Fides Quaerens

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
"Redemptoris Custos"
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Anno VIII - Numero 1 - 2017

Fides Quaerens

Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
"Redemptoris Custos"
dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano

Anno VIII · Numero 1 · 2017

Direttore Responsabile
Enzo Gabrieli

Direttore Scientifico
Rosetta Napolitano

Comitato di Redazione
Antonio Acri, Francesco Brancaccio, Antonella Doninelli, Enzo Gabrieli, Antonio Martino, Roberto De Cicco, Rosetta Napolitano, Luca Parisoli, Pompeo Rizzo, Leonardo Spataro

Comitato Scientifico
Filippo Burgarella (Università della Calabria), Gian Pietro Calabrò (Università della Calabria), Hervé Cavallera (Università del Salento), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Andrea Padovani (Università di Bologna), Gregorio Piaia (Università di Padova), Giuseppe Roma (Università della Calabria), Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux – IV), Christian Trottman (CNRSTours, Université de Dijon)

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

Iscrizione al Trib. di Cs n. 672
Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino
Seminario Cosentino "Redemptoris Custos"
Via G. Rossini – 87036 Rende (CS) - Tel. 0984.838748;
e-mail: studioteologico@libero.it • seminarioac@libero.it

Iscritta nell'elenco delle riviste scientifiche di Area 11 rilevanti ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale, stilato dall'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, organo del MIUR.

ISSN: 2035-6986
®Novembre 2017
Tutti i diritti riservati. Nessuna parte del presente volume può essere riprodotta con qualsiasi mezzo senza l'autorizzazione scritta da parte del titolare della testata.
L'archivio completo delle riviste in formato digitale è disponibile nel sito: www.paroladivita.org/fidesquaerens

Sommario

Il Neocalcedonismo nel dibattito della Cristologia Moderna
di **Gatto Antonio** pag. 5

Configurazione giuridica e amministrativa
dei Musei diocesani
di **Salvatore Fuscaldo** pag. 15

Comunicare il Vangelo tra antichi e nuovi pulpiti
di **Enzo Gabrieli** pag. 33

La proposta di una nuova parafrasi
sulla terzina dantesca riferita all'abate calabrese
di **Riccardo Succurro** pag. 43

Storia della tutela dei beni culturali.
Il ruolo della Chiesa, la Legge Bottai e il Codice dei Beni Culturali
di **Roberto De Cicco** pag. 47

L'esegesi Patristica di Gen. 1,1-26 negli Esameroni
di Basilio di Cesarea e Ambrogio di Milano
di **Alfonso Patrone** pag. 79

La Cattolica di Stilo
negli Atti del Regesto Vaticano per la Calabria
di **Elia Fiorenza** pag. 113

Io sono il mio corpo:
Aristotele oltre il dualismo platonico
di **Antonella Doninelli** pag. 141

Il Neocalcedonismo nel dibattito della Cristologia Moderna

di Gatto Antonio

Introduzione

Nel travagliato processo di ricezione del Concilio di Calcedonia, va annoverata la grande corrente cristologica bizantina denominato *Neocalcedonismo*.

Esso Nasce: «dopo il papato di Ormisda quando Roma perde ilm potere per finire sotto Bisanzio dove era imperatore Giustiniano»[1].

Con il suo avvento in trono, la corrente del cosiddetto calcedonismo stretto sparirà a poco a poco, unico rappresentante notevole del periodo giustinianeo è Leonzio di Bisanzio, ultimo esponente di questa corrente teologica e il pensatore più originale dell'ortodossia calcedonense.[2]

Questi pensatori erano accusati di nestorianesimo da parte dei monofisiti, in modo particolare da Severo, che apostrofò buon parte di loro come eretici, usando anche testi falsi.

Tra coloro che si opponevano a Severo , vi erano gli esponenti del neocalcedonismo, quest'ultimi, provenivano da regioni travagliate dal monofisismo quali il patriarcato di Antiochia e le regioni limitrofe specialmente dell' 'Asia Minore e della Palestina nella quale il monofisismo non era solo una teoria teologica, ma una realtà, un pericolo concreto.[3]

L'espressione "neocalcedonismo", coniata da J. Lebon, indica quell'impostazione cristologica, per cui la formula calcedonense delle due nature veniva integrata con gli "anatematismi" di Cirillo D'Alessandria l "Unus de trinitate passus" dei monaci sciiti: questa impostazione teologica aveva come finalità di smorzare la polemica con i monofisiti.

Del resto un tentativo di conciliazione con loro era già stato fatto nel 482, quando imperatore Zenone, in occasione dell'avvento al seggio episcopale di Alessandria di Pietro Mongo, aveva promulgato l"Enoticon" per consiglio del patriarca Acacio di Costantinopoli.

Tra i rappresentanti del neocalcedonismo , spicca fra tutti, il monaco

1 M.R.P Maggi, *Il Processo di calcedonia. Storia e Interpretazione*, Glossa, Milano,2006, p.179.

2 Cf.C. Dell'osso, «*Il concilio di Calcedonia e il neocalcedonismo*», in P. SCARAFONI (a cura), *cristocentrismo riflessione teologica,* Città Nuova, Roma,2002, p.44.

3 Cf. ibid.

Nefario, un alessandrino del V secolo poi Giovanni di Scitopoli, Giovanni di Cesarea detto il grammatico.

Gli anticalcedonensi , cioè i monofisiti, erano Severio di Antiochia, Giuliano di Alicarnasso e Sergio il grammatico.

Dunque il panorama teologico che si presentava nella prima metà del VI sec. Si configurava come: un aspra discussione dal concilio di Calcedonia, causato dall' emergere di tradizioni contrapposte in aree geografiche differenti, quali area di Costantinopoli con il Ponto e quella palestinese con l'Asia che si contrapponevano grazie all' esistenza di alcuni centri spirituali o monasteri, che fungevano da propulsori dell'attività teologica del tempo.

A questo si aggiunge che la questione cristologica aveva messo in risalto grossi problemi circa l'uso dei termini, per cui mentre "mia physis" bandiva il fantasma nestoriano, quello delle "due physis" respingeva quello etuchiano.

Nello stesso tempo di sentiva l 'esigenza di combinare la cristologia *dall'alto* e quella *dal basso*, come condizione per la comprensione del mistero di Cristo, ed è proprio questo il tipo di esigenza avvertita del « neocalcedonismo ».[4]

Allo stesso tempo in alcuni vescovi era sorta il dubbio, che il contenuto concilio era stato compilato troppo aristolicamente e poco kerigmaticamente.

Obiezioni che troveranno un vero e proprio riscontro nell'era moderna con l'intervento di Lutero, il quale pur aderendo al concilio di Calcedonia, testimoniava già l'insorgere della crisi culturale moderna tendente a scindere l 'in *se* della realtà (noumenon) con l apparire (phenomenon) a *noi*.[5]

Quello che si evidenzia era la distanza incolmabile tra due estremi, messi in contrapposizione tra loro: quello del *fatto* e della sua *significazione*.

Ovvero la storia di Gesù, ricostruita nell'oggettività dei suoi avvenimenti, e quella della verità teologia intesa come affermazione dogmatica di fede, indipendente da quella storia.[6]

A queste seguiranno le critiche di autori quali: Rahner, Pannemberg, Bonhoeffer, Schooneberrger. Schillebeeckx, Kasper, küng.

---

4 Cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa, vol. 2/2 la recezione del concilio di calcedonia* (451-518), Paidea, Brescia, 1999 p. 175.

5 Cf. M. Bordoni, *Gesu' di Nazareth, Signore e Cristo, 3. Il Cristo annun*ciato dalla chiesa, Herder- Pul, Perugia, 1986,p. 175.

6 Cf. M. Bordoni,« L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia», in Lateranum (65), 1999, p. 507.

« Comunque si giudichi il limite proprio di calcedonia, è necessario rendere giustizia all'importante posta in gioco che la definizione a voluto salvaguardare: la prossimità unica di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo non significa la soppressione dell'uomo. L 'alterità radicale dell'uomo è mantenuta di fronte a Dio».[7]

1. Da Calcedonia al neocalcedonismo

Il concilio di Calcedonia , viene a completare il concilio di Efeso circa il significato dell'incarnazione in termini di "unione ipostatica", sottolineando l 'unità, aveva tralasciato la distinzione tra divinità ed umanità. Per di più Calcedonia rappresenta un progresso per quando riguarda la terminologia in cui espresso il mistero di Cristo; ad Efeso era rimasta ambiguità tra hypóstasis e phýseis.

Lo schema di Efeso a causa di alcune formulazioni di Cirillo di Alessandria, da lui correttamente intese,rischiava di non tenere in adeguata considerazione la vera consistenza ed autenticità dell'umaniotà di cristo. Con Calcedoni si porrà rimedio ad un simile rischio. [8]

Con l 'intervento di Papa Leone magno (*Tomus ad Flavianum* del 449), in cui si ribadiva l 'integrità e distinzione delle due nature con le relative proprietà ed operazioni, in discordanza con il quarto anatematismo, pur ribadendo la sostanziale identità con la posizione di fede di Cirillo), i tempi erano Maturi per un intervento magisteriale decisivo nell'ambito dei dibattiti cristologici acuitisi alla metà del V sec. E' normale che non bisogna staccare il contenuto della formula dal suo contesto globale prossimo e remoto, nel quale esso prende il suo significato. I rapporti tra *natura* e *persona* , furono molto diversificati tra i pensatori dell'epoca, agli estremi si trovavano i nestoriani e i monofisiti radicali. I primi affermavano due nature e due persone in Cristo, mentre i secondi una natura un ipostasi nella quale l'umanità era stata assorbita dalla divinità.

Trta questi due pensieri si collocavano i, monofisiti moderati, i più vicini asl pensiero moderato di Cirillo:" che affermava, l 'unione senza confusione nell'ipostasi del logos della natura divina e di umanità integrata e completa", che essi rifiutavano di definire natura e designavano con diverse espressioni come τό άνθρωπόπινον, άνθρώποτης, ovvero είς εξ ήμων. Essi erano sostanzialmente ortodossi, monofisiti verbali.[9]

---

7 B. Sesboüe', *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa. Per un attualizzazione della cristologia di calcedonia*, edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, p.150.

8 Cf. J.Dupuis, *Introduzione alla Cristologia*, Piemme, Casale Monferrato, 2001IV, p.136.

9 Cf. M.R.P.Maggi, *il Processo di Calcedonia…, Cit., p. 118*

Vi erano poi i difisiti che affermavano l 'unione, nell'unica ipostasi e nell'unico πρόϭωπον di Cristo di due nature integre e complete senza confusione, mutamento, divisione e separazione. Essi rinunciavano alla corrispondenza natura- ipostasi, salvaguardata invece, dalle altre proposte dei monofisiti moderati. Laddove prevaleva l'influenza alessandrina, visto che l 'anima era ridotta a puro flatus vocis, si avvertiva di meno la difficoltà di far coesistere con la divinità l 'umanità completa, cosa che presentava invece grossi problemi in occidente e nell'oriente difisita, dove si cercava di salvaguardare e valorizzare la natura umana di Cristo accanto alla forte presenza del logos.

Quanto agli antiocheni vi era un ambiguità nella loro dottrina, che risiedeva nell'affermazione di una dualità di soggetti implicitamente ammessi tra il Verbo e il Cristo.

Nella teologia occidentale, invece, non percorsa da tante controversie, già in Tertulliano si poteva leggere la famosa espressione: […] "*salva proprie tate utriusque naturae, videmus duplicem statum non confusum sed coniunctumin una persona, deum et nomine Jesum"*,[10]

dove è presente quella che sarebbe stata la formula destinata ad unire e a dividere gli animi a Calcedonia, anche se Tertulliano si riferiva al Verbo della Trinità e non alla costituzione di Cristo uomo e Dio.

«Il Concilio calcedonense cercherà di risolvere la questione, con la distinzione formale di natura e ipostasi, che né l 'Occidente, né Alessandria, né Antiochia ammettevano e che costituisce il contributo cristologico essenziale ed originale di Calcedonia, che formula con un linguaggio comprensibile a tutte le parti in causa una verità permanente, che nessuna tradizione locale isolata era pervenuta ad esprimere nella sua complessità».[11]

Il documento di Calcedonia si divide in tre parti: un lungo preambolo d ' impronta bizantina, una seconda parte che enumera gli errori condannati da concilio (nestorianesimo, apollinarismo, monofisismo), e una terza parte con la definizione di fede:

« Seguendo dunque i santi padri concordemente insegnamo a confessare: un unico e medesimo figlio, il Signore nostro Gesù Cristo (1-4), il medesimo perfetto nella divinità(5), e pertfetto nell'umanità(6), veramente Dio e veramente uomo (7), il medesimo(costituito) di anima razionale e corpo (8), consostanziale al Padre secondo la dininità (9), ed il medesimo consostanziale a noi nell'umanità 810) sotto ogni rispetto

10 Tertulliano*, Adv. Prax. 27,11.*

11 M.R.P. Maggi, *Il Processo di Calcedonia…, Cit., p.120.*

simileb a noi all'infuori del peccato 811), prima degli eoni generato dal Padre secondo la divinità 812), e negli ultimi giorni (13), il medesimo per noi e per la nostra salvezza 814), nato da Maria la vergine, la genitrice di dio secondo l'umanità (15), unico medesimo Cristo Figlio e Signore Unigenito (16)) da riconoscersi **in due nature** (17), **senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione** (18), senza che in alcun modo la differenza delle nature sia stata annullata, a causa dell' unione (19),ma piuttosto conservata la proprietà di ciascuna delle due nature (20), anche quando concorrono a (formare9 una sola persona ed una sola ipostasi (21), non ripartito e diviso in due persone (22), ma unico e medesimo Figlio Unigenito (23), dio Logos Signore Gesù Cristo (24), come sin dall'antichità i profeti (annunziarono), riguardo a lui 8259, ed egli stesso , Gesù cristo, ci insegnò (26), e come il simbolo dei nostri padri ci hanno trasmesso (25) ».[12]

2. Il Neocalcedonismo

«Il lemma *neocalcedonismo* fu coniato da J. Lebon, teologo del primo novecento che imitò la designazione di veteronicenesimo e neonicenismo creati al fine di segnalare la mutaazione dell'uso dei concetti a proposito del dogma trinitario».[13]

Il neocalcedonismo è figlio di quello che concione chiama, calcvedonismo integrato che si opponeva al calcedonismo integralista e si fermava ad una lettura antiochena del simbolo di Calcedonia .quello integrato invece, cercava di recepire le intuizioni cirilliane contenute nel simbolo, puntando soprattutto all'uni9tà ipostatica del verbo incarnato, provocando una distensione verso il partito monofisita.

Giustiniano, consacrò l 'appoggio ufficiale della corte al calcedonismo integrato, per recuperare i monofisiti alla causa dell'impero dando autorizzazione imperiale ad introdurre nella liturgia bizantina l inno ὁ μονογενης Υιόϛ.[14]

Dal punto di vista strettamente teologico il problema che si pone ilò neocalcedonismo è quello di far convergere le due formule antitetiche, "un ipostasi in due nature" e " l'unica natura incarnata dek Dio logos", la prima calcedonense, la seconda cirilliana.

Il decreto imperiale del 551, non può essere considerato come appar-

12 M. Bordoni, *Gesu' di Nazareth signore e Cristo…, Cit.,* p.832

13 M.P.R. Maggi, *il processo di Calcedonia…,Cit., p. 179.*

14 Cf. F. Ciorcione, «*la recezione ecclesiale del concilio di calcedonia in Oriente tra V e VI sec.*» p.74 in ANTONIO DUCAY (A cura), *IL Concilio Di Calcedonia 1550 anni dopo*, LEV, Roma, 2003.

tenente al neocalcedonismo integrale o estremo, perché non si impone l 'uso simultaneo delle due formule, ma si può rintracciare un neocalcedonismo moderato in quanto introduce nella terminologia calcedonense, la distinzione *secundum rationem,*che enuncia una prospettiva tipicamente cirilliana.

Rispetto al testo di calcedonia, la concezione di Giustiniano resta calcedonense, ma con alcune novità che precisano punti fondamentali: l'espressione " un ipostasi" non viene più applicata come a Calcedonia e come in Leone di Bisanzio al risultato finale dell'unione delle due nature, ma al Logos preesistente.«Ciò significa che ipostasi divina crea la natura umana dotata di anima spirituale per sé, in vista di se stessa, per essere sua ipostasi e per esistere umaname3nte in essa in quanto ipostasi divina».[15]

Giustiniano usa il concetto di *enipostasia* come dispiegato da Leonzio di Gerusalemme, «cioè di in-esistenza della natura umana del Cristo nell'ipostasi del Logos, il quale, operando creativamente si appropria dell'essere uomo in maniera permanente, cosicché la natura umana del Cristo non ebbe un supporto ipostatico proprio, ma sussiste soltanto grazie all'ipostasi del Logos, che da semplice che era per la sua eterna natura divina accetto la σύνθεσις teandrica per la salvezza dell'umanità. Il termine σύνθεσις è scelto da Giustiniano per escludere la commistione o σύγχισις».[16]

Il tono della lezione giustinianea cresceva fino al rifiuto espresso dalla fede del *homo assumptus*, nella cui professione l'imperatore teme il cedimento all'affermazione dei due soggetti, il Dio Logos e l uomo Gesù, vincolati da una semplice koinonia, non da una intima ενωσις che realizzi μία σύνθετος ὑπόστασις, l unica persona composta del verbo incarnato.

Meglio allora parlare di *humanitatis assumpta*, giacchè la natiura umana di Gesù non ebbe concretizzazione ipostatica.

Il Logos, attuò una kenosis, fornendo sin all'istante stessa dell'incarnazione la propria ipostasi alla natura umana concepita, per il Fiat di Maria: va escluso categoricamente che il Verbo possa essersi unito ad (un uomo precedentemente creato), va escluso un qualsiasi istante in cui la natura umana di Cristo ebbe ipostasi propria.[17]

---

15 A.Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa…, Cit. , p.535.*

16 M.R.P. Maggi, *Il Processo di Calcedonia*, 180.

17 Cf. F. Ciorcione, «*La recezione ecclesiale del concilio di calcedonia in Oriente tra V e VI sec….»* Cit. , p.76

In questo modo Giustiniano ha preparato il Concilio Costantinopolitano II, in cui affiora un interpretazione della persona di Cristo che non tradisce calcedonia, ma la interpreta in senso moderatamente cirilliano.

Il problema principale posto dal neocalcedonismo è il concetto di en ipostasi e la conseguente anipostasia dell'uomo Gesù che andrebbe rivisto alla luce del concetto moderno e contemporaneo di persona.

3. Il Neocalcedonismo nel dibattito della dottrina moderna

Il Concilio di Caledonia, pose dei problemi interpretativi sin dal suo nascere, infatti, in alcuni vescovi era sorto il dubbio che la formula fosse stata compilata troppo aristotelicamente e poco kerigmaticamente.

Nei tempi moderni la prima e vera obiezione si ha con Lutero, il quale pur aderendo alla cristologia calcedonense, poneva la crisi culturale moderna che cercava di scindere l'in *se* della realtà (noumeno) con il suo *apparire* (phenomenon) a noi.

Si affermava : « che Cristo a due nature. In che cosa mi riguarda?... che egli sia per natura uomo e Dio riguarda solo Lui…».[18]

Tuttavia è piuttosto abituale segnalare, che a dare una svolta non soltanto all'interpretazione del concilio in se stesso, ma anche del modo di impostare lo studio della cristologia in genere, abbia avuto un ruolo importante un saggio pubblicato nel 1954 da Kark Rahner, intitolato *Problemi della cristologia oggi*.

Altra obiezione importante proviene dalla riflessione di P. Schoonemberg, per entrambi il neocalcedonismo avrebbe prodotto una contrazione indebita dell'essere uomo di Gesù, poiché vedono nell'egemonia del Verbo, l 'assorbimento dell'umanità di Gesù, che farebbe fatica a trovare uno spazio di consistenza propria ed autonoma.

In particolare Rahner sul neocalcedonismo esprime il suo pensiero nel saggio *Gesù cristo senso della vita*, in cui legge il confronto tra Calcedonia e neocalcedonismo dal punto di vista soteriologico.

Evidenziando come : il primo pone accento sulla in commistione delle Nture, il secondo che parte dalla teologia unitiva di Cirillo concepisce l 'umanità e la divinità in un rapporto talmente stretto che morte e passione sono state sperimentate da Dio stesso.[19]

Per superare le difficoltà Rahner propone di partire dal Cristo "per noi" e risalire al Cristo "in Sé", vale a dire stabilire cos'è l'unione ipostatica partendo dal significato soteriologico della missione di Gesù.

---

18 M. Bordoni, *Gesu' di Nazareth signore e Cristo …,* Cit. , p. 836.

19 Cf. M.R.P.Maggi, *il Processo di Calcedonia…,* Cit. , p. 183.

Sicuramente le critiche che sono state indirizzate al Concilio possono essere ricondotte a due aspetti.

Il primo riguarda la terminologia usata, cioè quella del mondo ellenistico, che avrebbe ellenizzato il messaggio biblico, questa è la tesi di Harnach, ma anche di Tillich che ritiene inadeguato il concetto di natura, che applicato all'uomo, diventa ambiguo, in quanto può significare essenziale o creato dall 'uomo, ma anche natura esistenziale o alienata, e persino la naturas dell'uomo nell'unione ambigua delle altre due nature.[20]

Anche Schoonenberg lo ritiene un argomento difficile per la comprensione e l 'accettazione della formula calcedonense.

Secondo l 'autore, il termine chiusi, in uso in epoca patristica voleva indicare semplicemente las realtà di un determinato essere.

Il secondo aspetto, riguarda il carattere astratto dell'umanità del Cristo, cosi come si delinea nella definizione conciliare.

Si pensa, infatti, che il concilio abbia dato poca importanza agli eventi salvifici della vita di Cristo.

Sempre per Schoonenberg, l 'insistenza del concilio sulle due nature ha portato la cristologia a delle conclusioni almeno sostanzialistiche, e sembra trasmettere un cristo che si trova al di fuori della nostra comune esistenza umana, introducendo tra l 'altro un divario tra cristologia e soteriologia.

E' vero che Calcedonia non accenna a temi come la resurrezione, e che allude appena alla salvezza cristiania, tuttavia e pur vero che non doveva parlare su tutto il mistero cristiano. Esso era stato convocato per dirimere, l'eresia di Eutiche, e ha svolto il suo compito seguendo le tradizioni conciliari precedenti.

Nicea , infatti, non ha spiegato la fede della chiesa sullo Spirito santo; ne Costantinopoli ha parlato dell'unità di Cristo: I concili studiavano gli argomenti che avevano motivato la loro convocazione.[21]

Come sostiene, Cantalamessa, le definizioni conciliari antiche sono si qualcosa di negativo, in quanto indicano« ciò che in un dato contesto è avvertito dalla chiesa come non compatibile con la propria comprensione del dato rivelato. Non pretende perciò esprimere positivamente tutta la comprensione che la chiesa ha raggiunto del Cristo fino a quel momento, né, tanto meno tutte le implicazioni che il dato, oggettivamente contiene in sé».[22]

---

20 Cf. J.A.Riestra, «*il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente…»* , Cit. , p.100

21 Ibidem, 104

22 R.Cantalamessa, «*Dal Cristo del nuovo testamento al Cristo della Chiesa: tentavo di interpretazione della cristologia patristica»* in *il problema cristologico oggi,* Cittadella,

Come afferma, Giovanni Paolo II, nella *Nuovo Millennio ineunte*: « la persona è quella e solo quella del Verbo eterno, Figlio del Padre. Le due nature senza confusione alcuna, ma anche senza alcuna possibile separazione, sono quella divina e umana. Siamo consapevoli della limitatezza dei nostri concetti e delle nostre parole. La formula, pur sempre umana, è tuttavia attenta e calibrata nel suo contenuto dottrinale e ci consente di affacciarci, in qualche modo, sull'abisso del mistero. Si, Gesù e Vero Dio e vero uomo ».[23]

Anche il problema dell'ellenizzazione è un dato ormai superato, infatti, questa tesi sostenuta da Harnack, Ritsel, ed altri dopo le ricerche di Grillmeier, accolte anche dai teologi protestanti non può essere sostenuta. Non si può sostenere che al concilio la verità rivelata sia stata ribaltata a beneficio di una particolare impostazione filosofica greca. L'autore ha dimostrato piuttosto il contrario, e cioè che insegnamento conciliare mette in luce come i padri conciliari non si sono lasciati sedurre dalle tentazioni di assimilare le verità cristiane alle correnti filosofiche elleniche.[24]

Assisi, 1973. P. 176

23 Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica «Nuovo millennio ineunte»* Città del vaticano, 2001. pp.28-29

24 Cf. J.A.Riestra, «*il dibattito sul valore e i limiti della dottrina calcedonense nella cristologia recente…»* Cit. , P.108

Configurazione giuridica e amministrativa dei Musei diocesani

di Salvatore Fuscaldo

Il Codice di Diritto Canonico non parla dei Musei Ecclesiastici rinviando, come comprensibile, a documenti specifici che, nel corso degli anni, la Chiesa non ha mai mancato di offrire nelle diverse circostanze particolari; pur tuttavia, nel Codice si parla in più riprese dei Beni Ecclesiastici e Culturali rimarcandone la grande validità e promuovendone la custodia e la valorizzazione. Ed è su questo aspetto che vorrei soffermarmi, essendo un argomento che credo meriti particolare attenzione, soprattutto considerato il fatto che in Italia abbiamo un patrimonio artistico che, per una considerevole percentuale, è di ordine religioso.

Il canone 1292§2 ricorda, previa licenza della Santa Sede la valida alienazione dei beni da considerarsi preziosi a causa del loro valore storico ed artistico[1]. Mentre il can.1283§2 menziona tra i beni da inventariare, da parte degli amministratori, non solo le cose preziose ma anche quelle pertinenti ai beni culturali, di cui deve essere redatto un accurato inventario con la loro dettagliata descrizione e stima.

Non è di facile interpretazione determinare il contenuto e l'ambito di questa espressione. Secondo alcuni, i beni culturali sono intesi "nel senso specifico" di beni di particolare interesse storico e artistico. Da altri, invece, sono intesi "in senso più ampio", per cui comprendono forme ed espressioni diverse: beni artistici, storici, archeologici, scientifici, tecnici, ambientali, documentali, audiovisivi, ecc. Nello stesso canone l'avverbio "utcumque" ne chiarisce il valore più ampio, per cui si tratta di beni culturali in genere, legati cioè alla cultura e alla civiltà, direttamente o indirettamente sotto svariate forme.

Troviamo inoltre altre disposizioni concernenti i beni direttamente destinati al culto.

Il can.1189, riprendendo quanto già formulato nel Codice del 1917, richiama l'esposizione alla venerazione dei fedeli delle opere già restaurate, sia nelle chiese che negli oratori pubblici, segnalate per antichità, arte e culto dopo aver consultato persone esperte e avendone

1 Cfr. can. 638§3 per i beni temporali degli istituti religiosi.

avuto la necessaria autorizzazione scritta dall'Ordinario.

La consulenza degli esperti, è richiesta inoltre per l'osservanza delle norme circa l'arte cristiana (can.1216) e per la costruzione ed il restauro delle chiese mentre non si richiede più il rispetto delle forme ricevute dalla tradizione per consentire ai diversi popoli e alle loro rispettive culture di esprimersi nel modo a loro più congeniale.

Il notevole aumento delle chiese non più utilizzate per il culto dà facoltà all'Ordinario di poterle destinare ad usi profani ma entro limiti ben definiti. Il can.1222 §2 prevede infatti, in gravi cause, che vi sia la consultazione del Consiglio Presbiterale, la destinazione ad usi "non sordidi", il consenso dei titolari di eventuali diritti e la mancanza di qualunque danno per il bene delle anime.

Il nuovo Codice si preoccupa non solo delle immagini sacre e degli edifici di culto ma pure degli oggetti in essi conservati. Con una norma assolutamente nuova, il can.1220 §2, stabilisce che, per la conservazione dei beni preziosi, siano utilizzati adeguati sistemi di sicurezza oltre che la necessaria opera di manutenzione. A questo proposito il can.1234 §2 evidenzia di conservare in modo sicuro e di esporre alla vista dei fedeli le testimonianze votive dell'arte e della pietà popolare nei diversi santuari o nei locali ad essi adiacenti. Tale disposizione è davvero opportuna perché negli ultimi decenni molti oggetti devozionali sono stati alienati per i fini caritativi, ma senza le necessarie cautele ed avvertenze. Sono diverse le fonti al di fuori del Codice di Diritto Canonico che parlano di questo argomento[2], ma è soprattutto con la "lettera circolare" sulla funzione pastorale dei musei ecclesiastici della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa del 15 agosto 2001[3], che si evidenzia in modo peculiare l'importanza dell'istituzione museale nell'organizzazione ecclesiastica. E' a partire da tale documento, messo in relazione con il Codice, che prende spunto la mia considerazione e ricerca.

---

2 Tra tali documenti è opportuno ricordare: Sacra Congregazione per il clero, Lettera Circolare " *Presbyteri Sacra*", 11 aprile 1971 (in: *vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19700411_presbyteri-sacra_it.html,* Conferenza Episcopale Italiana - Pontificia Commissione di Arte Sacra, *Norme per la tutela e la conservazione del patrimonio storico-artistico della Chiesa in Italia,*14 giugno 1974, in Notiziario CEI, n. 6, 1974; Va infine ricordata la Commissione Pontificia istituita presso la Congregazione per il clero con il compito di presiedere alla tutela e alla conservazione del patrimonio storico ed artistico di tutta la Chiesa all'indomani della costituzione *Pastor bonus* sulla Curia romana il 28 giugno 1988.

3 Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa, *Lettera circolare sulla funzione pastorale dei musei ecclesiastici,* Città del Vaticano, 15 Agosto 2001, in *www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_it.html.*

1. La funzione dei Musei Diocesani

Qual è lo scopo del Museo Diocesano? Quali sono le sue finalità? Riprendendo la *Lettera circolare sulla funzione pastorale dei musei ecclesiastici*, si possono individuare i seguenti punti:

a) Tutela dei beni artistici e culturali presenti nel territorio della diocesi che ne testimoniano la storia e la vita di fede;

b) Conservazione della memoria storica della Chiesa particolare: nella storia della Chiesa si cristallizza e si rende visibile il progressivo realizzarsi del popolo di Dio. Come "strumento pastorale", il museo ecclesiastico serve quindi a riscoprire e a rivivere la testimonianza di fede delle passate generazioni attraverso reperti sensibili.

c) Valorizzazione del contesto ecclesiale, dato dalla Chiesa particolare. In questo senso, il museo diocesano custodisce e valorizza i beni culturali un tempo "posti al servizio della missione della Chiesa" ed ora significativi da un punto di vista storico-artistico. Tale tessuto ecclesiale nella conservazione dei beni implica la possibilità di una eventuale riutilizzazione temporanea dei beni musealizzati e il porsi in correlazione con la vita attuale della diocesi, come può avvenire per eventuali proposte di catechesi o di sensibilizzazione su determinati ambiti della vita di fede, tramite un percorso artistico-museale.

d) Relazione con il territorio di cui il museo è parte, in particolare con le istituzioni e con gli altri ambiti museali non necessariamente ecclesiastici, per la valorizzazione dei beni culturali e artistici e per inserirsi nel tessuto vivo della società civile, in un atteggiamento di dialogo costruttivo e di confronto.

In sintesi, quindi:

anche un museo ecclesiastico, con tutte le manifestazioni che vi si connettono, è intimamente legato al vissuto ecclesiale, poiché documenta visibilmente, il percorso fatto lungo i secoli dalla Chiesa nel culto, nella catechesi, nella cultura e nella carità. Un museo ecclesiastico è dunque il luogo che documenta l'evolversi della vita culturale e religiosa, oltreché il genio dell'uomo, al fine di garantire il presente. Di conseguenza non può essere inteso in senso "assoluto", cioè sciolto dall'insieme delle attività pastorali, ma va pensato in

> relazione con la totalità della vita ecclesiale e in riferimento al patrimonio storico-artistico di ogni nazione e cultura. Deve quindi necessariamente inserirsi nell'ambito delle attività pastorali, con il compito di riflettere la vita ecclesiale tramite un approccio complessivo al patrimonio storico-artistico. Nella *mens* cristiana i musei ecclesiastici rientrano a pieno titolo tra le strutture ordinate alla valorizzazione dei beni culturali "posti al servizio della missione della Chiesa", per cui devono essere organizzati in modo da poter comunicare il sacro, il bello, l'antico, il nuovo. Sono quindi parte integrante delle manifestazioni culturali e dell'azione pastorale della Chiesa[4].

A partire da quanto affermato, si deve rilevare che «l'inserimento dei beni culturali ecclesiastici nel progetto pastorale della Diocesi è importante ma non basta. Esso deve essere completato con un migliore raccordo, specie organizzativo, con le realtà ecclesiali locali: parrocchie, monasteri, istituti religiosi, associazioni. Il museo, tanto più quello diocesano, deve anzitutto essere sentito come loro, non come realtà estranea»[5]

Questa attenzione verso i beni culturali e i musei non è solo una caratteristica degli ultimi anni. Ricordiamo alcune disposizioni del *CIC* relative ai beni culturali e artistici, che dicono, l'attenzione verso queste realtà. Si vedano a tal proposito i cann. 638 § 3, 1269, 1270, 1292, 1377 (donazioni, acquisti e alienazioni), 1189 (restauro di immagini), cann. 1220 § 2 e 1234 § 2 (sicurezza e visibilità dei beni sacri e preziosi), can. 1222 (riduzione ad uso profano di una chiesa non più adibita al culto), cann. 1283 e 1284 (doveri degli amministratori; inventario).

Anche la Chiesa italiana ha dato documenti importanti su tale ambito. Ricordiamo solo che l'*Istruzione in materia amministrativa* invita i vescovi a porre tra gli atti di straordinaria amministrazione, che necessitano per la validità della licenza scritta dell'ordinario, «ogni atto relativo a beni mobili o immobili che rivestano carattere di beni artistici, storici o culturali, per qualsiasi valore»[6]. Inoltre, la conservazione e valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso è una delle materie oggetto di intesa tra

---

4 *Lettera circolare …*, Proemio.

5 O. Fumagalli Carulli, *Il Magistero pastorale della memoria e della bellezza: i musei ecclesiastici in Lombardia, in I musei ecclesiastici: organizzazione, gestione, marketing*, a cura di: O. Fumagalli Carulli – A. Chizzoniti, Milano 2008, p. 22.

6 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, L'Istruzione in materia amministrativa, n. 66.

Regioni ecclesiastiche e Regioni civili, con una notevole produzione di intese.

Sembra utile riprendere, come fotografia del fenomeno attuale dei musei, alcune osservazioni in sintesi a una ricerca promossa dal CESEN sul tema dei musei ecclesiastici italiani:

> «1. sono realtà prevalentemente di *piccolissime dimensioni*;
>
> 2. tendono *a non appartenere a un sistema museale locale*; si tratta cioè di realtà che si presentano al territorio come soggetti di fatto autonomi rispetto agli altri;
>
> 3. sono sostanzialmente *giovani*, nel senso che molti musei si sono costituiti nell'ultimo decennio;
>
> 4. svolgono un'attività meramente artistica; tuttavia molti musei svolgono anche un'attività *maggiormente composita*, con inevitabile incremento del livello di complessità della gestione;
>
> 5. nella maggior parte dei casi, dal punto di vista giuridico, si tratta di *enti ecclesiastici* anche se non mancano musei organizzati nella forma di associazione, fondazioni ONLUS e perfino nella forma societaria;
>
> 6. nella maggior parte dei casi, si realizza una sostanziale *coincidenza tra il soggetto proprietario e il soggetto gestore* e le collezioni esposte di norma appartengono all'ente proprietario;
>
> 7. la figura del direttore del museo in molti casi è svolta da un religioso;
>
> 8. pochi musei gestiscono e redigono un bilancio proprio; la maggior parte gestisce le risorse nei limiti di *autonomi capitoli di spesa* di un bilancio più ampio, relativo generalmente all'ente ecclesiastico di riferimento (ad esempio diocesi), nel cui ambito sorge e si svolge l'attività museale»[7]

Passiamo ora ad analizzare le varie possibilità di gestione di un museo diocesano senza entrare negli ambiti strettamente fiscali, tenuto conto

7 A. Propersi – M.Grumo, Verso nuovi modelli organizzativi per i musei ecclesiastici italiani, in *I musei ecclesiastici: organizzazioni, gestione, marketing*, a cura di O. Fumagalli Carulli – A. Chizzoniti, Milano 2008, p.149

del fatto che essi richiedono sia una competenza specialistica sul settore, sia perché suscettibili di cambiamenti peculiari nel tempo.

2. Gli enti sono tutti uguali?

a. Distinzioni

Premetto una distinzione tra tre elementi che tra loro, a volte, possono coincidere:

a) Il soggetto proprietario dei locali in cui si pone il museo.

Di solito per i musei diocesani la proprietà dell'immobile è la diocesi;

b) Il soggetto proprietario dell'opera d'arte e dei beni culturali e artistici conservati/esposti.

In genere sono di proprietà dell'ente ecclesiastico proprietario dei locali (diocesi), talvolta a seguito di donazioni di privati, oppure di altri enti ecclesiastici (parrocchie, rettorie, santuari …), oppure ancora di persone. Più raramente si possono pensare a beni artistici di proprietà pubblica (stato, regioni, comuni …), magari in previsione di qualche mostra.

Qualora il soggetto proprietario dei locali sia distinto dal soggetto proprietario del bene artistico, è necessaria una convenzione, in cui precisare tra l'altro: proprietario del bene, modalità di "affidamento" del bene, a chi compete l'assicurazione, modalità di restituzione del medesimo.

c) Il soggetto/ente che gestisce l'attività del museo, quindi che ne organizza la fruibilità al pubblico, che ne cura la promozione e i rapporti con le istituzioni, ecc.. .

Anche in questo caso, qualora sia distinto dal soggetto proprietario del museo, è necessario porre una convenzione, contenente gli elementi essenziali della medesima e per non perdere di vista i fini propri del museo. Attenzione va prestata anche al soggetto che contrae una convenzione con un ente/privato proprietario di un'opera d'arte; va esplicitata nella convenzione se il soggetto interlocutore è chi gestisce l'attività o chi è proprietario del bene-museo.

b. Enti canonici, enti civili, enti ecclesiastici civilmente riconosciuti

Un'ulteriore distinzione importante da tenere presente è tra gli enti solo canonici, solo civili ed ecclesiastici civilmente riconosciuti.

Gli enti canonici sono quelli che appartengono alla struttura gerarchica della Chiesa (come la diocesi e le parrocchie), gli istituti di vita consacrata, le associazioni pubbliche e private di fedeli, le pie fondazioni. Può accadere che alcuni di questi enti siano riconosciuti a

livello canonico, senza alcun riconoscimento a livello civile. Può essere l'esempio di un'associazione privata di fedeli, la quale non ha alcun riconoscimento a livello civile e – qualora si trovasse ad agire in tale ambito – agisce come associazione di fatto[8].

Gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti sono quelli che godono di personalità giuridica sia nell'ordinamento canonico, sia in quello civile, che avviene quando questi sono costituiti o approvati dall'autorità ecclesiastica, hanno sede in Italia e hanno fine di religione e di culto, e quindi vengono riconosciuti come persone giuridiche agli effetti civili con decreto del Ministero dell'Interno[9].

Per il requisito servono quindi congiuntamente tre elementi:

a) il collegamento con l'ordinamento della Chiesa cattolica, che si esprime nell'assenso dell'autorità ecclesiastica al riconoscimento civile[10] dell'ente canonicamente civilmente eretto o approvato;

b) la sede in Italia, elemento che ripropone il tradizionale carattere nazionale degli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti;

c) il fine di religione o di culto, che costituisce l'elemento essenziale e si presuppone per gli enti che fanno parte della costituzione gerarchica della Chiesa (diocesi, parrocchie ecc.), per gli istituti religiosi e, più in generale, per gli istituti di vita consacrata, per i seminari (seminari, facoltà teologiche, accademie, collegi e altri istituti per ecclesiastici e religiosi o per la formazione nelle discipline ecclesiastiche), per la Conferenza Episcopale Italiana e per gli istituti diocesani per il sostentamento del clero. Per gli altri enti (come società di vita apostolica, associazioni pubbliche di fedeli, fondazioni di religione o di culto) viene accertato dall'amministrazione pubblica[11].

La specificazione del fine di religione e di culto è presente nell'art. 16 della legge 222/1985, ossia quanto è diretto all'esercizio del culto e alla cura delle anime, alla formazione del clero e dei religiosi, a scopi missionari, alla catechesi, all'educazione cristiana (lettera a). Altre attività non sono considerate di religione e di culto; l'articolo, (lettera b), ne esemplifica alcune: assistenza e beneficienza, istruzione, educazione e cultura, attività commerciali o a scopo di lucro.

Qualora un ente non abbia contemporaneamente i tre requisiti

8 Cf. Art. 36 del Codice Civile: «L'ordinamento interno e l'amministrazione delle associazioni non riconosciute come persone giuridiche sono regolati dagli accordi degli associati».

9 Cf. art.1 legge 222/1985; art. 2 legge 13/1985.

10 Cf. art. 3 della legge 222/1985.

11 Cf. *Istruzione in materia amministrativa…,* n. 12.

previsti, non può essere ente ecclesiastico. Può avere un riconoscimento nell'ordinamento canonico, ma non in quello civile, o viceversa. Un esempio del primo caso può essere un'associazione pubblica di fedeli (nell'ordinamento canonico) di carattere locale/diocesano; pur essendo costituita o approvata dalla competente autorità ecclesiastica, presenta carattere locale e quindi può essere riconosciuta come associazione civile, regolata in tutto dalle leggi civili, salva la competenza dell'autorità ecclesiastica circa la loro attività di religione e di culto e i poteri della medesima in ordine agli organi statutari[12] .

Questa distinzione è importante, in quanto solo per l'ente canonico e quello civilmente riconosciuto valgono le indicazioni e prescrizioni del codice di diritto canonico in ordine alla necessità di eventuali licenze – consensi – autorizzazioni per porre gli atti di straordinaria amministrazione, di alienazione o che possono peggiorare lo stato patrimoniale dell'ente. Per gli altri enti non si possono porre od esiger tali forme di controllo.

c. Due qualificazioni speciali: ONLUS e Associazione di volontariato

-Un'ulteriore categoria cui accenno soltanto è quella relativa alle ONLUS (Organizzazioni non lucrative di utilità sociale), senza addentrarmi nello specifico della trattazione di questa categoria di regime fiscale, faccio solo alcune sottolineature con riferimento al nostro tema.

1) Il settore di attività della gestione del museo rientra tra quelli previsti dal decreto legislativo 460/1997:

> Sono organizzazioni non lucrative di utilità sociale (ONLUS) le associazioni, i comitati, le fondazioni, le società cooperative e gli altri enti di carattere privato, con o senza personalità giuridica i cui statuti o atti costitutivi, redatti nella forma dell'atto pubblico o della scrittura privata autenticata o registrata, prevedono espressamente: a) lo svolgimento di attività in uno o più dei seguenti settori: … tutela, promozione e valorizzazione delle cose dì interesse artistico e storico di cui alla legge 1 giugno 1939, n. 1939, n. 1089, ivi comprese le biblioteche e i beni di cui al decreto del Presidente della Repubblica 30 settembre 1963, n.1409; …promozione della cultura e dell'arte.

2) E' possibile per una ONLUS svolgere attività nel settore della promozione della cultura e dell'arte senza avere la proprietà dei beni

12 Cf. artt. 9 e 10 della 222/1085 e *CIC*, cann. 312, 313 e ss.

culturali oggetto dell'attività (cfr. Parere Ufficio legislativo del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 17 marzo 2003, prot.159: "… la circostanza che i beni che costituiscono oggetto di dette attività appartengono alla medesima organizzazione ovvero ad altri soggetti, pubblici o privati, non rileva se non nei limiti in cui si renda necessario stabilire se i beni medesimi possiedano il requisito della "culturalità").

3) Possono essere ammessi al regime fiscale ONLUS associazioni, fondazioni, comitati, cooperative, enti ecclesiastici.

4) Circa gli enti ecclesiastici, si ricorda come essi possono acquisire la qualifica di ONLUS solo limitatamente alle singole attività comprese nel dlgs 460/1997 art. 10 (si parla di "ramo ONLUS" dell'ente ecclesiastico). E' quindi una qualifica attribuita in funzione di determinate attività che in linea di massima non sono quelle istituzionali.

Inoltre, l'ente ecclesiastico non è tenuto a particolari adempimenti in tema di costituzione, struttura, amministrazione ed estinzione delle persone giuridiche private, come ad esempio il possesso dello statuto e la sua conformità alle prescrizioni riguardanti le persone giuridiche private.

5) L'essere ONLUS comporta alcuni vantaggi dal punto di vista fiscale. In estrema sintesi, questi possono essere così riassunti (cfr. IMA n. 83): la possibilità di ricevere erogazioni liberali detraibili e deducibili da parte di persone fisiche e giuridiche; il riconoscimento del fatto che lo svolgimento dell'attività istituzionale nel perseguimento di esclusive finalità di solidarietà sociale non costituisce esercizio di attività commerciale.

6) Sono presenti comunque delle clausole, importanti da valutare nel momento in cui si ritiene di diventare ONLUS. Tra le principali si ricorda:

- l'obbligo di reimpiegare gli utili e di vincolare il patrimonio all'attività qualificata come ONLUS;
- in caso di cessazione dell'attività ONLUS, il patrimonio dell'ente – con specifico ma non esclusivo riferimento a quanto acquisito successivamente alla qualifica ONLUS – deve essere devoluto ad altra ONLUS o a fini di pubblica utilità, sentito l'organo di controllo
- il divieto di distribuzione, anche in modo indiretto, di utili e avanzi di gestione, o fondi, riserve, capitale durante la vita dell'organizzazione…
- il conseguente obbligo di impiegare gli utili e gli avanzi di gestione per la realizzazione delle attività istituzionali e di quelle direttamente connesse;

7) Se un'associazione è ONLUS, si richiede la democraticità della

struttura, che consiste nella disciplina uniforme del rapporto associativo e delle modalità associative, in modo che tale rapporto sia leale e non fittizio. Va esclusa espressamente, quindi, ogni limitazione in funzione della temporaneità della partecipazione alla vita associativa e va prevista per gli associati o partecipanti maggiori d'età il diritto di voto per l'approvazione e le modificazioni dello statuto e dei regolamenti e per la nomina degli organi direttivi dell'associazione.

- Per quanto concerne le organizzazioni di "volontariato" e la prestazione gratuita bisogna ricordare la legge quadro sul volontariato (n.266, 11 Agosto 1991) che disciplina e attività tipiche delle organizzazioni dirette al volontariato. Senza addentrarmi nello specifico accenno a due elementi:

1) l'attività di volontariato (art.2) è quella prestata in modo occasionale, spontaneo e gratuito, senza fini di lucro, anche indiretto, ed esclusivamente per fini di solidarietà e svolta a scopo solidaristico. La gratuità delle prestazioni esclude ogni forma di lavoro subordinato o autonomo con l'organizzazione di cui si fa parte. Eventuale assunzione di dipendenti o prestazione di lavoro autonomo è consentito solo nei ristretti limiti necessari al regolare funzionamento dell'associazione di volontariato.

2) l'organizzazione di volontariato (art.3) è definita come ogni organismo liberamente costituito al fine di svolgere attività senza scopi di lucro per fini di solidarietà.

Si evidenziano alcuni criteri utili per identificare il lavoro volontario:

a) l'assoluta gratuità: l'attività di servizio prestata dal volontario non può essere compensata in alcun modo, né attraverso rimborsi spesa non documentati e non pertinenti l'attività prestata, né attraverso l'erogazione di elargizioni o doni. Anche la concessione in uso di un appartamento costituisce una forma di retribuzione in natura che quindi trasforma il lavoro volontario in rapporto di lavoro retribuito;

b) la liberta della prestazione: il volontario presta il suo servizio senza essere, in alcun modo, obbligato a farlo in forza di un rapporto contrattuale;

c) la non subordinazione e la conseguente possibilità di assentarsi dall' attività perché non vi è alcun vincolo giuridico: questa circostanza suggerisce perciò l'opportunità di affidare a più persone quei servizi di cui c'è bisogno in via continuativa;

d) la presenza di sufficienti fonti proprie di sostentamento del volontario: risulta infatti difficile sostenere e dimostrare che la prestazione è svolta gratuitamente se è resa da un collaboratore che non dispone di fonti di reddito e che, magari, è presente quotidianamente e per molte ore;

e) in particolare, la previsione di compensi, anche molto ridotti, e/o l'obbligatorietà della prestazione conducono facilmente, in caso di controversia o di controllo (ad esempio da parte degli enti previdenziali), a far qualificare la collaborazione come rapporto di lavoro dipendente a tempo indeterminato, con le conseguenze che ne derivano.

Può essere utile- nell'affidare la gestione di un museo a volontari- che questi costituiscano un'associazione/ organizzazione di volontariato, con un proprio statuto, finalizzata all'area culturale di tutela e valorizzazione del patrimonio storico e artistico, in modo da evitare una presunzione di onerosità di rapporto.

È difficile pensare che tutta la gestione del museo dipenda solo da volontari. Anche nelle realtà più piccole è necessario far riferimento a un direttore di museo che coordini l'attività, configuri i rapporti istituzionali (anche ecclesiali), si faccia promotore in prima persona delle iniziative.

La prestazione di volontariato se da una parte consente un risparmio economico può, dall'altra, correre il rischio di una certa discontinuità nel servizio.

Si deve prevedere comunque un'adeguata assicurazione per fronteggiare il risarcimento di eventuali infortuni che possono verificarsi durante il loro servizio. È importante anche un'assicurazione contro i danni che il volontario può arrecare a terzi perché l'ente potrebbe essere chiamato in causa come responsabile del danno in quanto ente di ispirazione e di promozione dell'attività.

3. La gestione dell'attività museale

Sottolineiamo ora alcuni possibili enti soggetti dell'attività di gestione del museo. Si metteranno in luce a grandi linee gli aspetti rilevanti in ordine al tema di nostro interesse.

Vale la pena ricordare come non sia possibile dare delle indicazioni univoche e valide per tutti i musei diocesani, essendo varie le realtà che si prospettano e le potenzialità presenti nel territorio. Sembra importante

trovare le modalità idonee alle singole realtà locali per perseguire le finalità elencate per avere un respiro di ampio profilo, capace cioè non solo di pensare all'immediato (quello che oggi mi può dare dei vantaggi) ma anche di prospettare delle conseguenze nel futuro e di comprendere come ci si può sviluppare e diventare propositivi.

a) Gestione diretta da parte della diocesi

La gestione diretta da parte della diocesi sembra risultare a prima vista la soluzione più semplice e immediata. I locali museali di proprietà della diocesi vengono da questa ristrutturati e resi idonei alla fruizione museale:

- diventa immediato il collegamento con la realtà ecclesiale diocesana e con quanto si sta vivendo e proponendo in Diocesi, anche a livello di catechesi e di annuncio;
- le scelte che vengono fatte possono essere più facilmente condivise a livello ecclesiale;
- il rischio di una modalità "dilettantistica" nel condurre la realtà museale, accontentandosi di quello che si è sempre fatto, senza investire in modo sufficiente energie umane e professionali;
- l'ente diocesi figura come interlocutore di qualsiasi iniziativa e rapporto sia con privati sia con enti istituzionali.

Resta immutato il problema della "forza lavoro", ossia delle persone che concretamente operano nei musei e contribuiscono alla sua fruibilità.

In particolare:

- per chi svolge un lavoro di tipo dipendente/subordinato è importante che ci sia un contratto che corrisponda a tale tipo di rapporto lavorativo;
- per chi fa il volontariato: è fondamentale che lo sia veramente, e che tale nome non copra dell'alto, come corresponsione in denaro o in benefit per l'attività svolta, rigidità di orario, dipendenza da quanto viene fissato dall'esterno, assoluta necessità del "volontario" per l'apertura del museo Anche se al momento non si presentano problemi, non si può escludere che in futuro questi compaiono, magari al termine della prestazione del servizio reso gratuitamente o a seguito di alcuni malintesi o divergenze che possono far sorgere eventuali controversie….
- si può ricorrere, a determinate condizioni, alle società di servizio cui affidare alcuni ambiti organizzativi.

b) Gestione da parte di un'associazione

Solo un'associazione pubblica di fedeli non locale può essere ente ecclesiastico civilmente riconosciuto. Generalmente, la gestione di un museo può essere affidata a un'associazione che nell'ambito civile ha la personalità giuridica, oppure si configura come associazione di fatto.

A grandi linee, queste sono le caratteristiche di un'associazione:

1) lo scopo di un'associazione, diversamente da quello di una società, è quello di soddisfare i bisogni di natura ideale, o comunque non economica, dei propri membri. Questo emerge anche dalle disposizioni di legge in materia: i conferimenti sono fatti a fondo perduto, dal momento che l'associato non ha diritto alla restituzione al momento dello scioglimento del rapporto; i beni residui all'estinzione dell'associazione devono essere devoluti ad enti che perseguono finalità analoghe. L'attività economica si configura quindi come un mezzo per raggiungere lo scopo prefissato, che può essere, ad esempio, la promozione dell'arte e della cultura tramite gestione museale.

2) l'associazione è una "struttura aperta" (principio della "porta aperta"): nuove parti possono entrare a far parte dell'associazione, condividendone gli scopi…, anche se non c'è l'obbligo da parte dell'associazione di accettare le richieste;

3) si presenta una propria struttura organizzativa tipica, caratterizzata dall'assemblea e dagli amministratori. La prima determina le deliberazioni e l'attività della associazione; i secondi amministrano e danno esecuzione a quanto deciso.

4) Si distingue tra *associazioni riconosciute* e *non riconosciute*. Le prime hanno chiesto e ottenuto il riconoscimento dello Stato con due conseguenze principali: autonomia patrimoniale (il patrimonio dell'associazione è distinto e autonomo da quello dei singoli associati); limitazione di responsabilità degli amministratori per le obbligazioni assunte per conto dell'associazione. Le associazioni di fatto, non riconosciute, invece, non godono di tali prerogative e quindi la loro autonomia patrimoniale non è perfetta e per le obbligazioni assunte in nome e per conto dell'associazione rispondono anche le persone che le hanno contratte; possono comunque avere un loro patrimonio e, con particolari formalità, anche acquistare beni.

5) Nello Statuto, tra i vari elementi, va segnato anche il patrimonio, sufficiente per raggiungere gli scopi dell'associazione (che è il motivo alla base della sua sussistenza).

6) Mancanza dei controlli canonici, non essendo enti ecclesiastici. Si rende perciò opportuna la necessità di una convenzione, in cui precisare

i rapporti tra l'ente proprietario del museo e l'associazione oltre che le modalità di apertura del museo, eventuali richieste da parte dell'ente proprietario (apertura in particolari momenti, itinerari catechistici, ecc…), l'ente che sostiene le spese ordinarie e straordinarie e/o per l'allestimento di mostre temporanee…, la durata della convenzione, la possibilità di recesso…, assicurazioni, eventuali danni…

c) Gestione da parte di una cooperativa sociale

Per quanti riguarda la gestione di una cooperativa sociale, si fa riferimento a cooperative destinate ad occuparsi della gestione di servizi socio-sanitari ed educativi o/a cooperative destinate allo svolgimento di attività produttive finalizzate all'inserimento lavorativo di persone svantaggiate (come portatori di handicap, tossicodipendenti, ex detenuti, in una misura non inferiore al trenta per cento dei lavoratori della cooperativa). In questi casi, d'intesa con gli uffici Caritas, si può rendere un servizio di utilità sociale e di attenzione a persone bisognose valutando però attentamente la compatibilità tra le finalità della cooperativa e il servizio che si vuole prestare, perché questo non decada. Anche in questo caso si rende necessaria una convenzione.

d) Gestione da parte di una fondazione

La fondazione si caratterizza come un complesso di beni messi a disposizione per raggiungere uno scopo ben preciso. A differenza delle associazioni, quindi, fondamentale non è la volontà di più persone di unirsi insieme per raggiungere uno scopo, bensì la volontà di destinare una massa di beni. Anche nella legislazione canonica si parla di fondazioni, distinguendole[13] tra non autonome (ossia non indipendenti da una persona giuridica pubblica cui vengono affidati dei beni con un determinato onere come la celebrazione di sante Messe) e autonome, ossia la massa di beni eretti in persona giuridica dall'autorità ecclesiastica competente destinate a fini attinenti ad opere di pietà, di apostolato o di carità sia spirituale sia temporale[14].

Una presentazione sintetica delle fondazioni la troviamo nell'*Istruzione in materia amministrativa*, al n. 153, che trascrivo per intero: «In Italia le fondazioni autonome erette in persona giuridica pubblica dall'autorità ecclesiastica competente possono essere civilmente riconosciute come enti ecclesiastici, ai sensi dell'art.12 della legge n.222/1985 ["Le fondazioni di culto possono essere riconosciute quando risultino la sufficienza dei mezzi per il raggiungimento dei fini e la rispondenza alle esigenze religiose della popolazione"]».

13 *CIC*, can 1303 §1.
14 Cf *CIC*, can114,§2.

È opportuno che il Vescovo diocesano non emani il decreto di erezione canonica di una fondazione di culto se essa non dispone dei requisiti richiesti per il suo riconoscimento civile come ente ecclesiastico: i tre generali previsti dall'art.1 della legge n.222/1985 (cf. n.12) e i due specifici previsti dall'art 12, cioè la sufficienza dei mezzi per il raggiungimento dei fini e la rispondenza alle esigenze religiose della popolazione.

Si noti in particolare che, in questa fattispecie, il fine di religione o di culto deve essere accertato di volta in volta, verificando che «esso sia costitutivo ed essenziale dell'ente anche se connesso a finalità di carattere caritativo previste dal diritto canonico»[15]. Si tenga presente che l'amministrazione statale, prima di procedere al riconoscimento civile dell'ente, si riserva la facoltà di valutare la congruità dei mezzi patrimoniali in rapporto ai fini che la fondazione si propone[16].

Altre finalità sociali che non rientrano tra le attività di religione o di culto elencate dall'art. 16, lett. a, legge n. 222/1985, possono essere perseguite mediante la costituzione di fondazioni civili riconoscibili come persone giuridiche private. Si ponga tuttavia attenzione al fatto che dette istituzioni non sono qualificabili come enti ecclesiastici: a esse non si applicano le limitazioni dei poteri di rappresentanza e i controlli canonici sull'amministrazione previsti dal codice di diritto canonico e i loro beni non fanno parte del patrimonio ecclesiastico. Il riferimento ecclesiale può tuttavia essere assicurato mediante l'apposizione di specifiche clausole statutarie. Con una peculiare configurazione istituzionale, anche di fronte a istituzioni e privati, si garantisce una maggiore gestione del museo.

A partire da quanto esposto, una fondazione di tipo museale, ossia per la gestione di un museo diocesano, difficilmente si configura come fondazione di culto, non essendo prevalente il fine di religione e di culto[17], configurandosi piuttosto finalità culturali, seppure nel tessuto ecclesiale. Questo anche se nella prassi talvolta accade che vengano riconosciute tali fondazioni come "di culto" (e quindi come enti ecclesiastici civilmente riconosciuti)[18].

E' di notevole importanza tener conto del patrimonio iniziale perché si tratta pur sempre di un investimento e di vigilare che la fondazione

15 Art.2, comma 3, della legge n.222/1985

16 Cf *Commissione Paritetica*, 10 aprile-30 aprile 1997.

17 Cf. art. 16, lett. a, legge 222/1985.

18 Cf. C.Tatta (a cura), *Musei ecclesiastici e standard museali. Analisi ed esperienza*, Catania 2005.

non prenda il posto dell'ente proprietario del museo. A tale proposito fondamentale nella fondazione è la nomina degli amministratori. Sono essi infatti che gestiscono i beni per il raggiungimento delle finalità prefissate, perché il "controllo" della fondazione è nelle mani di chi nomina gli amministratori. Si ricorda che possono essere nominati amministratori anche i legali rappresentanti di una determinata persona giuridica.

Per quanto riguarda l'estinzione della Fondazione si fa riferimento agli statuti, tenendo comunque conto che, come per le associazioni civilmente riconosciute, non si può prevedere che i beni residui tornino al fondatore o vadano ai suoi eredi, potendo limitarsi solo a determinare l'ente a cui i beni devono devolversi. Anche in questo caso la necessità di una convenzione può determinare i punti salienti.

Conclusione

Enrico Cattaneo nel suo libro *Arte e Liturgia, dalle origini al Vaticano II* scriveva: «…più volte, lungo questa storia di venti secoli, si è detto che ogni opera sia religiosa o sacra o liturgica, può essere davvero l'espressione più chiara e sublime dell'arte. Come l'arte religiosa può giovare alla meditazione di uno o più individui, così l'arte sacra è ancora utilissima a manifestare la fede di un popolo e giovare alla sua formazione e pietà religiosa: così ad esempio le opere che testimoniano la pietà popolare»[19].

Queste parole, credo, esprimano bene il senso del lavoro di ricerca presentato per promuovere e valorizzare quanto la fede dei padri ci ha tramandato e che nei musei trova la cornice adeguata perché tale patrimonio commissionato dai potenti, favorito dalle persone più semplici, arricchito dal talento degli artisti non vada disperso o perduto ma adeguatamente promosso e tutelato, anche e soprattutto, giuridicamente.

I beni culturali della Chiesa, ed i musei ecclesiastici nello specifico, «sono un patrimonio da conservare materialmente, tutelare giuridicamente, valorizzare pastoralmente nell'ambito di ciascuna comunità cristiana, per coltivare la memoria del passato e continuare ad esprimere nel presente quanto ordinato alla missione della Chiesa»[20].

La lezione della storia, attraverso la contemplazione dell'arte, si apre

19 E. CATTANEO, *Arte e Liturgia, dalle origini al Vaticano II*, Milano 1982 p. 234.
20 PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURTALI DELLA CHIESA, Lettera Circolare…, Conclusione.

alla profezia cosi che «la Chiesa maestra di vita non può non assumersi anche il ministero di aiutare l'uomo contemporaneo a ritrovare lo stupore religioso davanti al fascino della bellezza e della sapienza che si sprigiona da quando ci ha consegnato la storia. Tale compito esige un lavoro diuturno ed assiduo di orientamento, di incoraggiamento e di interscambio»[21].

21 GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio 25 Settembre 1997*, 4.

Comunicare il Vangelo tra antichi e nuovi pulpiti

di Enzo Gabrieli

Quando i padri Conciliari nel 1962 con il Decreto Inter Mirifica[1] salutarono i mezzi di comunicazione come strumenti meravigliosi non avrebbero certo immaginato, nonostante la forza profetica del testo quello che nei decenni successivi la tecnica e l'ingegno umano avrebbero regalato all'umanità.

> Tra le meravigliose invenzioni tecniche che, soprattutto nel nostro tempo, l'ingegno umano è riuscito, con l'aiuto di Dio, a trarre dal creato, la Chiesa accoglie e segue con particolare sollecitudine quelle che più direttamente riguardano le facoltà spirituali dell'uomo e che hanno offerto nuove possibilità di comunicare, con massima facilità, ogni sorta di notizie, idee, insegnamenti. Tra queste invenzioni occupano un posto di rilievo quegli strumenti che, per loro natura, sono in grado di raggiungere e influenzare non solo i singoli, ma le stesse masse e l'intera umanità. Rientrano in tale categoria la stampa, il cinema, la radio, la televisione e simili. A ragione quindi essi possono essere chiamati: strumenti di comunicazione sociale[2].

Il magistero pontificio ha così riconosciuto le opportunità dei mezzi di comunicazione per la crescita dell'uomo, senza nasconderne i rischi. Un grande areopago dove far riecheggiare il Vangelo, un grande spazio di tentazione e di distrazione dall'obiettivo primario. Lo ricorda Giovanni Paolo, quando facendo riferimento all'immagine della piazza di Atene dove l'Apostolo predica, proprio nell'enciclica sulla Missione afferma:

> Il primo areopago del tempo moderno è il mondo delle comunicazioni, che sta unificando l'umanità rendendola - come si suol dire - «un villaggio globale». I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le

1 Esso venne votato il 4 dicembre 1963 da quasi 2000 Padri Conciliari, con 164 contrari. Questo decreto e la costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia furono i primi due testi approvati dal Concilio.

2 Concilio Vaticano II, *Decreto Inter Mirifica, n. 1*

> nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi. Forse è stato un po' trascurato questo areopago: si privilegiano generalmente altri strumenti per l'annunzio evangelico e per la formazione, mentre i mass media sono lasciati all'iniziativa di singoli o di piccoli gruppi ed entrano nella programmazione pastorale in linea secondaria. L'impegno nei mass media, tuttavia, non ha solo lo scopo di moltiplicare l'annunzio: si tratta di un fatto più profondo, perché l'evangelizzazione stessa della cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e Magistero della chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa «nuova cultura» creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici[3].

In ogni momento della sua storia, la Chiesa cattolica ha utilizzato ogni canale di comunicazione a sua disposizione per poter trasmette il contenuto della fede restando fedele al mandato missionario "Andate e fate miei discepoli tutte le genti" (Mc 16,15) con la passione dell'apostolo e la forza del discepolo che si fa profeta: "*cio che avete udito all'orecchio gridatelo dai tetti*" (…).

Nuovi tetti, nuovi spazi da cercare, senza mai trascurare quelli collaudati: dalla liturgia prima grande forma di comunicazione completa al digitale, passando da carta stampa, radio e televisione.

Va anche detto però, come emerge proprio nell'enciclica sulla Missione, che se la Chiesa nei suoi documenti e nelle sue scelte ha colto la portata rivoluzionaria delle innovazioni tecnologiche, non sempre è stato consequenziale il processo di adattamento, di conoscenza e di sperimentazione pastorale. Non sempre è stato colto che il varco da superare nei confini culturali non è solo quello geografico, quanto quello degli ambienti dove l'uomo vive ogni giorno.

L'uomo abita i mezzi di comunicazione, dedicando tantissimo tempo ai social. Riporto solo alcuni numeri aggiornati al 2016 dal prof. Tridente, esperto di comunicazione e docente alla Pontificia Università della Santa Croce:

> Nei primi mesi del 2015, il 42% della popolazione mondiale aveva accesso ad Internet, con un incremento di circa 7 punti percentuali rispetto allo stesso periodo dell'anno precedente. Le stime per il 2016 parlano di un abbondante superamento del

3 Giovanni Paolo II, Redemptoris Missio, n. 37

> 50% di questo tipo di penetrazione. Quanto invece agli account attivi sui social media, il loro numero a livello planetario superava il 29% della popolazione, con un incremento del 12% rispetto all'anno precedente e una crescita mensile di 100 milioni di utenti. Sempre rispetto all'anno precedente, il numero dei collegamenti ad Internet attraverso il telefono cellulare (smartphones) si è attestato sui 72 punti percentuali, con un incremento del 9%, ed una erosione del 19% rispetto a chi era abituato ad utilizzare il PC e il notebook. Infine, riguardo alla media di tempo trascorso su social networks e microblogs, secondo una ricerca condotta dal GlobalWebIndex questa si attesta sulle 2 ore e 25 minuti giornalieri, con argentini, filippini e messicani che ne trascorrono 4 ore; in Polonia, Germania e Francia, l'uso giornaliero è di 2 ore[4].

Quando parliamo di "nuovi media", o "media digitali", ci riferiamo a quei mezzi di comunicazione che hanno una correlazione con la tecnologia informatica e si sono sviluppati proprio in conseguenza della sua nascita e diffusione. Il modello comunicativo oggi si è trasformato. Il mezzo non è solo il messaggio emesso, al quale ci si abbevera. La stessa riflessione che si faceva sulla "sorgente" pura, l'emittente il messaggio non si può fare più perché la comunicazione oggi è passata da un modello "unidirezionale" ad un modello "bi-direzionale", collettivo e molteplice, che permettono all'utente di partecipare alla discussione, di intervenire alla velocità di un bit. Potremmo aggiungere, proprio con Tridente, che quello che definisce le principali caratteristiche dei nuovi media è il "mescolamento" con un elemento in più che è quello della velocità nella trasmissione e comunicazione a distanza.

Essi hanno oggettivamente una portata geografica e demografica, che permette l'accesso illimitato, (almeno in via potenziale); l'accuratezza (anch'essa almeno potenziale) dell'informazione trasmessa; la mancanza di limiti spazio-temporali; l'elevato grado di partecipazione; l'interattività, cioè la possibilità di interagire in maniera veloce con testi digitali; la convergenza tra strumenti o tecnologie diversi; il potenziale di memoria, ossia la capacità di conservare le informazioni per una consultazione successiva; l'automazione e così via.

Una comunicazione che è diventata cross-mediale, cioè nella quale l'uso di più media digitali contemporaneamente da parte di un utente, viene è multitasking, soprattutto per i cosiddetti nativi digitali.

---

4 Giovanni Tridente, *Abitare i nuovi media con uno sguardo alla Evangelii Gaudium di Papa Francesco*, Łódzkie Studia Teologiczne 25 (2016) 1

> Ci sembra sbagliato definire un elenco di "nuovi media", perché significherebbe creare una cesura netta proprio tra "vecchio" e "nuovo" che in realtà l'innovazione tecnologica non realizza. Piuttosto, la novità sta nel perfezionamento delle tecnologie tradizionali non solo da un punto di vista estetico ma anche delle funzionalità offerte. In sostanza, quello che i nuovi media apportano è l'inclusione di alcune componenti, che migliorano e implementano le caratteristiche dei mezzi tradizionali: pensiamo ad esempio alla TV o all'apparecchio telefonico e come la funzione principale sia comunque preservata, pur affiancata da nuove funzionalità, e generalmente migliorata. Pensiamo anche a come Internet ingloba dentro di sé i tradizionali stampa, radio, televisione e cinema, offrendo un insieme di servizi un tempo impensabili. Resta chiaro che i media digitali sono diventati degli ambienti di fruizione d'informazione e spazi alternativi alla realtà quotidiana per momenti di svago e tempo libero, ma anche "luogo" di formazione e approfondimento dai quali è ormai impossibile prescindere[5].

Secondo una ricerca realizzata dal Pew Research Center, il 24% degli adolescenti americani tra i 13 e i 17 anni utilizza Internet "quasi costantemente", facilitati dalla diffusa disponibilità di smartphones; il 56% degli stessi vi si connette più volte durante la giornata. Di questi, il 71% è utente abituale di Facebook, il 52 di Instagram e il 33 di Twitter. Un altro studio realizzato dallo stesso centro di ricerca ha evidenziato che il 63% di coloro che – popolazione americana maggiore di 18 anni –, utilizzano abitualmente Facebook e Twitter lo fanno per acquisire informazione su eventi e temi, al di là del regno amicale e familiare, con un incremento di diversi punti percentuali rispetto all'anno precedente. I dati in Italia non si discostano da queste percentuali, in certi casi salgono pure. Ed è con questi dati che dobbiamo fare i conti, come operatori della comunicazione e della missione.

Oserei dire che oggi la Comunicazione è diventata la Missione della Chiesa, senza pensare di dire nulla di nuovo rispetto al mandato di Cristo dato ai discepoli nel giorno dell'Ascensione. Matteo nel suo Vangelo ci ricorda quello che disse Gesù, e che resta la pietra miliare "*Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò*

5 Ivi

che vi ho comandato. Ed ecco io sarò con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,19-20) e Marco aggiunge: "*Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo; chi invece non crederà, sarà condannato*" (Mc 18,6) . Con questo mandato nasce la Chiesa, nasce la sua missione di comunicazione con il compito di "andare", ci dice oggi papa Francesco, di "uscire" verso gli altri e annunciare la Parola di Dio. Un annuncio che tenga conto del luogo, del nuovo continente dove gli uomini vivono, ma anche della necessità di costruire nuove relazioni vere, umanizzate, concrete che portino alla comunione non solo ad un semplice like.

Non è possibile, però annunciare la "Parola definitiva ed efficace che è uscita dal Padre", se prima l'uomo non viene attirato e coinvolto "nella sua vita e missione". Un dinamismo, questo, che Benedetto XVI riassume con chiarezza nell'Esortazione Post-sinodale Verbum Domini quando, parlando della "essenza" missionaria della Chiesa, afferma: "*Non possiamo tenere per noi le parole di vita eterna che ci sono date nell'incontro con Gesù Cristo: esse sono per tutti, per ogni uomo. Ogni persona del nostro tempo, lo sappia oppure no, ha bisogno di questo annuncio.A noi la responsabilità di trasmettere quello che a nostra volta, per grazia, abbiamo ricevuto*"[6].

La citazione fa eco a quanto il Concilio aveva da tempo ribadito, con la freschezza della profezia dei padri conciliari:

> Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2 Ts 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre (11). Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede…. quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio - affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli - ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano; ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla

6 Benedetto XVI, *Esortazione Apostolica post sinodale " Verbum Domini" (2010) n. 7*

> sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza[7].

Tradizione apostolica e Sacra Scrittura si configurano così come lo "specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è (cfr. 1 Gv 3,2)" e rappresentano il punto di riferimento e la misura della sua missione su questa terra. Ogni *mission* ha un suo obiettivo, mette in conto dei rischi. Gesù ha promesso ai suoi discepoli "che nulla recherà loro danno" ma è sempre necessario sedersi per fare il punto sulla situazione, sull'impresa da portare avanti, così come Gesù stessa ci esorta nel Vangelo. Anche il nuovo continente, o quelli che abbiamo chiamato i nuovi pulpiti, portano con loro possibilità e pericoli, dinamiche e liquidità di mediazione e di relazione. Ci facciamo aiutare ancora dal professor Tridente che nel suo saggio aggiunge:

> i digital media sono anche e soprattutto uno stimolo a esplorare nuovi modi di ideare e fruire storie e accadimenti, che vengono poi diramati attraverso le piattaforme tecnologiche. Accanto a tali aspetti positivi, che scaturiscono proprio dal modo in cui tali prassi comunicative sono concepite e realizzate, esistono comunque dei rischi concreti, che di fatto possono comprometterne le finalità o quantomeno il risultato complessivo. Proprio per questo, è opportuno, per un'istituzione che vuole comunque assumere protagonismo nel dibattito pubblico, non prescindere dal famoso detto "se lo conosci, lo eviti" e correre ai ripari, prendendo familiarità, seppure a grandi linee, con tali pericoli spesso occulti, e trovare il modo per non cadervi. Ne elencheremo alcuni. Il più in agguato di tutti è fuor di dubbio la superficialità. Proprio per il modo in cui questi moderni mezzi di comunicazione tecnologica sono concepiti – velocità, immediatezza, concisione (vedi Twitter) –, permettono di cadere nel rischio della semplificazione eccessiva dei contenuti, e di conseguenza del proprio "messaggio", che può giungere monco o addirittura alterato. Si dirà, ed è vero, che è tipico di questo meccanismo comunicativo il fatto di "rendere tutto più semplice", ma il legittimo (e a questo punto quasi doveroso) desiderio di "semplificare i concetti" non deve trasformarsi in un'operazione sbrigativa, frettolosa, generica o approssimativa, che sono appunto sinonimi di qualcosa realizzata in maniera

7 Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, nn. 8 e 9

> semplicistica e perciò superficiale. Un altro rischio da tener presente è quello della overdose (dis)informativa. Le informazioni sono, come sappiamo, il contenuto per eccellenza che circola in Rete: dall'immissione alla fruizione, è un continuo "navigare" e "approdare" nei porti di ogni latitudine e durante tutto l'arco della giornata. Eppure, molto spesso, alla circolazione di così tante informazioni non corrisponde un'altrettanta adeguata assunzione informativa da parte delle persone. Saranno pure "informazioni" quelle che circolano, ma ciò che spesso a noi giunge è una babele di dati, opinioni, commenti, sviamenti che ci saziano ma non ci apportano alcunché di "formativo". Per dirla in termini mangerecci, dopo tutta questa "scorpacciata", molto spesso sappiamo meno cose di prima, in maniera errata o addirittura opposta all'input iniziale, che è andato smarrito nella lunga, agitata e tempestosa traversata comunicativa. A questo punto è chiaro che al destinatario finale non è giunto altro che una disinformazione, o per meglio dire una non-informazione, perché l'informazione o c'è, è vera ed è stata acquisita, oppure non è mai esistita[8].

Conoscendo i rischi possiamo approcciare i nuovi media, che siano social o digital, con la prudenza di chi sa entrare nella giungla, risalire le cascate (come ricorda la bellissima immagine iniziale del film *Mission*) stando al riparo dall'overdose informativa e dal mix esplosivo superficialità-confusione. Vigilando su questi e altri rischi nei quali di incorre con l'uso dei nuovi mezzi (partigianeria, approvazione per stare dalla parte del gruppo dei "mi piace", cattiveria gratuita protetta dall'anonimato o dal mezzo …) ci offre la possibilità di stare al di sopra dei fenomeni, per poterli controllare e meglio gestire.

Così come non si può informare senza necessariamente attuare un processo comunicativo, potremmo anche dire che non si può prescindere dal trasmettere una informazione corretta quando si parla della Chiesa e della sua missione nel mondo. Acora di più se si parla in nome o per cnto della Chiesa. Deve essere sempre chiaro che la ragione d'essere della Chiesa "*è proprio la trasmissione di una novità, il Vangelo – la Buona Notizia –, e poi perché gode di una organizzazione istituzionale – alla quale appartengono evidentemente anche tutti e singoli i suoi membri – che ruota attorno alla comunicazione di questo contenuto. In termini più precisi, parliamo qui del compito e della missione evangelizzatrice che spetta ad ogni battezzato. E che cos'è evangelizzare se non portare*

8 Giovanni Tridente, *Abitare i nuovi media… (op. citata)*

a conoscenza – informare – di un altro individuo la novità contenuta appunto nel Vangelo, e cioè la salvezza dell'uomo e del mondo per opera della misericordia di Dio? Siamo senz'altro di fronte ad un contenuto di fede, religioso, che però è ricco di spunti legati all'attualità del momento storico che ogni individuo è chiamato a vivere"[9].

La Lumen Gentium ci ricorda che "*ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di disseminare, per quanto gli è possibile, la fede*"[10] e Papa Francesco ha spiegato come in virtù dello stesso Sacramento "*noi diventiamo discepoli missionari, chiamati a portare il Vangelo nel mondo*"[11].

La prima cosa da fare è quindi "uscire". Questa parola e il suo significato profondo sono principalmente declinati nei numeri dal 20 al 24 dell'Evangelii gaudium, dove Papa Francesco spiega la sua idea di "Chiesa in uscita", più volte richiamata nel corso del Pontificato.

E un "dinamismo missionario" presente costantemente nella Parola di Dio, a cominciare dalla Genesi. Di fronte alle sfide odierne, "*ogni cristiano e ogni comunità discernerà quale sia il cammino che il Signore chiede", in modo da "avere il coraggio di raggiungere tutte le periferie che hanno bisogno della luce del Vangelo*"[12]. Anche i media, vecchi e nuovi, possono essere quelle periferie da cercare e da abitare, proprio perché raccolgono un popolo, "un bacino umano" dicono gli osservatori di questi fenomeni che soffre e vive tutte le dinamiche della contemporaneità. Sono la nuova Galilea dove la Parola di Dio, la notizia nuova e bella del Vangelo ha diritti di cittadinanza. Anche in questi porti può "sbarcare" l'Apostolo con quella dose di coraggio, di gioia e di passione che già auspicava il Beato Paolo VI: "*Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la Buona Novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo, e accettino di mettere in gioco la propria vita*"[13].

Papa Francesco chiama i testimoni e gli apostoli della Chiesa in uscita "*evangelizzatori con Spirito… che si aprono senza paura all'azione dello*

9 G. Tridente (a cura di), *Teoria e pratica del giornalismo religioso. Come informare sulla Chiesa Cattolica: fonti, logiche, storie, personaggi*, Roma, ESC 2014

10 Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 7

11 Francesco, *Udienza generale*, 15 gennaio 2014

12 Francesco, *Evangelii gaudium*, 20

13 Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 80

Spirito Santo", e aggiunge: "*Gesù vuole evangelizzatori che annuncino la Buona Notizia non solo con le parole, ma soprattutto con una vita trasfigurata dalla presenza di Dio*"[14] e lui stesso più avanti spiega

> Evangelizzatori con Spirito significa evangelizzatori che pregano e lavorano. Dal punto di vista dell'evangelizzazione, non servono né le proposte mistiche senza un forte impegno sociale e missionario, né i discorsi e le prassi sociali e pastorali senza una spiritualità che trasformi il cuore. Tali proposte parziali e disgreganti raggiungono solo piccoli gruppi e non hanno una forza di ampia penetrazione, perché mutilano il Vangelo. Occorre sempre coltivare uno spazio interiore che conferisca senso cristiano all'impegno e all'attività. Senza momenti prolungati di adorazione, di incontro orante con la Parola, di dialogo sincero con il Signore, facilmente i compiti si svuotano di significato, ci indeboliamo per la stanchezza e le difficoltà, e il fervore si spegne. La Chiesa non può fare a meno del polmone della preghiera[15].

Tra vecchi e nuovi contesti dove farsi annunciatori una riflessione va almeno aperta a proposito degli antichi pulpiti o media tradizionali. Che fine fanno giornali, tv e radio ?Essi in gran parte si sono evoluti, ma restano e possono vivere solo se continuano a mantenere il loro specifico, integrandosi solo dove è necessario. Restano canali di informazione e formazione stabile, permettono la riflessione e la dinamica pensiero-tempo. Il professor Tridente ne parla come di "valori tradizionali" che possono dare ancora il loro apporto alla crescita. Basta pensare a quanto detto a proposito dell'informazione liquida e troppo veloce. Egli le definisce "oasi" dove fermarsi e bacini dove "attingere" buona acqua. E se è vero che chi abita il continente digitale, con troppa facilità li ha dismessi o li vuole dismettere, la Chiesa nella propria missione non può assolutamente sottrarsi al dovere di offrire "luoghi, spazi e strumenti per una maggiore edificazione" e per attivare quei "sempre necessari processi culturali" che difficilmente i social riescono ad attivare.

> Non bisogna dimenticare il forte valore tradizionale della carta stampata (anche i libri), della radio o della televisione tout court e l'immenso contributo che hanno dato per la crescita culturale ed educativa dei popoli. Guardare a questi "antenati" come a delle

14 Francesco, *Evangelii gaudium*, 259
15 Ivi, 262

oasi di contemplazione o a bacini dove attingere la sapienza, per poi trasmetterla nell'universo mondo immediato, istantaneo e iper-connesso, può rivelarsi un ottimo compromesso. I libri, per fare un esempio, ma anche le riviste specializzate, le programmazioni monotematiche, ecc., possono (e devono) ancora rappresentare quel "luogo" intellettuale dove far fermentare o sedimentare idee, dove riflettere approfonditamente sul senso delle cose, perché tutti abbiamo bisogno di pause di riflessione, lontano dai rumori – e dallo "smog" – delle città. Così facendo, l'utilizzo e le "frequentazioni" di questi tradizionali strumenti si convertono in momenti di maggiore edificazione, i cui frutti si ripercuotono poi inevitabilmente negli interventi che andremo a realizzare nell'estesa sfera mediatica dell'epoca moderna. Compito al quale, abbiamo abbondantemente spiegato, la Chiesa, per propria missione, non può assolutamente sottrarsi[16].

16 Giovanni Tridente, *Abitare i nuovi media… (op. citata)*

La proposta di una nuova parafrasi sulla terzina dantesca riferita all'abate calabrese

di Riccardo Succurro[1]

... e lucemi dallato
il calavrese abate Giovacchino
di spirito profetico dotato" (Paradiso, XII, 139-141)

Gli studi della seconda metà del Novecento hanno messo in rilievo l'influsso del pensiero di Gioacchino da Fiore (1135- 30 marzo 1202) su Bonaventura da Bagnoregio e su Dante Alighieri.

Nella sua tesi per l'abilitazione alla libera docenza nella Facoltà di teologia, Joseph Ratzinger ha dedicato un'indagine approfondita al confronto tra la concezione della teologia della storia di Bonaventura e quella di Gioacchino da Fiore. Lungo il testo viene studiato l'influsso di Gioacchino su Bonaventura[2], confrontando la coscienza storica dei due autori.

San Bonaventura ha accolto la concezione gioachimita di Cristo "centro dei tempi", e non solo "fine dei tempi", come era stato presentato durante tutto il primo millennio cristiano.

"*L'Abate calabrese mette a confronto il tempo del Nuovo Testamento, quale storia salvifica capace di progressione temporale, con la storia dell'Antico Testamento. Si verifica con lui ciò che in precedenza non era mai avvenuto: Antico e Nuovo Testamento appaiono come le due metà del tempo storico, costruite in modo uguale; dunque Cristo si presenta come la svolta dei tempi. Egli è il centro, il perno della storia, a partire dal quale il corso del mondo inizia ancora una volta su di un piano più elevato*"[3].

Lo studioso Ratzinger, prosegue la sua riflessione sulla centralità di Cristo, nella storia della salvezza, proprio alla luce della graduale maturazione teologica ecclesiale

"*L'idea di considerare Cristo l'asse dei tempi è estranea a tutto il primo millennio cristiano. Per questo millennio Cristo non è il perno della storia con cui un mondo mutato e redento ha inizio ed una storia irredenta*

1 Presidente del Centro Internazione di Studi Gioachimiti con sede in San Giovanni in Fiore

2 Cfr E. Gabrieli, *Una fiamma che brilla ancora*, Comet editor Press, 2010

3 J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. Nardini 1959

durata sino a quel momento viene abbandonata; per esso Cristo è piuttosto il principio della fine. Egli è "redenzione" nella misura in cui con lui la "fine" comincia a risplendere nella storia. La redenzione consiste (da un punto di vista storico) in questa fine iniziata mentre la storia procede "per nefas" ancora per un certo tempo, conducendo l'antico evo di questo mondo alla sua fine. L'idea di vedere in Cristo l'asse della vicenda del mondo emerge solo in Gioacchino…. E Gioacchino divenne, proprio nella Chiesa stessa, l'antesignano di una nuova comprensione della storia che oggi ci appare essere la comprensione cristiana in modo così ovvio da renderci difficile credere che in qualche momento non sia stato così"[4].

Bonaventura è sintonizzato con Gioacchino, secondo Ratzionger, nell'intendere la rivelazione "*non più semplicemente come la comunicazione di alcune verità alla ragione, ma come l'agire storico di Dio, in cui la verità si svela gradatamente*".

È questa l'idea rinnovata di rivelazione che Ratzinger avrebbe veicolato, nominato teologo esperto al Concilio Vaticano II, nei documenti conciliari sulla divina Rivelazione.

Leone Tondelli, Herbert Grundmann, Antonio Crocco e Marjorie Reeves sono gli autori che maggiormente hanno messo in risalto l'influenza di Gioacchino su Dante Alighieri.

La vivida bellezza coloristica dello splendido albo del *Liber Figurarum* ed il simbolismo dello *Psalterium decem cordarum* di Gioacchino da Fiore hanno ispirato Dante. Il sommo poeta, da giovane, frequentò a Firenze la scuola del Convento francescano di Santa Croce dove, in quegli anni, insegnava teologia Pietro di Giovanni Olivi. Con la sua *Lectura super Apocalypsim*, Pietro di Giovanni Olivi rilanciò e attualizzò il messaggio della speranza della terza età dell'abate di Fiore. Presso i frati di Santa Croce, Dante conobbe anche Ubertino da Casale, un teologo francescano autore di un'opera, *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*, nella quale la lettura apocalittica della storia della Chiesa era ispirata al pensiero di Gioacchino. Ubertino da Casale, uno dei personaggi principali del romanzo *Il nome della rosa* di Umberto Eco, dava voce all'attesa gioachimita di un'era di pace in cui la Chiesa sarebbe stata guidata dal "Papa angelico". Questo spirito gioachimita, largamente diffuso fra i francescani, pervade la Divina Commedia.

Nel XXXIII Canto del Paradiso Dante contempla le tre Persone divine e, con una grandiosa raffigurazione, illustra il mistero della Trinità: "*Nella*

4 Ivi

profonda e chiara sussistenza/ dell'alto Lume parvermi tre giri/ di tre colori e d'una contenenza;/e l'un da l'altro, come iri da iri,/ parea reflesso, e il terzo parea foco, / che quinci e quindi ugualmente si spiri"[5].

È l'immagine dei tre cerchi trinitari, disegnata da Gioacchino nell'undicesima tavola del *Liber figurarum* e descritta dall'abate di Fiore nell' *Expositio in Apocalypsim* (*tres in ea colores esse perpendimus: unum viridem, alium caerulum, tertium rubicundum*).

Questa figura sintetizza i motivi fondamentali della dottrina di Gioacchino. Oltre a quella dei tre cerchi trinitari, altre affascinanti immagini ideate dalla fantasia mistica di Gioacchino sono trasfigurate dalla fantasia lirica di Dante: la figura della *candida rosa* dell'Empireo nel XXXI Canto del Paradiso è ispirata dalla tavola XIII del Liber figurarum, il Salterio dalle dieci corde. La profezia del Veltro del I Canto dell'Inferno si ricollega alla concezione dell'abate silano e al suo messaggio di rinnovamento della società cristiana; l'enigmatico verso pronunciato da Adamo nel XXVI Canto del Paradiso "*I s'appellava in terra il sommo bene*" deriva dalla simbologia gioachimita, la lettera "I" del Tetragramma sacro che designa il Padre, la sola Persona divina rivelata al primo uomo; la suggestiva visione dantesca dell' *aquila ingigliata* del cielo di Giove nei canti XVIII-XX del Paradiso è ideata dalle splendide miniature delle tavole V e VI del Liber Figurarum, delle quali Dante riporta anche i dettagli (il *rubino* delle ali, un *occhio* solo, una *pupilla* e un *ciglio*, proprio come nelle figure gioachimite) e dalla immagine raffigurata in un'altra opera dell'abate di Fiore, lo *Psalterium decem cordarum*, dove l'aquila ha un valore allegorico compatibile con i versi danteschi; la grande visione dei canti XXIX-XXX del Purgatorio ove Beatrice è immagine e simbolo dell' *Ecclesia spiritualis,* che Gioacchino aveva lasciata come una eredità sacra alla spiritualità del secolo XIII.

Gioacchino da Fiore e Dante Alighieri sono accomunati dalla visione critica alla Chiesa del loro tempo che si era lasciata invischiare da interessi economici e politici fuorvianti. Per Gioacchino e Dante la Chiesa deve fondare la Pace sulla Giustizia e la Giustizia sulla Carità.

Dante riconosce, nel XII Canto del Paradiso, il suo debito nei confronti di Gioacchino: lo colloca, infatti, fra gli spiriti sapienti, appagati perennemente dalla visione della Trinità.

Le luci degli spiriti sapienti sono disposte in modo da formare due corone concentriche di dodici anime ciascuna. Da una corona si leva la voce del domenicano San Tommaso d'Aquino che loda San

5 D. Alighieri, *Commedia – Paradiso*, XXXIII 115-120

Francesco d'Assisi e le origini del francescanesimo lamentando poi la decadenza dell'ordine domenicano; dall'altra corona si stacca il francescano San Bonaventura da Bagnoregio che tesse l'elogio della vita di San Domenico di Guzman rammaricandosi poi per la decadenza dell'ordine francescano.

San Bonaventura così presenta a Dante e a Beatrice il monaco di Fiore: "*e lucemi dallato / il calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato*"[6].

La parafrasi tradizionalmente accreditata di questa terzina ("risplende al mio lato..) è riduttiva, quindi, dal punto di vista concettuale; appare anche non corretta dal punto di vista grammaticale poichè trasforma un pronome personale in un aggettivo possessivo.

La parafrasi che proponiamo, "*la sapienza di Gioacchino mi illumina*", rende giustizia alla eccellenza dell'Abate calabrese ed alla vitalità del suo pensiero.

6 Ivi, XII 139-141

Storia della tutela dei beni culturali. Il ruolo della Chiesa, la Legge Bottai e il Codice dei Beni Culturali

di Roberto De Cicco

1 – La tutela nel diritto romano

Nel mondo antico nessuna comunità politica organizzata in forma istituzionale, neppure la *polis* greca, conosceva strumenti giuridici specifici di tutela del patrimonio culturale. Un'eccezione era Roma in epoca relativamente tarda; infatti per il periodo arcaico le rare disposizioni di carattere normativo che si trovano nelle fonti riguardo alla salvaguardia di templi, tombe, edifici ed oggetti di culto attengono alla sacralità di tali edifici ed oggetti, piuttosto che alla potenzialità espressiva di essi[1]. Infatti, tracce di una rudimentale disciplina giuridica si possono cogliere nelle *XII Tavole*, anche se queste richieste sono ispirate da ragioni di estetica edilizia ed ornamentale oppure da credenze religiose[2]. In seguito, disposizioni di Vespasiano e Adriano vietarono di asportare da edifici pubblici o privati, a Roma, in Italia e nelle province, elementi di ornamento; proibirono, inoltre, di disporne, se tolti dalle fabbriche per le quali erano stati creati, a proprio piacimento[3].

Si può quindi affermare che i più antichi autori di trattati sulla tutela delle cose d'arte e delle antichità furono gli antichi romani, così come furono i primi a dettare disposizioni per la tutela e l'intangibilità dei monumenti. Inoltre consideravano poste al pubblico servizio le opere dell'architettura e della scultura se poste alla libera visione di tutti. Singolare è, infatti, il caso di M. Agrippa «*un uomo rozzo ed incolto*» il quale si era spinto a proporre che per legge si dichiarassero appartenere all'uso pubblico tutte le opere d'arte di chiunque fossero: «*de talibus omnibus signisque publicandi*». Ma ci furono altri casi ancora più significativi: l'adozione di provvedimenti affinché non venisse alterato l'aspetto della città; il divieto di demolire, anche i propri edifici per alienare le statue e i marmi, sino a giungere al fatto che la statua collocata dai privati in un luogo pubblico in onore di qualche cittadino doveva

1 L. Barsotti 1980, *La produzione giuridica dei beni culturali,* Roma 1980, p. 16.

2 S. Condemi 1997, *La salvaguardia dei beni culturali. Lineamenti di storia della tutela,* Firenze 1997 p. 15.

3 A. Calvani 1995, *Guida alla conservazione dei beni culturali*, Torino 1995 p. 1.

ritenersi anche di proprietà pubblica[4]. Nella Roma repubblicana, dopo il periodo iniziale di indifferenza o anche di diffidenza per i monumenti come *artes sedentaries et illiberales* degne degli schiavi e dei vinti e non dei *cives* romani, con l'inizio delle espansioni territoriali oltre l'Italia peninsulare e la conquista della Sicilia, della Macedonia e della Grecia si afferma l'interesse all'utilizzazione degli oggetti monumentali (e non ancora alla conservazione) come manifestazione della virtù e della potenza del popolo romano.

Oltre che di donne, bestiame, oro e argento, il bottino di guerra si arricchisce di opere artistiche dei popoli vinti, le quali si trasformano in simboli della vittoria romana. Non esiste conflitto tra *"utilitas"* e *"usus"* rispetto a tali opere: esse sono iscritte su registri pubblici e costituiscono patrimonio inalienabile del popolo romano. Contemporaneamente edifici e statue sorgono a Roma così come nelle altre città italiche su decreto del senato o delle curie per onorare cittadini insigni.

Il regime giuridico delle opere monumentali romane, quale risulta dalle fonti, agli inizi dell'età imperiale attiene principalmente all'appartenenza: i monumenti tolti ai nemici sono *ab origine res populi romani*; quelli eretti per decreto del senato o della curia, in onore di cittadini illustri, presentano la condizione giuridica di beni demaniali e, quindi, sono imprescrittibili ed inalienabili; quelli, infine, costruiti ad iniziativa di privati ad onore di sé medesimi, sono considerati di appartenenza privata, ma risultano vincolati all'uso pubblico, così da non poter essere distolti dalla loro destinazione neppure dai proprietari. Anche tali opere monumentali finiscono, perciò, per diventare di appartenenza pubblica, tanto che in caso di furto si riconosce, accanto all'azione di interdetto del proprietario, l'azione di furto del municipio[5]. Si può quindi ritenere che sia sorto allora quel particolare istituto che ora chiamiamo servitù di uso pubblico o limitazione al diritto di proprietà che va sotto il nome di "*dicatio ad patriam*"[6], la quale prevede che il proprietario ponga volontariamente una cosa a disposizione di una collettività indeterminata di cittadini, assoggettandola all'uso pubblico o ammettendo il pubblico ad un particolare godimento[7].

Le opere simbolo della potenza romana vanno assumendo nel tempo un riflesso di decoro ornamentale della città dei romani. Il principio

4 A. Mansi 1998, *La tutela dei beni culturali*, Padova 1998, pp. 6-7.
5 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 17.
6 A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, p. 7.
7 W. Cortese 1997, *Lezioni di legislazione dei beni culturali,* Padova 1997, pp. 74-75.

giuridico che ne scaturisce è quello per cui ogni monumento accettato dalla città come ornamento di una pubblica piazza o di una pubblica via partecipa del carattere pubblico del luogo ove si trova, diventando cioè, demaniale.

Questo tipo di concezione si afferma in epoca imperiale, sviluppandosi sotto l'aspetto critico di riflessione sul bello, di attenzione per gli oggetti che del bello sono testimonianza, di esigenza di raccolta e conservazione. Nello stesso periodo si arricchiscono le collezioni private che i conquistatori avevano creato, distogliendo i bottini di guerra dall'uso collettivo. Sotto il profilo giuridico sorge in parallelo l'esigenza di norme di tutela, rivolte a limitare i poteri di disposizione relativi ai beni artistici di appartenenza privata; si costituiscono, perciò, magistrature come il "*comes nitentium rerum*" [8] del periodo augusteo, con l'incarico di sovrintendere all'edilizia privata e all'integrità dei marmi antichi. Si organizzano, inoltre, biblioteche pubbliche ed esposizioni di opere artistiche nei fori con partecipazione delle opere private. Disposizioni di questo tenore sui monumenti e sulle opere d'arte si moltiplicano nel tardo impero, mentre si accelera sotto la spinta di nuove realtà politiche e sociali (il cristianesimo, le invasioni barbariche) la decadenza della romanità pagana.

2 – La decadenza dell'impero romano e l'affermazione del cristianesimo

La lunga fase di decadenza dell'impero romano e quindi la scomparsa di un'autorità centrale forte, in grado di esercitare un potere di imperio sui privati portò con sé, tra le altre cose, la perdita di efficacia e di funzionalità del sistema burocratico-giuridico. La spoliazione degli antichi monumenti diventa un uso comune; vengono "cavati" antichi marmi, o materiale da costruzione dei monumenti per farne calcina, ma anche per riutilizzarli. Molti tra i maggiori edifici tardo antichi o paleocristiani sono costruiti partendo dalle rovine o da parti asportate da antichi monumenti, edifici, templi.

In seguito, con la graduale ma costante avanzata e affermazione del cristianesimo, si vanno definendo due diversi e contraddittori atteggiamenti rispetto all'antico: da un lato la continuità con la tradizione e la lezione artistica e costruttiva dell'impero, che sfocia nel sincretismo tra paganesimo e cristianesimo; dall'altro lato si diffonde un clima di sospetto e diffidenza nei confronti dell'arte "antica" in quanto portatrice

8 "Sorvegliante delle cose splendenti"

della memoria e dei valori del paganesimo. In altri casi, allo stesso interno della chiesa cristiana, si vanno affermando tendenze contrastanti rispetto alle immagini sacre, che porteranno gli orientamenti più estremi a sfociare nell'iconoclastia.

Successivamente, con le tendenze più estremistiche delle prime fasi del protestantesimo, la questione delle immagini si pone di nuovo. In quei frangenti, le ragioni di carattere teologico e dottrinario si sovrappongono e di fatto soffocano le esigenze di conservazione delle opere.

Un'eccezione è data dalle severe disposizioni emanate da Giuliano l'Apostata per evitare o, quanto meno, controllare le distruzioni cristiane dei monumenti dell'antichità pagana, contrarie al diritto che vietava l'atterramento di statue e decorazioni che formassero pubblico ornamento di una città[9].

La norma è comunque quella dello spoglio e del riutilizzo dei materiali antichi sia per riutilizzarli in nuovi edifici (colonne, architravi, portali), sia per farne materiale da costruzione (mattoni, calce). Nel primo caso vi sono anche ragioni di carattere simbolico; infatti, il riuso, tanto quanto la continuità di forme o iconografie provenienti dalla cultura pagana, segnano la volontà di un legame con quel passato. Parallelamente vi sono anche ragioni dettate dalla necessità di reperire materiali da costruzione a costi bassi o quasi irrisori. Vi sono anche casi, abbastanza consueti a Roma, ma non solo, di riutilizzo di strutture murarie antiche come fondamenta o come struttura portante di edifici nuovi.

La condizione di decadenza che si accompagna ad una crescente indifferenza nei confronti della conservazione dell'antico nella sua integrità e nel suo senso originario, si protrae aggravandosi, lungo tutto il Medioevo.

3 – La legislazione dello Stato pontificio

Un organico cambiamento di rotta si ha grazie ai papati che si susseguono tra il XII e il XIII secolo, quando cioè i pontefici cominciano a cogliere il nesso fondamentale tra l'idea di continuità con il passato imperiale e la rinascita urbanistica ed edilizia.

La logica presente nella legislazione della tutela del patrimonio culturale oggi vigente nell'ordinamento giuridico dello Stato italiano ha la sua origine nel sistema normativo che, in materia di oggetti antichi ed artistici, si forma nello Stato della Chiesa a cominciare dal XV secolo, dopo il ritorno a Roma dei pontefici, in seguito al periodo detto

9 A. Calvani 1995, *Op. Cit.*, p. 1.

della *cattività avignonese* (1309-1377), che segna una brusca frenata verso quella tendenza di tutela dei beni artistici e che vedono Roma abbandonata a se stessa e, quindi, oggetto di razzie e depredazioni. Fu in quel periodo che furono portati via marmi e statue per abbellire le fabbriche di Napoli da Roberto, Re di Sicilia; vennero reimpiegati materiali antichi per costruire le case dei patrizi romani[10].

Non sembra casuale che atti giuridici di tutela delle cose archeologiche ed artistiche ricompaiano nella legislazione pontificia agli inizi del XV secolo, con un senso profondamente diverso rispetto a quello delle frammentarie disposizioni dell'ultimo periodo della Roma imperiale. Per i pontefici il ritorno a Roma significa in sostanza dover affrontare il problema del potere temporale secondo una dimensione territoriale, in una realtà europea dove già si sono affermate strutture politiche diverse da quelle medioevali; i rappresentanti del potere spirituale cercano, dunque, di rifondare la propria immagine di potere politico saldandola al significato, esso sì universale, della città eterna: Roma.

In questo scenario si inquadra il tentativo dei pontefici di salvaguardare le testimonianze superstiti dell'antica civiltà pagana, con l'obiettivo di identificare lo spirito della romanità proprio con la tradizione del cristianesimo, la cui affermazione aveva rappresentato la ragione storica della distruzione del valore culturale del patrimonio classico[11].

Ne deriva un sistema di normative di "polizia", nel duplice senso di regole amministrative di tutela e di misure di repressione contro utilizzazioni incompatibili con l'attribuzione di significato simbolico ad alcuni oggetti storico-artistici.

Il primo atto formale può individuarsi nella Bolla «*Etsi de cunctarum*» di Martino V Colonna (1417-1431) del 1425, che si propone l'obiettivo di spronare i romani al ripristino dei monumenti antichi. Di essi spesso, in precedenza, si erano fatte investiture a famiglie romane patrizie, con l'obbligo di restituzione, quando richiesto, al patrimonio della Chiesa; in realtà i privati non avevano curato gli immobili loro affidati e ne avevano disposto come di cose proprie, talvolta determinandone la distruzione. Al fine di mutare questo stato di cose viene ripristinata l'antica magistratura edile dei «*magistri viarum*» con il compito di sorvegliare la manutenzione ed il decoro estetico delle strade, rivendicando le costruzioni usurpate e decidendo la demolizione di ogni costruzione che discostasse dall'assetto originario; ad esempio viene disposta la demolizione degli

10 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, p. 15.
11 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 22.

edifici addossati alle fabbriche antiche e moderne.

Secondo gli stessi canoni dettati dalla riscoperta della "purezza" delle forme classiche, continua l'opera di produzione normativa con i successori di Martino V.

Eugenio IV (1431-1447) emette Editti e Bolle che invitano i cittadini alla tutela degli edifici antichi.

Niccolò V Parentuccelli (1447-1455) accoglie presso la sua corte diversi umanisti[12] e inizia una collezione di manoscritti che costituirà il nucleo iniziale della futura Biblioteca Vaticana. Parallela corre anche la rinnovata propensione al mecenatismo da parte del papato e della curia, mentre si rinnova lo spirito legato al collezionismo.

A seguire, ci furono degli atti rappresentati dalle Bolle: «*Cum almam nostram urbem*» di Pio II del 1462; «*Etsi de cunctarum*» di Sisto IV del 1474; «*Ex debito*» di Leone X del 1516; «*Quae pubblicae utilia*» di Gregorio XIII del 1574.

La Bolla di Pio II Piccolomini (1455-1464) vieta - pena la scomunica, il carcere e la confisca - di demolire, distruggere, diminuire, rovinare o spoliare i ruderi; non si tratta di veri e propri interventi di tutela ma di azioni finalizzate ad evitare danni al tessuto urbano e depredazioni di marmi, opere e oggetti antichi, indicando così una nuova consapevolezza rispetto ad un patrimonio di arte e memorie antiche e moderne.

Il suo successore, Sisto IV (1471-1484), segna l'affermazione di una politica di esplicita continuità con il passato classico e ciò, sia attraverso una serie di provvedimenti di tutela dell'antico sia per mezzo di una politica di incentivi alla produzione artistica[13]. Egli, poi, con la Bolla «*Etsi de cunctarum*» riconferma e rafforza il ruolo del Cardinale Camerlengo e dei *magistri viarum*.

Altra pietra miliare per l'affermazione di una cultura della tutela dell'antico e del moderno è il pontificato di Leone X de' Medici (1513-1521). Egli riconferma il divieto di alienazione delle opere d'arte conservate nelle chiese con la Bolla «*Ex debito*», e nomina Raffaello Sanzio *Ispettore generale delle Belle Arti*, identificando nella competenza tecnica una delle caratteristiche necessarie per una corretta tutela del patrimonio; a lui chiede di ricomporre la pianta di Roma antica, per cercare di salvare dalla distruzione i suoi monumenti, le cui pietre

12 Tra cui Lorenzo Valla (filosofo e filologo, giunse a Roma nel 1448, chiamato dal Papa con l'incarico di segretario apostolico della Curia pontificia) e Vespasiano di Bisticci.

13 Cfr. Bolla «*Cum provida*» del 1474.

venivano spesso utilizzate per farne materiale di costruzione[14].

Dopo di lui, Paolo III Farnese (1534-1549), istituisce il *Commissario alle antichità* e consolida l'autorità del *Conservatore,* carica a cui è nominato Latino Giovenale Manetti, responsabile di tutti i monumenti cittadini. Questo è il primo cospicuo allargamento della gamma dei beni da tutelare: non solo le antichità e le anticaglie, i marmi antichi o gli antichi edifici, ma anche opere d'arte moderne. I monumenti antichi, poi, non possono essere demoliti, alienati, trasformati e devono essere tenuti sgombri da vegetazione, fabbriche e muri di nuova costruzione.

In seguito, la subordinazione dell'interesse privato su quello pubblico è riconfermato da Gregorio XIII (1572-1585) con la Bolla «*Quae pubblicae utilia*», che contraddice la precedente deliberazione di Pio V Ghislieri (1566-1572) che liberalizzava le prerogative dei privati rispetto alle loro proprietà. La bolla di Gregorio XIII, la quale in seguito sarà presa a modello come regola in materia edilizia della città di Roma, pone la salvaguardia delle antichità, anche se in regime di appartenenza individuale, articolandola in prescrizioni estremamente dettagliate ed affidandola alla comminazione di pene severe, fino al carcere ed alla confisca dei beni. L'intento di Gregorio XIII è quello di riaffermare il diritto dominante della pubblica utilità e del decoro urbano, di pari passo con il diritto alla piena fruibilità pubblica dei beni.

Anche se per lo più disattesa nell'applicazione pratica, tale normazione continua a svolgersi secondo la stessa linea di impostazione per tutto il corso del diciassettesimo secolo ricorrendo, però, ad una sempre maggiore precisazione tecnico-giuridica ed evolvendosi fino a configurare la prerogativa del potere pubblico come amministrazione organica della tutela. Nel complesso le leggi presentano un nucleo comune di carattere repressivo, sanzionando il divieto di distruzione e di deterioramento, di scavi incontrollati, di appropriazione di materiali archeologici e di vendita indiscriminata degli stessi, di esportazione al di fuori dei confini dello Stato senza preventiva licenza[15]. Questa ultima prescrizione era contenuta, unitamente all'imposizione della denuncia di ogni ritrovamento archeologico presso l'autorità entro le ventiquattro ore, nell'editto emanato dal Cardinale Camerlengo Aldobrandini del 5 ottobre 1624.

Un altro elemento che favorì l'azione di tutela fu l'opera di sensibilizzazione operata dagli amatori d'arte e dal popolo stesso,

14 W. Cortese 1997, *Op. Cit.*, p. 1.
15 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 24.

soprattutto a Roma, nei confronti della fortissima attrazione esercitata sui forestieri dalle antichità, adducendo così una ragione in più per mantenerle nella loro integrità ed aspetto originario. Durante tutto l'arco del secolo gli editti ampliarono sempre più la sfera delle "cose" da tutelare, fino ad arrivare a lunghissimi elenchi di materiali ed opere di cui si vietava tassativamente l'esportazione, in quanto riconosciuta danno pubblico nel privare la città delle sue antichità, che erano grande attrattiva anche per i forestieri[16].

Dalla salvaguardia del decoro dell'Urbe si giunge, poi, nella legislazione pontificia, a contemplare le potenzialità di carattere economico collegate alla destinazione culturale degli oggetti artistici ed antichi e degli edifici monumentali, sia perché essi presentano anche un loro valore di mercato, sia perché in base alla funzione specifica di "simboli del mercato" incrementano lo sfruttamento ai fini di lucro di altre risorse.

Negli atti normativi del settecento la separazione tra valore artistico-storico e valore attuale economico è ormai contenuta per la prima volta esplicitamente nel secondo editto del Cardinale Spinola del 30 settembre 1704[17], che intende "*promuovere la stima della sua magnificenza e splendore appresso le Nazioni straniere*"[18] e, con grande chiarezza in quello del Cardinale Albani del 1733, dal quale deriva la distinzione tecnica tra beni antichi ed opere artistiche recenti, alla quale corrisponde una disciplina di tutela differenziata.

Da questo momento in poi i beni storico-artistici saranno oggetto di definizioni classificatorie analitiche, sulla cui base si articoleranno gli istituti amministrativi di salvaguardia[19].

4 – L'editto Pacca

Nell'editto del cardinale Pacca del 7 aprile 1820, preceduto di qualche anno dal chirografo di Pio VII pubblicato con l'editto del

16 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, p. 17.

17 Con questo «*Editto sopra le pitture, stucchi, mosaici e altre antichità, che si trovano nelle cave, iscrizioni antiche, scritture e libri manoscritti*» si stabilisce l'obbligo di licenza per i commercianti di antichità e opere d'arte e si dispone che venga fatto un disegno a futura memoria delle cose che non potranno essere conservate.

18 A. Emiliani 1996, *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei Beni Artistici e Cultural negli antichi stati italiani 1571-1860*, Bologna 1996, p. 8.

19 Per approfondimenti sull'argomento cfr. : Speroni 1988, *La tutela dei beni culturali negli stati preunitari, in Collana degli annali della facoltà di giurisprudenza dell'Università di Genova,* Milano 1988, pp. 13-48.

cardinale Camerlengo Doria Pamphili[20] (1802) all'epoca del saccheggio del patrimonio artistico romano seguito all'invasione napoleonica, si riconosce concordemente il segno di un'epoca nuova nella tutela legale delle cose di interesse storico-artistico. Infatti, questo atto giuridico, può leggersi come la risultanza di un processo in atto già al momento della crisi irreversibile delle istituzioni medievali, rappresentando esso il punto di sintesi tra le istanze proposte dalla cultura rinascimentale, da quella illuministica, infine da quella liberale romantica, tese nella diversità dei motivi e delle prospettive all'affermazione del potere statale.

Anticipato per alcuni aspetti dai tre editti del cardinale Spinola (1701, 1704, 1717), da quello del cardinale Ventini (1750) e, infine, dal chirografo di Pio VII, l'editto Pacca interviene a sistemare la materia, dopo l'insperata restituzione delle opere artistiche sottratte da parte della Francia dopo la caduta di Napoleone[21]. Infatti, con il Tratto di Tolentino prima (1796) ed in seguito con l'invasione di Roma (1798), l'esercito napoleonico trasferisce in Francia, grazie ad un saccheggio meditato e selettivo, centinaia di opere d'arte.

L'editto Doria, precedente a quello Pacca, afferma che "*il patrimonio culturale è un'industria che distingue Roma da ogni altra città, una delle più interessanti occupazioni dei romani*". Infatti, l'esigenza prevalente è l'impedire il ripetersi dei saccheggi e quindi l'ulteriore impoverimento del patrimonio cittadino. Appunto per questo viene designato Antonio Canova, un "addetto ai lavori", come Ispettore Generale delle Belle Arti. Viene stabilito il *divieto assoluto di trasferire da Roma e dallo Stato pontificio ogni genere di opere e monumenti mobili* (art. 1) ivi comprese opere pittoriche e scultoree di autori classici (art. 2). Ogni trasferimento di opere, anche all'interno dello Stato, soggiace ad una *licenza da rilasciarsi a cura delle autorità preposte* (art. 5). Viene anche stabilito (art. 11) *l'obbligo per i possessori pubblici o privati di opere, di catalogarle e di denunciarne il possesso* e *la necessità di licenza anche per eseguire scavi,* i cui ritrovamenti possono essere *acquisiti dall'autorità a prezzi ragionevoli* (art. 13).

Questa esigenza di legittimare culturalmente l'azione tutelare fu soprattutto connessa con il trauma delle spoliazioni napoleoniche, che costituì un momento determinante per focalizzare l'imprescindibile legame fra opera d'arte e territorio d'origine, conferendo al patrimonio

20 L'esecutore materiale dell'editto fu l'abate archeologo e giurista Carlo Fea, Commissario alle antichità e agli scavi.

21 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 25.

culturale un ruolo fondamentale per la documentazione della storia di una civiltà. È in questo testo legislativo che la nozione dell'oggetto raggiunge, per la prima volta, la sintetica enunciazione di "*conservazione dei Monumenti e delle produzioni di Belle Arti*"[22] .

Nel 1815 la deliberazione del "*Trattato di Parigi"* sancisce *l'inseparabilità delle opere d'arte dal paese di appartenenza*, in seguito al quale verranno restituite diverse opere, grazie anche al prestigio di Antonio Canova che, con molte difficoltà, recuperava le opere d'arte ed i manoscritti depredati dal governo napoleonico e rimasti in Francia ed in Austria.

Con questo trattato, viene per la prima volta riconosciuto un principio di diritto internazionale in questo settore che afferma il diritto di contestualizzare un bene.

Sembrava così, in qualche modo finito il grave pericolo che aveva ispirato una pagina così alta, giuridicamente e culturalmente quale l'editto Doria era stato. Si pensò che, avvenuta la restituzione, non si rendeva più necessario applicare ed essere adempienti a norme così ferree[23].

Nacque così, a meno di due decenni di distanza, nel 1820, a Congresso di Vienna ormai concluso (1814-1815) e con una situazione internazionale assai mutata, il successivo testo di legge, il più importante e completo che gli stati preunitari abbiano formulato.

Voluto dal Pontefice Pio VII, si presenta quindi, non come normativa episodica d'emergenza, ma come disegno positivo di organizzazione permanente del potere amministrativo di salvaguardia, sull'esempio del più sviluppato e complesso ordinamento francese[24].

La novità consiste nell'aver disegnato un sistema amministrativo e burocratico di supporto al servizio di tutela. Viene, infatti, prevista una Commissione composta da:

- Presidente :
  - Il Monsignor Auditore del Camerlengato pro tempore
- Componenti:
  - l'ispettore generale delle Belle Arti;
  - l'ispettore delle pitture pubbliche in Roma;
  - il Commissario alle Antichità;
  - il Direttore del Museo Vaticano;

22 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, pp. 19-20.
23 Ibidem, p. 20.
24 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 25.

- il primo professore di scultura dell'Accademia di S. Luca;
- un Professore di pittura dell'Accademia di belle arti;
- il segretario generale dei musei.

Questa Commissione, che potrebbe definirsi "centrale", era sostituita nelle Legazioni e Delegazioni dello Stato da Commissioni ausiliarie composte da:

- due professori ed esperti;
- un segretario generale della legazione.

Il Cardinale Camerlengo ha assoluta giurisdizione, vigilanza e presidenza su antichità sacre e profane, le belle arti e chi le professa, su tutti gli oggetti di belle arti presenti a Roma e in tutto lo stato ecclesiastico; egli ha, inoltre, completa indipendenza e, tutte le autorità con competenza sulle belle arti devono rifarsi alla sua autorità.

La Commissione, oltre ad occuparsi dell'esecuzione dell'editto deve provvedere al restauro e alla conservazione dei monumenti.

L'editto prevedeva, quindi, norme ben precise sul vincolo delle opere d'arte, di proprietà sia pubblica che privata, con la possibilità di acquisto da parte dello Stato; sul diritto di visita alle opere, che le Commissioni possono esercitare in qualsiasi momento; sull'identificazione delle categorie[25]; sulla regolamentazione degli scavi[26] e sulla catalogazione di opere d'arte che si trovano in edifici "sia secolari sia ecclesiastici"[27]; sulle modalità per concedere le licenze d'esportazione con la deroga concessa, dopo il preventivo controllo della commissione, agli autori viventi[28]; sul divieto di apportare modifiche ai monumenti antichi senza il permesso del Camerlengo; sul divieto di mutare destinazione ai monumenti antichi

25 Rientrano tra i beni per i quali si deve richiedere il permesso per l'estrazione/esportazione: marmi scolpiti (di autori non viventi) o massi di marmi che presentino un "antico lavoro"; quadri delle scuole classiche.

26 Occorre un permesso per eseguire gli scavi. Le licenze determinano la distanza dello scavo e/o da altre costruzioni. Lo scavo può essere chiuso per ragioni di sicurezza pubblica. Gli oggetti rinvenuti non possono essere venduti prima della visita delle Commissioni e non prima che sia deciso che occorrano al governo. Inoltre, in caso di ritrovamento di edifici, si devono eseguire misurazioni e rilievi.

27 Viene stabilito che i responsabili di chiese, oratori, conventi, raccolte, gallerie, musei, ma anche i proprietari di singoli oggetti debbano presentare al Segretario Generale dei Musei una nota descrittiva degli oggetti posseduti o conservati. Ai trasgressori si commina una multa di 100 scudi per ogni oggetto mancante.

28 Gli oggetti di cui sia stata richiesta l'esportazione sono esaminati dalla commissione. Se non sono ritenuti "necessari o di sommo riguardo" per il governo saranno esportabili previo pagamento di un dazio pari al 20 per cento del valore.

e di lasciare loro uno spazio circostante libero ("vincolo indiretto"); sul contributo pubblico per il restauro dei beni culturali[29] e, sulla riserva statale sui metodi da usare per effettuare il restauro.

La normativa viene completata dal Regolamento promulgato il 6 agosto 1821, dove viene allargata la sfera giuridica alle "*antiche memorie ancorché fallaci*", "*alle locali celebrità, ancorché mediocri*"; la passata esperienza napoleonica aveva, infatti, rinsaldato il legame tra l'oggetto e la sua storia, fra l'opera e il territorio d'origine.

Essa viene successivamente ripubblicata con tutte le disposizioni più antiche da ritenersi vigenti, entrando a far parte della raccolta delle leggi pontificie del 1856[30].

5 - Le norme di tutela negli altri stati preunitari

Nel **regno di Napoli** le prime disposizioni legislative, all'inizio essenzialmente rivolte alle attività di scavo, compaiono dopo la metà del 1700 in un clima caratterizzato dal successo dei motivi culturali dell'illuminismo, nell'ambito del quale prende avvio l'esperienza del riformismo borbonico.

Una prammatica di Carlo III, del 24 luglio 1755[31], e in seguito, durante l'occupazione napoleonica, due decreti di Giuseppe Bonaparte (1807, 1808), proibiscono l'estrazione di statue, di tavole, di medaglie, di vasi, di strumenti di vario genere, di pitture, indipendentemente dal tipo di materiale, prezioso o vile, di cui gli oggetti siano costituiti.

Evidentemente ispirati dall'editto Pacca risultano i decreti di Ferdinando I (1822), confermati ed integrati da un rescritto (1824), estesi alla Sicilia (1827) e ripresi da un successivo decreto di Ferdinando II (1839), cui segue infine l'emanazione di norme regolamentari di esecuzione (1843).

Questa legislazione attiene all'organizzazione dell'amministrazione di tutela di tutti i «*monumenti storici o artistici*» del regno, fissando le competenze ed i poteri degli organi preposti alla salvaguardia.

Sul piano dispositivo contiene il divieto generalizzato di scavi nel territorio dello Stato e di esportazione all'estero senza preventiva licenza; proibisce lo spostamento delle cose mobili antiche e d'arte dai luoghi e dagli edifici ove siano collocate; prevede, in caso di pericolo o per riconosciuto pregio relativo alla storia della patria, il trasferimento

29 Qualora il monumento si stia rovinando i proprietari devono darne comunicazione alle Commissioni che possono ottenere le opportune provvidenze per il restauro

30 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 26; Emiliani *Op. Cit.*, 1996, pp. 8-9; Condemi *Op. Cit.*, 1997, p. 21.

31 «*Prammatica LVII*».

di tali oggetti presso il Real Museo Borbonico su decisione della Reale Accademia di Belle Arti. Particolarmente sviluppata è la disciplina degli scavi, che deve fronteggiare il saccheggio operato nei confronti di Pompei e di Ercolano[32].

In **Toscana** si ebbero provvedimenti prevalentemente indirizzati ad impedire la rimozione e la distruzione di tutti gli oggetti d'arte, di pittura e di scultura destinati al pubblico ornamento o esposti alla pubblica vista; in tal senso disponeva da ultimo la legge del Granduca Leopoldo del 18 aprile 1854. Già prima, però, nel 1602, il Granduca aveva diffuso i nomi di 18 pittori classici "intoccabili", ovvero le cui opere non potevano essere esportate, neanche temporaneamente; tra questi vi erano: Michelangelo, Raffaello, Andrea del Sarto, Rosso, Leonardo, Pontormo, Correggio, Sebastiano del Piombo, Filino Lippi. Lo stesso anno si stabilisce per qualsiasi opera pittorica la necessità di licenza all'esportazione da parte del Luogotenente dell'Accademia del Disegno. Infine, un «*motu proprio*» del 1761 regola l'attività di scavo a Volterra e nei dintorni, prevedendo la necessità di apposita licenza scritta rilasciata dai deputati del Museo Civico.

Anche nella **repubblica Veneta** già a partire dal cinquecento si chiede ai privati di redigere un elenco delle opere in loro possesso. Le norme riguardano specialmente la conservazione delle opere artistiche e il regime giuridico di commercio ed esportazione delle stesse.

Dal 1773 nasce una sorta di organismo di tutela sottoposto all'autorità di "tecnici". Viene designato il critico d'arte Anton Maria Zanetti come *Ispettore generale del Consiglio dei Dieci*, con l'incarico di redigere un inventario di ogni opera da consegnare ai responsabili dei luoghi nei quali le opere erano conservate e, di vigilare in via preventiva su eventuali sottrazioni abusive e sullo stato delle opere. In seguito, l'Ispettorato verrà trasformato in una vera e propria Commissione (1818) per la tutela e la custodia degli oggetti d'arte esistenti nelle chiese e nei pubblici stabilimenti.

Dove mancano invece precedenti legislativi è il **Piemonte sabaudo**, nel quale si registra soltanto una iniziativa del 1832 del re Carlo Alberto per la costituzione di una *Giunta di antichità e belle arti*, incaricata di proporre provvedimenti per la conservazione degli oggetti antichi e d'arte. Tutte le tutele dovevano essere applicate, tuttavia, senza ledere il diritto di proprietà dei singoli. Nel 1859 la Commissione Conservatrice istituita a Genova elabora un *Regolamento dei monumenti antichi* che non sarà affatto ininfluente dopo l'Unità. Manca, invece, ogni regola o divieto in tema di esportazione e ogni controllo rispetto a beni appartenenti ai privati.

32 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, pp. 26-27.

Anche a **Milano**, nel periodo della Repubblica Cisalpina, una circolare del 1802 prescriveva l'approvazione da parte del Ministero dell'Interno per gli atti di alienazione relativi alle «*buone pitture*», sancendo l'inefficacia dei contratti altrimenti conclusi. A questa seguì una legge generale, del 1804, che prevedeva una licenza per le estrazioni di qualsiasi monumento artistico. In seguito, nel periodo successivo della restaurazione, la Reggenza provvisoria di Governo della Lombardia (1815) pose il divieto di esportare, salva formale autorizzazione, tutti gli «*oggetti preziosi di Scienza, Lettere e Belle Arti*», stabilendo la confisca a favore del Governo in caso di trasgressione.

Misure contro l'esportazione erano state prese nel **Ducato di Parma** (decreto 8 giugno 1760) dove nessuna opera insigne di pittura o scultura poteva essere esportata previa licenza dell'Accademia di Belle Arti; ed a **Modena** (tariffa daziaria del 1857) dove il Duca inserisce gli oggetti d'arte tra quelli non esportabili perché la loro perdita "è *difficilmente riparabile*"[33].

6 – L'Unità d'Italia

Dopo l'unificazione, la questione della salvaguardia del patrimonio storico-artistico nazionale si pose anche in Italia e la questione delle politiche di tutela venne, quindi, fatalmente ad incrociarsi con la questione della distribuzione di competenze tra centro e periferia.

Comunque il nuovo Regno non manifestò affatto una propensione ad occuparsi della protezione dei beni artistici e storici e della regolamentazione degli scavi archeologici, attraverso un intervento pubblico che necessariamente doveva operare in funzione limitativa delle iniziative individuali e della proprietà privata.

L'ideologia del liberismo ottocentesco che dominava nella classe di governo dello Stato unitario considerava con sfavore ogni ingerenza pubblica diretta che, in qualche modo compromettesse il principio libero-scambista e la intangibilità della proprietà, per la quale valeva il categorico riconoscimento dell'art. 29 dello Statuto Albertino: «*Tutte le proprietà, senza alcuna eccezione, sono inviolabili*».

Essendo il neonato stato sprovvisto di una adeguata legislazione di tutela, adottò l'estensione della normativa sabauda alle aree che man mano andavano confluendo nel regno d'Italia, nonostante essa fosse,

33 Per approfondimenti sull'argomento cfr. : T. Alibrandi, P. Ferri 1978, *I beni culturali e ambientali, in Teoria e pratica del diritto, Sezione IV: diritto amministrativo,* Milano 1978, pp. 3-5; L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, pp. 26-32; M. Speroni 1988, *Op. Cit.*, pp. 48-188; Emiliani 1996, *Op. Cit.*, pp. 21-197; Condemi 1997, *Op. Cit.*, pp. 18-19; W. Cortese 1997, *Op. Cit.*, pp. 15-19; A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, pp. 10-20.

da quanto abbiamo visto, la normativa più debole ed inefficace, non prevedendo alcuna norma che comportasse la protezione dell'interesse collettivo.

Questa mancanza di regole ebbe conseguenze gravi sia per Firenze, nel periodo in cui fu capitale, sia per Roma, neo capitale del Regno. Tra gli altri provvedimenti messi in campo dallo Stato Pontificio per impedire non solo la vendita all'estero, ma anche lo smembramento di grandi collezioni, erano stati istituiti i *vincoli fedecommessi*.

L'istituto dei fedecommessi concerne il diritto successorio ed implica che, allo scopo di evitare la dispersione del patrimonio di una famiglia ed in special modo di una collezione d'arte, tale patrimonio venga trasmesso integro da un soggetto ad un altro (da primogenito a primogenito secondo la linea del maggiorascato). L'erede dei beni non può, quindi, disporne secondo i suoi desideri, ma deve mantenere l'eredità inalterata per trasmetterla agli eredi di generazione in generazione.

Questi vincoli, che per tanti secoli avevano retto le successioni delle famiglie più facoltose, vennero visti, all'epoca dell'unità d'Italia, come vincoli all'economia pubblica, alla morale e apparivano contrastare il principio che la proprietà deve intendersi libera ed assoluta. Tale istituto, abolito sul territorio dello Stato della Chiesa dalla legislazione napoleonica, venne reintrodotto da papa Pio VII; successivamente venne nuovamente abolito nel 1865, dagli artt. 24 e 25 dell'allora vigente codice civile, con l'annessione di Roma al Regno d'Italia. Ciò venne avvertito come un rischio per la dispersione delle collezioni artistiche di grandi famiglie nobili. Per questo motivo, con Regio decreto del 27-11-1870, n. 6030, viene sospesa la validità del codice civile limitatamente alle province di Roma. Tale invalidazione viene a sua volta sospesa con la legge 2 giugno 1871, n. 286, che disponeva la inalienabilità e la indivisibilità fra gli eredi[34].

La prima iniziativa legislativa per la protezione delle cose di antichità e d'arte si ebbe con il progetto di legge presentato al Senato nel 1872 dal ministro Correnti.

Il progetto Correnti però non andò a buon fine, così come fallirono i propositi dei ministri Borghi, De Sanctis, Coppino, Villari, Martini. Soltanto il ministro Nasi, ripresentando nel 1902 il progetto del ministro Gallo, poté ottenere il voto favorevole del Senato e poi della Camera, varando finalmente la legge 12 giugno 1902, n. 185. Questa legge, alla quale fece seguito un disordinato regolamento di ben 418 articoli

34 A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

approvato con R.D. 17 luglio 1904, n. 431, risultava già allora largamente carente nei suoi contenuti. Le sue maggiori deficienze riguardavano il controllo e la disciplina delle esportazioni, le quali risultavano vietate solo per le opere dichiarate di sommo pregio e che fossero iscritte nel catalogo, la cui istituzione era prevista dalla stessa legge.

Ciò impose di mettere nuovamente mano all'iniziativa legislativa; così nel 1906 venne costituita una Commissione ministeriale con l'incarico di elaborare un nuovo testo che dette poi luogo alla legge 20 giugno 1909 n. 364[35].

Nel frattempo si erano organizzati i servizi della tutela, con la legge 27 giugno 1907, n. 386, con la quale vennero promulgate norme «*sugli uffici e il personale delle antichità e belle arti*». Vennero così finalmente istituite, quali organi per l'esercizio della tutela, le Soprintendenze, generalmente con giurisdizione regionale, coadiuvate dagli Ispettori onorari. Fu anche istituito il Consiglio superiore delle scienze e delle arti, organo supremo di consulenza tecnica e scientifica.

La legge 364/1909, che era stata presentata in parlamento dal senatore Rosadi, riordinò su più ampie basi, la complessa materia oggetto di disciplina; essa, che nasce sotto la spinta di un sentimento conservativo, codifica, insieme alle cose mobili e immobili di notevole interesse artistico e storico, anche il controllo sull'attività edilizia e sull'appartenenza allo Stato in seguito a ricerche o a ritrovamenti fortuiti. Essa afferma, quindi, per la prima volta il predominio dell'interesse pubblico su quello privato.

Si dichiarano soggette alla legge le cose mobili e immobili che abbiano interesse storico, archeologico o artistico (art.1), escludendo gli oggetti di autori viventi o risalenti a meno di 50 anni, abbandonando, perciò, il pericoloso criterio che la cosa dovesse risultare preventivamente iscritta in un catalogo ufficiale.

Per le cose appartenenti allo Stato e agli Enti pubblici e privati viene sancita la inalienabilità; per quelle che siano state notificate come di importante interesse, si istituisce l'obbligo di denuncia di ogni trasmissione di proprietà e di possesso e il diritto di prelazione a favore dello Stato.

Viene anche dettata una disciplina che riguarda gli scavi archeologici e viene consentita l'espropriazione delle cose mobili e immobili nel caso che il proprietario trascuri di provvedere ai necessari restauri. Anche l'esportazione riceve una disciplina unitaria che la vieta quando costituisce danno grave per la storia, l'archeologia e l'arte.

35 T. Alibrandi, P. Ferri 1978, *Op. Cit.*, p. 7.

La legge venne poi corredata da un regolamento di esecuzione costituito da 189 articoli approvato con R.D. 30 gennaio 1913, n. 363.

In seguito, con la legge 11 giugno 1922, n. 778, si provvide a proteggere anche le bellezze naturali, paesistiche e panoramiche[36].

Nel periodo di tempo che intercorre tra questa normativa e quella organica del 1939, corrispondente all'intervallo tra le due guerre mondiali, ci fu un forte rilancio della politica di conservazione e restauro; furono infatti emanate alcune importanti leggi speciali: R.D. 31 dicembre 1923, n. 1889 per la catalogazione dei monumenti e delle opere di interesse storico, archeologico e artistico.; Regolamento 26 agosto 1927, n. 1917 per la custodia, conservazione e contabilità del materiale artistico, archeologico, bibliografico e scientifico[37]; R.D.L. 15 aprile 1937, n. 623, convertito nella legge 7 giugno 1937, n. 1015, sulla tassa di esportazione di cose di interesse archeologico ed artistico.

È così che si arriva alla legge 1 giugno 1939, n. 1089 che rappresenta sotto diversi aspetti un ulteriore perfezionamento della legge del 1909[38].

7 – La legge 1 giugno 1939, n. 1089

Si giunse così alla legge 1 giugno 1939, n. 1089 che, con la coeva legge del 29 giugno 1939, n. 1497 sulla «*protezione delle bellezze naturali*», ha rappresentato, fino alla sua abrogazione, avvenuta ad opera del D.Lgs. 29 ottobre 1999, n. 490[39], il quadro legislativo di riferimento in materia di beni culturali e ambientali[40].

La legge fu formulata ed emanata negli anni del grande consenso popolare del fascismo; in un regime tutto teso ad un forte centralismo delle funzioni e ad uno "statalismo" diffuso; ciò portò ad una radicale centralizzazione delle competenze da parte dello Stato che si pose come unico attore, ovvero l'unica figura attiva nell'ambito del governo e della gestione dei beni culturali.

La Legge 1089 del 1 giugno 1939 scaturì anche dalle indicazioni e

36 A. Calvani 1995, *Op. Cit.*, p. 7.

37 Nel 1929, a seguito dei Patti Lateranensi venne regolamentata anche la tutela delle opere d'arte facenti parte del patrimonio ecclesiastico.

38 Per approfondimenti sull'argomento cfr. : T. Alibrandi, P. Ferri 1978, *Op. Cit.*, pp. 6-8; L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, pp. 39-47; Calvani 1995, *Op. Cit.*, pp. 6-7; Cortese 1997, *Op. Cit.*, pp. 19-23; Condemi 1997, *Op. Cit.*, pp. 31-35; A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, pp. 18-20; A. Coppola, M.C. Spena 2004, *La Legislazione sui Beni Culturali e del Paesaggio,* Arzano (NA) 2004, pp. 13-14.

39 "Testo Unico delle disposizioni legislative in materia di beni culturali e ambientali".

40 Altra legge importante fu la n. 2006 del 22 dicembre 1939, che disciplinava gli archivi del Regno.

dagli stimoli nati durante il Convegno dei Soprintendenti tenutosi nel luglio del 1938, dove Carlo Giulio Argane Roberto Longhi sottolinearono tre aspetti fondamentali della tutela, cioè il restauro e la catalogazione e la necessità di renderli uniformi su tutto il territorio nazionale. In particolare si focalizzò l'attenzione sulla necessità di un organo centrale per il restauro, che poi sfociò nella costituzione dell'Istituto Centrale per il Restauro[41].

La legge n. 1089 del 1 giugno 1939, recante ad oggetto la «*tutela delle cose d'interesse artistico e storico*» voluta dall'allora Ministro per l'educazione nazionale Giuseppe Bottai, assoggettava alla propria disciplina *le cose, mobili ed immobili, di interesse artistico, storico, archeologico o etnografico*, nonché:

- *le cose inerenti la paleontologia, la preistoria e le primitive civiltà*;
- *le cose d'interesse numismatico*;
- *i manoscritti, gli autografi, i carteggi, i documenti notevoli, gli incunaboli, nonché i libri, le stampe e le incisioni aventi carattere di rarità e di pregio*[42].

Inoltre, l'articolo 2, definiva un'altra categoria di beni interessati dalla legge, cioè le cose immobili che, a causa del loro riferimento con la storia politica, militare, della letteratura, dell'arte e della cultura in genere, fossero state riconosciute di *interesse particolarmente importante*[43].

Tutti gli oggetti, mobili o immobili menzionati, erano sottoposti a notifica, cioè ad un vincolo che ne impediva l'alienazione, l'esportazione, la trasformazione, lo spostamento o il trasferimento, il mutamento di destinazione, o anche il restauro senza precedente autorizzazione del Ministero; ciò valeva anche per i beni detenuti dai privati. Alcuni, per questo, la definirono come legge poliziesca, perchè legava le mani del privato, impedendogli qualsiasi azione indipendente[44].

La legge reputava oggetto di tutela soltanto le opere di artisti morti,

41 Venne istituito con la legge 1240 del 22 luglio del 1939, mentre oggi è regolato dall'art. 18 del D.P.R. del 3 dicembre 1975, n. 805.

42 Cfr. art. 1 della legge 1 giugno 1939, n. 1089.

43 Per approfondimenti cfr.: L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, pp. 47-48; N. Greco 1981, *Stato di cultura e gestione dei beni culturali*, Bologna 1981, pp. 43-45; W. Cortese 1997, *Op. Cit.*, pp. 61-62; A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, pp. 37-40; A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 15.

44 La sentenza n. 47 del 30-01-1991 del Consiglio di Stato ha stabilito che l'imposizione del vincolo di particolare interesse di cui alla legge 1 giugno 1939, n. 1089, sia ex art. 2, che ex artt. 1 e 3, è frutto di un'attività tecnico discrezionale dell'Amministrazione, non sindacabile, in quanto tale, in sede di legittimità se non sotto il profilo della congruità e logicità della motivazione.

ovvero quelle che avevano più di 50 anni di vita, e questo sia per lasciare libero il commercio delle opere di artisti viventi che altrimenti sarebbe stato bloccato, sia perché attribuire particolare pregio ad un'opera di artista vivente avrebbe potuto costituire un giudizio affrettato e anticipato[45].

Questa legge, composta da 73 articoli, dettava una serie di disposizioni concorrenti la conservazione, *l'integrità e la sicurezza delle cose* (Capo II), nonché *le modalità da rispettare in occasione dell'alienazione e della trasmissione delle stesse* (Capo III, artt. 23-28) appartenenti allo Stato od ad altri Enti (Sezione I), che ai privati (Sezione II).

Il successivo Capo IV era dedicato alla *disciplina relativa alla importazione ed alla esportazione delle cose soggette a tutela*, vietando l'esportazione delle cose di cui all'art. 1 quando la loro esportazione costituiva un ingente danno al patrimonio nazionale tutelato. Tuttavia, l'esportazione delle cose cui all'art. 1 era subordinata alla richiesta di una licenza, e al pagamento di una tassa.

I *ritrovamenti e le scoperte* erano disciplinati dal Capo V (artt. 34-50), dove all'art. 43 sanciva la facoltà dello Stato di eseguire ricerche archeologiche o effettuare opere per il ritrovamento di cose d'interesse artistico, storico, archeologico su tutto il territorio, indipendentemente che queste appartenessero a soggetti privati; oppure fossero date in concessione a soggetti terzi, enti o privati (art. 45)[46].

Il Capo VI era dedicato al *godimento pubblico* e al conseguente diritto di visita. Tale norma, seppure sottesa in provvedimenti precedenti, venne per la prima volta esplicitata ed estesa ai beni appartenenti ai privati[47].

Al Capo VII erano dedicate le modalità di espropriazione delle cose, mobili od immobili. Si specificava, infatti, che lo Stato poteva espropriare le cose di cui alla presente legge, per ragioni di pubblica utilità quando ne risultava un importante interesse per la conservazione o l'incremento del patrimonio nazionale tutelato (art. 54)[48]. Si poteva procedere ad esproprio anche per isolare, restaurare, assicurare luce, prospettiva, decoro o godimento da parte del pubblico (art. 55)[49]. Si poteva espropriare, infine, anche allo scopo di procedere a scavi o ritrovamenti (art. 56)[50].

L'ultimo capo, il Capo VIII, si occupava delle *sanzioni* per i trasgressori

45 W. Cortese 1997, *Op. Cit.*,pp. 63-64.
46 Ibidem, *Op. Cit.*,p. 129.
47 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*,p. 15.
48 Si tratta di esproprio per garantire il vincolo diretto.
49 Si tratta di esproprio per garantire il vincolo indiretto.
50 A. Mansi 1998, *Op. Cit.*, pp. 361-362.

delle prescrizioni normative.

L'art. 73, quello conclusivo, richiamava la validità del Regolamento approvato con R.D. 30 gennaio 1913, n. 363, fino all'entrata in vigore del regolamento da emanare per l'esecuzione della legge stessa; infatti a causa della guerra il regolamento, che sembra fosse pronto sul tavolo di Mussolini per la firma, il 25 luglio del 1943, non poté essere applicato. Quindi, non essendo mai stato emanato nessun nuovo regolamento, resta ancora oggi vigente il regolamento del 1913, così come espressamente previsto dall'art. 12 del D.Lgs. 490/99[51].

8 – La Commissione Franceschini, la Commissione Papaldo e la nascita del Ministero dei beni culturali e ambientali.

Per diversi decenni, dopo l'emanazione delle leggi del 1939 nulla di notevole fu fatto per i beni culturali.

La legislazione pre-bellica fu assolutamente meritevole sia dal punto di vista della sua compiutezza che dal punto di vista della chiarezza e applicabilità. Ma, gli anni post-bellici imposero, poi, priorità diverse al paese così il patrimonio culturale nel frattempo fu abbandonato a se stesso.

Negli anni Sessanta un vasto movimento di opinione indusse il Parlamento ad istituire una commissione di indagine sullo stato del patrimonio culturale.

Tale commissione, istituita con la legge 26 aprile 1964, n. 310, detta «*Commissione di indagine per la tutela e la valorizzazione delle cose d'interesse storico, archeologico, artistico e del paesaggio*», e che dal nome del suo Presidente fu chiamata «***Commissione Franceschini***», raccolse informazioni circa lo stato di abbandono in cui si trovava tutto il settore dei beni culturali[52].

Questa commissione ebbe l'incarico di preparare la riforma di tutto il settore, con l'obiettivo di revisionare le leggi speciali del 1939, in coordinamento, quando necessario, con quelle urbanistiche, nonché le strutture e gli ordinamenti amministrativi e contabili; di ristrutturare l'organico del personale in rapporto alle reali esigenze, di adeguare i mezzi finanziari.

Per il raggiungimento degli scopi indicati si impostò il lavoro secondo tre direttrici: quella di stabilire in modo definitivo le finalità di una moderna e consapevole tutela pubblica del patrimonio culturale;

51 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, p. 36; Coppola, Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 15.
52 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 21.

di procedere ad una esemplificazione e ad un perfezionamento delle varie situazioni giuridiche connesse all'attività di conservazione e valorizzazione dei beni; di delineare, infine, un nuovo disegno per l'organizzazione destinata a fungere come centro di riferimento degli interessi pubblici, tenendo presenti le carenze direttamente determinate dagli apparati esistenti[53].

La commissione Franceschini definì per la prima volta nel nostro paese il bene culturale come quella parte del patrimonio della Nazione che afferisce alla sua civiltà. Gli atti della Commissione si soffermano su questo problema e quindi sulla interpretazione estensiva del concetto di bene culturale. Secondo il linguaggio usato dalla Commissione si giunse così alla fondamentale definizione di bene culturale come «*bene che costituisce testimonianza materiale avente valore di civiltà*».

Il nuovo concetto porta, quindi, con sé anche la rideterminazione quantitativa e, soprattutto, qualitativa degli oggetti da sottoporre a tutela.

I beni archeologici, non sono più solo semplicemente le antichità. Essi sono, indipendentemente dal loro pregio estetico, le cose immobili e mobili costituenti testimonianza storica di epoche di civiltà, di centri o insediamenti la cui conoscenza si attua preliminarmente attraverso scavi e rinvenimenti.

I beni culturali di interesse artistico o storico, sono le cose mobili o immobili di singolare pregio, rarità o rappresentatività, aventi relazioni con la vita culturale dell'umanità.

Raccolti in tre volumi e pubblicati con il titolo "*Per la salvezza dei beni culturali in Italia*", i risultati dell'indagine dettero un quadro completo e drammatico della precaria condizione del patrimonio culturale e ambientale italiano, denunciando lo stato di grave e continuo deterioramento delle ricchezze archeologiche, storiche, artistiche e paesistiche.

Da questa preoccupante analisi la Commissione passava a delineare un progetto generale di riforma espresse nelle 84 «Dichiarazioni». Queste affrontavano l'intera materia dapprima nei suoi profili generali (dich. da 1 a 21) e poi per le diverse categorie di beni culturali: beni archeologici (dich. 22-31); beni artisti e storici (dich. 32-38); beni ambientali (dich. 39-49); beni archivistici (dich. 54-57) e beni librari (dich. 58-73). Esse sono state nel tempo un punto di riferimento per il settore ma, oltre al fatto di evidenziare il problema della tutela delle cose d'interesse culturale non hanno purtroppo raggiunto i risultati sperati.

53 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 71.

Successivamente, il 9 aprile 1968, venne istituita dal Governo una Commissione Ministeriale denominata «Commissione Papaldo» dal nome del suo Presidente, a cui ne seguì una seconda sempre con lo stesso nome istituita il 31 marzo 1971. Esse presentarono proposte di riforme convergenti, per molti aspetti, con le indicazioni della Commissione Franceschini[54].

Inoltre, la stessa Commissione, fu incaricata di predisporre uno schema normativo, al fine di elaborare e presentare al Ministro della Pubblica Istruzione un progetto ufficiale di "Ministero per i beni culturali e ambientali"; suddetto progetto venne presentato nel Marzo del 1970. Si istituì così un apposito Ministero (D.Lgs. 14 dicembre 1974, n. 655, convertito con modifiche dalla l. 29 gennaio 1975, n. 5), come centro di riferimento degli interessi pubblici generali relativi alla salvaguardia, organizzato in forma di apparato centrale burocratico con articolazione tecnica per settori di intervento[55].

Con l'istituzione di questo Ministero si venne finalmente a creare un'amministrazione autonoma per la gestione dei beni culturali, responsabile unica di fronte al parlamento, e necessaria per realizzare il nuovo indirizzo dell'azione di tutela. Questa innovazione venne, purtroppo, in parte frenata dai conflitti di competenza che nacquero con le neonate regioni, soprattutto per quanto riguardava le attribuzioni in materia di "bellezze naturali" e di "beni architettonici"[56].

9 – Il trasferimento e la delega dei poteri dallo Stato alle Regioni

Gli anni Settanta furono, sotto il profilo amministrativo, quelli del rafforzamento delle autonomie locali e, tale fenomeno toccò diffusamente anche l'ambito dell'amministrazione dei beni culturali.

Infatti, l'istituzione delle Regioni a statuto ordinario, avvenuta come detto nel 1970, rese necessario emanare norme adeguate alle disposizioni degli artt. 117 e 118 della Costituzione che (fino all'approvazione della legge costituzionale n. 3 del 18 ottobre 2001 che ha modificato il Titolo V della Parte II della Costituzione), prevedessero il trasferimento obbligatorio di funzioni amministrative per alcune materie e la possibilità, di delega alle Regioni dell'esercizio di altre funzioni amministrative.

Fino all'emanazione della legge costituzionale n. 3/2001, quindi, le regioni hanno avuto potestà amministrativa sia propria, perchè trasferita

54 T. Alibrandi, P. Ferri 1978, *Op. Cit.*, pp. 11-12, 16.
55 L. Barsotti 1980, *Op. Cit.*, p. 85.
56 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, p. 46.

dallo Stato; sia delegata dallo Stato stesso mediante leggi.

Dopo il D.P.R. 14 gennaio 1972, n. 3, dal titolo «*Funzioni amministrative in materia di assistenza scolastica e di musei e biblioteche di enti locali da trasferirsi alle Regioni a statuto ordinario*», fu emanato il D.P.R. 15 gennaio 1972, n. 8, contenete norme in relazione al trasferimento dallo Stato alle Regioni di poteri in materia di urbanistica[57].

Un ulteriore passo fu compiuto, successivamente, con il D.P.R. 24 luglio 1977, n. 616, che devolveva alle Regioni la regolamentazione della materia dei beni culturali. In questa legge si promette, inoltre, l'emanazione di una legge di tutela entro la fine del 1979 (art. 48), anche per risolvere i gravi problemi rimasti in sospeso concernenti i rapporti fra lo Stato e le Regioni[58].

Questo ultimo D.P.R. tratta la materia dei *beni culturali* al capo VII del titolo II, artt. 47, 48 e 49 e la materia dei *beni ambientali* al capo II del titolo V all'art. 82.

In particolare l'art. 47 definisce le funzioni amministrative relative ai musei e alle biblioteche degli enti locali. Tali funzioni riguardano la conservazione, la valorizzazione e la fruizione. Per quanto riguarda la questione della valorizzazione dei beni culturali in genere, quindi, non solo quelli appartenenti agli enti locali, il legislatore si limitò, con l'art. 48 precedentemente ricordato, a rimandare ogni decisione.

Il passo vanti rispetto alla legge del 1972 risulta evidente, ma, ciò non toglie che non vi sia alcun concreto ampliamento delle competenze relative alle regioni ed agli enti locali. In tutti i provvedimenti legislativi cui abbiamo fatto cenno, si rende esplicito e si regolamenta quanto era stato già stabilito quasi trenta anni prima dalla Costituzione. Ma le regioni vengono, di fatto, tenute al margine di ogni decisione circa le iniziative di tutela dei beni, anche quando questi appartengono ad enti locali.

Dopo i citati decreti l'attività di delega ha avuto un forte rallentamento fino ad arrivare ad un irrigidimento da parte dello Stato rispetto ad una politica di delega.

Bisogna arrivare agli anni novanta per trovare una legge che vada in questa direzione. Infatti, la legge 8 agosto 1990, n. 142, fu promulgata allo scopo di dare una nuova e più efficace organizzazione delle funzioni amministrative in ambito locale che fosse in grado di coinvolgere anche le province e i comuni. Vengono qui attribuite competenze amministrative di valorizzazione dei beni culturali.

57 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, pp. 30-31.
58 S. Condemi 1997, *Op. Cit.*, p. 46.

In seguito, la legge 10 febbraio 1992, n. 145, disciplinava «Interventi organici di tutela e valorizzazione dei beni culturali», prevedendo l'operatività di Comitati regionali quali organismi preposti alla collaborazione fra Stato, Regioni ed altri enti locali.

È con l'emanazione della legislazione in materia di semplificazione amministrativa, con la legge 15 marzo 1997, n. 59, nota anche come legge Bassanini, che si riprende il cammino della delega agli enti locali sulle materie beni culturali e ambientali. La citata legge, dopo aver escluso le Regioni e gli enti locali dalla «tutela dei beni culturali e del patrimonio storico-artistico» (art. 1, lett. d), stabilisce che il conferimento avvenga «gradualmente ed entro il periodo massimo di tre anni» (art. 3) sulla base dei principi espressi nell'art. 4 (completezza, efficienza, cooperazione, identificabilità, omogeneità, adeguatezza, differenziazione, copertura finanziaria e patrimoniale, autonomia organizzativa e regolamentare, responsabilità)[59].

In definitiva la riforma della pubblica amministrazione consiste in una generale ridistribuzione dei compiti tra amministrazione centrale e amministrazioni periferiche. Viene capovolto il principio secondo il quale agli enti minori o periferici concernevano solo le competenze esplicitamente indicate dalla legge, ed allo Stato tutte le altre. Nel nuovo ordinamento invece, sono citate le spettanze dello Stato, mentre le restanti funzioni, anche quando non sono esplicitamente indicate, sono attribuite agli enti locali. Viene, inoltre, introdotto l'importante principio della sussidiarietà secondo il quale nessun potere e nessuna funzione deve essere esplicata dall'ente maggiore qualora possa esserlo da quello minore a parità di efficienza e di spesa.

Pochi mesi dopo la successiva legge 15 maggio 1997, n. 127, chiamata Bassanini bis, ridefinisce i modi della defiscalizzazione dei contributi concessi per opere di restauro, sponsorizzazioni etc. da parte di privati ma, soprattutto da la possibilità di trasmettere la gestione di alcuni musei statali agli enti locali.

In attuazione dell'art. 20, comma 11, della legge 15 maggio 1997, n. 127, con la successiva legge del 31 marzo 1998, n. 112, detta Bassanini ter[60], vengono esplicitati i compiti affidati agli enti locali periferici, regolando, nei suoi aspetti più pratici e concreti, il passaggio di poteri dall'amministrazione centrale a quella periferica. Oltre a questo, procede in via preventiva, a definire e, quindi, a distinguere, le diverse funzioni

59 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 32.

60 In attuazione dell'art. 20, comma 11, della legge 15 maggio 1997, n. 127.

delegate e gli oggetti della delega stessa[61].

Per la prima volta un provvedimento legislativo, precisa e delimita l'ambito di interesse del concetto di bene culturale anche, se oggi, tali definizioni non fanno più parte della normativa perché sono state abrogate dal nuovo Codice dei beni culturali che le ha sostituite con altre.

Diversa impostazione del rapporto Stato-Regioni a statuto ordinario è avvenuto attraverso la nuova formulazione del Titolo V della Parte II della Costituzione. Tale nuova formulazione ribalta la precedente impostazione elencando non più le materie di competenza regionale ma quelle per cui lo stato dispone di legislazione «esclusiva» (art. 117, comma 2) e quelle, invece, di legislazione «concorrente» (art. 117, comma 3).

Nella nuova versione del Titolo V vengono espresse le materie per le quali lo Stato conserva l'esclusività nella emanazione delle leggi riservandosi, per quanto ci concerne, il poter fare leggi in materia di «*tutela dell'ambiente, dell'ecosistema e dei beni culturali*». All'interno delle materie di legislazione concorrente, invece, ritroviamo elencate, tra le altre, la «*valorizzazione dei beni culturali ed ambientali e promozione e organizzazione di attività culturali*» e «*governo del territorio*», accezione ampia ed indistinta che va dall'urbanistica, ai lavori pubblici, alla difesa del suolo[62].

10 – Il Testo unico sui beni culturali ed ambientali e la nascita del Ministero per i beni e le attività culturali

Con l'introduzione del *Testo Unico sui beni culturali,* emanato con D.Lgs. 29 ottobre 1999, n. 490, si era cominciato a porre ordine in tutta la normativa in materia emessa nel corso di questo secolo. Elaborato dal Governo sulla base della legge delega 8 ottobre 1997, n. 352, e in modo più specifico, dal D.Lgs. 31 marzo 1998, n. 112, è entrato in vigore l'11 gennaio 2000.

L'art. 166 del Testo unico ha formalmente abrogato le vecchie leggi 1089/1939, sulla tutela delle cose d'interesse storico artistico e, 1497/1939 sulla protezione delle bellezze naturali. Tecnicamente, però, il testo unico non può essere considerato una vera e propria legge; infatti i testi unici elaborati dal Governo, su delega del Parlamento, costituiscono sostanzialmente un riordinamento e una razionalizzazione delle norme

61 In particolare, il riordino dell'ambito dei beni culturali, si trova al Capo V, artt. 148-155.

62 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 34.

già in vigore e, sono compilati al fine di facilitare la conoscenza e l'applicazione di queste.

Tuttavia, i 166 art. che componevano il testo unico non esaurivano la disciplina dei beni culturali e ambientali, dato che numerose altre disposizioni che concernono più o meno direttamente la materia, non vi erano comprese[63].

Dal punto di vista strutturale il Testo unico è fondamentalmente diviso in due Titoli: il primo dedicato ai beni culturali (artt. 1-137), il secondo ai beni paesaggistici e ambientali (artt. 138-165).

Il Titolo I, che è il più ampio, è articolato in sette capi ciascuno, suddiviso in sezioni secondo lo schema di presentazione dell'oggetto e dei momenti rilevanti delle sue vicende.

Il Capo I si occupa della "*tutela dell'oggetto*", Il Capo II della "*conservazione*", il Capo III della "*circolazione in ambito nazionale*", il Capo IV della "*circolazione in ambito internazionale*", il Capo V di "*ritrovamenti e scoperte*", il Capo VI della "*valorizzazione e del godimento pubblico*", il Capo VII delle "*sanzioni*"[64].

Al fine di armonizzare le varie leggi, furono inserite alcune norme di raccordo per procedimenti complessi, come quelli concernenti il V.I.A. (valutazione di impatto ambientale) e, la *conferenza di servizi* quando l'attività di tutela era prevista in tali sedi. Per quanto riguardava, invece, il complesso sistema delle sanzioni esso fu completamente riscritto al fine di adeguarlo ai principi costituzionali relativi alla tassatività e alla definizione delle norme in materia penale, ridimensionando la genericità e la indeterminatezza delle norme preesistenti.

Il Titolo II, dedicato ai beni paesaggistici e ambientali, raggruppava la normativa in materia ma, per esso non furono introdotte particolari modifiche ed innovazioni. Il risultato fu, complessivamente, di un buon coordinamento tra le due leggi fondamentali della materia: la L. n. 1497/1939 e la L. 431/1985[65]. Quasi contemporanea al Testo unico, in attuazione della legge 15 marzo 1997, n. 59, era stata varata la riforma per il Ministero per i beni culturali ed ambientali il quale, nell'assumere la nuova denominazione di «*Ministero per i beni e le attività culturali*», aveva ampliato in modo significativo le proprie attribuzioni, muovendosi in senso contrario rispetto

63 F. Maniscalco 2002, *La tutela dei beni culturali in Italia*, Napoli 2002, p. 321.

64 G. Melegari 2000, *Il nuovo statuto dei beni culturali, in Vita Notarile – Quaderno n. 27,* Palermo 2000, pp. 33-34.

65 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, p. 38.

ai principi di decentramento amministrativo e di federalismo istituzionale[66].

Istituito con il D.Lgs. 368/1998 il nuovo Ministero per i beni e le attività culturali unificava in una sola struttura le funzioni svolte dal preesistente Ministero per i beni culturali e ambientali[67] e quelle in materia di spettacolo e sport attribuite a diversi organi.

Il Ministero aveva le seguenti competenze: tutela, gestione e valorizzazione dei beni culturali e ambientali; promozione delle attività culturali con particolare riferimento al settore dello spettacolo; promozione del libro, della lettura e delle attività editoriali di elevato valore culturale; promozione della cultura urbanistica e architettonica; diffusione dell'arte e della cultura italiana all'estero; vigilanza sul CONI e sull'istituto per il credito sportivo.

Quanto all'amministrazione periferica essa si articolava, nel quadro dei programmi e degli indirizzi definiti dagli organi centrali, in : soprintendenze (archeologiche; per i beni artistici e storici; per i beni ambientali e architettonici; per i beni archivistici); archivi di Stato; biblioteche pubbliche e statali; musei dotati di autonomia.

Vengono infine poste alle dirette dipendenze del ministro due strutture:

- Il *comando dei carabinieri per la tutela del patrimonio culturale*[68];
- Il *servizio di controllo interno*[69], con il compito di verificare la realizzazione degli obbiettivi, la corretta ed economica gestione delle risorse, l'imparzialità ed il buon andamento dell'azione amministrativa.

Infine, organi consultivi del Ministero erano:

- Il *consiglio per i beni culturali e ambientali*;
- I *comitati tecnico-scientifici*, composti ciascuno da otto esperti;
- *La Conferenza dei presidenti delle Commissioni per i beni e le attività culturali*;
- Il *comitato per i problemi dello spettacolo*, articolato in cinque sezioni competenti per musica, danza, prosa, cinema e attività circensi[70].

11 – Il Codice dei beni culturali e del paesaggio e la riorganizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali

L'ultimo passo di questo lungo iter legislativo è stato compiuto due anni fa quando sono stati approvati due provvedimenti importantissimi

66 Ibidem, p. 35.

67 Istituito con D.Lgs. 14 dicembre 1974, n. 655, convertito con modificazioni dalla legge 29 gennaio 1975, n. 5, vedi *infra* paragrafo 1.8.

68 Istituito dal D.M. 5 marzo 1992.

69 Istituito e disciplinato dal D.M. 26 luglio 1996, n. 528.

70 F. Maniscalco 2002, pp. 29-32.

per il patrimonio culturale:

• Decreto Legislativo 8 gennaio 2004, n. 3, recante *Riorganizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali* ai sensi della legge 6 luglio 2002, n. 137;

• Decreto Legislativo 22 gennaio 2004, n. 42, recante *Codice dei beni culturali e del paesaggio,* ai sensi dell'articolo 10 della legge 6 luglio 2002, n. 137.

Il Codice dei beni culturali e del paesaggio è entrato in vigore il 1° maggio 2004, ed ha abrogato, tra le tante leggi, anche il Testo unico dei beni culturali ed ambientali, rappresentando, adesso, l'unica disciplina normativa di riferimento sulla materia.

Il Codice si compone di 184 articoli; la *parte prima* (artt. 1-9), riguarda le Disposizioni generali; la *parte seconda* (artt. 10-130) è divisa in tre titoli (Titolo I – *Tutela*; Titolo II – *Fruizione e valorizzazione*; Titolo III – *Norme transitorie e finali*) e disciplina la materia relativa ai Beni culturali, mentre la *parte terza*, composta da un unico titolo (artt. 131-159) tratta dei Beni paesaggistici.

La *parte quarta*, divisa in due titoli (artt. 160-181) dispone in ordine alle Sanzioni; la *parte quinta* (artt. 182-184) prevede le Disposizioni transitorie, abrogazioni ed entrata in vigore.

Questo nuovo Codice nasce dalla necessità di aggiornare le norme riguardanti la tutela del patrimonio culturale e paesaggistico nazionale, di fronte alla crescente complessità nello sviluppo del territorio italiano e al cambiamento del quadro istituzionale introdotto con la modifica del Titolo V della Costituzione.

Infatti, con una decisa semplificazione legislativa, il Codice fornisce uno strumento unico per difendere e promuovere il tesoro degli italiani, coinvolgendo gli Enti locali e definendo in maniera irrevocabile i limiti dell'alienazione del demanio pubblico, escludendo i beni di maggiore pregio artistico, storico, archeologico, architettonico.

Per quanto attiene ai beni culturali di proprietà privata, il Codice, introduce una nuova procedura che consente al Ministero di riappropriarsi di una funzione di controllo di merito dei propri provvedimenti ed ai destinatari del provvedimento di vincolo la possibilità di interloquire con l'Amministrazione allo scopo di fare emergere elementi non valutati sufficientemente o vizi dell'atto emanato[71].

Passiamo ora ad esaminare la *Riorganizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali*. Al D.Lgs. n. 3 dell'8 gennaio 2004, recante

71 A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, pp. 38-39.

Riorganizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali, così come previsto dall'art. 6, fa seguito il «Regolamento di organizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali», emanato con D.P.R. n. 173 dell'8 giugno 2004, il quale ha apportato le più significative modifiche alla precedente organizzazione ed ha sancito l'entrata in vigore della nuova struttura ministeriale.

Mentre la precedente normativa prevedeva un modello a "Direzioni generali", il nuovo testo predilige il modello per *Dipartimenti*. Quindi, le dieci direzioni generali, precedentemente affidate al Segretario Generale[72], sono ora raggruppate in quattro Dipartimenti, i quali, a loro volta, si articolano in un numero variabile di Direzioni generali, delegate a svolgere i compiti relativi ad i singoli settori affidati al Dipartimento, in una struttura così composta:

- **Dipartimento per i beni archivistici e librari**, si articola in:
  - *Direzione generale per gli archivi*;
  - *Direzione generale per i beni librari e gli istituti culturali*.
- **Dipartimento per la ricerca, l'innovazione e l'organizzazione**, si articola in:
  - *Direzione generale per gli affari generali, il bilancio, le risorse umane e la formazione*;
  - *Direzione generale per l'innovazione tecnologica e la promozione*.
- **Dipartimento per lo spettacolo e lo sport**, che si articola in:
  - *Direzione generale per il cinema*;
  - *Direzione generale per lo spettacolo dal vivo e lo sport*.
- **Dipartimento per i beni culturali e paesaggistici**, si articola, infine, in:
  - *Direzione generale per i beni archeologici*
  - *Direzione generale per i beni architettonici e paesaggistici;*
  - *Direzione generale per il patrimonio storico, artistico ed etnoantropologico;*
  - *Direzione generale per l'architettura e l'arte contemporanea*.

Il Ministero si articola, poi, su base territoriale, in *Direzioni regionali* , le quali corrispondono alle "vecchie" Soprintendenze regionali, ed hanno sede nel capoluogo delle rispettive regioni di competenza. Le diciassette

72 La figura del Segretario Generale, che è stata abrogata, era alle dirette dipendenze del Ministro ed aveva il compito di coordinare il funzionamento della macchina burocratica del Ministero e controllare l'operato delle Direzioni Generali.

Direzioni regionali territoriali, istituite nelle Regioni a statuto ordinario, nonché nel Friuli Venezia Giulia e nella Sardegna, hanno difatti sostituito le Soprintendenze regionali dando vita ad una organizzazione periferica del Ministero completamente innovativa. Esse hanno, infatti, il compito di curare «*i rapporti del Ministero con le Regioni, gli enti locali e le altre istituzioni presenti*»[73], svolgendo, pertanto, le funzioni di coordinamento ed armonizzazione dell'attività sull'intero territorio.

Oltre alle Direzioni Regionali per i beni culturali e paesaggistici, gli altri organi periferici del Ministero sono:

- le Soprintendenze per i beni architettonici e per il paesaggio;
- le Soprintendenze per il patrimonio storico, artistico ed etnoantropologico;
- le Soprintendenze per i beni archeologici;
- le Soprintendenze archivistiche;
- gli archivi di Stato;
- le biblioteche statali;
- i musei e gli altri istituti dotati di autonomia.

A livello centrale vengono poi mantenuti in vita alcuni organismi consultivi, quali il *Consiglio superiore per i beni culturali e paesaggistici*, e i *Comitati scientifici*.

Il primo ha il compito di esprimere pareri tecnico scientifici, su richiesta del Ministro, *sui programmi nazionali per i beni culturali e paesaggistici e sui piani di spesa annuali e pluriennali*; *su schemi di atti normativi ed amministrativi generali; su ogni questione tecnico-scientifica di carattere generale concernente la materia dei beni culturali e paesaggistici*; *sulle questioni demandate da leggi e regolamenti*[74].

I Comitati tecnico-scientifici, anch'essi organi consultivi del Ministero, si dividono in:

- Comitato tecnico scientifico per i beni archeologici;
- Comitato tecnico scientifico per i beni architettonici e paesaggistici;
- Comitato tecnico scientifico per il patrimonio storico, artistico ed etnoantropologico;
- Comitato tecnico scientifico per gli archivi;
- Comitato tecnico scientifico per i beni librari e gli istituti culturali;
- Comitato tecnico scientifico per l'architettura e l'arte contemporanea.

73 Cfr. art. 20, comma 3, D.P.R. n. 173/2004.
74 Cfr. art. 17 del D.P.R. n. 173/2004.

Essi forniscono pareri al Ministero, obbligatori in materia di programmi nazionali per i beni culturali e paesaggistici e sui piani di spesa, nonché sui ricorsi amministrativi previsti dagli artt. 16, 47, 69 e 128 del Codice dei beni culturali e del paesaggio[75].

75 Per approfondimenti sull'argomento cfr. : A. Coppola, M.C. Spena 2004, *Op. Cit.*, pp. 228-235.

L'esegesi Patristica di *Gen.* 1,1-26 negli *Esameroni* di Basilio di Cesarea e Ambrogio di Milano

di Alfonso Patrone

1. L'importanza del racconto di Gen. 1,1-26 nella Chiesa antica e la sua interpretazione

Con il titolo "*Esamerone*" vengono denominati dei trattati e delle serie di omelie scritti dai Padri della chiesa per commentare il racconto della creazione del mondo come è presentato nella Genesi.[1] Il termine, per estensione, indica pure l'insieme della letteratura che si occupa di questi commenti, includendo qualsiasi scritto che contenga riferimenti alla cosmogonia genesiaca.[2] Iniziatore di questa branca della letteratura è considerato il giudeoellenista Filone di Alessandria, seguito poi dagli autori cristiani.[3] Nel suo *De opificio mundi* compaiono delle spiegazioni del racconto biblico, che diventeranno poi dei topici negli autori successivi. Il suo impegno di sintesi tra il pensiero biblico e quello ellenistico, lo porterà, nel caso della cosmogonia, ad attingere a piene mani al *Timeo* di Platone. In questo scritto troviamo l'idea che Dio è bontà immutabile e compie solo azioni buone e i conseguenti corollari che la bontà di Dio è la ragione della creazione e il male non può essere causato da lui.[4] Queste idee accompagneranno dall'inizio alla fine la tradizione esameronale. I Padri avranno un certo rispetto nei riguardi di Platone sia per questi contenuti e sia per la diffusa credenza nata in ambiente giudeoellenista che il filosofo ateniese avesse conosciuto e attinti dagli scritti degli ebrei.[5] Dal *Teeteto* deriveranno l'idea che la mente può attraversare l'universo indipendentemente dal corpo e dal *Filebo* l'idea dell'uomo come microcosmo.[6] Negli esameroni si trova materiale anche di altre scuole filosofiche, come la teoria aristotelica dell'interazione degli elementi, la terminologia stoica riguardo al logos insieme alla dottrina degli "σπερματικοι' λὸγοι", e in seguito le idee neoplatoniche che Dio è fuori

1 Cfr. F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, Chicago , 1912, p. 1.
2 Cfr. *Ibid*.
3 Cfr. *Ibid*.
4 Cfr. *Ibid*., p. 4.
5 Cfr. *Ibid*., p. 12.
6 Cfr. *Ibid*., p. 10.

del tempo e dello spazio e al di là di qualsiasi attributo.[7] L'idea che certi numeri abbiano un valore simbolico viene mutuata dal neopitagorismo, invece vengono citate altre dottrine filosofiche soltanto per confutarle.[8]

L'interesse per il primo capitolo della Genesi si manifesta sin dai primi secoli della Chiesa. Il più antico commento all'Esamerone giunto fino a noi è quello di Teofilo di Antiochia, vissuto a cavallo della metà del II sec., nel suo *Ad Autolicum* 2,10-32. Dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea[9] e dal *De Viris Illustribus* di Girolamo[10] veniamo a conoscenza di molti scritti, da collocare nel II e III sec., che si occupavano dell'opera dei sei giorni, la maggior parte dei quali sono andati perduti. Quelli che possediamo "si presentano sotto forme molto diverse: sono integrati in opere apologetiche, in alcune serie d'omelie, nei commenti sulla Genesi o nelle 'Questioni' sul Testo Sacro".[11] Tra i Padri che hanno commentato i primi versetti della Genesi, solo per citare i più noti, possiamo ricordare oltre a Teofilo Antiocheno, Origene, Lattanzio, Basilio, Ambrogio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Severiano di Gabala, Agostino, Draconzio, Giovanni Filopono, Giorgio di Pisidia. Agostino ha trattato più volte dei primi capitoli della Genesi, prima nei due libri *De Genesi contra Manichaeos* (388), poi con il commento a *Gen*. 1, rimasto incompiuto, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (393-394), e infine con i 12 libri *De Genesi ad litteram* composti dal 401 al 415. Si trovano ancora altri spunti sull'argomento nel suo *De civitate Dei*, in alcuni *Sermones*, nel *De Catechizandis rudibus* e soprattutto alla fine delle *Confessioni*. Questo interesse può essere spiegato con motivi catechetici, liturgici e polemici, che si intrecciano insieme. Dalla *Dimostrazione della predicazione apostolica* di Ireneo e dal *De Catechizandis rudibus* di Agostino, deduciamo che l'attenzione all'inizio della *Genesi* faceva parte integrante dell'insegnamento abituale della Chiesa che si presentava sotto forma di storia della salvezza.[12] Dalle *Eclogae* di Clemente Alessandrino e dal *De Baptismo* di Tertulliano apprendiamo che veniva fatto un parallelismo tra lo Spirito che si librava sulle acque primordiali nella creazione e lo Spirito che operava nelle acque del battesimo per la rigenerazione.[13] "E'

7 Cfr. *Ibid*., pp. 13-19.
8 Cfr. *Ibid*., pp. 22-23.
9 Cfr. Eus. di Cesarea, *Stor. Eccl*. V,13,8; V,27; VI,22, [*Collana di Testi Patristici* 158 e 159], Roma , 2005.
10 Cfr. Gir., *Gli uom. Illus.*, XXXVII – XLVII – XLVIII – XLIX – LXI, Roma , 2000.
11 H. Cazelles e J.P. Bouhot, *Il Pentateuco*, Brescia , 1968, p. 54.
12 Cfr. *Ibid*., pp. 54 -55.
13 Cfr. E. Testa, *La creazione del mondo nel pensiero dei SS. Padri. Contributo alla storia*

sicuro che nel sec. IV la liturgia della Quaresima desumeva molto materiale dai libri storici dell'Antico Testamento, e quindi le letture liturgiche furono l'occasione di Commenti all'Esamerone".[14] Infine il racconto genesiaco come testo fondamentale della cosmologia e dell'antropologia cristiane[15], mettendo in luce l'originalità del pensiero biblico sulla genesi del mondo, offriva un solido fondamento alla polemica con i vari sistemi della filosofia classica.[16] "L'attenzione era inevitabilmente attratta dalla fondamentale rivelazione di un Dio creatore e ordinatore dell'universo, prima regola e inviolabile caposaldo della fede cristiana".[17] Gli studi sulla letteratura esameronale hanno fatto conoscere quanto fosse grande nella Chiesa antica l'interesse sull'argomento.[18] Hanno altresì evidenziato nell'esegesi insieme all'originalità cristiana gli influssi ellenistici e rabbinici e come ben presto si sia formato un fondo comune di interpretazione da cui in seguito hanno attinto gli autori.[19]

Riguardo al metodo esegetico, sin dai primi secoli troviamo l'interpretazione letterale "che vide nei sei giorni periodi di tempo successivi, succedutisi in forma lineare", e quella allegorica, "che individuò in essi una forma espositiva didascalica del contenuto della creazione simultanea".[20] Le difficoltà logiche e teologiche che venivano fuori dalla nuda lettera del testo spinsero in seguito gli autori della Scuola Alessandrina ad optare per un'esegesi allegorica, già adottata ampiamente dal giudeoellenista Filone. I pagani trovavano ridicola, quanto al suo ovvio significato, la storia della creazione in sei giorni. "La sciocchezza più grossa, scrive Celso, è quella di distribuire la creazione del mondo in determinati giorni, prima che i giorni esistessero. Ed invero come potevano esistere questi giorni, dal momento che il cielo non era stato ancora

---

dell'esegesi in *SBFLA*, 16, (1965-1966), p. 17 : "Questa unione di acqua e di Spirito simboleggiava pure la rigenerazione operata dal Battesimo : "Nella stessa maniera, per mezzo dell'acqua e dello Spirito, si fa tanto la rigenerazione (αςναγέννησι˜), quanto la genesi (γένησι˜) tutta intera, perché : -- Lo Spirito di Dio planava sopra le acque "(Clemente Alessandrino). Commenterà in seguito Tertulliano : "Fu quest'acqua primordiale che partorì il vivente, e ciò perché non ci meravigliasse che ancora le acque producono la vita nel Battesimo… Lo Spirito, che già per il suo comportamento designava il Battesimo, era portato sopra le acque".

14 H. Cazelles e J.P. Bouhot , *op. cit.*, p. 55.

15 Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, [SEA 23], Roma , 1985, p. 144.

16 Cfr. H. Cazelles e J.P. Bouhot, *op. cit.*, p. 56.

17 M. Naldini, *Introduzione* a Bas. , *Hex.*, p. XXVIII.

18 Cfr. F.E. Robbins, *op. cit.*, pp. 93-103.

19 Cfr. H. Cazelles e J.P. Bouhot, *op. cit.*, p. 58.

20 A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III*, I, Roma , 1995, p. 238.

creato, e la terra non si era fissata e il sole non ruotava intorno ad essa".[21] Forse per rispondere a questo tipo di obiezioni e ad altre, Filone, riferendosi a Mosè, afferma: "Egli dice che il mondo fu creato in sei giorni: non che il Creatore avesse bisogno di una certa estensione di tempo (perché è logico pensare che Dio compia tutto simultaneamente, non solo nella fase di dare un ordinamento, ma anche all'atto di compierlo), ma sono le cose che vengono portate all'esistenza a richiedere una successione ordinata".[22] Sulla scorta di Filone, Origene nel *De Principiis* si premura di mettere in evidenza le illogicità del racconto della creazione, che sollecitano l'interprete attento a passare all'interpretazione allegorica: "Quale persona assennata crederà che ci siano stati un primo secondo e terzo giorno, di sera e di mattina, senza sole e astri e il primo giorno anche senza cielo?".[23] Per l'interpretazione allegorica dell'AT i cristiani avevano un precedente illustre ed autorevole nell'apostolo Paolo, il quale in *1Cor.*, *Rm*. e *Gal*. presentava alcuni personaggi ed eventi dell'Antico Testamento come "τὐποι" di personaggi ed eventi del Nuovo. Adamo è presentato come prefigurazione (τψποσ) di Cristo, anche se con un parallelismo antitetico, perché il primo ricapitola l'umanità nel peccato, il secondo nella salvezza; i figli di Agar e Sara come prefigurazioni dei giudei e dei cristiani (*Rm*. 5,14; *Gal*. 4,22); il passaggio degli israeliti attraverso il Mar Rosso è simbolo del battesimo, la manna e l'acqua sgorgata miracolosamente dalla roccia sono prefigurazioni dell'eucaristia. "Il termine con cui Paolo definisce il rapporto fra i due livelli di lettura e i loro significati è "τψποσ" (= forma figura, quindi simbolo prefigurazione: *Rm*. 5,14; *1Cor*. 10,6.11), un termine che non sembra aver avuto accezione in senso specificamente esegetico né fra i greci né fra i giudei ellenizzati".[24] In *Gal*. 4,24, parlando di Agar e Sara e dei loro rispettivi figli come prefigurazioni di giudei e cristiani, dice: "*queste cose sono dette per allegoria*"(α"τινὰ εςστιν αςλλεγορούμενα); " e ciò dimostra come egli fosse consapevole che il procedimento ermeneutico da lui applicato all'interpretazione dei fatti del VT era in effetti allegorizzante".[25] Molti studiosi moderni ritengono che il procedimento paolino, denominato tipologia, non si possa assimilare con l'allegoria, in quanto la tipologia cristiana è radicata nella storia, mentre l'allegoria pagana e filoniana ne

21 Orig., *Cont. Cels*. VI,60 a cura di A. Colonna, Torino , 1971, p. 5

22 Fil., *De Op. Mun.*, III,13 in *Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia* a cura di R.Radice, Milano , 2005.

23 Orig., *I Principi* IV,3 a cura di M. Simonetti, Torino , 1968, pp. 513-14.

24 M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, [SEA 23], Roma , 1985, p. 24.

25 *Ibid*.

fanno a meno.[26] Possiamo convenire sul fatto che ci sia una chiara distinzione tra tipologia e allegoria quanto al contenuto ma quanto al procedimento ermeneutico è del tutto evidente che la tipologia si configura come uno dei modi del parlare allegorico.[27] Tralasciando questa discussione, a noi interessa mettere in luce che questa forma di interpretazione permetteva ai cristiani l'apprezzamento cristologico dell'Antico Testamento, garantendo così la sua continuità col Nuovo contro Giudei e Gnostici. Fino ad Origene gli autori cristiani fanno a meno di usare nella terminologia esegetica la parola "allegoria", forse perché il termine sembrava troppo compromesso con l'esegesi pagana dei poemi omerici, che distruggeva la storicità del testo. Anche gli Gnostici facevano largo uso dell'allegoria, non solo per l'interpretazione dell'Antico Testamento ma anche del Nuovo, come si può constatare dal Commento di Eracleone al vangelo di Giovanni, che conosciamo attraverso le numerose citazioni riportate da Origene nel suo omonimo commentario. Gli Gnostici, come evidenzierà Origene, usavano l'allegoria facendo violenza al testo biblico per poter fondare su di esso le loro speculazioni.[28] Così l'Alessandrino nel quarto libro del *De Principiis* fisserà le regole dell'interpretazione allegorica che deve sempre partire e fondarsi rigorosamente sul senso letterale del testo. A partire dal IV sec. si sviluppa nella chiesa orientale un movimento antiallegorista, come reazione agli eccessi di allegorismo derivati dalla dottrina origeniana, che giustificava l'interpretazione allegorica praticata in modo sistematico sul testo biblico. Questa reazione era stata preparata dalla critica dell'interpretazione allegorica dei miti omerici negli stessi ambienti pagani, ma soprattutto dalla critica di Porfirio, il quale aveva accusato i cristiani e in particolare Origene di allegorizzare arbitrariamente la Sacra Scrittura.[29] La critica aveva suscitato una forte impressione negli ambienti colti della chiesa orientale, e ciò può spiegare perché tra gli antiocheni si sia preferito spiegare gli antropomorfismi scritturistici ed altre difficoltà del testo senza fare ricorso all'allegoria ma alle figure retoriche, usate dall'agiografo per adattare il suo linguaggio allo scarso livello intellettuale degli ebrei.[30] Gli antiocheni criticano l'allegorismo alessandrino perché distruggerebbe la storicità del testo biblico. Diodoro di Tarso, l'iniziatore della cosiddetta "Scuola

26 Cfr. *Ibid*., nota 32.
27 Cfr. *Ibid*.
28 Cfr. Orig., *In Joannem* XIII, 9 e XX, 20, [GCS IV,2], pp. 233 e 352.
29 Cfr. M. Simonetti, o*p. cit.*, p. 110.
30 Cfr. *Ibid.*

Antiochena", nel prologo del suo *Commentario ai Salmi*, afferma di rifiutare l'allegoria, perché, a suo avviso, distrugge la storicità del testo, mentre approva la "theoria", che non distrugge la lettera, ma scaturisce da essa.[31] Egli si propone di interpretare la Scrittura "κατα' τη'ν ιστορὶαν και' τη'ν λὲξιν αυςτη'ν", secondo il senso letterale, ma senza rifiutare "τη'ν αςναγωγη'ν και' τη'ν θεωρὶαν τη'ν υψηλοτὲραν", l'anagogia e la teoria più alta.[32] Per Diodoro non c'è alcun contrasto tra la teoria e il senso letterale, che anzi ne costituisce il fondamento. Il contrasto è con l'allegoria che è "αςνατροπη' τοὺ υποκειμὲνου", stravolgimento, distruzione del senso letterale soggiacente. Egli condanna l'allegoria come un'interpretazione arbitraria, che va al di là di quello che vuole dire il testo scritturistico: "Το' γα'ρ ἄλλω῾ αςγορευὸμενον παρα' κειμενον ους θεορὶα εςτι'ν αςλλ; αςλληγορὶα".[33] In realtà, Origene, noto alla storia come l'allegorista per eccellenza, difendeva in modo scrupoloso la lettera del testo biblico. E proprio per avere un testo critico della Scrittura compilò quell'opera unica e monumentale, denominata gli *Esaple*, dove in sette colonne sinottiche erano disposti il testo ebraico, la traslitterazione del testo ebraico in greco, la versione di Aquila, la versione di Simmaco, la LXX e la versione di Teodozione. A ben vedere, gli antiocheni confondevano l'allegoria degli alessandrini che, nella maggior parte dei casi custodisce la storicità del dettato scritturistico, con quella praticata dai pagani sui miti omerici, che invece ne distruggeva la storicità. Una motivazione più profonda che ha spinto verso il letteralismo biblico è da ravvisare negli interessi culturali degli ambienti colti cristiani del IV e V sec., che si esercitano sul testo sacro ma sono di natura profana. "A Ippolito ed Origene e altri le vicende storiche d'Israele o i particolari del racconto biblico della creazione non interessavano in sé ma solo in quanto si potevano rapportare alla realtà di Cristo e della Chiesa. Ora invece in certi ambienti si manifesta interesse anche per questi argomenti in sé considerati, e quindi per un modo di lettura che non sia più integralmente cristologico, e perciò largamente allegorico, ma che invece aderisca più fedelmente alla lettera del testo sacro".[34]

2. L'esegesi esameronale di Basilio di Cesarea

In questa temperie culturale rientrano le nove omelie sull'Esamerone,

31 Cfr. Diod., *Comm. in Psal.*, [CCG 6], 1980, p. 7.
32 Cfr. *Ibid.*
33 Cfr. *Ibid.*
34 Cfr. M. Simonetti, *op. cit.* , p. 111.

l'opera più conosciuta ed apprezzata di Basilio di Cesarea, collocata dagli studi più recenti negli ultimi anni della vita del grande vescovo.[35] Le omelie, che si sviluppano attorno al commento sistematico di *Gen.* 1,1-26, sono il più antico scritto cristiano dedicato esclusivamente all'argomento dei sei giorni della creazione.[36] Furono tenute a Cesarea di Cappadocia verosimilmente durante una settimana di Quaresima. Alcuni hanno ravvisato in quest'opera il punto di arrivo dell'evoluzione esegetica di Basilio, passato dall'entusiasmo giovanile per Origene al letteralismo più rigido della maturità. Così nello studio esegetico dell'*Esamerone*, a motivo di alcune affermazioni dell'autore, ci si limita a sottolineare l'antiallegorismo e il conseguente letteralismo. Commentando *Gen.* 1,2 "*la terra era invisibile e informe*", dopo aver dato la spiegazione letterale, il vescovo di Cesarea riporta per confutarla l'interpretazione allegorica di quanti sostenevano che in questo passo si alludeva alla materia:

" ;Αλλ; οι παραχαράκται τή᾽ αςληθεία᾽ οι ουςχι᾽ τῆ Γραφῆ το᾽ν εαυτῶν νοῦν αςκολουθεῖν εςκδιδάσκοντε᾽ αςλλα᾽ προ᾽᾽ το᾽ οιςκεῖον βοὐλημα τη᾽ν διάνοιαν τῶν Γραφῶν διαστρέφοντε᾽ τη᾽ν υ᾽᾽λην φασι᾽ δια᾽ τῶν λέξεων τοὐτων παραδηλοῦσωθαὶ Αυ᾽᾽τη γὰρ φησί και᾽ Fαςὸρατο᾽᾽ τῆ φὐσει Fκαι᾽ αςκᾶ τασκεὐαστο᾽ ἄποιο᾽ ου·σα τῶ εαυτή᾽ λὸγῶ και᾽ παντο᾽᾽ εἴδου᾽ και᾽ σχήματο᾽ κεχωρισμένή η᾽᾽ν παραλαβω᾽ν τεχνίτη᾽ τῆ εαυτοῦ σοφία εςμὸρφωσέ και᾽ εις᾽ τάξιν ἤγαγέ και᾽ ου᾽᾽τω δι;αυςτή᾽ ουςσίωσε τα᾽ ορὠμενα", "Ma i falsari della verità, che non addestrano la propria mente a seguire la Scrittura e ne stravolgono il senso a proprio talento, sostengono che con queste parole si allude alla materia. Questa, si dice, è *invisibile* e *informe* per natura, perché spoglia di qualità per sua definizione, e priva di ogni forma e di figura; l'artefice la prese e le diede forma secondo la propria sapienza, le conferì un ordine e diede così esistenza al mondo visibile" (*Hex.* II,2,1).

Chi sono questi falsari contro i quali polemizza il vescovo? Sono senza dubbio degli allegoristi, ma non appartenenti alla tradizione ortodossa. Infatti, dal seguito del discorso, si comprende che costoro, alla stregua dei platonici, facevano della materia un principio eterno accanto a Dio.[37] Questo ragionamento, poiché limita l'onnipotenza divina, non considera più Dio come il creatore di tutte le cose, ma uno che ha dato un piccolo contribuito alla formazione del mondo.[38] Dio, invece, a differenza dell'uomo che opera su ciò che trova, ha pensato e creato la

35 Cfr.*I bid.*, pp. 140-141; M. Naldini, *op. cit.*, p. XVI.
36 Cfr. F. E. Robbins, *op. cit.*, p. 42.
37 Cfr. Bas., *Hex.*, II,2,2 a cura di M. Naldini, 2001.
38 Cfr. *Ibid.*, 3-6.

forma e la materia di tutte le cose.[39] Pertanto Basilio non esita a definire le interpretazioni allegoriche di costoro "μυθικὼν πλασμάτων", invenzioni mitiche. Un po' più avanti, riporta la spiegazione di questi allegoristi riguardo alle "tenebre" di *Gen*. 1,2, che intendevano come "una potenza malvagia, anzi il male stesso, che ha in sé stesso il suo principio, opposto e avverso alla bontà di Dio".[40] Ancora una volta il Cappadoce definisce questa spiegazione "ἄλλαι μὐθων αςφορμαὶ", nuovi pretesti di miti.[41] A suo avviso da questa interpretazione distorta del testo biblico sono venuti fuori i sistemi dualistici di Marcione, di Valentino e dei Manichei.[42] Bisogna certamente distinguere tra il dualismo di Marcione, quello iranico dei Manichei e quello mitigato di Valentino, ma a Basilio non poteva sfuggire il risultato comune a questi sistemi di creare una frattura tra Dio e il mondo, il mondo e l'uomo, l'anima e il corpo.[43] Nella digressione che segue per spiegare che il male non è una sostanza, troviamo un'affermazione importante riguardo all'esegesi:

"Πάσαν ου·ν τροπικη᾽ν και᾽ δι; υπονοία᾽ εςξὴγησιν ἔν γε τῶ παρὸντι κᾶ τασιγάσαντε᾽ τοὺ σκὸτου᾽ τη᾽ν ἔννοιαν απλώ᾽ και᾽ ασπεριεργάστω᾽ επὸμενοι τῶ βουλη᾽ματι τή᾽ Γραφή᾽ εςκδεξώμεθα", "Mettiamo perciò da parte ogni interpretazione allegorica e figurata nel caso presente e accettiamo la nozione di tenebre semplicemente e senza curiosità, seguendo l'intento della Scrittura" (*Hex*. II,5,4).

E' molto importante l'inciso "nel caso presente", perchè fa pensare non ad un rifiuto programmatico dell'allegoria da parte di Basilio,[44] ma solo per questi versetti, che interpretati allegoricamente si prestavano a spiegazioni eterodosse. Potremmo chiederci, se "nel caso presente" si riferisca solo all'interpretazione di *Gen*. 1,2 o a tutto il racconto genesiaco. Ma dal metodo esegetico usato da Basilio in queste omelie, non c'è dubbio che si riferisca a tutta la pericope biblica. Tuttavia nelle coeve omelie sui Salmi, l'altra grande opera esegetica del Cappadoce, accanto ad interpretazioni letterali non mancano quelle allegoriche.[45] Anche le "posizioni letteraliste sono tutt'altro che assolute e rigorosamente coerenti, e neppure esclusive di un periodo circoscritto dell'attività pastorale ed esegetica di Basilio: si collocano invece lungo l'intero arco di tale

39 Cfr. *Ibid*., 7.
40 Cfr. *Ibid*., 4,1.
41 Cfr. *Ibid*.
42 Cfr. *Ibid*., 3.
43 Cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino , 1973, p. 252.
44 Cfr. M. Simonetti, o*p. cit.* , pp. 141-44.
45 Cfr. *Ibid.*

attività".[46] Questo dato mette in crisi l'ipotesi summenzionata, secondo cui l'*Esamerone* sarebbe il punto di arrivo nell'evoluzione dell'esegesi basiliana. Come abbiamo già evidenziato, qui Basilio sta confutando l'esegesi allegorica degli eretici, mentre nella terza omelia, troviamo una nota polemica anche contro gli allegoristi ortodossi di matrice origeniana:

"Da parte nostra c'è qualche parola da dire, a proposito della separazione delle acque, anche contro quegli autori ecclesiastici che, col pretesto del senso anagogico e di pensieri più alti, si rifugiano nelle allegorie, dicendo che con le acque si intendono, in senso figurato, potenze spirituali e incorporee: in alto sopra il firmamento si sarebbero stabilite le migliori, mentre in basso nelle regioni terrestri e materiali si sarebbero fissate quelle cattive" (*Hex.* III,9,1).

C'è un filo logico che lega il rifiuto di Basilio sia delle allegorie eterodesse, sia di quelle ortodosse, e cioè il loro contenuto dualista. E' chiaro che gli ortodossi, identificando le acque sotto il firmamento con le potenze malvage, non facevano di queste un principio opposto a Dio. Tuttavia quest'interpretazione all'interno del racconto della creazione poteva far pensare a Dio come origine del male. Da qui il rigetto da parte del vescovo di Cesarea:

"Questi discorsi noi li rigettiamo come combinazioni di sogni e favole da vecchierelle: intendiamo l'acqua come acqua, e la separazione effettuata dal firmamento accogliamola nel senso indicato" (*Hex.* III, 9,3).

L'interpretazione qui contestata si ritrova nel *Commento alla Genesi* di Origene,[47] che, si badi bene, non viene mai menzionato esplicitamente. Basilio mostra una certa simpatia verso l'altra interpretazione allegorica, sempre origeniana, che identificava i cieli con le potenze intellettive e il firmamento con quelle operative, ma senza riconoscerle qualche verità.[48] Queste spiegazioni allegoriche sembravano avvalorate dal Salmo 148,4, in cui le acque sopra i cieli sono invitate a lodare il Signore e dal Salmo 18, dove si dice : "*I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento*". Riguardo al Salmo 148 dove non solo le acque, ma anche i fenomeni atmosferici e gli animali, sono invitati a lodare il Signore, Basilio, particolare da sottolineare, dice che queste affermazioni vanno prese in senso spirituale:

";Αλλ;ο εςν τοὐτοι῀ λὸγο῀ παρα' τῶν νοὺν εςχὸντων τεθεωρημὲνω῀ εςκλαῖ

46 M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*, Bari , 1998, p. 14.
47 Cfr. Orig., *Hom. in Gen*. I,2, [GCS VI], pp. 3-4.
48 Cfr. Bas. di Cesarea, *op. cit.*, III, 9,4.

βανόμενος συμπληρωτικὸς ἐστι τῆς δοξολογίας τοῦ κτίσαντος", "Ma l'espressione di questi testi presa in senso spirituale da persone sapienti, vuole rendere completa la glorificazione del Creatore"(*Hex*. III,9,5).

Lo fa utilizzando il verbo "τεθεωρημένως", che contiene la stessa radice di "qeoriva", termine tecnico della Scuola Antiochena. Al riguardo, qualcuno ha fatto l'ipotesi che l'anonimo Siro, citato da Basilio per l'esegesi sullo Spirito di *Gen*. 1,2, non sia da identificare con Eusebio di Emesa, come sostengono alcuni, ma con Diodoro di Tarso.[49] Per sostenere la sua tesi che le espressioni del Salmo vanno prese in senso figurato, e cioè un invito rivolto a tutta la creazione perché lodi il suo Creatore, Basilio evidenzia che viene invitato alla lode di Dio[50] anche l'abisso, identificato dagli allegoristi[51] con una massa di potenze avverse. La più forte presa di distanza dall'interpretazione allegorica si trova all'inizio della nona omelia, e qui non c'è dubbio che si tratta dell'allegoria in generale, eterodossa ed ortodossa:

"Conosco le leggi dell'allegoria, anche se non sono stato io a inventarle, ma le ho trovate negli scritti laboriosi degli altri. Coloro che non accettano i significati comuni della Scrittura, dicono che l'acqua non è acqua ma qualche altra sostanza, e interpretano le parole pianta e pesce nel senso che piace a loro, e spiegano la creazione dei rettili e degli animali selvaggi distorcendola secondo le loro proprie allegorie, come gli interpreti di sogni che spiegano le visioni fantasiose partorite nel sonno accomodandole a un loro scopo particolare. Ma io, quando sento parlare di erba, penso all'erba; e anche la pianta, il pesce, l'animale selvatico e quello domestico, prendo tutto così come viene detto"(*Hex*. IX, 1,3).

Da queste affermazioni sembra che Basilio rifiuti in modo assoluto ogni interpretazione allegorica, ma, leggendo quello che dice subito dopo, comprendiamo che contesta in particolare le interpretazioni allegoriche di quanti pensavano così di conferire dignità al testo biblico, ricavandone dati circa le problematiche cosmologiche del tempo.[52] Ancora una volta il rifiuto dell'allegoria da parte del Cappadoce appare legato alla spiegazione di questo particolare brano della Genesi. Egli sostiene che attraverso il dettato biblico, Dio ha fatto dire all'agiografo tutto ciò che serviva "εἰς οἰκοδομὴν καὶ καταρτισμόν", all'edificazione e al perfezionamento dei fedeli. Perciò quelli che mediante l'allegoria

49 Cfr. M. Naldini, *Sull'interpretazione esameronale di Gn 1,2 "Spiritus Dei ferebatur super aquas"*, [SEA 27], Roma , 1988, pp. 446-49.
50 Cfr. Bas., o*p. cit.*, III,9,6.
51 Cfr. *Ibid*., II,4,5.
52 Cfr. *Ibid*., IX, 1,4-7.

vogliono ricavare dal racconto di Genesi questioni inutili all'anima, hanno la presunzione di credersi più sapienti dello Spirito santo.[53]

"A me pare che proprio per non aver compreso questo, certuni abbiano tentato di accreditare alle Scritture, mediante alterazioni e allegorie, una dignità tratta dalla propria immaginazione" (*Hex.* IX,1,7).

Se consideriamo insieme tutte le opere di Basilio, vediamo che queste puntualizzazioni letteraliste dell'*Esamerone* risultano decisamente inferiori per numero e qualità rispetto ad altre scelte ermeneutiche. In altre opere "il lessico e l'esegesi letterale precedono a mo' di introduzione, secondo lo schema di lettura a due livelli, il lessico e l'esegesi spirituale ed allegorica, proposti con strumenti interpretativi tipici dell'allegorismo alessandrino".[54] Nella lettera 260, datata nello stesso periodo dell'*Esamerone*, lungi dall'assolutizzare il ruolo ed il valore della lettera del testo biblico, dichiara più volte insufficiente ed addirittura dannoso soffermarvisi senza un superamento verso l'interpretazione spirituale.[55] Mettendo insieme tutti questi dati, siamo portati a pensare che il vescovo di Cesarea non rifiuti pregiudizialmente l'allegoria, anche perché, almeno in un caso, a proposito del "dies unus" di *Gen.* 1,5, propende per una chiara interpretazione allegorica,[56] ma soltanto le spiegazioni di quanti facevano violenza al testo biblico per avvalorare le proprie congetture. Tali erano le interpretazioni degli eretici circa la materia, le tenebre e l'abisso, e tali erano anche quelle degli ortodossi circa le acque sopra e sotto i cieli e le problematiche cosmologiche. Comunque sia, non basta il solo rifiuto dell'allegoria a spiegare la scelta letteralista dell'*Esamerone*. Secondo il Simonetti sarebbero diversi i motivi che hanno spinto Basilio all'interpretazione letterale di questo brano biblico. Il primo motivo è la polemica antiallegorista allora in atto, di cui era certamente a conoscenza.[57] Bisogna poi considerare la natura del testo che si prestava a ricavare insegnamenti scientifici e filosofici, particolarmente ricercati dai cristiani colti del tempo.[58] Difatti anche se Basilio dice di voler trattare solo quello che serve all'edificazione dei fedeli, non mancano le digressioni per discutere di problemi scientifici, prendendo spunto proprio dal dettato biblico. Il vescovo di Cesarea si rendeva evidentemente conto che queste trattazioni non potevano essere omesse, perché costituivano

53 Cfr. *Ibid.*, 7.
54 M. Girardi, o*p. cit.*, p. 16.
55 Cfr. *Ibid.*
56 Cfr. Bas., *op. cit.*, II,8,6.
57 Cfr. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 144.
58 Cfr. *Ibid.*

un forte appeal per i cristiani colti.[59] Inoltre, bisogna considerare che il brano in questione, essendo povero di tratti antropomorfi o mitici, non costringeva l'esegeta a ricorrere all'allegoria.[60] In altri termini, se Basilio si fosse trovato davanti al racconto di *Gen*. 2 difficilmente avrebbe potuto seguire sino in fondo l'interpretazione letterale. Del resto anche nel racconto di *Gen*. 1, 1-26 non mancano le difficoltà che emergono da una semplice interpretazione letterale. Da qui tutte le acrobazie di Basilio, e poi di Ambrogio che lo segue, a far quadrare logicamente i dettagli del racconto.

3. L'esegesi esameronale di Ambrogio

Le nove omelie sull'Esamerone di Ambrogio vengono datate in un periodo di tempo che va dal 387 al 390. Alcuni studiosi propendono per la Quaresima del 387, e precisamente nei sei giorni della Settimana santa dal 19 al 24 aprile.[61] Quando passiamo ad esaminare i passi paralleli di Ambrogio, notiamo un tono totalmente diverso. Intanto avendo fatta sua l'esegesi allegorica ortodossa che identificava la "terra" di *Gen*. 1,1-2 con la materia creata da Dio, il vescovo di Milano è costretto ad omettere la prima polemica di Basilio con gli allegoristi, mentre attacca gli eretici che la identificavano con la materia increata:

"Desinant ergo de verbo quaestionem movere, cum praesertim praemiserat Moyses quia *fecit deus terram*. Erat ergo ex quo facta est" (*Hex*. I,25).

Riguardo alle "tenebre" e all'"abisso" concorda con Basilio nella polemica contro gli eretici, con la differenza di soffermarsi più sui loro errori che sul modo della loro interpretazione. Solo alla conclusione dice:

"Non otiose nobis excursus iste processit, ut probaremus tenebras et abyssum simpliciter accipienda" (Ibid.,32).

Tralascia ancora la polemica basiliana con gli allegoristi ortodossi insieme con la loro esegesi, secondo cui le acque sopra il firmamento erano da identificare con le potenze buone, mentre quelle sotto il firmamento con le potenze cattive.[62] Se Basilio si mostrava aperto verso

59 Cfr. E. Amand de Mendieta , *Les neuf Homélies de Basile de Césarée sur l'Hexaéméron. Recherches sur le genre littéraire, le but e lélaboration de ces homélies* dans *Byz*, XLVIII, 2 (1978), pp. 351-57.

60 Cfr. M. Simonetti, *op. cit.*, p. 144.

61 Cfr. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris , 1933, pp. 520 e 759; F. Homes Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, Oxford , 1935, II, pp. 679-80; E. Pasteris, *Introduzione* a Amb. di Milano, *Hex.*, Torino , 1937, pp. X, XXI-XXII.

62 Cfr. Bas., *op. cit.*, III,9,1.

l'altra allegoria che vedeva nei "*i cieli dei cieli*" del Salmo 148 le potenze intellettive e nel firmamento quelle attive, Ambrogio, senza rinnegare il senso letterale, va ancora oltre citandola insieme con un'altra variante, per dare, come egli stesso dice, decoro alla trattazione:

"Accipimus haec quasi ad tractatus decorem, nobis tamen non alienum videtur atque absurdum, si aquas veras propter illam causam quam diximus intellegamus" (*Hex*. II,17).

Infine arriviamo al passo parallelo della nona omelia, dove Ambrogio, seguendo la sua fonte, afferma di voler intendere alla lettera i versetti di *Gen*. 1,24-26 che si accinge ad interpretare:

"Non ignoro che in questo passo alcuni hanno interpretato le specie delle fiere, del bestiame e dei rettili in modo da riferirle alle atrocità dei delitti, alla stoltezza dei peccati, alla malizia dei pensieri; io invece le intendo come le nature pure e semplici di ciascuna specie" (*Hex*. VI,4).

E' consapevole che la sua esposizione, aderendo alla lettera della Scrittura, potrebbe apparire agli ascoltatori come una mensa imbandita con poche e modeste vivande. Trova conforto nell'esempio di Eliseo che offrì agli amici soltanto erbaggi e non fu da loro criticato, né si vergognò in altra occasione di far porre davanti a cento invitati pochi pani d'orzo. Perciò non bisogna vergognarsi di intendere le semplici creature che sono indicate con i propri nomi:

"Caelum legimus, caelum accipiamus; terram legimus, terram intellegamus frugiferam"(*Hex*. VI,6).

Anche dal discorso di Ambrogio si intuisce che alcuni erano spinti ad allegorizzare il racconto genesiaco per ricavarne informazioni sulle questioni scientifiche discusse nelle varie scuole del tempo.[63] Il silenzio della Scrittura su tali problematiche generava forse nei cristiani colti un sentimento di inferiorità nei riguardi della sapienza profana. Il vescovo di Milano dimostra al riguardo, sempre richiamandosi alla Scrittura, che agli uomini è impossibile arrivare alla conoscenza di quelle nozioni che Dio ha riservato a se stesso.[64] Mosè, guidato dallo Spirito santo, mise da parte le vanità della sapienza mondana, per parlare di quelle cose che ritenne utili alla speranza dei fedeli e a farli progredire nella virtù.[65] Quindi conclude :

"Inhaereamus igitur propheticis dictis nec spiritus sancti quasi vilia despectui habeamus adloquia" (*Hex*. VI,9).

63 Cfr. Ambr., *Hex.*, VI,7 a cura di G. Banterle, Roma , 1979.
64 Cfr. *Ibid*.
65 Cfr. *Ibid.*, 8.

Tirando le somme, vediamo che Basilio polemizza con tutti gli allegoristi, sia quelli della tradizione eterodossa, sia quelli della tradizione ortodossa, rifiutando il contenuto delle loro interpretazioni e ironizzando sul loro metodo esegetico. Ambrogio, al contrario, rifiuta sopratutto il contenuto esegetico delle allegorie sviluppate dagli eretici, si mostra comprensivo verso il contenuto di quelle sviluppate dagli ortodossi, e almeno in un caso le cita per dare decoro alla sua trattazione, senza voler rinunciare con questo all'interpretazione letterale del versetto che sta commentando. Si comporta allo stesso modo nell'ultimo passo parallelo, dove senza dubbio rifiuta l'interpretazione allegorica di *Gen*. 1,24-26, ma senza polemica e senza lasciar intendere un rifiuto netto di un'eventuale allegorizzazione di altri passi del racconto. Sembra che Ambrogio voglia far coesistere per alcuni versetti sia l'interpretazione allegorica e sia quella letterale. Così, se nelle prime tre omelie aveva identificato il cielo e la terra rispettivamente con il principio della forma e della materia della generazione, nell'ultima omelia, senza rinnegare l'interpretazione precedente, dice che cielo e terra debbono essere intesi alla lettera. Nella seconda omelia sempre a proposito di *Gen*. 1,1 diceva :

"Simplex sermo est quia *fecit deus caelum et terram*: fecit quod non erat, non quod erat, et *terra erat invisibilis* : ex quo facta est, erat, et erat invisibilis"(*Hex*. I,30).

Il "simplex sermo" qui si riferisce all'opera creatrice di Dio che egli salvaguarda sia nell'interpretazione allegorica del cielo e della terra e sia nell'interpretazione letterale. In questo modo Ambrogio "rivendica il rispetto dell'univocità della lettera ed è consapevole di scostarsi così facendo, da interpretazioni non solo ereticali, ma anche esageratamente allegorizzanti".[66] Se la simplicitas del "*fecit deus*" non poteva essere superata da nessuna altra interpretazione, non così era per "*caelum et terram*". Dobbiamo quindi dedurre che per Ambrogio ci sono dei passi biblici che vanno intesi solo alla lettera ed altri che possono avere diverse interpretazioni.

4. Gli studi comparati sui due esameroni

Tra gli studi comparati si occupano di esegesi gli articoli di Van Winden J. C. M., *In the Beginning. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis I,1*, *VigChr* , 17, (1963) e di Pepin J., *Exégèse de "In principio et théorie des principes dans l'"Exameron" (I 4,12-16)*, in *Am-*

66 Cfr. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, [SPM 9], Milano , 1978, p. 230.

brosius Episcopus, Milano , 1976. L'articolo di Swift, *Basil and Ambrose on the Six Days of Creation*, *August*, 21, (1981), volendo fare un breve confronto tra le due opere esameronali, tratta solo en passant dell'esegesi. Isabella Bona nel suo articolo, *Dipendenza e originalità nell'"Esamerone" di Ambrogio*. Note a V,9,24; 10,31; 13,44; 16,53; 16,55, *Koin*, 17, (1993), prende in esame le sezioni moraleggianti delle due opere. Mentre l'opera voluminosa di Reiner Henke R., *Basilius und Ambrosius uber das Sechstagewerk. Ein vergleichende Studie* (2000) pubblicata di recente, è il primo studio sistematico sull'argomento. Un capitolo introduttivo tratta alcune questioni preliminari e in particolare l'individuazione delle fonti, l'apprezzamento – positivo e negativo – dell'opera ambrosiana e la sua indipendenza. Il corpo del lavoro è dedicato agli ampliamenti e alle riduzioni apportate da Ambrogio allo scritto basiliano. Nell'analisi degli ampliamenti lo studioso cerca di ipotizzare la fonte patristica a cui il vescovo di Milano ha attinto, individuandola di volta in volta in Origene, Ippolito, e in misura minore anche in Tertulliano ed Eusebio di Cesarea. Vengono esaminate infine alcuni aspetti dell'elocutio ambrosiana e gli elementi di critica a Basilio. Come era inevitabile, dovendo il confronto interessarsi di un campo molto vasto, la sistematicità dell'opera appare lacunosa riguardo all'esegesi. Invece da parte nostra abbiamo fatto un confronto analitico tra l'esegesi basiliana e quella ambrosiana del racconto di *Gen*. 1,1-26, esaminandole lemma per lemma. Ci siamo limitati all'esegesi diretta del racconto genesiaco, perché costituisce il nucleo fondamentale, intorno a cui si sviluppano le rispettive omelie. Solo di rado abbiamo preso in considerazione anche l'esegesi ricavata indirettamente dal racconto di Genesi e quella di altri versetti afferenti, in quanto ci sembravano particolarmente utili a comprendere i procedimenti interpretativi dei due esegeti. Abbiamo tralasciato volutamente gli ampliamenti moraleggianti delle omelie VII e VIII, che sono ricavate dalla rassegna degli animali e non hanno niente a che fare col testo biblico. Nell'analisi abbiamo evidenziato il comportamento di Ambrogio, sottolineando quello che prende, aggiunge, modifica od omette, rispetto allo scritto basiliano, con lo scopo di coglierne in un secondo momento le motivazioni di fondo, che lo hanno spinto ad agire in questo modo. Consideriamo un fatto ormai acquisito dalla ricerca che Ambrogio abbia preso come punto di riferimento principale per il suo *Esamerone* l'omonima opera basiliana. Riguardo all'ipotesi che Ambrogio abbia attinto per i suoi ampliamenti ad altre fonti, sono stati fatti, anni addietro, alcuni studi da parte di Pepin e di Savon e di recente dal summenzionato Hen-

ke, ma non sono approdati a nulla di certo. Questi studi hanno come punto di partenza il noto giudizio di Girolamo riguardo all'*Esamerone* di Ambrogio: "Nuper Ambrosius sic Exaemeron illius (sc. Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur". Le opere esameronali di Origene e di Ippolito, che, al dire di Girolamo, Ambrogio avrebbe scopiazzato per il suo scritto, non ci sono pervenute.[67] Perciò tutte le ipotesi che vengono fatte sulle altre fonti ambrosiane restano sempre tali, perchè non possono essere verificate. Riguardo a quelle fonti patristiche in nostro possesso, la eventuale comunanza di elementi con lo scritto ambrosiano, può essere spiegata attraverso la tradizione orale e non necessariamente con un approccio diretto. Oppure potrebbero essere reminiscenze di dati ormai acquisiti da Ambrogio in una precedente lettura e non ricavati direttamente dalle fonti al momento della stesura del suo scritto. Così come parliamo di reminiscenze virgiliane di Ambrogio, potremmo parlare anche di reminiscenze di altri autori cristiani. Non si può dire la stessa cosa nei riguardi dell'*Esamerone* basiliano, perché mettendolo in sinossi con l'omonima opera di Ambrogio, è evidente anche ad un non addetto ai lavori che questi lo teneva sotto gli occhi nel comporre le sue omelie. "A parte l'impostazione generale, larghissimi brani sono riprodotti testualmente insieme con esempi, citazioni e persino formule di passaggio da un argomento all'altro".[68] Non c'è pagina dello scritto ambrosiano dove non ci sia almeno una parola che rimandi in qualche modo ad un passo dell'omonimo scritto basiliano.

5. Risultati della nostra ricerca

Dal confronto emerge quanto già noto che Ambrogio ricava il materiale del suo scritto per l'80% dall'opera del Cappadoce. Tuttavia nella sua rielaborazione ci sono molti distinguo, rimaneggiamenti, aggiunte, omissioni, chiarificazioni, che non sono dettate dal desiderio di differenziarsi tout court ma dalla fedeltà alla sua ermeneutica e dalla preoccupazione pastorale. Notiamo così delle costanti e delle tendenze nella differenziazione esegetica di Ambrogio che dipendono chiaramente dalla sua teoria e prassi interpretativa. Alcune differenziazioni nelle interpretazioni teologiche e i contenuti delle esegesi allegoriche, si giustificano alla luce della sua attività pastorale.

4.1. *Costanti dell'atteggiamento di Ambrogio nei riguardi di Basilio*

4.1.A. *Prima costante : la giustificazione biblica di quello che prende da Basilio*

67 Hier., *Ep. LXXXIV*, 7, [CSEL 55], p. 130.

68 G. Banterle, *Introduzione* a Ambr., *Hex.*, p. 16.

Partendo dal fatto indubitabile che Ambrogio deriva la maggior parte delle interpretazioni dal suo modello, individuiamo in queste una prima costante: se sono già state giustificate mediante delle citazioni bibliche di conferma, egli si limita ad aggiungere un ulteriore citazione, se non sono state giustificate biblicamente, va alla ricerca di quei passi che possano confermarle. Basilio vede in *Gen.* 1,1 un riferimento implicito alla fine del mondo, che conferma con due citazioni del Nuovo Testamento, *1Cor.* 7,31 e *Mt.* 24,35. Ambrogio, dopo aver seguito la stessa argomentazione con i medesimi riferimenti biblici, aggiunge un'ulteriore citazione in cui, in modo più esplicito delle precedenti, viene proclamata la fine del mondo: "*Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem mundi*"(*Mt.* 28,20). Basilio con un'argomentazione razionale sostiene che la terra è invisibile quoad nos e non per natura, Ambrogio mostra di derivare la stessa spiegazione dalla repetitio[69] di *Gen.* 1,9 che è un'aggiunta dei LXX :

"Quid opus fuit iterare, nisi occurrendum quaestionibus iudicasset propheta? Nonne videtur dicere: non dixi invisibilem secundum naturam, sed secundum superfusionem aquarum?"(*Hex.* III,7).

Basilio identifica l'abisso di *Gen.* 1,2 con la massa di acque che allora copriva la terra, Ambrogio mostra di derivare la stessa spiegazione dal brano evangelico dell'indemoniato di Gerasa (*Lc.* 8,31-33):

"Nam abyssum multitudinem et profundum aquarum dici lectio evangelii docet, ubi rogabant salvatorem daemonia, ne iuberet illis ut in abyssum irent"(*Hex.* I,32).

Anzi coglie l'occasione di ricavare dal suddetto episodio l'insegnamento morale che non bisogna fare mai la volontà dei demoni. Gesù pare consentire alla richiesta dei demoni, che non vogliono andare nell'abisso, ma, entrati nei porci, vanno a finire proprio in quell'abisso in cui non volevano ritornare.[70] Entrambi i nostri esegeti spiegano che il testo di *Gen.* 1,10 dice "*appaia l'arido*" perché il prosciugamento della terra non fosse attribuito al sole ma al comando di Dio. Il vescovo di Milano aggiunge nella sua argomentazione due citazioni di conferma in cui si parla dell'intervento prosciugatore di Dio:

"Unde et David discernens mare et terram ait de domino deo: *Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et aridam manus eius fundave-*

69 Cfr. L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, SPM 9, Milano 1978, p. 277 dice : "Particolarmente rilevato è il fenomeno della repetitio, riguardo al quale l'interpretazione consueta di "repetitio est confirmatio" toglie spazio all'eccessiva sottigliezza di quaestiones interpretative che potrebbero fiorire in sua presenza".

70 Cfr. Ambr., *op. cit.,* I,32.

runt (*Ps.* 94,5)... *Posuit flumina in deserto et exitus aquarum in sitim* (*Ps.* 106,33), hoc est: de terra aquosa aridam fecit" (*Hex.* III,17).

Riguardo alle obiezioni che nascevano sulla raccolta delle acque di *Gen.* 1,9, Ambrogio risponde alla stessa maniera di Basilio, ma sempre giustificando le sue affermazioni con la Scrittura. Così se quello si limita a dire che il testo scritturistico ha parlato di un'unica raccolta, riferendosi alla più grande, il vescovo di Milano giustifica questa risposta con l'usus scribendi della Bibbia, che anche nel caso degli astri parla di due fonti luminose, pur essendovene moltissime.[71] Per rispondere alla difficoltà che un unico luogo potesse contenere le acque prima sparse su tutta la terra, Ambrogio riporta tre diverse ipotesi sull'agire di Dio,[72] optando per quella basiliana, solo perché può confermarla con un versetto scritturistico:

"Ego quid facere potuerit non praetermitto: quid fecerit, quod aperte scripturarum auctoritate non didici, quasi secretum praetereo…Adsero tamen secundum scripturas…"(*Hex.* III,15).

4.1.B. *Seconda costante: l'attenzione meticolosa a tutti i dettagli del racconto in esame e all'intera Bibbia che lo porta a modificare le spiegazioni basiliane*

Una seconda costante riguarda la rigorosa attenzione a tutti i dettagli del testo preso in esame e all'intero corso delle Scritture. Questo comportamento è una dote degli allegoristi alessandrini, primo fra tutti Filone e poi Origene, agli scritti dei quali Ambrogio ha attinto con abbondanza. Per gli allegoristi l'attenzione al dettato letterale e all'insieme della Bibbia era la premessa per una corretta interpretazione allegorica. Nel caso presente, Ambrogio se ne serve per correggere le spiegazioni letterali di Basilio. Questi spiega che l'agiografo in *Gen.* 1,1, parlando di Dio, ha aggiunto "creò" per indicare che il creato rappresenta solo una parte della potenza del creatore.[73] Ambrogio invece richiamandosi a *Ps.* 32,9 "*Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*", spiega che l'agiografo ha aggiunto "creò" per sottolineare che non c'era stato indugio nell'atto creativo e per evidenziare la potenza del creatore che in un breve istante compì la grande opera della creazione.[74] Se Basilio trova nel "dies unus" di *Gen.* 1,5 un riferimento alla domenica e al giorno del

71 Cfr. *Ibid.*, III,16.
72 Cfr. *Ibid.*, 15.
73 Cfr. Bas., *op. cit.*, I, 2,5.
74 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,8.

giudizio,[75] Ambrogio più attento alle concordanze scritturistiche vi trova un riferimento solo al giorno del giudizio.[76] Basilio dice a proposito degli astri che possono essere segni dei cambiamenti climatici e della fine del mondo.[77] Ambrogio, avendo notato che nella Scrittura si parla esplicitamente degli astri come segni della fine del mondo[78] e solo del cielo che dà segni dei cambiamenti climatici,[79] modifica la spiegazione basiliana, accettando che dagli astri si ricavano segni della fine del mondo ma negando che si possano ricavare segni dei cambiamenti climatici.[80] All'obiezione che il cibo per gli animali sia stato creato prima del vitto per l'uomo, il vescovo di Cesarea risponde con tre soluzioni che gli sembrano abbastanza ragionevoli: il creatore crea il cibo degli animali per preparare una condizione migliore agli uomini che si dovranno nutrire delle loro carni, la nascita delle sementi è preparazione della vita degli uomini, e, infine, diversi erbaggi sono anche nutrimento dell'uomo.[81] Ambrogio risponde con tre soluzioni diverse, mostrando di ricavarle da altrettanti versetti biblici.[82] Da *Mt*. 6,26 deduce che il Signore creando prima il cibo per gli animali vuole dirci che con la sua provvidenza si prende cura delle più piccole creature. Da *Gen*. 1,29 e *Gen*. 9,3 deduce che gli erbaggi sono il cibo frugale dato all'uomo prima del peccato. Da *Is*. 40,6-8, che trovava citato già nel suo modello, deduce poi che nell'erba Dio ha voluto dare agli uomini un'immagine della fragilità della loro vita. Basilio risponde con le sue argomentazioni, mentre Ambrogio sulla base dei testimonia. Per il vescovo di Milano, infatti, "le argomentazioni intellettuali dell'esegeta, pur legittime, cedono di fronte alle prove viventi che la Scrittura produce. Sicché, regola dell'esegeta sarà quella di trovare l'appoggio dei testimonia in supporto alla sua interpretatio; il subsidium lectionum in supporto al suo ingenium ermeneutico".[83]

---

75 Cfr. Bas., *op. cit.*, II, 8,8-10.

76 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I, 37.

77 Cfr. Bas., *op. cit.*, VI,4.

78 Cfr. *Is*. 13,10 : "Poiché le stelle del cielo e le loro costellazioni non daranno più la loro luce; il sole si oscurerà al suo sorgere e la luna non diffonderà la sua luce"; *Ioël* 3,4 : "Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile"; *Mt*.24,29 cita *Is*. 13,10; *Act*. 2,20 cita *Ioël* 3,4.

79 Cfr. *Mt*. 16,2-3a : "Quando si fa sera, voi dite : «Bel tempo, perché il cielo rosseggia»; e al mattino : «Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo»"; *Lc*. 12,54-55 : "Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite : «Arriva la pioggia», e così accade. E quando soffia lo scirocco, dite : «Farà caldo», e così accade".

80 Cfr. Ambr., *op. cit.*, IV,12. 30.

81 Cfr. Bas., *op. cit.*, V,1,5-6.

82 Cfr. Ambr., *op. cit.*, III,28-29.

83 Cfr. L. F. Pizzolato, *op. cit.*, 293.

4.1.C. *Terza costante: l'omissione o la modifica delle spiegazioni di Basilio che risentono dell'influsso scientifico e filosofico con altre spiegazioni più conformi al dettato biblico*

Individuiamo una terza costante nella presa di distanza del vescovo di Milano da quelle interpretazioni basiliane che indulgono alle spiegazioni filosofiche. Per esempio, incominciando a commentare *Gen*. 1,1, Basilio definisce Dio con una serie di attributi che ricava dalla teodicea greca,[84] Ambrogio al contrario lo definisce mettendo insieme quelle citazioni bibliche che parlano di Dio creatore.[85] Basilio confuta filosofi e naturalisti che hanno sostenuto l'eternità del mondo appellandosi al principio stoico che il tutto soggiace alla sorte delle sue parti.[86] Ambrogio, invece, accomunando naturalisti e stoici, dice che in base al principio da essi stessi formulato non possono sostenere l'eternità del mondo.[87] Basilio si mostra più possibilista ad accettare quelle ipotesi scientifiche sul fondamento della terra che non contrastano con la Scrittura,[88] Ambrogio le rifiuta in blocco,[89] spiegando poi che tutte le affermazioni bibliche che parlano del fondamento della terra sono da riferirsi alla volontà di Dio.[90] Basilio per armonizzare *Gen*. 1,3-5 con *Gen*. 1,14 fa propria l'argomentazione ontologica aristotelica che distingueva tra l'essenza ricettiva e la qualità sovraggiunta.[91] Quindi sostiene che nel primo giorno venne creata la natura della luce e nel quarto i veicoli della luce. Ambrogio, trascurando questa spiegazione, afferma che una cosa è la luce del giorno e un'altra la luce del sole, distinzione che giustifica sulla base del *Ps*. 36,6, dove l'agiografo sembra distinguere tra la semplice luce e il meriggio.[92] Basilio spiega in *Gen*. 1,24 che il comando di Dio dato alla terra conserva ancora al presente la sua efficacia sia negli animali che traggono origine dalla generazione sia negli animali che sono prodotti dalla terra stessa.[93] Ambrogio fa sua la spiegazione che il comando divino impartito una volta mantiene per sempre la sua forza nelle specie animali che si rinnovano in altre generazioni, mentre tralascia l'altra spiegazione in quanto

84 Cfr. Bas., *op. cit.*, I, 2,7.
85 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,9.
86 Cfr. Bas., *op. cit.*, I,3,4.
87 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,11.
88 Cfr. Bas., *op. cit.*, I,9,4.
89 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,22.
90 Cfr. *Ibid.*, I,22.
91 Cfr. Bas., *op. cit.*, VI,2,4-5.
92 Cfr. Ambr., *op. cit.*, IV,8-9.
93 Cfr. Bas., *op. cit.*, IX,2,1-5.

frutto di un'idea dei naturalisti dell'antichità, secondo cui alcune specie animali sarebbero prodotte dalla terra per generazione spontanea.[94]

4.1.D. *Quarta costante: La correzione delle spiegazioni basiliane che mancano di rigore logico*

Un'altra costante è da ravvisare nel maggior rigore logico e nella chiarezza delle interpretazioni di Ambrogio rispetto a quelle di Basilio. Il Cappadoce per spiegare la formazione delle tenebre iniziali sulla terra passa dal piano intelligibile a quello sensibile, perché sostiene che si sono prodotte per l'interposizione della calotta celeste tra la luce intelligibile delle potenze angeliche e la terra.[95] Ambrogio invece lascia intendere che erano frutto dell'assenza della luce sensibile, che Dio poi volle creare come segno della sua luce intelligibile.[96] Per lo stesso rigore logico identifica le tenebre iniziali con la notte conseguente alla creazione della luce del primo giorno, rifiutando la spiegazione basiliana che le differenziava. Se Basilio fa derivare l'etimologia di cielo (oujranovç) dal suo carattere visibile agli sguardi umani,[97] Ambrogio, consapevole che il cielo propriamente detto è quello superiore, dove abitano le potenze celesti, la fa derivare dalla sua visibilità agli sguardi angelici.[98] Basilio spiega che il firmamento è diverso dal cielo del primo giorno, ed è stato chiamato cielo per similitudine.[99] Ambrogio, non soddisfatto di questa soluzione, spiega che "cielo" è il nome comune dei vari cieli di cui parla la Scrittura, mentre "firmamento" è il nome proprio del cielo che vediamo.[100] Il Cappadoce distingue tra *Gen.* 1,9b dove si legge "*appaia l'asciutto*" e *Gen.* 1,10a "*Dio chiamò l'asciutto terra*". Nel primo caso spiega che Dio si è espresso in quel modo per non farci apparire la terra ancora informe e fangosa e perché non si attribuisse la causa del suo prosciugamento al sole, mentre nel secondo caso ha chiamato la terra "arida" per indicare la sua peculiarità naturale. Ambrogio, si rendeva conto che in questa spiegazione basiliana c'era una contraddizione, perché da una parte si dice che la terra è fangosa, quindi mescolata con acqua, dall'altra che è stata prosciugata dal sole. Perciò senza distinguere tra *Gen.* 1,9b e *Gen.* 1,10a, elimina la spiegazione che generava contraddizione ed afferma che Dio ha chiamato la terra "arida" per evitare che il suo prosciugamen-

94 Cfr. Ambr., *op. cit.*, VI,3,9
95 Cfr. Bas., *op. cit.*, II,5,5-8.
96 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,33.
97 Cfr. Bas., *op. cit.*, III,8,1.
98 Cfr. Ambr., *op. cit.*, II,15.
99 Cfr. Bas., *op. cit.*, III,8,1.
100 Cfr. Ambr., *op. cit.*, II,15.

to venisse attribuito al sole e per indicare la sua particolarità naturale. Per accordare *Gen*. 1,4b-5 dove si dice che Dio "*divise la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte*" e *Gen*. 1,14b dove Dio fece i luminari, "*per dividere il giorno dalla notte*", Ambrogio, che ha differenziato la luce dei luminari dalla luce del primo giorno, può concludere che Dio volle che ci fossero più segni per separare il giorno dalla notte.[101]

4.2. *Alcune tendenze di Ambrogio nella spiegazione di particolari lemmi biblici o per la soluzione dei problemi del testo*

4.2.A. *La tendenza di Ambrogio ad accumulare più spiegazioni per un bisogno di completezza*

Notiamo poi la tendenza di Ambrogio ad accumulare per alcuni lemmi biblici più spiegazioni possibili. Per esempio, Basilio dà cinque accezioni di principio che corrispondono alle quattro cause aristoteliche e riporta poi un'ulteriore significato che conferma con la traduzione di Aquila.[102] Ambrogio riprende questi significati elencati da Basilio, in quanto trovavano conferma con altrettanti passi biblici, aggiungendovi il principium conversionis et depravationis che ricava dalla Scrittura e l'initium mysticum che riprende dalla tradizione esegetica.[103] Basilio spiega che la terra era invisibile perché non c'era l'uomo, non c'era la luce ed era ricoperta dalle acque.[104] Ambrogio spiega che l'invisibilità dipendeva oltre che dalle acque e dall'assenza di luce anche dal suo carattere disadorno e perché non c'era l'uomo che attirasse lo sguardo di Dio.[105] Secondo Basilio lo "spirito" di *Gen*. 1,2 da alcuni era identificato con l'aria, da altri con lo Spirito santo.[106] Ambrogio aggiunge pure l'opinione di quelli che lo identificavano con il respiro umano.[107] Riguardo alla terza obiezione sulla raccolta delle acque suggerisce tre possibili soluzioni che ricava rispettivamente dalla tradizione esegetica, dall'esperienza e dalla Scrittura.[108] "Il carattere di oggetto immenso del verbo, unito alla umile consapevolezza ambrosiana della propria impreparazione, invoglia Ambrogio a mettere in atto nella sua opera esegetica un notevole lavoro di rinvii espliciti ad altri esegeti, riferendo una continua documentazione di varianti interpretative, non tutte individuabili nella loro provenienza,

101 Cfr. *Ibid.*, IV, 9.
102 Cfr. Bas., *op. cit.*, I,5,5-6,4.
103 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,12-16.
104 Cfr. Bas., *op. cit.*, II,1,5-6.
105 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,26; Ibid., III,25.
106 Cfr. Bas., *op. cit.*, II,6,1.
107 Cfr. Ambr., *op. cit.*, I,29.
108 Cfr. *Ibid.*, III,15.

accettate però purchè non fuoriescano dall'orizzonte della fede. L'auctoritas delle fonti è quindi limitata e sovrastata da quella della fides".[109]

4.2.B. *La tendenza a problematizzare il testo biblico, prevenendo le critiche dei lettori.*

Un'altra tendenza abbastanza evidente è quella di prevenire eventuali critiche che i lettori o gli ascoltatori potrebbero muovere al dettato biblico, evidenziando in anticipo i problemi con le relative soluzioni, e di completare con ulteriori difficoltà quelle obiezioni che trova nel suo modello.

"Et fortasse dicant: Cur enim deus – *sicut dixit et facta sunt* – non simul ornatus congruos surgentibus donavit elementis, quasi non potuit caelum insignitum stellis subito ut creatum est refulgere et floribus ac fructibus terra vestiri?" (*Hex.* I,27).

All'obiezione basiliana che le acque non possono stare ferme sulla volta celeste senza cadere, aggiunge la difficoltà che la volta è pure in movimento.[110] Se Basilio riguardo alla raccolta delle acque di *Gen.* 1,9 considera solo la possibilità che l'acqua prima del comando di Dio era in alto, il vescovo di Milano considera anche la possibilità opposta.[111] Quest'ultima ipotesi gli dà l'opportunità di mostrare, attraverso una serie di citazioni bibliche tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento, che Dio non solo crea la natura ma può anche mutarla. Altre volte presenta come scaturenti dalla sua personale riflessione quelle obiezioni che invece nel suo modello provengono da contestatori della Scrittura.[112] Questa sensibilità a cogliere le difficoltà del testo biblico potrebbe derivare, come già evidenziato, dalla sua vicinanza all'esegesi di Filone e di Origene. Sappiamo bene che gli allegoristi alessandrini erano attenti a tutte le difficoltà del dettato biblico che consideravano una chiara indicazione dell'agiografo all'esegeta che doveva così passare all'interpretazione allegorica. Sappiamo poi dal *De Paradiso* che Ambrogio era particolarmente scaltrito circa le problematiche del testo genesiaco dalla lettura dei Sullogismoiv di Apelle, discepolo di Marcione.[113]

4.2.C. *Il ricorso all'esperienza a sostegno delle sue spiegazioni*.

Altre volte Ambrogio cerca di avvalorare le sue affermazioni anche ricorrendo all'esperienza. Così a proposito della raccolta delle acque,

109 L. F. Pizzolato, *op. cit.*, 304.
110 Cfr. Ambr., *op. cit.*, II,9.
111 Cfr. *Ibid*., III,8.
112 Cfr. *Ibid*., 14.
113 Cfr. Idem, *De Par.* 5,28 a cura di P. Siniscalco, [Tutte le opere di sant'Ambrogio 2/I], Milano , 1984, pp. 77s.

prima di affermare che Dio avrebbe potuto cambiare la natura dell'acqua, se si fosse trovata in basso, fa notare che già per suo impulso o per intervento dell'uomo l'acqua sale tanto quant'era scesa.[114] Quando sulla base della Scrittura nega che i cambiamenti climatici possano essere ascritti ai movimenti degli astri, polemizzando con Basilio che aveva sostenuto questa tesi, dice:

"Aerem quoque nonnulli etiam docti et Christiani viri allegaverunt lunae exortu solere mutari, sed si id mutationis lunaris quadam fieret violentia, ad omnes eius ortus intexeretur nubibus caelum, pluviae funderentur" (*Hex.* IV,30).

Questo ricorso all'esperienza non è costante, anzi a volte è volutamente messo da parte, come nel caso in cui, parlando degli animali acquatici, sostiene, con un'evidente forzatura, che sono tutti inoffensivi nei riguardi dell'uomo. Abbiamo evidenziato la motivazione di questo comportamento nella volontà di Ambrogio di presentare l'acqua come simbolo del battesimo

4.2.D. *L'inculturazione di alcune spiegazioni*

Ambrogio si preoccupa alcune volte di inculturare la sua esegesi, in modo da essere capito dal suo uditorio latino. Così parlando del cielo, dopo aver dato l'etimologia del termine greco, riporta anche l'etimologia del termine latino "caelum". Parlando dei benefici del mare cita anche le isole, in quanto rifugio degli asceti, fenomeno noto solo in occidente. Mentre nel caso del sole e della luna che determinano il corso degli anni, menziona l'anno bisestile romano.

4.3. *Le caratteristiche del contenuto di alcune esegesi di Ambrogio*

Se guardiamo al contenuto teologico delle interpretazioni, Ambrogio sta molto più attento di Basilio a chiarire quelle affermazioni su Dio che potrebbero essere intese in senso antropomorfo, ad evitare ogni forma di subordinazionismo del Figlio rispetto al Padre, ad evidenziare il ruolo dello Spirito santo nella creazione, ad esporre in un modo più preciso il dogma trinitario.

4.3.A. *Maggiore attenzione a precisare o ad evitare le descrizioni antropomorfe di Dio*

Egli puntualizza che l'autore ispirato ha parlato di "invisibilità" della terra in riferimento a se stesso e non a Dio, cui nulla è invisibile.[115] Fa un'altra puntualizzazione riguardo al parlare, all'agire e al vedere di Dio :

114 Cfr. *Ibid.*, 9.
115 Cfr. *Ibid.*, I,26.

"Dixit, et sonum vocis nullus audivit: discrevit, et operationis molimina nemo deprehendit: vidit, et oculorum eius intentionem nullus aspexit….Nec quod ignorabat vidit nec id quod nesciebat ante aut non viderat conprobavit" (*Hex.* I,34).

Per la stessa ragione, da una parte prende dal suo modello l'interpretazione dell'anonimo Siro sull'azione dello Spirito, dall'altra tralascia il paragone con l'uccello che cova, sembrandogli probabilmente irriguardoso.[116] Se Basilio paragona Dio ad un artista umano,[117] Ambrogio prende lo stesso esempio per sottolineare la differenza a vantaggio di Dio.[118] Il vescovo di Cesarea, secondo le credenze del tempo, cita l'esempio dell'olio, che gettato nell'acqua avrebbe generato un effetto di luminosità, per spiegare l'effetto prodotto dalla luce appena creata da Dio. Ambrogio cita lo stesso esempio ma per rimarcare la superiorità dell'effetto prodotto dall'azione divina rispetto a quello provocato dall'azione umana.

4.3.B. *Stadio più avanzato delle spiegazioni teologiche di Ambrogio*

Le spiegazioni teologiche del vescovo di Milano, rispetto a quelle basiliane, sono sicuramente ad uno stadio più avanzato della riflessione ecclesiale. Sin dall'inizio del racconto si preoccupa di far emergere l'azione congiunta delle tre persone divine e sta attento ad evitare il subordinazionismo ortodosso della tradizione, che poteva avvalorare le argomentazioni degli eretici. Basilio, ancora influenzato, almeno per alcune esegesi, dal subordinazionismo della tradizione prenicena, non si preoccupa di affermare che nel racconto genesiaco il Padre sta comandando al Figlio. Ambrogio, immerso nella nuova temperie dell'ortodossia nicena, ha ormai superato il subordinazionismo intratrinitario della "Logostheologie", e perciò afferma che il Padre parla al Figlio e comanda alla natura.[119] Questa normalizzazione ortodossa delle affermazioni sul Figlio di Dio è riscontrabile anche nelle opere esegetiche ambrosiane dipendenti dai commentari di Filone. Lì dove questi parla del Logos in

116 Cfr. *Ibid*., I,29.

117 Cfr. Bas., *op. cit.*, III, 10,1-3.

118 Cfr. Ambr., *op. cit.*, II,21.

119 Cfr. *Ibid*., II,4.12; Cfr. Idem, *De Spiritu Sancto*, II,1-2, scritto alcuni anni prima dell'*Esamerone*, vediamo come l'esegesi tradizionale, che attribuiva nel racconto di *Gen.* 1,1-26 il comando al Padre e l'esecuzione al Figlio, ingenerasse nell'animo di Ambrogio qualche difficoltà : "Unus est enim deus pater, qui dicit, et unus dominus Iesus, qui facit. Sed ne rursus aut arrogans putes dicentis imperium aut vile facientis obsequium, aequalem sibi pater filium confitetur operis unitate dicens: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*". Nell'Esamerone trova poi la soluzione secondo cui il Padre parla al Figlio e comanda alla natura.

termini subordinanti rispetto a Dio, il vescovo di Milano interviene per affermare l'uguaglianza del Padre e del Figlio.[120] Basilio in un primo momento spiega che la parola di Dio è da intendersi come impulso della sua volontà, poi identifica quest'impulso con il Logos. Ambrogio, conoscendo il pericolo di sabellianesimo insito in questa affermazione, prende solo la prima spiegazione, che gli permetteva di fare un chiarimento sul parlare di Dio.

4.4. *L'interpretazione allegorica ricavata direttamente dal racconto di Gen. 1,1-26*

Prendendo in considerazione la tecnica interpretativa, Basilio solo una volta mostra una certa apertura per l'interpretazione allegorica, come nel caso del "dies unus" delle tradizioni segrete, mentre per il resto del commento, secondo il proposito espresso, segue un rigido letteralismo. Le aperture moraleggianti a partire dalla settima omelia non contraddicono affatto il suo proposito, perché non traggono direttamente spunto dal testo commentato bensì dalla rassegna degli animali. Tuttavia Basilio non ha difficoltà ad accogliere alcune interpretazioni tradizionali, che superando il dettato biblico, vedevano nell'alternanza *Dio disse/ Dio fece* del racconto genesiaco un riferimento alla distinzione tra Padre e Figlio. Il "*faciamus*" di *Gen*. 1,26 già nello PseudoBarnaba viene inteso come rivolto dal Padre al Figlio e con questo significato compare in tutti i Padri successivi. Ambrogio riprende dal suo modello questa esegesi tradizionale, aggiungendovi più di una volta delle interpretazioni chiaramente allegoriche, ricavate direttamente dal racconto genesiaco.

4.4.A. *Allegoria con finalità teologiche* o *polemiche*

Dopo aver elencato le varie accezioni di "principium" di *Gen*. 1,1, parla per ultimo dell'"initium mysticum", che, sulla base di due testi afferenti del Nuovo Testamente, identifica con il Figlio di Dio Gesù Cristo. L'esegesi allegorica di "principium" permetteva ai cristiani dei primi secoli un apprezzamento cristologico dell'A.T, al fine di dimostrare nella polemica con gli gnostici l'unità dei due Testamenti e il progresso dal Vecchio al Nuovo.[121] Mentre permette ad Ambrogio, in condizioni ecclesiali ormai mutate, di cogliere sin dagli inizi del racconto biblico la presenza delle tre persone divine: "ut in constitutione mundi operatio trinitatis eluceat"(*Hex*. I,29). L'esegesi allegorica di "principio", infatti, rafforzata dal richiamo di *Io*. 1,3, avvalora quella letterale di "spirito"

120 Cfr. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, I, Paris , 1977, pp. 120ss.

121 Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria*, [SEA 23], Roma , 1985, p. 111.

riferita allo Spirito santo. Nella polemica con i pneumatomachi, i teologi ortodossi insistevano proprio sulla partecipazione dello Spirito santo all'opera della creazione per dimostrare la sua divinità. E lo facevano richiamandosi a due versetti biblici, *Ps.* 103,30 e *Ps.* 32,6, che noi troviamo citati nell'argomentazione esegetica del vescovo di Milano.[122] Nella spiegazione di Ambrogio c'è un intreccio di conferme: l'interpretazione allegorica di "principio", confermata da *Io.* 1,3, viene ad avvalorare quella letterale di "spirito", e tutte e due sono confermate da *Ps.* 32,6:

"Perciò, come dal salmo conosciamo l'azione della Parola, che è il Verbo di Dio, e la potenza conferita dallo Spirito santo, così qui risuona l'oracolo profetico che Dio disse e Dio creò" (*Hex.* I,29).

Questo modo di procedere è tipico dell'esegesi alessandrina di spiegare la Scrittura con la Scrittura, servendosi delle concordanze concettuali e verbali. "Compito preciso dell'esegeta sarà quindi quello di adunare (colligere) i passi concordanti della Scrittura, per cogliere i punti più significativi e ricorrenti del pensiero divino, in un confronto interno al discorso divino stesso, che ha grande garanzia di non fuoriuscire dall'orizzonte della fede e della verità".[123]

Sulla scelta di questa esegesi di "principio" potrebbe avere pesato anche la polemica con i seguaci di Fotino di Sirmio,[124] contro i quali Ambrogio polemizza più avanti, sottolineando come dal racconto genesiaco, in particolare da *Gen.* 1,26, si ricavi con certezza la presenza di Cristo al momento della creazione :

"Pater deus dicit ad filium: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*: et tu, Photiniane, dicis quia in constitutione mundi adhuc non erat Christus"(*Hex.* III,32).

Se a proposito di principium riporta il senso mistico come una delle diverse accezioni, nel commento di *Gen.* 1,10 "*Et vidit deus quia bonum est*", riporta prima il senso mistico e morale e dopo quello letterale. Come si ricava dagli altri commentari biblici di Ambrogio, egli distingue nella Scrittura tre livelli di significato : littera, moralis e mystica,[125] e pare sia stato proprio il primo che abbia introdotto nell'esegesi latina questa terminologia tecnica.[126] Il senso letterale è quello che si ricava immediatamente dal testo, e a volte contiene anche a primo livello un contenuto

122 Cfr. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo* XVI,38 [G. Azzali Bernardelli in A. Quacquarelli, *CTP* 106, pp. 139-143].
123 L. F. Pizzolato, *op. cit.*, pp. 288-89.
124 Cfr. M. Simonetti, *Fotino di Sirmio* in *NDPAC*, vol. II, col. 1998.
125 Cfr. L. F. Pizzolato, *op. cit.*, [S.P.M. 9], Milano , 1978, pp. 223ss.
126 Cfr. M. Simonetti, *op. cit.* , p. 275.

morale. Altre volte il senso morale viene ricavato dal testo, a secondo livello, mediante dei procedimenti allegorici, che sono necessari per il raggiungimento del senso mistico. Dal punto di vista contenutistico il senso morale trasmette un insegnamento che riguarda l'agire del credente, quello mistico un insegnamento riguardante il mistero di Cristo.[127] Metodologicamente, Ambrogio prima cerca il senso morale e poi passa a quello mistico, mentre ontologicamente il senso mistico è alla base di tutti gli altri.[128] Ecco perchè in Ambrogio a volte troviamo la successione moralis-mistica, altre volte, come nel caso succitato, quella mystica-moralis.[129] Per quanto concerne queste due interpretazioni allegoriche di *Gen*. 1,10, ipotizziamo che siano state ricavate dallo stesso Ambrogio. Infatti entrambe gli danno l'opportunità di polemizzare con gli Ariani e gli Eunomiani. In base al senso mistico si deduce dal versetto che:

"Facit filius quod vult pater, laudat pater quod facit filius. Nihil in illo naturae degeneris invenitur, cuius opus a paterna non degenerat voluntate" (*Hex*. II,18).

Il vescovo di Milano mostra di ricavare la dottrina ortodossa da questo e da altri versetti afferenti tratti dal Nuovo Testamento:

"Scit autem semper filius voluntatem patris et pater filii, et audit patrem filius semper e pater filium per unitatem natuare, voluntatis atque substantiae"(*Hex*. II,18-19).

Dal senso morale poi deduce che se la creazione è buona, a maggior ragione deve essere buono colui che l'ha fatta, cioè il Figlio di Dio. E qui lancia una frecciata agli Ariani e agli Eunomiani:

"Et si firmamentum bonum, quanto magis bonus eius creator, etiamsi Arriani nolint, Eunomiani reclamant, radicis degeneris fructus deterior" (*Hex*. II,20).

L'interpretazione allegorica di *Gen*. 1,11a da parte di Ambrogio mette ancor più in risalto non solo la presenza di Cristo accanto al Padre ma anche il suo ruolo attivo nella creazione del mondo. Il vescovo di Milano mette insieme i passi evangelici di *Mt*.13,24-25, *Mc*. 4,26 e *Mc*. 4,14, dove con la metafora del seminatore si allude alla predicazione di Cristo che semina la parola sulla terra. Quindi insinua che questa seminagione

127 Cfr. L. F. Pizzolato, *op. cit.*, pp. 244ss.

128 Cfr. *Ibid.*

129 *Ibid*., 247-48 : "Mi pare che l'oscillazione ambrosiana tra la successione moralis-mystica e quella mystica-moralis si spieghi in vari modi, tutti peraltro connessi tra di loro: come tentativo di accogliere e superare il metodo filoniano della tropologia esaustiva; come ricorso alla tropologia origeniana tesa a cristianizzare l'etica; come alterna prevalenza del principio assiologico e di quello metodologico".

da parte di Cristo iniziò ancor prima della sua incarnazione e precisamente al momento della creazione :

"Est et homo, qui seminat verbum, de quo scriptum est: *Qui seminat verbum seminat*. Hic homo verbum seminavit super terram, quando dixit : *Germinet terra Herbam*: et subito terrarum germina pullularunt et diversae rerum species refulserunt" (*Hex.* III,45).

Basilio rifiuta categoricamente la spiegazione allegorica che vedeva nella "terra" di *Gen.* 1,1 la materia increata, perché era stata fatta propria da alcuni gruppi eretici. Costoro pensavano di ricavare dall'esegesi biblica l'eternità della materia, che identificata col male, diventava nei loro sistemi il principio opposto a Dio. Ambrogio invece accetta l'interpretazione allegorica ortodossa e confuta quella eterodossa. Egli infatti, come abbiamo constatato nel confronto, a differenza del Cappadoce, che polemizza soprattutto con i filosofi atomisti, prende di mira tutti i filosofi, con un particolare impegno contro i platonici, proprio all'inizio dell'*Esamerone*. L'esegesi allegorica della terra, a cui unisce anche quella del cielo, gli serve per affermare la creazione da parte di Dio della forma e della materia della generazione :

"…in principio caelum fecerit, unde praerogativa generationis et causa, et terram fecerit, in qua esset generationis substantia. In his enim quattuor illa elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt"(*Hex.* I,20).

I due principi platonici considerati eterni sono diventati sulla base di questa esegesi allegorica due principi creati, con cui vengono fatti da Dio i quattro elementi, da cui poi per generazione derivano tutte le altre cose. La preoccupazione principale che guida il vescovo Milanese nelle sue omelie è quella di riuscire sempre utile ai suoi fedeli, o nutrendo la loro fede con la sana dottrina o illuminando il loro agire con i conseguenti consigli morali. L'obiettivo di rendersi utile ai suoi ascoltatori lo spinge a passare tranquillamente dal letteralismo basiliano all'uso dell'allegoria. Polemizzando con gli ariani, gli eunomiani, i fotiniani e i platonici, Ambrogio, non si illudeva certo di convertirli dai loro errori. Piuttosto mirava a rafforzare l'ortodossia dei fedeli, i quali, muniti dal suo insegnamento, si sarebbero tenuti lontani da quei cattivi maestri.

4.4.B. *Allegorie con finalità parenetiche*

Troviamo due esortazioni, che Ambrogio ricava rispettivamente da un'interpretazione allegorica di *Gen.* 1,9 e di *Gen.* 1,11. Iniziando il commento di *Gen.* 1,9: "*Congregetur aqua quae sub caelo in congregationem unam*", ad imitazione dell'acqua che si è convogliata in un'unica

raccolta, invita i fedeli a radunarsi nell'unica comunità del Signore.[130] Quindi sviluppa l'allegoria spiegando che la Chiesa è formata dall'acqua proveniente dalla valle dell'eresia, dalla valle del paganesimo, dalla palude dei vizi.[131] Si tratta di un'interpretazione moraleggiante, perché tacitamente vuole esortare i convenuti a non ritornare nella situazione di degrado morale da cui si sono allontanati, entrando a far parte della Chiesa. Come aveva fatto per l'acqua, così commentando *Gen.* 1,11: "*Germinet terra herbam faeni seminans semen secundum genus et secundum similitudinem*", esorta gli uomini ad imitare l'erba. Nel caso presente, Ambrogio sulla base di due concordanze verbali, "*genus*" in *Act.* 17,28, dove si dice che gli uomini sono "*genus*", stirpe di Dio, e "*similitudinem*" in *Gen.* 1,26, dove si dice che l'uomo è fatto "*ad imaginem et similitudinem dei*", esorta gli uomini a vivere secondo la stirpe e la somiglianza divina.[132] E' da considerarsi interpretazione allegorica anche l'ulteriore motivo aggiunto da Ambrogio, rispetto al suo modello, per spiegare il carattere "invisibile" della terra. Egli dice che si può intendere la terra invisibile nel senso che non era guardata da Dio, perché non c'era ancora l'uomo che attirasse il suo sguardo.[133] Quindi con il richiamo ai Salmi 13,2 e 75,9 insinua negli ascoltatori il desiderio di comportarsi bene in modo da essere sempre guardati e approvati da Dio.

4.4.C. *Allegorie tipologiche*

Come ultimo motivo della bellezza del mare agli occhi di Dio Ambrogio cita l'acqua del battesimo, che noi, seguendo la suddivisione dei sensi biblici fatta dal vescovo di Milano, possiamo considerare come il senso mistico.[134] E' una chiara allegoria tipologica perchè ravvisa in una realtà dell'Antico Testamento la figura di una realtà del Nuovo Testamento. Ed è anche un'allegoria tipologica l'intepretazione del riposo di Dio di *Gen.* 2,2 visto come tipo della futura passione di Gesù Cristo.

4.5. *Allegorie ricavate dai passi afferenti*

L'interpretazione allegorica di Ambrogio, se è limitata a pochi versetti del testo genesiaco preso in esame, è spesso estesa senza remore a tutti quei versetti addotti per spiegarlo ed illustrarlo. Anzi si ha la sensazione che certi passi biblici siano richiamati apposta per poter ricavare un'interpretazione allegorica. Per esempio, vediamo che, nel mentre sta com-

130 Cfr. Ambr., *op. cit.,* III, 1-3.
131 Cfr. *Ibid.,* 3-5.
132 Cfr. *Ibid.,* 31.
133 Cfr. *Ibid.,* I,26.
134 Cfr. *Ibid.,* III,23.

mentando il "principium" di *Gen*. 1,1 elenca tra le sue varie accezioni anche un principium conversionis dedotto o da *Ps*. 110,10 o da *Prov*. 1,7 "*initium sapientiae timor domini*" .[135] Il termine "*initium*" del passo afferente gli permette poi un aggancio con *Ex*. 12,2 "*Mensis hic initium mensuum erit vobis*". Quindi si sofferma su quest'ultimo versetto, facendo una digressione, in cui spiega che la creazione, l'esodo degli Israeliti e la Pasqua di Cristo sono avvenuti nello stesso periodo dell'anno.[136] Anche la partecipazione dei credenti alla Pasqua di Cristo mediante il battesimo si realizza nello stesso tempo:

"Regeneratis itaque dicitur: *Mensis hic vobis initium mensuum, primus est vobis in mensibus anni*. Derelinquit enim et deserit qui abluitur intellegibilem illum Pharao, principem istius mundi, dicens: Abrenuntio tibi, diabole, et operibus tuis et imperiis tuis"(*Hex*. I,14).

Ad una attenta lettura si ricava che Ambrogio parte dal principium conversionis che è il timore del Signore per arrivare a concludere che il vero principio della conversione è la partecipazione alla Pasqua di Cristo, il battesimo, insinuando nel seguito che Cristo è il principio della conversione per i suoi fedeli, come il demonio è principio di depravazione per quelli che lo seguono.[137] Il versetto di *Gen*. 1,1, come abbiamo notato nel confronto, dà l'opportunità ad entrambi gli esegeti di parlare della forma del cielo. Ambrogio coglie l'occasione per ricavare dai versetti afferenti di *Is*. 40,22 e 34,4 e *Lc*. 10,20 un'interpretazione allegorica a contenuto escatologico-morale.

A proposito della creazione dei grandi luminari, il vescovo di Milano adduce altri passi biblici che parlano del sole e della luna. Il versetto di *Ps*. 103,19 "*Fecit lunam in tempora, sol agnovit occasum suum*", dopo averlo spiegato alla lettera, gli da l'opportunità di esporre il senso mistico :

"Licet plerique hunc locum mystice de Christo et ecclesia videantur accipere, quod agnovit Christus proprii corporis passionem…ut illo occasu suo omnibus donaret vitam aeternam, qui perpetuae mortis urguebantur occasu, et ecclesia tempora sua habeat, persecutionis videlicet et pacis" (*Hex*. IV,7).

Sembra che l'animo di Ambrogio sia come trattenuto dall'esegesi letterale, mentre si distende nell'esegesi allegorica in cui mostra di trovarsi a proprio agio. Queste spiegazioni allegoriche, sia quelle dedotte diret-

135 Cfr. *Ibid*., I,12.
136 Cfr. *Ibid*., I,13-14.
137 Cfr. *Ibid*., 14.

tamente dal testo genesiaco, sia quelle ricavate da testi afferenti, sono dettate dall'unico obiettivo di Ambrogio, e cioè giovare agli ascoltatori con insegnamenti dottrinali e morali.

4.6. *Breve sintesi della dottrina esegetica di Ambrogio*

Alcuni studiosi hanno sostenuto che il vescovo di Milano aveva una particolare propensione per l'esegesi morale, a motivo del suo servizio pastorale. Pizzolato, al contrario, nel suo studio più volte citato nel corso del nostro lavoro, ha dimostrato, alla luce della concezione scritturistica ambrosiana, che l'esegesi del vescovo di Milano ha come meta lo svelamento del mysterium che pervade tutta la Bibbia. A ben vedere rientravano tra i compiti di Ambrogio, in quanto pastore, e l'insegnamento dell'ortoprassi, che lo spingevano a ricorrere all'esegesi morale, e la guida alla conoscenza del mistero, che lo portano a privilegiare l'esegesi mistica. Un buon pastore, infatti, si preoccupa di nutrire il suo gregge non solo con l'insegnamento morale, ma anche con la retta dottrina, tanto più che nel caso del cristianesimo la morale deriva conseguenzialmente dal dogma. Noi sappiamo che l'esegesi ambrosiana dipende da motivazioni ermeneutiche che scaturiscono dalla sua particolare concezione della Scrittura, e da motivazioni pastorali, come il bisogno di trasmettere ai fedeli un contenuto edificante. L'idea ambrosiana più gravida di conseguenze è la credenza di Dio autore del testo sacro. Da questa idea fondamentale deriva la sua concezione della superiorità della nuda Scrittura su qualsiasi intervento ermeneutico (principio dell'autoilluminazione); dell'inerranza totale della Scrittura e dell'agiografo non solo in ambito morale ma anche in quello scientifico; del valore sostanziale e operatorio della Scrittura come prolungamento nell'oggi dell'azione del Verbo.[138] Questa concezione della Scrittura genera le costanti e le tendenze che abbiamo individuato nel suo differenziarsi da Basilio, il bisogno poi di rendersi utile ai fedeli genera la ricerca dei contenuti dottrinali e morali appena esaminati. Abbiamo visto poi come la dipendenza da Basilio in molti casi è solo a livello linguistico-terminologico e non anche concettuale, dove invece appare l'originalità del vescovo di Milano. Il letteralismo di Ambrogio appare attenuato rispetto a quello basiliano e almeno in tre casi riporta a secondo livello l'interpretazione allegorica di alcuni lemmi del racconto genesiaco. Una volta soltanto troviamo anche l'esegesi secondo i tre passaggi di littera, moralis e mystica, che il vescovo di Milano ha mutuato da Origene. Il vescovo di Milano, pertanto, con il suo *Esamerone* non si è limitato a diffondere le

138 Cfr. L. F. Pizzolato, *op. cit.*, pp. 10-42 e 314-26.

idee basiliane in occidente, come molti hanno pensato per secoli, né ha copiato pedissequamente dalla sua fonte. Quello che ha preso, ed è molto, lo ha poi rielaborato alla luce della sua ermeneutica e delle finalità pastorali che si prefiggeva. Ci è stato possibile arrivare a questo risultato sicuro, perché abbiamo limitato il confronto solo all'esegesi di *Gen*. 1,1-26, che costituisce come la colonna vertebrale di ciascuna serie omiletica. I precedenti tentativi di confronto, anche quelli condotti sistematicamente, come nel caso di Henke, poichè estesi a tutto il materiale delle omelie, coglievano una modesta originalità di Ambrogio, limitantesi a trasposizioni, ampliamenti e modifiche del materiale assunto da Basilio. Soffermandoci principalmente sull'esegesi di *Gen*. 1,1.26 abbiamo colto la vera originalità del vescovo milanese, e le motivazioni di fondo che l'hanno guidata. Servendoci di una distinzione usata in campo biblico, potremmo concludere dicendo che l'acceptio rerum di Ambrogio, ovvero la raccolta del materiale che utilizza, è molto spesso sotto l'influenza di Basilio, ma il suo iudicium de rebus acceptis, il modo di utilizzare questo materiale, è più di una volta originale.

Conclusioni

In conclusione, il vescovo di Milano, dipende certamente da Basilio nella scelta dell'interpretazione letterale, ma senza rinnegare la sua normale prassi esegetica dei tre livelli interpretativi, littera, moralis e mistica, che di tanto in tanto vediamo affiorare nel suo commento. Mentre Basilio dà l'impressione di rifiutare ogni interpretazione allegorica, Ambrogio rifiuta solo quella eterodossa, mostrandosi aperto a quella ortodossa. Del resto non ci deve sorprendere la prassi dei nostri due Padri, che nel caso presente propendono per il letteralismo, mentre per altri luoghi scritturistici accettano l'allegoria. Noi constatiamo lo stesso comportamento già in alcuni Padri del II sec come Ireneo e Tertulliano, che accettano di allegorizzare dei passi biblici, mentre sono rigidi letteralisti per quei passi di contenuto escatologico. Tertulliano nell'*Adversus Marcionem* si serve più volte dell'allegoria per spiegare dei passi dell'AT, nel *De carnis resurrectione*, che risale allo stesso periodo, rifiuta ogni allegoria per i passi che parlano della risurrezione della carne. Questo cambiamento da un'opera all'altra non è dovuto ad una evoluzione del pensiero, ma al cambiamento di soggetto[139].

139 Cfr. H.De Lubac, *Typologie et allegorisme* dans *RechSR*, 34, (1947), p. 214.

La Cattolica di Stilo negli Atti del Regesto Vaticano per la Calabria

di Elia Fiorenza

All'interno dell'antica cinta muraria, Stilo preserva il più vetusto e splendido monumento bizantino di Calabria: la piccola chiesa del secolo X della Cattolica, che ancora oggi per buona sorte è dato di vedere nella integrità dei suoi elementi architettonici.

Il primo serio ed approfondito studio sulla genesi e sull'architettura della chiesa stilese fu quello di Paolo Orsi[1], il quale esaminando la cronologia della chiesa bizantina, scrisse: «io la ritengo sorta nel sec. X o nei primissimi del XI [2]». La fisionomia dell'archeologo roveretano come studioso fu tale che nessun ricercatore italiano espresse mai un'opinione differente su questa data, che in sostanza fu accettata da tutti[3].

L'unica forse contrapposizione fu quella di De Angelis D'Ossat, il quale, riferendosi alla Cattolica e alla chiesa di San Marco di Rossano, annota: «Questi due importanti edifici calabresi - di incerta datazione - possono risalire il primo al X secolo, mentre l'altro deve essere costruito entro il secolo XI[4]». Questa frase è forse il primo dubbio per una datazione della Cattolica entro il secolo X.

Paolo Orsi, cui va ascritto il merito del restauro e della valorizzazione dell'opera d'arte stilese, disse della Cattolica che «tutto in essa spira bizantinità; la sua struttura, il coronamento delle cinque cupolette, l'orientamento rivolto verso il mare Jonio da dove sin dall'antichità era venuta tanta luce di civiltà ed infine anche la modesta pittura parietale interna». Emilio Bértaux, insigne studioso dell'arte bizantina, che molto prima dell'Orsi si era arrampicato sino all'angusto ripiano del Consolino, ove la Cattolica è incastonata, ne rimase colpito a tal punto da non esitare a definirla la «*più sorprendente delle cappelle greche esiliate in Calabria*[5]».

---

1 P. Orsi, Le Chiese basiliane della Calabria, Firenze, 1929, pp. 7-40.

2 P. Orsi, op. cit., p. 35.

3 B. Cappelli, L'Arte medioevale in Calabria, in « Archivio storico per la Calabria e la Lucania », voi. V (1935-Miscellanea Paolo Orsi), pp. 277-278.

4 G . De Angelis D'Ossat, Le influenze bizantine nell'architettura romanica, Roma, 1942, p. 57

5 E. Bértaux, *L'art dans l'Italie méridionale de la fin de l'Empire Romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Paris, 1904

Altri eminenti studiosi dell'arte antica del Meridione d'Italia come Frishfield, Diehel, Battifol, Abatino, Frangipane, De Franciscis, André Guillou, e pittori come il Brenson venuto dalla lontana Lettonia, concordano nel ritenerla tra le poche opere squisitamente bizantine ancora superstiti in Calabria, se non uno dei pochi esempi del genere ad occidente dell'Adriatico.

Ma la Cattolica non ha suscitato solo l'interesse di studiosi e di cultori insigni dell'arte antica: il suo policromino assieme vincolato da una squisita concezione architettonica, il motivo delle sue cupolette ad ombrello lanciate con grazia sui tamburi cilindrici, il distintivo rosseggiare dei suoi mattoni impiegati con delizioso senso decorativo, hanno ispirato la fantasia di molti pittori. Molti artisti hanno lasciato della chiesetta bizantina un'immagine quanto mai vivida e suggestiva che evoca, a ben guardarla l'immagine del tempo in cui sul breve spiazzo dell'antica chiesetta eremitica «si adunava l'umile gente di Stilo, bizantina per parlata e per culto, a cantare le sacre melopee». L'interesse storico-artistico verso la chiesa stilese non si esaurisce tuttavia nell'osservazione degli elementi costruttivi ed ornamentali.

Quando tra il IX e X secolo la storia di Stilo è ancora un mistero, sulle pendici del monte Consolino, la Cattolica alza già nell'azzurro le sue cinque cupole aeree sul l'incrocio degli archi, che ricordano monumenti greco-romani[6].

La Di Dario[7], Venditti[8], Calabrese[9], Metastasio[10] e Rotili[11] hanno considerato la piccola chiesa di Stilo come *"katholicon"* di un insediamento monastico, in grotte, attivo nelle vicinanze, congiunto verosimilmente con una sequenza di laure dei monaci calabro-greci,

6 L. Cunsolo, La Storia di Stilo e del suo regio demanio. Dal secolo VII ai nostri giorni. A cura del comune di Stilo, 1965. pag. 252

7 Di Dario M.P., *La cultura artistica in Calabria*, Roma, 1999, p. 23.

8 Venditti A., *Architettura bizantina nell'Italia meridionale*, Napoli, 1967, pp. 852-854.

9 Calabrese F, *Indagine sui luoghi di culto bizantino-normanni della bassa vallata dello Stilaro*, in "*L'eremo di Santa Maria della Stella nell'area bizantina dello Stilaro: storia, arte, spiritualità*". Atti del Convegno storico diocesano (Santuario di Monte Stella di Pazzano, 27-28 luglio 1996), Ardore Marina, 2000, pp. 57-58.

10 Metastasio G., *Il kastron bizantino e la Cattolica di Stilo*, in "Calabria Sconosciuta", n. 99 (2003), pp. 25-30

11 Rotili M., *Arte bizantina in Calabria e Basilicata*, Cava dei Tirreni, Di Mauro, 1980, p. 110.

mentre per Macrì[12], Cunsolo[13] e Capialbi[14] essa era la prima e primitiva chiesa parrocchiale, tanto più che il fonte battesimale fu impiantato nella Chiesa Matrice solo nel 1627, come comprova l'iscrizione scalfita su di esso: "*Jacobus Crea Vicarius perpetuus fieri fecit 1627*".

Secondo G. Leone[15] non sono da escludere, nella lunga storia dell'edificio, un sostituirsi ed un sovrapporsi di diverse funzioni, da quella di Cattedrale a quella funeraria, come lascerebbe pensare la testimonianza di Cunsolo nonché il rinvenimento di sepolture durante alcuni lavori di scavo[16], nonché una possibile origine come chiesa di committenza signorile, se non proprio militare, comunque legata all'ambiente monastico, una interpretazione che però ha bisogno di ulteriori approfondimenti, anche se la questione della committenza signorile è attestabile in Calabria almeno nel sec. XI a Gerace[17].

La funzione di "*katholicon*" di un insediamento monastico venne sostenuta da Fulvio Calabrese sulla base della presenza del termine '*catholici*' in un documento del 1094, col quale il conte Ruggero dona al '*beato patri Brunoni*' il Monastero di Santa Maria di Arsafia di Stilo, specificandone precisamente la linea di confine, che, fra l'altro, "*per dexteram catholici, conscendit in cacumen ardui montis, et ita per pedem Castelli transcendit ipsam arduam rupem*"[18], e sulla base di questa citazione Calabrese così conclude: "*La citazione 'per dexteram catholici' risulta molto importante in quanto pone fine ad una lunga controversia riguardo la destinazione di questo luogo di culto. Non si tratta infatti della καθολική εκκλησία di Stilo, come voleva Cunsolo, bensì del 'καθολικόν' di un monastero, come prova lo stesso documento attraverso l'uso del*

12 Macrì, *Memorie per servire all'istoria letteraria, civile ed ecclesiastica del Regno di Napoli*.

13 Cunsolo L., *La storia di Stilo*, cit.

14 Capialbi V., *Memorie per servire alla storia della Santa chiesa Militense*, Napoli, Tip. Porcelli, 1835.

15 Leone G., *Forme e modelli dell'iconografia greco-bizantina nella pittura delle antiche diocesi di Squillace e Gerace*, Bivongi, 1996, p. 20; Leone G., *Fragmenta picta. Per una storiografia della pittura calabrese in età normanna tra fonti, archeologia e restauri*, in *I Normanni in finibus Calabriae*, a cura di F. Cuteri, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 143-171

16 Cuteri F.A., *La Cattolica antiqua e il Kastron di Stilo: note archeologiche e topografiche*, in "Vivarium Scyllacense", VIII/2 (1997), pp. 59-90.

17 A questo proposito è interessante la posizione di F. Burgarella, contrastata però da G.M. Oliva, *La lapide di S. Maria del Mastro in Gerace, una iscrizione greca dell'anno 6592 del mondo. Interpretazione ed ipotesi*, in *Calabria bizantina*, pp. 537ss.

18 Vargas Macciucca F., *Esame delle vantate carte, e diplomi de' RR.PP. della Certosa di S. Stefano del Bosco in Calabria*, Napoli, 1765, pp. XV-XVIII.

termine 'Catholicum' che è coniato sul greco 'καθολικόν'"[19].

Per quanto riguarda, invece, le notizie documentarie tratte dal *Regesto Vaticano*, c'è da rilevare che il primo riferimento alla Cattolica è del 1324, quando viene citato il presbitero Giovanni, protopapa "*ecclesie catholice*", ed il presbitero Nicola, cappellano "*eiusdem ecclesiae*", mentre nello stesso anno viene chiamata anche "*Sancte Marie"*, ma bisogna giungere al 1524 per incontrare la denominazione 'congiunta' di S. Maria e di Cattolica: "*ecclesiae S. Mariae de Catholica*", denominazione che ricorre anche nel 1 553 e nel 1556[20].

I documenti analizzati, enumerati in ordine cronologico, dal 1098 al 1852, sono settantadue, e sono raccolti nell'Appendice Documentaria che segue. Per ogni singolo documento si indica il volume del *Regesto*, la pagina ed il numero progressivo, nonché il nome del Papa del tempo, con gli anni del suo pontificato, e la data dell'atto.

La collocazione d'archivio e gli eventuali riferimenti bibliografici sono posti alla fine del documento, tra parentesi quadre.

I testi trascritti sono quelli riportati da padre F. Russo, ma in realtà si tratta, per la maggior parte, solo di compendi degli atti, pertanto si è provveduto ad effettuare anche la trascrizione dai documenti originali, almeno nei casi in cui è stato possibile reperirli negli archivi in cui sono conservati, cioè il Collegio Greco di Roma e l'Archivio Segreto Vaticano.

Il documento del 1098 è anche il primo che, nel *Regesto*, riguarda la città di Stilo, mentre l'ultimo è del 1856, e concerne un parroco stilese, Giuseppe Raimondi, a cui viene data facoltà di impartire la benedizione apostolica.

I documenti esplicitamente riferiti alla Cattolica sono sei, ma sono stati trascritti anche atti relativi alla Chiesa di S. Maria e alla Chiesa di Tutti i Santi, oltre ad alcuni che citano in modo generico le chiese di Stilo ed alcuni presbiteri stilesi, dal momento che non si può parlare della Cattolica separandola dal contesto del paese e degli altri edifici ecclesiastici ivi presenti, soprattutto per quanto riguarda la Chiesa di Tutti i Santi, a cui la Cattolica risulta annessa dal 1592, e che dopo quella data viene chiamata infatti "Chiesa di S. Maria e di Tutti i Santi".

Il primo documento preso in esame, dunque, è del 10 ottobre 1098 (in realtà, nel testo è riportata la data 1099, ma per il calendario bizantino la nuova annualità iniziava dal 1° settembre), e si riferisce ad una conferma

19 Calabrese F., *Indagine sui luoghi di culto bizantino-normanni della bassa vallata dello Stilaro*, in "L'eremo di S. Maria della Stella", Atti del Convegno, 2000, pp. 67-68

20 F. Russo, *Regesto Vaticano per la Calabria*. Gruppo editoriale Gesualdi, Roma, 1995

da parte di Papa Urbano II di donazioni, diritti e privilegi concessi dal conte Ruggero al monastero del Beato Angelo di Mileto, edificato dallo stesso conte (Doc. n. 1).

Fra le varie '*possessioni*' elencate nell'atto risulta anche la chiesa di S. Maria di Stilo, la quale non può che essere la Cattolica, dal momento che gli altri edifici sacri di Stilo furono edificati in tempi più recenti, e la Cattolica viene chiaramente definita "Santa Maria della Cattolica" in un documento del 1524 (Doc. n. 14), mentre un'altra chiesa intitolata a S. Maria apparteneva al monastero di Arsafia, che però si trovava tra Arena e Stilo, e, inoltre, veniva generalmente indicata come 'S. Maria di Arsafia'.

I documenti dal n. 2 al n. 13 si riferiscono invece a vari presbiteri stilesi e alle relative decime, in un arco temporale che va dal 1310 al 1328, ed in particolare si segnalano il documento n. 3, in cui viene nominato il presbitero Giovanni, protopapa della Chiesa Cattolica, ed il documento n. 4, che fa il nome del presbitero Nicola, agnoterio, cappellano della stessa chiesa.

Il documento n. 14, del 18 ottobre 1524, è molto interessante, perché per la prima volta si menziona l'arcipresbiterato della chiesa di S. Maria della Cattolica, di cui viene provvisto Gundisalvo de Sanglo, in sostituzione di Nicola Fresca, defunto qualche tempo prima, e lo stesso arcipresbiterato viene citato, per la nomina di Giovanni Carlo Scotti, nei documenti n. 15, del 1553, e n. 17, del 1556.

Importantissimo è poi il documento n. 18, del maggio 1592, in cui si nomina Salvatore Sabinis all'arcipresbiterato della chiesa parrocchiale di S. Maria di Tutti i Santi, "*cum illi annexa Catholica nuncupata*".

La Cattolica, dunque, ormai è annessa alla chiesa principale del paese, un 'inglobamento' di cui non abbiamo la data precisa, ma che dovette avvenire tra il 1556, quando ancora si parla solo di "S. Maria della Cattolica", ed il 1592, quando l'annessione è già avvenuta.

La Chiesa di Tutti i Santi, da quella data, si chiamerà "S. Maria di Tutti i Santi", o "S. Maria e Tutti i Santi", a dimostrazione dell'importanza della chiesetta annessa, che trasferì anche il proprio nome alla chiesa maggiore di Stilo, "collegiata, parrocchiale e matrice", come viene chiamata in un documento del 1629 (Doc. n. 22).

I documenti dal n. 23 al n. 72 si riferiscono alla chiesa collegiata di S. Maria di Tutti i Santi, o semplicemente alla chiesa di S. Maria, ed il nome della Cattolica non torna più negli atti.

Il documento n. 69 è invece importantissimo per un altro aspetto, ossia

per la grave situazione generata dal terribile terremoto del 1783, che distrusse un gran numero di paesi della Calabria, fra cui anche Stilo, che risulta infatti tra le città devastate in un elenco trasmesso a Napoli, allegato ad una delle tante relazioni che venivano inviate periodicamente nella capitale del Regno da corrispondenti o agenti mandati appositamente per verificare i danni subiti dalla popolazione.

In totale, dunque, si tratta di un numero cospicuo di documenti, che ci permettono di ricostruire molti particolari importanti per la storia della Cattolica e, più in generale, di Stilo.

Appendice documentaria

Documento 1.

(Vol. I, pag. 61, n. 220)
Papa Urbano II (1088-1099)

10 ottobre 1098

Urso, Abbati monasterii, quod Rogerius comes aedificavit in honorem S. Angeli et SS. Trinitatis in Milito, confirmat omnes donationes, et iura et privilegia ab ipso Rogerio concessa, nec non exemptionem a iurisdictione ordinarii. "hec autem nominatim duximus adnotanda: in territorio Melitensi villam S. Gregorii et ibidem ecclesiam sancti Nicolai, ecclesiam sancti Georgii de Briatico, sancti Iohannis de Brachio, sancte Marie de Medina, sancte Marie et sancti Clementis de Arena, ***sancte Marie de Stilo****, sancti Johannis et sancti Nicolai de Gerentia, in civitate Giratio tria monasteriola, in civitate Skillatio ecclesiam sancti Martini, sancti Philippi de Agello, sancti Nicolai de Regina, sancti Georgii de Traina, sanctorum Innocentium de Mistreto, sancti Basilii de Menna, sancti Johannis de Rocca de mari, sancte Barbare de Calabutorum, sancti Nicolai de Caca, sancti Cosme et Damiani de Cephalo cum earum omnium pertinentiis". "Datum Barii, VI Idus Octobris, Indictione VII, anno dominice incarnationis MXCVIIII, Pontificatus nostri anno XI".*

"Pie postulatio voluntatis"

[Roma, Collegio Greco, A, XIII; A, XIV, n. 16 (Registro 20, ff. 297-298)]

[Bibl.: Martire D., *Calabria sacra e profana*, ms. II, ff. 615-616 (Cosenza, Archivio di Stato); Barrio G., *De Antiquitate et situ Calabriae*, Romae, 1571, edito con note di T. Aceti nel 1737, p. 155; *Scrittura a favore della Badia di Mileto*, ms, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, XXIII, D, 9; Santifaller L., *Saggio di un elenco dei funzionari della Cancelleria Pontificia*, in "Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medioevo", 56 (1940), p. 469*;* Kehr K.A.*, Papsturkunden in Rom*, in "Göttingen Nachrichten", 1900, 149-152; Kehr P.F., *Italia pontificia*, X, ediz. A cura di D. Girgensohn, Turici, 1975, p. 145, doc. n. 1. Cfr. White R.T., *The Latin Monasticism in Normand Sicily*, Cambridge Mass, 1938, p. 191, n. 1; Ménager R.L., *L'Abbaye Bénédictine de la Trinité de Mileto*, in « Bollettino dell'Archivio Paleografico Italiano", N.S., IV-V, 1958-1959; Russo F., *Storia della Chiesa in Calabria dalle origini al*

Concilio di Trento, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1982, p. 393].

Documento 2.
(Vol. I, pag. 234, n. 2179)
(i numeri fino al 2191 si riferiscono ad altri presbiteri di Stilo)
Papa Clemente V (1305-1314)

1310-1311

In castro Stili eiusdem Squillacensis dyocesis
"Presbytero Iohannes, prothopapa dicti castri, pro secunda decima tar. IIII gr. VI et pro reintegratione prime decime tar. I gr. XIIII"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 161, f. 136r]
[Bibl.: Vendola D., *Documenti dei Registri Vaticani*, n. 3195]

Documento 3.
(Vol. I, pag. 305, n. 3926)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

30 aprile 1324

Nomina clericorum castri Stili.
"Presbytero Iohannes, prothopapa eiusdem castri ***ecclesie catholice****, tar. duos, gr. decem"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 162, f. 40r]

Documento 4.
(Vol. I, pag. 305, n. 3927)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

30 aprile 1324

Nomina clericorum castri Stili.
"Presbytero Nicolaus agnoterius, cappellanus ***eiusdem ecclesie****, tar. duos"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 162, f. 40r]

Documento 5.
(Vol. I, pag. 306, n. 3930)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

30 aprile 1324

Nomina clericorum castri Stili.
"Presbytero Michael de ***Sancta Marina*** *tar. unum, gr. decem"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 162, f. 40r]
[Bibl.: Vendola D, *Documenti* …, cit., n. 5319]

Documento 6.
(Vol. I, pag. 306, n. 3935)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

30 aprile 1324

Nomina clericorum castri Stili.
"*Presbytero Theodorus de Riachi, cappellanus* ***Sancti Marine****, tar. duos, gr. unum"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 162, f. 40r]
[Bibl.: Vendola D., *Documenti* …, cit., n. 5322]

Documento 7.
(Vol. I, pag. 306, n. 3936)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

30 aprile 1324

Nomina clericorum castri Stili.
"Presbytero Leo de Stignano, capellanus ***Sancte Marie****, tar. unum"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 162, f. 40r]
[Vendola D., *Documenti* …, cit., n. 5323]

Documento 8.
(Vol. I, pag. 331, n. 4714)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

1325

Nomina clericorum castri Stili.
"Dompnus Iohannes, prothopapa, tar. duos et gr. decem"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 163, f. 114v]
[Bibl.: Vendola D., *Documenti* …, cit., n. 3286]

Documento 9.
(Vol. I, pag. 331, n. 4718)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

1325

Nomina clericorum castri Stili.
"Dompnus Michael de ***Sancta Maria*** *tar. duos"*
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 163, f. 114v]
[Bibl.: Vendola D., *Documenti* …, cit., n. 3290]

Documento 10.
(Vol. I, pag. 356, n. 5534)

Papa Giovanni XXII (1316-1334)

1326

*Nomina clericorum castri Stili (*sunt 16).
"Dompnus Iohannes tar. tres"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 164, f. 99v]

Documento 11.
(Vol. I, pag. 369, n. 5939 e 5940)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

1327

Nomina clericorum casalis Stili
"Presbytero Iohannes, prothopapa, tar. tres"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 165, f. 63v]

Documento 12.
(Vol. I, pag. 376, n. 6077)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

21 febbraio 1328

"a presbytero Iohanne, prothopapa, tar. duos et gr. decem"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 165, f. 119v]

Documento 13.
(Vol. I, pag. 381, n. 6266 e 6267)
Papa Giovanni XXII (1316-1334)

Giugno-luglio 1328

In terra Stili, dyocesis Squillacensis (clerici sunt 19)
"dompnus Iohannes, prothopapa, Stili, tar. duos, gr. decem"
[ASV, Camera Apostolica, Collectoriae 165, f. 164r]

Documento 14.
(Vol. III, pag. 351, n. 16467)
Papa Clemente VII (1523-1534)

18 ottobre 1524

Gundisalvo de Sanglo providetur de ***archipresbyteratu ecclesiae S. Mariae de Catholica****, castri Stili, Squillacensis Diocesis, vacans per obitum Nicolai Fresca. "Datum Rome, apud Sanctumpetrum, an. MDXXIV XV Kal. Novembris, an. I"*
"Grata familiaritatis obsequia".
[ASV, Registrum Lateranense 1441, ff. 133r-134v]

Documento 15.
(Vol. IV, pag. 233, n. 20016)
Papa Giulio III (1550-1555)

15 febbraio 1553

Johanni Carolo Scotti, clerico Ferrariensis, providetur de ***archipresbyteratu S. Mariae Catholicae****, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per resignationem Bernardini de Cathaneis, clerici bononiensis, cui reservatur annua pensio 28 ducatos, super fructibus eiusdem. "Datum Romae, apud S. Petrum, an. MDLII, XV Kal. Martii, an. III"*

[ASV, Camera Apostolica, Resignationes 171, f. 153v-155r]

Documento 16.
(Vol. IV, pag. 236, n. 20044)
Papa Giulio III (1550-1555)

13 aprile 1553

Laquedoniensis et Crotonensis episcopis mandat ut archipresbyteratum seu ecclesiam, forsan S. Iacobi nuncupatam, et ***ecclesias in terris Stili*** *et Sancti Blasii ac S. Mariae de Saxo, sine cura ecclesias, Squillacensis diocesis, vacantes per obitum Marci Antonii Contestabilis, olim illarum ecclesiarum rectoris, Bernardino Cattaneo, clerico Bononiense, conferre curent. "Datum Rome, apud S. Petrum, sub annulo Piscatorio, die XIII aprilis 1553, Pontificatus nostri an. IV".*

[ASV, Arm. XLI, 68, f. 70r (ol. 67r)]

Documento 17.
(Vol. IV, pag. 279, n. 20442)
Papa Paolo IV (1555-1559)

28 giugno 1556

"Die XXVIII Iunii 1556, dominus Bernardinus de Cathaneis, clericus bononiense, presens consensit resignationi ***archipresbyteratus S. Marie Catholice****, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, quem obtinet, in manibus S.mi D.N. ppe, in favorem Iohanni Caroli Scotti, clerici ferrariensis, reservata sibi annua pensione 28 ducatos super fructibus eiusdem, prout in supplicatione sub datum Rome, apud S. Petrum, XV Kal. Martii, an. VI Iulii ppe III".*

[ASV, Camera Apostolica, Resignationes 171, ff. 153v-155r]

Documento 18.
(Vol. V, pag. 179, n. 24358)
Papa Clemente VIII (1592-1605)

maggio 1592

*De **parochiali ecclesia, archipresbyteratu nuncupato**, **S. Mariae Omnium Sanctorum**, cum illi annexa **Catholica** nuncupata, terrae Stili, Squillacensis diocesis, quorum fructus XXIIII ducatos, vacans per obitum Iacobi Contestabile, de mense februarii defunctus, providetur Salvatori Sabinis, clerico diocesano, I.U.D., approbato in concursu.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 4, f. 253v]

Documento 19.
(Vol. V, pag. 249, n. 25178)
Papa Clemente VIII (1592-1605)

agosto 1596

*De **Archipresbyteratu maioris ecclesiae** terrae Stili, Squillacensis diocesis, qui inibi est dignitas principalis, cuius fructus XXV ducatos, vacans per obitum Petri Sabinis, de mense Iunii defunctus, providetur Iulio Contestabile, clerico nobili, I.U.D.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 8, f. 315r]

Documento 20.
(Vol. V, pag. 252, n. 25214)
Papa Clemente VIII (1592-1605)

dicembre 1596

*De **parochiali ecclesia S. Mariae**, terrae Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus XXX duc., vacans per obitum Salvatore Salimi, de mense Iulii defunctus, providetur Marcello Salinitrio, presbytero diocesano.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 8, f. 316r; Registrum Lateranense V, lib. 10, f. 341r. Manca]

Documento 21.
(Vol. V, pag. 259, n. 25298)
Papa Clemente VIII (1592-1605)

luglio 1597

*De **sine cura ecclesia, abbatia nuncupata**, **S. Mariae**, oppidi civitatis nuncupatae de Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus CXX ducatos, providetur Ioanni de Scipione Paneba, clerico Liparense.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 9, f. 321v]

Documento 22.
(Vol. VI, pag. 221, n. 30374)
Papa Urbano VIII (1623-1644)

Maggio 1629

*De canonicatu et prebenda saecularis et **collegiatae ac parochialis et matricis ecclesiae Omnium Sanctorum**, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, quorum fructus XXIIII ducatos, vacans per obitum Petri Pauli Coscarella, providetur Petro Lotta, clerico diocesano.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 45, f. n.n.]

Documento 23.
(Vol. VI, pag. 225, n. 30417)
Papa Urbano VIII (1623-1644)

luglio 1629

*De Archipresbyteratu, qui inibi est dignitas principalis, saecularis et **collegiatae ecclesiae Omnium Sanctorum**, Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus XXIIII ducatos, vacans per obitum Marcelli Salnitrio, de praesenti mense Iulii defunctus, providetur Vito Marulli, presbytero oriundo, I.U.D.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 45, f. n.n.]

Documento 24.
(Vol. VI, pag. 231, n. 30495)
Papa Urbano VIII (1623-1644)

Ottobre 1629

*De vicaria perpetua saecularis et **collegiatae ecclesiae S. Mariae et Omnium Sanctorum**, terrae Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus LXX ducatos, vacans per obitum Marcelli Salnitrio, providetur Iohanni Baptistae Carnevali de Iustitiariis, presbytero oriundo.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 45, f. n.n.]

Documento 25.
(Vol. VI, pag. 235, n. 30536)
Papa Urbano VIII (1623-1644)

novembre 1629

*De Vicaria perpetua **collegiatae ecclesiae Omnium Sanctorum** terrae Stili, Squillacensis diocesis, vacans ex eo quod Iohanne Baptista*

Carnevale, ob delicata perpetrata declaratus est inhabilis, providetur Dominico Pancaro, presbytero diocesano.

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 45, f. n.n.]

Documento 26.

(Vol. VI, pag. 400, n. 32431)

Papa Urbano VIII (1623-1644)

luglio 1637

De canonicatu et prebenda in ***collegiata ecclesia S. Mariae et Omnium Sanctorum****, oppidi Stilo, Squillacensis diocesis, ad nominationem sive praesentationem Capituli eiusdem ecclesiae, quorum fructus XXIIII ducatos, vacans per obitum Dominici Zolea, de mense Aprilis defunctus, providetur Petro Garritano, nominato a Capitulo, cum decreto dimittendi parochialem ecclesiam S. Catharinae, eiusdem oppidi.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 40, f. 234r]

Documento 27.

(Vol. VI, pag. 402, n. 32454)

Papa Urbano VIII (1623-1644)

2 settembre 1637

Petrus Garritanus, provisus, auctoritate apostolica, de canonicatu ***collegiatae ecclesiae*** *terrae Stili, Squillacensis diocesis, dimittit parochialem ecclesiam S. Catharinae, eiusdem terrae, in Cancelleria sub die II Septembris MDCXXXVII.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 40, f. 236r]

Documento 28.

(Vol. VI, pag. 460, n. 33145)

Papa Urbano VIII (1623-1644)

Maggio 1639

De parochiali ecclesia S. Catherinae, oppidi Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus XXIIII ducatos, vacans per dimissionem Petri Sprogitani, iuxta decretum in possessione canonicatus et praebendae ***collegiatae ecclesiae S. Mariae et Omnium Sanctorum*** *dicti oppidi, apostolica auctoritate facta, providetur Paulo Carnevale, presbytero oriundo.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 41, f. 248r; Registrum Lateranense XVI, l. 9, f. 500r. Manca]

Documento 29.
(Vol. VII, pag. 222, n. 36014)
Papa Innocenzo X (1644-1655)

25 settembre 1649

Iosepho Vitali providetur de canonicatu et prebenda saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Petri Yericitani, de mense Iulii ex. Romana Curia defunctus. "Datum Rome, apud S. Mariam Maiorem, anno MDCXLIX, VII Kal. Octobris, anno V."*

"Vite ac morum honestas"

[ASV, Registrum Lateranense 1974, ff. 37v-39r]

Documento 30.
(Vol. VII, pag. 275, n. 36625)
Papa Innocenzo X (1644-1655)

21 novembre 1651

Vicario generali episcopi Squillacensis mandat ut Felici Argirò, clerico terrae Stili, provideat de canonicatu et prebenda in speculari et ***collegiata ecclesia Omnium Sanctorum****, dictae terrae, quorum fructus 24 ducatos, vacans per resignationem Gregorii Argirò. "Datum Rome, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLI, XI Cal. Decembris, an. VIII".*

"Dignum arbitramur ac congruum".

[ASV, Registrum Lateranense 1981, f. 191r (ol. 211)]

Documento 31.
(Vol. VII, pag. 286, n. 36752)
Papa Innocenzo X (1644-1655)

13 Maggio 1652

Fabritio Mazzapica providetur de ***parochiali ecclesia S. Mariae****, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Ioannis Ragoni, ex. Romana Curia de mense Februarii defunctus. "Datum Rome, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLII, III Idus Maii, an. VIII".*

"Vite ac morum honestas"

S. m. : Magistro Iuliano Amadeo, U.S.Ref., et Antiquiori canonico ecclesiae Squillacensis ac Vicario generali episcopi Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 1980, ff. 583v-584v]

Documento 32.
(Vol. VII, pag. 334, n. 37267)

Papa Innocenzo X (1644-1655)

Marzo 1654

De canonicatu et prebenda ***collegiatae ecclesiae*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Ioanni Gregorii Argirò ab anno 1652 defunctus, providetur Michaeli Antonimi Polito Gagliardo, clerico oriundo.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 68, f. 156r]

Documento 33.

(Vol. VIII, pag. 13, n. 39137)

Papa Alessandro VII (1655-1667)

4 febbraio 1661

Vicario generali episcopi Squillacensis mandat ut Marco Antonio Contestabile, clerico seu presbytero oppidi Stili, provideat de canonicatu in saeculari et ***collegiata ac matrici ecclesia*** *eiusdem oppidi Stili, dictae diocesis, vacans per liberam resignationem Nicolai Francisci Sabini. "Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLX, Pridie Nonas Februarii, an. VI".*

"Dignum arbitramur et congruum".

[ASV, Registrum Lateranense 2019, ff. 488v-489r]

Documento 34.

(Vol. VIII, pag. 25, n. 39266)

Papa Alessandro VII (1655-1667)

17 giugno 1661

Pro Marco Antonio Contestabile, clerico Squillacensis, diocesis canonico ***collegiatae*** *Stili, licentia recipiendi ordines extra tempora, ad titulum patrimonii, ab Ordinario.*

"Vitae ac morum honestas"

[ASV, Secretaria Brevium, f. 310r; al f. 342r, la supplica]

Documento 35.

(Vol. VIII, pag. 95, n. 40032)

Papa Alessandro VII (1655-1667)

17 novembre 1663

Sancto Ciardes providetur de ***parochiali ecclesia S. Mariae****, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per dimissionem Fabritii Mazzapica, in provisione parochialis ecclesiae S. Nicolai, oppidi Gagliani, eiusdem diocesis. "Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLXIII, XVI*

Cal. Decembris, an. IX".

"Vitae ac morum honestas".

S.m.: Magistro Iohannes Paulo Ginetti, U.S.Ref., et antiquiori canonico ecclesiae Squillacensis ac Vicario generali episcopi Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 2032, ff. 156v-157v; Dataria Apostolica, Per Obitum 55, f. 179v]

Documento 36.

(Vol. VIII, pag. 104, n. 40125)

Papa Alessandro VII (1655-1667)

3 marzo 1664

Magistro Ioanni Ginetto, u.s.Ref. et antiquiori canonico ecclesiae Squillacensis ac Vicario generali episcopi Squillacensis mandat ut Iohanne Baptistae Baldaro, presbytero Squillacensis diocesis, provideant de canonicatu et prebenda saecularis et ***collegiatae ecclesiae S. Mariae et Omnium Sanctorum****, oppidi Stili, dictae diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per liberam resignationem Iosephi Vitali. "Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLXIII, V Nonas Martii, an. IX".*

"Vitae ac morum honestas"

[ASV, Registrum Lateranense 2033, ff. 92v-93r; Dataria Apostolica, Per Obitum 56, f. 225v]

Documento 37.

(Vol. VIII, pag. 152, n. 40640)

Papa Alessandro VII (1655-1667)

1 ottobre 1665

Vicario generali episcopi Squillacensis mandat ut Ioanni Vitali provideat de Archipresbyteratu saecularis et ***collegiatae ecclesiae S. Mariae****, oppidi de Stilo, dictae diocesis, qui inibi est dignitas principalis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Viti Marullo, de mense Augusti 1664 ex. R.C. defunctus. « Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCLXV, Cal. Octobris, an. XI".*

"Dignum arbitramur et congruum".

[ASV, Registrum Lateranense 2043, f. 158r-159r; Dataria Apostolica, Per Obitum, 57, f. 228r]

Documento 38.
(Vol. VIII, pag. 243, n. 41635)
Papa Clemente IX (1667-1669)

Gennaio 1669

De vicaria perpetua saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *terrae Stili, Squillacensis diocesis, quae etiam* ***parochialis*** *est, a Capitulo eiusdem ecclesiae separata, cuius fructus 24 ducatos, de qua, previo concursu disponi debet, vacans per obitum Jacobi Crea, de mense Octobris 1666 defunctus, providetur Iosepho Mangiono, presbytero et canonico eiusdem ecclesiae, cum dispensatione retinendi canonicatum 20 ducatos, ex eo quod fructus percepti ad sustentationem non sufficiunt.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 61, f. 217r]

Documento 39.
(Vol. VIII, pag. 264, n. 41864)
Papa Clemente IX (1667-1669)

Settembre 1669

De canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *de Stilo, Squillacensis diocesis, vacans per promotionem Marci Antonii Contestabile ad ecclesiam Bovensem, providetur Francisco Antonio Castagna, clerico diocesano.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 61, f. 227; Registrum Lateranense an III, lib. 2, f. 452r. Manca]

Documento 40.
(Vol. VIII, pag. 280, n. 42060)
Papa Clemente X (1670-1676)

agosto 1670

De perpetua cappellania saecularis et ***collegiatae ac parochialis ecclesiae*** *terrae Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, de qua, previo concursu tunc vacans per obitum Iosephi Crea, de mense Octobris 1666 defuncto, Iosepho Mangiono provisum est; deinde quia Ioseph, litteris apostolicis non expeditis et expediri recusat, providetur Dominico Coniglio, presbytero, a biennio circiter presentato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 84, ff. 217r-218r]

Documento 41.
(Vol. VIII, pag. 408, n. 43524)
Papa Clemente X (1670-1676)

gennaio 1676

De canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Ioseph Margione, apud S.A. defunctus, providetur Antonio Principato, presbytero nobili, a pluribus annis presentato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 91, f. 207r]

Documento 42.

(Vol. VIII, pag. 428, n. 43732)

Papa Innocenzo XI (1676-1689)

16 dicembre 1676

Franciscus Antonius Principatus cessit iuri sibi competenti in canonicatum saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *civitatis Stilo, Squillacensis diocesis, libere in manibus SS.mi in cancelleria sub die 16 Decembris 1676.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 92, f. 168r]

Documento 43.

(Vol. VIII, pag. 430, n. 43760)

Papa Innocenzo XI (1676-1689)

gennaio 1677

De Canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per cessionem Francisci Antonii Principato, providetur Antonio Arduino, presbytero oriundo.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 93, f. 240v]

Documento 44.

(Vol. IX, pag. 25, n. 44715)

Papa Innocenzo XI (1676-1689)

Settembre 1681

De Canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *de Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Pauli Baldari, de mense Iulii defunctus, providetur Antonio Minniti, presbytero, a 12 annis presentato et a novennio inservienti in ecclesia Bonae Mortis.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 97, f. 191r]

Documento 45.
(Vol. IX, pag. 56, n. 45053)
Papa Innocenzo XI (1676-1689)

dicembre 1683

De Canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae B. Mariae et Omnium Sanctorum*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Iohanni Baptistae Baldari de presente mense Decembris defunctus, ad nominationem Capituli eiusdem ecclesiae, providetur Antonio Ciniuto, clerico diocesano.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 74, f. 35r]

Documento 46.
(Vol. IX, pag. 58, n. 45073)
Papa Innocenzo XI (1676-1689)

gennaio 1684

De Canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae B. Mariae et Omnium Sanctorum,*** *oppidi Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, ad nominationem Capituli eiusdem ecclesiae, vacans per obitum Iohanni Baptistae Baldari, de mense octobris praeteriti anni defunctus, providetur Antonio Comito, ex clero diocesano, ex eo quod nullus ex eodem oppido oriundus magis qualificatus inveniatur.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 75, f. 21r]

Documento 47.
(Vol. IX, pag. 63, n. 45130)
Papa Innocenzo XI (1676-1689)

maggio 1684

De Canonicatu ***collegiatae Stili****, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Petri Pauli Baldari, de mense Iulii 1681 defunctus, et postea Antonini Vono, provisum fuit Iosepho Fiorenza; sed quia iste de mense Augusti dicti anni diem clausit, providetur Antonino Minniti, presbytero oriundo a Capitulo praesentato.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 75, f. 93r]

Documento 48.
(Vol. IX, pag. 92, n. 45460)
Papa Innocenzo XI (1676-1689)

maggio 1686

De Canonicatu saecularis et ***collegiatae ecclesiae*** *terrae Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum ultimi possessoris, providetur Iohannes Baptistae Carnevale, presbytero oriundo, confessario approbato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 102, f. 231r]

Documento 49.

(Vol. IX, pag. 114, n. 45721)

Papa Innocenzo XI (1676-1689)

gennaio 1688

De Canonicatu ***collegiatae ecclesiae*** *de Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus cum distributionibus 30 ducatos, ad nominationem capituli Collegialis, vacans per translationem Antonini Comito ad archipresbyteratum terrae Guardavalle, eiusdem diocesis, providetur Martio Pittelli, presbytero nobili diocesano, I.U.D., confessario, ab Ordinario approbato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 104, f. 226v]

Documento 50.

(Vol. IX, pag. 119, n. 45771)

Papa Innocenzo XI (1676-1689)

aprile 1688

De Canonicatu ***collegiatae ecclesiae*** *de Stilo, Squillacensis diocesis, vacans ex eo quod Antonius Comito archipresbyteratum casalis Guardavalle assecutus est, providetur Iohannes Baptistae Carnevale, presbytero oriundo.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 104, f. 230r]

Documento 51.

(Vol. IX, pag. 160, n. 46256)

Papa Alessandro VIII (1689-1691)

settembre 1690

De Canonicatu in speculari et forsan insigni ***collegiata S. Mariae et Omnium Sanctorum*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Iohanni Baptistae Carnevale, de mense Iulii defunctus, providetur Antonio Taverriti, presbytero oriundo, a Capitulo eiusdem ecclesiae praesentato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 80, f. 241r]

Documento 52.
(Vol. IX, pag. 379, n. 46813)
Papa Clemente XI (1700-1721)

ottobre 1702

*De **parochiali ecclesia S. Mariae**, civitatis Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus cum incertis 40 ducatos, vacans per promotionem Francisci Sotira ad **Archipresbyteratum collegiatae ecclesiae** eiusdem loci, providetur Dominico Antonio Ieracitano, presbytero oriundo 30 annos, confessario.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 90, f. 233r]

Documento 53.
(Vol. IX, pag. 452, n. 50653)
Papa Clemente XI (1700-1721)

Marzo 1706

*De canonicatu **collegiatae ecclesiae** civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius praesentatio ad Capitulum eiusdem ecclesiae spectat, vacans per obitum Antonii Principato, de mense Ianuarii seu Februarii defunctus, cuius fructus 24 ducatos, providetur Iohannes Baptistae Coniglio, presbytero, ex dicta civitate oriundo, a Capitulo praesentato.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 91, f. 111v]

Documento 54.
(Vol. X, pag. 132, n. 52946)
Papa Clemente XI (1700-1721)

Febbraio 1716

*De Archipresbyteratu, qui est dignitas principalis **Collegiatae** Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 9 ducatos, vacans per obitum Francisci Sotira, sede episcopali vacans defunctione, providetur Michaeli Angelo Giannotto, canonico antiquiori eiusdem Collegiatae, 56 annos, confessario, in Theologia morali versato.*
[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 99, f. 221v]

Documento 55.
(Vol. X, pag. 132, n. 52947)
Papa Clemente XI (1700-1721)

Febbraio 1716

*De canonicatu **collegiatae** Stili, ad praesentationem Capituli eiusdem Collegiatae, vacans per promotionem Michaelis Angeli*

Giannotto ad Archipresbyteratum eiusdem Collegiatae, providetur Paulo Antonio Sotira Natale, presbytero oriundo, I.U.D., canonico ecclesiae Sarnensae, ab Ordinario commendato.

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 91, f. 111v]

Documento 56.

(Vol. X, pag. 136, n. 52995)

Papa Clemente XI (1700-1721)

28 aprile 1716

Antonio Rossi, presbytero terrae Serrae, nullius diocesis, I.U. Lectori, rectori parochialis ecclesiae S. Nicolai, eiusdem terrae, providetur de parochiali ecclesia, vicaria nuncupata, in saeculari et ***collegiata ecclesia Omnium Sanctorum****, oppidi Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Dominici Natale, sede episcopali vacans defunctione. « Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCCXVI, IV Kal. Maii, an. XVI » « Vitae ac morum honestas »*

S.m. : Magistro Antonio Xaverio de Gentilibus, U.S. Ref., et antiquiori canonico ecclesiae Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 2061, ff. 423r-424r; Dataria Apostolica, Per Obitum, 74, f. 224r]

Documento 57.

(Vol. X, pag. 164, n. 53386)

Papa Clemente XI (1700-1721)

gennaio 1718

De canonicatu ***collegiatae*** *terrae Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per promotionem Pauli Antonii Sotira ad Archipresbyteratum eiusdem ecclesiae, providetur Dominico Coniglio, presbytero, ab Ordinario commendato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 100, f. 220v]

Documento 58.

(Vol. XI, pag. 186, n. 59278)

Papa Clemente XII (1730-1740)

marzo 1738

De vicaria curata ***Collegiatae Omnium Sanctorum*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus cum incertis 80 ducatos, vacans per obitum Antonii Rossi, de mense Februarii defunctus, providetur Francisco Antonio Sotira, presbytero, in concursu approbato, cum*

decreto vacationis parochialis loci Camini, eiusdem diocesis, quam obtinet.

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 114, f. 228r]

Documento 59.

(Vol. XI, pag. 196, n. 59393)

Papa Clemente XII (1730-1740)

agosto 1738

De Decanatu, qui est secunda dignitas, cathedralis Cassanensis, vacans per promotionem Iosephi Bianchi ad Archidiaconatum et ***S. Mariae de Stilo*** *nuncupatam praebendam eiusdem ecclesiae, quorum fructus cum distributionibus 60 ducatos, providetur Dominico Patavini, presbytero, cum decreto vacationis canonicatus, quem obtinet.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 159, f. 58r]

Documento 60.

(Vol. XI, pag. 245, n. 59972)

Papa Benedetto XIV (1740-1758)

20 maggio 1741

Dominico Maiorana providetur de canonicatu et praebenda ***Collegiata S. Mariae et Omnium Sanctorum****, civitatis Stili, Squillacensis diocesis, quorum fructus 24 ducatos, vacans per liberam resignationem Nicolai Maiorana. "Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCCXLI, XIII Kal. Iunii, an. primo".*

"Vitae ac morum honestas".

S.m.: Magistro Iosepho Simonetti, U.S.Ref., et antiquiori canonico ecclesiae Squillacensis ac Vicario Generali episcopi Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 2080, ff. 447r-448r]

Documento 61.

(Vol. XI, pag. 337, n. 61086)

Papa Benedetto XIV (1740-1758)

novembre 1745

Nicolao Lamberti providetur de ***parochiali S. Mariae****, civitatis Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus cum incertis 60 ducatos, vacans per obitum Petri Pauli Marselli, de mense Octobris defunctus, cum decreto vacationis parochialis S. Nicolai, terrae S. Catherinae, eiusdem diocesis, quam obtinet.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 121, f. 248v; Registrum

Lateranense VI, lib. 3, f. 119r. Manca.]

Documento 62.
(Vol. XI, pag. 388, n. 61677)
Papa Benedetto XIV (1740-1758)

novembre 1747

Paulo Antonio Baldari providetur de canonicatu ***collegiatae S. Mariae Omnium Sanctorum*** *oppidi Stilo, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Dominici Coniglio, de mense Augusti defunctus.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 123, f. 245v; Registrum Lateranense VIII, lib. 2, f. 354r. Manca.]

Documento 63.
(Vol. XI, pag. 411, n. 61958)
Papa Benedetto XIV (1740-1758)

dicembre 1748

Aloisio Giannotti providetur de canonicatu ***Collegiatae S. Mariae et Omnium Sanctorum*** *oppidi Stilo, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Dominici Maiorana, de mense Novembris defunctus.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 124, f. 243v; Registrum Lateranense IX, lib. 4, f. 582r. Manca.]

Documento 64.
(Vol. XII, pag. 43, n. 63492)
Papa Benedetto XIV (1740-1758)

5 settembre 1754

Presbytero Antonio Grillo, clerico Squillacensis diocesis, canonico ***collegiatae*** *de Stilo, licentia suscipiendi ordines extra tempora.*

[ASV, Secretaria Brevium 3308, f. 157r. Al f. 164r, la supplica]

Documento 65.
(Vol. XII, pag. 47, n. 63546)
Papa Benedetto XIV (1740-1758)

1754

Vito Niceforo providetur de vicaria ***collegiata*** *de Stilo, Squillacensis diocesis.*

[ASV, Registrum Lateranense, lib. 7, f. 31r. Manca.]

Documento 66.
(Vol. XII, pag. 107, n. 64250)
Papa Benedetto XIV (1740-1758)

Febbraio 1758

De canonicatu collegiatae ***S. Mariae Omnium Sanctorum*** *civitatis Stili, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Iosephi Giannotti, de mense Ianuarii defunctus, providetur Thomae Martelli, presbytero, ab Archipresbytero et canonicis electo seu nominato.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 179, ff. 35v-36v]

Documento 67.
(Vol. XII, pag. 226, n. 64250)
Papa Clemente XIII (1758-1769)

Febbraio 1765

De canonicatu ***collegiatae S. Mariae Omnium Sanctorum*** *civitatis Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Thomae Martelli, de mense Octobris praeteriti anno defunctus, providetur Antonio Presterà, presbytero oriundo, ab Archipresbytero et canonicis electo*.

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 141, f. 238r; Registrum Lateranense VIII, lib. 4, f. 18r. Manca.]

Documento 68.
(Vol. XII, pag. 231, n. 65661)
Papa Clemente XIII (1758-1769)

luglio 1765

De canonicatu ***collegiatae S. Mariae Omnium Sanctorum*** *terrae Stilo, Squillacensis diocesis, cuius fructus 24 ducatos, vacans per obitum Iohanni Pauli Crea, de mense Aprilis defunctus, providetur Ludovico Bono, clerico seu presbytero, ab Archipresbytero et canonicis electo.*

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, 141, f. 246r; Registrum Lateranense VIII, lib. 41 f. 472r. Manca.]

Documento 69.
(Vol. XII, pag. 409, n. 67658)
Papa Pio VI (1775-1799)

18 febbraio 1783

*Nota dei paesi distrutti dal **terremoto** di Calabria.*

Stato di Gerace 18 luoghi: Sinopoli, Casalenuovo, Bagnara con altri luoghi, Rosarno, Palmi, Seminara, Scilla, S. Giorgio, Cinquefrondi, Polistina, Oppido, Soriano, S. Stefano del Bosco, ossia S. Bruno con altri luoghi, Stilo, Roccella con altri luoghi, Squillace ed altri luoghi della Provincia.

Il terremoto fin al giorno 10 febbraio continua.

[ASV, Segreteria di Stato, Napoli 302, I, f. 50r]

Documento 70.

(Vol. XIV, pag. 64, n. 74662)

Papa Gregorio XVI (1831-1846)

27 settembre 1836

*Francisco Mariae Spedalieri, presbytero, providetur de archipresbyteratu **collegiatae** oppidi Stilo, Squillacensis diocesis, qui inibi est dignitas principalis, vacans per obitum Hieronimi Vignaiolo. "Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, an. MDCCCXXXVI, V Kal. Octobris, Pontificatus nostri an. VI".*

"Vitae ac morum honestas".

S.m.: Magistro Antonio Cioia, U.S. Ref., et antiquiori et Vicario Generali episcopi Squillacensis.

[ASV, Dataria Apostolica, Per Obitum, F. 259, f. 186r; Registrum Lateranense 2209, ff. 45r-46v]

Documento 71.

(Vol. XIV, pag. 318, n. 77614)

Papa Pio IX (1846-1878)

28 maggio 1853

*Nicolao Condemi providetur de canonicatu **collegiatae** civitatis Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Gregorii Natale, in uno ex prioribus anni mensibus defunctus. "Datum Romae, apud S. Petrum, an. MDCCCLIII, V Kal. Iunii, Pontificatus nostri anno septimo".*

„Vitae ac morum honestas".

S.m.: Magistro Leandro Ciuffa, U.S.Ref., et antiquiori canonico ac Vicario episcopi Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 2261, ff. 54r-55r]

Documento 72.

(Vol. XIV, pag. 318, n. 77615)

Papa Pio IX (1846-1878)

28 maggio 1853

Antonio Luli providetur de canonicatu ***collegiatae*** *Stili, Squillacensis diocesis, vacans per obitum Iosephi Romeo in uno ex prioribus anni mensibus. "Datum Romae, apud S. Petrum, an. MDCCCLIII, V Kal. Iunii, Pontificatus nostri anno septimo".*

„Vitae ac morum honestas".

S.m.: Magistro Leandro Ciuffa, U.S.Ref., et antiquiori canonico ac Vicario episcopi Squillacensis.

[ASV, Registrum Lateranense 2261, ff. 139r-140r]

Io sono il mio corpo: Aristotele oltre il dualismo platonico

di Antonella Doninelli[1]

Introduzione

Il titolo di questo mio contributo intende subito mettere al centro dell' attenzione l'altra grande prospettiva antropologica antica, alternativa a quella platonica, cioè l'immagine dell'uomo nel pensiero di Aristotele, immagine che certamente supera il dualismo platonico in favore di un' armonizzazione delle differenti dimensioni dell'essere umano, fino a fare di esse una fattiva ed omogenea unità.

Si tratta della dottrina ilemorfistica, cioè la definizione dell'anima come forma, o come atto primo, di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Dottrina che implica nella maniera più rigorosa l'unità dell'uomo.

La riflessione filosofica sul corpo e, più in generale sulla corporeità, è un passaggio obbligato per qualsiasi sistema speculativo desideroso di comprendere fino in fondo la natura umana o, più in generale, la struttura ontologica del reale. Infatti, alla tematica del corpo s'intrecciano punti chiave della ricerca metafisica, quale ad esempio il rapporto corpo-anima, il ruolo del corpo nel principio di individuazione di un ente, nonché il grado di sostanzialità del corpo stesso.

L'attenzione al corpo è, per un verso, uno degli argomenti più in voga nel panorama filosofico contemporaneo[2], questo probabilmente vista la sua interdipendenza con le più pungenti tematiche bioetiche; per altro verso, rappresenta un nodo centrale anche della filosofia ai suoi albori. Il rapporto corpo-anima è infatti uno degli aspetti più interessanti in Platone e poi anche in Aristotele, che approfondisce e oltrepassa – secondo suo costume – le posizioni platoniche e si spinge ad individuare

1 Intervento presentato durante la giornata di studio "Fede e Sapere" sul corpo, il 10 giugno 2016, presso l'Istituto Teologico Cosentino.

2 E' appena il caso di far riferimento all'ampio dibattito contemporaneo sul problema mind-body. Interessante è notare come Aristotele abbia un suo posto di rilievo in tale dibattito, si veda in proposito l'articolo di Nussbaum M. C., Putnam H., *Changing Aristotle's Mind*, in Nussbaum M. C., Rorty A. O., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press 1992, reprinted 2003; pp. 27-51.

nell' inscindibile connessione corpo-anima la sostanza nel suo senso più concreto.

Nel presente contributo intendo limitarmi a sottolineare il sorprendente ribaltamento che Aristotele, a distanza di una generazione, è stato in grado di fare rispetto all'ontologia e all'antropologia platonica. Rispetto all'ontologia, con la risaputa trasposizione delle idee separate platoniche nelle forme immanenti ai corpi; rispetto all'antropologia, con il passaggio (diametralmente opposto) dalla dicotomia tra corpo e anima in Platone alla indissolubile unità di corpo e anima, di materia e forma.

Si tratta, riprendendo le parole di Enrico Berti[3], di una delle più geniali scoperte aristoteliche, perché lega intimamente l'anima al corpo, facendone, si potrebbe dire, la vita stessa, cioè l'organizzazione dinamica del corpo. Nel secondo libro del *De Anima*, Aristotele definisce l'anima come la forma di un corpo naturale avente la vita in potenza. Ciò vuol dire che l'anima non è qualcosa di distinto dal corpo, ma è una cosa sola con esso, anzi è ciò che lo vivifica[4]. In questo Aristotele si allontana e si distingue decisamente dalle concezioni tradizionali greche sul rapporto anima-corpo, che li ha sempre considerati uniti in modo transitorio, sfociando inevitabilmente in concezioni antropologiche dualistiche. Questo non accade in Aristotele, che pensa l'uomo, e più in generale ogni vivente, come un'unica sostanza in cui anima e corpo sono indissolubilmente legate tra loro.[5]

Il titolo di questo contributo vuole essere in una certa misura provocatorio, vuole marcare la distanza di Aristotele da ogni tipo di dualismo. Ma certamente, come si vedrà di seguito, un individuo non è riducibile al suo corpo (alla sua materia direbbe Aristotele), dal momento che quel corpo per essere un 'individuo' (identificabile e definibile) e svolgere le sue funzioni vitali ha bisogno di forma e di anima.[6]

1. La visione orfico-platonica

3 Cfr. Berti E., *Aristotele era un pensatore dualista?,* in Studi aristotelici, Japadre Editore, L'Aquila 1975.

4 Un interessante e ampio studio sulle relazioni tra corpo e anima, con particolare riferimento all'anima come ciò che presiede le funzioni vitali e quindi inscindibilmente legata in vita al corpo è King R. A. H., *Aristotle on Life and Death*, Duckworth, London 2001; cfr. in particolare pp. 34-73.

5 Cfr. Berti E., *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979, seconda ristampa 1993; 178-182.

6 Cfr. Everson S., *Psychology*, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. by Barnes J., Cambridge University Press, Cambridge 1995. Scrive Eversone: "The individual body is a composite of its form and its matter and is not to be identified with either. The matter, as Aristotle says at 412a 7-8, is not in itself (*kath'hauto*) a this; and, we can add, since the body is a this, the body and its matter are not identical" (p.172).

Innanzitutto, può essere utile richiamare alla mente alcuni capisaldi della visione platonica sul rapporto corpo-anima.

Mario Vegetti[7], da profondo conoscitore della biologia e più in generale della filosofia antica, segnala il dovere di far iniziare in senso proprio l'analisi del rapporto tra corpo e anima non prima del quarto secolo. E' con Platone, in effetti, che la suddetta questione diventa 'pensabile'.

Platone riprende e s'inserisce perfettamente nella diffusa tradizione orfica greca, che pensa il dualismo corpo anima nella coloritura drammatica del prigioniero, catturato e rinchiuso contro la sua volontà. L'anima, per sua natura libera ed eterna, in grado di oltrepassare la finitezza delle cose sensibili, è condannata ad essere rinchiusa e limitata da un corpo, che, pertanto, lungi da essere 'suo', diventa un ostacolo, una prigione, un carcere come dirà Platone stesso 'giocando' sulla radice simile, a livello consonantico, che i due termini (corpo=*soma* e carcere=*sema*) presentano.

E' dall'Orfismo che viene tramandata la concezione secondo cui l'esistenza umana doveva essere finalizzata all'espiazione di una colpa, e il corpo diventa il carcere punitivo dell'anima che ha peccato; la presente vita è per l'anima una situazione provvisoria e innaturale.

Il brano tratto dal *Fedone*, rende perfettamente l'idea della visione orfica e platonica sul rapporto anima - corpo

> "Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura".
>
> (...)
>
> "Sembra ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo**,** vale a dire la verità. Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di

7 Vegetti M., *Anima e Corpo*, in *Il sapere degli antichi*, (a cura di) Vegetti M., Bollati Boringhieri, Torino 1992; pp. 201-228

> amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime.[8]

Punto rilevante quindi nell'orfismo e nel platonismo è che la salute, o meglio la salvezza, dell'anima non si ottiene con l'osservanza di norme o doveri, ma con la liberazione stessa dal ciclo della reincarnazione e col ritorno definitivo al dio.

La concezione dualistica platonica avrà certamente una consistente fortuna nello sviluppo della riflessione filosofica successiva. Tralasciando le tradizioni orientali, basti, in questa sede, fare un piccolo riferimento a tutte le speculazioni di stampo neoplatonico, in particolare a quelle con più marcate connotazioni morali o soteriologiche, penso *in primis* all'ermetismo, del quale mi sono occupata più da vicino. Secondo la pseudofilosofia ermetica, la scintilla divina, lo spirito umano, nella sua caduta dalla divinità alle cose sensibili si carica e si riveste in un senso certamente negativo di influenze astrali e di 'zavorre' materiali che imprigionano la vera essenza umana, fino a farle dimenticare la sua origine divina. La imprigionano, la rendono simile a quei prigionieri che Platone aveva descritto nel *Mito della Caverna*, abituati a scambiare l'illusione con la vera realtà. Solo un lungo e travagliato percorso gnostico può riportare 'alla luce' della propria coscienza, della propria consapevolezza, ciò che veramente ogni essere umano è: divino nella sua essenza.

---

8 Platone, *Fedone* (64A-65A; 65B-E, trad. di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1991).

Chiaramente anche nel Cristianesimo è presente una forte connotazione platonica, che da san Paolo arriva a sant'Agostino[9]. Ma soltanto in alcune correnti eretiche (per lo più di ispirazione manichea e gnostica appunto), con l'ossessione del peccato e della conseguente purificazione, si possono riscontrare reali opposizioni tra la componente materiale dell'uomo e quella spirituale.

2. La proposta aristotelica: il sinolo.

Accanto al filone di ispirazione platonica, si sviluppò, in età classica, anche qualcosa di diverso, che probabilmente, a ben vedere, sarà materia sufficientemente salda nella costruzione delle fondamenta filosofiche e teologiche della tradizione cristiana.

In Aristotele è possibile rilevare un modo di descrivere l'uomo in quanto unità delle sue componenti materiali e formali. Quello stesso modo che fornirà nei secoli successivi sia il lessico, sia le categorie concettuali utili alla formulazione del pensiero cristiano sull'uomo e le sue componenti corpo-anima.

Una doverosa precisazione preliminare è quella di notare come nella struttura antropologica pensata da Aristotele spesso il temine 'corpo' venga semplicemente sostituito da materia. E' legittimo leggere 'corpo' al posto di materia nelle analisi antropologiche aristoteliche.

Possiamo fare nostra la felice sintesi di Patrick Suppes a proposito della relazione materia-corpo in Aristotele:

A body is matter endowed with a structure[10]

Come già accennato, lo Stagirita si allontana dall'impostazione del maestro (Platone) e si muove verso una concezione nuova, soprattutto per il mondo greco. Talmente nuova che Aristotele è costretto a coniare un nuovo termine, in grado di descrivere efficacemente lo statuto profondo dell'essere umano e di ogni ente fisico o artificiale. Si tratta del termine 'sinolo'.

Parola composta, come è ben noto, dal prefisso "*sun*" ('con','insieme')

9 In san Paolo è presente, con certezza, la dicotomia carne-spirito, ma è senz'altro presente la visione del corpo, in quanto tempio dello Spirito tipica della visione cristiana, presente a più riprese nella predicazione di Gesù come riportata dai Vangeli sinottici. Sant'Agostino legge e commenta san Paolo, ripresentandone, in linea di massima, la visione antropologica. Si veda Mara M.G., *Agostino interprete di Paolo*, (a cura di), Torino 1993.

10 Suppes P., *Aristotle's concept of matter and its relation to modern concept of matter*, Synthese 28 (1974), 27-50; p. 49.

e dal sostantivo "*olos*" ('intero')[11] e traducibile pertanto con "tutt'intero", "tutt'uno".

Per comprendere in modo preciso e senza forzature che cosa Aristotele avesse in mente quando coniò il termine 'sinolo' è necessario riportare e analizzare brevemente alcuni dei luoghi più significativi ove utilizza il termine in un senso più pregnante.

Innanzitutto *Metafisica*, *Zeta* 11, 1037a 26-28[12] :

> del sinolo, poi, in un senso c'è nozione, in un altro, non c'è. In quanto esso è congiunto a materia non c'è, perché la materia è indeterminabile; invece c'è nozione se lo si considera secondo la sostanza prima: per esempio la nozione di uomo è quella della sua anima.

Nel passo appena riportato, si mette ben in luce la struttura composta del sinolo, ma anche, al tempo stesso, il suo essere un'unità inscindibile di materia e forma. Difatti, se lo si considera come unità inscindibile di materia e forma, non ci può essere una nozione di 'sinolo', cioè non ci può essere una sua definizione, poiché si può dare definizione soltanto dell'universale, mai dell'individuale, nel quale è presente la materia. Questo perché la definizione (nel lessico aristotelico, definizione si dice *'logos tes ousias'*, 'discorso sull'essenza') è indicare il genere prossimo e la differenza specifica di ciò che si vuole definire: il genere prossimo è l'universale nel quale rientra ciò che va definito, mentre la differenza specifica è quella caratteristica che è i grado di 'ritagliare', all'interno del genere, le diverse specie, cioè universali meno estesi rispetto al genere ma costituiti da individui che condividono la stessa essenza, quindi la stessa definizione.

Questo ad esempio è il caso della specie 'uomo', che la differenza specifica 'animale razionale', ritaglia all'interno del genere 'animale'. Pertanto di ogni sinolo, cioè di ogni individuo ci può essere definizione soltanto considerandone la forma, costituita appunto dall'essenza, l'universale che ogni individuo condivide con gli altri individui

11 Il Bailly (*Dictionnaire Grec-Francais*, Hachette, Paris prima ed. 1894) riporta anche un'occorrenza nel *Politico* di Platone (299D), e alcune occorrenze, probabilmente posteriori ad Aristotele, ma in forma avverbiale in Demostene e Teofrasto. Tuttavia, la definizione e l'uso proprio nel contesto ontologico è senza dubbio di Aristotele.

12 Tutti i passaggi della *Metafisica* di Aristotele sono tratti da Reale G., *Aristotele. La Metafisica*, (a cura di) Rusconi, Milano 1993.

appartenenti alla stessa specie. Così di Socrate ci potrà essere definizione non in quanto Socrate, cioè in quanto sinolo individuale, ma in quanto 'uomo'.

Pertanto del sinolo, che è ciò che risulta dalla concretizzazione di una forma-essenza, grazie alla presenza della materia, non si dà definizione in quanto tale, ma soltanto se lo si considera nella sua componente formale, cioè nella sua essenza.

Per comprendere la stretta fusione delle due componenti materiale e formale nel sinolo, si può ancora richiamare quanto Aristotele scrive in *Metafisica* 1026a 1-6 e parallelamente in *Fisica* II, 2 194a 2-6:

> Ora, se tutti gli oggetti naturali si definiscono in modo simile al **camuso**, come ad esempio naso, occhio, viso, carne, osso e in generale animale, foglia, radice, corteccia e in generale pianta (…) è chiaro allora in che modo bisogna cercare e definire il ciò-che-è nelle cose naturali e perché è compito dello scienziato della natura studiare anche una parte dell'anima, **quella che non è senza materia**.[13]

Per indicare le realtà evocate da concetti che fanno riferimento contemporaneamente a forma e materia, pensate inscindibilmente insieme, Aristotele propone l'aggettivo 'camuso', in particolare ponendolo a confronto con un altro aggettivo: 'curvo'. Lo Stagirita osserva che mentre quando si utilizza l'aggettivo 'curvo' si fa semplicemente riferimento ad una forma, a prescindere dalla materia alla quale può trovarsi eventualmente associata, quando invece si utilizza il termine 'camuso' è inevitabile far riferimento ad un naso con una certa curvatura e quindi ci si riferisce ad una 'forma materiata'. In questo senso camuso da aggettivo, che esprime un attributo proprio[14] di una certa sostanza, finisce per essere usato come un sostantivo, dal momento che rappresenta la perfetta unione di forma e materia.

---

13 *Metaph*., 1026a 1-6

14 In Aristotele è presente la distinzione tra semplici attributi e attributi propri, quest'ultimi hanno come peculiarità l'appartenere in maniera necessaria alla sostanza cui ineriscono, pur non rientrandone nella definizione. Pertanto l'essere camuso è presentato ad esempio da David Ross, nel suo celebre commentario alla *Metafisica*, come un 'proprio' del naso curvo.

> In effetti il dispari e il pari, il retto e il curvo, e inoltre il numero, la linea e la figura saranno senza movimento, ma giammai la carne, l'osso e l'uomo, bensì queste cose si dicono come un naso si dice camuso, ma non come il curvo.[15]

Come il termine 'camuso' non indica semplicemente il fatto che qualcosa sia 'curvo', non indica quindi un'idea o una *eidos* di 'curvità', ma indica piuttosto la curvatura di una certa materia, così funziona il sinolo, che indica la perfetta unità di materia e forma, per riprendere l'espressione precedente, una 'forma materiata'.

Ciò che notoriamente si ripete a proposito del rapporto tra corpo e anima in Aristotele, e cioè che l'anima è la forma del corpo, crediamo possa essere maggiormente compreso nella sua novità e nelle sue peculiarità proprio a partire dal concetto di sinolo, rispetto al quale non ha senso interrogarsi sulla preminenza della componente formale rispetto a quella materiale, come invece era senz'altro nella prospettiva platonica. L'uomo, anzi quest'uomo-qui (nome proprio) nella prospettiva aristotelica **è** senza ombra di dubbio il suo corpo. Poco, pochissimo senso, avrebbe per Aristotele dire (platonicamente) che quest'uomo-qui **ha** il suo corpo, perché così facendo si darebbe più importanza alla componente non-corporea, mentre per Aristotele sono entrambe, ormai, un'unica sostanza.

Ulteriore prova di quanto detto la si trova nella concezione aristotelica della generazione e della corruzione: il venire all'essere di un nuovo ente individuale, è il venire all'essere di una nuova sostanza, un nuovo individuo (questo-individuo-qui), un nuovo sinolo di materia e forma. Nel caso della generazione animale, è assai interessante notare la trasmissione della forma-essenza da genitore a generato. Padre e figlio sono individui separati proprio in virtù del fatto che la forma-essenza che condividono è, per ciascuno di essi, associata ad una differente materia, nella costituzione di un differente sinolo.

Non soltanto, ma la trasmissione della forma, dell'essenza dal padre al figlio è veicolata dalla natura stessa di quella particolare materia che è il seme maschile.

---

15 *Phys*., II, 2 194a 2-6. I passi della Fisica di Aristotele sono tratti da Zanatta M., *Aristotele*. *Fisica*, Utet, Torino 1999.

Riassume in maniera efficace, nel suo recente e ricco volume, Van Der Lugt:

> Dans la procréation humaine, l'homme, ou plus précisement le père, est la cause particulière. Son âme laisse dans le sperme une *virtus* paternelle capable de reproduire un être vivant de la même espèce que lui.[16]

Ciò che qui si vuol dire è che la causa formale della generazione (il cosiddetto principio di sinonimia) è talmente inscindibile dalla materia che è proprio veicolato da quella particolare materia costituita da seme maschile (che ha in sé il calore sempre associato in Aristotele alla capacità generativa, il riferimento immediato è alla celebre affermazione aristotelica secondo cui un uomo lo generano un altro uomo e il sole *Phys*., II, 2)

Persino nella sua trasmissione, con una terminologia impropria ma evocativa potremmo dire nella sua 'infusione', la forma necessita della materia.

Ecco perché anche rispetto alla celebre domanda legata al 'principio di individuazione' (Che cosa rende un ente ciò che è? La forma? La materia? O il composto di materia e forma?) in Aristotele il ruolo del corpo resta centrale, nel suo essere inscindibile dalla componente formale.

Quest'uomo-qui è ciò che è in virtù del fatto che è un'unità di materia e forma, mentre egli è un uomo in virtù del fatto che porta in sé, condividendola con l'intera specie degli esseri umani, l'essenza umana.

3. Conclusioni: l'antropologia aristotelica a servizio della fede cristiana

Vogliamo concludere questo contributo semplicemente con alcune suggestioni, aprendo una finestra sul vasto panorama dell'influenza che la filosofia aristotelica con le sue categorie filosofiche ha esercitato anche nell'ambito della tradizione cristiana e nel magistero della Chiesa Cattolica.

La concezione aristotelica del sinolo ci pare sicuramente bella e convincente da un punto di vista filosofico e antropologico, e appare anche particolarmente significativa se accostata a quanto troviamo scritto

16 Van Der Lugt M., *Le Ver, le Démon et la Vierge*, Les Belles Lettres, Paris 2004, p. 80

nel Catechismo della Chiesa Cattolica ai numeri 364 e 365:

> 364 Il corpo dell'uomo partecipa alla dignità di "immagine di Dio": è corpo umano proprio perché è animato dall'anima spirituale, ed è la persona umana tutta intera ad essere destinata a diventare, nel Corpo di Cristo, il tempio dello Spirito [Cf 1Cor 6,19-20; 1Cor 15,44-45]. Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. Allora, non è lecito all'uomo disprezzare la vita corporale; egli anzi è tenuto a considerare buono e degno di onore il proprio corpo, appunto perché creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno [Conc. Ecum. Vat. II, Gaudium et spes, 14].
>
> 365 L'unità dell'anima e del corpo è così profonda che si deve considerare l'anima come la "forma" del corpo; [Cf Concilio di Vienne (1312): Denz. -Schönm., 902] ciò significa che grazie all'anima spirituale il corpo composto di materia è un corpo umano e vivente; lo spirito e la materia, nell'uomo, non sono due nature congiunte, ma la loro unione forma un'unica natura.

Sarebbe sicuramente interessante approfondire la vasta eco che la filosofia aristotelica ha avuto nella compilazione delle suddette definizioni. Così come crediamo risulterebbe assai utile ripercorrere ulteriormente i testi aristotelici per approfondire il legame che il Filosofo riuscì a creare, forse una volta per tutte, tra le due componenti dell'uomo, anima e corpo, spesso tenute separate se non addirittura contrapposte.

In una simile prospettiva, che appare poi anche quella cristiana, il corpo non è qualcosa che si giustappone alla nostra identità, ma costituisce a pieno titolo la nostra identità. Il nostro corpo, reso tale dall'unione con la nostra anima, è ciò che noi siamo.

ISSN: 2035-6986

ISTITUTO
TEOLOGICO
COSENTINO

REDEMPTORIS CUSTOS