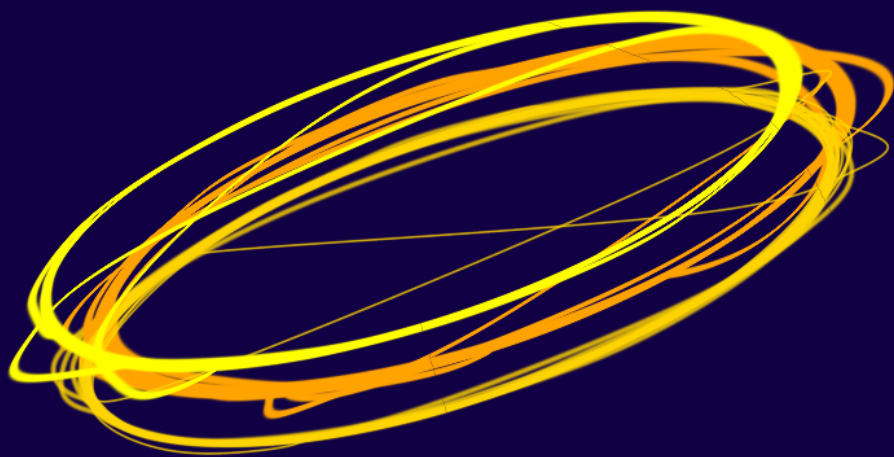


# Semiotica e santità

Prospettive interdisciplinari

A cura di Jenny Ponzo  
e Francesco Galofaro



NeMoSancti







## **NeMoSanctI**

Studies in Religion and Semiotics



**CIRCe**  
Centro  
Interdipartimentale  
di Ricerca  
sulla Comunicazione

© 2019 CIRCe, Turin  
Via S. Ottavio 20  
10124 – Turin (Italy)  
[www.circe.unito.it](http://www.circe.unito.it)  
[www.nemosancti.eu](http://www.nemosancti.eu)

ISBN 978-88-94508-00-0



NeMoSancti si svolge presso il Dipartimento  
di Filosofia e Scienze dell'Educazione,  
Dipartimento di Eccellenza.

A cura di

Jenny Ponzio e  
Francesco Galofaro

# Semiotica e santità

Prospettive interdisciplinari



**NeMoSancti**

Studies in Religion and Semiotics



# Indice

Introduzione	7
Capitolo 1. <i>How to make a saint</i> G. Vissio	17
Capitolo 2. <i>Quattrocento anni di santi scritti</i> G. Marino	37
Capitolo 3. <i>Ildegarda di Bingen</i> M. Papisidero	73
Capitolo 4. <i>Teresa di Lisieux e Gemma Galgani</i> F. Galofaro	85
Capitolo 5. <i>Padre Pio apprendista mistico</i> F. Galofaro	109
Capitolo 6. <i>Il rapporto tra Padre Pio e Gemma Galgani</i> F. Galofaro	123
Capitolo 7. <i>Epifanie religiose e letteratura Profana nel Novecento</i> J. Ponzio	147

*Semiotica e Santità*

Capitolo 8. <i>I santi patroni d'Europa e la proposta cattolica di un'identità europea</i>	165
J. Ponzio	
Capitolo 9. <i>Santi, meme e identità</i>	187
G. Marino, G. Vissio	
Capitolo 10. <i>Adamo ladro a Ferragosto</i>	203
J. Ponzio	
Gli Autori	221



# Introduzione

Jenny Ponzio

Questo libro ha lo scopo di presentare alcuni tra i primi risultati di un progetto di ricerca iniziato nel marzo del 2018 e di durata quinquennale. Si rivolge ad un pubblico vasto, anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico. Il suo obiettivo primario è infatti esporre degli studi specialistici con la maggiore chiarezza possibile, senza rinunciare al rigore metodologico.

Il progetto in questione si intitola NeMoSanctI, un acronimo che sta per “New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s)”, ed è stato finanziato dal Consiglio Europeo della Ricerca<sup>1</sup>. NeMoSancti studia come i modelli di santità cattolica sono cam-

---

<sup>1</sup> Questo progetto ha ricevuto finanziamenti dal Consiglio europeo della ricerca (CER) nell'ambito del programma di ricerca e innovazione Orizzonte 2020 dell'Unione europea, in virtù della convenzione di sovvenzione n. 757314 (per maggiori informazioni sul progetto, vedi il sito Internet: [ne-mosancti.eu](http://ne-mosancti.eu)).

biati, in particolare nel Novecento. Infatti, nella cultura cattolica, i santi rappresentano modelli elaborati non soltanto dalla Chiesa come istituzione, ma da una pluralità di diversi soggetti, dagli artisti ai fedeli, dagli scrittori ai registi di opere televisive e cinematografiche. L'elaborazione delle figure dei santi è dunque polifonica, e viene espressa in una fitta rete di testi. Questi testi e le figure esemplari che veicolano raggiungono milioni di fedeli in tutto il mondo e spesso costituiscono non solo oggetti di culto, ma anche modelli di comportamento imitabili e basati su precisi sistemi di valori. Inoltre, anche al di fuori degli ambienti cattolici, i santi sono una componente importante della cultura generale, perché fanno parte dell'immaginario collettivo, che appartiene sia ai credenti sia ai non credenti, specialmente in un Paese come l'Italia, in cui il cattolicesimo ha avuto una forte influenza storica, socio-politica e culturale<sup>2</sup>.

Il Novecento ha segnato un momento di grandi cambiamenti nella definizione del concetto di santità e ha portato a una inedita moltiplicazione di nuovi santi e beati (si pensi che Giovanni Paolo II ne proclamò più di quattrocento, mentre in alcuni

---

<sup>2</sup> Per una indagine sociologica sul cattolicesimo italiano contemporaneo, si veda Garelli (2014). Sulla funzione dei santi di modelli proposti all'imitazione dei fedeli, si veda Barone, Caffiero e Scorza Barcellona (1994).

secoli se ne registrano poche decine<sup>3</sup>). La Chiesa stessa ha promosso questo rinnovamento, specialmente a partire dal Concilio Vaticano Secondo (1962-1965), che segnò un punto di svolta nella direzione di un progressivo adattamento della tradizione cattolica alle nuove esigenze della modernità<sup>4</sup>.

L'evoluzione dei modelli di santità è tuttora in corso. Basti per esempio pensare che nel 2017 papa Francesco ha introdotto una nuova via per la santità. La giurisprudenza cattolica ha infatti tradizionalmente riconosciuto due fattispecie, o grandi modelli di comportamento per il riconoscimento ufficiale della santità: il martirio, che consiste nel sacrificio della propria vita a difesa della fede, e la pratica delle virtù cristiane in modo costante per un lungo periodo di tempo – almeno 10 anni – e ad un livello eroico, vale a dire a un grado superiore all'ordinario (questa fattispecie è detta anche “eroicità”). Entrambe queste fattispecie erano già attestate entro il IV secolo, ma nel 2017 papa Francesco ha appunto introdotto una terza e nuova fattispecie, che consiste nell’“offerta della vita” in

---

<sup>3</sup> Deloiz (1969), Armogathe (2003).

<sup>4</sup> Sul Concilio Vaticano Secondo, si veda Alberigo (1995-1999).

nome della carità verso il prossimo <sup>5</sup> . L'introduzione di questa nuova via costituisce senza dubbio una importante innovazione nel campo del riconoscimento ufficiale della santità, e si può spiegare come un adattamento della giurisprudenza cattolica all'evolversi dei modelli di santità.

In linea generale, possiamo dire che, specie a partire dal Novecento, la Chiesa tende a enfatizzare un'idea antica, ma che trova nella contemporaneità una centralità straordinaria, ossia che la santità è alla portata di tutti, si può praticare nella vita di tutti i giorni e non ha bisogno di fatti straordinari o miracolosi. Tale idea si ritrova in Benedetto XV, in Pio XI e Pio XII, viene sviluppata durante il Concilio Vaticano Secondo e poi da Giovanni Paolo II, per giungere fino a papa Bergoglio, il quale nel 2018, nell'esortazione apostolica *Gaudete et exultate* "sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo", osserva:

Mi piace vedere la santità nel popolo di Dio paziente: nei genitori che crescono con tanto amore i loro figli, negli uomini e nelle donne che lavorano per portare il pane a casa, nei malati, nelle religiose anziane che continuano a sorridere. In questa costanza per andare avanti giorno dopo giorno vedo la

---

<sup>5</sup> Sull'offerta della vita si veda Criscuolo (2017); sul martirio e sulle sue accezioni contemporanee: Ponzo (2018); sull'eroicità delle virtù: Ponzo e Rai (2019).

santità della Chiesa militante. Questa è tante volte la santità “della porta accanto”, di quelli che vivono vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio, o, per usare un’altra espressione, “la classe media della santità”.

A sua volta, la cultura laica – cattolica e non – si appropria spesso di motivi agiografici e reinterpretata in modo libero e indipendente le figure dei santi. Basti per esempio pensare a tutti i memi che raffigurano santi cattolici sui *social media*, a tutte le rappresentazioni iconografiche e le narrazioni indipendenti dalla Chiesa che circolano su santi molto popolari come ad esempio Padre Pio, o alla tendenza a fare di alcuni santi delle icone anche in senso politico ed etico, come santa Gianna Beretta Molla, pediatra che perse la vita perché rifiutò durante la gravidanza cure che potevano nuocere al feto, diventata per questo motivo un’icona internazionale dei movimenti *pro-life*.

Il progetto NeMoSanctI è svolto da un team di giovani ricercatori esperti in semiotica, storia delle religioni e filosofia. La loro collaborazione e la condivisione delle loro diverse competenze permettono un approccio interdisciplinare e innovativo allo studio dei modelli di santità e del loro cambiamento nel corso del tempo. Il team si concentra su un corpus di testi ampio e variegato. Studia infatti testi a carattere normativo, con cui la Chiesa definisce il concetto e i parametri della santità e

stabilisce le procedure per il suo riconoscimento ufficiale (ossia la “canonizzazione”); un campione di atti di cause di canonizzazione, che sono organizzate similmente a dei processi post-mortem per accertare la santità di individui che si sono particolarmente distinti in vita per le loro opere e i loro doni spirituali<sup>6</sup>; testi enciclopedici e martirologici, interessanti perché ordinano in un sistema organizzato secondo determinati principi epistemologici tutta la conoscenza legata ai santi; una grande varietà di testi a carattere narrativo sui santi, dalle agiografie (vale a dire le “vite” dei santi), ai fumetti, alla letteratura. Molti racconti e romanzi contemporanei, infatti, presentano figure di santi ben diverse dai modelli promossi ufficialmente dalla Chiesa<sup>7</sup>. Infine, vengono esplorati anche testi digitali, quali applicazioni mobili, siti Internet e memi incentrati sui santi.

Nell’analisi di tutti questi testi, lo studio della contemporaneità è sistematicamente integrato da una prospettiva storica, che consente un confronto con il passato indispensabile per comprendere se e come il presente sia cambiato. L’analisi di testi tanto diversi tra loro ha una sua coerenza grazie allo sviluppo di una metodologia trasversale, basata

---

<sup>6</sup> Sulla causa di canonizzazione, si veda Dalla Torre (1999).

<sup>7</sup> Si veda al proposito Ponzo (2019).

sulle teorie semiotiche. La semiotica, disciplina che si occupa dei processi di costruzione e comunicazione del senso, dell'interpretazione e dei sistemi di valori all'interno dei testi, consente di analizzare i livelli testuali più profondi (come appunto i valori soggiacenti), andando oltre le grandi differenze stilistiche, formali e strutturali dei testi in esame.

NeMoSanctI ha dunque due obiettivi principali. Il primo è quello di contribuire a una più approfondita comprensione del cattolicesimo contemporaneo e del suo ruolo nella cultura italiana, attraverso lo studio dei nuovi modelli di santità emersi nel Novecento e di come tali modelli siano plasmati e comunicati da una pluralità di soggetti. Il secondo è quello di mettere a punto una metodologia che possa essere utile per ulteriori studi sui modelli di vita che coinvolgono corpora di testi appartenenti a generi diversi.

In questo volume, i ricercatori di NeMoSanctI presentano alcuni dei loro studi sulla definizione normativa della santità da parte della Chiesa (capitolo 1), sul Martirologio Romano come libro che organizza il sapere sui santi (capitolo 2), su specifiche figure di santi e sul loro rapporto con la natura (capitolo 3) e con l'esperienza mistica (capitoli 4, 5, 6), sulla loro valenza "politica" (capitolo 7), sulla loro reinterpretazione nei memi digitali che

circolano nei *social media* (capitolo 8) e in letteratura (capitolo 9).

*Jenny Ponzo*

Principal Investigator del Progetto NeMoSanctI

### **Riferimenti bibliografici**

Alberigo, Giuseppe (a cura di)  
(1995-1999) *Storia del Concilio Vaticano Secondo*, Bologna, Il Mulino, voll. 1-4.

Armogathe, Jean-Robert  
(2003) “La fabrique des saints. Causes Espagnoles et procédures romaines d’Urban VIII à Benoît XIV (xviiie-xviiiè siècles)”, *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 33 (2), pp. 15-31.

Barone, Giulia; Caffiero, Marina; Scorza Barcellona, Francesco (a cura di)  
(1994) *Modelli di santità e modelli di comportamento: contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Criscuolo, Vincenzo (a cura di)  
(2017) *L’offerta della vita nelle cause dei santi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.



Dalla Torre, Giuseppe  
(1999), *Santità e diritto: sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli.

Delooz, Pierre  
(1969) *Sociologie et canonisations*, La Haye, Nijhoff.

Garelli, Franco  
(2014) *Religion Italian Style. Continuities and Changes in a Catholic Country*, Farnham, Ashgate.

Ponzo Jenny (a cura di)  
(2018) *La semiotica del martirio / The semiotics of Martyrdom. Lexia*, 31-32.

Ponzo Jenny  
(2019) *Religious narratives in Italian literature after the Second Vatican Council: a semiotic analysis*, Berlino e Boston, De Gruyter.

Ponzo, Jenny; Rai, Eleonora  
(2019) “Heroicity and sanctity in Catholic thought from early modern to contemporary age”, *Ocula*, Ocula, 20  
<https://www.ocula.it/files/OCULA-FluxSaggi-PONZO-RAI-Heroicity-and-sanctity-in-catholic-thought-from-early-modern-to.pdf>.



Nanni Culotta, prova per *Sans Sébastien* (immagine di copertina di "Lexia" 31-32), fotografia digitale, su disegno di Gabriele Marino.

# Capitolo 1

## *How to make a saint*

### Le scienze umane e lo studio della santità

Gabriele Vissio

Oggetto di studio complesso e articolato, la santità rappresenta una vera e propria sfida per le scienze umane e per le discipline interessate a comprendere i fenomeni culturali. Le figure dei santi, da un lato, sono il prodotto di un processo complesso, che mette in gioco una pluralità di soggetti e diversi sistemi di valori e il loro studio richiede, necessariamente, un approccio interdisciplinare, con l'intervento di scienze sociali, antropologiche e storiche, ma anche la messa a punto di modelli teorici forniti da discipline come la semiotica o la filosofia. D'altro canto, la santità è oggetto di interesse e di riflessione anche da parte di alcuni discorsi, come la teologia e il diritto canonico, che ne offrono un'interpretazione dal punto di vista religioso e confessionale. Questi discorsi non sono da considerarsi "esterni" alla santità stessa, ma devono essere presi anch'essi in considerazione dalle scienze umane, al fine di capire, a diversi livelli, chi siano i

santi, quale sia la loro storia e quale significato sia loro attribuito a livello sociale, istituzionale e culturale.

### **1.1 Il santo è santo per altri**

Come nasce un santo? Come si diventa santi? E chi decide che cosa sia la santità? Sicuramente, queste domande sono tra quelle che più incuriosiscono le persone ogni qual volta si parli del fenomeno della santità.

Per rispondere, occorre per prima cosa spiegare che cosa sia la santità e in che modo essa possa essere studiata e analizzata dalle scienze umane e sociali. La santità deve essere considerata, innanzitutto, come un fenomeno sociale, ossia come un fenomeno che non interessa semplicemente un singolo individuo, preso nella propria particolarità, ma che coinvolge attivamente una collettività di soggetti diversi e i rapporti che li legano. Infatti, quello che noi chiamiamo “santo” può essere definito in questa maniera solo da altre persone e, in particolare, da una comunità che riconosce nei suoi comportamenti la testimonianza di un particolare rapporto con il divino. In questo senso, come ha affermato il sociologo Pierre Deloof, autore di un importante libro su santità e canonizzazione, i

santi sono santi *per altre persone*<sup>1</sup>. In effetti, a ben pensarci, sarebbe poco convincente l'idea di qualcuno che proclamasse se stesso santo, senza che altre persone corroborassero questa convinzione. Ovviamente, nella storia del cristianesimo non sono mancati individui decisi a produrre *intenzionalmente* l'impressione di essere santi, ma anche costoro hanno dovuto fare i conti con la necessità di essere riconosciuti *da parte degli altri* come santi o sante.

I santi, in questo senso, non nascono dal nulla, ma sono il frutto di un processo che, lungi dal poter essere considerato solo sul piano individuale, coinvolge in realtà molte persone diverse.

## **1.2 Comportamenti degni di nota**

La prima fase del percorso che, alla fine, produrrà la figura di un nuovo santo, ha a che fare proprio con il rapporto che il “candidato” alla santità ha con la propria comunità di riferimento. Dal momento che la santità è stata considerata, sin dai tempi dei primi martiri, come una testimonianza esemplare e particolarmente profonda ed efficace della fede di un individuo, è evidente che il potenziale candidato alla santità deve rendersi protago-

---

<sup>1</sup> Delooy (1969), p. 9.

nista di comportamenti che la comunità di fedeli in cui vive possa considerare, quantomeno, come degni di nota. Per esempio, Jacques Le Goff, uno dei più importanti e famosi storici del Novecento, in un libro dedicato a *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, si sofferma su san Luigi di Francia. Le Goff decide di studiare i gesti di questo “re santo” attraverso gli scritti dei suoi biografati o, per meglio dire, dei suoi *agiografi*, dal momento che, anche coloro che hanno scritto della vita del re francese «prima della canonizzazione del 1297, l'hanno fatto in vista di questa canonizzazione, per dimostrare la santità del re<sup>2</sup>». All'interno di questi testi si dà una grande importanza all'eccezionalità delle azioni che la fede ispirava a Luigi, molte delle quali erano considerate incompatibili con il suo *status* di sovrano; una volta, ad esempio, a stento si trattenne, assistendo al rito della lavanda dei piedi nell'abbazia di Clairvaux, dal lavare lui stesso i piedi dei monaci Cistercensi lì presenti<sup>3</sup>. Ovviamente non si tratta solo di san Luigi: tutti i futuri santi e le future sante si sono resi protagonisti di fatti degni di nota, di comportamenti o atti che hanno, in un primo momento, attirato l'attenzione. A volte, anzi, questa ec-

---

<sup>2</sup> Le Goff (1983), p. 70 (corsivo mio).

<sup>3</sup> Le Goff (1983), pp. 70-71.

cessiva attenzione è stata per alcuni fonte di problemi<sup>4</sup>. Anche san Francesco d'Assisi, una delle figure più conosciute della storia del cristianesimo, si è sicuramente reso protagonista di comportamenti che, all'epoca, non mancarono di generare scandalo: non solo gli eventi miracolosi o, verso la fine della vita, la manifestazione delle stigmate, ma anche una condotta di vita che turba – e spesso apertamente critica – l'ordine morale del suo tempo. Questioni così serie da richiedere, a un certo punto, l'intervento del papato e della Chiesa di Roma<sup>5</sup>.

Insomma, le future sante e i futuri santi sono sempre persone che manifestano, in vita, comportamenti particolari e degni di nota dal punto di vista dei loro contemporanei e – spesso – anche della posterità.

### **1.3 Memorie che ritornano**

Tuttavia, non dobbiamo credere che qualsiasi comportamento bizzarro o inusuale sia interpretabile, da parte di un gruppo di persone, come segno

---

<sup>4</sup> È il caso, per esempio, di Padre Pio, le cui esperienze mistiche furono più volte oggetto di indagine da parte del Sant'Uffizio e richiesero spiegazioni e descrizioni, come mostra Francesco Galofaro in questo volume (Cap. 6).

<sup>5</sup> Le Goff (2002), p. 39.

di santità. Spesso, anzi, è difficile spiegarsi come alcuni soggetti abbiano potuto godere della cosiddetta “fama di santità”, mentre altri abbiano invece meritato altra reputazione, venendo di volta in volta considerati come folli, eretici o simulatori. Non possiamo qui occuparci di questo problema, ma è necessario comprendere che questi comportamenti particolari possono dare origine a quella che Deleuz chiama “informazione religiosa” solo se essi prendono spunto da una precedente *tradizione*, attestata all’interno della comunità di riferimento del santo, rispetto alla quale essi si propongono come originali<sup>6</sup>. È solo in questo modo che la comunità di riferimento del santo potrà comprendere questi comportamenti come genuinamente appartenenti alla sfera del religioso e giudicarli in conformità a quegli schemi mentali, che possiamo chiamare “immaginari religiosi”.

Quando i comportamenti di un certo individuo vengono così percepiti e riconosciuti da parte di un certo gruppo di persone come rilevanti sul piano religioso e vengono giudicati sulla base delle conoscenze e delle abitudini precedenti, la comunità inizia a fissare la figura del candidato alla santità come un elemento all’interno della propria memoria collettiva e del proprio immaginario.

---

<sup>6</sup> Deleuz (1969), p. 12.



Il futuro santo, dunque, è qualcuno che attinge alla memoria collettiva del proprio gruppo di appartenenza, proponendo una condotta innovativa, che verrà poi selezionata, giudicata e reintegrata dalla comunità, diventando elemento di trasformazione proprio all'interno di quella stessa memoria collettiva. Il santo, come si è detto, è sempre santo per altri, anche perché è tale solo quando entra a far parte dell'immaginario sociale di una comunità.

#### **1.4 Memoria e istituzione**

Ovviamente, non è sufficiente che una comunità consideri qualcuno come un santo perché l'individuo in questione entri a far parte della compagine ufficiale delle sante e dei santi venerati dalla Chiesa cattolica. L'istituzione ecclesiastica, infatti, ha da sempre ritenuto necessario applicare una forma di controllo sul culto riservato ai santi, al fine di evitare che, attraverso queste figure, venissero introdotti all'interno della vita ecclesiastica devozioni, pratiche e credenze contrarie ai dogmi e alla tradizione della Chiesa.

A partire dal XII secolo, e poi in modo sempre più sistematico a partire dall'epoca della Controriforma, la Chiesa ha sentito l'esigenza di elaborare e di istituzionalizzare una complessa pratica giuridica, volta ad accertare la santità di alcuni soggetti.

Grande importanza ebbe per la definizione dei parametri e delle procedure per il riconoscimento della santità l'opera di Prospero Lorenzo Lambertini (1675-1758), conosciuto come Papa Benedetto XIV, che tra il 1734 e il 1738 pubblicò un trattato intitolato *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*<sup>7</sup>, considerato ancora oggi come una fonte imprescindibile per le cause di canonizzazione.

A partire dall'epoca moderna, la Chiesa riconosce come santi solo coloro che, sottoposti a un vero e proprio processo post-mortem, possiedono alcuni necessari requisiti<sup>8</sup>. In primo luogo, dunque, i credenti con cui il cosiddetto "servo di Dio" (*Servus Dei*) è entrato in contatto (i testimoni dei suoi gesti e della sua condotta, il direttore spirituale, eventualmente i membri del suo ordine religioso) devono farsi promotori della causa, che viene preparata e presentata da un *Postulatore*. A questo punto, ottenuta l'autorizzazione a procedere da parte della Congregazione per le Cause dei Santi, inizia un lungo processo di reperimento delle informazioni, volto ad accertare la cosiddetta "fama di santità". A tal fine vengono sentiti tutti i possibili testimoni e si raccolgono tutti i documenti che

---

<sup>7</sup> Lambertini (2011).

<sup>8</sup> Dalla Torre (2008).

possono rivelarsi utili alla valutazione del caso. Il materiale così raccolto viene inviato alla Congregazione e viene organizzato dal *Relatore della Causa* in un documento che prende il nome di *Positio*. Tutta la documentazione viene attentamente analizzata da una Commissione di teologi, ma anche da esperti di altri campi disciplinari, come gli storici (che devono soprattutto accertare l'autenticità dei documenti e delle informazioni raccolte). Se il risultato di questa analisi è positivo, perché la causa di canonizzazione proceda, è ancora necessario che venga attestato almeno un caso di intercessione miracolosa operata dal servo di Dio dopo la morte. Spesso il “miracolo” attestato consiste in una guarigione; in questo caso ad intervenire è una commissione medica, il cui compito è certificare che l'evento di guarigione sia avvenuto in maniera istantanea e inattesa, senza che vi sia la possibilità di ricondurne l'origine a una spiegazione medica. Se anche questo delicato passaggio va a buon fine, il Pontefice proclama “beato” il servo di Dio in una Messa solenne, a partire dalla quale entra a far parte del novero dei beati riconosciuti e venerati dalla Chiesa. Perché si arrivi, invece, alla canonizzazione come “santo” è necessario un nuovo processo, a seguito di un secondo miracolo per intercessione. Il beato è, infatti, una persona il cui culto è autorizzato localmente, in maniera limi-

tata alla sua comunità di appartenenza o, eventualmente, al suo ordine religioso; il santo, invece, è una figura venerata dalla Chiesa universale e il suo culto è ammesso per ogni comunità di credenti.

\* \* \*

I santi e le sante sono dunque figure complesse all'interno dell'immaginario religioso cristiano, il cui profilo non è dato, *ab origine*, dal solo comportamento del singolo, ma emerge lentamente, in una dialettica che coinvolge una pluralità di soggetti diversi, tra i quali si riconoscono sempre, quantomeno, il soggetto candidato alla santità, i testimoni della sua vita e dei suoi gesti, la comunità dei credenti e la Chiesa nella sua veste di istituzione, dotata di norme e di una tradizione in base alla quale intende operare. Per questa ragione lo studio di questo importante fenomeno culturale non può che attuarsi secondo un approccio interdisciplinare, che allo studio dei testi religiosi e delle agiografie (le "vite dei santi") deve affiancare anche l'analisi dei testi giuridici e normativi e quella delle diverse forme in cui le comunità credenti hanno espresso la presenza significativa dei santi nel proprio immaginario, come la letteratura, l'arte o lo stesso discorso teologico.

## 1.5 Il fondamento teologico della santità

Infatti, nonostante il culto dei santi ritrovi le proprie origini, con il culto dei martiri<sup>9</sup>, già nella storia della Chiesa dei primi secoli, è interessante notare che l'interesse per la santità non solo non è andato diminuendo nel corso della storia del cristianesimo, ma è anzi tornato a essere oggetto anche di documenti magisteriali recenti. In particolare, sia Karol Wojtyła (1920-2005), sia Jorge Mario Bergoglio sono intervenuti, con il loro magistero, sulla questione della santità, modificandola. Il primo di questi interventi è la *Divinus perfectionis Magister*, Costituzione Apostolica del 25 gennaio 1983 di Papa Giovanni Paolo II<sup>10</sup>. Con questo documento, che riforma in alcuni punti la pratica del processo di beatificazione e canonizzazione, Wojtyła ritorna sul significato teologico della santità e sulla sua centralità per il cristianesimo. Infatti, il testo si apre riflettendo sul legame diretto

---

<sup>9</sup> Per un'introduzione storica e giuridica alla nozione di "martirio" e per un suo inquadramento all'interno della tradizione cristiana si veda Giovannucci (2019).

<sup>10</sup> Il documento è disponibile sul sito del Vaticano: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_divinus-perfectionis-magister.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html).

tra la santità e la figura di Cristo. «Il Divin Maestro e Modello di perfezione, Cristo Gesù, che con il padre e lo Spirito Santo è proclamato “il solo santo”», si legge, «amò la Chiesa come una sposa e diede se stesso per essa, al fine di santificarla e renderla gloriosa al suo cospetto» Sin da questa prima riga appare il concetto di «modello di perfezione», come definizione della santità, che la mette in relazione con il discorso cristologico (ovvero la riflessione teologica sulla natura di Cristo), trinitario (visto il riferimento al Padre e allo Spirito) e ecclesiologico (ovvero la teoria della Chiesa). In virtù della propria relazione con le altre due figure della Trinità, Cristo è il solo e unico modello di perfezione, il santo “per eccellenza”, potremmo dire, che “santifica” anche la Chiesa, ovvero la comunità di credenti che vive nell’esempio della sua vicenda storica. Il documento procede, infatti, ricordando come proprio Cristo abbia dato ai suoi discepoli il precetto di «imitare la perfezione del Padre», inviando su di loro lo Spirito Santo «affinché li muova interiormente ad amare Dio con tutto il cuore e ad amarsi a vicenda, come Egli ha amato. Il riferimento all’effusione dello Spirito ha un significato teologico fondamentale, perché richiama il giorno di Pentecoste (At 2, 1-11), il cui racconto negli *Atti degli Apostoli* costituisce l’atto di fondazione della Chiesa. La vocazione alla santità, dunque, è

fatta risalire all'origine stessa della Chiesa e la sua giustificazione viene ritrovata nello stesso "mandato" che Cristo ha dato ai primi discepoli. Tutta la Chiesa, insomma, è santa e tutti i fedeli sono, in tal senso, chiamati alla santità.

Il fatto che Wojtyła ponga alla base del suo intervento magisteriale questa lettura così teologicamente impegnativa della santità ci offre, immediatamente, una prova di come la questione fosse oggetto di grande interesse per la Chiesa post-conciliare. Lo stesso pontificato di Giovanni Paolo II è passato alla storia per aver visto la proclamazione di quasi 500 santi, alcuni dei quali dal profilo decisamente inedito. Ancora la Costituzione Apostolica del 1983, infatti, precisava che «tra questi [i credenti, *ndb*], in ogni tempo Dio ne sceglie molti affinché, seguendo più da vicino l'esempio di Cristo, con l'effusione del sangue o l'esercizio eroico delle virtù, diano fulgida testimonianza del Regno dei cieli. Insomma, la santità è, in linea di principio, di tutti e per tutti, ma questo non impedisce che alcune figure particolari, riconosciute come portatrici di una particolare espressione della fede cristiana, vengano indicate dalla Chiesa come esempi capaci di ispirare l'imitazione da parte degli altri fedeli.

Quali sono i caratteri che distinguono questi soggetti particolari? Su questo punto la Costituzione

Apostolica del 1983 ribadisce quanto già affermato dalla tradizione cattolica nei secoli precedenti, identificando i santi come coloro che testimoniano la propria fede con «l'effusione del sangue» (i martiri) o con «l'esercizio eroico delle virtù». A questi due modi di testimoniare la fede cristiana si aggiungerà, nel 2017, una terza via di beatificazione e canonizzazione, quella della cosiddetta «offerta della vita» [*vitae oblatio*], introdotta da Papa Francesco con il Motu Proprio *Maiorem hac dilectionem*<sup>11</sup>. Su questi presupposti si fonda dunque la pratica dei processi di beatificazione e di canonizzazione, il cui scopo non è solo quello di accertare la veridicità delle testimonianze sulla vita e sulle opere delle persone candidate alla santità, ma anche, e in primo luogo, quello di verificare che esse costituiscano un'effettiva testimonianza, per così dire eccezionale, della fede in Cristo.

---

<sup>11</sup> Litt. Apost. Motu Proprio *Datae*, «*Maiorem hac dilectionem*» de *vitae oblatione*. Anche questo documento è disponibile sul sito del Vaticano: [http://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20170711\\_maiorem-hac-dilectionem.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170711_maiorem-hac-dilectionem.html).



## 1.6 La santità tra storia, diritto ed escatologia

La Chiesa, dunque, è chiamata, nella sua interezza, alla santità. Tuttavia, resta da chiarire in che modo e in che senso la santità costituisca, allora, materia di interesse per il diritto e non solo per la teologia. Infatti, se la Chiesa come realtà spirituale ritrova la giustificazione della propria vocazione alla santità nel suo stesso atto di creazione, e se questa ha a che fare con il suo destino escatologico, allora la santità andrebbe considerata come oggetto esclusivo di un'ecclesiologia che prenda in considerazione solo la dimensione meta-storica della Chiesa<sup>12</sup>. Il diritto, infatti, ancorché diritto canonico, è uno strumento proprio delle società umane *storiche*, che prende in considerazione solo realtà e fenomeni storicamente situati e, dunque, contingenti.

Tuttavia, è proprio nell'idea del santo come "esempio" e modello che è possibile rendere evidente la natura storica del concetto e del fenomeno della santità. Il concetto di esempio, infatti, è un concetto *normativo*, che istituisce un modello di comportamento attribuendogli una certa caratura valoriale positiva. Tuttavia, occorre aggiungere, se esiste un esempio, questo dovrà necessariamente

---

<sup>12</sup> Dalla Torre (2002), p. 2

rivolgersi a qualcuno, essere indirizzato a un certo soggetto o gruppo di soggetti che, in qualche misura, sono chiamati a seguirlo: dovrà, in altre parole, essere *situato*, culturalmente e storicamente. In questo senso, la santità è per forza di cose oggetto del diritto, poiché, nella misura in cui costituisce un fenomeno sociale, chiama in causa la Chiesa come istituzione storica e richiede, di conseguenza, di essere inquadrato all'interno di una certa organizzazione giuridica. Come ha notato il canonista Giuseppe Dalla Torre, autore di un fondamentale studio su *Santità e diritto*, la santità si colloca dunque all'intersezione tra due diversi piani: da un lato, la realtà misterica e spirituale della Chiesa e, dall'altro, la sua espressione istituzionale e giuridica.

### **1.7 La santità come oggetto di studio delle scienze umane e sociali**

I santi sono, in tal senso, una sorta di “cerniera” tra la natura teologica della Chiesa come comunità di credenti unita dalla fede nel Cristo risorto e la sua espressione storica e culturale. È in questo secondo senso che la santità costituisce oggetto d'interesse non solo per gli studi di diritto, ma anche per quell'insieme di discipline che costituiscono le scienze umane e sociali, tra cui la sociologia,

l'antropologia culturale, la storia e, ovviamente, la semiotica.

Ogni fenomeno culturale, infatti, richiede di essere preso in considerazione sotto il profilo di diversi discorsi disciplinari e questo fatto è particolarmente vero nel caso di fenomeni complessi e polifonici come quello della santità. Come si è detto, infatti, la santità non riguarda solo il soggetto venerato come santo, ma anche una comunità di fedeli e di devoti che a tale soggetto tributano venerazione e culti e, non meno importante, un'istituzione antica come la Chiesa cattolica che su tale culto interviene con discorsi di diverso genere testuale, quali la teologia (specie la teologia spirituale), ma anche norme del magistero e documenti giuridici. A questo già complesso e articolato *corpus* di testi andrebbero aggiunte anche tutte quelle espressioni che la comunità di fedeli e la Chiesa istituzionale producono sulla base della devozione ai diversi santi: dalle preghiere alle rappresentazioni iconografiche, dalle agiografie popolari a quelle redatte da studiosi ed esperti. Insomma, alla complessità del fenomeno fa eco la complessità di un corpus che richiede l'intervento di molte competenze specialistiche, offrendo così l'occasione di un lavoro genuinamente interdisciplinare, sulla base del quale le scienze umane e sociali sono chiamate a con-

frontarsi anche sul piano dei metodi e delle strategie di ricerca.

### **Riferimenti Bibliografici**

Dalla Torre, Giuseppe

(2008) *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*, Torino, Giappichelli

Delooz, Pierre

(1969) *Sociologie et canonisation*, La Haye, Nijhoff.

Le Goff, Jacques

(2002) *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari.

(1983) *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari.

(2003) *Il corpo nel Medioevo*, in collaborazione con N. Truong, Roma-Bari.

Giovannucci, Pierluigi

(2019) "The Historical-Juridical Concept of Martyrdom in the Christian Tradition", in *Lexia*, 31-32, pp. 123-147.

Lambertini, Prospero

(2011) *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Veraja, F.

(1992) *Le cause di canonizzazione dei santi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

Woodward, Kenneth.

(1990) *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*, New York, Touchstone.



Valentina Lorizzo,  
Santa Vitgefortis, da  
PPG/Pazzi per Gesù,  
Risograph Patate e  
Cozze, 2016.

# Capitolo 2

## Quattrocento anni di santi scritti Prima, dentro e dopo il *Martirologio Romano*

Gabriele Marino

### 2.1 Troppo e troppo poco: il *Martirologio Romano* e le sue contraddizioni

Può capitare di trovare, all'ingresso di una chiesa cristiana di confessione cattolica, un grosso volume posto, aperto, su un leggìo. Ci avviciniamo, incuriositi, e vediamo che sulla pagina, la numero 696, è indicata la data del giorno corrente: "4 settembre". Allunghiamo lo sguardo.

1. Commemorazione di san Mosè, profeta, che fu scelto da Dio per liberare il popolo oppresso in Egitto e condurlo nella terra promessa; a lui si rivelò pure sul monte Sinai dicendo: «Io sono colui che sono», e diede la Legge che doveva guidare la vita del popolo eletto. Carico di giorni, morì questo servo di Dio sul monte Nebo nella terra di Moab davanti alla terra promessa.

Scorriamo la pagina, sfogliamo un po' il libro. Quello che abbiamo davanti sembra essere una sorta di "calendario dei santi": è un insieme di brevi testi, alcuni brevissimi, organizzati lungo tutti i mesi e i giorni dell'anno, in cui sono raccontate le vicende dei santi, in maniera estremamente essenziale, succinta e standardizzata. Per ogni giorno, troviamo vari santi e, per ciascuno di essi, possiamo leggere l'indicazione del luogo (area, regione, città) e delle modalità (le loro azioni notevoli, come sono morti o come sono stati uccisi) in cui la loro opera santa si è compiuta.

Alla data del 4 settembre, leggiamo ancora, nell'ordine: san Marcello, san Bonifacio I, san Calétrico, santa Ida, san Fredaldo, santa Irmarga. Poi, al paragrafo numero 8:

A Palermo, santa Rosalia, vergine, che si tramanda abbia condotto vita solitaria sul monte Pellegrino.

Santa Rosalia è, appunto, la tradizionale patrona di Palermo. Ma non aveva forse salvato la città dalla peste, compiendo un miracolo? Di ciò il testo non fa menzione. E la sua festa non si celebrava forse il 15 luglio, il giorno del famoso *fistinu* che coinvolge (e sconvolge) l'intera città?

Il libro che abbiamo davanti è la nuova edizione italiana, risalente al 2004, del *Martirologio Romano*



(*Martyrologium Romanum*), un testo liturgico ufficiale della tradizione cristiana cattolica, pubblicato per la prima volta, in latino, più di 400 anni fa, nel 1584. I brevi paragrafi di cui è composto sono le “memorie dei santi”, gli elogi (*elogia*, in latino), e sono organizzati secondo il *dies natalis*, ossia il giorno in cui il santo è morto e in cui, quindi, è rinato a una nuova vita in Cristo.

Generalmente definito “il libro dei martiri” (il nome *Martirologio*, alla lettera, significa questo) o “il canone dei santi”, questo testo non include, però, esclusivamente i santi martirizzati (coloro che sono stati uccisi in *odium fidei*, a causa della propria fede, i quali rappresentano la prima – in ordine cronologico – ma non l’unica fattispecie di figura santa riconosciuta oggi dalla Chiesa)<sup>1</sup>, né è più possibile dire che includa la totalità dei santi considerati come possibile oggetto di culto (l’edizione del

---

<sup>1</sup> Nel *Martirologio* trovano spazio tutti i santi, ossia i beati (contraddistinti da un asterisco) e i canonizzati, ma non i servi di Dio. Non è possibile qui spiegare in dettaglio le differenze tra queste tipologie, ma basti dire che, mentre il titolo di “servo di Dio” viene assegnato alla figura proposta come santa durante la prima fase del processo che conduce all’eventuale riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa romana, i beati sono figure di santi il cui culto è riservato a specifiche comunità locali, e i canonizzati possono essere venerati da tutta la Chiesa cattolica.

2004 è l'ultima realizzata e non contempla figure di santi riconosciute dopo il 2001, mentre sappiamo che ogni anno ne vengono istituite di nuove, attraverso beatificazioni e canonizzazioni).

Alcuni paragrafi – per esempio, proprio quello dedicato a santa Rosalia – sono particolarmente brevi, giusto poche righe, e tutti, in generale, appaiono scritti con uno stile piuttosto neutro, se non scarno, quasi cronachistico e certamente non solenne, né tantomeno poetico, assai diverso da quello delle preghiere e, più in generale, delle letture che siamo abituati a sentire recitare durante le funzioni (secondo alcuni, si tratterebbe di uno stile accostabile alla *concinnitas* di cui parlava Cicerone)<sup>2</sup>.

Sfogliamo ancora queste più di mille pagine. Troviamo decine di santi per ciascun giorno dell'anno. Eppure, di ciascun di essi ci viene detto, in fondo, molto poco; in particolare, non ritroviamo quegli elementi che ne costituiscono i marchi di riconoscibilità in seno alle tradizioni popolari: non si fa menzione dei patronati, ossia le categorie che sarebbero oggetto di particolare protezione da parte del santo (tutti sappiamo che san Giuseppe è “il

---

<sup>2</sup> È questa, per esempio, l'opinione di Roberto Fusco (2005), storico e filologo bizantinista attivamente coinvolto nei lavori per la nuova edizione del *Martirologio*, tra il 1984 e il 2004.

protettore dei falegnami”, perché lui stesso era falegname); e anche le indicazioni di natura iconografica, spesso così peculiari e icastiche, appaiono particolarmente rarefatte, quando non del tutto assenti (tutti sappiamo che santa Lucia è la “santa protettrice degli occhi” – anche Dante la ricorda come tale nel *Convivio* – perché, secondo tradizione, gli occhi le vennero cavati durante la tortura subita in quanto giovane cristiana; ma nel testo di ciò non si fa menzione).

Ecco, sembra esserci, allo stesso tempo, così tanto e così poco dentro il *Martirologio*: un testo che, in questo modo, sembra *dire e non dire*, perché sembra accennare e alludere, piuttosto che raccontare e spiegare. Questa contraddittorietà, questa compresenza di vuoti e di pieni, è una caratteristica che ritroviamo lungo tutta la storia, interna ed esterna, del libro. Sulla realizzazione del *Martirologio* la Chiesa di Roma ha lungamente concentrato i propri sforzi; si tratta di un testo strenuamente difeso e costantemente aggiornato (si contano almeno 130 edizioni<sup>3</sup>) ma che, pure, per converso, è stato a lungo considerato un “pezzo minore” del canone liturgico (tanto da rischiare di esserne espunto; si tratta, in effetti, di un testo il cui impiego è assai limitato, come vedremo) e che per secoli interi è

---

<sup>3</sup> Il dato si trova in Godding (2005).

rimasto sostanzialmente immutato<sup>4</sup>. Il *Martirologio* dovrebbe rappresentare il paradigma della santità per l'intera Chiesa cattolica, ma sappiamo anche che è stato oggetto di interessi particolaristici e localistici (non vi si ritrovano più alcuni santi tuttora oggetto di culto popolare, mentre vi si trovano ancora figure che, con buona probabilità, non sono mai state oggetto di un culto vero e proprio, e che sono state inserite per motivi squisitamente personali e politici)<sup>5</sup>. In quanto testo liturgico, il suo valore è eminentemente eucologico (dal greco antico *εὐχή*, “preghiera”) e teologico, eppure, nel tempo, è stato giudicato sempre più interessante sotto il profilo storico–culturologico.

Insomma, proprio perché così spartano, proprio perché apparentemente così povero di stimoli sotto il profilo linguistico, formale, narrativo e comunicativo, proprio perché così apparentemente contraddittorio, il *Martirologio Romano* costituisce un testo di grande interesse per chi si occupi dell'analisi dei testi, come i semiologi. Perché consente di effettuare un vero e proprio carotaggio del tema di cui si propone come il deposito, la santità,

---

<sup>4</sup> Sull'importanza storica del *Martirologio*, si vedano Moroni (1847) e Bugnini (1952).

<sup>5</sup> Sulle controversie di natura politica legate al *Martirologio*, si veda il paragrafo 2.3. di Marino (2018).

e della cultura che questo tema, nel corso dei secoli, ha diversamente concettualizzato, articolato e valorizzato.

## **2.2 Far memoria dei santi: i martirologi e le origini dell'agiografia**

Per quanto, secondo alcuni esperti della materia<sup>6</sup>, l'ascrivibilità dei martirologi al più ampio genere agiografico risulti piuttosto problematica, proprio per il carattere non letterario del testo (il *Martirologio* è un libro liturgico, che, quindi, non tanto *si legge*, quanto piuttosto *si usa*, e che, peraltro, è scritto, come visto, con uno stile molto poco letterario), per altri studiosi<sup>7</sup>, sono proprio i martirologi a rappresentare l'origine di tutta la pratica agiografica, in quanto sarebbero i primissimi testi che le comunità cristiane hanno prodotto allo scopo di organizzare e tramandare le loro conoscenze sui santi. In altri termini, quelle che nel tempo abbiamo imparato a conoscere sotto i diversi nomi di *Vitae*, *Acta*, *Miracula* e *Passiones*, ossia le storie dei santi raccontate, nel corso dei secoli, secondo tipi e gradi diversi di pertinenza (la loro vita, le loro

---

<sup>6</sup> Per esempio, Hippolyte Delehay, citato, a tale proposito, da Scorza Barcellona (2007), p. 28.

<sup>7</sup> Per esempio, Michel de Certeau (1968).

azioni pie, i loro miracoli, le loro passioni intese come i supplizi che hanno subito e che li hanno condotti alla morte), andrebbero intese come le espansioni, le proliferazioni narrative di due elementi originari e fondamentali: il nome del santo e il giorno dell'anno in cui si doveva celebrarne la memoria.

Già nei primi secoli della cristianità, le comunità di fedeli erano solite approntare liste di martiri locali organizzati secondo l'ordine calendariale: è così che l'idea di fede intesa come imitazione di Cristo (*imitatio Christi*), figlio di Dio che si è fatto carne e si è calato nella Storia dell'uomo per salvarlo, ha cominciato a sedimentarsi all'interno della società e della cultura che se ne sono volute fare portavoce. Ed è così che si è presto diffuso il principio di natura quantitativa per cui, alla progressiva compilazione del calendario con i nomi dei santi che avrebbero donato la propria vita, giorno dopo giorno, per la propria fede in Cristo, corrisponderebbe proporzionalmente l'accrescimento della santità del luogo che l'opera pia di quelle figure avrebbe accolto. Questa volontà di "battere in santità" le altre comunità agli occhi di Dio ha presto aperto alla pratica di inserire nei calendari figure che non avevano un legame con quello specifico territorio, la cui santità era, in effetti, dubbia o, più

semplicemente, che erano del tutto frutto di invenzione.

Da queste liste e da questi calendari ebbero origine i primi veri e propri martirologi. Dapprima, appunto, semplici liste di santi locali inseriti nella dimensione temporale del calendario liturgico (*Martirologio Siriano*, 360 c.ca), poi repertori che oggi definiremmo maggiormente “globalizzati”, perché non più limitati a una singola area geografica, ma all’intera cristianità (*Martirologio Geronimiano*, VI sec.; cosiddetto “universale”), poi ancora calati in una dimensione maggiormente informativa e narrativa, grazie all’introduzione, non solo del luogo, ma anche di un cenno alle circostanze della morte del santo (*Martirologio di Beda*, VIII sec.; cosiddetto “storico”)<sup>8</sup>. Di tipologia in tipologia, i martirologi perfezionarono nei secoli la propria efficacia di testi, fino a giungere a una omogeneizzazione che ne decretò il grande successo (*Martirologio di Usuardo*, 860 c.ca, in cui gli elogi dei santi appaiono standardizzati non solo per il contenuto, ma anche per quanto riguarda la lunghezza).

La storia dei martirologi è lunga secoli, ed è densa e complessa; eppure, allo stesso tempo, gli studiosi

---

<sup>8</sup> Sui martirologi “storici”, il riferimento fondamentale è Quentin (1908).

hanno verificato come ogni martirologio derivi dai precedenti, inglobandoli e modificandoli con nuove acquisizioni. Quello dei martirologi, allora, andrebbe concepito non tanto come un vero e proprio genere testuale, quanto piuttosto come un “testo intertestuale” (un testo *fatto di altri testi*)<sup>9</sup>, un “testo che è esso stesso un intero genere” o un “genere che deriva dalla continua modificazione di un singolo testo originario”: l’ultimo martirologio della serie appare come la *deuterosi* (letteralmente, il riavvolgimento, la ricapitolazione, ossia la ripresa, riscrittura e sintesi)<sup>10</sup> di quelli che lo hanno preceduto.

### **2.3 La santità come problema e le strategie acцентratrici della Chiesa romana**

Con le prime persecuzioni delle comunità cristiane, costrette a operare clandestinamente, da parte dell’impero romano, si comincia a diffondere il culto delle figure di coloro che erano morti per testimoniare la propria fede, ossia di coloro che hanno preferito la morte piuttosto che rinunciare a

---

<sup>9</sup> Per una spiegazione approfondita di cosa sia l’*intertestualità* (ossia la presenza di un testo all’interno di un altro), si veda Genette (1982).

<sup>10</sup> Il termine *deuterosi* è stato proposto da Paul Beauchamp (1977) con riferimento al testo biblico.



Cristo: *μάρτυς* significa, alla lettera, proprio questo, “testimone”. Se essere cristiani significa seguire l’esempio di Cristo, i santi aiutano i fedeli a imboccare tale percorso, perché forniscono, con la loro mera esistenza, quello che è un esempio vicario, *un esempio dell’esempio*. Secondo molti studiosi, il culto dei santi ha successo proprio per questa sua evidente natura di *medium*, di meccanismo di mediazione, culturale e individuale<sup>11</sup>. I santi, testimoni di Cristo, segni incarnati, visibili e tangibili della sua presenza nella Storia, sono uomini come noi che, in quanto tali, sono nati, hanno agito e sono morti in seno a una data comunità; comunità per la quale sarà assai più facile identificarsi in un proprio figlio, piuttosto che nel figlio di Dio. Nel contesto della romanità tarda, la figura del santo appare maggiormente comprensibile (e il suo esempio più semplice da seguire) rispetto a quella di Cristo, perché appare affine, da una parte, a quella dell’eroe della classicità (i santi sono i “campioni della cristianità”)<sup>12</sup> e, dall’altra, a quella del *patronus*, il patrizio che si erge a protettore

---

<sup>11</sup> Per il semiologo Massimo Leone (2010), pp. 1–2, i santi rappresentano “alcuni dei più formidabili mezzi di comunicazione” della cristianità cattolica, attraverso i quali la Chiesa propone i suoi “modelli narrativi di perfezione spirituale”.

<sup>12</sup> Per il parallelo eroi–santi, si veda Fumagalli Beonio Brocchieri e Guidorizzi (2012).

di una schiera di sottoposti, i *clientes* (il santo è l'intermediario e l'intercessore per antonomasia, cui la schiera dei fedeli si rivolge per ottenere una grazia, dando in cambio preghiera e devozione)<sup>13</sup>. Il successo del culto dei santi e la loro proliferazione incontrollata (fino al 1200, è questa una materia che viene gestita localmente, direttamente dalle diocesi, senza che vi sia una procedura formale e standardizzata) sono tali da rappresentare un problema. In questo, paradossalmente ma non troppo, riformisti protestanti e Chiesa controriformista appaiono concordi; si tratta di un fenomeno che, spesso e volentieri, rasenta l'idolatria o il paganesimo, e che rischia, quindi, di mettere in ombra il cuore stesso della dottrina cristiana: il culto di Cristo. La Chiesa romana, poi, vede nella santità diffusa e "dal basso" amministrata dalle diocesi una forza potenzialmente centrifuga e destabilizzante, foriera di deviazioni dal dogma pericolosamente simili alle eresie e, appunto, ai venti del protestantesimo che attraversano l'Europa a partire dai primi decenni del Cinquecento.

---

<sup>13</sup> Per il parallelo *patronus*-santo, si veda Brown (1981).

## **2.4 Controcanoni e canoni: il *Martirologio* di Cesare Baronio e le politiche testuali della santità**

Le correnti antipapali sono proprio le prime a dotarsi di un vero e proprio canone che sistematizzi il culto delle figure ritenute esemplari: il *Libro dei martiri* (*Book of Martyrs*) o *Martirologio protestante* dello storico inglese John Foxe viene pubblicato prima in latino nel 1554 e poi, in una edizione accresciuta, in inglese, nel 1563 (lo stesso anno in cui si chiude il Concilio di Trento, inaugurato nel 1545).

In accordo con tutta una serie di azioni che insistono sulle diverse aree del culto e volte a riformare lo stato delle cose in un'ottica di centralizzazione e controllo<sup>14</sup>, anche la Chiesa romana si adoperava per creare il proprio canone dei santi (in risposta al già esistente controcanone protestante), provando a disciplinare, così, una materia ribollente, sfuggente e fortemente problematica, sotto il profilo sia dottrinale, sia politico.

---

<sup>14</sup> Come la riforma del calendario (1582) e l'istituzione (1588) di un tribunale romano (la *Congregatio Rituum*, poi Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti) che si occupi di decidere, attraverso un vero e proprio processo, del riconoscimento ufficiale delle figure proposte come sante dalle diocesi.

Dopo alcune “false partenze” (una costante nella storia della revisione del testo nel corso dei secoli), finalmente, nel 1584 viene pubblicato ufficialmente il *Martirologio Romano*; di fatto, un lavoro di ripresa, rielaborazione e scrematura dei testi dei martirologi precedenti – particolarmente, il *Geroliniano* e quello di Usuardo – affidato da papa Gregorio XIII al cardinale Guglielmo Sirleto, all’interno della cui équipe di agiografi e storici si impose subito la figura di Cesare Baronio, presbitero presso l’Oratorio di Filippo Neri<sup>15</sup>.

Fatta eccezione per le progressive integrazioni introdotte, nelle diverse edizioni, a seguito delle nuove canonizzazioni, il *Martirologio* del 1584 – considerato dagli studiosi, a tutti gli effetti, un’opera di Baronio – rappresenta la versione che farà testo fino a dopo il Concilio Vaticano Secondo.

Fin dalla sua primissima apparizione, il *Martirologio* divide e crea scompiglio, per la sua portata politica e per il solo parzialmente riuscito tentativo di mettere ordine all’interno di una materia insidiosa come quella della santità, attirando aspre critiche sia da parte di numerose comunità locali, sia da

---

<sup>15</sup> Sull’importante figura di Baronio, si veda Guazzelli *et al.* (2012).

parte degli scrupolosi agiografi noti come Bollandisti.

L'opera dei Bollandisti trae origine dal lavoro del gesuita olandese Heribert Rosweyede che, nel 1613, pubblica la sua edizione del *Martirologio Romano*; lavoro che sarà ripreso, completato e ulteriormente scientificizzato sotto il profilo metodologico da Jean Bolland (dal cui cognome deriva il termine con cui si identificheranno i suoi allievi e seguaci). Tra il 1643 e il 1794, i Bollandisti realizzano gli *Acta Sanctorum*, un imponente studio critico dei testi agiografici, in 53 volumi, che segue il tradizionale ordine calendariale; numerosi passaggi riportano giudizi sprezzanti sull'attendibilità del testo martirologico (giudicato, nonostante gli sforzi di Baronio, pieno di inesattezze ed errori), tanto da valere una condanna dell'Inquisizione di Toledo ai danni dei loro estensori (tra cui spicca Daniel Papebroch, detto Papebrochio)<sup>16</sup>.

Se i Bollandisti studiano il testo baroniano, anche alla luce degli altri testi martirologici, cercando di ricostruirne la filogenesi ed emendarne gli errori, il lavoro sulla santità viene portato avanti anche su

---

<sup>16</sup> Per la ricostruzione delle vicende dei Bollandisti dalle origini, nel Seicento, fino al primo decennio del Novecento, si veda Delchay (1959).

altri fronti. Tra il 1734 e il 1743, Prospero Lambertini dà alle stampe il ponderoso trattato *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, una summa delle questioni relative alla santità e, in particolare, delle procedure di canonizzazione. Lambertini, che sarà poi papa con il nome di Benedetto XIV, sistematizza le diverse fattispecie di santità che, nel corso dei secoli, sono state riconosciute ufficialmente dalla Chiesa: il martirio, da una parte, e l'esercizio eroico delle virtù, dall'altra (per cui si parla di santi confessori, figure che hanno testimoniato la fede in Cristo non con la morte, ma attraverso le azioni pie e notevoli compiute in vita)<sup>17</sup>. E ne introduce una nuova: l'equipollenza (che, nella impossibilità di istituire un processo a cui presenzino testimoni o beneficiari diretti dell'operato del santo, consiste nella ufficializzazione di un antico culto attestato).

---

<sup>17</sup> Terminata l'epoca delle grandi persecuzioni ai danni delle comunità cristiane, diventa chiaro come non possa essere più sufficiente considerare come sante soltanto le figure di coloro che hanno perso la vita a causa della propria fede: i fedeli hanno sempre bisogno di *modelli di testimonianza* da emulare, ma questi modelli devono essere aggiornati, perché non possono più necessariamente implicare il sacrificio della vita. Si diffondono così, per esempio, forme di martirio incruento, basate sulla automortificazione del corpo; a tale proposito, si veda Pozzo (2018).

## **2.5 Verso il Concilio Vaticano Secondo e una nuova concezione di santità**

L'ennesima edizione del *Martirologio* in cui le vecchie imprecisioni e i vecchi errori vengono mantenuti, e in cui se ne trovano di nuovi, riattiva – siamo ormai nei primi anni Venti del Novecento – l'interesse dei Bollandisti per una revisione radicale del testo; se ne interessano particolarmente Henri Quentin e Hippolyte Delehaye. Il loro lavoro non porterà a una nuova edizione del testo, ma fornirà le basi perché ciò possa effettivamente accadere decenni dopo. Poco prima di morire, Delehaye (1940) pubblica, in appendice alla serie degli *Acta Sanctorum*, il suo testamento agiografico: un lungo, scrupoloso e approfondito commento al *Martirologio* (come da tradizione bollandista, scritto in latino).

La ventata di rinnovamento che contraddistingue gli anni del Concilio Vaticano Secondo, convocato nel 1962 da papa Giovanni XXIII e conclusosi nel 1965 sotto Paolo VI, coinvolge anche la materia della santità. Nel 1964, viene promulgata la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, in cui, tra le altre cose, si riafferma con forza il principio evangelico della “chiamata universale alla santità”. Il documento anticipa la progressiva decentralizzazione e “apertura” dei criteri e delle procedure di

canonizzazione, in un movimento che appare specularmente opposto e contrario rispetto alle riforme e ai provvedimenti varati durante il periodo tridentino. Nel 1983, papa Giovanni Paolo II promulga la Costituzione Apostolica *Divinus Perfectionis Magister*, con cui, tra le altre cose, si riporta una prima parte del processo di canonizzazione in diocesi. Nel 2017, papa Francesco, promulga la Lettera Apostolica *Maiorem Hac Dilectionem*, con cui si istituisce una nuova fattispecie di santità: l'offerta della vita (*oblatio vitae*; una forma di martirio non direttamente causata della fede, ma da un gesto di amore profondamente radicato nei valori cristiani).

Nel medesimo clima riformista del Concilio si colloca la pubblicazione della monumentale *Bibliotheca Sanctorum* (1961–2013; 12 volumi di lemmi, più quattro di appendici e indici) da parte della casa editrice Città Nuova, in collaborazione con l'istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense. La *Bibliotheca* ha un impianto enciclopedico (è comunemente chiamata, infatti, anche *Enciclopedia dei santi*) e, quindi, non calendariale ma alfabetico (i santi moderni e contemporanei, per esempio, vi si trovano elencati per cognome), e inaugura un nuovo approccio alla materia della santità, che diventa così, non più solo oggetto di interesse confessionale–devozionale, ma anche di



una sistematica analisi storiografica e culturologica.

Dopo un lavoro pluridecennale di revisione, interrotto e ripreso più volte, e sovrinteso da Jacques Dubois (studioso di orientamento semiotico, tra i membri fondatori del gruppo di Liegi o *Groupe  $\mu$* ), prima, e da Jean Evenou, poi, finalmente nel 2001, viene pubblicata la prima edizione del *Martirologio Romano* rivista alla luce del Concilio (l'ultima edizione pre-conciliare risaliva al 1956)<sup>18</sup>. Nel 2004, quest'ultima versione, l'*Editio Typica* post-conciliare, viene ulteriormente rivista e sostituita (si parla, così, di una *Editio Typica Altera*, l'ultima pubblicata in latino) e, nello stesso anno, vede la luce anche la prima traduzione in italiano ufficiale del nuovo testo (che, dal 2006, diventa l'edizione di riferimento per la comunità italiana)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Sulla preparazione della nuova edizione del *Martirologio*, si veda Evenou e Tarruell (1992).

<sup>19</sup> Mons. Maurizio Barba (2007), un liturgista che tiene un corso monografico sullo studio del *Martirologio Romano* presso il Pontificio Ateneo di S. Anselmo a Roma, parla non solo di traduzione, ma di un vero e proprio “adattamento” del testo nel passaggio dal latino all'italiano.

## **2.6 Vecchio e nuovo *Martirologio* a confronto**

Quella pubblicata nel 2001 e nel 2004 non è soltanto una nuova edizione del *Martirologio*, ma piuttosto un nuovo *Martirologio*, in cui si specchiano le disposizioni conciliari e le esigenze di una chiesa sempre più globalizzata, laddove l'originale testo baroniano era programmaticamente controriformista e romanocentrico.

Il nuovo *Martirologio* è il risultato di un lavoro scrupoloso di selezione, riformulazione e aggiunta: gli elogi di figure di santi spuri o dalla attendibilità storica problematica vengono eliminati o comunque riformulati (per esempio, attenuando alcune descrizioni particolarmente truculente dei supplizi), mentre vengono aggiunte nuove figure. Se tradizionalmente, la figura del santo è quella del martire e quella del religioso, in un contesto che è eminentemente eurocentrico (e, in particolare, latinocentrico), nel nuovo *Martirologio* troviamo santi secolari (eremiti, pellegrini, evangelizzatori, operatori di carità, vergini, vedove, mogli, madri)<sup>20</sup> e santi provenienti da paesi extraeuropei, dai co-

---

<sup>20</sup> Queste le tipologie principali di santi laici riscontrabili nel nuovo *Martirologio*, secondo la teologa Valeria Trapani (2006). Sempre secondo Trapani, nonostante i circa 300 nuovi inserimenti di figure femminili, il numero di donne sante non supera la metà di quello degli uomini.

siddetti paesi in via di sviluppo o dall'estremo oriente: ciò è inevitabile e appare anzi come una evoluzione naturale, poiché l'orizzonte della Chiesa si è enormemente ampliato e, in parte, riorientato negli ultimi decenni.

In tutto, le voci del nuovo *Martirologio* sono 6.658, ma i santi inclusi sono molti di più, perché nel computo rientrano anche i 6.881 “compagni” dei santi principali: santi anonimi, di cui non è noto o, comunque non è indicato, il nome, o il cui nome non è inserito negli elogi, ma in nota.

Già durante la conferenza stampa di presentazione del nuovo testo, il gioco delle assenze e delle presenze, ossia dei santi eliminati, mantenuti e aggiunti, genera clamore. Santi di lungo corso sono stati tolti perché di dubbia attendibilità (per esempio, santa Filomena; altri, nelle medesime condizioni, sono stati mantenuti perché strategici dal punto di vista devozionale-teologico; per esempio, san Giorgio, “quello del drago”) o perché “scomodati” da un punto di vista “politico” o, meglio, sotto il profilo della coerenza interna del testo (non potendo eliminare un santo guerriero – e assassi-

no – come re Davide, è stato eliminato un santo che di re Davide era stato vittima, Uria)<sup>21</sup>.

Ma vediamo più da vicino un caso di eliminazione, piuttosto esemplare rispetto a quanto era possibile trovare nel repertorio mariologico tradizionale. L’elogio di santa Vilgeforte (20 luglio) è presente sin dalle primissime edizioni del *Martirologio*. Si tratta di una figura fantastica di donna–guerriero (l’etimo è abbastanza trasparente: dal latino *virgo fortis*, “donna forte”), la quale, piuttosto che sporsarsi e concedere la propria verginità, avrebbe chiesto la grazia di una barba maschile (presente nell’iconografia popolare, ma non menzionata nel testo martirologico) e si sarebbe, infine, fatta crocifiggere. Il suo culto è stato dichiarato decaduto nel 1969, cosicché l’edizione *Typica* del 2001 è la prima a non includerla. Questo l’elogio da una edizione pre–conciliare in italiano del *Martirologio*:

In Portogallo santa Vilgefórtē, Vergine e Martire, la quale, combattendo per la fede Cristiana e per la pudicizia, meritò di ottenere sulla croce un glorioso trionfo.

Vilgeforte, espunta dalla santità intesa come materia devozionale, ossia dal canone dei santi venera-

---

<sup>21</sup> Questi esempi sono tratti dall’articolo: Salvatore Mazza, *Il Martirologio del Vaticano II*, in “Avvenire”, 3 ottobre 2001, disponibile al link [santiebeati.it/news001.htm](http://santiebeati.it/news001.htm).

bili, rientra comunque “dalla finestra” nel discorso della santità, venendo inclusa, come materiale di interesse socio-culturale e folklorico (come tutte le altre figure che hanno subito la medesima sorte), all’interno della *Bibliotheca Sanctorum*.

Vediamo adesso un altro caso esemplare; stavolta non di eliminazione, ma di riscrittura. La nostra esplorazione di questo strano oggetto agiografico che è il *Martirologio Romano* ha preso avvio dall’elogio di santa Rosalia. E, leggendo il testo dall’edizione del 2004, ci siamo chiesti il perché di alcune piccole ma significative incongruenze rispetto alla tradizione popolare. Nelle edizioni pre-conciliari, Rosalia si trovava inserita nel *Martirologio* alla data del 15 luglio e il testo del suo elogio culminava con il riferimento al miracolo contro l’epidemia:

A Palérmo l’Invenzione del corpo di santa Rosalia, Vergine Palermitana, Al tempo del Sommo Pontefice Urbano ottavo, ritrovato miracolosamente, nell’anno del Giubileo liberò la Sicilia dalla peste.

Nel testo post-conciliare, rivisto alla luce dei criteri dell’attendibilità storica, viene espunto il riferimento al miracolo e la santa – la cui santità risulta non denegata, ma certamente depotenziata – diviene solo una fanciulla di cui “si tramanda” che abbia condotto una vita da eremita sul monte Pel-

legrino. Viene eliminato dal testo anche il riferimento alla leggendaria *inventio*, ossia al ritrovamento miracoloso delle spoglie, cosicché il suo giorno nel calendario cattolico viene spostato da quella data (15 luglio 1624) al *dies natalis* (4 settembre 1170).

## **2.7 Il senso del tempo nel *Martirologio Romano***

Affrontiamo adesso il modo in cui il testo del *Martirologio* rafforza il senso del proprio messaggio – eucologico (devozionale), teologico (dottrinale), soteriologico (salvifico) ed escatologico (relativo al destino ultimo) – attraverso gli strumenti semiotici di un complesso e raffinato intreccio di dimensioni temporali; alcune interne al testo, altre implicate nelle sue concrete modalità di fruizione.

Per quanto, come visto, estremamente succinti e spartani, gli elogi sono comunque le storie dei santi e, in quanto tali, si tratta di eventi che *sono accaduti*, situandosi nel passato, nella Storia (le forme verbali sono tutte coniugate al passato): i santi “sono accaduti”, “sono stati”.

Gli elogi e le succinte storie che contengono sono organizzati secondo l’ordine calendariale e, come tali, si situano in una dimensione che è quella di

una ciclicità annuale: sappiamo che i santi torneranno, ogni anno.

Una delle cose che colpisce di più, sfogliando e leggendo il *Martirologio*, è la pressoché totale assenza di riferimenti cronologici. Di quasi tutti i santi è oggi noto l'anno – oltre al giorno – della morte o, quantomeno, è noto quando vissero e operarono, ossia in che periodo, in quale secolo; eppure, di tutto questo, nel testo degli elogi non v'è traccia<sup>22</sup>. Ciò non deve stupire, giacché l'agiografia è notoriamente un genere assai più ricco di informazioni su luoghi e spazi, rispetto ai tempi<sup>23</sup>. Si tratta, quindi, di una precisa strategia retorico-narrativa, tesa ad anonimizzare, assolutizzare il testo religioso<sup>24</sup>. Nella nuova edizione post-conciliare, per di più, sono stati ridotti ulteriormente i riferimenti cronologici indiretti presenti nel testo, come il nome di un papa o di un sovrano: nell'elogio di santa Rosalia, per esempio, è

---

<sup>22</sup> Si tratta di un dato che compare, invece, per la prima volta, nell'edizione post-conciliare, all'interno dell'indice analitico, accanto al nome del santo e al giorno in cui lo si celebra.

<sup>23</sup> Come rimarcato da de Certeau (1968).

<sup>24</sup> Possiamo parlare di una *parallissi*, ossia di un volontario restringimento delle possibilità di conoscenza fattuale che si mettono a disposizione del lettore (l'anno della morte è noto, ma non viene detto); per questa e altre nozioni della narrazione tradizionale, si veda Genette (1972).

stato eliminato anche il riferimento a papa Urbano VIII. In altri termini, non siamo in grado, leggendo il *Martirologio*, di collocare il santo nel tempo<sup>25</sup>: i santi sono (stati) tutti assieme, si trovano sul medesimo piano temporale.

Abbiamo detto che è possibile trovare il *Martirologio* all'ingresso di una chiesa, con funzione di "segnagiorno". È questa la modalità oggi forse più comune di incontro, per il fedele, con questo testo. Che resta però, primariamente, un testo liturgico, per quanto pure dal limitatissimo impiego. La lettura del *Martirologio* è, infatti, una pratica *acroamatica* (dal greco antico ἀκροάομαι, "ascoltare"), ossia collettiva e corale, affidata alle comunità di religiosi. E, come si trova scritto nelle istruzioni di lettura presenti nelle *Praenotanda* (le *Premesse*)<sup>26</sup> al testo, questa pratica presenta la peculiarità per cui:

Gli elogi dei santi di un giorno si leggono sempre il giorno precedente.

---

<sup>25</sup> I santi di un medesimo giorno si trovano elencati, però, secondo una cronologia interna, relativa e progressiva: i santi elencati per primi si collocano in un momento precedente rispetto a quelli elencati successivamente.

<sup>26</sup> *Martirologio Romano* (2004), "Premesse – IV: L'uso del *Martirologio* – Lettura del *Martirologio*", p. 27.



Il *dies natalis* è, per noi, un anniversario, un evento già accaduto che si ripresenterà, un “futuro passato” che, in quanto tale, siamo “profeticamente” in grado di prevedere e anticipare<sup>27</sup>: sappiamo che i santi (del giorno che verrà) arriveranno.

Gli elogi sono le memorie dei santi, nel senso che costituiscono i testi attraverso cui ne serbiamo la memoria, li ricordiamo e li celebriamo. La lettura del *Martirologio* sottintende sempre, per ciascuna voce dedicata a una figura santa, un “si celebra”, “si ricorda”, “si festeggia” e, quindi, un invito del tipo “celebriamo, ricordiamo, festeggiamo”: siamo qui riuniti in assemblea per ricordare codesti santi. Ricordiamo e celebriamo i santi perché possano esserci da esempio e farci da guida. Incarnando la *imitatio Christi*, incarnando l’esempio di Cristo calato nella Storia dell’uomo, i santi rappresentano per il fedele un possibile modello di vita. Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere santi, e disponiamo di tanti modelli di santità da imitare, tanti quanti sono gli esempi di santità che la storia della cristianità ha prodotto: martiri e confessori, religiosi e laici, uomini e donne, romani e mondiali. Progettiamo una vita santa e progettiamo quindi il nostro presente a partire dal futuro che ci imma-

---

<sup>27</sup> In termini linguistici, retorici e narratologici, questa anticipazione si chiama *prolessi*.

giniamo, in cui ci proiettiamo<sup>28</sup>: il santo che vorremmo essere guida il nostro presente, definisce la nostra identità, ciò che siamo.

Il *Martirologio* ci propone qualcosa come una “memoria del futuro”, ci ricorda che i santi potranno sempre essere di nuovo qui con noi, semplicemente perché noi siamo qui per ricordarli, ogni giorno. Quello che ne risulta è un *chiasmo*, un incrocio temporale: passato e futuro si trovano incorporati nel presente, che è lo spazio della possibilità, della progettazione, della scelta. Un presente che si distende indefinitamente indietro e davanti, lasciandoci così intuire l’idea di eternità; eternità che è la dimensione propria in cui si situa la santità. Perché la santità si dà sì nella Storia, ma comunque oltre il tempo dell’uomo, a cui non resta, per serbarne la memoria, che lo spazio della scrittura, lo spazio del libro a cui questa memoria è affidata.

---

<sup>28</sup> L’idea che il futuro agisca retroattivamente sul passato, ossia sul nostro presente, è un principio intimamente semiotico, così espresso da uno dei padri della disciplina, il logico statunitense Charles S. Peirce: “Dire che il futuro non influenza il presente è una tesi insostenibile” (“To say that the future does not influence the present is untenable doctrine”; *Collected Papers* 2.86, 1902).

Il libro liturgico è uno strumento *sui generis*, unico nel suo genere perché è destinato a mediare una realtà divina e umana, la celebrazione. Nessun altro strumento è chiamato a svolgere una simile “missione”<sup>29</sup>.

Se, come abbiamo visto, la santità non è in fondo che un dispositivo di mediazione (tra Cristo e cristiano), il multicolore “panorama della santità”<sup>30</sup> che ci viene restituito dal *Martirologio* altro non è che un ponte tra la Chiesa terrena (soggetta agli accidenti del tempo) e quella celeste (non metastorica, ma atemporale), dove ciascuna nutre l’altra: la prima genera figure esemplari che confluiscono nella seconda, e quest’ultima si offre come repertorio di possibili modelli da seguire a vantaggio e ispirazione della prima.

\* \* \*

Inteso per evocare, più che narrare, pieno di vuoti, di spazi da colmare, quello del *Martirologio Romano* è un *testo ergodico* (dal greco antico *ἔργον*, “lavoro, azione, sforzo”)<sup>31</sup>, perché richiede un lavoro attivo che non si può esaurire nella sua sem-

---

<sup>29</sup> Sodi (2013), p. 98.

<sup>30</sup> Sorrentino (2005), p. 124.

<sup>31</sup> La nozione di *testo ergodico* si deve al teorico della letteratura norvegese Espen Aarseth (1997).

plice lettura, ed è un *ipertesto*<sup>32</sup>, perché funge da mappa, da spunto da cui partire, per attivare tutti gli altri capitoli – su cui simbioticamente si innesta e che riassume – di quel più ampio libro che è la santità: il grande repertorio degli esempi possibili, di cui fare tesoro<sup>33</sup>.

### **Edizioni essenziali del *Martirologio Romano***

*Martyrologium Romanum, Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi e Roberto Fusco, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.

*Martirologio Romano*, Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Giovanni Paolo II, Roma, Conferenza Episcopale Italiana, 2004.

---

<sup>32</sup> Il neologismo *ipertesto* è stato coniato dal teorico dell'informatica statunitense Ted Nelson alla metà degli anni Sessanta. Con connotazioni diverse, ma senza separarsi mai del tutto dal significato originario, il termine è diventato di uso comune negli studi narratologici, indicando un "testo che deriva da un altro testo" (come nei casi della traduzione, della parodia, della continuazione ecc.), grazie a Genette (1982).

<sup>33</sup> Per un approfondimento dell'analisi semiotica del *Martirologio Romano* e per ulteriori riferimenti bibliografici, si veda Marino (2018).

### **Riferimenti bibliografici**

Aarsteh, Espen

(1997) *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Barba, Maurizio

(2007) *Criteri fondamentali nella traduzione in lingua italiana del Martirologio Romano*, in “Notiziario – Ufficio Liturgico Nazionale” n. 28, pp. 42–52.

Beauchamp, Paul

(1977), *L'un et l'autre testament: Essai de lecture*, Parigi, Éditions du Seuil.

Boesch Gajano, Sofia

(1999) *La santità*, Roma e Bari, Laterza.

(2007) (a cura di) *La santità. Ricerca contemporanea e testimonianze del passato*, Roma, Viella.

Brown, Peter

(1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press.

Bugnini, Annibale

(1952) “Martirologio”, in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, vol. VIII, pp. 244–258.

Delehayé, Hippolyte

(1940) *Martyrologium romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, Propylaeum ad «Acta Sanctorum» decembris, Bruxelles, Société des Bollandistes.

(1959) *L’oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615–1915)*, Seconde édition (Subsidia hagiographica 13A), Bruxelles, Société des Bollandistes.

de Certeau, Michel

(1968) “L’hagiographie”, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, pp. 207–209; disponibile al link [bit.ly/decerteau-hagiographie-1968](http://bit.ly/decerteau-hagiographie-1968).

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa; Guidorizzi, Guido

(2012) *Corpi gloriosi: Eroi greci e santi cristiani*, Roma e Bari, Laterza.

Fusco, Roberto

(2005) “Il ‘santo scritto’: codici martirologici e minatura agiografica nella storia del libro liturgico”, in *Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti*, a cura, *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 89–121.

Genette, Gérard

(1972) *Figures III. Discours du récit*, Parigi, Éditions du Seuil.

(1982) *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Parigi, Éditions du Seuil.

Godding, Robert

(2005) “Presentazione”, in *Martyrologium Romanum, Editio Princeps 1584*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi e Roberto Fusco, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. V–VI.

Guazzelli, Giuseppe Antonio; Michetti, Raimondo; Scorza Barcellona, Francesco (a cura di)

(2012) *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Roma, Viella.

Leone, Massimo

(2010) *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Berlino e New York, Walter de Gruyter.

Marino, Gabriele

(2018) *Approaching the Martyrologium Romanum. A semiotic perspective*, in “Lexia” 31–32/2018, pp. 175–215.

Moroni, Gaetano

(1847) “Martirologio”, in Id., *Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica da S. Pietro sino ai Nostri Giorni*, vol. XLIII, Venezia, Tipografia Emiliana, pp. 200–205.

Pozzo, Alessandra

(2019) *Monaco/Martire. Le figure retoriche di un nuovo paradigma*, in “Lexia” 31–32 (stampato nel settembre 2019), pp. 151–173.

Quentin, Henri

(1908) *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge: étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda & Cie.



Scorza Barcellona, Francesco

(2007) “La letteratura agiografica: una scrittura di lungo periodo”, in S. Boesch Gajano, Sofia, a cura, *La santità. Ricerca contemporanea e testimonianze del passato*, Roma, Viella, pp. 27–44.

Sodi, Manlio

(2013) *La riforma liturgica tridentina (1568–1962): conoscenza ed ermeneutica, tra istanze e problematiche*, in “Saeculum Christianum” XX: 85–98.

Sorrentino, Domenico

(2005) “Conclusione. Per una rilettura attualizzata del Martirologio”, in Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, a cura, *Il Martirologio Romano: teologia, liturgia, santità*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 123–128.

Trapani, Valeria

(2006) “La santità dei laici nel ‘Martyrologium Romanum’: analisi delle tipologie emergenti”, in Sodi, Manlio, a cura, *Testimoni del Risorto. Martiri e Santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, Padova, Edizioni Messaggero, pp. 183–194.



Una pagina dal *Liber Divinorum Operum* di Ildegarda di Bingen (copia della prima metà del XIII sec.), Biblioteca Governativa di Lucca, *Codex Latinus 1942*.

# Capitolo 3

## Ildegarda di Bingen

### Medicina, magia e spiritualità delle piante

Marco Papasidero

Una delle figure femminili più affascinanti e più note del medioevo è certamente Ildegarda di Bingen (1098-1179). Monaca benedettina, visse dapprima nell'abbazia di Disibodenberg, della quale intorno al 1136 divenne *magistra*. In seguito visse nella comunità femminile di Bingen, nel monastero di Rupertsberg, da lei stessa fondato nel 1150 e intitolato a s. Ruperto, rimanendovi fino alla fine dei suoi giorni. Nel 1165 fondò anche l'abbazia di Eibingen, sull'altra sponda del Reno. Nel corso della sua vita predicò in numerose cattedrali, tra cui quelle di Colonia, Treviri, Magonza e Würzburg.

Uno degli aspetti che più colpisce di Ildegarda è la sua poliedricità. La Sibilla del Reno, com'era definita per via delle sue esperienze mistiche e delle sue profezie, scrisse di poesia, musica, erboristeria, medicina, solo per citare alcuni degli ambiti di cui si occupò, redigendo trattati – caratterizzati da

elementi originali e da nozioni provenienti da altre opere precedenti – la cui fortuna fu molto ampia<sup>1</sup>. Tra le numerose opere composte, una delle più interessanti è il cosiddetto *Libro delle creature* (il titolo originale è *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, noto anche, a partire dal 1533, come *Physica*). In questo vasto trattato, la celebre mistica indica come utilizzare a scopo terapeutico gli elementi del mondo vegetale, animale e minerale. In particolare, l'opera è composta da nove libri, rispettivamente dedicati alle piante, agli elementi, agli alberi, alle pietre, ai pesci, agli uccelli, agli animali, ai rettili e ai metalli. Si tratta di un vero e proprio trattato relativo alle “creature” – come indica il titolo originale in latino –, intese come creazione di Dio. Trattando dello zaffiro, Ildegarda scrive che «in ciascuna creatura che viene da Dio, anche quella che sembra più inutile, vi è un'utilità, anche se l'uomo non la conosce»<sup>2</sup>. Queste righe sono sufficienti a chiarire quale è l'intento del libro e in che modo intende perseguirlo: occuparsi delle creature di Dio e svelarne l'utilità agli uomini, affinché possano servirsene. Tra i tanti aspetti contenuti nel *Liber subtilitatum*, che costituisce una vera e propria miniera di in-

---

<sup>1</sup> Flanagan (1989).

<sup>2</sup> Ildegarda (2011), p. 249 nota 36.

formazioni e nozioni, uno ci è sembrato di particolare interesse e originalità, e riguarda i consigli e i rimedi che Ildegarda propone in ambito erboristico relativamente al contrasto di tutte quelle pratiche magiche (fatture, incantesimi, maledizioni, ecc.) che possono essere utilizzate dagli uomini per danneggiarsi<sup>3</sup>.

La neutralizzazione di incantesimi e filtri magici dimostra, inoltre, come la sua cultura, così come quella in cui era immersa e che tanto doveva a tutta la tradizione erboristica, farmaceutica e religiosa dei secoli precedenti e dell'antichità, fosse ricettacolo di saperi e nozioni ampi e variegati.

L'insieme delle pratiche proposte è molto vario. La farmacopea di Ildegarda segnala come preparare pozioni e unguenti da assumere per via orale o applicare sul corpo; al contempo, in alcuni casi, le piante terapeutiche possono provocare il loro effetto antimagico venendo fissate intensamente. È bene precisare che anche l'utilizzo delle piante da parte di Ildegarda chiama in causa vari campi disciplinari: da un lato ella possiede specifiche competenze medico-erboristiche, dall'altro, tali conoscenze si fondono con la finalità del *Liber*, che è quella di esporre le funzioni di tutto ciò che è stato

---

<sup>3</sup> Montesano (2018); Kieckhefer (1989), pp. 64-68; Cardini (1979).

creato da Dio. Ne emerge un sapere scientifico mediato da uno specifico orizzonte religioso, in cui è naturale trattare le affezioni causate da aggressioni di natura magica al pari di qualsiasi altra patologia di origine naturale. I rimedi di Ildegarda sono basati, dunque, sulla consapevolezza che ogni creatura di Dio – e dunque anche le piante – possiede, per Sua volontà, delle caratteristiche intrinseche che possono essere di giovamento all'uomo, anche nel contrasto di quelle pratiche che gli uomini stessi mettono in atto, tramite il ricorso alla magia, al fine di causare ad altri un danno o piegarli alla propria volontà.

Per rendere più chiaro il modo in cui la mistica renana proponeva il ricorso a rimedi contro la magia, prendiamo in considerazione qualche esempio, limitato al contesto erboristico. Nel *Liber* la scrittrice medievale segnala sia le piante che possono essere impiegate positivamente nel contrasto alle azioni magiche o all'influsso del demonio, sia quelle che invece agevolano tali condizioni, causando danno all'uomo.

Una delle piante più interessanti, per il suo impiego antimagico, è la felce<sup>4</sup>. Ildegarda afferma che nei luoghi in cui questa pianta cresce «il diavolo esercita raramente i suoi sortilegi. Essa evita e de-

---

<sup>4</sup> Ildegarda (2011), pp. 67-69.

testa le case e i luoghi in cui il diavolo si trova». La pianta, inoltre, consente a chi la porta con sé – quindi come se fosse un amuleto, con funzioni di protezione, derivanti dalle virtù della pianta stessa – di evitare «i sortilegi e gli incantesimi dei demoni, le parole diaboliche e altre visioni». La felce è dunque importante per contrastare l'ostilità delle forze demoniache nei confronti dell'uomo.

Come accennato, alcune delle piante segnalate da Ildegarda possono avere specifiche funzioni nel contrasto di pratiche di affatturazione messe in atto contro qualcuno. È ancora la felce a essere utile in questo ambito. Se viene realizzata «un'immagine allo scopo di ferire e uccidere qualcuno e la vittima ha con sé della felce, il sortilegio non può nuocerle». La pratica descritta è chiaramente relativa alla costruzione di un'immagine raffigurante, anche solo in termini simbolici, la persona da danneggiare, al fine poi di infliggergli delle pene che, per effetto magico, possano andare a colpire realmente la sua persona<sup>5</sup>. Precisa infatti la scrittrice «che può accadere che un uomo sia maledetto attraverso un'immagine, al punto da essere ferito e da perdere la ragione».

Infine, le virtù della felce sono utili anche subito dopo il parto, poste a protezione dei bambini ap-

---

<sup>5</sup> Kieckhefer (1989), pp. 69-75.

pena nati. In particolare, sottolinea che è bene circondare con delle felci una donna al momento del parto, consigliando di porle anche nella culla in cui il bimbo verrà adagiato. Tutto ciò, in forza delle virtù della pianta, consente di far sì che «il diavolo non gli tenderà insidie». Ildegarda poi motiva questo specifico rischio con il fatto che quest'ultimo, vedendo «il volto di un bimbo per la prima volta, lo detesta e gli tende insidie».

Ancora una volta, affiora la concezione di un mondo, quello delle creature di Dio, osteggiato costantemente dal male – il diavolo, ma anche il ricorso alla magia da parte degli uomini, per danneggiarsi a vicenda e ottenere quanto desiderato –, in cui le piante, e più generalmente le creature, possono svolgere una funzione di protezione, non per caratteri magici propri, ma in quanto imbevute di specifiche virtù per volontà divina.

Un'altra delle piante che Ildegarda impiega per le sue capacità di contrastare gli effetti magici sulle persone è la betonica. In questo caso, essa viene proposta dalla santa per una specifica categoria di incantesimi, quelli d'amore<sup>6</sup>. Sottolinea Ildegarda che la pianta può essere utilizzata nel caso in cui «un uomo è stato ingannato da una donna o una donna da un uomo, grazie a pratiche magiche, o se

---

<sup>6</sup> Ildegarda (2011), pp. 119-121.



una donna è stata vittima di un qualunque trucco, o è stata stregata da incantesimi fantastici o diabolici, al punto che l'uomo così affatturato impazzisce d'amore per la donna, o la donna d'amore per l'uomo». La precisazione fissa già la sfera di azione della pianta, collocandola nell'ambito della magia amorosa, messa in atto mediante il ricorso a incantesimi – quindi *carmina* e parole d'incantamento – finalizzate a indurre qualcuno ad essere innamorato di qualcun altro. Nello specifico, è interessante notare come la cura che segue è adatta per entrambi i generi – uomo e donna –, in quanto tutti e due possono essere oggetto di affatturazione di tipo amoroso. Le indicazioni di raccolta, preparazione della pianta e impiego sono interessanti. Innanzitutto, la betonica non deve essere stata utilizzata «per alcuna medicina o contro alcun incantesimo», il che propone l'idea di una pianta raccolta in uno stato di “verginità”, i cui caratteri terapeutici non sono ancora stati alterati dall'utilizzo umano, sia in ambito farmaceutico sia con finalità antimagica, come nel caso qui considerato. La posologia e l'utilizzo sono simili a quelli proposti anche in altri casi, ma qui assumono una valenza particolare. Della pianta vanno strappate sette foglie, da collocare in altrettanti punti del corpo umano: «una foglia in ciascuna narice, una sotto la lingua, [...] una foglia in ciascuna mano, [...] una sotto ciascun pie-

de». Infine, la persona deve guardare «fisso la bettonica con tutta la forza del proprio sguardo», finché le foglie applicate in precedenza non si saranno riscaldate. Tale rituale, sottolinea Ildegarda, va ripetuto con frequenza, finché la persona vittima dell'incantesimo non avrà ottenuto un miglioramento. La mistica, al termine della "ricetta", torna nuovamente a sottolineare come tale rimedio sia efficace contro la «follia amorosa». Ad ogni modo, viene comunque indicata una eccezione alla riuscita di tale operazione: il rituale e il trattamento proposti saranno efficaci solo se la persona non solleciterà il desiderio amoroso/sessuale attraverso l'assunzione di cibi o bevande che possano «eccitare la passione».

Le pratiche consigliate da Ildegarda hanno molti aspetti in comune con l'uso delle reliquie da indossare e degli amuleti in generale. Nel caso specifico delle piante, Ildegarda propone ad esempio l'uso della pimpinella con funzione di amuleto protettivo, in grado di difendere chi lo indossa<sup>7</sup>. Ella dice infatti di tenerla «sempre appesa intorno al collo», per ottenere la protezione da una serie di pericoli di natura magica: in particolare tale uso consente di non essere vittima «dell'evocazione dei demoni, delle parole magiche, degli incantesimi». Come in

---

<sup>7</sup> Ildegarda (2011), p. 122; Kieckhefer (1989), pp. 75-80.

altri casi, però, la struttura narrativa e di esposizione del rimedio contiene un'eccezione alla protezione assicurata dalla pianta. Nello specifico, la pimpinella, che protegge dalle influenze esterne, non assicura alcuna protezione nel caso l'incantesimo si attivi mediante l'introduzione nel corpo di un cibo o di una bevanda.

Se Ildegarda segnala con precisione le piante da impiegare per contrastare le insidie del maligno, al contempo indica quelle che non sono affatto positive, ma che anzi agevolano la proliferazione di influenze negative. Un esempio è rappresentato dalla belladonna<sup>8</sup>. Questa pianta viene descritta con toni molto severi. Nei luoghi in cui spunta, infatti, «l'ispirazione diabolica trova una sorta di compartecipazione e di condivisione delle sue arti», permettendo di affermare che gli effetti della pianta sono nocivi per l'uomo, non solo in termini generali di influenza degli ambienti in cui essa spunta e cresce, ma anche se ingerita. Infatti, come Ildegarda sottolinea per molte altre piante la cui assunzione è fortemente sconsigliata, la belladonna è pericolosa da mangiare o bere, «poiché colpisce il suo spirito [dell'uomo] sino quasi a ucciderlo». In ogni caso, anche le piante più nocive possono concorrere, se sottoposte a particolari preparazioni o utiliz-

---

<sup>8</sup> Ildegarda (2011), pp. 71-72.

zate insieme ad altre, ad apportare beneficio all'uomo, ed ecco che, ad esempio, la belladonna, opportunamente preparata, può essere utilizzata per sanare le ulcere della pelle, purché non si esageri con le applicazioni.

Gli esempi riportati sono utili a far comprendere come Ildegarda consigli e utilizzi alcune piante – ma, come più volte sottolineato, anche animali, pietre e metalli – con specifiche funzioni antimagiche. Le affezioni causate da incantesimi, influenze diaboliche o affatturazioni sono trattate alla stregua delle altre patologie, senza una netta distinzione tra la sfera della malattia e quella dell'influenza diabolica. Ad ogni modo, se la prima viene considerata dalla mistica una condizione naturale in cui l'uomo può incorrere, al contrario, tutti gli effetti negativi della magia sono ritenuti espressione diabolica o azione nociva messa in atto da qualcun altro. Molto interessante la varietà che affiora dai pochi esempi proposti, non solo in termini di posologia (quantità della pianta da utilizzare, numero delle foglie ecc.), ma anche di applicazione e impiego (assunzione, “indossare” la pianta come amuleto, rituali). Ne emerge un universo culturale e di nozioni ampio e variegato, utile per la comprensione di alcuni aspetti della sapienza medico-erboristica e delle pratiche antimagiche del basso medioevo.

### **Riferimenti Bibliografici**

Cardini, Franco

(1979) *Magia, Stregoneria, Superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia Editrice.

Flanagan, Sabina

(1989) *Hildegard of Bingen, 1098–1179. A Visionary Life*, Londra, Routledge.

Ildegarda di Bingen

(2011) *Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse*, A. Campanini (a cura di), Roma, Carocci.

Kieckhefer, Richard

(1989) *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

Montesano, Marina

(2018) *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Londra, Brepols.



Teresa di Lisieux nei panni di Giovanna d'Arco (© Office Central de Lisieux).

# Capitolo 4

## Mistica e linguaggio ai primi del '900

### Teresa di Lisieux e Gemma Galgani

Francesco Galofaro

#### 4.1 Perché occuparsi del linguaggio delle mistiche e dei mistici

Il linguaggio dei grandi mistici è un problema affascinante. Come si parla del divino, dell'ineffabile e inenarrabile per definizione? E come descrivere un rapporto diretto con il divino, un 'filo diretto' non mediato da sacerdoti e scritture, che desta scandalo tra i credenti e tra gli atei<sup>1</sup>? A causa di queste domande la letteratura mistica è oggetto degli studi di linguisti, filosofi del linguaggio e semiotici<sup>2</sup>. Ad esempio, Steven Katz si è interessato alle contraddizioni che i mistici più radicali costruiscono, come dispositivi letterari per modificare la consapevolezza. Dal

---

<sup>1</sup> Si veda Foucault (2004).

<sup>2</sup> Si vedano ad esempio Scazzoso (1967); Katz (1992); De Certeau, Panier, Hassoun, Vuarnet (1986).

canto suo, De Certeau si è occupato di come il mistico si ritiri dalla propria posizione di enunciatore per lasciar spazio a un grande Altro che parla attraverso sé, e di come i suoi scritti vengano espropriati dagli interpreti, che ne normalizzano il contenuto scandaloso. Una simile rete di rapporti si ritrova nella parola della posseduta in relazione alla lingua dell'esorcista.

#### **4.2 Il linguaggio e le ondate di misticismo**

Il linguaggio sembra interessante anche per un secondo motivo. È una chiave di lettura che ci permette di spiegare un fatto curioso. Il misticismo, infatti, non è una scelta individuale: sono note vere e proprie ondate di misticismo, il quale appare dunque come un fenomeno di contagio<sup>3</sup>. Un'ondata molto nota caratterizza il passaggio tra il XVI e il XVII secolo<sup>4</sup>: un periodo in cui la cultura europea attraversa una sostanziale de-cristianizzazione. Il linguaggio che esprimeva la religiosità tradizionale, medioevale, entra in crisi, si dimostra inflazionato e inefficace. I mistici, per reazione, non si accontentano più di riscoprire verità ben note alla comunità dei fedeli. Si

---

<sup>3</sup> Si veda Landowski (2004).

<sup>4</sup> Si veda Bremond (1925).



distaccano dalla teologia tradizionale appropriandosi piuttosto del *discorso sperimentale*. La loro indagine si concentra su ciò che è strano, sullo straordinario, sulla conoscenza di un Dio nascosto. In precedenza, ‘mistico’ era un aggettivo, mentre ora compare ‘la mistica’ come disciplina con un proprio oggetto<sup>5</sup>. I mistici adottano allora un linguaggio diverso, un linguaggio del corpo, i cui elementi sono l’estasi, la levitazione, le stigmate, l’assenza di nutrimento, l’insensibilità, le visioni, i tocchi. Tutto questo per parlare di qualcosa che non può essere detto a parole.

Ora, possiamo interpretare questa ondata di misticismo come un caso particolare della grande *creatività spirituale* che caratterizza il XVI secolo, come prova la riforma protestante<sup>6</sup>; possiamo spiegarne la fine con la lotta dell’istituzione ecclesiastica contro l’eterodossia dei mistici, come nel caso del quietismo. Ma il contagio del discorso mistico in senso stretto va attribuito senz’altro al fatto che esso si propone come un nuovo linguaggio per parlare del proprio rapporto con Dio.

---

<sup>5</sup> De Certeau (1968-75).

<sup>6</sup> È la tesi di Eliade (1983) utile a interpretare il fenomeno, non certo a spiegarlo.

### **4.3 L'ondata 1898-1942**

È una scoperta recente: un'altra ondata di misticismo ha attraversato l'Europa all'inizio del Novecento. Questa nuova corrente è emersa con chiarezza solo dopo la desecretazione dell'archivio del Sant'Offizio, serie *Devozioni varie*, per gli anni tra il 1912 e il 1938<sup>7</sup>. Sui 188 procedimenti aperti, i 'fatti mistici e pseudomistici' indagati ammontano a 92, e sono collocati prevalentemente in Europa (87). Guidano la classifica Italia (56 procedimenti), Germania (10 procedimenti), Francia (7 procedimenti) ma sono rappresentati tutti i Paesi cattolici. Il fenomeno è prevalentemente femminile. Tra le mistiche più note possiamo citare Therese Neumann ed Elena Aiello, ma occorrerebbe occuparsi anche dei casi che non hanno incontrato fortuna, sia perché combattuti dal Sant'Offizio, come Esterina Moriconi e Lina Salvagnini, sia perché latori di messaggi politicamente controversi, come Claire Ferchaud. Le figure di mistici dei primi anni del '900 hanno conosciuto lunghe parabole esistenziali e potevano dunque apparire casi isolati, fino all'apertura dell'archivio del

---

<sup>7</sup> Si vedano gli studi raccolti in Billanovic, Mongini, Stroppa (2011).

Sant'Offizio. Oggi sappiamo che l'iniziazione alla mistica avviene più o meno nello stesso periodo, e che il racconto delle vite di questi santi segue uno schema 'canonico' più o meno comparabile. Come date simboliche per circoscrivere l'ondata di misticismo, mi sembra opportuno indicare il 1898, anno della prima pubblicazione (postuma) di *Storia di un'anima*, autobiografia di Teresa di Lisieux, e il 1942, anno della morte, ad Auschwitz, di Edith Stein, filosofa e mistica, che della prima era estimatrice<sup>8</sup>.

Anche per questa nuova ondata potremmo trovare molte cause per il contagio. Senz'altro gioca un ruolo il 1870, l'annessione di Roma al nuovo Stato italiano unitario e liberale, il clima di assedio dei pontificati coevi, la credenza, da parte di Leone XIII, in una cospirazione diabolica ordita dai liberali ai danni della Chiesa, in connessione a un rilancio della pratica degli esorcismi<sup>9</sup>. Un'altra spiegazione verte sulla convinzione di poter indagare scientificamente sul fenomeno mistico – coi metodi della parapsicologia, della psichiatria, della psicoanalisi, dell'antropologia. Ma non si può ignorare il fatto che l'autobiografia di Teresa di

---

<sup>8</sup> Si veda Claudio M. Celli, "Presentazione", *Teresa di Lisieux* (1997:5-7), p. 5.

<sup>9</sup> Si veda Young (2016).

Lisieux sia stato un successo editoriale immediato: è il linguaggio di Teresa a innescare l'ondata mistica. Una controprova dell'importanza del linguaggio nello scatenare la nuova ondata viene proprio dal paragone con la precedente: le circostanze storiche in cui si collocano non potrebbero essere più diverse.

In Italia, questo nuovo stile, che impiega un registro quotidiano, colloquiale, talvolta infantile<sup>10</sup>, è rappresentato da Gemma Galgani. Le due figure sono contemporanee, ed è dubbio che Gemma abbia letto Teresa. Tuttavia, non è improbabile una influenza indiretta tramite Padre Germano di san Stanislao, direttore spirituale di Gemma, che le ordina di scrivere un'autobiografia. L'imposizione costituisce un'analogia con l'esperienza di Teresa, e del resto ricorrente frequentemente nella vita delle mistiche<sup>11</sup>. Ed è ancora Padre Germano che invita la futura santa a raggiungere, *tramite il linguaggio*, uno stato di *assoluta umiltà*<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> È la critica mossa a Teresa da Simone Weil, il cui misticismo si caratterizza per una minore passività e un dichiarato impegno esistenziale verso il prossimo - impegno che, a onor del vero, non fa difetto nemmeno a Teresa.

<sup>11</sup> Si veda Pozzi (1986).

<sup>12</sup> Si veda l'ottimo saggio di Sabrina Stroppa, "Scritture mistiche e testi sulla mistica nei primi decenni del Novecento,

#### **4.4 La scrittura mistica come metodo sperimentale**

Se le vite di Gemma Galgani e di Teresa di Lisieux sono sovrapponibili (perdita della madre, prima comunione segnata da fatti prodigiosi, guarigione da una grave malattia, vocazione in giovane età, morte per tubercolosi). Le loro scritture presentano similarità stilistiche, ma anche profonde differenze. Lo stile è colloquiale, quotidiano, eppure il registro medio adottato non impedisce ad entrambe di utilizzare la scrittura come metodo sperimentale per acquisire una consapevolezza mistica originale. Ad esempio, entrambe le scritture sono improntate alla polifonia: all'interno del discorso delle sante risuonano altre voci. La scrittura di Teresa è – come accade spesso ai mistici – un ordito che si sviluppa su una trama di riferimenti alle sacre scritture:

Anche il grido di Gesù sulla Croce risuonava continuamente nel mio cuore: «*Ho sete!*<sup>13</sup>». Quelle parole accendevano in me un ardore sconosciuto e vivissimo... Io volevo dare da bere al mio Amato ed io stessa mi sentivo divorata dalla *sete*

---

tra editoria e direzione spirituale”, in Bilanovich et al. (2011), pp. 229-265.

<sup>13</sup> Gv 19, 28.

delle anime... Non erano ancora le anime dei preti che mi attiravano, ma quelle dei grandi peccatori, io *bruciavo* dal desiderio di strapparli alle fiamme eterne...<sup>14</sup>

A partire dalla figura del passo evangelico, la sete, Teresa costruisce una concatenazione di figure, fino a ottenere un livello di lettura coerente che inscena il desiderio: la sete di anime, l'ardore, il bruciare, le fiamme eterne. Si tratta di una scrittura che denota una grande consapevolezza nell'uso della lingua. E tuttavia rimane un metodo di indagine interiore che porta la giovane a vere e proprie scoperte:

Madre mia cara, finalmente torno a lei; sono tutta sbalordita di ciò che ho appena scritto, perché non ne avevo l'intenzione, poiché è scritto deve restare [...] <sup>15</sup>.

L'analisi interiore si estende alla malattia che preannuncia la morte:

[...] avevo appena avuto il tempo di posare il capo sul cuscino che sentii come un fiotto di sangue che saliva, saliva

---

<sup>14</sup> 'Manoscritto A' in Teresa di Lisieux (1997), p. 135. Da qui in avanti i corsivi sono tutti dell'autrice.

<sup>15</sup> 'Manoscritto C' in Teresa di Lisieux (1997), p. 306. Ai mistici i committenti richiedono una scrittura di getto, senza ripensamenti, proprio perché essa è frutto di un rapporto immediato col divino.

gorgogliando fino alle mie labbra. Io non sapevo cosa era, ma pensai che forse stavo per morire e la mia anima era inondata di gioia ...<sup>16</sup>

Con lo stesso metodo si affronta il problema della morte, dell'annichilimento e del nulla:

mi sembra che le tenebre, facendo propria la voce dei peccatori, mi dicono facendosi scherno di me: "Tu sogni la luce, una patria odorosa dei più soavi profumi, tu sogni il possesso *eterno* del Creatore di tutte queste meraviglie, tu credi di uscire un giorno dalle tenebre che ti circondano! Avanza, avanza, rallegrati della morte che ti darà, non ciò che tu spera, ma una notte più profonda ancora la notte del nulla<sup>17</sup>".

Ritorniamo più avanti sullo spirito che caratterizza la ricerca di Teresa anche in un frangente tanto drammatico.

#### **4.5 Gemma Galgani**

Il dialogo con le scritture si trova anche in Gemma – si vedano le estasi dalla 90<sup>a</sup> in avanti. Ma in genere è un altro il dialogo che troviamo nei suoi scritti: quello che ha per interlocutori Gesù, l'Angelo custode, san Gabriele, nonché il

---

<sup>16</sup> 'Manoscritto C' in Teresa di Lisieux (1997), p. 254.

<sup>17</sup> 'Manoscritto C' in Teresa di Lisieux (1997), p. 257.

Demonio: tutto un teatro anima la povera stanza della giovane mistica.

«Figlia, – mi diceva Gesù abbracciandomi – io mi do tutto a te, e tu sarai tutta mia?». Vedevo bene che Gesù mi aveva tolto i genitori, e alle volte mi disperavo, perché credevo di essere abbandonata. Quella mattina me ne lamentai con Gesù, e Gesù sempre più buono, sempre più tenero mi ripeteva: «Io, figlia, sarò sempre con te. Sono Io tuo Padre, la mamma tua sarà quella ... – e m'indicò M. S. Addolorata –. Mai può mancare la paterna assistenza a chi sta nelle mie mani: niente dunque mancherà a te, quantunque ti abbia tolta ogni consolazione e appoggio su questa terra. Vini, avvinati... sei mia figlia... Non sei felice di essere figlia di Gesù e di Maria?». I tanti affetti, che Gesù mi aveva fatti nascere nel cuore, mi impedirono di rispondere<sup>18</sup>.

Gemma è un personaggio più tormentato e meno risolto di Teresa. Le sue lettere abbondano di passi toccanti:

Mi aiuti, mi fa Passionista? Muoio dal desiderio. Due sono le cause per le quali il Confessore mi tiene sempre nel mondo. La 1<sup>a</sup> perché ho una malattia che si chiama esterismo, e con quella non mi prenderebbero; ma Gesù mi assicura che appena entrata sarò guarita, e di me non sarà nulla fino dopo

---

<sup>18</sup> Gemma Galgani (1958), pp. 249-250. Nel riportare i passi che seguono abbiamo evitato di correggere la lingua della Santa, per ragioni connesse al valore del linguaggio immediato che adotta, sul quale porta l'intera nostra argomentazione.



la S. Professione. L'altra poi è grossa: non ho nulla nulla, sono senza babbo e mamma, e senza quattrini; possiedo una cosa sola: il desiderio grande grande di farmi Passionista<sup>19</sup>.

Gemma è bollata due volte: in quanto povera e in quanto considerata isterica dal proprio confessore, Mons. Volpi, dopo aver consultato un medico, tale dr. Pfander. Gemma introietta la malattia mentale che le viene attribuita, che entra in conflitto con le sue visioni, con i dialoghi con Gesù, con la presenza concreta del sacro nella propria vita quotidiana.

Ora poi vengo a parlargli di una cosa, che a me assai mi dispiacque. Anzitutto, non creda a nessuna delle mie parole, perché tutto lavoro della mia testa<sup>20</sup>.

Il rapporto con il medico e con il suo direttore spirituale pone Gemma in un paradosso<sup>21</sup>: il suo direttore spirituale, che la considera matta, la forza a parlare di quelle visioni che costituiscono tutto il suo mondo, un mondo in pezzi in cui, se vuole realizzare il proprio desiderio di entrare in convento, non dovrebbe credere affatto. D'altro canto, come accade a tutti i mistici, è proprio

---

<sup>19</sup> Gemma Galgani (1941), p. 11.

<sup>20</sup> Gemma Galgani (1941), p. 32.

<sup>21</sup> Si tratta di quel che Gregory Bateson (1972) chiama *doppio legame*.

quando la presenza materiale di Cristo, dell'angelo custode e di san Gabriele dell'Addolorata viene a mancare che Gemma soffre maggiormente, sentendosi abbandonata.

Nel mondo di Gemma, Gesù è la fonte del piacere e del dolore. Il secondo spesso è visto come una consolazione inviata da Gesù in risposta alla sua domanda «di patire, e di patire tanto<sup>22</sup>». L'imitazione della Passione spinge la Santa, con il permesso del proprio confessore, a umiliare il proprio corpo:

L'altra cosa che mi nacque in cuore, dopo avere veduto Gesù, fu un gran desiderio di patire qualche cosa per Lui, vedendo che aveva patito tanto per me. Cominciai fino d'allora a provvedermi di una grossa fune, che all'insaputa di tutti tolsi dal pozzo; ci feci parecchi nodi e me la posi alla vita. Non feci in tempo però a tenerla neppure un quarto d'ora, che l'Angelo Custode rimproverandomi me la fece togliere, perché non ne avevo chiesto il permesso al Confessore: glielo chiesi poco dopo, e ottenni il permesso<sup>23</sup>.

Una caratteristica della prosa di Gemma è l'esplorazione meticolosa delle proprie colpe, per le quali riceve dal suo angelo custode e da Gesù stesso aspri rimproveri e severe punizioni:

---

<sup>22</sup> Si veda ad es. Gemma Galgani (1958), p. 237.

<sup>23</sup> Gemma Galgani (1958), pp. 255-256.

Ma ciò che mi affliggeva, era il non poter amar Gesù come avrei voluto; mi davo premura di non offenderlo, ma la mia cattiva inclinazione al male era [sì] forte, che senza una grazia speciale di Dio sarei caduta all'inferno<sup>24</sup>.

Ci si può chiedere quali fossero le gravi colpe commesse da questa giovane, spesso malata, reclusa in casa, cui non fu permesso ritirarsi in convento per via della sua indigenza. E tuttavia il suo direttore spirituale, Padre Germano, non mancava certo di rinforzare il suo senso di colpa:

Fa in modo che non abbia ad affezionarti alle consolazioni di Gesù. Quando egli ti accarezza e ti consola, non mancare di ripetergli la giaculatoria che ti ho insegnato, di umiliarti e di domandare bastonate e travagli, come tu ti meriti<sup>25</sup>.

D'altronde, non si può escludere che proprio in questo genere di relazione la mistica si sia realizzata più pienamente, avendo rifiutato il matrimonio e la prospettiva di una vita mediocre e comune.

#### **4.6 Un confronto**

Come abbiamo visto, il linguaggio permette a Gemma di articolare il piacere estatico e il dolore

---

<sup>24</sup> Gemma Galgani (1958), p. 256.

<sup>25</sup> Gemma Galgani (1941), p. 129, n. 2.

del proprio rapporto con il divino, incarnato in Gesù, secondo il modello ben noto delle nozze mistiche<sup>26</sup>; questo non vuol dire che in Teresa di Lisieux sia assente il tema della sofferenza – in quanto parte dell'esperienza umana. Si tratta di una sofferenza sempre ricompensata dalla gioia:

Io sento proprio che non avrei alcuna delusione, perché, quando ci si aspetta una sofferenza pura e senza alcun'altra cosa, la più piccola gioia diventa una sorpresa insperata<sup>27</sup>.

In luogo del dialogo con Gesù, Teresa preferisce poi il monologo e l'acclamazione:

Sì mio Amato, ecco come si consumerà la mia vita ... Io non ho altro mezzo di provarti il mio amore, che gettare fiori, cioè non lasciarmi sfuggire alcun piccolo sacrificio, alcuno sguardo, alcuna parola, approfittare di tutte le più piccole cose e farle per amore ... Io voglio soffrire per amore e persino gioire per amore, così getterò fiori davanti al tuo trono<sup>28</sup>.

Infine, accanto al tema dell'amore per lo Sposo, in Teresa troviamo anche quello dell'amore verso il prossimo, che la giovane interpreta in maniera piuttosto originale:

---

<sup>26</sup> Si veda il saggio di Vuarinet in De Certeau et al. (1986).

<sup>27</sup> Teresa di Lisieux (1997), p. 264.

<sup>28</sup> Teresa di Lisieux (1997), pp. 238-239.

Ah! Signore, io so che tu non comandi niente di impossibile, tu conosci meglio di me la mia debolezza, la mia imperfezione, tu sai bene che mai io non potrei amare le mie sorelle come tu le ami, se tu stesso, o mio Gesù non *le amassi* anche *in me*. È perché tu volevi accordarmi questa grazia che tu hai fatto un comandamento *nuovo*. - Oh! Quanto lo amo perché esso mi dà la sicurezza che la tua volontà è di amare in me tutti quelli che tu mi comandi di amare!...<sup>29</sup>.

Abbiamo già visto che Teresa tratta anche uno dei più classici temi della mistica: l'oscuramento della fede, nella consapevolezza della morte imminente:

Quando io canto la felicità del Cielo, l'eterno possesso di Dio, io non ne sento alcuna gioia, perché canto soltanto quello che *IO VOGLIO CREDERE*. Talora è vero, un piccolissimo raggio di sole viene a illuminare le mie tenebre, allora la prova smette un istante, ma in seguito il ricordo di questo raggio invece di provocarmi gioia rende le mie tenebre ancora più spesse<sup>30</sup>.

La soluzione della mistica è originale:

O Madre mia, mai io ho sentito così bene che il Signore è dolce e misericordioso, egli non mi ha mandato questa prova che nel momento in cui ho avuto la forza di sopportarla<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Teresa di Lisieux (1997), p. 267.

<sup>30</sup> Teresa di Lisieux (1997), pp. 258-259. Maiuscolo dell'autrice.

<sup>31</sup> Teresa di Lisieux (1997), p. 259.

Come vediamo, la rivoluzione del linguaggio al principio del '900 libera i mistici e permette loro di esplorare il proprio rapporto con il divino in maniera originale. Se la scrittura è il metodo sperimentale del mistico, allora il linguaggio sarà il suo strumento di elezione. Si tratta di quella che altrove ho chiamato *una semiotecnica*: una tecnica che permette di considerare un insieme molto vago e confuso di percezioni, sensazioni e stati d'animo come *significante*, e di associare ad esso un insieme di significati che fanno riferimento al divino, come avviene nella sintesi dei composti a partire dagli elementi<sup>32</sup>.

#### **4.7 Ancora sul contagio**

Come abbiamo visto, il misticismo si diffonde per contagio, «vale a dire trasformando gradualmente se stessi secondo il modo in cui la relazione con l'altro, con il suo habitus, tende a *farci essere*<sup>33</sup>». Vi è un contagio diretto, che presuppone solo la presenza del corpo dell'altro, come nel caso della risata; vi è un contagio che presuppone un vettore, un virus, che nel nostro caso è precisamente il

---

<sup>32</sup> Per la nozione di semiotecnica si veda Galofaro (2018).

<sup>33</sup> Si veda Landowski (2004), p. 171.

linguaggio. Il linguaggio mistico permette di sentire ed esplorare il corpo e può essere pertanto assimilato alla musica <sup>34</sup>. Opposto alla manipolazione, il contagio non presuppone la persuasione, ma l'interazione fra sensibilità <sup>35</sup>.

#### **4.8 Conclusioni provvisorie**

Prima di passare al prossimo capitolo, in cui ci occuperemo di Padre Pio e del modo in cui il linguaggio permette di esplorare il rapporto tra corpo e significati spirituali, è opportuno riassumere quanto abbiamo detto fin qui. Si è visto come Teresa di Lisieux, in Francia, e in Italia Gemma Galgani, rappresentino le iniziatrici di una nuova invasione mistica, di quelle che periodicamente percorrono l'Europa. La causa principale di questa ondata di misticismo è dovuta alla forza delle innovazioni introdotte dalle due sante nell'uso del linguaggio, improntato alla semplicità e all'impiego di un registro quotidiano che ha talvolta degli esiti sconcertanti. La lingua è lo strumento che permette al mistico l'adozione di un metodo sperimentale, che ha per 'laboratorio' il

---

<sup>34</sup> Il ruolo della musica è approfondito in Landowski (2004), p. 185.

<sup>35</sup> Landowski (2005), p. 51.

proprio corpo, le proprie percezioni, le proprie sensazioni. La lingua permette di prendere questo insieme con significante, e di legare ad esso un insieme di significati sul piano spirituale. Non si deve credere che questa nuova lingua della mistica abbia l'effetto di omologare i contenuti: ne è prova la differenza tra l'oscurità della ricerca di Gemma, che insiste sul dolore e sulla sua ricerca deliberata come causa di godimento nell'imitazione di Cristo, e la solarità assertiva di Teresa, che ritrova la santità nelle piccole cose. Un modello, quest'ultimo, destinato a cambiare la nozione stessa di 'Santo' nel '900<sup>36</sup>.

## **Riferimenti bibliografici**

### 1 - Letteratura mistica

Gemma Galgani

(1941) *Lettere di S. Gemma Galgani*, a cura della Postulazione di PP. Passionisti, Roma, Società Tipografica A. Macioce & Pisani.

(1958) *Estasi – Diario – Autobiografia - Scritti Vari*, Roma, Postulazione generale dei Passionisti [1997].

---

<sup>36</sup> Si veda in proposito Ponzio e Rai (2019).



Teresa di Lisieux

(1997) *Storia di un'anima*, Casale Monferrato, Piemonte.

2 – Studi sulla religione

Billanovich Liliana, Mongini Guido, Stroppa Sabrina (a cura di)

(2011) *Misticismi e santità carismatica nel primo Novecento tra storia, religione e politica: donne e sacerdoti, esperienze e scritture, interventi del Sant'Uffizio*, Ricerche di Storia sociale e religiosa, nuova serie, 79, gennaio-giugno 2011, Roma, Edizioni di Storia e letteratura

Bremond, Henri

(1925) 'L'invasion mystique (1590-1620)' in *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Parigi, Bloud et Gay.

De Certeau, Michel

(1968-1975) «Mystique» in *Encyclopædia Universalis*, pp. 1031-1036

De Certeau, Michel; Panier, Louis; Hassoun, Jacques; Vuarnet, Jean-Noël

(1986) *Le discours mystique: approches sémiotiques*, Documents de Travail et pré-publications, series B, 150-151-152, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica.

Eliade, Mircea

(1983) *De Mahomet à l'âge des Réformes. Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 3, », Parigi, Payot.

Foucault, Michel

(2004) *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Gallimard (Tr. It. Napoli P. *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2005).

Katz, Steven T. (a cura di)

(1992) *Mysticism and Language*, Oxford, Oxford University Press.

Ponzo, Jenny; Rai, Eleonora

(2019) 'Heroicity and sanctity in Catholic thought from early modern to contemporary age', in *Ocula Flux*, 20, Ocula, 20

<https://www.ocula.it/files/OCULA-FluxSaggi-PONZO-RAI-Heroicity-and-sanctity-in-catholic-thought-from-early-modern-to.pdf>.

Pozzi, Giovanni

(1986) 'L'alfabeto delle sante', in Pozzi, G. e Leonardi L., *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, pp. 21-42.

Scazzoso, Piero

(1967) *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Pubblicazioni del univ. cattolica del Sacro Cuore, contributi, serie 3a, scienze filologiche e letteratura, 14, Milano, Vita e Pensiero.

Young, F.

(2016) *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, UK: Palgrave (trad. it. A cura di Andrea Nicolotti, *Possessione. Esorcismo ed esorcisti nella storia della Chiesa cattolica*, Roma, Carocci, 2018)

### 3 – Altri studi

Bateson, Gregory

(1972) *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, Chandler Pub. Co. (trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1972).

Galofaro Francesco

(2018) 'Semiologia trascendentale e semiotecnica. Discipline regionali e fondamenti del senso tra Husserl, Bachelard e Hjelmslev', in Donatiello, P., Galofaro F., Ienna G. *Il senso della tecnica: saggi su Bachelard*, Bologna, Esculapio, pp. 135 – 190.

Landowski, Eric

(2004) *Passions sans nom*, Paris, PUF.

(2005) *Les interactions risquées*, Pulim, Limoges (trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, Milano, Franco Angeli, 2010).



Statuina di Padre Pio in Pietra  
dei Pirenei e resina, lavorata a  
mano (dal catalogo di holyart.it).



# Capitolo 5

## Mistica e linguaggio ai primi del '900

### Padre Pio apprendista mistico

Francesco Galofaro

#### 5.1 L'esordio di Padre Pio come mistico

La figura di Padre Pio cambia decisamente aspetto quando la si considera in rapporto all'ondata mistica del principio del '900, della quale ci siamo occupati nel capitolo precedente. A lungo Padre Pio non è stato considerato in questo contesto, perché si tratta di un sopravvissuto: il Sant'Offizio ha represso in gran parte il misticismo del primo Novecento, e ha tentato di tacitare anche il frate di Pietrelcina. Certamente, nel corso della propria vita Padre Pio ha ricoperto molti ruoli: confessore infaticabile, direttore spirituale, costruttore di ospedali, fondatore di gruppi di preghiera, e non tutta questa complessità può essere ridotta alla rubrica del mistico; ciononostante la mistica ha un'importanza cruciale nella formazione del giovane frate. In qualche modo Padre Pio *studia da santo* fin dal principio, ed è ben noto il ruolo della

mistica nella direzione spirituale che ha ricevuto da padre Benedetto e padre Agostino da san Marco in Lamis.

Ci occuperemo qui di alcune lettere di Padre Pio scritte tra il 1910 e il 1912 (numerate dall'1 al 68 nell'epistolario) in cui il giovane frate muove i primi passi nell'esplorare la mistica del corpo e nello sperimentare la *sintesi* tra stati corporei e significati spirituali; si tratta di un periodo in cui misteriosi disturbi di salute lo costringono ad allontanarsi indefinitamente dal convento. È evidente anche l'incredulità del direttore spirituale di Padre Pio, che corrisponderà a una battuta d'arresto nella produzione mistica del giovane frate.

## **5.2 La produzione del segno mistico**

Il primo periodo della scrittura mistica di Padre Pio è quello più originale. In questo periodo sperimenta nella propria carne il dolore, il desiderio, e il piacere. Cerca quindi di associare un significato a queste condizioni psichiche e fisiche, e si chiede che cosa manifestino. Ad esempio, considera il desiderio fisico come sintomo di una tentazione in atto, operata dal demonio mentre Gesù si nasconde:



La penna è impotente a descrivere ciò che passa nell'anima in questi momenti di nascondimento di Gesù. L'incertezza di aver o no discacciate le tentazioni, più che mai l'insidiatore maligno le fa sentire nell'accostarmi alla santissima comunione<sup>1</sup>.

Qualcosa di simile accade nella semiosi medica: a seconda delle sue relazioni con altri segni (sindrome), un sintomo medico come "febbre" può manifestare diverse malattie (influenza; gastroenterite; ascesso ... )<sup>2</sup>. Nel capitolo precedente abbiamo già visto che la scrittura mistica – quella di Teresa di Lisieux – procede spesso per concatenazioni. Anche Padre Pio, nelle sue lettere, associa significati via via più complessi ai suoi stati corporei. Così, per rimanere al nostro esempio sul rapporto tra desiderio, tentazioni e occultamento di Gesù, nella lettera 10 Padre Pio aggiunge che la tentazione è permessa da Gesù. Mentre nella lettera 21 egli esprime la paura di caderne vittima, nelle lettere 17 e 25 riacquista fiducia nel fatto che la grazia divina non permetterà che egli sia perduto. In questo modo, un numero limitato di stati fisici possono manifestare un gran numero di significati spirituali, che Padre Pio esplora, articolandoli. Lettera dopo lettera, si

---

<sup>1</sup> Padre Pio (1971), lettera 8, 6 luglio 1910.

<sup>2</sup> Me ne sono occupato in Galofaro (2007).

costituiscono dei piccoli sistemi del contenuto mistico. Ad esempio, nella lettera 17, Padre Pio interpreta l'addolcirsi delle sofferenze come effetto di Gesù, che parla al cuore. Se ne ricava:

Tentazioni / Consolazione = Gesù si nasconde /  
Gesù parla al cuore

### **5.3 L'associazione alla passione**

Come abbiamo visto, la sperimentazione di Padre Pio procede altalenando stati di fiducia a stati di disperazione. La concatenazione di nuovi elementi potrebbe procedere all'infinito, ma viene bloccata attraverso una richiesta tipica della letteratura mistica, ossia l'associazione alla passione:

Ed ora poi vengo, padre mio, a chiederle un permesso. Da parecchio tempo sento in me un bisogno, cioè di offrirmi al Signore vittima per i poveri peccatori e per le anime purganti. Questo desiderio è andato crescendo sempre più nel mio cuore tanto che ora è divenuto, sarei per dire, una forte passione<sup>3</sup>.

L'associazione alla passione è una tappa obbligata del percorso mistico, al punto che possiamo considerarla un tratto definitorio di questo genere

---

<sup>3</sup> Padre Pio (1971), lettera 23, 29 novembre 1910.

letterario. Si tratta di una sorta di “patto con la croce”, che deriva la sua legittimità dal fatto di essere una libera scelta (libertà di obbedire) e la sua efficacia dalla sua natura repressiva<sup>4</sup>. In questo modo, il dolore provato da Padre Pio assume un senso nuovo e diverso: lui soffre per la salvezza di tutti, si offre come vittima per l’umanità.

#### **5.4 Il senso del dolore**

Siamo giunti a un tema tipico della scrittura di Padre Pio, ovvero il dolore. Un dolore che, anche a detta dei medici che l’hanno avuto in cura, lo accompagnerà per tutta la vita. Come accade a chi soffre di dolore cronico, anche Padre Pio deve fare i conti con due problemi: l’incredulità di chi gli sta accanto – in particolare, dei suoi direttori spirituali – e il senso di un male che non accenna a diminuire<sup>5</sup>. Il misticismo sembra la cornice narrativa ideale, perché fornisce una giustificazione al dolore, consentendo al mistico di essere preparato ad affrontarlo. Dobbiamo tenere presente la stretta associazione tra dolore e conoscenza nella mistica tradizione cristiana. In

---

<sup>4</sup> Si veda De Certeau, Panier, Hassoun e Vuarnet (1986), pp. 44-45.

<sup>5</sup> Mi sono occupato dei racconti di dolore cronico in Galofaro e Raffaelli (2015).

questo periodo, gli sforzi di Padre Pio sono indirizzati a studiare la santità e a sperimentarla su se stesso. Come cappuccino, dispone del modello di san Francesco, che soffrì molto a causa degli occhi e dell'apparato digerente<sup>6</sup>. Anche Padre Pio soffrirà di sintomi analoghi.

Aggiungiamo anche che il discorso mistico non va confuso con la teodicea. In altri termini, Padre Pio non sta cercando di giustificare il dolore in termini universalmente validi, in riferimento alla giustizia divina, o come via per la salvezza: l'interpretazione mistica dell'esperienza rimane sempre sul piano della scelta individuale.

### **5.5 Mistica e catalisi**

Chiameremo *catalisi* il modo di procedere di Padre Pio nell'esplorazione linguistica dei fenomeni mistici che riguardano la propria percezione e le proprie passioni. Concettualmente, la *catalisi* è l'opposto di *un'analisi*. L'analisi separa un composto chimico nei suoi elementi; l'analisi dei segni permette di risalire agli elementi del codice a partire dal quale essi sono realizzati<sup>7</sup>. Al contrario, Padre Pio deve associare stati d'animo e significati

---

<sup>6</sup> Si veda Le Goff (1999), p. 26.

<sup>7</sup> Si veda Hjelmslev (1943).

spirituali, ottenendo segni a partire dagli elementi. Si tratta certamente di un lavoro creativo; come diremo, non è un'invenzione dal nulla, perché gli elementi del piano manifestante e manifestato sono *dati*.

### **5.6 Creazione del codice**

La ricerca di Padre Pio parte dagli elementi manifestati - dolore, piacere, tentazione - e rintraccia gli elementi spirituali che sarebbero presupposti considerando i primi come sintomi del divino, come negli esempi che abbiamo visto sopra. La catalisi consente a Padre Pio di interpretare il dolore come un piano che esprime contenuti spirituali, producendo così un codice. Per comprendere questo *lavoro semiotico*, è utile la *teoria della produzione segnica* proposta da Umberto Eco<sup>8</sup>. In questa prospettiva, le lettere di Padre Pio ai suoi direttori rappresentano il tentativo di articolare le unità del contenuto spirituale. Le lettere sono ricche di asseriti semiotici sul dolore e la tentazione. Questi giudizi governano il processo di *creazione di un codice che associa* corpo e parola spirituale. Tuttavia, il caso è interessante poiché il mistico non ha alcun

---

<sup>8</sup> Eco (1975).

controllo sulle unità dell'espressione (i diversi tipi di dolore, piacere o tentazione). Pertanto, il discorso mistico non crea tutto il sistema dei segni: in altri termini, il lavoro richiesto per produrre il piano dell'espressione non è un'invenzione, ma un riconoscimento di sintomi (dolore, piacere, tentazioni).

### **5.7 Annientamento della soggettività**

Il peculiare lavoro semiotico svolto da Padre Pio può forse spiegare l'auto-annientamento del mistico, su cui insistono alcuni studiosi, per due ordini di ragioni: in primo luogo, il mistico non ha alcun controllo sul piano di espressione, cioè sui fenomeni che è costretto a considerare sintomi del divino. Come abbiamo detto in precedenza, può solo lavorare sulla creazione di codice, ma dolore, estasi, tentazione sono *subiti dal mistico*. Caratteristica dell'esperienza mistica è la sua subitanità, come ha notato per primo Dionigi Aeropagita<sup>9</sup>. In secondo luogo, nel connettere i significati spirituali ai sintomi il mistico non lavora sul riferimento al mondo, ma solo sulla relazione tra *emittente* e *destinatario*: il mistico sperimenta solo la forza che i segni divini esercitano sul suo

---

<sup>9</sup> "Epistola terza", in Dionigi Aeropagita (2014).

corpo, come se egli fosse ridotto a un bersaglio passivo. Allora, l'annientamento della soggettività è un effetto di senso del racconto mistico, ma questo presuppone che sia effetto del lavoro sul senso che ha permesso al mistico di trovare il linguaggio attraverso il quale sperimentare fenomeni straordinari su se stesso.

### 5.8 Conclusioni

La semiotica permette una spiegazione originale dell'auto-annientamento del mistico. Esistono molte interpretazioni di questo annientamento: la psicoanalisi ne tratta in termini di *pulsione di morte*<sup>10</sup>; in termini fenomenologici, è stato considerato un modo per lasciare spazio a Dio<sup>11</sup>, un modo per *lasciar essere l'Altro*<sup>12</sup>. Tuttavia, qui non ci stiamo concentrando sullo scopo del mistico (farsi mero supporto per l'espressione del divino), ma sul lavoro semiotico svolto dal mistico per raggiungere il suo obiettivo: l'annichilimento della soggettività è solo una delle possibilità di produzione di soggettività resa possibile dal lavoro semiotico.

---

<sup>10</sup> De Certeau (1977).

<sup>11</sup> Cfr. Van der Leeuw (1933), § 75, 4.

<sup>12</sup> De Certeau (1977).

## **Riferimenti**

### 1 - Letteratura mistica

Dionigi Aeropagita

(2014) *Corpus Dyonisiacum*, a cura di E. Turolla, Milano, La vita felice.

Padre Pio da Pietrelcina

(1971) *Epistolario*, a cura di M. da Pobladura e A. da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo, Edizioni 'Padre Pio da Pietrelcina' [3<sup>rd</sup> ed. 1987], vol. 1

### 2 – Studi sulla religione

De Certeau, Michel

(1977) « L'institution de la pourriture : Luder », *Action poétique*, 72, décembre 1977, pp. 177-188 (trad. it. in *Storia e psicoanalisi: tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri).

De Certeau, Michel; Panier, Louis; Hassoun, Jacques; Vuarnet, Jean-Noël

(1986) *Le discours mystique: approches sémiotiques*, Documents de Travail et pré-publications, series B, pp. 150-151-152, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica.



Le Goff, Jacques

(1999) *Saint François d'Assise*, Parigi, Gallimard  
(trad. it. *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Roma-  
Bari 2000).

3 – Altri studi

Eco, Umberto

(1975) *Trattato di semiotica generale*, Milano,  
Bompiani.

Galofaro, Francesco

(2007) ‘Interpreting Radiograms’, in *Working  
Papers and pre-publication*, 363-364-365,  
Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e  
Linguistica.

Galofaro, Francesco; Raffaelli, William

(2015) “Comunicare il dolore cronico” in Celi, M.  
e Formia, E. (eds.), *Humanities Design Lab: le  
culture del progetto e le scienze umane e sociali*,  
Milano, Politecnica, Maggioli. pp. 118-124.

Hjelmslev, Louis

(1943) *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*,  
Copenaghen, Akademisk forlag [1976] (Trad.  
Ingl. *Prolegomena to a theory of language*, a cura  
di E. Whitfield, Madison, University of Wisconsin,

1969; Trad. it a partire da quella inglese *I fondamenti della teoria del linguaggio*, a cura di Giulio C. Lepschy, Torino: Einaudi, 1968 [1980]).

Van der Leeuw, Gerardus  
(1933) *Phänomenologie der Religion*, (Trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960 [2017]).





Immagine votiva di Gemma Galgani di produzione tedesca.

# Capitolo 6

## Mistica e linguaggio ai primi del '900

### Il rapporto tra Padre Pio e Gemma Galgani

Francesco Galofaro

#### 6.1 Le letture di Padre Pio

Il misticismo è stato descritto come un fenomeno in opposizione al potere pastorale<sup>1</sup>, come la ricerca di un relazione diretta con Dio senza la mediazione dell'autorità ecclesiastica. Tale descrizione è per molti versi una semplificazione. Infatti, nessun mistico può prescindere dal rapporto con il proprio ambiente (il convento), con l'istituzione (i direttori spirituali), la propria cultura (la tradizione mistica tramandata, i testi sacri)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> È la posizione di Foucault (2004), che metodologicamente è in grado di identificare il *potere* grazie alla presenza di un *contro-potere* e viceversa.

<sup>2</sup> Si veda Katz (2013).

È ben noto il debito di Padre Pio nei confronti di Gemma Galgani, sul quale torneremo in seguito<sup>3</sup>. Occorre aggiungere almeno altri due autori fondamentali nella formazione della spiritualità di Padre Pio: Giovanni Battista Scaramelli (1687 – 1752) e padre Gaetano Maria da Bergamo (1672 – 1753), autore di un adattamento degli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola alle esigenze dei monaci cappuccini intitolato *Il cappuccino ritirato per dieci giorni in se stesso*. Più che di ‘adattamento’, in realtà si tratta di una riscrittura. Ad esempio, negli esercizi spirituali di Sant’Ignazio i cinque sensi sono oggetto di contemplazione tesa a dare corpo e carne al vangelo, all’inferno, alla natività; nel *Cappuccino ritirato* sono oggetto di un esame circa il voto di castità, e dei modi in cui può essere violato. Laddove Ignazio di Loyola si distacca dalla spiritualità ascetica, di origine medioevale, per rivolgersi alla nuova società laica del XVII secolo, padre da Bergamo recupera alcuni temi della spiritualità ascetica e tendente all’astrazione, sull’esempio dell’*Imitazione di Cristo*, databile al XIII secolo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Si veda Mucci (2003).

<sup>4</sup> Opera la cui straordinaria diffusione rivaleggia con la Bibbia, l’*Imitazione di Cristo* è attribuita dalla tradizione al mi-

Quanto al gesuita Giovanni Battista Scaramelli (1687 - 1752) fu autore di un *Direttorio ascetico* e di un *Direttorio mistico*, opere pubblicate postume nel 1754. Esse si rivolgono ai direttori spirituali, e incontrarono una certa diffidenza da parte della Chiesa dell'epoca, in sospetto verso il misticismo a causa dell'eresia quietista<sup>5</sup>. Padre Pio conosceva senza dubbio la prima opera, che ebbe una straordinaria diffusione alla fine dell'Ottocento e che influenzò anche Padre Germano di san Stanislao, direttore spirituale di Gemma Galgani<sup>6</sup>. Un'altra lettura fondamentale per Padre Pio è Giovanni Della Croce. Non è chiaro se il frate leggesse le opere del mistico carmelitano direttamente o attraverso una volgarizzazione, ma tra i suoi scritti si conserva un compendio frammentario della sua dottrina<sup>7</sup>. Della Croce fissa il percorso canonico del misticismo cattolico controriformista, e gioca un ruolo importante

---

stico agostiniano Tommaso da Kempis (1380 - 1471). Si tratta più probabilmente una collazione di libri diversi la cui formazione complessa si prolunga nel tempo.

<sup>5</sup> Si veda Prandi (1966).

<sup>6</sup> Si veda di nuovo Sabrina Stroppa, 'Scritture mistiche e testi sulla mistica nei primi decenni del Novecento, tra editoria e direzione spirituale', in Billanovich et al. (2011), pp. 229-265.

<sup>7</sup> Padre Pio (1984), pp. 933 - 958.

anche nella formazione di Teresa di Lisieux<sup>8</sup> e di Edith Stein. Dunque, l'adozione di nuovo linguaggio della mistica non comporta necessariamente una cesura con la tradizione precedente, quanto piuttosto una sua re-interpretazione.

## **6.2 Mutamenti nello stile di Padre Pio**

Nel capitolo precedente abbiamo analizzato le lettere 1-68 dell'epistolario di Padre Pio, che contengono le sue prime esplorazioni linguistiche dei fenomeni mistici. In questa seconda parte ci occupiamo invece delle lettere scritte tra il 1912 e il 1913 (dalla 68 alla 126), in cui Padre Pio si appropria della lingua di Gemma Galgani copiandola alla lettera; la maggior parte delle lettere copiate sono indirizzate al nuovo direttore spirituale che si associa a Padre Benedetto, ovvero Padre Agostino da San Marco in Lamis, che dà maggior credito ai fenomeni mistici descritti dal giovane frate e ha la possibilità di assistere ad estasi e lotte con il demonio durante le brevi permanenze in convento di Padre Pio, il quale, nei periodi di maggior sofferenza si rifugiava nella casa materna a Pietrelcina. Affronteremo anche alcune lettere

---

<sup>8</sup> Teresa di Lisieux (1997), p. 239.



successive, scritte tra il 1913 e il 1914, in cui il frate si distacca progressivamente da Gemma, ricercando nella tradizione (ad esempio, in Scaramelli) modelli di mistica forse meno originali ma anche, come diremo, più maschili.

### **6.3 Dolore e incredulità**

Come abbiamo anticipato nello scorso capitolo, il dolore è causa di uno stallo nell'esplorazione mistica del giovane Padre Pio. A partire dal giugno del 1911, le sue condizioni si aggravano e, di fronte all'incompetenza del medico di Pietrelcina, chiede al suo direttore spirituale la visita di uno specialista. Ma Padre Benedetto non crede né al dolore di Padre Pio, né – evidentemente – alle sue interpretazioni misticheggianti, che considera una scusa per star lontano dal convento:

Credo inutile consultare medici: son persuaso che le tue sofferenze sono direttamente ed espressamente volute da Dio e non c'è rimedio. Ma se il mio giudizio non paresse accettabile, allora regolati come ti consigliano i periti. Quanto vorrei vederti in convento: mi sarà dunque per sempre negata questa consolazione<sup>9</sup>?

---

<sup>9</sup> Padre Pio (1971, lettera 39).

Tra il giugno e l'ottobre 1911 Benedetto nega al frate elemosine, medicine, perfino gli abiti; alla reazione del giovane lo rimprovera aspramente, e solo quando egli chiede perdono per la propria baldanza gli concede una visita specialistica a Napoli. La corrispondenza tra i due in genere conosce lunghi intervalli, e spesso si limita a risposte secche, o di circostanza. È evidente che Benedetto associa Padre Agostino alla direzione spirituale perché lo sgravi dal peso di dover seguire un giovane con cui non riusciva ad avere un rapporto disteso, e che in fondo dava per perduto.

#### **6.4 Il debito con Gemma Galgani**

Proprio per uscire dallo stallo causato dall'aggravarsi delle proprie condizioni, Padre Pio comincia a ricopiare, alla lettera, diverse pagine di Gemma Galgani che indirizza ai suoi direttori spirituali, specie all'ultimo arrivato, Agostino. Tanto basta ai detrattori del frate di Pietrelcina per invocare la frode e la disonestà intellettuale, spesso senza aver verificato nei contenuti i passi trattati. Altri, che per primi si sono accorti del rapporto tra Padre Pio e la Galgani, precisano che non si tratta di plagio, essendo assente il dolo, ma di identificazione del giovane frate nella santa, in un

periodo difficile della propria vita<sup>10</sup>. Nel periodo in cui copiava Gemma Galgani, il giovane si sarebbe trovato in un paradosso: il dovere morale di accudire la madre, sola, lo pone in contraddizione con quello di rientrare in convento.

Questa interpretazione non appare convincente. In sostanza, la tendenza a copiare di Padre Pio è una sorta di coazione vera e propria, e di lunga durata. Dunque, secondo il punto di vista dei suoi difensori, si sarebbe trovato in uno stato perenne di crisi. Occorre invece considerare altri aspetti. In primo luogo, l'apprendistato di Padre Pio avviene in un periodo in cui copiare pagine intere e mandarle a memoria costituisce un metodo di studio consolidato, forse l'unico. In secondo luogo, egli non scrive per la pubblicazione. Quando usa le lettere di Gemma, si rivolge a destinatari che deve persuadere sia rispetto ai propri progressi spirituali, sia alla natura reale, e non simulata, del suo dolore, che lo tiene lontano dal convento – come si è visto, a quanto pare padre Benedetto non credeva né nei primi né nei secondi, per lo meno inizialmente. Agostino al contrario era molto aperto nei confronti delle inclinazioni mistiche del giovane:

---

<sup>10</sup> Si veda Mucci (2003).

Godo delle tue divine consolazioni e ne ringrazio di cuore il benedetto Gesù. Ma, se piace al Signore, perché non mettermi a parte di qualche intimità divina? Certo non ne son degno: ma se Dio lo volesse, te ne vorrei pregare per suo amore<sup>11</sup>.

Ironicamente, l'invito arriva in risposta a una lettera che Padre Pio ha copiato da Gemma. Padre Pio si vede in qualche modo costretto dall'incoraggiamento del direttore spirituale a mantenersi all'altezza delle aspettative.

Come si è detto, Padre Pio prosegue a copiare le lettere di Gemma fino al 6 maggio 1913 (lettera 126), e ne assimila lo stile. Anche la lettera 128 ricorda Gemma Galgani per i temi che tratta: una disobbedienza causa la ritorsione dei personaggi celesti, che cessano di presentarsi a Padre Pio, lasciandolo solo.

## **6.5 Una fedele infedeltà**

Ad ogni modo, Padre Pio comincia a prendere le distanze dalla scrittura di Gemma nel momento stesso in cui se ne appropria. I rari adattamenti che apporta alle lettere della mistica tralasciano proprio i passaggi più radicali, erotici, come ad esempio:

---

<sup>11</sup> Padre Pio (1971, lettera 69, 16 marzo 1912).

## Capitolo 6. *Il rapporto tra Padre Pio e Gemma Galgani*

Povero Gesù! Stamani pure si è abbassato a venirsi a sporcare le mani con me: mi si è fatto sentire più del solito. Mio Dio! Gesù immenso, ed io nulla ... Lo tengo ancora con me, lo stringo, lo abbraccio: è mio, tutto mio<sup>12</sup>.

Inoltre, possiamo comparare questi due passi:

Gemma - E Gesù facendosi sentire forte forte, mi disse: 'O figlia, siccome l'amore si *dimostra col* dolore, tu d'ora in poi lo sentirai acuto nello spirito, e più tardi acuto nel corpo'<sup>13</sup>.

Padre Pio - Ma Gesù mi ha fatto sentire assai più la sua voce *al mio cuore*: 'Figlio mio, siccome l'amore si *conosce nel* dolore, lo sentirai acuto nello spirito, e più acuto ancora lo sentirai nel corpo'<sup>14</sup>.

Abbiamo segnalato le differenze con il corsivo. Come leggiamo, il Gesù che parla a Gemma si materializza di fronte a lei, è fatto di carne, mentre Padre Pio parla di una voce che sente nel cuore. Probabilmente non vuol dare l'impressione di

---

<sup>12</sup> Indirizzata a Madre Armellini, febbraio 1901, in Galgani (1941). Abbiamo controllato che I passi 'censurati' da Padre Pio fossero presenti nell'edizione in suo possesso, ovvero Galgani (1909). Padre Pio ricopia parte dello scritto nella sua lettera 111, dicembre 1912 - cfr. Padre Pio (1971).

<sup>13</sup> Galgani (1941), indirizzata a Monsignor Volpi, ottobre 1900. Corsivo nostro.

<sup>14</sup> Padre Pio (1971), lettera 45, settembre 1911. Corsivo nostro.

essere matto oppure poco umile. Padre Pio corregge poi la santa, la cui posizione sfiora il masochismo, risolvendo il problema del rapporto tra amore e dolore in termini cognitivi (il dolore fa conoscere l'amore). In sostanza, nel copiare Padre Pio *interpreta*, de-potenziando la radicalità del misticismo di Gemma. Un altro esempio è la lettera che Padre Pio invia a Padre Agostino il 13 febbraio 1913, che riprende la lettera di Gemma a Mons. Volpi del 12 settembre 1899. La lunga missiva originale presenta una complessa struttura drammaturgica, che viene riassunta e interpretata da Padre Pio. Ma è più interessante ciò che Padre Pio omette, ovvero i passi più scandalosi:

'Sai, figlia mia, in che maniera io mi diverto a mandare croci alle anime a me care? Io desidero possedere l'anima loro, ma intera, e per questo la cirondo di croci, e la chiudo nelle tribolazioni, perché non mi scappi di mano'

[...]

'In quel medesimo calice io ho posto le mie labbra, e tu stessa voglio che vi bevi'

[...]

'Quando sarò il tuo sposo di sangue, - diceva Gesù - io ti vorrò, ma crocefissa; mostrami l'amore tuo verso di me, come io ho mostrato verso di te, e sai come? Soffrendo pene e croci senza numero'.

Padre Pio tralascia l'autoritratto di Gemma come sposa inchiodata alla croce, probabilmente a causa

del suo violento erotismo, e così pure quello di un Cristo che gode nel causare sofferenze ai propri cari. Anche l'accesa annotazione sulle labbra che si pongono dove Altri hanno poggiato le proprie è censurato. Inoltre, in questo taglia e cuci Padre Pio aggiunge qua e là relazioni di causa-effetto («perché niente prevarrà contro coloro che gemono sotto la croce»): in questo modo Padre Pio sposta le considerazioni di Gemma dal discorso mistico a quello teologico.

## **6.6 Virilizzare la mistica**

Le ragioni del distacco di Padre Pio dalla scrittura di Gemma risiedono nel fatto che quest'ultima è, in fondo, deliziosamente femminile. Non si tratta solo di correggere il genere dell'io narrante. Talvolta Padre Pio associa la Vergine a Gesù, e talvolta lo sostituisce del tutto, con effetti che non sono del tutto soddisfacenti, perché non è concesso a un frate il violento trasporto che Gemma prova nei confronti del Cristo, non solo per ragioni di pudore, ma perché Maria è associata alla maternità verginale. Vi è inoltre un altro tratto importante che differenzia la mistica maschile da quella femminile. La prima ha una relazione importante con la letteratura medioevale cavalleresca. Come un cavaliere di fronte al pericolo che

improvvisamente gli si presenta davanti, il mistico *esita*. Al contrario, la mistica femminile non conosce alcuna esitazione<sup>15</sup>. Insomma, la ricerca di Padre Pio era destinata a un certo punto a discostarsi dalla scrittura femminile, in troppi punti decisamente sconveniente. Probabilmente questa è una delle ragioni che lo portano a concentrarsi su autori come Gaetano Maria da Bergamo e Giovan Battista Scaramelli, garanzia di tradizione.

## **6.7 Il debito con Giovanni Battista Scaramelli**

È noto che Scaramelli è la fonte dell'episodio, molto famoso, della lotta contro il gigante<sup>16</sup>. Si tratta di una visione che in seguito sarà riportata da tutte le agiografie e diverrà perfino oggetto di uno splendido mosaico di Rupnik, che compone il ciclo della cripta e della rampa inferiore della chiesa di San Pio a San Giovanni Rotondo. La lotta è tratta dal *Direttorio ascetico* di Scaramelli<sup>17</sup>. Ma i passi ricopiati non si limitano a questo. Ad esempio, nella lettera a Padre Benedetto datata 4 agosto 1917, Padre Pio scrive:

---

<sup>15</sup> Si veda il saggio di Vuarinet in De Certeau et al. (1986).

<sup>16</sup> Padre Pio (1971), pp. 1280-1284.

<sup>17</sup> Scaramelli (1784), pp. 367-368.



## Capitolo 6. *Il rapporto tra Padre Pio e Gemma Galgani*

Satana con le sue arti maligne non si stanca di muovermi guerra e di espugnare la piccola fortezza, col prenderla d'assedio per ogni dove. Insomma satana è per me come un potente nemico, che risoluto di espugnare una piazza, non si contenta di assalirla in una cortina o in un bastione, ma tutta per ogni parte la circonda, in ogni parte la assalta, in ogni parte la tormenta<sup>18</sup>.

Anche in questo caso il passo è copiato alla lettera da Scaramelli<sup>19</sup>. Come hanno evidenziato Melchiorre de Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, curatori dell'epistolario, il direttorio del Padre Gesuita è la fonte dei consigli spirituali di Padre Pio ai propri direttori. Infatti, sia Padre Benedetto sia Padre Agostino chiedono spesso consigli al giovane frate, il quale – col tempo – rovescia il rapporto di direzione spirituale. Scaramelli gli fornisce dottrina sicura per sostenere le sue due “guide”, come accade nella lettera del 2 agosto 1913 a proposito della vanagloria:

Questo vizio intanto più è da temersi in quanto non ha una virtù contraria per combatterlo. Infatti ogni vizio ha il suo rimedio e la virtù contraria; l'ira si atterra con la mansuetudine, l'invidia colla carità, la superbia coll'umiltà e

---

<sup>18</sup> Padre Pio (1971, lettera 414).

<sup>19</sup> Scaramelli (1784), p. 225.

via, via dicendo; la sola vanagloria invece non ha virtù contraria per essere combattuta<sup>20</sup>.

In passaggi come questo, Padre Pio compendia le considerazioni dello Scaramelli sullo stesso tema<sup>21</sup>.

### **6.8 La riflessione sulla mistica**

Nel periodo del distacco da Gemma, a partire da giugno del 1913, Padre Pio abbandona l'immediatezza delle visioni e dei fatti soprannaturali che ha fin qui narrato. La lettera 130 riporta una vera e propria notte dello spirito, che si direbbe ispirata a Giovanni Della Croce<sup>22</sup>; nella lettera 133 (20 giugno 1913), discetta della distinzione tra visioni spirituali e immaginarie. Il suo diventa allora un discorso *sulla mistica*, e si apre una nuova fase della sua scrittura. Ad esempio, nella lettera 157 (13 novembre 1913) sperimenta la tessitura di un ordito intorno a una trama di citazioni veterotestamentarie, come abbiamo visto nel capitolo precedente a proposito della scrittura di Teresa di Lisieux. Nella lettera 176 (9 febbraio del 1914) allude ancora

---

<sup>20</sup> Padre Pio (1971, lettera 141).

<sup>21</sup> Scaramelli (1784), p. 343.

<sup>22</sup> Giovanni della Croce (2006).

all'itinerario descritto da Della Croce, nel descrivere il proprio nuovo stato spirituale ('Adesso è Dio stesso quello che immediatamente agisce ed opera nel centro dell'anima senza del ministero dei sensi sia interni che esterni').

### **6.9 Padre Pio revisionista mistico**

Come si è già detto, la coazione a copiare è spesso giustificata dai difensori di Padre Pio come frutto di momenti di crisi. Questi collocano nel 1922 la stesura dei ricordi sull'episodio del gigante, nel pieno delle inchieste del Sant'Offizio, e il gigante diventa simbolo delle tribolazioni cui il frate, ormai stigmatizzato, deve resistere<sup>23</sup>. Vorremmo qui offrire una diversa interpretazione. Come abbiamo visto, Padre Pio copia senza dir nulla ai propri direttori spirituali, e attende le loro risposte a scritti che appartengono ad esperti teologi morali e santi. Si direbbe che li metta alla prova. Non solo, ma si appropria di libri sulla direzione spirituale, che gli permettono di assumere una prospettiva critica sui suoi direttori, i quali si rivelano senza dubbio inadeguati, deboli, al punto che il rapporto con loro pian piano si pareggia e addirittura si

---

<sup>23</sup> L'interpretazione è stata proposta da Mischitelli (2015), pp. 42 - 43.

ribalta. Ma nemmeno questo è sufficiente: Padre Pio si appropria degli scritti mistici e sulla mistica trasformandone il segno, per poi distaccarsene criticamente nel tentativo di elaborare una via personale.

Può tornare utile qui la nozione di *revisionismo*, che è stata proposta nell'ambito della critica letteraria<sup>24</sup>. Il poeta, che in fondo del mistico è spesso erede, si trova in un rapporto paradossale con una tradizione da cui *non può* prescindere ma dalla quale *deve* distaccarsi. I suoi tradimenti si consumano in un certo numero di possibilità.

- 1) *Clinamen (Scarto)*: il poeta/mistico segue accuratamente il precursore fino a un certo punto, dopo di che se ne discosta in una direzione inedita;
- 2) *Tessera*: il poeta/mistico 'porta a compimento' il lavoro del precursore componendo frammenti per ottenere un tutto compiuto;
- 3) *Kenosis*: autoumiliazione in rapporto al precursore, compiuto in modo tale che il precursore stesso ne risulta de-assolutizzato;
- 4) *Demonizzazione*: il poeta/mistico si lascia pervadere da uno spirito che in realtà *non è* quello del precursore, ma lo trascende. Anche in questo caso, il precursore perde la sua aura di unicità;

---

<sup>24</sup> Si veda in partic. Bloom (1973).

5) *Askesis*: il poeta/mistico si autolimita in rapporto all'umano (e dunque anche al precursore) operando una rinuncia che finisce per coinvolgere il precursore stesso;

6) *Apophrades*: nella propria ultima fase, il poeta/mistico che si è allontanato dal precursore lascia che ritorni ad abitare la propria opera come un fantasma. In questo modo, non è il precursore che appare come autore dell'opera dell'epigono, ma al contrario l'epigono appare come autore del precursore.

Non è difficile vedere la fantasmatica apparizione del gigante come un caso di *Apophrades*: la mistica antica infesta come uno spettro quella di Padre Pio. Il rapporto con Gemma è evidentemente quello del *Clinamen*, poiché la santa viene seguita pedissequamente e poi abbandonata al bisogno con una brusca torsione. Il recupero di Scaramelli, della sua dottrina e della demonologia bellica sembra invece un caso di *demonizzazione*, poiché a pervadere Padre Pio non è l'autore, ma la cultura che lo ha prodotto. Padre Pio presenta la propria esperienza come caso canonico rispetto al percorso mistico di Giovanni della Croce, e in questo si fa *tessera* che lo porta a compimento; della *Kenosis* non occorrerebbe nemmeno parlare, dato che essa coinvolge l'intera tradizione

cristiana, a partire dai Padri della Chiesa, ed è conseguenza inevitabile dei voti di Padre Pio; mentre la *askesis* è piuttosto il punto di partenza dell'intera ricerca, ovvero la sperimentazione linguistica di cui si è detto nello scorso capitolo, e che porta la soggettività del mistico all'autoannientamento.

## **6.10 Conclusione**

In realtà confessiamo di essere ricorsi a un piccolo trucco. Poiché la teoria del revisionismo poetico è fortemente ispirata alla mistica (in particolare, gnostica ed ebraica), non è affatto strano che funzioni nel caso di Padre Pio, e che spieghi l'apparente paradosso per cui l'appropriazione niente affatto originale delle scritture altrui lo abbia portato a padroneggiare questo genere letterario al punto da divenirne un maestro. Preferirei però riconnettermi ai due capitoli precedenti per sottolineare un aspetto: Padre Pio è solo un medium, un tramite attraverso il quale un discorso mistico, che lo trascende come entità individuale, si propaga e si perpetua. Il linguaggio della nuova "invasione mistica" - per dirla con Brémond - del principio del '900 si preserva dai tentativi del Sant'Offizio di estirparla, e sopravvive, seppur privata della radicalità originaria, nella

produzione di Padre Pio, al punto che i legami della sua opera col proprio contesto vengono dimenticati e sono oggetto dell'attuale riscoperta solo a partire dal nuovo millennio, molto dopo la sua riabilitazione e la santificazione. Insomma, se la mistica di Padre Pio ha valore è per la sua occulta polifonia, perché in essa parlano Teresa di Lisieux, Gemma Galgani, Gaetano Maria da Bergamo, Giovan Battista Scaramelli, Giovanni della Croce, e chissà quanti altri, per il coesistere in essa di passioni indicibili e di ragione speculativa, il cui autore materiale, come nel caso della maggior parte dei teoremi e delle preghiere, non ha in fondo alcuna rilevanza.

### **Riferimenti bibliografici**

#### 1 - Letteratura mistica

Gaetano Maria da Bergamo  
(1763) *Il cappuccino ritirato per dieci giorni in se stesso*, Roma, Komarek.

Galgani, Gemma  
(1909) *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani raccolte dal p. Germano di S. Stanislao passionista*, Roma, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio 9. Artigianelli S. Giuseppe.

(1941) *Lettere di s. Gemma Galgani disposte ed annotate per cura della Postulazione dei pp. Passionisti*, Roma, Postulazione dei pp. Passionisti.

(1958) *Estasi – Diario – Autobiografia - Scritti Vari*, Roma, Postulazione generale dei Passionisti [1997].

Giovanni della Croce

(2006) *Notte oscura*, Roma, Città nuova.

Padre Pio da Pietrelcina

(1971) *Epistolario*, a cura di M. da Pobladura e A. da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo, Edizioni 'Padre Pio da Pietrelcina' [3<sup>rd</sup> ed. 1987], vol. I.

(1984) *Epistolario*, a cura di M. da Pobladura e A. da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo, Edizioni 'Padre Pio da Pietrelcina', vol. IV.

Scaramelli, Giovanni Battista

(1784) *Direttorio ascetico, in cui s'insegna il modo di condurre l'anime per vie ordinarie della grazia alla perfezione cristiana, indirizzato ai direttori dell'anime*, Venezia, Antonio Zatta e figli [1752].

Teresa di Lisieux

(1997) *Storia di un'anima*, Casale Monferrato, Piemme.



2 – Studi sulla religione

Billanovich Liliana; Mongini Guido; Stroppa Sabrina (a cura di)

(2011) *Misticismi e santità carismatica nel primo Novecento tra storia, religione e politica: donne e sacerdoti, esperienze e scritture, interventi del Sant'Uffizio*, Ricerche di Storia sociale e religiosa, nuova serie, 79, gennaio-giugno 2011, Roma, Edizioni di Storia e letteratura.

De Certeau, Michel; Panier, Louis; Hassoun, Jacques; Vuarnet, Jean-Noël

(1986) *Le discours mystique: approches sémiotiques*, Documents de Travail et pré-publications, series B, 150-151-152, Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica.

Foucault, Michel

(2004) *Sécurité, Territoire, Population*, Parigi: Gallimard (Tr. It. Napoli P. *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano: Feltrinelli, 2005).

Katz, Steven T.

(2013) 'General Editor's Introduction' in *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, Oxford, Oxford University Press.

Mischitelli, Angelo Maria

(2015) *Padre Pio: un uomo un santo*, Roma, Sovera edizioni.

Mucci, Giandomenico

(2003) 'Santa Gemma Galgani e San Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?', in *La Civiltà Cattolica*, 154, vol. 2, book 3670.

Prandi, Alfonso

(1966) *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, il Mulino.

3 – Altri studi

Bloom, Harold

(1973) *The Anxiety of Influence*, Oxford, Oxford University Press (trad. it. *L'angoscia dell'influenza*, Milano, Feltrinelli, 1983).



Ritratto di Simone Weil  
(dal blog di Salvatore  
Lo Leggio, 2017).



# Capitolo 7

## Epifanie religiose e letteratura profana nel Novecento

Jenny Ponzio

### 7.1 Introduzione

Nel 1944, in *Stephen Hero*, James Joyce, ispirandosi a Tommaso d'Aquino, definì l'epifania come un momento di illuminazione improvvisa durante il quale il poeta può contemplare, grazie alla sua immaginazione, la verità del mondo<sup>1</sup>. Momenti di illuminazione, o epifanie, sono una delle componenti ricorrenti nei racconti di conversione, costituendone fondamentali momenti di svolta. Nella tradizione cristiana, si possono identificare diversi fattori che stimolano e favoriscono la conversione e l'accadere di folgoranti prese di coscienza, come ad esempio il confrontarsi con il modello fornito da santi e personaggi esemplari (si pensi alla buona suora che tanto ispirò Teresa d'Avila), oppure la

---

<sup>1</sup> Si veda anche Joyce (1956).

lettura di libri (come nel caso di Agostino d’Ippona che, giunto al punto culminante del suo processo di conversione, udita una voce misteriosa che lo invitava a «prendere e leggere», aprì a caso la Bibbia e vi trovò la chiave per la suo definitivo rinnovamento spirituale). Riflettendo su questo motivo ricorrente, il medievista Jan Ziolkowski<sup>2</sup> parla di vere e proprie “epifanie del libro”. Tuttavia, ciò su cui ci soffermeremo in questo capitolo è una particolarità che contraddistingue rispetto alle epoche precedenti i racconti di conversione novecenteschi, che consiste nel fatto che ad essere fonte di ispirazione di epifanie religiose siano non testi sacri, agiografici, o comunque religiosi, ma piuttosto opere d’arte profana<sup>3</sup>. Nel Novecento l’arte, e più specificamente la letteratura, assumono un ruolo rilevante nello stimolare l’epifania. Questo motivo ricorrente si lega ad una generale tendenza alla “secolarizzazione” dell’epifania, postulata anche da Ziolkowski, ossia una estensione di questo fenomeno e della relativa terminologia al di là della sfera strettamente religiosa. Al fine di comprendere più profondamente il legame tra epifanie religiose e letteratura profana, ci concentreremo su un

---

<sup>2</sup> Ziolkowski (2014).

<sup>3</sup> Per “profana” intendo un’arte diversa da quella sacra ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa, e prodotta non in primo luogo per scopi edificanti e pastorali.

campione di tre opere, rispettivamente di Paul Claudel, Simone Weil, e C.S. Lewis.

## **7.2 La conversione di Paul Claudel**

Il drammaturgo e poeta francese Paul Claudel (1868-1955) descrive la sua conversione al cattolicesimo in un testo pubblicato nel 1913. Claudel narra di aver perso la fede durante la sua giovinezza e di avere avuto una prima intuizione sul soprannaturale leggendo un libro di Arthur Rimbaud. Dunque, la prima fonte di ispirazione di una verità di tipo religioso deriva per Claudel non da un testo sacro o agiografico, ma dall'opera di un poeta "maledetto", trasgressivo, e ben lontano dall'esemplarità di una figura tradizionale di santo. Similmente, Claudel decide di entrare in un confessionale e di confessarsi per la prima volta dopo aver letto la storia di Baudelaire, il quale si convertì nei suoi ultimi anni di vita.

A diciotto anni, Claudel assiste ai Vespri natalizi a Notre-Dame di Parigi dove, colpito dalla bellezza del rito, della chiesa, dei canti e dei colori, sperimenta un'epifania e improvvisamente diventa credente. Da quel momento, Claudel si sente chiamato in questione da Dio sia come uomo sia come artista: lo sviluppo della sua identità religiosa è inti-



mamente connesso allo sviluppo della sua personalità artistica.

In un testo intitolato “Lettre à l’Abbé Brémond sur l’inspiration poétique<sup>4</sup>” (“Lettera all’Abate Brémond sull’ispirazione poetica”), Claudel afferma che il linguaggio poetico è guidato da Dio e usa le parole in modo da presentare l’immagine della “cosa pura”, la quale è la cosa nel suo senso più pieno, ovvero una immagine di Dio parziale e intelligibile. Di conseguenza, per Claudel la poesia è simile alla preghiera, perché mette in luce l’essenza della creazione e rende testimonianza a Dio. Tuttavia, la poesia è allo stesso tempo inferiore alla preghiera, perché si limita alla cosa, mentre gli esseri umani devono tendere a Dio solamente e, sebbene ogni via che vi conduca è accettabile, la più diretta è la migliore.

Claudel arriva anche a teorizzare la corrispondenza tra la grazia divina e l’ispirazione poetica<sup>5</sup>. La salvezza è un tema centrale per Claudel, che ritiene che essa derivi tanto dalle pratiche religiose, come la preghiera, quanto dall’arte: nell’opera di questo

---

<sup>4</sup> Pubblicato per la prima volta nel 1927. Sia la lettera sia “Ma conversion”, si possono trovare nella raccolta delle *Oeuvres en prose* pubblicata da Gallimard nel 1965.

<sup>5</sup> Per esempio, nell’ode che si intitola significativamente *La Muse qui est la Grâce* (“La Musa che è la Grazia”, Claudel 1913).



importante autore francese, poesia e fede formano un'unione indissolubile.

### **7.3 Le epifanie di Simone Weil**

Un anno prima della sua morte, la scrittrice, filosofa e mistica Simone Weil (1909-1943) scrisse a un sacerdote cattolico suo amico una lunga lettera, nella quale, come in una sorta di testamento spirituale, descrive la nascita graduale della sua fede. Di famiglia ebraica, Simone Weil si avvicina progressivamente al cattolicesimo, ma senza mai aderirvi formalmente e rifiutando la dimensione istituzionale della religione.

Nella sua lettera, Simone narra di avere avuto tre contatti con il cattolicesimo che l'hanno profondamente segnata. Il primo ha luogo in un villaggio in Portogallo, dove assiste ad una processione per il santo patrono e ha una illuminazione improvvisa, come per Paul Claudel stimolata da un'esperienza estetica: a colpire Simone è lo spettacolo della processione e soprattutto la bellezza degli antichi inni cantati dai fedeli. Il secondo momento di illuminazione ha luogo ad Assisi, dove Simone è commossa dalla bellezza della Cappella di Santa Maria degli Angeli, al punto da inginocchiarsi in adorazione per la prima volta nella sua vita. La terza esperienza ha luogo a Solesmes, in Francia. Durante una fun-

zione liturgica della Settimana Santa, grazie di nuovo alla bellezza dei canti e delle parole del rito, Simone improvvisamente comprende una verità sull'amore divino.

Weil descrive poi la sua scoperta della poesia *Love* di Herbert Spencer, la quale assume per lei la stessa funzione di una preghiera o di un mantra:

La imparai a memoria. Spesso, nel punto culminante di una violenta emicrania, mi impongo di ripeterla, concentrando tutta la mia attenzione su di essa e aggrappandomi con tutta la mia anima alla tenerezza che racchiude. Pensavo di recitarla semplicemente come una bella poesia, ma senza saperlo la recitazione aveva la virtù di una preghiera. Fu durante una di queste recitazioni che [...] Cristo stesso scese e prese possesso di me<sup>6</sup>.

La recitazione della poesia provoca dunque una esperienza mistica vissuta come un autentico incontro personale con Cristo: il potere della poesia è uguale a quello del linguaggio sacro della liturgia, da cui era scaturita l'illuminazione a Solesmes. Al contrario, prima del completamento del suo percorso di conversione, Simone Weil afferma di non avere mai pregato. Le era soltanto accaduto di «recitare occasionalmente il *Salve Regina*, ma solo

---

<sup>6</sup> Weil (1999), p. 503. Mia traduzione.

come una bella poesia<sup>7</sup>». Il confine tra poesia e preghiera è quindi molto sottile. Infatti, lo stimolo iniziale che induce Weil a cominciare a pregare consiste proprio nella bellezza delle parole del *Padre Nostro*:

... passai in rassegna il *Padre Nostro* parola per parola in greco. [...] L'infinita dolcezza di questo testo mi prese a tal punto che per vari giorni non sono riuscita a smettere di ripeterlo tutto il tempo. [...] A volte accade che io lo ripeta per puro piacere [...]. L'effetto di questa pratica è straordinario e mi sorprende ogni volta, [...] ogni giorno va oltre le mie aspettative [...]. A volte proprio le prime parole strappano il mio pensiero dal mio corpo e lo portano in un luogo al di fuori dello spazio. [...] A volte, inoltre, durante la recitazione [...], Cristo in persona è presente con me, ma la sua presenza è infinitamente più reale, più commovente, più chiara che in quella prima occasione in cui prese possesso di me<sup>8</sup>.

Il *Padre Nostro* ha dunque la stessa funzione della poesia di Spencer, solo a un livello più alto, dal momento che causa una esperienza mistica più intensa. La qualità estetica e la presa emotiva delle parole, più del loro contenuto, che non è menzionato nella descrizione di Simone, sono i fattori che determinano il loro potere. Come per Claudel, anche per Weil il linguaggio poetico ha meno valore

---

<sup>7</sup> Weil (1999), p. 505.

<sup>8</sup> Weil (1999), p. 505.

del linguaggio liturgico, ma ha tuttavia una stretta relazione con il sacro. Secondo Weil, «dobbiamo alla verità religiosa una fedeltà che è piuttosto diversa dall'apprezzamento che accordiamo a una bella poesia; è qualcosa di molto più categorico<sup>9</sup>». Quindi, non c'è una netta opposizione tra linguaggio sacro e linguaggio poetico, ma piuttosto un rapporto gerarchico e una differenza di grado.

#### **7.4 La gioia per C. S. Lewis**

Lo scrittore britannico C. S. Lewis<sup>10</sup> (1898-1963) pubblicò nel 1955 un testo autobiografico intitolato *Surprised by Joy* (“Sorpreso dalla gioia”), che narra la sua conversione al cristianesimo (più precisamente, Lewis aderì all'anglicanesimo).

Durante la gioventù e prima della conversione, la gioia è per Lewis un'esperienza simile al piacere estetico, allora suo supremo oggetto di desiderio. La gioia «deve avere la stiletta, lo spasimo, l'inconsolabile desiderio<sup>11</sup>». Il giovane Lewis sperimenta la gioia per esempio quando comincia a struggersi per la “nordicità”. Un giorno legge ca-

---

<sup>9</sup> Weil (1999), p. 504.

<sup>10</sup> Noto al grande pubblico specialmente per *Le cronache di Narnia*, un ciclo di romanzi fantasy per ragazzi pubblicato tra il 1950-1956.

<sup>11</sup> Lewis (1955), p. 72. Mia traduzione.

sualmente le parole «Siegfried e il crepuscolo degli dei<sup>12</sup>» in un periodico. Proprio queste parole provocano un'epifania:

Pura “nordicità” mi travolse: una visione di spazi immensi e chiari sospesi sull'Atlantico nel crepuscolo senza fine dell'estate nordica [...] e quasi nello stesso momento seppi che avevo già incontrato questo, molto, molto tempo fa [...]. E sorse subito, quasi come un dolore straziante, la memoria della gioia stessa, la consapevolezza che [...] stavo finalmente ritornato dall'esilio e da terre deserte nel mio paese; e la distanza del crepuscolo degli dei e la distanza della mia stessa gioia passata, entrambi irraggiungibili, fluiro in un unico, insopportabile senso di desiderio e di perdita, che improvvisamente divenne tutt'uno con la perdita dell'intera esperienza, la quale, mentre ora mi guardavo intorno [...] come un uomo che si riprende da uno stato di incoscienza, era già svanita, mi era sfuggita nel momento stesso in cui potevo cominciare a dire *eccola*. E subito seppi che “averla di nuovo” era il supremo e solo importante oggetto di desiderio<sup>13</sup>.

Questo passaggio contiene motivi che ricorrono in innumerevoli narrazioni di conversione religiosa<sup>14</sup>, ad esempio il senso di improvvisa rivelazione, di ricordarsi di qualche cosa che si era saputa o co-

---

<sup>12</sup> Lewis (1955), p. 72.

<sup>13</sup> Lewis (1955), p. 73.

<sup>14</sup> Si veda ad esempio James (1902), un testo “classico” sulla conversione religiosa.

nosciuta molto tempo fa ma poi era stata dimenticata, di ritornare dall'esilio. Quella narrata da Lewis, tuttavia, non è una conversione religiosa, ma piuttosto un'esperienza essenzialmente estetica che non implica la fede:

... la "nordicità" [...] non era una nuova religione, perché non conteneva traccia di credenza e non imponeva doveri. Eppure [...] c'era in essa qualcosa di molto simile all'adorazione, una specie di abbandono piuttosto disinteressato verso un oggetto...<sup>15</sup>

A partire da quel primo momento, la gioia che Lewis trova nella poesia e nella mitologia nordica, nella musica e nell'opera di Wagner è minata dalla ricerca ossessiva dell'esperienza in sé, del brivido, che distolgono l'animo dall'oggetto. Secondo Lewis, questo errore è un altro elemento che l'esperienza estetico-artistica e l'esperienza religiosa hanno in comune:

... non è blasfemo comparare l'errore che stavo facendo con quell'errore che l'angelo al Sepolcro rimproverò quando disse alle donne: «Perché cercate colui che vive tra i morti? [...]». Il confronto è chiaramente tra qualcosa di infinita grandezza e qualcosa di molto piccolo: come il sole e il riflesso del sole in una goccia di rugiada. In effetti, dal mio punto vista, molto simile, perché non penso che la somiglianza tra

---

<sup>15</sup> Lewis (1955), pp. 76-77.

l'esperienza cristiana e quella meramente immaginativa sia accidentale. Penso che tutte le cose, a modo loro, riflettano la verità celeste, anche l'immaginazione. "Riflettere" è la parola importante. La vita più bassa dell'immaginazione non è un inizio di, né un passo verso, la più alta verità dello spirito, ma semplicemente un'immagine<sup>16</sup>.

Lewis aggiunge che la vita dell'immaginazione può in effetti essere anche l'origine della vita spirituale, ma solo se Dio così vuole. Nel corso della sua ricerca, Lewis progredisce grazie ad amici e insegnanti, ma anche grazie a opere di narrativa. Ad esempio, comprende cosa sia la "santità" leggendo un libro fantasy di Georges MacDonald.

Dopo aver cercato la gioia in molti diversi oggetti, come l'amore sensuale e l'occultismo, Lewis comprende che essa non deve essere uno scopo in se stessa, ma deve puntare ad un oggetto esterno, che va oltre l'io. La gioia rappresenta il desiderio di riunirsi con l'Assoluto e dunque, in quanto esperienza estetica, è importante soltanto come segno che conduce verso una verità religiosa:

La gioia ha perso quasi tutto ogni interesse per me da quando sono diventato cristiano. [...] Ho continuato a provarla con la stessa frequenza e intensità dalla mia conversione [...]. Ma ora so che l'esperienza, considerata come uno stato della mia stessa mente, non ha mai avuto l'importanza che le davvo un

---

<sup>16</sup> Lewis (1955), pp. 167.

tempo. Valeva solo come un indicatore che puntava a qualcosa di altro ed esterno. [...] Quando ci perdiamo nei boschi, vedere un cartello stradale è una gran cosa. [...] Ma quando abbiamo trovato la strada e sorpassiamo cartelli ogni poche miglia [...], non dovremo fermarci a guardarli, [...], neanche se i loro pali fossero d'argento e le loro scritte d'oro<sup>17</sup>.

## **7.5 Conclusione**

Nel Novecento, l'arte e la letteratura assumono un ruolo importante nel veicolare epifanie che conducono alla conversione religiosa. La componente estetica dell'esperienza religiosa è enfatizzata e valutata positivamente dagli autori che abbiamo preso in considerazione. In altre parole, ai testi con una forte *funzione poetica*<sup>18</sup> viene attribuito un grande potere, quello di suscitare una conoscenza intuitiva o mistica su verità di tipo religioso.

Sebbene venga riconosciuto un rapporto gerarchico tra preghiera e poesia, tra le due non c'è una vera e propria opposizione. L'opera poetica vale in quanto veicola "immagini" di una realtà superiore, secondo un'idea che può essere ricondotta al pensiero neoplatonico ed idealista. D'altra parte, c'è anche una parallela tendenza a valutare positiva-

---

<sup>17</sup> Lewis (1955), p. 238.

<sup>18</sup> Ovvero testi in cui l'organizzazione formale del messaggio è molto importante - Jakobson (1960).



mente la componente estetica del linguaggio e dell'esperienza religiosa, per cui la preghiera e il rituale sono vissuti e valutati similmente all'esperienza artistica. La forma e la qualità poetica-estetica del linguaggio religioso sono importanti quanto (se non più) del suo contenuto.

Dato questo alto valore religioso attribuito all'arte, l'ispirazione poetica viene associata, nel caso di Claudel, alla grazia. Allo stesso modo, la figura dell'artista si sovrappone a quella tradizionale del santo nel condurre verso l'assoluto e la verità, ma anche nel fornire un esempio imitabile, per quanto molto diverso da quello "canonico" e a volte molto anticonformista, come nel caso di Rimbaud e Baudelaire, che sono guide di tipo molto poco convenzionale, specie per la cultura di inizio Novecento, verso verità religiose.

La dignità e l'importanza religiosa attribuite all'arte profana nel Novecento sono piuttosto nuove rispetto al passato. Per esempio, Agostino di Ippona e Teresa d'Avila consideravano i libri d'invenzione (come *L'Eneide* e i romanzi cavallereschi) come libri peccaminosi che rischiavano di traviare specialmente la gioventù, orientandola verso le cose mondane e la vanità. Invece, nel Novecento la letteratura intesa come frutto dell'immaginazione, anche se non prodotta specificamente secondo i canoni della religione istitu-

zionale<sup>19</sup>, è vista come mezzo per giungere ad epifanie rivelatrici di verità religiose, e questo in virtù specialmente del suo linguaggio poetico e della sua natura estetica.

È vero dunque quanto scrive il teologo Lawrence Cunningham: «Si può notare nella cultura occidentale del ventesimo secolo – una cultura che è stata notoriamente descritta come bruciata dagli acidi della modernità – un desiderio di santità, sebbene individuabile in luoghi inaspettati<sup>20</sup>». Uno di questi è proprio il mondo della letteratura profana.

---

<sup>19</sup> Per quanto riguarda il cattolicesimo, la Chiesa ha stabilito dei parametri per l'arte sacra a partire dal Concilio di Trento ed è tornata su questo punto anche durante il Concilio Vaticano Secondo, stabilendo che compito dell'arte sacra è elevare la vita umana, rappresentare la bellezza di Dio e condurre i destinatari a volgere la loro mente verso Dio (*Gaudium et Spes* 1965; *Sacrosanctum Concilium* 1963. Entrambi i documenti sono disponibili qui: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_concil/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_concil/index_it.htm)).

<sup>20</sup> Cunningham (2005), p. 108. Mia traduzione.

### Riferimenti bibliografici

Claudé, Paul

(1913) “La Muse qui est la Grâce”, in Claudé, P., *Cinq grandes odes suivies d'un processional pour saluer le siècle nouveau*, Parigi, Nouvelle Revue Française.

(1965a) “Lettre à l'Abbé Brémond sur l'inspiration poétique”, *Oeuvres en prose*, Parigi, Gallimard, pp. 45-49.

(1965b), “Ma conversion”, in Claudé, P., *Oeuvres en prose*, Parigi, Gallimard, pp. 1008-1014.

(1999) “My Conversion”, in Mandelker, A. e Powers E. (a cura di), *Pilgrim Souls: an Anthology of Spiritual Autobiographies*, New York, Simon & Schuster, pp. 452-457.

Cunningham, Lawrence S.

(2005) *A Brief History of Saints*, Oxford, Blackwell.

Jakobson, Roman

(1960) “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, in Sebeok, T. (a cura di), *Style in language*, New York, Wiley, pp. 350-377.

James, William

(1902) *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co.

Joyce, James

(1944) *Stephen Hero*, Norfolk, New Directions.

(1956) *Epiphanies*, Buffalo, Lockwood Memorial Library, University of Buffalo.

Lewis Clive Staples

(1955) *Surprised by Joy: the Shape of my Early Life*, Londra, Geoffrey Bles.

Weil, Simone

(1999) “A Spiritual Autobiography”, in Mandelker, A. e Powers E. (a cura di), *Pilgrim Souls: an Anthology of Spiritual Autobiographies*, New York, Simon & Schuster, pp. 498-512.

Ziolkowski, Theodore

(2014) “‘Tolle Lege’: Epiphanies of the Book”, *The Modern Language Review*, 109 (1), pp. 1-14.





Antonello da Messina,  
particolare di *San  
Benedetto*, olio e oro su  
tavola, c. ca1470-1475,  
Galleria degli Uffizi, Firenze.

# Capitolo 8

## I santi patroni d'Europa e la proposta cattolica di un'identità europea

Jenny Ponzio

### 8.1 Introduzione

L'unificazione dell'Europa è uno dei grandi temi che hanno attraversato il Novecento, coinvolgendo una pluralità di interlocutori. Uno di questi è stata la Chiesa cattolica, che fin dai primi decenni del secolo promosse l'unificazione europea, vista sia come garanzia di pace, sia come forma di protezione contro i regimi totalitari fascisti e comunisti<sup>1</sup>.

Il discorso intorno all'Unione Europea non toccava solo questioni politiche, economiche o giuridiche. L'unificazione di popoli di lingua e tradizioni diverse implicava anche la costruzione discorsiva di un'identità comune. La Chiesa fu molto attiva in questo senso, proponendo naturalmente un'identità basata sui valori cristiani, presentati come fondamento della storia e della cultura euro-

---

<sup>1</sup> Chelini-Pont (2009).

pee, ma anche inserendo l'elemento cristiano in un discorso estremamente aggiornato e moderno. Uno dei modi in cui la Chiesa ha avanzato una proposta di identità europea è stato la proclamazione di santi patroni d'Europa.

Tra gli scritti che trattano i rapporti tra Europa e Chiesa, risulta particolarmente significativo un libro pubblicato nel 2015 da Petr Kratochvíl and Tomáš Doležal. I due autori analizzano un campione di documenti ufficiali rappresentativi, da una parte, del discorso della Chiesa sull'Europa unita e, dall'altra parte, del discorso dell'Unione Europea sulla religione e, in particolare, sulla Chiesa Cattolica. Dimostrano così che il discorso delle due istituzioni si basa non solo su strategie argomentative diverse, ma anche su un diverso sistema assiologico, ossia su un diverso insieme e su una diversa organizzazione dei valori.

In particolare, la Chiesa ricorre spesso alla strategia dell'appropriazione, che consiste nella riformulazione di concetti delicati, come quello di secolarizzazione, scorporandoli in due diversi significati, l'uno negativo, e l'altro positivo, e quindi accettabile. Per cui, ad esempio, risulta esserci un tipo di secolarizzazione "cattivo", da respingere, e uno positivo, quindi da accettare e promuovere. Un'altra strategia è quella della sostituzione: per esempio, la Chiesa non ama parlare di individui,



come fa invece l'Europa, e per questo sostituisce questo termine sgradito con quello di "persona umana", che implica un concetto diverso, aggiungendo una connotazione prima di tutto sociale e poi anche, naturalmente, spirituale.

L'Unione Europea, dal canto suo, evita accuratamente riferimenti particolari al Cristianesimo nei suoi documenti ufficiali, mentre preferisce mantenere un tono neutro che non offenda il principio del pluralismo. Il riconoscimento positivo del Cristianesimo avviene in genere solo quando questo è distante nel tempo (perché descritto come elemento che costituisce il passato della storia e della cultura europea) o nello spazio (spesso l'Unione Europea si è presentata come difensore dei gruppi cristiani perseguitati all'esterno, mentre è molto rara una presa di posizione europea su casi di discriminazione all'interno dei suoi confini).

Dall'analisi dei due autori risulta che il sistema di valori dell'Unione Europea si basa su una serie di nette opposizioni: interno/esterno, secolare/religioso, perfetto/imperfetto. Per cui l'Unione Europea tende a presentarsi come il perfetto esempio del raggiungimento di un equilibrio "secolare", in contrasto con il mondo esterno, dove vige la discriminazione religiosa contro cui l'Europa deve battersi. Il sistema di valori dell'Unione Europea è definito in modo molto pe-

rentorio e non negoziabile. Questo si vede bene per esempio nell'art. 2 del Trattato di Lisbona del 2007:

L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini.

L'accettazione in blocco di questi valori costituisce la condizione indispensabile per essere parte dell'Unione Europea e per instaurare con essa un dialogo. I valori sono tutti accostati in un'assiologia che potremmo definire "paratattica", ossia che si basa su un principio anch'esso egualitario: non c'è un nucleo di valori che sia messo al di sopra degli altri, tutti hanno lo stesso peso e hanno un carattere assoluto<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Come insegna la corrente della nuova retorica, i valori universali o assoluti, come il Vero, il Bene, il Bello sono valori generali e vaghi e possono essere universali solo a patto di non specificarne il contenuto. Nel contesto dell'argomentazione sono quindi ottimi strumenti di persuasione. Più i valori sono specificati, più si presentano come aspirazioni di gruppi particolari: si veda Perelman e Olbrechts-Tyteca (1988), pp. 102-103.

Il sistema di valori della Chiesa è invece organizzato in modo molto diverso. I valori sono ordinati gerarchicamente. I valori più ricorrenti nel discorso della Chiesa circa l'Unione Europea sono “la dignità persona umana” e “il bene comune”. Da questi due valori di base dipendono tutti gli altri. Questa struttura valoriale garantisce un buon margine di negoziabilità: gli altri valori possono essere accettati a patto che siano coerenti e non contraddittori rispetto ai valori di base. Ciò implica anche che la Chiesa ha una visione più sfaccettata dei valori, che quindi non vengono assunti in blocco come fa l'Unione Europea, ma vengono relativizzati. Così, mentre l'Unione Europea professa in toto valori come “libertà” e “democrazia”, la Chiesa introduce appunto delle distinzioni tra forme positive e negative di libertà e democrazia, a seconda che siano coerenti o meno con i suoi valori di base.

Partendo da queste premesse, per avere un'idea più precisa del discorso con cui la Chiesa ha avanzato la sua proposta di identità europea, risulta utile riflettere su alcuni documenti pontifici che trattano il tema dei santi patroni d'Europa.

## **8.2 San Benedetto patrono d'Europa**

Il 24 ottobre 1964 papa Paolo VI riconsacrò l'abbazia di Montecassino, culla del monachesimo

benedettino appena ricostruita dopo i bombardamenti che l'avevano distrutta durante la Seconda Guerra Mondiale. In questa significativa occasione, Paolo VI emise la lettera apostolica *Pacis nuntius*<sup>3</sup>, con cui proclamò san Benedetto patrono d'Europa.

La lettera espone le ragioni dell'attribuzione di tale titolo a san Benedetto, e si apre associando alla storia del santo i valori chiave della pace, dell'unione e della civiltà. Nel seguito della lettera, questi valori astratti vengono specificati, contestualizzati, cioè inseriti in una struttura narrativa e per così dire calati nella storia. Apprendiamo dunque che il santo operò in un'epoca storica in cui la fine di un ordinamento aveva lasciato il posto ad un'epoca di frammentazione e confusione, in cui san Benedetto fu promotore appunto di pace, unione e civiltà, facendosi così latore di progresso, e più precisamente di un progresso "cristiano":

Al crollare dell'impero Romano, ormai esausto, mentre alcune regioni d'Europa sembravano cadere nelle tenebre, mentre altre erano ancora prive di civiltà e di valori spirituali,

---

<sup>3</sup> Disponibile nel sito del Vaticano:  
[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19641024\\_pacis-nuntius.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19641024_pacis-nuntius.html).

fu lui con costante e assiduo impegno a far nascere in questo nostro continente l'aurora di una nuova era.

Lo stesso tema della ricostruzione della cultura europea a partire dalle rovine dell'impero romano e dalla barbarie incombente era stato già proposto da Pio XII in una sua omelia nel 1947. Nel discorso di Paolo VI, il Medioevo prende la connotazione di età dell'oro, dopo la quale l'Europa perde la sua unità, che è presentata citando Sant'Agostino, come «esemplare e tipo di bellezza assoluta». Per questo, argomenta Paolo VI, il suo predecessore Pio XII salutò san Benedetto come «padre dell'Europa» e sia lui che Giovanni XXIII appoggiarono «gli sforzi di quanti cercano di affratellare queste nazioni europee». Paolo VI colloca sé stesso senza esitazioni nello stesso solco:

È quindi naturale che pure Noi, a questo movimento, tendente al raggiungimento dell'unità europea, diamo il Nostro pieno assenso. Per questo abbiamo accolto volentieri le istanze di molti Cardinali, Arcivescovi [...] per dichiarare san Benedetto Patrono d'Europa.

Dunque, il titolo di “patrono” attribuito a san Benedetto ha come complemento di specificazione l'Europa non come continente o insieme di statinazione, ma invece, molto più precisamente, l'Europa come nascente organismo politico, sociale e istituzionale unitario. Di fatto, san Benedetto è

presentato come il patrono della moderna Europa unita che andava in quegli anni prendendo forma. san Benedetto è chiamato a intercedere per l'Europa per una sorta di analogia storica, in quanto è evocato in un'epoca che, come quella in cui egli visse, si trova ad affrontare il crollo di regimi forti e la necessità di ricostruire una civiltà da zero, ripristinando valori spirituali e morali e trovando nuove forme di collaborazione e integrazione tra i popoli.

Il 9 aprile 2008, Benedetto XVI dedicò un discorso a san Benedetto, patrono anche del suo pontificato. Anche questo pontefice sottolinea l'influsso fondamentale di san Benedetto «sullo sviluppo della civiltà e della cultura europea». Tuttavia, nonostante la continuità rispetto ai suoi predecessori, il discorso di Benedetto XVI usa un lessico e dei concetti molto più moderni. Uno degli elementi di novità è il riferimento al problema della ricerca di identità:

Oggi l'Europa – uscita appena da un secolo profondamente ferito da due guerre mondiali e dopo il crollo delle grandi ideologie rivelatesi come tragiche utopie – è alla ricerca della propria identità. Per creare un'unità nuova e duratura, sono certo importanti gli strumenti politici, economici e giuridici, ma occorre anche suscitare un rinnovamento etico e spirituale che attinga alle radici cristiane del Continente, altrimenti non si può ricostruire l'Europa. [...] Cercando il vero pro-

gresso, ascoltiamo anche oggi la Regola di san Benedetto come una luce per il nostro cammino. Il grande monaco rimane un vero maestro alla cui scuola possiamo imparare l'arte di vivere l'umanesimo vero.<sup>4</sup>

In questo passaggio, si possono identificare diversi elementi significativi. In primo luogo, si trova qui un esplicito riferimento al crollo delle “grandi ideologie/tragiche utopie”: mentre nel discorso dei precedenti papi, sfruttando l' analogia storica con l'epoca post-romana, si fa riferimento ad un più generico stato di barbarie e inciviltà, il lessico usato da Benedetto XVI costituisce un passo avanti nella reinterpretazione del passato europeo post-bellico. Infatti, le espressioni da lui usate sembrano echeggiare un lessico familiare agli intellettuali contemporanei, quello del *topos* della “fine delle ideologie e delle utopie”, affermatosi nella seconda metà del Novecento e vitale fino almeno agli anni '10 del Duemila.

In secondo luogo, il cristianesimo è ancora presentato come “radice” storica, culturale e spirituale, ma non più di per sé come fondamento dell'identità europea da costruire. La formula usata dal pontefice è molto più sfumata: la nuova iden-

---

<sup>4</sup> [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080409.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080409.html).

tità deve “attingere” alle sue radici cristiane, non coincidervi totalmente, lasciando così un margine di negoziazione dei valori che dovranno andare a costituire la nuova “cultura”.

Infine, il discorso di papa Benedetto contiene anche un'altra importante innovazione. Paolo VI, nel suo discorso, aveva motivato l'attribuzione del titolo di patrono a S. Benedetto citando, in primo luogo, la somiglianza tra la situazione storica passata e quella presente e, in secondo luogo, la grandezza dell'opera del santo in tale contesto. San Benedetto è dunque per Paolo VI un santo “insigne”. Proprio per questa sua grandezza è invocato come patrono. Il suo ruolo in quanto patrono, come abbiamo visto, si esplicita soprattutto nella qualità di intercessore. Benedetto XVI, invece, enfatizza e sviluppa un elemento che nei discorsi degli altri papi (Paolo VI, così come anche Pio XII) rimane implicito e vago. Ossia, san Benedetto è anche presentato come esempio e modello di vita. Questa particolare connotazione è coerente con la maggiore attenzione che papa Benedetto, rispetto ai suoi predecessori, rivolge alla Regola, che contiene appunto un modello di comportamento, una guida che orienti anche l'uomo d'oggi verso la formazione di una nuova identità europea. Questa enfasi sull'esemplarità della vita del santo, guida per un popolo disorientato dalla rapidità e profon-



dità dei cambiamenti politici e culturali si può collegare a una rinnovata concezione della santità che si è affermata a partire dal Concilio Vaticano II e che tende a presentare i santi come esempi che tutti possono imitare e non come ideali inarrivabili<sup>5</sup>.

### **8.3 Compatroni e compatrone**

Nel 1980, con la lettera apostolica *Egregiae Virtutis*<sup>6</sup>, Giovanni Paolo II proclamò i santi Cirillo e Metodio compatroni d'Europa. Così come san Benedetto, i santi Cirillo e Metodio, che tradussero i testi sacri nella lingua degli Slavi ponendo così le basi della loro cultura, sono presentati nel ruolo tematico di padri fondatori, iniziatori di un'intera cultura. Anche la vita di questi due santi è narrata mettendo in risalto le analogie storiche tra l'epoca in cui vissero e quella contemporanea: Cirillo e Metodio operarono in un'Europa divisa da gravi tensioni tra Oriente e Occidente. La lettera è datata 1980, quando l'Europa era ancora divisa dal Muro, quindi il riferimento alla storia contemporanea è più che evidente. Nel discorso del pontefice i tre santi compatroni rappresentano le due anime

---

<sup>5</sup> Ponzio e Rai (2019).

<sup>6</sup> [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_31121980\\_egregiae-virtutis.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html).

dell'Europa, quella orientale e quella occidentale, che hanno trovato un punto di incontro nel Vangelo, ma che oggi devono riunirsi anche in nome di valori che possiamo definire più secolari quali il “bene comune”, che, come hanno dimostrato Kratochvíl e Doležal<sup>7</sup>, è proprio uno dei valori ricorrenti su cui si basa il discorso della Chiesa verso l'Unione europea.

Nel 1999, all'alba del nuovo millennio, Giovanni Paolo II proclamò con la lettera apostolica *Spes Aedificandi*<sup>8</sup> tre compatrone d'Europa: santa Brigida di Svezia, santa Caterina da Siena, e santa Teresa Benedetta della Croce, alias Edith Stein. La lettera si apre proprio con il riferimento alla speranza di costruire un mondo nuovo, in cui però l'uomo non deve dimenticare il ruolo della grazia. Del ruolo dell'intervento divino devono tener conto «anche quanti si pongono in questi anni il problema di dare all'Europa un nuovo assetto». In questo documento è ricorrente il tema della valorizzazione degli aspetti positivi della storia europea e del peso degli aspetti negativi. Anche qui troviamo un appello ai cristiani, i quali hanno il do-

---

<sup>7</sup> Kratochvíl e Doležal (2015).

<sup>8</sup> [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu\\_proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu_proprio_01101999_co-patronesses-europe.html).

vere di essere consapevoli della loro storia e prendere parte attiva alla “costruzione dell’Europa”, azione questa che è vista come forma di realizzazione della santità. Di nuovo ritroviamo qui la visione post-conciliare della santità a misura di tutti. La santità, però, è qui assurta a elemento fondante della Chiesa: «La Chiesa non dubita che proprio questo tesoro di santità sia il segreto del suo passato e la speranza del suo futuro.»

Tra i motivi per la scelta delle sante, il pontefice adduce non solo che, mentre i tre compatroni sono rappresentativi del primo millennio, le tre sante rappresentano «momenti cruciali del secondo millennio che volge al termine» ma anche e soprattutto che si tratta di tre sante donne: il papa elogia il ruolo della donna nella storia e si compiace del «sempre più chiaro riconoscimento della dignità e dei doni propri della donna.»

Santa Brigida, che prima di diventare suora fu sposa e madre di otto figli, è proposta sia come modello di santità femminile laica, sia come figura che con la sua azione politica contribuì ad accentrare la Chiesa a Roma. Questo tratto la accomuna a Caterina da Siena, di cui è messo in rilievo l’episodio relativo al suo intervento per il ritorno del papa a Roma da Avignone, come se in un’epoca di frammentazione e secolarizzazione, di accentramento del potere politico nelle sedi dell’Unione Europea,

il papa ribadisse Roma come sede centrale della Chiesa cattolica. Di Edith Stein, tre degli elementi che vengono particolarmente sottolineati dal discorso del pontefice sono la di lei «militanza a favore della promozione sociale della donna», il suo essere una figura che rappresenta il dialogo tra ebrei e cristiani e il suo essere simbolo della Shoah.

Nel discorso del papa, la nuova Europa unita è fonte di grande speranza in quanto può diventare coronamento degli aspetti migliori della sua storia, che, scrive il papa, ha proprio nella santità la sua espressione più alta. I valori su cui la nuova Europa deve basarsi sconfinano dall'ambito puramente religioso e si inseriscono in un più ampio orizzonte di civiltà: il papa li identifica infatti nella tolleranza e nel rispetto universale, garantiti naturalmente dal fondamento morale e spirituale del cristianesimo.

Il cristianesimo non è però posto come condizione unica ed esclusiva su cui si dovrebbe fondare la nuova Europa. Esso è piuttosto visto come una guida che garantisce la rettrezza morale, ma che non esclude l'integrazione e il dialogo con altre religioni, come proposto dal Concilio Vaticano Secondo. Più dell'adesione unanime dell'Europa al cristianesimo, ciò che è auspicato da Giovanni Paolo II è il fatto che l'Europa non perda di vista "il Trascendente", inteso come dimensione metafisica. Proprio a questo scopo è sollecitata la testimo-

nianza dei cristiani, i quali sono chiamati ad imitare l'esempio delle tre sante.

#### **8.4 Conclusione**

Mentre l'Unione Europea veniva progettata e poi realizzata come istituzione economica e politica, la Chiesa cattolica si muoveva per conferirle un carattere anche spirituale e morale. Questo è evidente, per esempio, nelle parole del padre domenicano Benedetto D'Amore, che firmò l'introduzione degli atti del "Congresso Internazionale dei Letterati Cattolici" che ebbe luogo nel 1961:

In tema di unione europea, interessanti e utili e, potremmo anche dire, in un certo senso necessarie sono le varie forme di Comunità Europea sinora attuate o in via di attuazione, come la CEECA, la CEE, l'Euratom, il Mercato Comune. Il loro beneficio [...] giunge a molti ed è causa di ulteriore benessere dei popoli facenti parte di queste Comunità. Ma l'interesse prevalente, per non dire esclusivo, di queste unioni è d'ordine materiale e corporeo. Mentre l'unione europea, com'è da noi intesa e auspicata è unione di uomini, unione di anime e di spiriti. Accanto o, per essere più precisi, alla base di questi problemi tecnici, organizzativi, commerciali [...], che riguardano piuttosto un aspetto materiale della vita umana, c'è il problema della coscienza europea, c'è la questione dell'umanità che dovrà vivere in questa nuova collettività, c'è l'idea d'Unione Europea, che è qualcosa di mol-

to più profondo e vivo di questi organismi, e che richiede un'opera di penetrazione nelle singole coscienze.<sup>9</sup>

La proposta di santi patroni d'Europa ha una valenza strategica nel proporre un ideale di identità collettiva conforme ai valori cristiani. La nostra analisi dei testi pontifici sui santi patroni ha confermato vari aspetti dello studio di Kratochvíl è Doležal<sup>10</sup>. Tra questi, si possono citare alcuni stili argomentativi, come l'appropriazione di un valore (come "progresso"), scindendone il significato in due accezioni, una positiva, l'altra negativa, ma anche la volontà di adottare un lessico più "secolare", che ceda un po' dello spazio del linguaggio religioso a favore di termini quali "la cultura" o "il bene comune".

Tuttavia, la peculiarità dei testi qui analizzati risiede nel fatto che essi hanno una importante componente narrativa, ma anche oratoria e celebrativa (che si rispecchia per esempio nell'insistenza della corrispondenza delle proclamazioni con centenari e altre ricorrenze), unita a una componente normativa, soprattutto nelle parti conclusive dove il papa, nella pienezza dei suoi poteri, attribuisce il titolo e i relativi privilegi liturgici. Proprio questa peculiare natura narrativa ci permette di mettere in luce

---

<sup>9</sup> D'Amore (1963), pp. 5-6.

<sup>10</sup> Kratochvíl è Doležal (2015).

altre caratteristiche del discorso della Chiesa finalizzato alla costruzione di un'identità europea. In primo luogo, possiamo osservare una ripresa dei temi con cui in epoca moderna si è costruita l'identità nazionale, questa volta usati per la costruzione di un'identità sovranazionale. Rientrano in questa categoria le rappresentazioni dei santi come padri fondatori, ma anche il mito dell'età dell'oro costituita dal Medioevo<sup>11</sup>. In secondo luogo, ciò che contraddistingue il discorso della Chiesa sull'Europa è un tipo di argomentazione che traccia analogie tra diverse epoche storiche, che aiutano a spiegare la situazione contemporanea, ne strutturano l'identità e le forniscono un modello di sviluppo. Tale tipo di interpretazione potrebbe essere collegato allo stile interpretativo figurale<sup>12</sup>, componente importante della tradizione esegetica cattolica. In terzo luogo, l'analisi dei testi sui santi patroni ha messo in luce la progressiva evoluzione del discorso della Chiesa, e più in particolare lo sviluppo dell'interpretazione storico-politica, che evidentemente tiene conto con acume e tempismo

---

<sup>11</sup> Sul rapporto tra identità nazionale e miti fondatori, vedi Sironneau (2000) e Hobsbawm (1992).

<sup>12</sup> Si tratta di uno stile interpretativo sviluppato specialmente nell'esegesi biblica, secondo il quale un fatto storico ne preannuncia un altro, vedi Auerbach (1991).

sia della storia contemporanea sia discorso intellettuale e accademico.

Un'ultima considerazione infine sulla ricezione di queste idee. L'Unione Europea non ha mai reagito né fatto cenno ai santi patroni che la Chiesa le ha attribuito. Invece, il mondo cattolico ha dato a queste figure una certa risonanza. Per limitarci all'Italia possiamo citare vari libri sull'argomento, per esempio un libro per ragazzi<sup>13</sup>, ma anche vari saggi<sup>14</sup>, così come un certo numero di articoli su giornali e riviste cattolici e non. Infine, nel 2010 il sacerdote don Alessio Geretti curò una mostra intitolata "Il potere e la grazia: i santi patroni d'Europa"<sup>15</sup>, con opere di autori quali van Eyck, Memling, Mantegna, van Dyck, Tiziano, Veronese, El Greco, Guercino, Caravaggio, Tiepolo e inaugurata dal Cardinal Bertone.

### **Riferimenti bibliografici**

Auerbach, Erich  
(1991) "Figura", in Della Terza, D. (a cura di),  
*Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, pp. 176-226.

---

<sup>13</sup> Vago (2009).

<sup>14</sup> Ad esempio, Bianco (2004), Guerriero (2009).

<sup>15</sup> Geretti e Castri (2009).



Bianco, Enzo

(2004) *Santi patroni d'Europa: costruttori e modelli*, Rivoli, Elledici.

Chelini-Pont, Blandine

(2009) "Papal Thought on Europe and the European Union in the Twentieth Century", *Religion, State and Society*, 37 (1), pp.131-146.

Geretti, Alessio; Castri, Serenella (a cura di)

(2009) *Il potere e la grazia: i santi patroni d'Europa, mostra a cura di Alessio Geretti*, (1992) *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge e New Milano, Skira.

Guerriero, Elio

(2009) *Santi patroni d'Europa: Benedetto, Cirillo e Metodio, Brigida, Caterina, Teresa Benedetta*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Hobsbawm, Eric

(1992) *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge e New York, Cambridge University Press.

Kratochvíl, Petr; Doležal, Tomáš  
(2015) *The European Union and the Catholic Church. Political Theology of European Integration*, New York, Palgrave Macmillan.

Perelman, Chaïm; Olbrechts-Tyteca, Lucie  
(1988) *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

Ponzo, Jenny; Rai, Eleonora  
(2019) *Heroicity and sanctity in Catholic thought from early modern to contemporary age*, *Ocula Flux*, 20, <https://www.ocula.it/files/OCULA-FluxSaggi-PONZO-RAI-Heroicity-and-sanctity-in-catholic-thought-from-early-modern-to.pdf>.

Sironneau, Jean-Pierre  
(2000) *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Parigi, L'Harmattan.

Vago, Maria  
(2009) *Santi patroni d'Europa*, Milano, Paoline.



**HIPSTER ST IGNATIUS**

A portrait of St. Ignatius of Loyola, a Jesuit saint, depicted with modern hipster accessories. He is wearing a dark, textured beret and thick black-rimmed glasses. He has a goatee and is dressed in a dark, textured jacket over a dark shirt and tie. The background is a plain, muted greenish-grey.

**CANNONIZED BEFORE  
BECOMING A SAINT**

Immagine tratta dalla pagina Facebook "Catholic Memes" ([fb.com/CatholicMemebase](https://fb.com/CatholicMemebase)), 2017.

# Capitolo 9

## Santi, meme e identità

Gabriele Marino  
Gabriele Vissio

Come abbiamo già avuto modo di rilevare<sup>1</sup>, la santità si presenta come un fenomeno culturale polifonico e pluriforme. L'interesse nei confronti della santità, da parte di una pluralità di soggetti, ha prodotto – e tuttora produce – un gran numero di diverse forme testuali. Tra le più recenti i cosiddetti “Internet meme” sono forse uno dei casi più interessanti e ricchi di spunti, dal momento che costituiscono un punto di accesso privilegiato alla comunicazione online e a quei fenomeni che cadono, comunemente, sotto il concetto di “viralità”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. il Cap. 1.

<sup>2</sup> Per una panoramica generale su diverse forme di questi fenomeni si veda Marino-Thibault 2016.

## 9.1 Che cosa sono gli Internet meme?

Introdotta dal biologo evolutivista Richard Dawkins (1976) per designare il concetto di «gene culturale», il termine “meme” ha presto cominciato a occupare uno spazio importante all’interno delle scienze umane e della cultura. Oggi, la parola indica soprattutto, almeno nel linguaggio comune, una tra le più popolari macro-tipologie di fenomeni virali, anche in ragione del suo carattere icastico e della sua disponibilità a processi di appropriazione e trasformazione.

Questi processi possono basarsi su tre funzioni fondamentali<sup>3</sup>, utili anche al fine di articolare una prima tipologia:

1. *Sharing*, ossia la condivisione, il “grado zero” del fenomeno. Si tratta della possibilità, da parte di un soggetto online, di “appropriarsi” di un meme già pronto e di dividerlo, contribuendo così a renderlo virale. Rientrano in questa categoria, per esempio, le cosiddette “*rage face*”, che vengono utilizzate – come le emoticon e le emoji – per esprimere stati d’animo, emozioni o reazioni a qualcosa di visto, letto o sentito.

---

<sup>3</sup> Rifacendoci a Frye (1957), potremmo parlare di tre “radicali memetici”.

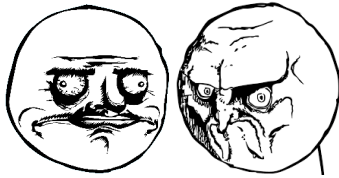


Figura 1: Qui a fianco “Me gusta” e “No.”, due tra i più noti esempi di *rage face*.

b. *Remixing*, ossia l'intervento su di un modello prestabilito e già noto o su di un template predefinito.



Figura 2: “Advice dog” è uno dei più popolari esempi di “image macro”, una forma di template sulla quale gli utenti possono intervenire, utilizzandola per veicolare i propri contenuti.

c. *Remaking*, ovvero il rifacimento, la riproposizione in una versione personale di un elemento virale. Insistono su questa funzione i *video fad*, i *flash mob* o le *challenge*. Tra i più famosi esempi in

tal senso si possono ricordare fenomeni come *Harlem Shake* o la *ALS Ice Bucket Challenge*<sup>4</sup>.



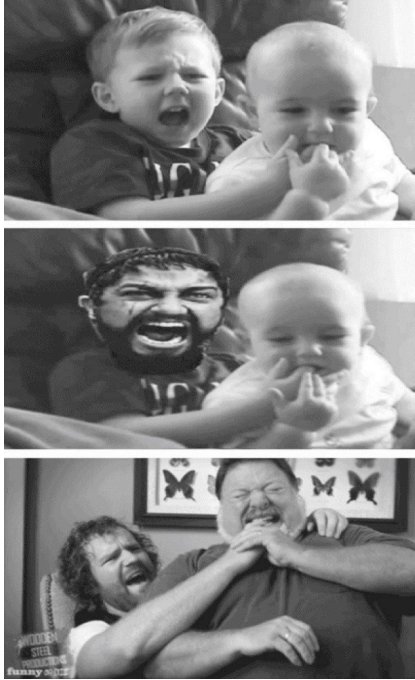
**Figura 3:** Fenomeni come l'ALS Ice Bucket Challenge sono stati oggetto di remaking anche da parte di personaggi famosi. Il QR code qui a lato rimanda, per esempio, al rifacimento di Bill Gates, divenuto virale a seguito di un massiccio *sharing*.

Naturalmente, lo stesso meme può essere oggetto di tutte e tre queste operazioni, come nel caso seguente, divenuto noto come *Charlie bit my finger*. Nell'immagine qui di seguito è possibile riconoscere, nell'ordine dall'alto verso il basso, la foto virale da cui è iniziato il fenomeno, un suo remix e una sua imitazione, in quello che è un vero e proprio processo di generatività memetica.

---

<sup>4</sup> La ALS Bucket Challenge è nata come campagna di sensibilizzazione e di *fundraising* sul tema della ricerca sulla Sclerosi Laterale Amiotrofica (SLA), divenendo poi un fenomeno in parte autonomo.





**Figura 4:** Charlie bit my finger (2007; l'esempio è tratto da Shifman 2013).

Tuttavia, quella appena presentata non è che una tipologia analitica, utile a fini classificatori e a fare un po' di ordine all'interno di una serie di fenomeni in realtà molto complessi e articolati. Nella maggior parte dei casi, infatti, lo stesso meme può essere oggetto di più interventi di sharing, remixing e remaking che intervengono l'uno sull'altro, stra-

tificandone la storia e complicandone i livelli di lettura.

## **9.2 Santità virale**

Il successo dei meme è spiegabile anche nella misura in cui essi costituiscono un potente mezzo di espressione per ogni tipo di contenuto culturale. Anche la religione, dunque, offre un ampio repertorio di materiali per i produttori di meme. Ovviamente, il contenuto religioso può essere lavorato e riproposto in una molteplicità di forme diverse, con risultati ed esiti molto differenti e questo anche a causa delle svariate ragioni per le quali un certo contenuto religioso può diventare virale. L'immaginario religioso può essere utilizzato nei meme in ragione del suo puro valore estetico, per fini di critica alla religione, di satira, ma anche di proselitismo<sup>5</sup>. I santi e le sante, con il repertorio di narrazioni, leggende, rappresentazioni e simboli che li accompagna sono, in tal senso, un elemento particolarmente interessante e sono stati oggetto di riprese di diverso genere.

---

<sup>5</sup> Sulla complessità dei messaggi veicolati dai meme, con speciale riferimento al tema religioso si veda Aguilar et al. (2016).

Attiva tra il 2009 e il 2013, la pagina web *LOL-saints.com* insiste, per esempio, sul proprio intento di «divertirsi con i santi», cercando di assicurarsi che ciò non venga confuso con il prendersi gioco dei santi. Il creatore del sito, Jeff Geerling, specifica infatti come l'intenzione della pagina non sia affatto quella di offendere il culto dei santi e le loro immagini, ma di utilizzarle per renderle fruibili ad “una generazione di utenti di Internet, che potrebbe non essere in grado di apprezzarle in altro modo”<sup>6</sup>.



**Figura 5:** *Nostra signora di Guadalupe*, anche nota come *Vergine di Guadalupe* che, secondo la leggenda, sarebbe un'immagine acheropita, ossia non dipinta da uomo, ma apparsa miracolosamente. Il dipinto, che la tradizione vuole essere apparso sul mantello di Cuauhtlatoatzin, un azteco convertito e poi divenuto santo con il nome di Juan Diego, è conservato presso la Basilica di Nostra Signora di Guadalupe.

Il meme di *LOLsaints* insiste precisamente su questo elemento e i suoi apparati paratestuali informano l'utente circa il senso dell'immagine (<http://www.lolsaints.com/saints/2009/painted-god>).

---

<sup>6</sup> <http://lolsaints.com/page/about-lolsaints>

Su *LOLsaints* tutti i meme sono accompagnati da elementi *paratestuali*<sup>7</sup> che ne chiariscono il senso e informano l'utente sull'opera d'arte che sta guardando, o sulla storia del personaggio che essa rappresenta, con un intento anche educativo. Finalità culturale e informativa è anche quella che sembra essere alle spalle della pagina Facebook *Tommy Aqua's Summa Memeologica*, che produce e condivide contenuti filosofici e teologici, con lo scopo di utilizzare i meme per “discutere” tali contenuti. Più esplicito l'intento evangelizzatore di *Catholic Memes*, online su Tumblr, Twitter e Facebook, che indica come proprio scopo quello di “evangelizzare per mezzo dei meme”, mentre la pagina Facebook italiana *Associazione Beato Bartolomeo Camaldolese* (che si propone come l'organo di social networking di un'entità associativa fittizia) si propone esplicitamente come progetto satirico e di vero e proprio *trolling*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Per *paratesto* s'intendono tutti gli elementi accessori al testo che contribuiscono alla sua contestualizzazione e interpretazione (introduzione, appendici, indici, note, immagini, ecc.). Per un approfondimento si veda Genette (1982).

<sup>8</sup> I “troll” sono i “disturbatori di professione” delle interazioni online. Sul tema si veda Thibault (2016).

### 9.3 Santi memetici e identità religiosa

Dietro ai diversi modi di associare meme e santità, è possibile scorgere diverse maniere di pensare il rapporto tra l'identità religiosa e la cultura "laica" all'interno di società fortemente pluraliste come le democrazie occidentali. In particolare, i casi di pagine e di siti riconducibili a gruppi cattolici statunitensi offrono un punto di vista interessante, dal momento che in quel contesto il cattolicesimo non rappresenta la principale tendenza religiosa e le comunità di cattolici costituiscono una minoranza. In generale, è stato notato come, in molti contesti online, le comunità di utenti tendano a polarizzarsi, provocando il fenomeno della cosiddetta *echo chamber*<sup>9</sup>, condizioni in cui le informazioni e i messaggi che circolano all'interno di un determinato gruppo tendono, per diverse ragioni, a rinforzarsi, a discapito dei contenuti provenienti dall'esterno. Processi di questo genere hanno come conseguenza quella di generare un certo senso identitario tra i membri delle comunità online, che tendono ad associarsi con altri individui che sono considerati "simili" sotto qualche particolare punto di vista (valori morali, stile di vita, orientamento politico, credo religioso, ecc.).

---

<sup>9</sup> Quattrococchi e Vicini (2016).

Anche i meme, in tal senso, sono insieme un'espressione e uno strumento di questi processi di rinforzo dell'identità delle comunità online. Per comprendere un meme è necessario che il *lettore* possieda quella che, per riprendere Umberto Eco, è una certa *enciclopedia*<sup>10</sup>. Si prenda il meme della pagina *LOLsaints* che parte dalla *Vergine di Guadalupe*: il messaggio sarebbe del tutto incomprensibile se non si possedesse, quantomeno, la conoscenza del fatto che quell'immagine è *acheropita* e se non si sapesse che cosa questo significhi. In realtà, i prerequisiti per la lettura di questo meme sono molti di più (conoscenze relative al cristianesimo, all'idea di Dio in generale, all'iconografia della Vergine, ecc.), ma queste sono sufficienti per mostrare come la comprensione di un testo – e dunque anche di un meme – necessiti una serie di conoscenze *comuni*. Gli apparati paratestuali di *LOLsaints* sono, in realtà, un modo di consentire l'accesso alla comprensione dei meme anche a persone che non possiedano, in principio, tutte le conoscenze enciclopediche necessarie a farlo, ma non sempre le cose funzionano in questa maniera. Nella maggior parte dei casi, al contrario, i meme sono oggetto di operazioni di sharing, remixing e remaking tra individui che condividono la medesi-

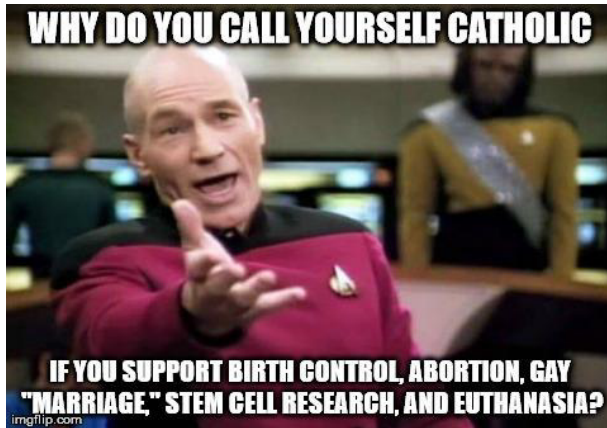
---

<sup>10</sup> Eco (1984).

ma enciclopedia e, ovviamente, possono risultare inefficaci nel loro intento (spesso ironico) o addirittura incomprensibili presso altri soggetti.

Il diverso uso di meme a tematica religiosa, come quelli relativi ai santi e alle sante, può essere dunque un indice, un dispositivo rivelatore, del diverso atteggiamento che le comunità online a carattere religioso possiedono nei confronti del “mondo esterno”. Da un lato, alcuni gruppi cercano di proporre i contenuti religiosi secondo una strategia comunicativa che tende a utilizzare la forma meme e il carattere dell’ironia con lo scopo, più o meno esplicito, di integrarli con la pop culture: è il caso del sito *Aleteia.com*, per esempio, che propone una rubrica di meme giornalieri e mescola contenuti provenienti dal contesto cattolico con altri provenienti dalla cultura pop e generalista (attori, politici, esponenti di altre tradizioni religiose sono tutti chiamati in causa allo scopo di “ispirare” l’utente con i loro messaggi positivi). D’altro canto, invece, altri soggetti tendono a utilizzare i meme per veicolare messaggi che sottolineano ed esacerbano la distanza tra la comunità dei credenti e altri stili di vita presenti nella società contemporanea. Questi ultimi tendono a identificare l’adesione alla comunità cattolica in maniera esclusiva, con una opposizione *noi-loro* che restringe le possibilità di mediazione, anche privilegiando il

riferimento a temi controversi e problematici (è questo il caso di chi insiste su temi quali le questioni bioetiche o la morale sessuale).



**Figura 6:** Questa versione del meme "Annoyed Picard" (in riferimento al personaggio della serie *Star Trek* Jean-Luc Picard) tende, in maniera piuttosto esplicita, a considerare l'appartenenza alla comunità cattolica come incompatibile con determinate posizioni politiche su temi etici e sociali.

Ovviamente, tra questi due poli esiste uno spettro di variazioni estremamente sfumato e differenziato, nel quale i meme e i fenomeni ad essi associati entrano in gioco in una varietà di modi diversi, che attendono ancora di essere analizzati e studiati in maniera sistematica e approfondita, alla luce di un approccio interdisciplinare, che inquadri in una cornice teorica complessiva analisi testuali, di sociologia dei gruppi e teoria della comunicazione.



Infatti, è proprio la capacità dei meme di evidenziare ed esplicitare strategie comunicative che insistono sull'appartenenza identitaria dei soggetti a una determinata comunità<sup>11</sup> che può consentire di mettere in luce dinamiche spesso difficili da cogliere, come i diversi atteggiamenti che emergono a partire dal complesso rapporto che esiste oggi tra il cattolicesimo e la cultura laica, in un mondo che – sempre di più – sembra vivere con difficoltà il processo di secolarizzazione e di pluralizzazione dei valori.

### **Riferimenti bibliografici**

Aguilar, Gabrielle K.; Campbell, Heidi A.; Stanley, Mariah; Taylor, Ellen  
(2016) “Communicating mixed messages about religion through internet memes”, in *Information, Communication & Society*, 20 (10), pp. 1498-1520.

---

<sup>11</sup> Sul rapporto tra identità e meme un interessante studio è stato condotto sulla pagina Facebook *Tweeting Orthodoxies* da Yadlin-Sega (2015). In generale sulla possibilità di utilizzare i meme come lente per analizzare i fenomeni religiosi si veda, per esempio Bellar et al. (2013).

Bellar, Wendi; Campbell, Heidi A.; Cho, Kyong James; Terry, Andrea; Tsuria, Ruth; Yadlin-Segal, Aya; Ziemer, Jordan  
(2013), “Reading Religion in Internet Memes”, in *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 2 (2), pp. 1-39.

Dawkins, Richard  
(1976) *The Selfish Gene*, London, Oxford University Press (tr. it. *Il gene egoista*, Bologna, Zanichelli, 1979).

Frye, Northrop  
(1957) *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton, Princeton University Press.

Genette, Gérard  
(1982) *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Parigi, Editions Du Seuil (tr. it. *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Torino, Einaudi, 1997).

Eco, Umberto  
(1984) *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi.

Marino, Gabriele; Thibault, Mattia (a cura di)  
(2016) *Viralità/Virality*, *Lexia* 25-26 (stampato nel dicembre 2017).

Quattrococchi, Walter; Vicini, Antonella  
(2016) *Misinformation. Guida alla società dell'informazione e della credulità*, Milano, Franco Angeli.

Shifman, Limor  
(2013) *Memes in Digital Culture*, Cambridge (MA), MIT Press.

Thibault, Mattia  
(2016) “Trolls, Hackers, Anons: Conspiracy Theories in the Peripheries of the Web”, in *Lexia* 23-24, pp. 387-408.

Yadlin-Segal, Aya  
(2015) “Communicating Identity through Religious Internet Memes, in the ‘Tweeting Orthodoxies’ Facebook Page”, in Campbell, H. (a cura di), *Digital Judaism: Jewish Negotiations with Digital Media and Culture*, London-New York, Routledge, pp. 110-124.



Francis Bacon, *Figure on a couch*, 1962, olio su tela, collezione Carlo Ponti, Roma. Già utilizzato come immagine di copertina del romanzo di Giorgio Bassani *L'airone* (Mondadori, 1968), poi per *Ladro di ferragosto* di Raffaele Crovi (Frassinelli, 1984).

# Capitolo 10

## Adamo ladro a Ferragosto

### Rielaborazione di un personaggio biblico in un romanzo contemporaneo

Jenny Ponzo

#### 10.1. Introduzione

Negli ultimi decenni, studiosi e critici letterari hanno dedicato un'attenzione crescente ai motivi religiosi in letteratura<sup>1</sup>. D'altra parte, anche gli studiosi delle religioni hanno progressivamente maturato la consapevolezza dell'importanza per la loro disciplina dello sviluppo di metodi adatti a studiare le dinamiche e le strutture della narrazione e del linguaggio poetico<sup>2</sup>. L'aumento di studi interdisciplinari sui testi e sulle pratiche narrative può dunque giovare grandemente alla crescita del-

---

<sup>1</sup> Si vedano ad esempio Ballerini (1980), Iannace (1989), Pifano (1992), Sommovilla (1993).

<sup>2</sup> Si vedano ad esempio le opere "classiche" di Lévi-Strauss sul mito (come Lévi-Strauss 1955), ma anche studi recenti come Feldt (2014) e Ponzo (2019).

le discipline umanistiche, in particolare per quanto riguarda la riflessione su categorie trasversali, come ad esempio quella di “personaggio”. Proprio al fine di dimostrare come, a partire dalla letteratura, si possa giungere a una più ampia riflessione su determinate culture narrative, si propone qui un concreto caso di studio sulla rielaborazione dei personaggi dalla religione alla letteratura. Ci concentreremo in particolare sulla reinterpretazione novecentesca del personaggio biblico di Adamo in un romanzo di Raffaele Crovi intitolato *Ladro di Ferragosto*, pubblicato nel 1984.

Il tema delle origini dell’umanità e il riferimento al racconto biblico della Genesi è ricorrente nell’opera di Crovi: personaggi che portano il nome simbolico di Adamo si ritrovano anche in altre opere narrative, come *Fuori dal Paradiso* (1982a) e *La convivenza* (1985). Inoltre, come lo stesso autore ebbe a osservare<sup>3</sup>, questo tema è presente, anche se solo implicitamente, in alcuni suoi lavori poetici<sup>4</sup>. Nella maggior parte delle opere narrative che reinterpretano la Genesi, la figura di Adamo si definisce in particolare rispetto a quella di Eva<sup>5</sup>. Invece, in *Ladro di Ferragosto*, Adamo non solo è

---

<sup>3</sup> Nota finale in Crovi (1982a), p. 107.

<sup>4</sup> Crovi (1974) e Crovi (1982b).

<sup>5</sup> Si veda anche il romanzo Alianello (1966).

sbalzato nel presente, ma si definisce in assenza di Eva, e anzi in relazione con un altro personaggio maschile, che è la voce narrante.

## 10.2 Adamo e il narratore

Il romanzo è ambientato a Milano proprio nel periodo di Ferragosto durante gli anni '80, quando, nella calura estiva, la città si svuotava completamente per le vacanze. In effetti, la città è descritta come un deserto sospeso in un tempo senza tempo; quindi, possiamo dire, in uno stato di eccezione, di liminalità, in una dimensione a parte, tagliata fuori dalla quotidianità, dal tempo e dallo spazio normali. Come vedremo tra poco, risulta qui molto pertinente parlare di “liminalità” e “stato di eccezione”, che sono termini coniati in antropologia per definire quei momenti fuori dall'ordinario, come i riti di passaggio o di iniziazione o i momenti storici di cambiamento e rivoluzione, in cui le istituzioni che governano e strutturano la società in tempi ordinari vengono meno.<sup>6</sup>

La narrazione si basa sulla contrapposizione tra due personaggi. Il primo è il narratore, uno scrittore solitario che vive isolato nel suo appartamento

---

<sup>6</sup> Per un approfondimento del concetto di liminalità, vedi Turner (1967) e Agamben (2003).

pieno di libri, proteggendosi dal mondo esterno. Per il narratore, leggere e scrivere sostituiscono l'esperienza reale e le emozioni, rendendole inoffensive. Durante i giorni festivi di agosto, il narratore progetta di rimanere chiuso in casa, cambiandosi i vestiti di continuo per liberarsi del suo odore di uomo ed astenendosi dal cibo, quindi rifiutando radicalmente la propria corporeità. Ma il secondo personaggio irrompe improvvisamente nella sua vita: il narratore sorprende un ladro nel suo appartamento. In effetti, il romanzo comincia in *medias res*. Ecco l'*incipit*:

Adamo finisce di masticare, beve, rutta, si pulisce la bocca, scivola via dalla sedia e salta da una stanza all'altra [...]. Tira giù i libri dagli scaffali e li deposita orizzontalmente sulle mensole. Ogni volta che ne sfila uno, e me lo vedo lanciato verso il soffitto, ho un tuffo al cuore [...]. Ma Adamo fa volteggiare i libri per aria come un giocoliere fa volteggiare i piatti, poi li raccoglie e li deposita sulle mensole. [...] A un certo punto torna indietro e di colpo comincia a spogliarsi. Butta via maglietta, canottiera, jeans, mutande; piroetta tra studio e camera nudo [...] poi si infila nel bagno, si tira dietro la porta e grida: «Forse». Poi spalanca la porta, mi punta contro l'indice destro e conclude: «Forse hai ragione. Questo è il paradiso».<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Crovi (1984), pp. 1-2.



C'è quindi una netta opposizione tra i due personaggi e l'irruzione di Adamo, totalmente "altro" da sé, rappresenta una rivoluzione per il narratore. Adamo è descritto come un uomo primordiale, le cui prime azioni sono elementari e corporee, come la masticazione del cibo. Adamo è nudo e non sopporta i vestiti, rappresenta il disordine, l'istinto, la negazione delle regole. È infatti un ladro, un fuorilegge. Sovverte il perfetto ordine dei libri del narratore, vale a dire, metaforicamente, la struttura del suo sapere. In effetti, il narratore sostiene che i libri che lui scrive sono per lui «atti di esorcismo, liturgie misteriche di innocenza e follia. I miei romanzi sembrano catalogare gli eventi come dei teoremi geometrici, ma io mi ci muovo dentro smarrito come in un labirinto<sup>8</sup>». Anche l'affermazione di Adamo «Questo è il paradiso<sup>9</sup>» non è casuale. La casa del narratore è uno spazio chiuso che garantisce sicurezza, ordine e pace, come il tradizionale *hortus conclusus*, il giardino dell'Eden, separato dal mondo. Tuttavia, questa condizione di chiusura implica una negazione della vita stessa. Infatti Adamo dice al narratore: «Tu

---

<sup>8</sup> Covi (1984), p. 3.

<sup>9</sup> Covi (1984), p. 2.

non ami la vita [...] Non hai il coraggio di buttarla via. Non hai il coraggio di uscire dal paradiso<sup>10</sup>»

C'è inoltre un ulteriore livello interpretativo: Adamo ha un'identità fluida, poiché è in grado di cambiare nome e fisionomia, ma tra tutte la sua faccia più vera è quella più impersonale e tra i nomi quello che preferisce è Adamo, perché, spiega, «dire Adamo è come dire uomo<sup>11</sup>». Adamo rappresenta quindi l'archetipo dell'essere umano. A sua volta, il narratore ha delle somiglianze con la figura divina. Adamo comprende infatti che il narratore, nella sua solitudine, ha bisogno di compagnia e gli dice: «È un posto da Dio. Magari Dio è proprio lei. Sembra sicuro di sé. Non ha chiamato aiuto. E io ho capito: la città è deserta, il mondo è deserto, Dio ha bisogno di Adamo<sup>12</sup>».

E in effetti, nel seguito di questo passaggio, davvero il narratore si comporta come il creatore, lasciando l'uomo usare dei suoi beni, nascondendosi e lasciandolo agire liberamente:

L'avevo lasciato in cucina, libero di consumare, libero di rubare, libero di distruggere. Mi ero rintanato nello studio: [...]

---

<sup>10</sup> Covi (1984), p. 7

<sup>11</sup> Covi (1984), p. 20.

<sup>12</sup> Covi (1984), pp. 17-18.

avevo deciso, abbandonato il progetto di denunciarlo, di lasciare che giocasse, dopo aver giocato al ladro, al cuoco<sup>13</sup>.

Tuttavia, la presenza di Adamo determina un progressivo cambiamento nel narratore, il quale comprende di aver ospitato un ladro in casa perché in realtà anche lui desidera imparare a rubare. Adamo spinge il narratore a lasciare il mondo chiuso del suo appartamento e a vivere esperienze in prima persona, e non solo vicariamente attraverso i suoi personaggi. Lo scrittore impara a rischiare, a cadere in tentazione e a riconoscere l'importanza del suo corpo. Adamo gli fa comprendere il suo narcisismo, l'egoismo e la mancanza di passioni che si nascondevano dietro la sua solitudine. Sviluppa, potremmo dire, una visione olistica, che lo fa sentire parte di un tutto. Attraverso una serie di esperienze, ritrova l'amore per la vita, il coraggio di lasciare l'Eden e di mettersi in discussione senza poter controllare tutto, la gioia di non possedere nulla, l'innocenza e la felicità del gioco. Nel tempo e nello spazio "liminale" della Milano deserta durante le vacanze di Ferragosto, si verifica dunque un rito di passaggio, un'esperienza che fa crescere il protagonista cambiandolo radicalmente rispetto al passato, facendogli adottare un nuovo sistema di

---

<sup>13</sup> Crovi (1984), p. 18.

valori e di conoscenza, e un nuovo modo di agire e di relazionarsi con se stesso e con gli altri.

Come questo breve caso di studio dimostra, i personaggi esprimono sistemi di valori, modelli di comportamento, significati simbolici. Sembra ragionevole ipotizzare che questo ruolo semiotico dei personaggi sia particolarmente accentuato nelle narrazioni legate alla religione, si pensi per esempio ai miti, all'agiografia, o anche, più specificamente, allo stratificarsi dei significati attribuiti alle narrazioni bibliche, come appunto la storia di Adamo ed Eva, nel corso dei secoli.

### **10.3 Personaggi, valori, passioni**

La nozione di personaggio, sebbene molto antica, è stata negli ultimi tre-quattro decenni al centro di un vivace dibattito. Non ritraceremo qui l'intera storia di questo concetto<sup>14</sup>, ma ci limiteremo a delineare alcuni orientamenti nello studio del personaggio che si sono particolarmente affermati nel Novecento.

Nell'*Interpretazione dei sogni*, pubblicata nel 1899, e in varie altre opere pubblicate negli anni

---

<sup>14</sup> Si vedano al riguardo Stara (2004) e Bottirolì (2001).

'10 del Novecento<sup>15</sup>, Freud si servì di personaggi tragici come Amleto e Edipo per interpretare e spiegare la struttura profonda delle relazioni umane (specialmente quelle della parentela). Freud riconosceva in tali personaggi dei tipi umani, che esprimono passioni che rimangono costanti nella natura umana nel corso del tempo, e che quindi riguardano tanto gli esseri umani del passato come quelli del presente.

In *Aspetti del romanzo*, pubblicato nel 1927, lo scrittore e teorico della letteratura Edward Forster<sup>16</sup>, propose una distinzione tra *homo sapiens* e *homo fictus*. L'*homo sapiens* è la persona reale, l'*homo fictus* è il personaggio concepito da un autore umano. Rispetto all'*homo fictus*, l'*homo sapiens* è più opaco, ossia difficile da conoscere in profondità, in quanto rispetto al personaggio di un racconto nasconde molto più di se stesso (ad esempio, i suoi pensieri, le sue emozioni), agli occhi di lo osserva.

---

<sup>15</sup> *Personaggi psicopatici sulla scena* (1905); *Delirio e sogni nella 'Gradiva' di Wilhelm Jensen* (1906); *Il poeta e la fantasia* (1907); *Romanzo familiare dei nevrotici* (1909). Tutti questi testi sono reperibili nella collezione *Opere* (Freud 1960-1989). Vedi Stara (2004), pp. 209-210.

<sup>16</sup> Facciamo qui però riferimento all'edizione italiana Forster (1963).

Con l'affermazione del formalismo e dello strutturalismo, il concetto e lo status del personaggio furono messi in questione, in alcuni casi molto radicalmente. Studiosi quali Vladimir Propp<sup>17</sup>, ma poi anche Roland Barthes<sup>18</sup> e Italo Calvino<sup>19</sup>, preferirono parlare di *funzioni*, *fasci di semi* che gravitavano attorno ad un nome proprio, addirittura di *operatori* in senso matematico, piuttosto che di *personaggi*. Con tali posizioni radicali, lo strutturalismo reagiva contro la retorica superomista dell'eroe e contro una applicazione banalizzata dei principi della psicoanalisi nello studio dei personaggi della narrativa.

Una teoria che ha tuttora un'ampia applicazione in ambito semiotico e narratologico è quella elaborata da Algirdas Julien Greimas, che distinse tra attanti e attori. Gli attanti, organizzati in sei coppie (*destinante-destinatario*, *soggetto-oggetto*, *aiutante-opponente*) sono ruoli astratti, mentre gli attori sono i *personaggi*, ossia realizzazioni figurative di ruoli astratti (ad esempio, nella fiaba di Cappuccetto Rosso, il ruolo attanziale dell'aiutante è preso in

---

<sup>17</sup> Propp (1966, prima edizione in russo 1928).

<sup>18</sup> Barthes (1970).

<sup>19</sup> Calvino (1980).

carico da uno specifico attore che è il cacciatore, e quello di opponente dal lupo)<sup>20</sup>.

Tuttavia, a partire dagli anni Novanta e poi nei primi anni 2000, la nozione di personaggio, prima smontata e ridotta all'osso, comincia a ritrovare una coerenza e una ragione di essere. Nel 2003, per esempio, Giorgio Ficara, scrisse un saggio intitolato "Homo fictus", titolo che chiaramente riprende Forster, e affermò che i personaggi sono il perno della narrazione, più importanti della perfezione formale e dell'armonia della composizione, più ancora dell'ideologia soggiacente alla storia. I personaggi stimolano i destinatari della storia a identificarsi con loro, e di conseguenza le loro vicende portano i destinatari a porsi domande su se stessi e sulla propria storia personale. I personaggi, come scriveva anche Milan Kundera<sup>21</sup> sono degli "io possibili", ossia ci presentano una gamma infinita di possibili modi di essere, che possiamo sperimentare attraverso la letteratura.

Enrico Testa<sup>22</sup> afferma nel 2009 che, invece di disumanizzare il personaggio considerandolo un algoritmo o una pura funzione, oppure al contrario ridurlo a una banale imitazione dell'uomo reale, il

---

<sup>20</sup> Sui concetti di attante e attore, vedi Greimas e Courtès (1986, prima edizione in francese 1979).

<sup>21</sup> Kundera (1988).

<sup>22</sup> Testa (2009), pp. 4-5.

personaggio dovrebbe essere considerato come uno strumento cognitivo, veicolo di un commento e di una interpretazione che ci aiuta a comprendere meglio la vita reale.

#### **10.4 Conclusione**

Attualmente, l'importanza della nozione di personaggio è ampiamente riconosciuta. Questo tuttavia non implica che bisogna respingere *in toto* la prospettiva strutturalista. Essa può servire a comprendere appieno i sistemi di valori soggiacenti al sistema di personaggi in un singolo romanzo (come abbiamo cercato di mettere in luce con la nostra analisi), ma anche in un corpus più ampio<sup>23</sup>.

Se prendiamo in considerazione il nostro caso di studio, è chiaro che considerare il personaggio di Adamo solo come un attante (un *aiutante* del protagonista) è molto riduttivo: Adamo è molto di più. Il personaggio va analizzato non solo come un agente che esegue delle azioni che influenzano l'andamento della storia, ma come una figura che

---

<sup>23</sup> Si veda al riguardo Ponzo (2015) che propone un'analisi del sistema dei personaggi e dei rispettivi valori in un ampio corpus di romanzi novecenteschi di argomento risorgimentali, analizzati come un macrotesto caratterizzato da tipi di personaggi ricorrenti.



incarna un certo sistema di valori<sup>24</sup>. Questa prospettiva può essere utile e interessante specie per l'analisi di personaggi complessi, con una lunga storia culturale o riconducibili a una o più tradizioni religiose, come appunto quello di Adamo. In personaggi di questo tipo, l'analisi, che spesso nel campo dello strutturalismo più classico si concentra sulla dimensione sincronica, si può espandere anche diacronicamente, per prendere in esame la stratificazione dei significati nel corso del tempo. Ad esempio, è impossibile cogliere pienamente il significato dell'Adamo ladro nel romanzo di Crovi, senza sapere a quale tradizione questo personaggio fa riferimento. Adamo come il primo uomo, come colui che è allo stesso tempo colpevole e innocente, che è caratterizzato dalla nudità e dall'istinto, sono tutte isotopie, tratti tematici ricorrenti che derivano da una lunga tradizione che fa capo al libro della Genesi. Allo stesso tempo, questo specifico personaggio di Adamo è fortemente radicato nel Novecento. In questo senso, sarebbe interessante intraprendere uno studio sistematico della genealogia e degli sviluppi di questo personaggio, dalla Genesi alle sue più recenti

---

<sup>24</sup> La semiotica consente inoltre di analizzare personaggi attraverso diversi media. Un esempio di questo tipo di studi è Marrone (2018), che analizza il personaggio di Montalbano, dai romanzi di Andrea Camilleri alla *fiction* televisiva.

reinterpretazioni: un tale studio, condotto con un metodo ispirato al principio semiotico di evidenziare tratti figurativi e tratti profondi che vanno a costruire specifici sistemi di valori, sarebbe di interesse non solo per gli studi letterari e culturali, ma anche per le scienze delle religioni. Allo stesso tempo, lo studio applicativo e interdisciplinare di una pluralità di testi e corpora potrà portare a un ulteriore affinamento del concetto di personaggio e al moltiplicarsi di strumenti conoscitivi per avvicinarci a una sua piena comprensione.

### **Riferimenti bibliografici**

Agamben, Giorgio

(2003) *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

Alianello, Carlo

(1966) *Nascita di Eva*, Firenze, Vallecchi.

Ballerini, Carlo (a cura di)

(1980), *Atti del convegno di Nimega su letteratura italiana e ispirazione cristiana*, Bologna, Patron.

Barthes, Roland

(1970), *S/Z*, Parigi, Seuil.

Bottioli, Giovanni (a cura di)

(2001) *Problemi del personaggio*, Bergamo, Bergamo University Press.

Calvino, Italo

(1980) “I livelli della realtà in letteratura”, in Calvino I., *Una pietra sopra: discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, pp. 310–323.

Crovi, Raffaele

(1974) *Genesis*, Milano, Il Formichiere.

(1982a) *Fuori del Paradiso*, Milano, Editoriale Nuova.

(1982b) *L'utopia del Natale: 1974-1979*, Milano, Rusconi.

(1984) *Ladro di ferragosto*, Milano, Feltrinelli.

(1985) *La convivenza*, Milano, Edizioni Paoline.

Feldt, Laura

(2014) *The Fantastic in Religious Narrative from Exodus to Elisha*, New York, Routledge.

Forster, Edward M.

(1963) *Aspetti del romanzo*, Milano, Il Saggiatore.

Freud, Sigmund

(1960-1989) *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, 12 volumi.

Greimas, Algirdas; Courtès, Joseph  
(1986), *Semiotica: dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Firenze, La casa Usher.

Iannace, Florinda (a cura di)  
(1989) *Il filone cattolico nella letteratura italiana del secondo dopoguerra*, Roma, Bulzoni.

Kundera Milan  
(1988) *L'arte del romanzo*, Milano, Adelphi.

Lévi-Strauss, Claude  
(1955) "The structural study of myth", *The Journal of American Folklore*, 68 (270), pp. 428-444.

Marrone, Gianfranco  
(2018) *Storia di Montalbano*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.

Pifano Paolo  
(1992) *La questione-Dio negli scrittori d'oggi*, Roma, Educazioni Dehoniane.

Ponzo, Jenny  
(2015) *La narrativa di argomento risorgimentale (1948-2011)*, Roma, Aracne, 2 tomi.  
(2019) *Religious narratives in Italian literature after the Second Vatican Council. A semiotic analysis*, Berlino e Boston, De Gruyter.

Propp, Vladimir

(1966) *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi.

Sommavilla, Guido

(1993) *Uomo, diavolo e Dio nella letteratura contemporanea*, Cinisello Balsamo, Paoline.

Stara, Arrigo

(2004) *L'avventura del personaggio*, Firenze, Lemonnier.

Testa, Enrico

(2009) *Eroi e figuranti. Il personaggio nel romanzo*, Torino, Einaudi.

Turner, Victor

(1967) *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca (New York), Cornell University Press.



Il gruppo di ricerca NeMoSancti.  
Da sinistra: Gabriele Marino,  
Francesco Galofaro, Jenny Ponzo  
(Principal Investigator), Gabriele Vissio,  
Marco Papisidero. Foto scattata da  
Graziano Lingua durante il workshop  
"Fiori dell'anima. La simbologia dei fiori  
nell'immaginario cristiano", Orto  
Botanico di Torino, 24 maggio 2019.

# Gli autori

Il progetto NeMoSanctI è condotto da un'équipe costituita da ricercatori provenienti da diversi campi disciplinari, che comprendono la semiotica della religione e della cultura, i religious studies, la storia, l'antropologia e la filosofia.

## **Jenny Ponzo**

È Professoressa associata di Semiotica all'Università di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione. Dal 2018, è la Principal Investigator del progetto “New Models of Sanctity in Italy (1960s-2010s) – A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives”, finanziato dall'ERC (European Research Council, grant agreement No 757314, [nemosancti.eu](http://nemosancti.eu)). È inoltre Direttrice del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione e Presidente del Corso di Laurea Magistrale in Comunicazione e Culture dei Media presso l'Università di Torino. In passato, ha svolto attività di ricerca e insegnamento presso la Ludwig-

Maximilians-University Munich (Germania, 2014-2017) e l'Università di Losanna (Svizzera, 2010-2014). Ha pubblicato tre monografie, la più recente delle quali si intitola *Religious Narratives in Italian literature after the Second Vatican Council: a Semiotic Analysis* (De Gruyter 2019).

### **Francesco Galofaro**

Dottore di ricerca in semiotica, ha un assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione (DFE), Università di Torino, nell'ambito del progetto ERC NeMoSanctI diretto da Jenny Ponso. È componente del Centro Universitario Bolognese di Etnosemiotica (CUBE) e della redazione di Ocula.it. Oltre alla semiotica della religione si interessa di morfodinamica e delle applicazioni della computazione quantistica alla semantica. Tra le sue pubblicazioni: *Eluana Englaro. La contesa sulla fine della vita*, Meltemi; *Morphogenesis and Individuation*, Springer, (con A. Sarti e F. Montanari); *Dopo Gerico: i nuovi spazi della psichiatria*, Esculapio; *Il senso della tecnica: saggi su Bachelard*, Esculapio (con P. Donatiello e G. Ienna).



## **Gabriele Marino**

Semiologo, laurea a Palermo e dottorato a Torino, si è occupato principalmente di musica, comunicazione online, progettazione e marketing digitale, collaborando con università, istituti di ricerche di mercato e aziende. Tra le sue pubblicazioni: il saggio sulla critica musicale *Brimey canta Manson e altri capolavori* (Crac, 2011) e il numero della rivista internazionale di semiotica “Lexia” dedicato alla *Viralità* online (n. 25-26, 2017; co-curato con Mattia Thibault). Attualmente è assegnista di ricerca presso l’Università di Torino, all’interno del progetto ERC “NeMoSanctI” guidato da Jenny Ponzio. Sito: [gabrielemarino.it](http://gabrielemarino.it).

## **Marco Papasidero**

Ha conseguito il dottorato di ricerca in “Storia delle forme culturali euromediterranee” presso l’Università di Messina. Ha studiato la tradizione agiografica dei *furta sacra* (furti di reliquie) nell’Italia medievale. È Cultore della materia in Storia della Chiesa e del cristianesimo (Università di Messina) e Storia delle religioni (Università per stranieri di Reggio Calabria). Ha ricevuto un assegno di ricerca presso l’Archivio Generale dell’Ordine Carmelitano per lo studio della figura

del beato Luigi Rabatà († 1499). Tra le sue aree di ricerca: lo studio dei testi agiografici da un punto di vista letterario e come fonti per la cultura e mentalità; i riti e le pratiche di guarigione nei santuari; la relazione tra medicina e culto dei santi; il culto delle reliquie; le apparizioni mariane. Per la sua tesi di dottorato ha vinto il premio “Istituto Sangalli per la storia e le culture religiose” 2018, tesi che sarà pubblicata dalla Firenze University Press (2019). È anche autore del volume «*A laudi Deu*». *Luigi Rabatà tra storia, memoria e pratiche devozionali* (2019, Edizioni Carmelitane, in corso di stampa). Attualmente è assegnista postdoc all'interno del Progetto ERC “NeMoSanctI: New Models of Sanctity in Italy” come esperto di agiografia e storia del cristianesimo. Il suo lavoro all'interno del progetto si concentra sulla figura di san Gerardo Maiella († 1755).

### **Gabriele Vissio**

Dopo aver conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia (Università di Torino) e il diploma triennale in Scienze Religiose (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale) ha conseguito il Dottorato in Filosofia presso l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne e il FINO North-western Italian Philosophy Consortium (Università di Torino). Si è oc-

cupato di filosofia normativa, di filosofia francese del Novecento e, dopo il dottorato, ha condotto ricerche in progetti europei nell'ambito dell'innovazione sociale, come il progetto INTERREG-ALCOTRA #Com.Viso e il progetto Erasmus+ KA2 "Together".

All'interno del progetto si occupa degli aspetti normativi legati alla santità, ma anche alle sue implicazioni filosofiche. Si occupa, inoltre, della disseminazione e divulgazione dei risultati e delle attività di public engagement.







NeMoSanctI – New Models of Sanctity in Italy 1960s-2000s è un progetto di ricerca condotto presso l'Università di Torino. Il progetto studia come i modelli della santità cattolica sono cambiati dopo il Concilio Vaticano Secondo e, a tal fine, applica un innovativo approccio metodologico, basato sulla teoria semiotica, a un ampio corpus di testi normativi, giuridici e narrativi.

Questo volume intende esporre, in forma chiara e accessibile, alcuni tra i primi risultati di NeMoSanctI, presentati dall'équipe di ricercatori coinvolti nel progetto.

*This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).*

ISBN 978-88-94508-00-0



9 788894 508000