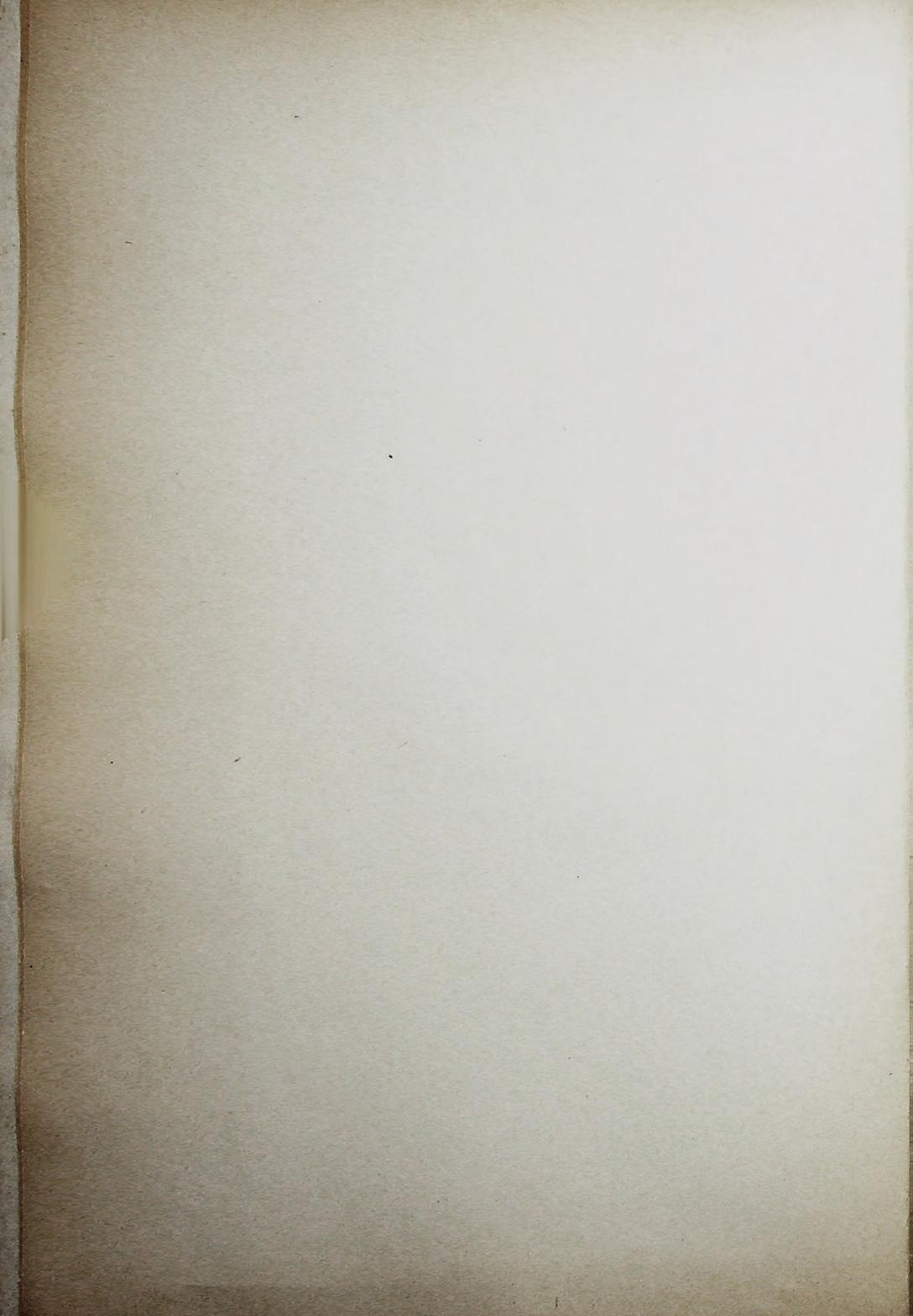


ENCICLOPEDIA
ECCLESIASTICA



ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

INIZIATA SOTTO LA DIREZIONE DI

S. E. MONS. ADRIANO BERNAREGGI

ARCIVESCOVO VESCOVO DI BERGAMO

REDATTORE

SAC. PROF. LUIGI CORTESI

CASA EDITRICE DR. FRANCESCO VALLARDI
MILANO

Nihil obstat quominus imprimatur:

Sac. JOANNES BAPTISTA MAGONI *ensor eccl.*

Sac. ALOYSIUS SONZOGNI *ensor eccl.*

Bergomi, die 18 Julii 1962.

Imprimatur:

† JOSEPHUS PIAZZI, Episcopus Bergomensis.

Bergomi, die 19 Julii 1962.

NOTE DI REDAZIONE

1. Per l'elenco delle voci, oltre a indici particolari per certe materie, si sono tenute presenti soprattutto le seguenti opere enciclopediche:

Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von MICHAEL BUCHBERGER, 10 B^{de}, Freiburg im Breisgau 1930-1938.

Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses, sous la direction de J. BRICOUT, 6 voll., Paris 1925-1928; *Suppléments* 1929-1933, Paris 1933.

Dictionnaire de Théologie catholique, commencé sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, continué sous celle de É. AMANN, Paris 1903-1950, voll. 15, e tavole generali.

Enciclopedia Italiana, edita dall'Istituto GIOVANNI TRECCANI, 35 voll., 1929-1937; Indici, vol. XXXVI, 1939; *Appendici*, I, 1938; II, 2 voll., 1948-1949.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Auflage, 5 B^{de}, Tübingen 1927-1931; *Registerband*, 1932: enciclopedia protestante, che fa un certo onore anche ad autori cattolici e che, ad ogni modo, è utile per argomenti di controversia.

2. In conformità alle direttive enunciate nella *Premessa* (cf. vol. I), nello sviluppo delle voci s'è data la prevalenza all'elemento *dottrinale*.

3. Si è avuta cura di dare alla materia la massima *unità* e *organicità* possibili ad ottenersi in una Enciclopedia, evitando la ripetizione delle stesse cose sotto voci simili. Il lettore tuttavia sarà guidato da opportuni richiami: (v.) = vedi.

4. I limiti imposti all'Enciclopedia non hanno consentito una — fosse pur breve — illustrazione a parte delle singole diocesi dell'Orbe Cattolico. Questo è stato fatto per le sole diocesi d'Italia: le diocesi estere si troveranno elencate sotto i nomi delle rispettive Nazioni. I paesi di Missione sono illustrati, per lo più, secondo la ripartizione della *GUIDA delle Missioni Cattoliche*.

5. Si è aggiunta, anche a molte voci minori, ma soprattutto alle maggiori, una *bibliografia essenziale*, che possa indirizzare il lettore ad una conoscenza completa dei singoli argomenti. Per economia di spazio, si è spesse volte, soprattutto per voci minori, citato un solo sussidio bibliografico, possibilmente recente, intendendo implicitamente di rinviare alla bibliografia da esso riportata. Si sono invece segnalate — secondo quanto è stato possibile — le opere più recenti, degne di menzione.

6. Le *abbreviazioni* correntemente adottate sono, nel massimo numero, per se stesse intelligibili, né esigono una elencazione. Le altre sono indicate qui appresso.

ABBREVIAZIONI COMUNI

Per i libri della Sacra Scrittura:

<p>Gen = Genesi Es = Esodo Lev = Levitico Num = Numeri Deut = Deuteronomio Gios = Giosuè Giud = Giudici Rut = Rut I. II. III. IV Re = I. II. III. IV dei Re I. II Par = I. II dei Paralipomeni Esdr = Esdra Nee = Neemia Est = Ester Giob = Giobbe Salm = Salmi Prov = Proverbi Eccle = Ecclesiaste Cant = Cantica o Cantico dei Cantici Is = Isaia Ger = Geremia Lam = Lamentazioni o Treni di Ger Bar = Baruc Ez = Ezechiele Dan = Daniele Os = Osea Gioe = Gioele Am = Amos Abd = Abdia Giona = Giona Mic = Michea Nah = Nahum</p>	<p>Abac = Abacuc Sof = Sofonia Agg = Aggeo Zacc = Zaccaria Mal = Malachia Giudt = Giuditta Tob = Tobia Sap = Sapienza Eccli = Ecclesiastico I. II Macc = I. II dei Maccabei Mt = Matteo Mc = Marco Lc = Luca Giov = Giovanni Atti = Atti degli Apostoli Rom = Epistola ai Romani I. II Cor = I. II ai Corinzi Gal = ai Galati Ef = agli Efesini Fil = ai Filippesi Col = ai Colossesi I. II Tess = I. II ai Tessalonicesi I. II Tim = I. II a Timoteo Tit = a Tito Filem = a Filemone Ebr = agli Ebrei Giac = ep. di S. Giacomo I. II Piet = I. II di S. Pietro I. II. III Giov = I. II. III di S. Giovanni Giuda = epist. di S. Giuda Apoc = Apocalisse di S. Giovanni</p>
---	---

NB. Il capitolo si indica con numero romano, il versetto o i versetti con numeri arabi nel modo seguente:

<p>Mc II 6 = cap. II e solo il v. 6 Mc II 6s = » » e vv. 6 e 7 Mc II 6-12 = » » dal v. 6 al v. 12</p>	<p>Mc II-IV = dal cap. II al IV Mc II 6-IV 3 = dal v. 6 del cap. II al v. 3 del cap. IV.</p>
---	---

II. Per i Padri:

PL (PL) = serie dei *Padri Latini* nella collezione del MIGNE.

PG (PG) = serie dei *Padri Greci* nella collezione del MIGNE.

Tanto il volume, quanto le colonne si indicano con numeri arabi, separati da virgola:

PL 22,1103 = vol. 22, col. 1103.

PL 32,60 e 85 = vol. 32, col. 60 e col. 85.

PG 20,695-704 = vol. 20, da col. 695 a col. 704.

Altre edizioni recenti si citano *per disteso* o con chiare abbreviazioni.

III. AAS = *Acta Apostolicae Sedis*.

CJ can = *Codex Juris Canonici*, canone.

DENZ.-B. (*Denz.-B.*) = H. DENZINGER e L. BANNWART, *Enchiridion Symbolorum* etc.

ACTA SS. = *Acta Sanctorum* dei Bollandisti. Si indicano nelle citazioni il mese, il vol. del mese, il luogo e l'anno della edizione, il giorno del mese e le pagine, nel modo seguente: *Sept. V (Parisiis et Romae 1868) die 17, p. 518-617*. Così, qualunque edizione si abbia tra mano, la consultazione dell'insigne raccolta potrà essere abbastanza spedita.

IV. Enc. It., IV, 60 = *Enciclopedia Italiana-Treccani*, vol. IV a pagina 60; 60 a = p. 60, prima colonna; 60 b = p. 60, seconda colonna.

Le altre Enciclopedie si citano per disteso o con abbreviazioni ovvie. Gli Autori degli articoli sia di Enciclopedie che di Riviste sono per lo più nominati.

Le Riviste si citano comunemente secondo lo schema seguente: *Gregorianum* 17 (1936) 116-131.

Il numero preposto alla parentesi indica l'annata o il tomo nella serie, il numero in parentesi indica l'anno, i numeri posposti indicano le pagine.

V. Di alcuni pochi Autori si fa solo il nome, sottintendendone le opere, che sono abbastanza note ai lettori italiani o ricorrono con particolare frequenza in certe materie o hanno titoli troppo lunghi.

BREMOND = *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu' à nos jours*, 11 voll., Paris 1920-1933; *Index*, 1936.

CAPPELLETTI = *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia 1844-1870.

CIACONIUS = *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, dalle origini fino a Clemente IX, con note del padre Ag. OLDINO; 4 tomi, Roma 1677. L'opera fu continuata da M. GUARNACCI fino a Clemente XII, due tomi, Roma 1751.

COTTINEAU (*Dom L. H.*) = *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, Mâcon, Protat Frères, Imprimeurs-Editeurs 1939, 2 voll. (I, lettere A-L; II, lettere M-Z), con numerazione continuata delle colonne (I, col. 1-1696; II, col. 1697-3488).

HEFELE-LECLERCQ = *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss. (usciti, fino al 1948, tomi 11 in 20 voll.); questa collezione è un necessario correttivo critico di quella del MANSI = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomi 31, Florentiae - Venetiae 1759-1798.

HERGENRÖTHER = *Storia universale della Chiesa* (V ediz.), rifusa da G. P. KIRSCH; prima traduz. ital. del Padre E. ROSA, 7 voll., Firenze 1904-1910.

LANZONI = *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 604)*, 2 voll., Faenza 1927.

SCHUSTER = *Liber Sacramentorum*. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, 9 voll., Torino-Roma 1928; volume-indice per cura di Don CESARIO D'AMATO, 1932.

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., Paris-Bruxelles 1890-1900; vol. X, tavole ordinate dal Padre PIERRE BLIARD (1909); vol. XI, supplementi del P. ERNEST RIVIÈRE (1911-1930).

TILLEMONT = *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique....*, première éd. de Venise, 1732, 16 tomi.

UGHELLI = *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae...* Si cita la *editio secunda aucta et emendata* per cura di Nic. COLETTI, 10 voll., Venezia 1717-1722.

Per non allungare troppo questa lista e anche per poter precisare, ove occorra — come per la grande opera del PASTOR — se si citi l'opera in lingua originale o in una versione, oppure quale si citi fra le varie edizioni (ad es., di HURTER, *Nomenclator literarius*), si è preferito usare di citazioni distese o con abbreviazioni ovvie, come per le Enciclopedie. Tuttavia, se un'opera o una collezione dovesse citarsi due o più volte nella medesima pagina o in due pagine successive o anche, quando si tratti di voci a serie (Papi, Santi...), in più pagine successive, la citazione si farà la prima volta per disteso, l'altre volte sarà compendiate, sempre però in modo chiaro, o anche indicata con o. c. = opera citata, l. c. = luogo citato, art. cit. = articolo citato.

VI. Per gli Ordini Religiosi:

- O. F. M. = Minorita
- O. M. Cap. = Cappuccino
- O. S. B. = Benedettino
- O. P. = Domenicano
- S. J. = Gesuita

L'appartenenza ad altri Ordini o Congregazioni si indica senza abbreviazioni.



VOLUME VII
MIL - PAM

COLLABORATORI

- Padre **ABBIATI TIBERIO** Barnabita
 Sac. Prof. **ALGISI LEONE**
 Mons. Prof. **ALLEVI LUIGI**
 Padre **ANGELICO DI S. GIUS.** Carmel. Sc.
 Padre **ANGELO DI GESÙ MARIA** Carmel. Sc.
 Prof. **ARCOZZI MASINO** VINCENZO
 Mons. **ARENA GIUSEPPE**
 Sac. **BARAZZONI IGNAZIO**
 Don **BARCETTI ENRICO** Vallombr. O. S. B.
 Sac. **BARONCHELLI MANFREDO**
 Prof. **BARONI AUGUSTO**
 Prof. **BENDISCIOLI MARIO**
 Padre **BERNARDINO** da Cittadella O. M. Cap.
 Sac. Prof. **BERTOCCHI PIETRO**
 Sac. **BERTOLA SILVIO**
 Dott. **BONACINA ANNA M.**
 Padre **BONZI UMILE O. M. Cap.**
 Padre **BRUCCULERI ANGELO S. J.**
 Padre **BUONDONNO PASQUALE** Monfort.
 Mons. Prof. **CALIARO LUIGI**
 Padre **CAMILLO DEL S. CUORE** Carm. Sc.
 Mons. **CASATI GIOVANNI**
 Mons. **CASTIGLIONI CARLO**
 Prof. **CAZZAMALLI FERDINANDO** (†)
 Padre **CENTI TITO O. P.**
 Mons. Prof. **CERIANI GRAZIOSO**
 Prof. **CHIMINELLI PIETRO** (†)
 Mons. Prof. **CHIODI LUIGI**
 Abate **CIGNITTI BERNARDO** O. S. B.
 Comm. **CIOCCA LUIGI**
 Sac. Prof. **CITTERIO BERNARDO**
 Mons. **CIVARDI LUIGI**
 Mons. Prof. **COLOMBO CARLO**
 Padre **COLOSIO INNOCENZO O. P.**
 Mons. Dott. **CONSONNI NATALE**
 Dott. **CORTESI ALESSANDRO** (†)
 Sac. Prof. **CORTESI LUIGI**
 Padre **COSENTINO G., O. M. I.**
 Conte Dott. **DALLA TORRE GIUSEPPE**
 Sac. Prof. **DE AMBROGGI PIETRO**
 Comm. **DE MORI GIUSEPPE**
 Mons. **DEL PIAZ VIRGILIO**
 Ecc. Mons. **DE ROMANIS ALF. CAMILLO** (†)
 Mons. **DRAGO GIACOMO**
 Padre **ERMINI BENIAMINO O. P.**
 Mons. Prof. **FAGGIOLI GIOVANNI**
 Sac. Prof. **FASSI GIUSEPPE**
 Padre **FEDERICO DELL'ADDOL.** Passionista
 Mons. **FERRETTI FRANCESCO ANN.**
 Suor **FRANCOLI ANGELA**
FRANZOSI P. FRANCO
 Mons. **GALBIATI ENRICO**
 Padre **GEREMIA** Passionista
 Padre **GERMANO DA NADRO** O. M. Cap.
 Prof. **GERVASONI GIANNI** (†)
 Prof. **GIACCHI ORIO**
 Padre **GIOVANARDI GREGORIO** O. F. M.
 Padre **GIRAUDO MARCO O. P.**
 Padre **LACONI MAURO O. P.**
 Mons. **LANDUCCI CARLO**
 Can. **LARDONE GIOVANNI**
 Prof. **LAZZATI GIUSEPPE**
 Don **LECCISOTTI TOMMASO** O. S. B. (†)
 Prof. **LOMBARDI GABRIO**
 Padre **LOMBARDI RICCARDO** S. J.
- Sac. Prof. **MACONI VITTORIO**
 Mons. **MANCINI ARGEO**
 Sac. Prof. **MANDELLI FEDERICO**
 Prof. **MARIN DEMETRIO**
 Don **MARSILI SALVATORE** O. S. B.
 Don **MATTEI CERASOLI LEONE** O. S. B. (†)
 Padre **MATTEO DA CORONATA** O. M. Cap.
 Mons. Prof. **MATTEUCCI BENVENUTO**
 Mons. Prof. **MELI ANGELO**
 Avv. **MIGLIORI GIOV. BATTISTA**
 Padre **MOCCIA FRANCESCO**
 Ecc. Mons. **MORSTABILINI LUIGI**
 Don **MOSTARDI FAUSTINO** O. S. B.
 Comm. **NAVAROTTO E.**
 Padre **OCCHIONI NICOLA** Agostiniano
 Sac. Prof. **OGGIONI COSTANTINO**
 Padre **OLŠR GIUSEPPE S. J.**
 Mons. **ORLANDI NAZZARENO** (†)
 Mons. **PASINI AMILCARE**
 Mons. Prof. **PASQUAZI GIUSEPPE**
 Prof. **PASTORI GIUSEPPIA**
 Sac. Prof. **PEDRETTI FRANCESCO**
 Sac. Prof. **PELLOUX LUIGI** (†)
 Don **PEPATO ERNESTO** O. S. B.
 Sac. **PESENTI ANTONIO**
 Prof. **PIOLA ANDREA**
 Padre **PITIGLIANI RICCARDO** (†)
 Don **PRUNERI AURELIO** O. S. B.
 Padre **PUSINERI GIOV. ROSM.**
 Padre **RAMAZZOTTI BRUNO** F. S. C. J.
 Sac. Prof. **RICCHETTI DINO**
 Mons. **ROMEO ANTONINO**
 Comm. **ROSSARO D.**
 Ecc. Mons. **RUOTOLO GIUSEPPE**
 Sac. Prof. **SALDARINI GIOVANNI**
 Prof. **SALVONI FAUSTINO**
 Padre **SAVOIA LUIGI** O. P.
 Padre **SCADUTO MARIO** S. J.
 Padre **SCALTRITI GIACINTO** O. P.
 Sac. Prof. **SCARPELLINI COSTANTE**
 Can. **SGANZETTA PIETRO**
 Dott. **SIDLAUSKAITE AGATA**
 Padre **SISINIO DA ROMALLO** O. M. Cap.
 Mons. **SNICHELOTTO FRANCESCO**
 Don **SPOTORNO PIERDAMIANO** Vallombr.
 Mons. **STOCCHIERO GIUSEPPE** (†)
 Don **TASSI ILDEFONSO** O. S. B.
 Don **TELLI ISIDORO** O. S. B.
 Padre **TESTORE CELEST.** S. J.
 Mons. **TORALDO V. E.**
 Padre **TRAGELLA GIOV. BATTISTA**
 Prof. **TRALLERO TOMÀS**
 Mons. **TRISOGLIO DOMENICO**
 Don **TURBESSI GIUSEPPE** O. S. B.
 Mons. Dott. **TURCHETTA VALENT.**
 Padre **VACCARI ALBERTO** S. J.
 Sac. Prof. **VALENTINI UBALDO**
 Mons. **VALOTI PIERMAURO** (†)
 Padre **VALSECCHI PASQUALE**, Monfort.
 Prof. **VANNI ROVIGHI SOFIA**
 Mons. **VAUDAGNOTTI ATTILIO**
 Mons. **VERDELLI GIOVANNI**
 Don **VISENTINI PELAGIO** O. S. B.
 Don **ZAMBERNARDI GIUS.** Vallombr. O. S. B.
 Prof. **ZAVATTI SILVIO**

MIL

MILANO (*Mediolanum*, nome celtico, che significa « in mezzo alla pianura » o « paese fertile »), città capoluogo di regione (Lombardia) e di provincia e sede arcivescovile. L'altissima antichità della città è documentata da vestigia neolitiche e celtiche. Occupata dai Romani nel 222 a. C., ripresa dopo la seconda guerra punica (c. 191 a. C.), municipio romano nel 49 a. C. e incorporata nel 42 nell'Italia romana, fu il più importante centro romano nella Italia settentrionale, sede (stabile dalla fine del sec. III d. C.) di imperatori. Per la sua posizione centrale nella pianura padana, all'incrocio di strade civili e militari, e per il talento operoso dei suoi abitanti occupò un posto di protagonista nella storia del nord Italia e spesso dell'Italia intera. Anche oggi è la prima città d'Italia per importanza economica. Non mai l'amor patrio ha suggerito una qualifica più appropriata come quando ha chiamato M. la « capitale morale » d'Italia.

I. Si sa che la predicazione di S. BARNABA apostolo (v.) a M. è leggenda tardiva. PAOLO diacono (v.) nel sec. VIII è il primo che presenta la sede di M. come fondazione apostolica e fa del suo primo vescovo un discepolo di S. Pietro; gli scrittori anteriori e lo stesso S. Ambrogio ignorano tale prerogativa, che è esplicitamente negata a M. (e ad Aquileia) dal papa PELAGIO I (v.). Due secoli dopo Paolo Diacono, l'anonimo compilatore del catalogo dei vescovi milanesi allungò la durata dell'episcopato dei vescovi ricordati nei dittici in modo che l'inizio della serie coincidesse coi tempi apostolici (v. l'elenco riportato da CAPPELLETTI, XI, 301: S. Anatalone [a. 53], S. Caio [a. 61], S. Castriziano [a. 97], S. Calimero [a. 138], S. Mona [a. 193], S. Materno [circa a. 283], S. Mirocle [a. 304], S. Eustorgio [a. 315], S. Protasio [a. 331], S. Dionigi [a. 352], Ausenzio ariano intruso [a. 355], S. Ambrogio [a. 374], S. Simpliciano [a. 397], S. Venerio [a. 400], ecc.).

In realtà, possiamo presumere che il cristianesimo e un'organizzazione ecclesiastica apparissero a M. assai presto: « è probabile che la chiesa di M. sia la più antica delle regioni IX, X, XI e della provincia dell'Emilia; su queste fin dal sec. IV esercitò diritti metropolitani » (H. LECLERCQ, *Dict. d'arch.*, XI-1, col. 993), non solo per il fatto di essere residenza imperiale e per il valore personale dei suoi vescovi, ma forse soprattutto per la sua anzianità. E poiché Mirocle è ricordato come vescovo di M. nei sinodi del 313-314, calcolando che i suoi 5 predecessori abbiano avuto in media un episcopato di c. 20 anni, si può far cominciare la serie dei vescovi di M. sulla fine del sec. II o all'inizio del sec. III, così: S. ANATALONE (v.) o Anatolone o Anatolio, m. nel 24 settembre (sepolto a Brescia?); S. CAIO (v.), deposto un 26 sett. nella basilica di S. Nabore; S. CASTRIZIANO (v.), deposto un 1° dicembre a S. Giovanni in Concha, secondo i cataloghi (secondo Savio, nel sobborgo dove fu ritrovato S. Calimero, donde fu

riportato in città prima del sec. XI); S. CALIMERO (v.), deposto un 31 luglio nella chiesa dello stesso nome, più tardi insignito della qualifica di martire; S. MONA, cui si attribuisce un lunghissimo episcopato, deposto un 25 marzo a S. Vitale; S. MIROCLE, ricordato da S. Ambrogio come suo antecessore (PL 16, 1012 C), presente ai sinodi del 313-314, deposto un 30 nov. a S. Vittore; S. MATERNO (v.), deposto un 18 luglio nella basilica di S. Nabore (la *Passio* di S. Vittore lo fa vivere sotto il regno di Massimiano Ercoleo); S. PROTASIO (v.), verso il 345 era già sulla sede di M., come attesta S. Atanasio (PG 25, 600 B), morì verso il 352, fu deposto un 24 nov. nella basilica di S. Vittore; è falsa l'iscrizione, che gli si attribuisce, destinata a ornare una fontana, in onore di S. Barnaba; S. EUSTORGIO (v.), ricordato da S. Ambrogio come suo antecessore (PL 16, 1012 C) e da S. Atanasio come ostile agli ariani (PG 25, 557 A), deposto un 18 sett. (*Martyr. hieron.*); S. DIONIGI (v.), vescovo già nell'estate del 355 quando al sinodo di M. si oppose alla condanna di S. Atanasio, morto in esilio prima del 362, trasferito e seppellito in città nel 376 per cura di S. Ambrogio (il *Martyr. hieron.* ricorda al 25 maggio la deposizione, senza precisare se sia il giorno della morte o della sepoltura in M.); AUSSENZIO (v.), vescovo ariano intruso (forse già dal 355), m. nel 374; S. AMBROGIO (374-397); S. SIMPLICIANO (397-401), S. VENERIO (401-405)...

Dei successori si ricordano S. MAROLO (v.), S. MARTINIANO (v.), S. EUSEBIO (v.), LORENZO I (v.), S. EUSTORGIO II (v.), S. DAZIO (v.), VITALE (552) che aderì allo scisma dei « tre capitoli » († 556-57), S. AUSSANO (556-57, † 599), che ristabilì l'unione con Roma, S. ONORATO (568, † 607 gen. 571), che l'invasione longobarda costrinse a cercar rifugio in Genova, FRONTO († gen. 573), LORENZO II († 21 ag. 592), COSTANZO (in questo tempo Agilulfo si convertì alla fede cattolica).

Con il vescovo PIETRO (784) si vuol far cominciare la serie degli *arcivescovi* di M., del qual titolo peraltro appare già insignito S. Onorato (v. in bibl.). Fra i successori ricordiamo: LANDOLFO (v.), ARIBERTO (v.), ANSELMO III (v.), col quale cessarono i disordini della PATARIA (v.), GROSOLANO (v.), GIORDANO da Clivio (v.), S. GALDINO della Sala (v.), Uberto Crivelli divenuto poi papa URBANO III (v.), Pietro III Filargo divenuto poi papa ALESSANDRO V (v.), S. CARLO BORROMEO (v.), e Federico BORROMEO (v.), Gaspard VISCONTI (v.), Alfonso LITTA (v.), Gius. ARCHINTI (v.), Benedetto Erba ODESCALCHI (v.), Carlo Gaet. STAMPA (v.), Gius. POZZOBONELLI (v.), G. B. CAPRARA (v.), C. G. GAYSBUCK, Bartol. ROMILLI (v.), Eugenio TOSI (v.), Andrea FERRARI (v.), Achille Ratti divenuto poi papa Pio XI (v.), Ildef. SCHUSTER (v.).

II. Già prima di S. Ambrogio al tempo del conc. di Sardica (343-44), M. esercitava autorità di METROPOLI (v.) sull'alta Italia (Liguria, Piemonte, Lom-



Milano al tempo di Sant'Ambrogio.

1. Cardo - 2. Decumanus - 3. Forum (?) - 4. Ecclesia maior - 5. Theatrum - 6. Thermae (?) di via Brisa - 7. Circus - 8. Aula (?) di via Broletto - 9. Mausoleum di Valentiniano II (?) - 10. Basilica Ambrosiana - 11. Basilica SS. Naboris et Felicis - 12. Arena - 13. Basilica Laurentiana - 14. Basilica Apostolorum, San Nazaro - 15. Basilica di San Simpliciano - 16. Zone archeologiche.

bardia, Emilia, Venezia, Istria, Alpi Cozie) e sulla Rezia. Parte dei suoi territori passarono poi alle nuove metropoli (sec. V) di RAVENNA (v.) e di AQUILEIA (v.). Nel sinodo del 451 M. contava 23 vescovi suffraganei. Nel sec. IX, sotto Angilberto II, Coira, capitale della Rezia, fu sottoposta a Magonza. Il Beroldo (*Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium*, ed. a cura di M. MAGISTRETTI, Mil. 1894) nel sec. XII ricorda 18 sedi episcopali nella provincia di M. Staccatasi (1133) anche GENOVA (v.), i suffraganei di M. alla fine del sec. XII erano 15. In seguito (sec. XV-XVI) si sottrassero anche TORINO (v.) e VERCELLI (v.). Oggi M. ha come suffraganee Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantova, Pavia.

III. Importanti concilii si tennero a M. negli anni 343, 347, 355 (per la questione ariana e per la condanna di S. Atanasio), 451, 680 (contro i monoteliti), 1060, 1098, 1117, 1287. v. HEFFLE-LECLERCQ ai rispettivi luoghi.

M. fu sempre uno dei principali teatri di vita religiosa nonché civile e politica d'Italia: sono sue gliorie

la resistenza di vescovo e popolo dapprima contro la preponderanza eretica degli ariani, poi contro gli imperatori tedeschi, il Carroccio, la Lega Lombarda, la lotta (con Arialdo ed Erlinaldo e il popolo costituito in partito di reazione) contro i vescovi intrusi e il clero nicolaita (Ariberto da Intimiano fu il più celebre dei vescovi di quel tempo; S. Bernardo fu acclamato vescovo di M. ma non si lasciò indurre ad accettare). L'intima fusione di vescovo e popolo ha inizio con S. Ambrogio, il raccoglitore delle grandezze antiche, specialmente dei martiri (sepolti tra i SS. Gervasio e Protasio, dei quali diceva il Santo: *tales ambio defensores*, PL 16, 1022), l'iniziatore del culto popolare (innografia ambrosiana), cultore delle virtù domestiche coi fratelli S. Satiro e S. Marcellina, apostolo della verginità, martello del paganesimo rinascete e degli eretici (il gonfalone della città, con l'apparizione di S. Ambrogio che flagella gli eretici alla battaglia di Parabiago), entrato nella gloria della leggenda e, con S. Carlo Borromeo, assunto come compendio e tutore delle grandezze di M.

IV. L'archidiocesi di M. conta 583 comuni (situati

anche nelle province civili di Bergamo, Como, Pavia) su un territorio di 4850 kmq., con c. 3.500.000 fedeli, distribuiti in c. 950 parrocchie, servite da c. 2400 sacerdoti secolari. M., in rapida crescita, invecchia presto le più aggiornate statistiche.

Patrono della dioc. è S. Ambrogio; compatrono è S. Carlo Borromeo.

Particolarmente venerati sono i santi martiri Gervasio e Protasio, Nabore e Felice (reliquie dei quali furono ricuperate nel 1960), Nazaro e Celso, Alessandro, Fedele, Carpofero, i santi vescovi milanesi, S. Pietro martire O. P. (29 aprile) sepolto in S. Eustorgio, S. Antonio M. Zaccaria (5 luglio) sepolto in S. Barnaba, il B. Angelo Porro (S. Carlo), S. Gerardo dei Tintori (S. Gerardo a Monza).

Celebri santuari della diocesi sono: *Madonna del S. Monte* sopra Varese, molto frequentato (opera del sec. XVI e XVII); *S. Maria dei miracoli* a Saronno, caro a S. Carlo, affrescato dal Luini; *Madonna delle lacrime* di Lezzeno, sopra Bellagio (lago di Como); *Madonna delle lacrime* di Treviglio, voto del tempo della guerra fra Carlo V e Francesco I e del passaggio del generale Lautrec; *S. Maria dei miracoli* (Madonna Addolorata) di Rho, ricostruito da S. Carlo Borromeo (opera del Pellegrini); *S. Maria delle grazie* in M. col celebre Cenacolo Vinciano; *S. Maria presso S. Celso* in M., sul luogo dove S. Ambrogio rinvenne il corpo dei SS. Nazaro e Celso: la Madonna è detta degli sposi, ché, celebrate le nozze, le coppie nuziali usano recarsi al santuario. v. oltre, le chiese della diocesi.

Tra le feste popolari folcloristiche ricordiamo in M.: la festa del S. Chiudo (3 maggio); insigne reliquia della Croce, conservata in una custodia nel soffitto del coro del duomo (venerande reliquie della Croce sono pure nel duomo di Monza, doni di S. Gregorio M. alla regina Teodolinda); festa del Perdono con indulgenza in forma di giubileo (25 marzo), convalidata da Pio IV, celebrata, alternativamente, un anno all'ospedale maggiore e un anno in duomo (l'ospedale di nuova costruzione si chiama del Perdono); festa di S. Aquilino a S. Lorenzo, celebrata dai facchini di piazza (29 gennaio). A Monza è nota la festa di S. Gerardo dei Tintori, con pellegrinaggi votivi, per la liberazione dalla peste; la settimana Monzese (giugno) in onore di S. Giov. Battista, cui è dedicato il duomo.

A molte chiese stazionali della città di M. furono concesse indulgenze stazionali da Pio XI, il 31 ag. 1932: AAS 25 (1933) 32-34.

Le chiese della diocesi seguono il Rito ambrosiano, (v.); in 30 parrocchie (Monza, Treviglio, Trezzo d'Adda, Varenna, Civate) vige il rito romano (fuori della diocesi di M. seguono il rito ambrosiano 55 parrocchie svizzere, 29 parrocchie bergamasche, 7 parrocchie novaresi).

V. M. ha un Seminario completo di ogni ordine di studi: liceo e teologia a Venegono Inferiore (Varese), ginnasio a S. Pietro Martire (Seveso), scuola media a Masnago (Varese); Seminario del duomo (o di S. Galdino) con annessa scuola di S. Arialdo.

Nel campo della stampa religiosa (v. ITALIA) vanno ricordati il quotidiano *L'Italia*; i settimanali: *Il cittadino* e *Il cittadino della domenica* per la plaga di Monza, *Luce* per Varese, *Lago Maggiore*, *Abbiategrosso*, ecc., *Incontro Lariano* per Lecco, *Il popolo cati.* di Treviglio, *L'Azione giovanile* per la Gioventù di A. C., il *Giornale dei lavoratori*, ecc.; le riviste (d'interesse anche nazionale e internazionale): *Aegyptus* di egittologia e papirologia, *Aevum* di scienze filo-

logiche e storiche, *Aggiornamenti sociali*, mensile per questioni di sociologia, *Alba*, femminile ill., *Ambrosius*, liturgico, *Arte cristiana*, *Carroccio*, per la gioventù, *Crociata moderna*, segnalazioni bibliografiche, *Gioia*, per signorine, *Italia missionaria*, *La Scuola cattolica*, a cura della Pontif. Facoltà Teologica, *Lecture*, *Missioni cattoliche*, *Orientamenti pastorali*, espressione del Centro Orientam. Pastoral (C.O.P.), *Ragguaglio librario*, *Rivista del Clero Italiano*, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, *Rivista internazionale di scienze sociali*, *Sussidi* per la riflessione e il catechismo, *Theatrica*, *Vita e Pensiero*. . . Abbondante stampa religiosa diffondono anche le molteplici opere cattoliche nazionali, internazionali e locali (come l'opera della *Regalità di N. S. Gesù Cristo*).

La Città di Milano ha sempre bauuto due cofe. La prima è stata l'opulentia cagionata dalla grassezza del suo paese. La seconda è stata una certa magnanimità, et liberalità in abbracciare, e fondare luoghi, Et instituiti, così sacri, come profani per la publica utilità. Però io mi persuado, che facilmente seguirà quello, che hora dirò, et è che bauendo eretto, Et fondato il Collegio Ambrosiano Et dedicato la libreria alla publica utilità, et al servizio di Dio con gran spesa; non ho tutavia potuto operare tanto nell'una, Et nell'altra cosa per la condizione de tempi, che i redditi della libreria, Et Collegio non siano rimasti alquanto debili. Però esortiamo, et preghiamo così i

118 Dagli *Additamenta alle Constitutiones Collegii ac Bibl. Ambrosianae*: una delle poche aggiunte dettate dal Card. Federico Borromeo originariamente in italiano. Da una delle prime edizioni, s. a. ma del 1630 circa.

In diocesi fioriscono numerosi importanti collegi arcivescovili (a Gorla, Arona, Porlezza, Saronno, Desio, Tradate, Seregno, Monza, Lecco, Cantù, Vimercate, il « S. Carlo » a M.), collegi e istituti tenuti da religiosi, maschili (sono molto noti in città il « Gonzaga », lo « Zaccaria », il « Leone XIII », il collegio dei Salesiani) e femminili.

Nella congregaz. religiosa maschile degli *Oblati dei SS. Ambrogio e Carlo* hanno fama meritata i *Padri missionari* che risiedono a Rho, presso il santuario dell'Addolorata e si consacrano alle missioni per il popolo e agli esercizi per il clero anche fuori diocesi.

L'Opera card. Ferrari, fondata in memoria del grande arcivescovo, sostenuta dall'Associaz. card. Ferrari, cura le missioni laiche, le scuole popolari, l'avviamento professionale, il ricovero degli scarcerati, l'ospitalità al clero di passaggio, l'organizzazione dei pellegrinaggi, varie forme di assistenza, ad es., il consultorio per questioni riguardanti la famiglia (Istituto « La Casa », con pubblicazioni varie e rivista, *Riflessi*), ecc.

Istituti di cultura: 1) *Facoltà teologica* presso il Seminario arcivesc. (a Venegono Infer., Varese); v. Istituti di Studi Superiori D 5, 9; 2) *Università cattol. del S. Cuore di M.*; v. UNIVERSITÀ CATTOLICHE; 3) *Pontificio Istituto Ambrosiano di Mu-*

sica Sacra di M.; 4) Scuola Superiore di arte cristiana « Beato Angelico » (v. ITALIA); 5) *Didascalion*: v. *L'Oss. Rom.* 9-IX-1952. Rinomanza mondiale ha la Bibliot. Ambrosiana con pinacoteca e museo Settala (v. AMBROSIANA).

Istituti missionari: *Pontificio Istituto delle Missioni Estere*, il primo d'Italia, fondato da Angelo RAMAZZOTTI (v.) e Gius. MARINONI (v.), con casa madre a M. e liceo a Monza; la congregaz. femminile delle *Oblate dell'Immacolata per le Missioni Estere* con sede a Monza; *Istituto Benedetto XV per le Missioni Africane*, con noviziato a Venegono Super.

Per iniziativa dei Frati Minori di M. fu fondato e venne accolto con sempre più larghi consensi l'Istituto culturale *Angelicum* che intende far conoscere, secondo intendimenti cristiani, musica, cultura, arte, mediante conferenze e corsi annuali di specialisti (alta cultura religiosa, civiltà classiche, civiltà moderne), settimane dedicate ad argomenti speciali di attualità, concerti strumentali di musica antica e contemporanea, mostre di opere d'arte, dispense. v. *L'Angelicum dei Frati Minori di M.*, Mil. 1950.

Fervida attività svolge il *Centro culturale S. Fedele*, diretto dai gesuiti.

VI. M. è oltremodo ricca di insigni monumenti religiosi. Il duomo, dedicato alla natività di Maria, costruito sull'area occupata dall'antica cattedrale di S. Maria Jemale, sembra iniziato nel 1386, forse su disegno di Andrea degli Organi da Modena. I primi maestri furono Simone da Orsenigo e Marco Frisone da Campione. Nel 1418 MARTINO V (v.) ne consacrava l'altare maggiore; il tempio veniva consacrato nel 1571 da S. CARLO BORTOMEO (v.), ma tutte le età continuarono a imprimerci le loro orme. Nel 1930 fu iniziata una vasta opera sistematica di restauro. La facciata, iniziata nei primi del '600, compiuta nel 1813 (le sculture in bronzo della porta maggiore sono di Lud. Pogliaghi), è la meno rispondente alla monumentale costruzione, che è tra le più suggestive meraviglie dell'arte mondiale, cui lavorarono grandissimi architetti, pittori e scultori d'Italia. L'interno, grandioso e austero, ha tre navate, transetto a navate, tiburio alto m. 68 adorno di statue di santi poggianti su mensole, volte del 1820, pavimento disegnato dal Pellegrini, finta decorazione gotica a traforo, vetrate policrome di autori antichi e moderni (Stefano da Pandino, Antonio da Varallo, Carpi, Zuccaro, de Mottis, de Mochis, Beltrami, Sesini, Buffa, Rizzi, Cantinotti, Bocca, Melchiorri...) rappresentanti le « glorie del duomo », storie del Vecchio e del Nuovo Testamento, di S. Giov. Evangelista, di S. Eligio, dei SS. Gervaso e Protaso, di S. Caterina. L'altare maggiore, con tempietto e tabernacolo, il coro intagliato con tre ordini di stalli, opera di V. del Conte e del Taurini (1572-1602), le sacristie settentrionale e meridionale, la cripta (opera del Pellegrini) con lo « scurolo di S. Carlo » (opera del Richini) rivestito di lamine argentee, sono degni del grande tempio. Si ammirano inoltre i sarcofagi di Ariberto d'Intimiano, il creatore del « Carroccio » (975-1045), di Ottone Visconti († 1293) di Marco Carelli († 1394), e quello di G. Giac. Medici († 1563) opera di Leone Leoni, il Crocifisso in lamina dorata (sec. XI) nella navata estrema destra, il candelabro Trivulzio (sec. XIII) di scuola francese, il Crocifisso di legno che S. Carlo portava nelle processioni, l'urna di cristallo col corpo di S. Carlo adornato dai sacri paramenti e da preziosissime gemme, la statua di S. Bartolomeo scorticato di Marco d'Agrate. L'esterno

è un meraviglioso ricamo marmoreo, fiorito di guglie e gugliotti, decorato da 2245 statue, oltre le mezze figure degli sganci delle finestre e i 96 giganti dei doccioni; la guglia centrale sostiene la « Madonnina », bandiera, simbolo e protezione di M. Il *Tesoro del duomo* possiede inestimabili monumenti di arte e di archeologia. Cf. *L'Illustr. Vatic.* 8 (1937) 243 ss. (tutto il num. 6 è dedicato al duomo). Di gran pregio è pure l'*Archivio del duomo*: cf. *L'Oss. Rom.* 22-VIII-1952.

La *basilica di S. Ambrogio*, eretta nel 386-89 da S. Ambrogio (che vi è sepolto), è un venerando museo di antichità, insigne esemplare di arte romanica. L'atrio è del 1150; all'esterno si notano la maestosa loggia della facciata, l'affresco del '400 a fianco del portale. L'interno, a tre navate, si termina col presbitero e con l'abside sopraelevati sulla cripta; al centro del presbitero sorge il ciborio, ricostruito dopo la rovina del 1196, poggiante su 4 colonne di porfido (basi del sec. IV, capitelli del sec. IX), chiuso in alto da un baldacchino ricco di stucchi colorati; i quattro lati dell'altare sono coperti dal famoso paliotto in lamine d'oro e d'argento dorato, cesellate da mani del sec. IX, divise in riquadri da fascette di smalti gemmati: è un dono dell'arcivescovo Angilberto II (824-59). La cripta sottostante conserva l'arca contenente i corpi dei SS. Ambrogio, Gervaso e Protaso, lavorata in argento e cristalli da Giov. Lomazzo. Vi è annesso l'*oratorio di S. Sigismondo* del sec. XI, con volte a crociera e decorazione quattrocentesca.

Delle altre chiese di M. ricordiamo: la *basilica di S. Vittore*, antichissima, ricostruita nel sec. XII e ancora nel 1560, è a tre navate con cupola, ricca di vetuste vestigia; — la *basilica di S. Babila*, del sec. V, fu ricostruita nei secc. IX-X, trasformata all'inizio del sec. XII; tiburio, absidi, facciata, campanile sono moderni; — *S. Fedele* (1569), rifatta nel sec. XIX, con opere di Crespi, Fontana, Tanzini; — *S. Sepolcro* (1030), trasformata nel sec. XVI, ricostruita secondo il disegno primitivo nel 1894-97, a tre navate; — *S. Maurizio* (1503-29) con begli affreschi; — *S. Maria delle Grazie* (1466-90, restaurata 1895), con facciata di tipo lombardo, interno a tre navate, con opere di Gaud. Ferrari, Giov. da Schio, Amadeo, Civerchio, Bambaia; l'annesso convento domenicano custodisce il « Cenacolo » di Leonardo; — *S. Maria Segreta*, ricostruita nel 1918 sul disegno dell'antica chiesa; — *S. Maria della Consolazione* (1588) con soffitto del Procaccini; — *Certosa* (1349), molto danneggiata, con l'annesso convento nel 1799, conserva affreschi di Dan. Crespi; — *S. Giuseppe* (1607-30); — *S. Maria del Carmine* (1446-49), facciata del 1879 — *S. Marco* (1254, ampliata nel sec. XIV, trasformata nel 1691-98), con opere del Lomazzo, di Ant. Campi, di Dan. Crespi; — *S. Simpliciano* (fine sec. XIV), già basilica paleocristiana; — *S. Maria Incoronata*, gotica (1451); — *S. Angelo* (1552-84) con pitture di Ant. Campi, Simone Peterzano, Procaccini, Morazzone; — *S. Carlo*, del sec. XIX, a pianta centrale, danneggiata nei bombardamenti del 1943; — *S. Maria della Passione* (1485-1530), ricchissima di opere d'arte; — *S. Antonio abate*, rifatta nel 1630-32; — *S. Nazario*, fondata da S. Ambrogio, poi restaurata, con affreschi del '400, pitture di Gaud. Ferrari, di Bernardino Lanino; — *S. Stefano Maggiore*, fondata nel sec. V, poi rifatta, con affreschi del '400; — *S. Pietro in Gessate* (1460, di Guiniforte Ferrari), a tre navate,

con pitture del '400 e del '500; — *SS. Paolo e Barnaba* (eretta da Galeazzo Alessi nel 1546), con la « Pietà » di Aurelio Luini; — *S. Maria della Pace* (1466-97); — *S. Giov. in Concha* (sec. XII); — *S. Calimero*, antichissima, fondata, come si dice, su un tempio pagano di Apollo, con opere del Crespi, del Moretto; — *S. Eufemia*, con opere del '500 e di Marco d'Oggiono; — *S. Paolo* (1549-80), con bel portale scolpito e opere di Biffi, Bono, fratelli Campi, Gherardini, Peterzano; — *S. Celso*, iniziata nel 1493, con facciata a 4 ordini; nell'annessa chiesa omonima (992-98) vi è un affresco bizantino e uno del '500 — *S. Satiro* (876, ricostruita dal Bramante 1479-80, che fece anche il battistero) con facciata moderna del Vandone (1871); — *S. Sebastiano* (1557); con opere di Comerio, Foppa, Andrea Lanzani, Ben. Cacciatori; — *S. Alessandro* (1602), con opere di Cam. Procaccini, Moncalvo, Bernardino Campi; — *S. Giorgio al Palazzo* del sec. VIII, poi totalmente rifatta; — *S. Bernardino delle Monache*, costruita nella seconda metà del '400 su disegno di Pietro Ant. Solari; — *S. Vincenzo in Prato* (1389); — *S. Lorenzo Maggiore* con caratteristico atrio quadriportico (sec. IV) costruito su colonne di antico tempio romano; — *S. Aquilino*, contemporanea di S. Lorenzo; — *S. Eustorgio* del sec. IX, con campanile del 1297-1309, ricchissima di opere d'arte; — *S. Maria presso la conca fallata* (sec. XIII); — *S. Cristoforo sul Naviglio*, con affreschi del '400; — *Abbazia di Chiaravalle*, fondata nel 1135 da S. Bernardo, iniziata nel 1172, compiuta nel 1221, con molte opere d'arte.

In diocesi sono notevoli: ad **ABBiategrasso**, *S. Maria Nuova* (1365-90) con magnifico pronao, e l'*Abbazia di Morimondo* (1186) del Cistercensi, con facciata decorata in terracotta, campanile lombardo, ricca di pitture, sculture, tarsie, broccati; — a **BELLANO**, la chiesa del *SS. Nazario e Celso* di Giovanni da Campione (1348, restaurata 1907), con affreschi del '500; — a **BUSTO ARSIZIO**, *S. Maria di Piazza* (1512-23) del Lonati su disegno del Bramante, con politico attribuito a Gaud. Ferrari e, nella cupola, affreschi del Luini e del Giampietrino; — a **CAMPIONE**, l'*Oratorio di S. Pietro* (1326) con residui di antichi affreschi; — a **CANTÙ**, *S. Teodoro*, con interno basilicale a 3 absidi, *S. Paolo* (sec. XII) con campanile lombardo e affreschi del '400; — a **CASTIGLIONE OLONA**, la *chiesa di Villa* del Brunelleschi, la *chiesa della Collegiata*, basilica lombarda, con portale lombardo-veneziano, affreschi di Masolino da Panicale, che affrescò anche il battistero; — a **ERBA**, l'*Oratorio di S. Antonio*, con affreschi del XV-XVI sec. e altre opere d'arte. — a **GALLARATE**, *S. Pietro* (sec. XII) con loggiati ed archi intrecciati; — a **MELEGNANO**, la *chiesa prepositurale* (eretta, si dice, da S. Giulio d'Orta nel sec. IV), ricostruita nel 1410, con un « Battesimo di Gesù » del Bergognone; — a **MONZA**, il *duomo*, fondato dalla regina Teodolinda, modificato in seguito fino alla forma attuale del sec. XIII, con facciata gotica di Matteo da Campione a corsi di marmo bianco e verde, protiro adorno di medaglioni, bassorilievi, statue, interno a croce latina, soffitto a capriate, vetrate policrome (del Bertini), tele e affreschi di Abbiati, Ricci, Ruggeri, Bianchi, Nuvolone, Carloni, Moncalvo, Gambaro, Borroni, Luini, Borgino del Pozzo, sagrestia con pregiati lavori in legno, tesoro ricco di preziosi oggetti d'arte e di archeologia (fra cui la « corona ferrea »); — a **RHO**, il *Santuario* fondato da S. Carlo Borr. (1583), eretto su disegno del Pellegrini, fac-

ciata del Pollack, cupola del 1752-55; — a **SARONNO**, il *Santuario della Madonna dei miracoli* (1498), bramantesco, con facciata del Pellegrini, campanile del Porta, pitture del Lanino, del Luini, del Magni.

BIBL. — (Ove non è indicato il luogo di edizione, si intenda Milano). — *I* Storie generali. — **TRISTANO CALCO** (fine sec. XV), *Historiae patriae libri XX* (1627). — **BERNARDINO CORIO**, *Storia di M.* (1503). — **ANDREA ALCIATI**, *Rerum patriae libri IV* (1625). — **GIUS. RIPAMONTI**, *Historia urbis Mediolani* (1641-48). — **GIORGIO GIULINI**, *Memorie della città e campagna di M. fino al 1477* (1760). — **PIETRO VERRI**, *Storia di M.* (1783), continuata da **PIETRO CUSTODI** (1824). — **CARLO DE' ROSMINI**, *Dell'istoria di M.* (1820). — **C. CANTÙ, M. e il suo territorio (1844). — **Id.**, *Grande illustrazione del Lombardo-Veneto*, 6 voll. (1857-61). — **F. CUSANI**, *Storia compendiativa di M.*, 8 voll. (1861-84). — **E. VERGA, U. NEBBIA, E. MARZORATI, M. nella storia, nella vita contemporanea e nei monumenti (1906). — **E. GALLI**, *Corso di storia milanese*, 2 voll. (1924). — **E. VERGA**, *Storia della vita milanese* (1931). — **A. VISCONTI**, *Storia di M.* (1937, 1946, nuova ediz. 1952). — **A. CALDERINI, R. PARIBENI** e altri, *M.* (Roma 1951). — Fonti e studi sono utilizzati in gran parte nella *Storia di M.*, compilata da vari specialisti, a cura della Fondazione Gio. Treccani degli Alfieri, in 16 voll., dalle origini fino ai primi anni del sec. XX (1954 e ss).****

La storia di M. si ritrova anche nella storia delle città lombarde (v. Bergamo, Brescia, Como, Cremona, Mantova, Pavia, Sondrio, Varese), delle città confinanti come Novara, e inversamente. — v. indicazione delle riviste e collezioni storiche sotto **ITALIA**, in particolare: *Archivio storico lombardo*, *Città di M. Rivista del Comune* (dal 1914) e le riviste religiose sopra ricordate.

II. Storie parziali. — **A. COLOMBO, M. preromana, romana e barbarica (1927). — **A. e G. COLOMBO, Anonymi Mediolanensis « Libellus de situ civitatis Mediolani, de adventu Barnabae apostoli et de vitis priorum pontificum Mediolanensium »** (« Rerum Ital. Script. » 1-2, fasc. 1-4), 2 voll., Bologna 1952, con amplissima introduz.: riedizione del celebre testo, che mons. L. Biraghi nel 1848 aveva chiamato, con titolo inesatto, *Datiana historia* (v. anche **DAZIO**). Contro Duchesne e Savio, che lo attribuivano a **LANDOLFO senlor** (v.) del sec. XI, gli editori lo rivendicano a un anonimo contemporaneo di **PAOLO Diacono** (v.), che nel 789 avrebbe preso la penna per difendere l'apostolicità della sede di M., le sue prerogative e soprattutto la sua liturgia. Il testo è seguito dalla *Vita S. Dionisii episc. Mediol.* (BHL 2168), da un *Sermo B. Thomae episc. Mediol.* e da un catalogo dei vescovi di M. fino a Gugl. Pusterla (1361-70). — **A. PAREDI, S. Ambrogio (1960^o); *Ritrovamenti e scavi per la « Forma urbis Mediolani »*, di vari autori, 3 fascicoli (1951). — **A. COLOMBO, M. feudale e comunale (1928). — **C. MANARESI**, *Gli atti del comune di M. fino al 1216* (1919). — Tre documenti anteriori al 1215 non compresi in questa raccolta sono pubblicati e commentati da **G. P. BOGNETTI** in *Studi in onore di S. Manaresi* (1953) 1-28. — **C. VIOLANTE**, *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1953. — **G. CASTIGLIONI, Ariberto di Intimiano, Brescia 1947. — **E. BESTA, G. BARNI, Liber consuetudinum Mediolani anni MCCXXVI (1945): ediz. con note critiche dei celebri statuti di M. (fra i più antichi di Lombardia: Brescia li ebbe nel 1225, Como nel 1281), redatti nel 1216, che assorbirono un primo nucleo di statuti redatti da Pietro il giudice prima della distruzione di M. del 1162. Del testo esistevano due mss.: uno all'Ambrosiana e uno (perduto nell'ultima guerra) alla Trivulziana di M. — **G. L. BARNI, I mss. del « Liber consuetudinum Mediolani anni MCCXXVI », in *Miscellanea Gio. Galbati* II (1951) 269-74. — *Repertorio diplomatico visconteo*, 2 voll. (1911). — **C. SANTORO**, *Gli uffici del dominio sfiorasco dal 1450 al 1500* (1947). — **Id.**, *Gli uffici del comune di M. nel periodo*************

visconteo-sforzesco, in *Archivi* 17 (1950) 10-59. — A. VISCONTI, *La pubblica amministrazione dello stato milanese durante il predominio straniero*, Roma 1913: periodo della dominazione spagnuola. — F. CAZZAMINI MUSSI, *M. durante la dominazione spagnuola 1525-1706* (1947). — MARCO FORTININI, *Il ducato di M.* (1877). — BERTARELLI-MONTI, *Tre secoli di vita milanese dal 1630 al 1875* (1927). — G. GIULINI, *All'insegna della vecchia M.* (1946). — M. napoleonica, di vari autori (1950). — M. ROBERTI, *M. capitale napoleonica dal 1796 al 1814*, 3 voll. (1946-47).

SERVILIANO LATUADA, *Descrizione di M.* (1737). — CARLO ROMUSSI, *M. nei suoi monumenti* (1875; nuova ediz. accresciuta 1912-13). — G. C. BASCAPE, *I palazzi della vecchia M. Ambienti, scene, scorci di vita cittadina* (1946). — R. REGGIORI, *M. 1800-1943. Itinerario urbanistico edilizio* (1947). — E. SIOLI LEGNANI, P. MEZZANOTTE, *Contrade milanesi: il Borgomazzo* (1945).

P. MEZZANOTTE, G. BASCAPE, *M. nell'arte e nella storia* (1948). — C. BARONI, G. A. DELL'ACQUA, *Tesori d'arte in Lombardia* (1952). — C. BARONI, *Scultura gotica lombarda* (1944). — G. MONGERI, *L'arte in M.* (1872). — F. MALAGUZZI VALERI, *M.*, Bergamo 1906.

M. nei suoi libri e nelle sue stampe, catalogo, prefaz. di R. CALZINI (1950). — F. ARGELATI, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, 2 tomi in 4 voll. (1745).

III. Storia religiosa. — UGHELLI, IV, 1-281. — CAPPELLETTI, XI, 35-305. — SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I, M., Firenze 1913. — KEHR, *Regesta*, VI (Berlino 1913). — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XI-1, col. 983-1102. v. la *Storia di M.* cit. e la pubblicazione periodica *Le memorie storiche della diocesi di M.* (dal 1954) a cura di un gruppo di studiosi (presso la Bibliot. Ambrosiana).

P. BORELLA, *M. e l'Oriente nei sec. V e VI*, in *Ambrosius* 27 (1951) 130-37. — E. STEIN, *Chronologie des métropolitains schismatiques de M. et d'Aquilée Grado*, in *Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 39 (1945) 26-136: lista dei vescovi di M. dopo lo scisma dei « tre capitoli » (da Vitale a Lorenzo, v. sopra), che terminò a Grado nel 610 (non già nel 607, come opinano Duchesne e Caspar). — C. CASTIGLIONI, *Il titolo di arcivescovo al metropolita milanese*, in *Ambrosius* 4 (1941) 55-57: di quel titolo appare già insiguito S. Onorato (c. 569); e dunque falsamente si crede che sia di origine carolingia. — A. CALDERINI, *Note epigrafiche mediolanensi*, in *Epigraphica* 7 (1945) 109-22, 10 (1948) 90-103.

A. TAMBURINI, *I santi milanesi* (1927). — G. BARNI, *Influenze bizantine longobarde e franche nella diocesi di M. attraverso alcuni santi cui sono dedicate le chiese*, in *Riv. di storia del diritto ital.* 12 (1939) 217-39. — C. MARCORA, *Il santorale ambrosiano. Ricerche sulla formazione dagli inizi al sec. IX* (1953). — O. HEIMING, *Die ältesten ungedruckten Kalender der mailändischen Kirche*, in *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold* (Beuron 1952) 214-35. — E. CAZZANI, *Vescovi e Arcivescovi di M.* (1955). — *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, da ms. della Bibl. Capit. di M., edito a cura di M. MAGISTRETTI - U. MONNERET DE VILLARD, con 2 tavole topografiche della città e diocesi di M. (1917); cf. M. ERN. TAGLIABUÈ, *Il « Liber notitiae... »*. *Appunti topografici* (1922).

C. PONZONI, *Le chiese di M.* (1930). — R. BAGNOLI, *Le chiese di M. nella storia e nell'arte* (1942 ss.). — A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *L'architettura cristiana di M.*, in *Attes du VI Congrès intern. d'études byzant.* II (Paris 1951) 67-84: rassegna, con notizie storiche, degli edifici cristiani milanesi dei sec. IV-V. — E. TEA, *Arti minori, pitture e sculture, architettura e decorazione nelle chiese di M.*, 3 voll. (1950-52). — E. VILLA, *Il vescovo Ambrogio « sapiens architectus »*, in *Ambrosius* 1949, p. 116-37: l'esame stilistico insinua che la basilica di S. Nazaro è contemporanea a S. Ambrogio, la basil. « Nova » gli è di poco anteriore e la basil. « Virginum » di poco posteriore. — E. ARSLAN, *La basil. paleocristiana di S. Simpliciano*

a M., identificata con l'ambrosiana « basil. Virginum », in *Attes du VI Congrès intern. d'études byzantines* II (Paris 1951) 15-24. — Id., *Osservazioni preliminari sulla chiesa di S. Simpliciano a M.*, in *Arch. stor. lomb.* 10 (1947) 5-32. — F. MAGGI, *S. Celso e la sua Madonna. Venti secoli di tradizioni milanesi. Note di storia, fede e tradizione, arte ed artisti* (1951). — *La basilica di S. Babila*, di vari autori, Viboldone 1953, con la storia eccl. di M. negli anni 1096-1150. — G. P. BOGNETTI, G. CHERICI, A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *S. Maria di Castelseprio* (1948). — A. CALDERINI, C. CECHELLI, G. CHERICI, *La basilica di S. Lorenzo Maggiore in M.* (1952). — A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *La chiesa romanica di S. Maria di Aurona in M.*, in *Arch. stor. lombardo* 9 (1944) 3-66; storia della chiesa dalla fondazione (sec. VII) alla soppressione dell'attiguo convento (1782). — G. CASATI, *La chiesa nobile del Castello di M.*, S. Maria del Carmine (1952): vita privata in M. nei sec. XV-XVIII e l'attività dei Carmelitani. — A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *La chiesa maggiore di M.*, S. Tecla (1952): in base alle fonti e agli scavi del 1943, si ricostruisce la storia dell'antica cattedrale di M., che fu già di S. Ambrogio. L'iscrizione del battistero della basilica e il « De sacramentis » sono rivendicati a S. Ambrogio da OTHMAR PERLER, in *Riv. di archeol. crist.* 27 (1951) 145-66. — A. BOLLANI, *S. Maria Incoronata in M.* (1952): storia della chiesa, costruita dagli Storza. — G. BASCAPE, P. MEZZANOTTE, *M. il duomo* (1952). — *Franco Lombardi*, presentazione di G. PRAMPOLINI e C. BARONI (1950), con riproduzioni delle nuove porte del duomo. — J. S. ACKERMAN, *Ars sine scientia nihil est. Gothic theory of architecture at the cathedral of M.*, in *The art Bulletin*, 31 (1949) 84-111.

I. SCHUSTER, *Monasticon. Elenco degli antichi monasteri benedettini dell'archidoc. milanese*, Viboldone 1946, fondato su un catalogo del sec. XV delle chiese, monasteri e ospedali di M., edito da G. BERETTA, *Elenco delle parrocchie* (1939). — P. ZERBI, *Monasteri e riforma a M.* (fine sec. X-inizi sec. XII), in *Aevum* 24 (1950) 44-60, 166-78: il contributo del monachismo milanese alla riforma gregoriana e cluniacense fu scarso fino alla metà del sec. XI, sia per il particolarismo della Chiesa milanese, sia per i legami dei monaci con gli arcivescovi.

L. PROSDOCIMI, *Il diritto eccl. dello stato di M. dall'inizio della signoria viscontea al periodo triadentico*, sec. XIII-XVI (1941). — F. CASADEI, *Per la storia religiosa dello stato di M. durante il dominio di Carlo V*, in *Riv. storica ital.* 58 (1941) 42-75, 171-96: osservazioni, con nuovi documenti, sullo studio, dallo stesso titolo, di F. Chabod. — C. CASTIGLIONI, *Il Card. Federico Borromeo* (1931). — Id., *La Chiesa milanese durante il Seicento* (1947): storia documentata dalla morte del card. Fed. Borromeo (1631) alla morte del card. C. Gaet. Stampa (1743). — Id., *Soppressione di enti religiosi in M. nel sec. XVIII*, in *Arch. stor. lombardo* 1 (1948-49) 248-53: a complemento dell'elenco già pubblicato sulla stessa rivista da V. FORCELLA (1889), si pubblica l'elenco, compilato (1785) dal servito Giov. Morelli († 1817), delle chiese e dei monasteri milanesi soppressi da Giuseppe II. — Id., *Il Card. G. Pozzobonelli* (1932). — Id., *Napoleone e la Chiesa Milanese* (1934). — Id., *Mons. Calabiana e i suoi tempi* (1942). — Id., *Gaysruch e Romilli arcivescovi di M.* (1938): la storia di M. dal 1818 al 1859.

MILANTE Pio Tommaso, O. P. († 1749), professore di teologia nell'università di Napoli, dal 1743 vescovo di Castellammare, ove morì. Lasciò: *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptions ab Alexandro VII, ab Innocentio XI et ab Alexandro VIII*, 3 voll., Napoli 1738-1740 (cf. *Mém. de Trévoux* 1741, p. 215-34; la dottrina dell'autore è solida, benché paresse ad alcuni alquanto rigorista); *Theses theologico-dogmatico-polemicae*, ivi 1734; edi-

zione della *Bibliotheca sancta* di Sisto da Siena (2 voll., Nap. 1742) molto apprezzata per le abbondanti annotazioni critiche e teologiche; *Vindiciae regularium in causa nonasticae pauperlati*, ivi 1740 (cf. *Mém. de Trévoux* 1744, p. 5-61); *De viris illustribus Congregationis S. Mariae Smitatis, Ord. Praed.* (della quale il M. era stato vicario generale), ivi 1745; *Orazioni*, ivi 1747; *De Stabitis, stabiana ecclesia et episcopis eius*, ivi 1750, con vita dell'autore scritta da M. Bisogni (quest'opera fu combattuta da Lud. Agnelo Anastasio arcivesc. di Sorrento, Nap. 1751, e difesa dal medico Gaet. Martucci, ivi 1753). — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1412 s, 1626.

MILBURGA o *Mildburga*, Santa, O.S.B., sorella delle SS. MILDREDA (v.) e Milgita, discendente dai re di Mercia e dai re di Kent, figlia di Mervaldo e di S. Domneva (o Ermenburga?), introdusse la vita monastica nei domini paterni, facendosi costruire (680) il monastero di Wenlock dove ella stessa fu consacrata badessa dall'arciv. Teodoro di Canterbury. Gli storici raccontano di M. miracoli strepitosi compiuti durante la sua vita e dopo la sua morte, che probabilmente avvenne (23 febbraio o 23 giugno?) verso il 722. Fu sepolta nel monastero di Wenlock, che poi andò deserto e passò ai cluniacensi. Il 26 maggio 1101 ne fu ritrovato il corpo che fu poi disperso ai tempi di Enrico VIII. Festa 23 febbraio.

BIBL. — ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 23, p. 388-91. — MABILON, *Acta SS. O.S.B.* III-I (Ven. 1734) 420 s. — M. BARRETT, *Wenlock and his Saint*, in *The Month* 95 (1900) 155-62. — C. HORSTMANN, *Nova legenda Angliae*, II (Oxford 1931) 188-92. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 74.

MILDE Vincenzo Edoardo (1777-1853), n. a Brünn, sacerdote nel 1800, professore di pedagogia all'univ. di Vienna dal 1805, vescovo di Leitmeritz dal 1823, dal 1832 arciv. di Vienna. Molto caro all'imperatore, appoggiò l'opera di restaurazione cattolica a cui aveva dato impulso l'HOFFBAUER (v.). Pedagogista pratico e teorico di gran valore si mostra nel *Lehrbuch der allgemeinen Erziehungskunde* (2 voll., Wien 1811-1813). Dopo la sua morte J. A. GINZEL curò l'edizione delle sue prediche, istruzioni e conferenze (Wien 1853). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1416. — E. WINTER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 184.

MILDREDA (S.), O.S.B., sorella di S. MILBURGA (v.). Sua madre Domneva (altri dicono Ermenburga), consentente il marito, aveva votato la castità e aveva fondato in onore di Maria un monastero femminile nell'isola Thanet, di cui fu badessa e in cui fu sepolta. Il governo delle 70 vergini del monastero passò poi a sua figlia M., che all'uopo fu richiamata da Chelles (diocesi di Parigi, dove era stata inviata per la sua formazione monastica), e fu consacrata dall'arcivescovo Teodoro di Canterbury. Morì un 13 luglio verso il 734 e fu sepolta accanto alla madre. Il suo corpo, trovato incorrotto, fu traslato in S. Agostino di Canterbury. Festa 13 luglio. Sul continente è particolarmente onorata a Utrecht.

BIBL. — ACTA SS. Jul. III (Ven. 1747) die 13, p. 512-23. — MABILON, v. sotto *Milburga*. — C. HORSTMANN, *Nova legenda Angliae*, II (Oxford 1931) 193-97. — M. SAWYER, *The story of St. Mildred of Thanet*, London² 1925.

MILENSIO Felice, agostiniano, n. a Laurino (Campania) nella seconda metà del sec. XVI, fu

ricco di varia e non comune dottrina teologica, storica, letteraria. Da vicario della Congregazione di S. Giovanni a Carbonara (1600), passò in Baviera per riorganizzare le province agostiniane. Fu consigliere dell'arciduca (in seguito imperatore) Ferdinando II, visitatore apostolico degli Ordini mendicanti in Boemia e partecipò, in luogo del nunzio, all'assemblea imperiale di Ratisbona (1608). Tornato in Italia, gravato di false accuse, ne uscì con sentenza di piena innocenza. Ebbe quindi altri uffici di governo. Nel 1633 viveva ancora, priore di Bologna. Scrisse opere storiche sui monasteri agostiniani di Germania, polemiche contro i protestanti, e letterarie.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 590 s. — LOPEZ BARDÓN, *N. Crusenii Monastici contin.*, II (Valladolid 1903) 164. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 839. — PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 216-8.

MILESCU Nicola (1625-1712), moldavo, educato a Costantinopoli, fu segretario dei principi di Moldavia e Valacchia, loro ambasciatore presso le corti europee, infine fu al servizio degli zar di Russia per i quali compì un viaggio in Russia (1675-78), lasciandocene una narrazione geografica e storica di alto interesse, tradotta in varie lingue. Condusse la versione romena della Bibbia, la prima completa (Bucarest 1688) che servì di base alle versioni posteriori. Mentre era a Stoccolma, su domanda dell'ambasciatore di Luigi XIV, compose un trattato sulla reale presenza eucaristica, esponendo la dottrina « ortodossa », conforme alla dottrina cattolica, contro i protestanti; il trattato è riprodotto in *Perpétuité de la foi* di ARNAULD (v.) e NICOLE (v.). — P. V. HANES, *Histoire de la littérature roumaine*, Bucarest 1934, p. 42-47.

MILETO, in prov. di Catanzaro, *sede vescovile*, eretta da Gregorio VII nel 1073. Nel 1081 le fu unita la sede distrutta di BIVONA (o Vibona), il cui primo vescovo conosciuto con certezza è *Giovanni* (496). Nel 1121 le era pure unito il titolo di un'altra sede distrutta, TAURIANA, di cui si conoscono gli antichi vescovi *Leucosio* (sec. V) e *Paolino* (591). — M. fu dapprima suffraganeo di REGGIO (v.) e poi assoggettata immediatamente alla S. Sede, come è tuttora. — Patroni della diocesi sono: Maria Vergine Assunta e S. Nicolò di Bari.

La diocesi conta 350.000 fedeli in 129 parrocchie. Ha Seminario minore (dotato di osservatorio meteorologico e sismico); filosofia si compie nel Pont. Seminario Regionale Calabro Pio XI in Reggio di Calabria e teologia nel Pont. Seminario Regionale Calabro Pio X in Catanzaro. Il paese fu danneggiato dal terremoto dell'8-IX-1905. La *cattedrale*, maestosa, è di costruzione recente (1929). — D. TACCONE-GALLUCCI, *Monografia della città e diocesi di M.*, Modena 1902. — LANZONI, I, 334-336, 343. — UGHELLI, I, 942-961; X, 170-171, 186-188. — CAPPELLETTI, XXI, 437-440.

MILETO (de) Francesco, eretico fiorentino del sec. XVI. Predicava tra l'altro che nell'anno 1530 sarebbe venuto l'anticristo e la Chiesa sarebbe scomparsa. Nel sinodo provinciale fiorentino del 1517 così se ne parla: « Prae manibus sunt Francisci Mileti opera, qui cum laicus sit et quidem idiota, ut vidistis omnes, ausus est ingentes Scripturae thesaurus evertere atque omnium catholicorum expositorum

sensum conturbare, novas sibi et inauditas conclusiones formando» (MANSI XXXV, 269); le opere di M., *Convivio e Quadripartito, Expositio Psalmorum*, ecc., sono «venenosa, impia et in plerisque conclusionibus catholicae veritatis inimica» perché «expositione psalmodum titulis praenotata... plerosque sub hujus praemissae amplificationis pietate in errore atque haereses et schismata facile inducere possent» (ivi, col. 273). Il Mabillon (*Museum Italicum*, I, 168) trovò un'opera di PAOLO ORLANDINO, del cenobio camaldolese degli Angeli presso Firenze, *Heptaticum*, in cui sono confutati gli errori di M. — Cf. anche FABRICIO, *Biblioth. Latina*, I (Firenze 1858) 601.

MILIČ Giovanni, precursore di Hus (v.), n. a Kroměříž (Kremsier) in Moravia (presso Olmütz) da poverissima famiglia, sacerdote verso il 1350, fu alla corte del margravio di Moravia, segretario particolare del figlio di Carlo IV di Boemia. Nel 1360 e 1362 lo troviamo al seguito di Carlo IV (diventato imperatore) in Germania. Canonico della cattedrale di S. Vito in Praga ed arcidiacono, si fece ammirare per zelo singolare e austerità (portava sulle carni un cilicio di crini di cavallo). Nel 1363 rinunciò a tutte le cariche civili ed ecclesiastiche e si diede all'apostolato. Rifiutò di collaborare col suo arcivescovo, e, rifugiatosi a Bischof-Teinitz, una cittaduzza in mezzo alle boschiglie della Boemia, si profferse come aiuto ad un parroco. Dopo alcuni mesi tornò a Praga e cominciò a predicare in lingua ceca, il che allora era una novità. Sulle prime fu deriso ma poi crebbe l'uditorio. Davanti alle persone colte usava il latino; per farsi intendere anche dai tedeschi, imparò in età matura la loro lingua. Moltissimi da lui furono condotti a penitenza o rinviroriti nella pratica cristiana; parecchie donne di mala vita si convertirono, ed egli ne pose parte a servizio presso persone dubbene, parte le fece maritare, parte le raccolse sotto la sua direzione; fece abbattere case di prostituzione e costruire in loro luogo uno stabilimento (detto *Jerusalem*) con case di lavoro, scuola e cappella dedicata alla Maddalena; più di 200 donne vi raccolse e vi mantenne con l'aiuto di pii offerenti.

Spirito ardente ed intemperante, trovò nella Bibbia che le colpe della sua età erano quelle che preparavano la via all'Anticristo. Si diede a colpire la corruzione generale, i mali della Chiesa, la simonia, il libertinaggio, auspicando un concilio generale che attuasse la riforma a partire dall'alto. Non risparmiò neppure i principi (nel 1366 non si peritò di dichiarare che Carlo IV era il vero Anticristo).

Allora i suoi nemici indussero l'arcivescovo di Praga, Otschko di Waschima, a farlo arrestare. Ma presto fu messo in libertà, ed ottenne di nuovo la stima dell'arcivescovo e di Carlo. Parve che il M. volesse ritirarsi in monastero e astenersi per qualche tempo dal predicare. Ma i suoi amici lo sollecitarono a riprendere la lotta. Nel 1367 andò a Roma (dove si aspettava Urbano V, da Avignone), per esporre al papa le sue idee sulla riforma della Chiesa. Ma il papa non veniva. Annunziò con un manifesto affisso alla porta di S. Pietro che avrebbe tenuto una predica sull'Anticristo. Il popolo accorse, ma il M. non comparve. Ne nacque un tumulto e l'inquisitore lo fece arrestare. Venuto Urbano (ottobre 1367), il M. fu liberato e il cardinale di Albano lo accolse in sua casa con molti riguardi.

Rientrato a Praga, continuò a predicare. La sua vita povera e mortificata gli procacciò la stima di

molti; un suo ammiratore e discepolo, MATTIA di JANOW (v.), ne esalta la potenza conquistatrice. Morto (1369) Corrado di Waldhausen, il M. gli successe nel governo della parrocchia; vi predicava tutti i giorni in tedesco con grande frutto, fino al 1372. Contro l'opposizione degli ecclesiastici della capitale, l'arcivescovo e re Carlo lo difesero. Allora i suoi nemici diressero 12 accuse contro di lui alla corte papale in Avignone. Parecchie bolle di Gregorio XI (1374), dirette all'imperatore e ai vescovi riprovarono alcune idee del M. Egli non si ritrattò. Quando l'inquisitore di Praga stava preparando contro di lui un processo, egli si appellò al papa e venne ad Avignone, nella quaresima del 1374. Quivi gli riuscì di giustificarsi, anzi fu invitato a predicare davanti ai cardinali. Piacquero le sue parole, e il suo antico protettore, il cardinale di Albano, lo invitò alla sua mensa.

Prima che fosse decisa la sua causa, il M. cadde malato e morì in Avignone il 29 giugno 1374. Fu uomo di pietà, di zelo, di mortificazione, ma ebbe anche i difetti delle sue virtù, lo squilibrio del giudizio, l'intransigenza esagerata fino alla ribellione. Le possibilità eterodosse del suo atteggiamento si rivelarono nel movimento degli HUSSITI (v.) di cui è considerato precursore.

Tra le sue opere si citano: *Libellus de Antichristo*, scritto in carcere a Roma; *Gratia Dei*, un corso annuale di prediche; *Lectiones quadragesimales*; in boemo, un libretto sulla Croce e sulla missione di Cristo, e una traccia di prediche annuali. — Per la bibl. v. HUS e WICLER. — Studi in ceco troverai indicati in ENC. IT. XXIII, 302 s. Aggiungì: J. EMLER, *Fontes rerum bohem.* I (Praga 1871) 401-36; F. PALACKÝ, *Vorläufer des Hussitismus*, Praga 1869, p. 18-46. — P. DE VOOCHT, *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 (1958) 220-39, 657-88.

MILIIS (de) Stefano. v. LIBERIO di Gesù.

MILITARI. v. MILIZIA; ORDINI MILITARI.

MILIZIA — A) In passato la M. era esercitata generalmente, nei tempi normali, come prestazione *volontaria*. Ancor oggi in pochi Stati vige questo sistema.

Dopo la Rivoluzione francese (1794) quasi dappertutto fu introdotta la coscrizione obbligatoria (in Italia nel 1875). Fino a quando sussisteranno gli Stati sovrani e le cause di GUERRA (v.), ogni Stato dovrà avere una forza militare di terra, di mare e di aria, capace di assicurare la propria PACE (v.) contro gli aggressori.

La M. è considerata dai filosofi e dai teologi quale un contributo personale e un sacrificio obbligatorio dei cittadini verso la sicurezza collettiva, ed è giudicata *legittima* la legge che rende obbligatoria la M., verificando essa le condizioni per la liceità della LEGGE (v.).

Tertulliano, montanista, condannò la M. (*De corona militis*; *De idololatria*, 19, PL 2, 73-102; PL 1, 690), soprattutto perché rendeva al cristiano quasi inevitabile la partecipazione ad atti di culto pagano. Per eguali motivi contingenti e per il precepto della carità furono avversi alla M. Origene, Clemente Aless. e Lattanzio (v. sotto). Contro queste rare voci sta tutta la tradizione che riconosce la liceità della M. alle debite condizioni.

Alcuni oppongono che la coscrizione universale obbligatoria crea disparità sociale, in quanto col-

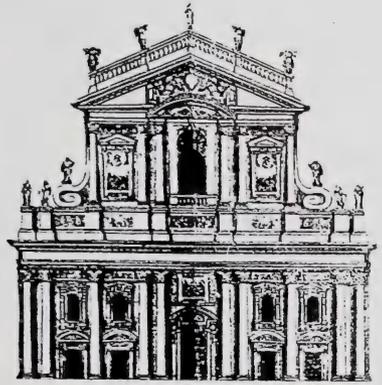
MILANO



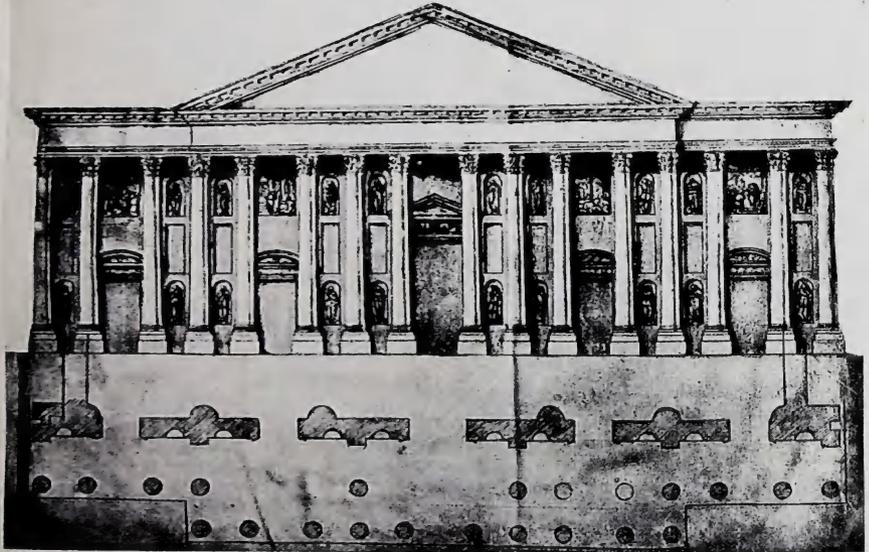
- 1 - La città quadrata dei Romani nel 190 a. C.
- 2 - Ampliamento dalla fine della Repubblica romana all'inizio dell'Impero.
- 3 - Circuito ai tempi dell'imperatore Adriano (*Colonia Aelia Augusta Mediolanensis Felix*, 118-120 d. C.).
- 4 - Ampliamento di Massimiano Ereuleo nel 300 circa.
- 5 - Cerchia medievale entro la fossa del Naviglio, scavata nel 1156.
- 6 - Cinta dei bastioni eretti da Ferrante Gonzaga dal 1549 al 1565.
- 7 - Piazza d'Armi e fortificazioni, che saranno demolite nel 1806 dando luogo ad un altro ampliamento.
- 8 - Ampliamento del Piano regolatore del 1888 completato nel 1893.
- 9 - Estensione di Milano secondo il Piano regolatore del 1910.



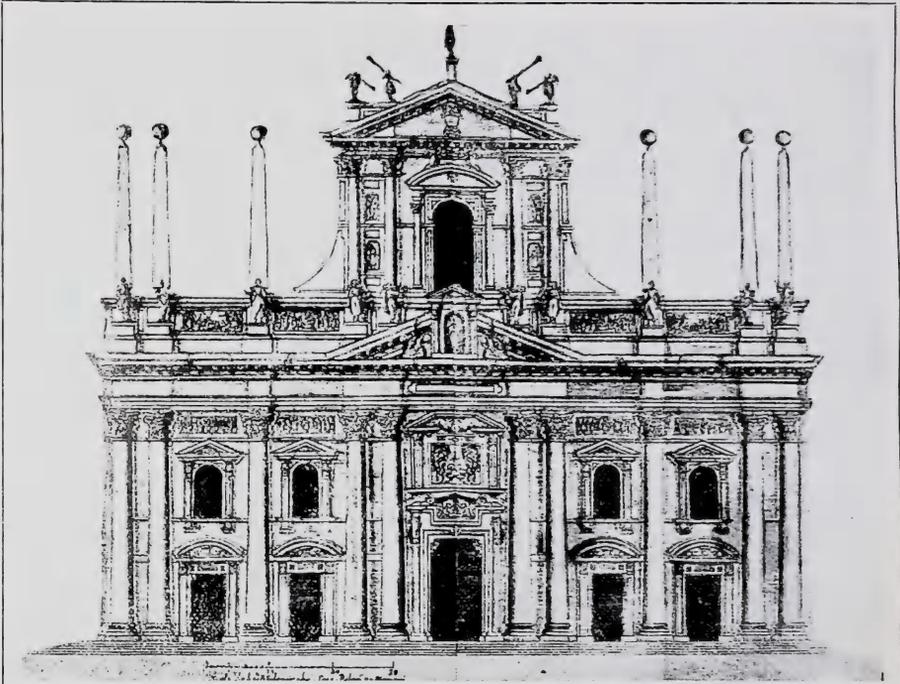
Sigillo con la facciata dell'antica cattedrale di S. Maria Jemale (sull'area della quale sorgerà poi il duomo).



Progetto per la facciata del duomo di FRANCESCO M. RICINI (1582-1658).



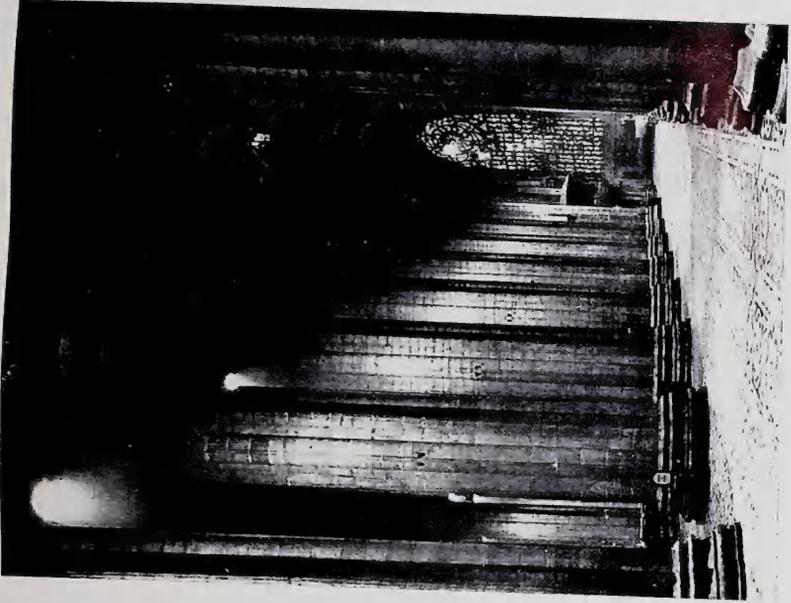
Progetto per la facciata del duomo (alla Biblioteca Ambrosiana) di MARTINO BASSI (1541-91).



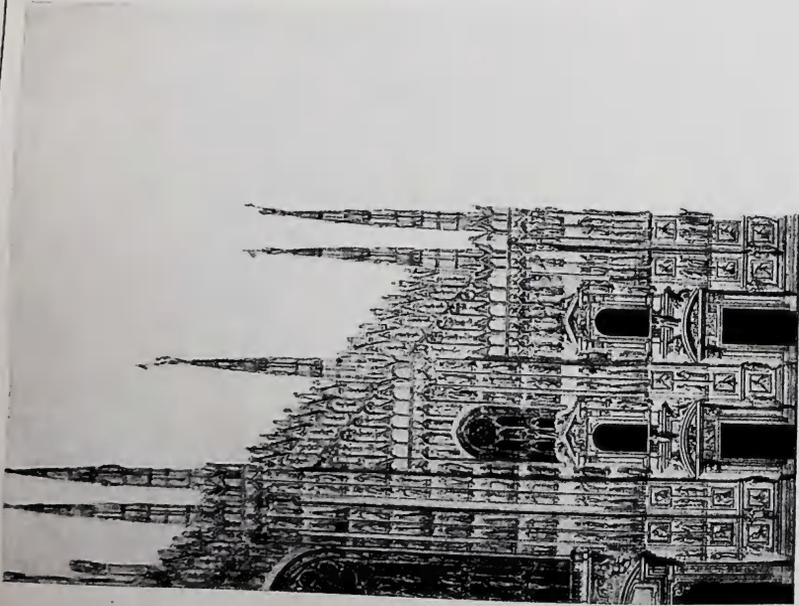
Uno dei progetti di PELLEGRINO DE' PELLEGRINI (1527-1596) per la facciata del duomo.
Archivio della Ven. Fabbrica del duomo.



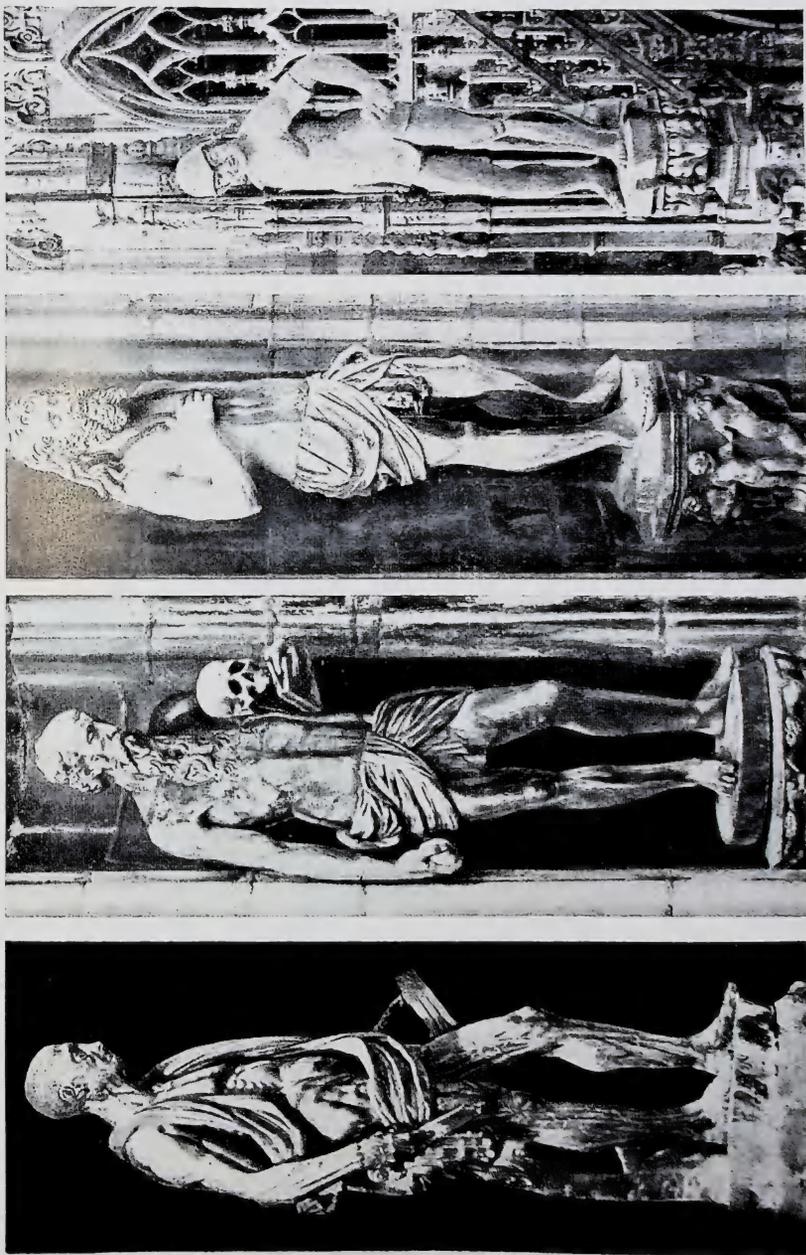
Il duomo, veduta aerea. Si noti la facciata compiuta nei primi anni del XIX secolo.



Interno del duomo:
la navata mediana di destra.



Progetto per la facciata del duomo (1653) di Carlo Buzzzi (particolare).
Archivio della Ven. Fabbrica del duomo.



Sculture del duomo: 1) S. Bartolomeo, di Marco d'Agiate; 2) S. Girolamo (seconda metà XV secolo); 3) profeta (Giama di CUSTODIRO SOLAURE);
4) archi rampanti e motivi decorativi della prima guglia del braccio maggiore verso mezzogiorno.



Vetrata del duomo raffigurante S. Carlo Borromeo.



Uno dei celebri arazzi borromei che vengono esposti in duomo una volta all'anno, in occasione della festività di S. Carlo (4 novembre).



Chiesa di S. Carlo di CARLO AMATI (1776-1852), in stile neoclassico, dedicata nel 1847.



Interno medievale della basilica di S. Eustorgio dopo i restauri del 1860-90.



Candelabro Trivulzio di bronzo, opera di NICOLA da Verdun (?), fine XII secolo, nel duomo.

pisce soltanto le famiglie che hanno figli idonei al servizio militare, risparmiando le altre che non danno allo Stato alcun contributo compensativo. Ma questa disuguaglianza non sembra contro la giustizia commutativa o distributiva, poiché il servizio militare non è prestazione familiare bensì personale; del resto la disparità viene corretta dalla maggiore partecipazione delle famiglie numerose ai beni comuni, spesso anche da esenzioni tributarie a favore delle famiglie numerose, da maggiore rendita dei figli maschi e da esenzione dalla M. di alcuni figli in particolari contingenze familiari.

Altri oppongono che con la coscrizione obbligatoria è aperta la porta al militarismo infausto e si impone un peso enorme alla nazione. Senonché la stessa legge sulla coscrizione obbligatoria prevede un numero di militari in servizio proporzionato alle capacità finanziarie della nazione, alle esigenze della sicurezza interna ed esterna e ai vincoli dei trattati internazionali; che poi le spese militari incidano sì fortemente sul bilancio, è una triste necessità che lo Stato deve affrontare per garantire ai cittadini il bene fondamentale della sicurezza.

Beninteso, giustificata la legge sulla leva, non sono giustificata tutte le leggi in particolare, che possono essere ingiuste, come quelle che non riconoscano l'esenzione ai chierici, alle famiglie in gravi necessità, e come quelle che servissero un espansionismo militare aggressivo. Spesso l'ingiustizia nasce più che dalla legge, dalla sua applicazione (mancata disciplina morale, negazione ingiustificata del servizio religioso da parte di singoli comandanti, pericoli morali dell'ambiente, ecc.). In questa ipotesi, il diritto naturale e divino prevale sulla legge umana.

B) La dottrina unanime della Chiesa, rifacendosi all'annunzio del Battista (Lc III 14), pone limiti morali alla legalità della M. e disapprova l'organizzazione della vita nazionale in un sistema militare (*militarismo*), che sacrifica il cittadino oltre le esigenze della difesa, lascia in mano di poche persone, intente generalmente a raggiungere posizioni ambite di predominio, le più delicate decisioni di pace e di guerra e causa una forsennata corsa agli armamenti, come esperienze recenti documentano. Cf. Pio XI, *Nova impendet*, 2 ott. 1931, e i vari messaggi natalizi di Pio XII. v. INTERNAZIONALE (problema) e PACE. L'azione moralizzatrice dovrà lavorare, in campo internazionale, alla eliminazione delle cause che giustificano la coscrizione universale, alla riduzione degli armamenti, al controllo della produzione bellica, alla costituzione di organismi internazionali capaci di allontanare le minacce e di distogliere le nazioni dalla politica della forza; e non lavorerà efficacemente se non riuscirà a demolire lo STATO moderno (v.) nella sua pretesa di SOVRANITÀ assoluta ed esclusiva (v.), e se non restaurerà la grande idea cristiana e medievale della *universa familia gentium*. V. INTERNAZIONALE (problema); GUERRA; PACE; NAZIONE; PATRIA; POTERE.

C) Ammesso che le leggi in materia di M. siano giuste, è già risolto il problema del loro valore obbligante. a) In tempo o in pericolo di guerra esterna o interna, le leggi sulla M. obbligano in coscienza gravemente, stanti le esigenze del bene comune. Perciò il « disertore » che si nasconda o esca di patria o, ancor peggio, passi ai nemici, pecca gravemente; per sé dovrebbe ripresentarsi alle legittime auto-

rità e offrirsi al servizio militare, ma, se la presentazione comporta per lui pene gravissime (come è generalmente), è scusato, anche se prestò giuramento. b) In caso di guerra certamente ingiusta, solo per forza maggiore l'individuo potrà prestare servizio, restandogli il dovere di non nuocere ai nemici se non per legittima difesa; oggi in pratica l'ipotesi è difficile che si verifichi, poiché ai privati sfuggono gli elementi per un giudizio esatto sulla giustizia della guerra. c) Si disputa se la coscrizione obbligatoria in tempo di pace leghi la coscienza: per alcuni autori sarebbe soltanto legge penale, ma la maggioranza sta per l'obbligo morale. Del resto sarà difficile che in un particolare periodo della vita internazionale non vi sia da qualche parte un pericolo di guerra, stante il quale, s'è detto, vige l'obbligo morale della M.

D) Recentemente fu molto discussa l'obiezione di coscienza. La quale può riferirsi a tutte le leggi che il cittadino consideri in coscienza ingiuste, ma per ora suole indicare soltanto il rifiuto del cittadino privato di obbedire alla legge della coscrizione militare obbligatoria. I motivi della ob. di c. possono essere di indole religioso-morale o solo umanitaria, e riguardano la legge in se stessa (precludendo dai casi particolari in cui, ad es., una guerra appaia certamente ingiusta). Forse essa deriva dal criterio protestantico del libero esame; fu assunta poi da correnti definitesi pacifiste, umanitarie, socialiste. In alcune nazioni dove vige la M. volontaria, essa è ammessa, e per legge si dispone che gli obiettori di c. siano assegnati ai servizi sussidiari; nelle altre nazioni è punita come resistenza alle leggi.

I teologi cattolici in genere la rigettarono; ma alcuni vorrebbero riconoscere alla ob. di c. un valore serio, tale da renderla almeno soggettivamente lecita. Le ragioni addotte in favore della ob. di c.: il precetto divino di sopportare il male inferocito dal nemico aggressore, la carità cristiana e lo spirito del Vangelo che impone di non fare male ad alcuno, il V comandamento (cui sottostà in ogni caso anche l'autorità civile) che impone di non uccidere, l'evidente catastroficità di ogni guerra moderna, dove il bene raggiunto, anche in caso di vittoria, non compensa i danni patiti..., motivi avvalorati dal principio generale che la coscienza è norma prossima dell'agire, anche se erronea, non sono decisive, estendono arbitrariamente i precetti divini a materie estranee ad essi, confondono, nel caso di dubbio circa la legittimità d'una legge, il giudizio del privato con un suo diritto, misconoscono il diritto che spetta, almeno per presunzione, al legislatore, sottovalutano le esigenze del bene comune rifiutando i sacrifici che esso impone ai singoli, procurano molti danni alla società e alla religione permettendo a pochi prepotenti ogni violenza.... Perciò non sono accettabili né in diritto né in morale. Con che non si nega che l'autorità possa ammettere l'eccezione avanzata dall'obietto, per ragioni contingenti.

L'ob. di c. impegna anche principi ben più gravi e più generali che l'obbligo della M., e mettono in discussione tutta la dottrina dello Stato. Allora, inammissibile in una comunità politica ideale, può avere una sua legittimità e nobiltà nello Stato moderno (v.) quale concretamente s'impadronì dopo il tramonto del medioevo: infatti l'ob. di c. ripone il drammatico problema dell'obbedienza POLITICA

(v.) a una LEGGE (v.) che s'impone non già come « ordinato rationis » ma come « volontà statale », emanata da un POTERE (v.) che rivendica a sé la capacità di « creare » il diritto. Gli obiettori di c. non meritano udienza quando vogliono un impossibile pacifismo a ogni costo, ma la meritano quando mettono in questione lo strapotere tirannico degli Stati moderni.

H. LELONG, *l'Objection de conscience*, in *Vie intellect.* jan. 1950. — *Aggiorn. soc.* 1951, n. 1, p. 1-10; 1960, n. 3, p. 131-48. — J. FLEISCHER, *Die Kriegsdienstverweigerung*, Freib. i. Br. 1949. — P. LORSON, *Un chrétien peut-il être obéisseur de consc.?*, Paris 1950. — D. HAYES, « *Challenge of conscience* », London 1949. — J. GRAHAM, *Conscription et conscience*, Paris 1935. — A. DE SORAS, *Service militaire et conscience catholique*, Paris 1948. — Sintesi delle varie discussioni presso A. MESSINEO, in *Civ. Catt.* 1950-I, p. 361 ss; C. MELZI, in *Scuola catt.* 78 (1950) 161-91; L. P. CRESPI, *Public opinion toward conscientious objectors*, in *Journ. of psych.* 19 (1945) 209-310; *Les Etats devant l'objection de consc.*, in *Etudes* 265 (1950) 400-02. — CL. LANGLADE-DEMOYON, *L'obj. de consc. dans les idées et les institutions*, tesi di laurea, Paris 1956. — Altra bibl. in *Ephem. theol. Louan.* 26 (1950) 506, 27 (1951) 628.

E) Ammessa l'obbligatorietà della legge sulla M., si pone il problema della riparazione in caso di trasgressione. a) Trattandosi di servizio volontario (tale è, anche nelle nazioni in cui vige il servizio obbligatorio, per alcune categorie di militari come i carabinieri, le guardie di finanza), generalmente si ammette che l'obbligo della riparazione nasce da giustizia commutativa, che impone adeguata riparazione e il ritorno alla stazione assegnata, a meno che non scusino i gravissimi mali connessi (v. sopra, il caso del disertore). b) In caso di coscrizione obbligatoria, il dovere del servizio nasce solo da giustizia legale, e, in situazioni gravi di emergenza, da pietà verso la patria, da carità verso se stesso e verso i familiari (attesi i gravi danni che possono derivare a loro dalla diserzione commessa da un membro della famiglia): obbligo grave, ma non dà luogo a obbligo di riparazione. c) In tempo di pace non si può provare la gravità dell'obbligo di riparazione per i singoli (tranne quando provochino diserzioni in massa, ad es. per motivi politici), poiché da qualche diserzione non deriva grave danno alla nazione. d) Tanto in tempo di pace che di emergenza, chi si sottrae alla coscrizione obbligatoria ritenendosi già esente per diritto naturale o divino (figli necessari ai genitori, chierici), stante l'ingiustizia della coscrizione in questo caso, non pecca se usa mezzi leciti; se usa mezzi illeciti (ad es. se si taglia un dito), pecca solo nell'uso del mezzo. Ma solitamente il dovere di evitare a sé e ad altri mali maggiori (scandali, rappresaglie, pene) obbliga ad accettare la legge illegittima. e) Qualora il disertore abbia fatto il giuramento di fedeltà, alla violazione della giustizia (commutativa o legale) aggiunge la violazione della religione. f) Gli esecutori pubblici delle leggi di coscrizione (ufficiali, sanitari) mancano alla giustizia commutativa (secondo alcuni, soltanto alla giustizia legale) quando esonerano gli abili che non siano già esenti per diritto superiore; la loro colpa è maggiore se si lasciano corrompere. Peraltro, in ogni caso non si può imporre la restituzione o riparazione, stante la probabilità che l'obbligo nasca solo da giustizia legale.

F) Data la natura non individuale della responsabilità inerente a eventuali fatti bellici, le norme

internazionali relative al trattamento e rimpatrio dei militari prigionieri sono gravemente obbliganti, a meno che non si provi, nei casi individuali, che la persona abbia lesi i diritti certi dei privati o le leggi belliche. I processi, le detenzioni, le punizioni per motivi politici o di condotta bellica sono illegali (v. anche CROCE ROSSA).

Per le questioni giuridico-morali della M., v. GUERRA, PACE, trattati sulla LEGGE, sul IV e V precetto. — M. VEGA, *Deontologia militar. La moral profesional en el ejercito*, Madrid 1947, spiegazione ampia dei 10 comandamenti applicati alla vita milit. — F. SINTES Y OBRADOR, *Moral profesional del militar*, Madrid-Valencia 1952 (pp. 28).

G) La M. e i chierici (v. CLERO). La Chiesa reclama per i chierici e i religiosi il diritto di esenzione dalla M. (cann 121, 141, 188, 614). Tal diritto può farsi derivare dal diritto divino-naturale, da concordato o dalla consuetudine (v. IMMUNITÀ).

Dopo le persecuzioni, l'esenzione goduta dai sacerdoti pagani fu estesa ai chierici (Costantino, Costanzo, Valentiniano, Arcadio e Onorio: *Cod. Theod.* lib. XVI, tit. 2; *Cod. Justin.* lib. I, tit. 3). L'esenzione fu ratificata dai popoli germanici, ad eccezione dei Longobardi, e resa piena da Federico II (cost. inserita nel *Corpus juris civilis*, 1. c.). Da parte sua, la Chiesa riaffermò questo diritto di esenzione personale, e proibì, anzi, ai chierici l'uso delle armi, permettendo loro solo il servizio religioso fra le truppe, specialmente nelle Crociate o nelle guerre intraprese con finalità religiose (ad es., contro gli Albigesi). Non inframava questo diritto la proibizione di Carlo Magno agli uomini liberi di farsi chierici, qualora entrassero negli Ordini per sottrarsi alla M. e non *pietatis causa*. Il diritto canon. comminava pene ai violatori di questa esenzione (c. 69, C. XII, q. 2; cc. 17-20, C. XXIII, q. 8; cc. 2, 4, 7, X, lib. III, tit. 49; c. 4, lib. III, tit. 20 in *Sext.*; c. 3, lib. III, tit. 13 in *Clem.*). Il Tridentino espone quel diritto come fondato *Dei ordinatione et canonicis sanctionibus* (cap. 20, sess. XXV, *de reform.*), suggerendo alcune distinzioni necessarie. Pio IX (*Syll.*, prop. 30, 32) ribadisce il diritto, condanna le teorie liberali in merito; così pure Leone XIII (lettera al card. Nina 27 agosto 1878).

a) Allo stato attuale delle discussioni si devono porre questi principi: 1) il papa gode personalmente per diritto divino naturale una perfetta esenzione da ogni legge civile, da ogni onere verso lo Stato; 2) per gli altri chierici (compresi i vescovi) non si può affermare una perfetta esenzione per immediato diritto divino, se non in quelle cose che ripugnano allo stato ecclesiastico e sono incompatibili coi doveri spirituali; 3) la determinazione pratica di queste incompatibilità e ripugnanze spetta solo alla Chiesa per diritto nativo e indipendente, e solo dalla sua decisione derivano le innovazioni in materia registrate nella storia; 4) gli eventuali diritti storici e molto più i diritti derivati da patti espliciti o impliciti non possono essere unilateralmente tolti dall'autorità civile, stanti il diritto acquisito e il patto bilaterale.

b) I civilisti invocano in contrario ragioni destituite di fondamento: 1) l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge non esistette mai, né può esistere: lo Stato esenta molti suoi dipendenti; anche per sole necessità private, esenta molti cittadini, come i figli unici, i capi famiglia, ed ammette varie categorie di ferma; 2) la natura unilaterale dei diritti storici e dei concordati è insostenibile, pog-

giando sul falso principio che lo Stato è fonte di ogni diritto; 3) il motivo secondo cui la M. dei chierici sarebbe una necessaria prova della loro vocazione, non tiene conto che solo la Chiesa può giudicare quali siano le prove necessarie della vocazione sacerdotale, e che la natura umana, specialmente del giovane, debole e incline al male, si tratta meglio col sistema della prevenzione del male; 4) che i semplici aspiranti al sacerdozio non siano ancora partecipi dei poteri divini dell'Ordine non basta per negare ad essi il diritto all'esenzione dalla M., ma può dimostrare semmai che essi non sono esenti per immediato diritto divino; non si dimentichi che l'altezza del ministero sacerdotale esige una preparazione intellettuale e morale specificata e profonda, di cui solo la Chiesa può giudicare.

c) Non è propriamente un *privilegio* questa esenzione del clero, il quale non vanta pretese esagerate, ma reclama solo quel minimo di prerogative, con relativi oneri, che di diritto gli spettano, per il bene comune. Anche i pagani, i barbari, le nazioni non cattoliche riconoscono ai ministri del culto una mansione d'indole pubblica, per cui il bene comune li sottrae alla M.

d) Introdotta la coscrizione obbligatoria universale, la Chiesa dovette subire l'ingiustizia in attesa che, sbollite le passioni, si accomodassero le questioni e i diritti per via di patti coi poteri civili. Essa non ammette agli Ordini sacri o ai voti perpetui coloro che per legge civile debbano sottostare alla coscrizione militare o leva ordinaria (can 987, n. 5). Solo per rendersi più presto libero dal servizio militare ordinario un chierico, con l'autorizzazione dell'Ordinario, può presentarsi al servizio militare. Quando vi si presentasse per altri motivi, il chierico minore decade dallo stato clericale, e il chierico « in sacris » immediatamente perde ogni ufficio ecclesiastico (cann. 141, 188): v. altre disposizioni in B. OJETTI, *Synopsis rerum moralium*, ed. 3^a, alla v. *militia*.

e) In Italia per il Concordato (art. 3; circol. min. 18 luglio 1929), in tempo di pace, i chierici « in sacris » e i religiosi con voti sono esenti dal servizio militare. I chierici non « in sacris » possono chiedere il rinvio del servizio fino al 26° anno, se attendono allo studio nei due ultimi corsi di liceo e in teologia, come pure i novizi. In tempo di mobilitazione generale, sono esenti i sacerdoti in cura d'anime (Ordinari, parroci, viceparroci, vicari, rettori di chiese aperte al pubblico, coadiutori necessari alla cura d'anime); gli altri sacerdoti prestano servizio religioso nell'esercito. I semplici chierici e religiosi sono di preferenza destinati ai servizi sanitari.

f) La Chiesa interdisse l'accesso allo stato clericale a quanti avessero partecipato come militari a guerra ingiusta, concorrendo alla morte di qualcuno o eseguendo ordini crudeli (Innocenzo I, circa il 414; IV conc. di Toledo, can. 8, riferiti da Graziano, c. 1, 4, D. LI). Il CJC can 985, 4 esclude in genere dal clericato quanti parteciparono alla uccisione di qualche persona, comprendendo anche i complici e concorrenti, a norma del can 2209. L'interpretazione inchiude nella prescrizione, che rende *irregolari « ex delicto »* (v. IRREGOLARITÀ), i soldati che di fatto uccisero, quanti combatterono in fatti d'armi con esito mortale, o portarono le armi e aiutarono i combattenti, sia eccitandoli, sia montando la guardia. Poiché la legge parla di omicidio volontario, e il militare generalmente è obbligato a

prendere le armi, e inoltre non è facile determinare se la guerra è ingiusta, non in ogni caso il militare incorre l'irregolarità. L'eventuale ricorso alla S. Sede è obbligatorio per chi volontariamente si arruola tra i combattenti, comanda come superiore di fare fuoco, o di fatto uccide alcuno: v. decretisti, decretalisti, commentatori del CJC ai ll. cc., trattati di diritto pubblico eccl. (come F. M. CAPPELLO, Roma 1932, n. 510 s; F. CAVAGNINI, Roma 1906⁴, II, n. 190-93 e III, n. 172-76; M. DA CORONATA, Torino 1934², n. 154 ss; A. OTTAVIANI, 2 voll., Roma 1947³). — F. SUAREZ, *De legibus*, III, 34 e *Defensio fidei catholicae*, IV, 4. — Circa le varie sentenze relative alla natura del privilegio, v. IMMUNITÀ. — Per l'irregolarità dei militari nel dir. can., v. *Dict. de théol. cath.*, VII, col. 2541, IRREGOLARITÀ, CLERO. — E. HILDESHEIMER, *Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque (VI-IX siècles) d'après les textes canoniques et législatifs*, in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 29 (1943) 5-18.

H) All'assistenza religiosa dei militari provvedono i **Cappellani militari**. Prima del Concordato, in Italia solo in tempo di guerra venivano chiamati sacerdoti per assistere spiritualmente, in qualità di C., le truppe combattenti, i degenti negli ospedali militari (principali, di riserva, ospedali da campo e reparti di sanità). In tempo di pace solo gli ospedali militari avevano il cappellano. Il Concordato regolò anche tale materia.

Con gli artt. 13, 14, 15 si stabilisce un « ruolo di personale ecclesiastico adibito all'assistenza spirituale presso le forze militari dello Stato ». La designazione dei C. m. è fatta dall'autorità ecclesiastica, mentre la nomina vien fatta dalla competente autorità dello Stato. I C. hanno giurisdizione parrocchiale sui militari per i quali sono nominati e dipendono dall'Ordinario militare, che ha nella sua cura un vicario e due ispettori. Questi, che formano l'alta direzione dell'assistenza religiosa alle forze armate, vengono designati dalla S. Sede al governo. Privilegi ed esenzioni ecclesiastiche delle truppe sono consentiti dal diritto canonico (R.D. 25 nov. 1929, n. 2184).

Le norme, che regolano l'assistenza spirituale dei C., sono contenute nella legge 16 genn. 1936, n. 77; R. D. 10 febb. 1936, n. 474. Sono definiti i compiti, le categorie dei C., il grado di assimilazione ai gradi dell'esercito, diritti e doveri, promozioni, ambito di azione, ecc. Il numero dei C. capi, assimilati al grado di capitani, è di 30 per l'esercito, 6 per la marina, 5 per l'aeronautica, 1 per la guardia di finanza. I C., assimilati al grado di tenenti dell'esercito, sono 18 per l'esercito, 9 per la marina, 2 per l'aeronautica, 1 per la guardia di finanza.

Le facoltà concesse dalla S. Sede ai vicari castrensi di tutte le regioni il 21-VI-1939 (AAS 31 [1939] 710-17), vanno ora intese secondo il decr. della Congr. Concist. circa i vicari castrensi 23-IV-1951 e lettera della stessa 2-VI-1951, AAS 42 (1951) 562-65; cf. A. PUGLIESE, *Admonitiones*, in *Monitor eccles.* 76 (1951) 576-98; J. F. MARBACH, in *The jurist* 12 (1952) 141-55. Circa la giurisdizione dell'Ordinario mil. in Italia, v. il decr. della S. Congr. Concist. 13-IV-1940: AAS 32 (1940) 280 s.

L'opera del C. m. è tra le più dure, meritorie ed efficaci. Se, da una parte, sembra facilitata dalla disciplina dell'esercito, dalla omogeneità, almeno di età, dell'uditorio, dalla psicologia del giovane e in

particolare dalla psicologia del militare che, lontano da casa, minacciato da molteplici pericoli di morte, può più agevolmente aprirsi ai sentimenti di religione e di responsabilità morale, d'altra parte, è resa estremamente delicata e difficile perché si rivolge a una comunità di giovani, che una medesima disciplina unisce col vincolo odioso della costrizione, differenti per condizione sociale, cultura, ambiente, mentalità, intelligenza, svagati o preoccupati dei loro avvenire, facili a sciogliersi dai freni morali, tentati dalla stessa disciplina militare a concepire i rapporti religiosi e morali col criterio meccanicistico utilitaristico della pura obbedienza passiva a ordini esteriormente imposti e a malapena tollerati. Occorrono non comuni doti di dottrina e di santità, non comune sapienza pastorale e anche ricchezza di doti umane, affinché l'opera del C. non sortisca l'effetto contrario a quello sperato e non nuocia allo stesso C.

C. PICCIRILLO, *L'assistenza spirituale alle forze armate in Italia*, in *Civ. Catt.* 1941-I, p. 14-25. — Il numero del dic. 1943 di *Ecclesia* è dedicato ai C. m.; quivi anche *l'Esortazione* (8-XII-1939) di Pio XII ai sacerdoti e chierici chiamati alle armi (p. 4-7; AAS 31 [1939] 696-701). — A. BAROLOMASI, *I. C. m.*, in *L'Illustr. Rom.* 2 (1940) n. 1, p. 13-16. — v. anche *L'Illustr. Vatic.* 5 (1934) 972-74: *la cripta monumento dei C. m.* a Roma. — Utili suggestioni in *Cristo fra gli Alpini*, Lecco 1942, di C. GNOCCHI e nei molti diari di C. m. — *L'assistenza sanitaria e spirituale nelle forze armate*, a cura dell'Ordinario milit. per l'Italia, Torino 1941: manuale per la preparazione dei C. m. e dei chierici chiamati al servizio militare.

Circa l'istituzione dei C. m. nelle altre nazioni. A. REDIER, *ABBÉ HÉNOQUE, Les aumôniers militaires français*, Paris 1940. — G. MODREGO *CAUSAUS, Síntesis histórica del servicio religioso castrense en España*, Madrid 1945. — M. GARCIA CASTRO, *Convenio entre la S. Sede y el Estado español sobre la jurisdicción ecles. castrense y asistencia relig. a las fuerzas armadas*, in *Rev. españ. de der. can.* 6 (1951). — I. SICARD, *El vicariato castrense en Colombia*, ivi, p. 159-69: nel concordato della Colombia con la S. Sede non è regolata l'assistenza religiosa ai militari, cui si provvede secondo il decr. della Concistoriale 13-X-1949. — Il 19-IX-1935 la S. Sede approvò gli statuti che regolavano l'assistenza religiosa ai militari cattolici di Germania: AAS 27 (1935) 367-73.

I) Per l'amministrazione dei sacramenti ai militari, v. SACRAMENTI.

Circa il **Matrimonio** dei militari, il testo unico delle leggi sul matrimonio degli ufficiali, approvato con R. D. 9 febb. 1928, n. 371 e la legge 11 marzo 1926, n. 397 sullo stato degli ufficiali vengono modificati col R. D. L. 3 ottobre 1929, n. 1934 e col R. D. L. 12 marzo 1936, n. 1030. Per contrarre matrimonio l'ufficiale ha bisogno dell'assenso del capo dello Stato. Contravvenendo a tale disposizione, viene dispensato dal servizio permanente. Incorre nella stessa sanzione qualora l'ufficiale contraiga matrimonio solamente religioso, senza la registrazione allo stato civile. La disposizione è per gli ufficiali in servizio permanente e non per quelli di complemento o in posizione ausiliaria, richiamati in servizio. Col R. D. 7 agosto 1936, n. 1713 anche i sottufficiali dell'esercito sono tenuti a munirsi dell'assenso del comando militare.

Nelle su riferite disposizioni legislative si stabilisce anche la rendita annua che l'ufficiale deve avere (oltre lo stipendio) per contrarre matrimonio, la quale rendita deve essere vincolata con ipoteca a favore della moglie e della prole.

Per i militari di truppa dei carabinieri, guardia di finanza, polizia, esiste la proibizione di contrarre matrimonio senza l'assenso del proprio comando militare, che vien concesso solo se sussistono le condizioni di età e degli anni di servizio.

L) Il rifiuto del servizio militare da parte dei primi cristiani fu una delle CALUNNIE (v.) lanciate dai pagani contro di loro (v. anche PERSECUZIONI); e non mancano storici che vedono in quel rifiuto una causa della caduta dell'Impero ROMANO (v.).

1) Che i cristiani esercitassero l'arte militare, ci consta da innumerevoli documenti, confermati da moltissime iscrizioni sparse nella Roma sotterranea. È noto il fatto che diede a Tertulliano l'occasione di scrivere il *De corona militis*. Nell'anno 198 l'imperatore Settimio Severo aveva con le parole e coi fatti mostrato il desiderio che i cristiani non fossero inquietati. Mentre la terza legione *Augusta Pia Vindex* stazionava nel campo di Lambesa, si incominciò la distribuzione ai soldati del *donativum* per la proclamazione dei figli dell'imperatore, creati l'uno Augusto, l'altro Cesare. I soldati, coronati d'alloro, movevano a ricevere il dono. Uno di essi, col capo nudo, si avvanza tenendo in mano la sua inutile corona; un urlo dei camerati lo accompagna e il tumulto giunge al tribunò, che lo fa chiamare a sé: « Perché, gli chiedi, non tieni sul capo la corona? ». Risponde il soldato: « Perché sono cristiano ». Il ribelle vien tradotto innanzi al prefetto, è spogliato degli abiti militari e gettato in prigione, ove attende il *donativum* di Cristo. Generosa imprudenza, ammirata dal fanatismo di Tertulliano, ma non imposta dal cristianesimo che nella corona d'alloro non trovava alcuna minaccia al Vangelo come ve la trovava Tertulliano (« coeteris constantior fratribus, qui se duobus dominis servire non posse praesumpserat, solus libero capite.... inter tot fratres commulitones solus christianus »). Lo stesso Tertulliano nei suoi primi scritti ricorda, senza scandalo, che gli eserciti romani sono pieni di cristiani (*Apol.* XXXVII, 4, XLII), e anche in *Ad scapulam*, IV, del periodo montanista. La Chiesa celebra i suoi martiri anche tra i soldati, come quelli della legione tebana (v. MAURIZIO), i 4 Santi Coronati sepolti nel cimitero sulla via Labicana, i 4 soldati della legione *II Partica* martirizzati ad Alba (Albano), SEBASTIANO (v.), tribuno della guardia pretoriana, Sergio, Bacco, Nicandro, Marciano, lo stesso centurione Cornelio degli Atti degli Apostoli... v. le dotte dissertazioni di MAMACHI (*Orig. christ.* I, 371) e di BAUMGARTEN (*Examen sententiae veterum christianorum de militia*, 1745). Le epigrafi cristiane dei cimiteri romani e di tutte le province dell'impero ricordano soldati ed ufficiali di ogni arma e di ogni ordine (LE BLANT ci ha dato il novero delle antiche iscrizioni a lui note di militi cristiani, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, 85). Nel 1864 presso il cimitero di S. Nicomede nella villa Patrizi fu scoperta un'iscrizione mutila, che dagli archeologi fu così ricostruita: (*Dio*)*nisius miles cohortis sextae... fr(ater) fratri (ben)emerenti posuit qui vixit annis XXX in pace* (DE ROSSI, *Bullett. d'arch. crist.*, 1865, p. 133, 137 ss). In Ancona nel 1879 si ritrovò un cubicolo sepolcrale con un'epigrafe scolpita sopra una colonnina di travertino, in cui si legge: *Flavius*

Evintius veteranus feci sepulcrum in re mea ubi requiescam. In un ambulacro del cimitero Ostriano sulla via Nomentana trovasti: *Licinius miles pretorianus Aureliae coniugi carissimae benemerenti in pace.* Dal cimitero di Ciriaa proviene una lapide di occhio con questa scritta: *Benemeriti coniugi Cintiae, quae vixit annos XXX et reddidit (animam) XIII kal. maias, maritus Aurelianus qui militavit centurio annos XXX possuit.* Gli esempi potrebbero moltiplicarsi a non finire più.

Dunque a torto alcuni scrittori hanno sostenuto che il mestiere delle armi fosse interdetto ai fedeli, come incompatibile col cristianesimo (cf. ARMELLINI, *Lezioni di archeol. crist.*, Roma 1898). Le opinioni avverse di Tertulliano, Clemente Aless., Origene, Lattanzio, tanto meno le opinioni delle sette eretiche e scismatiche di spirito rigorista (come il MONTANISMO, v.), che di fatto dai pagani erano confuse con il cristianesimo ortodosso, alcuni esempi concreti di cristiani che rifiutarono il servizio militare, non bastano a rappresentare l'atteggiamento ufficiale del cristianesimo autentico.

Del resto queste opposizioni si fondavano sui rispettabili motivi: il pericolo di versar sangue contro il V comandamento e contro la dolcezza evangelica, e, assai più grave e determinante, il pericolo dell'idolatria più incumbente nell'esercito che altrove, essendo il soldato legato per giuramento all'imperatore ed avendo ogni suo atto un carattere religioso (cf. Tertulliano, *Adv. Iudaeos VII, De corona IX, De idol. XIII; Lattanzio, Div. inst. VI, 20*). Ma questi pericoli non toglievano ai soldati cristiani la possibilità di essere cristiani e insieme di essere fedeli al loro giuramento. Lo stesso Clem. Aless. non esita ad approvare la condotta di coloro che, divenuti cristiani, continuarono a prestare servizio militare (*Protrept. X, 100*). Fra capi e soldati s'era stabilito, contro il regolamento antico, un compromesso di fatto, per cui i primi non chiedevano conto della fede dei soldati e questi potevano fare il loro dovere militare evitando gli atti positivi di idolatria. La crisi sorgeva quando, facendosi valere il vecchio regolamento, il cristiano era posto davanti alla necessità di scegliere fra il Vangelo e l'esercito: così MARINO (v.) poté essere soldato modello e meritare promozioni fino a quando (c. 260) un compagno geloso lo denunciò come cristiano (cf. Eusebio, *Hist. eccl. VII, 15*); così più tardi (c. 302) il veterano GIULIO (v.) dopo 27 anni di encomiabile servizio, cominciò a provare scrupoli religiosi solo perché nuovi editti (cf. Eusebio, *Hist. eccl. VIII, 4, 2-3; Lattanzio, De mort. persec. X*) avevano ordinato l'epurazione dell'esercito. Quei pericoli sussistevano, ma era lasciato alla coscienza dei singoli evitarli. Cf. G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, p. 246 ss, 239. In ogni caso l'avversione cristiana alla M. non aveva per oggetto la M. o i sacrifici che essa comporta, bensì le strutture idolatriche della M.: queste, e non la fedeltà dei soldati cristiani, vanno messe sotto il processo della storia. Tant'è vero che, cadute quelle, i cristiani accettarono il servizio militare con perfetta lealtà, conferendo ad esso la dignità di obbligo morale.

2) D'altronde non si dimentichi che allora l'arruolamento era quasi soltanto volontario e il rifiuto del servizio militare non aveva allora il significato peggiorativo di diserzione che ha oggi in regime di coscrizione obbligatoria. La Chiesa poteva ben lasciarlo alla libera decisione degli individui. Tale è

l'atteggiamento dal quale son nati il can. 3 del conc. di Arles del 314 (HEFELE-LECLERCQ, I-1, p. 282 s) e il can. 12 del conc. di Nicea del 325 (ivi, 591 ss), e non troviamo disdicevole che la Chiesa canonizzasse dei soldati che oggi diremmo « disertori », e che papa Damaso aggiudicasse a gloria dei SS. NEREO e ACHILLEO (v.) l'aver buttato il cingolo militare.

3) Stante la coscrizione volontaria e l'esiguità del numero dei cristiani, la propaganda teorica di alcuni cristiani (non qualificati a rappresentare il cristianesimo) contro il servizio militare e alcuni esempi di rifiuto pratico della milizia non erano tali da preoccupare molto i poteri politici e da determinare la crisi del ROMANO impero (v.). Questa di fatto scoppio per molteplici cause; anche il cristianesimo, per altri titoli più profondi, vi ebbe parte a determinarla, ma la risolse in progresso, avviando la civiltà medievale e moderna (v. PAGANESIMO).

M) L'essenziale asceticità della morale cristiana — la quale è morale dello « sforzo » contro le gravitazioni avverse residue in noi dal PECCATO originale (v.) — fu sempre descritta, già nel Vecchio Test., nel Vangelo, in S. Paolo, col dizionario della milizia, che riprende e trasfigura il tema pagano della competizione e della gloria. Il fedele è un *miles Christi*, che riceve l'investitura di soldato specialmente nel BATTESIMO (v.) e nella CRESIMA (v.), e con « armi spirituali » conduce la sua *milizia cristiana* contro le tre concupiscenze, contro il mondo e il sinistro signore di questo mondo, a tutto « rinunciando », anche alla vita (v. MARTIRIO), e tutto riconsacrando a Dio: il Padre, il Figlio e lo Spirito S. partecipano a questa lotta come spettatori, sostenitori, mete da conquistare e giudici; la « corona » o la « gloria » del soldato è la loro gloria, il compimento del « Regno di Dio ». Cf. J. CAPMANY, « *Miles Christi* » en la *espiritualidad* de S. Cipriano, Barcelona 1956.

A. v. HARNACK, *Militia Christi in den ersten drei Jahrhund.*, Tübingen 1905. — E. VACANDARD, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles*, in *Etudes de critique et d'histoire relig.*, 2ª serie, Paris 1910, p. 129-68. — Abbondante bibl. antica presso H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI-1, col. 1108-1181. — V. MANGANO, « *Corona martyrum* » e « *corona militum* », in *L'Illustr. Vat.* 8 (1937) 1023-1026. — E. A. RYAN, *The rejection of military service by the early christians*, in *Theol. Studies* 13 (1952) 1-32. — H. FRHR v. CAMPENHAUSEN, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, in Offener Horizont. Festschr. f. K. Jaspers* (München 1953) 255-64. — A. H. M. JONES, *Military chaplains in the roman army* (testimonianza di Cirillo da Scitopoli), in *Harvard theol. Rev.* 46 (1953) 239 s.

MILIZIA di Gesù: 1) ORDINE EQUESTRE (v.), progettato ai tempi di PAOLO V (v.) per raccogliere cavalieri consacrati al ricupero e alla difesa di Terrasanta (v. TURCHI). La bandiera doveva essere un S. Michele, con lunga croce circondata dalle parole: *Quis ut Deus*. Ma sembra che il progetto non avesse mai pratica attuazione. — U. RUBBI, *Ordini cavalereschi*, Roma 1948, p. 176 s.

2) Sotto questo nome sorsero, per iniziativa cistercense, corporazioni religiose militari in Livonia (1202), in Prussia, in Linguadoca (1220) e, per opera del domenicano B. BARTOLOMEO DA VICENZA (v.), in Italia (1233); quest'ultima era già spenta prima del 1260. Cf. G. G. MEYERSMANN, *Etudes sur les anciennes confréries dominicaines. Les milices de J. Christ*,

in *Arch. Fratr. Praed.* 23 (1953) 275-308: l'autore, contrariamente all'opinione tradizionale, mostra che non v'è continuità fra il TERZO ORDINE domenicano (v.) e la M. di Linguadoca.

3) **Piccola M. di G.** Fondata in Roma dal prof. Francesco Sabatini il 2 agosto 1896, promuove la educazione religiosa e civile della gioventù facendone un valido e vigile esercito di Cristo e della civiltà. Fu accolta col massimo favore da autorità ecclesiastiche e civili, più volte benedetta da Leone XIII che l'approvò il 23 gennaio 1897, e dai papi successivi. Grandi meriti e plausi raccolse nella guerra 1914-18; il 10 ottobre 1921, dal sottosegretario di Stato per l'assistenza militare riceveva un diploma di benemerenzza « per l'opera patriottica e volontaria portata nei servizi dell'assistenza militare »; e il 30 settembre 1944 riceveva da Pio XII una lettera elogiativa, il 3 nov. 1945 una speciale benedizione.

Della P. M. di G. possono far parte giovanetti e giovanette dopo i 7 anni di età: i primi assumono il nome di « Militi », e le seconde quello di « Dame ». Gli ascritti, oltre la educazione ed istruzione religiosa, trovano nel sodalizio vari sussidi complementari: biblioteche circolanti, conferenze di cultura, passeggiate educative, parecchie altre iniziative di formazione, di ricreazione, di assistenza.

MILIZIA di Maria. v. LEGIONE di Maria.

MILIZIA Aurata. Ordine equestre dello Speron d'oro v. ORDINI CAVALL. II.

MILL Giacomo (1773-1836), filosofo, storico, economista scozzese, n. a Northwater Bridge (Scozia merid.), m. a Kensington presso Londra. Tra i suoi antenati si ricorda quel **John Mill** (1645-1707), che fu uno dei primi a scostarsi dal *textus receptus* del N. Test., del quale diede una ediz. con apparato critico contenente più di 30.000 varianti. Cf. A. Fox, *John M. and Rich. Bentley*, Oxford 1954.

James studiò lettere e teologia all'univers. di Edinburgo ma, licenziato predicatore presbiteriano (1798), lasciò la carriera ecclesiastica, non confacente al suo temperamento radicale. Avendo fatto, a Londra, conoscenza con BENTHAM (v.), si consacrò alla propagazione e al perfezionamento del suo sistema (v. UTILITARISMO). Dal 1802 pubblicò il *Giornale letterario*, col Bentham fondò la *Rivista di Westminster*, scrisse parecchi articoli sulla *Rivista d'Edimburgo*, sulla *Rivista di Londra* e sulla *Enciclopedia inglese*, e pubblicò le sue due opere principali, cioè: *Analisi dei fenomeni dello spirito umano* (1829; 1860 nuova ediz. in 2 voll., commentata dal figlio John Stuart, dal Bain e dal Findlater), *Elementi d'economia politica* (1821; vers. ital. Mil. 1831). Critico, dal punto di vista utilitaristico, l'etica di MACKINTOSH (v.) nel *Frammento su Mackintosh* (1835). Dal 1806 lavorò a una *Storia dell'India inglese* (Londra 1818-19, 6 voll.), ampia narrazione delle origini dell'impero britannico in India, tenuta in gran pregio, che gli meritò posti direttivi alla « Indian House » (Compagnia delle Indie).

La sua filosofia si esaurisce nella descrizione psicologica della formazione meccanica dei contenuti spirituali, mentali e affettivi, dove egli riprende e sviluppa l'associazionismo di Hume e Hartley (« legge di associazione inseparabile », « legge di frequenza », riconoscendo efficacia soltanto alla associazione per contiguità spazio-temporale: i rapporti di causalità, la stessa realtà esteriore non sono che successioni

di idee richiamate abitualmente dalla legge dell'associazione. Di nuovo v'è in M. lo sforzo di ridurre la psicologia a una scienza positiva: come la scienza scompare analiticamente i fenomeni e si fonda sui fatti, così la psicologia deve analizzare idee e sentimenti complessi, derivati per associazione da idee e sentimenti semplici, che a loro volta derivano, come copie, dal « fatto » della sensazione. Con questo criterio il M. non è in grado di distinguere le associazioni « vere » da quelle « false »: si limita a riconoscere che alcune sono talmente frequenti e abituali da imporsi come « inseparabili ». In etica segue l'UTILITARISMO (v.) di Bentham, di cui è il più importante discepolo. Un fine è un piacere desiderato, cioè l'idea di piacere, che per associazione inseparabile suscita l'idea di un'azione atta a conseguire il piacere; e l'idea di azione provoca l'azione. In questi meccanismi non ha luogo la libertà. È ancora per l'associazione che il principio « egoistico » originario del piacere richiama il piacere altrui (dei familiari, degli amici, dei concittadini), strettamente connesso al piacere individuale, sì che suggerisce principi etici di « altruismo », ci fa desiderare il piacere altrui come il nostro, fino al sacrificio. Beninteso, osserva il M., la nobiltà dell'altruismo non resta diminuita dal fatto che la sua origine prima è l'egoismo personale.

In politica è notevole la sua difesa del governo rappresentativo (specialmente nell'art. *Governo* del 1820 per la *Enciclopedia britannica*) e la sua campagna per una più equa comprensione dello spirito dell'India; in economia, dove segue il Ricardo, accentua la necessità di ridurre il valore alla qualità del lavoro, e l'urgenza di limitare l'accrescimento della popolazione sproporzionato all'aumento dei mezzi di sussistenza (v. MALTHUS).

BIBL. — L. STEPHEN, *The english utilitarians* II, London 1900 (ristampa, New York 1950). — E. ALBEE, *A history of english utilitarianism*, ivi 1902. — A. BAIN, *J. M., a biography*, ivi 1882. — Introd. di C. V. SHIELDS all'ediz. di *An essay on government*, ivi 1955. — G. S. BOWER, *Hartley a. J. M.*, ivi 1881. — V. J. STUART MILL. — W. LEIKRITT, *Die dogmenlehre. Stellung von J. M. in der engl. Volkswirtschaftslehre*, Frankfurt a. M. 1936.

MILL (Stuart) Giovanni (1806-1873), n. a Londra (figlio di Giacomo, v. sopra; dal cognome paterno aggiunte Stuart per gratitudine verso sir John Stuart che aveva largamente beneficiato il padre), m. ad Avignone.

I. Fino a 14 anni stette sotto la guida diretta, abile ma severa e religiosamente nefasta, del padre, mostrando prodigiosa precocità e versatilità d'ingegno e guadagnandosi straordinaria cultura in letterature classiche e moderne, filosofia, economia, matematica, scienze naturali, che poi continuò a coltivare da solo; il padre era fiero del suo esperimento pedagogico. Nel 1820-21 fu in Francia, ospite del fratello di Bentham, e assorbito con entusiasmo lo spirito francese. Rientrato a Londra, nel 1822 fondava il club culturale « Utilitarian Society », nel 1825 la « Speculative debating Society ». Pensatore onesto e vigoroso, provò ben presto (autunno 1826) grave crisi di sfiducia nel valore umano dell'UTILITARISMO (v.) di BENTHAM (v.), di suo padre e della moda. Ne uscì riducendo i sogni troppo vasti e ingenui di felicità, apprendendo, da Comte, dai sansimoniani, dagli storici francesi, ad apprezzare i molteplici fattori di civiltà; più decisamente risolutivo sarà l'amore

fortunato illuminante della vedova Harriet Taylor (sposata nel 1851). Dal 1823 lavorava nella « Compagnia delle Indie » ove coprì alte cariche e nel 1856 subentrò al padre come capo dell'ufficio. Intanto continuava lo studio delle scienze, dei filosofi inglesi e francesi (empiristi, sensisti, materialisti, scozzesi), collaborava con saggi apprezzati a vari giornali e riviste, attendeva alla redazione delle sue opere accolte con gran plauso, e intratteneva relazioni con eminenti personalità inglesi e francesi del mondo culturale. Nel 1865 entrò alla Camera dei Comuni; ma nel 1868 non fu rieletto perché le sue idee religiose parevano sospette e le sue idee sociali troppo spinte. Si ritirò allora in una villa di Avignone attendendo la morte nel culto della scomparsa consorte, nei passatempi della musica e delle ricerche botaniche.

II. Scritti principali (cf. N. McMINN, J. R. HAINDS, J. M. Mc CRIMMON, *Bibliography of the published writings of J. St. M.*, dai suoi mss., con correzioni e note, Evanston 1945); — *System of logic ratiocinative and inductive* (Lond. 1843; estratti, *Philosophy of scientific method*, con introduz. a cura di E. NAGEL, New York 1950), è il *Novum organon* del M.; — *Essays on some unsettled questions on political economy* (Lond. 1844); — *Principles of political economy* (Lond. 1848; vers. it. per la « Bibliot. dell'Economista », I-12, Torino 1851; nuova vers. di ALB. CAMPOLONGO, Torino 1953); — *On liberty* (Lond. 1859), difesa della libertà sociale e politica contro i pericoli derivanti dallo sviluppo dell'eguaglianza sociale (vers. it. di A. AGNELLI, Milano 1895, di L. EINAUDI, Torino 1925, di P. CRESPI, con altri saggi, Milano 1946); — *Thoughts on parliamentary reform* (Lond. 1859); — *Considerations on representative government* (ivi 1860; vers. ital. per la « Bibliot. di scienze polit. » I-2, Torino 1885); — *The subjection of women* (Lond. 1869), difesa dei pieni diritti morali, civili, politici delle donne (vers. it. di A. M. MAZZONI, Lanciano s. a., e di G. NAVELLI, Torino 1883); — *Utilitarianism* (Lond. 1863; nuova ediz., con altri saggi, New-York 1950; vers. it. di E. DEBENEDETTI, Torino 1866); — *A. Comte and positivism* (Lond. 1865); meriti e demeriti della dottrina comtiana; — *An examination on sir W. Hamilton's philosophy* (ivi 1865); critica delle posizioni di Hamilton, che permette al M. di riesporre in forma più matura il suo pensiero; — *Dissertations and discussions*, raccolta di saggi (I-II, ivi 1859; III, ivi 1867; IV, ivi 1876); — *Autobiography* (ivi 1873; nuova ediz., New-York 1948; vers. ital. di D. PETTOELLO, Lanciano 1920); — *Three essays on religion*: Natura, Utilità della religione, Teismo (Lond. 1874); — *Letters*, a cura di H. HELLIO (ivi 1910, 2 voll.) e *Lettres inédites de J. St. M. à A. Comte*, a cura di L. LEVY-BRUHL (Paris 1899). Cf. *J. St. M. in deutscher Übersetz.*, 12 voll., Leipzig 1869-80 a cura di T. GOMPERZ. — Antologie: *Pagine scelte*, a cura di P. CARBONEL, Milano 1923; *Textes choisis*, a cura di FR. TREVOUX, Paris 1953.

III. Il pensiero del M. è un POSITIVISMO (v.) che, pur ispirandosi largamente a quello comtiano, è irriducibile ad esso (così come il M. ammirò il Comte e fu con lui, per un certo tempo, in amichevole corrispondenza, eppure lo criticò drasticamente soprattutto per la sua sociologia mitica). Infatti il Comte è fedele al criterio « positivistico » quando si impone di « partire » dai « fatti », ma poi vuol trarre dai fatti delle leggi assolute e dogmaticamente norma-

tive, incontrandosi col razionalismo dell'ILLUMINISMO (v.) francese e spingendosi fino a fantasie mitologiche e mistiche; invece il M. vuol essere rigidamente fedele all'EMPIRISMO (v.) dell'illuminismo inglese, e non tollera i dogmatismi di Comte, di Cartesio, del platonismo, della scuola scozzese. Rinunciò a creare un « sistema » filosofico organico, ma approfondì, arricchì, corresse con nuove ricerche, talora geniali, il fenomenismo empiristico, l'associazionismo, l'utilitarismo della tradizione inglese.

A) Già in partenza (come Comte, del resto), all'inizio della *Logica*, intesa come scienza delle prove o « delle operazioni mentali ordinate all'apprezzamento della evidenza », il M. estromette le questioni metafisiche, perché « è quasi generalmente ammesso che l'esistenza della materia o dello spirito, dello spazio o del tempo per sua natura non è suscettibile di essere dimostrata ». Difatti la METAFISICA (v.), che sorpassa l'esperienza, non potrà mai essere provata da chi adotta il criterio esclusivo dell'esperienza. In verità, il M. avrebbe dovuto « provare » l'esclusività del criterio empiristico: limitarsi ad accettarlo come « generalmente ammesso » non significa ancora aver vinto la partita contro la metafisica.

a) Tutte le verità hanno origine, contenuto e valore empirico: i predicati cosiddetti « essenziali » delle proposizioni (ad es., « razionale » detto dell'uomo) non indicano una « essenza » universale immutabile, ma indicano soltanto quei « fatti » che il linguaggio traduce col vocabolo convenzionale del predicato; i cosiddetti « assiomi » sono del pari empirici (solo per il fatto di aver veduto delle rette, sappiamo che « due rette non possono chiudere uno spazio », con che vogliamo dire: « due rette non chiudono uno spazio »); perfino il principio di identità, di contraddizione, del terzo escluso non è che « una delle nostre prime e più familiari generalizzazioni dell'esperienza » e non significa null'altro che le opposizioni « di fatto », da tutti sperimentate, tra luce e tenebra, tra suono e silenzio, tra moto e quiete, tra credere e non credere.

b) I nostri concetti cosiddetti universali e necessari non esprimono nessuna universalità o necessità di diritto o « essenziale » ma sono soltanto nomi convenzionali coi quali indichiamo l'aspetto comune a molti fenomeni osservati: se fate sfilare davanti a un obiettivo fotografico 20 libri che hanno una parte comune, lasciandoli esposti ciascuno per un secondo, risulterà che la parte comune è stata esposta per 20 volte e avrà impressionato fortemente la lastra: il concetto designato con il vocabolo di « libro » non è che una cosiffatta impressione. (Alle « categorie » di Aristotele il M. crede, inoltre, di poter fare un'altra obiezione: di essere un rozzo catalogo delle più volgari distinzioni del linguaggio, senza sistematica completezza, e crede di dover sostituire un proprio schema analiticamente più completo e sistematico: 1) stati di coscienza o mentali, 2) coscienza o mente di cui essi sono stati, 3) successione-coesistenza e uguaglianza-diversità degli stati di coscienza, 4) i corpi come possibilità obiettive di sensazioni).

c) I concetti universali, dunque, sono *validi* solo in quanto si limitano a indicare quel contenuto empirico da cui traggono origine. Il passaggio da alcuni casi osservati (uno o pochi o molti, certamente non tutti) alla proposizione *universale* è l'INDUZIONE (v.), che per M. è giustificata dalla *uniformità della natura*. E tale « uniformità », a sua volta, non è già un'ipo-

tesi presupposta, neppure il risultato di un'ASTRAZIONE (v.) metafisica di valore eterno universale, bensì frutto della osservazione sperimentale, di quella stessa osservazione che fonda le «leggi naturali» della SCIENZA (v.). Il confronto della «uniformità» o «leggi» di natura mostra in esse un aspetto comune al quale si perviene con una ulteriore induzione: ogni cosa ha una legge, la legge di causalità, per cui il M. crede, col vecchio MECCANICISMO (v.), che, conosciuto perfettamente uno stato dell'universo in un dato momento, si potrebbero predire tutti i fenomeni futuri: tutto ciò che sta a valle è contenuto come effetto e conoscibile in tutto ciò che sta a monte.

La causalità è allora il fondamento dell'induzione. Ma su che cosa si costruisce lo stesso concetto di causalità? La risposta di M. è ferma: esso stesso non è null'altro se non un'induzione che generalizza la esperienza e non ha nessun altro contenuto se non quello dell'esperienza sulla quale è costruito. Molte esperienze mostrano che un fatto ha un antecedente, senza il quale non si porrebbe; si induce da queste esperienze che un fatto ha «un antecedente invariabile e necessario», il quale è appunto la causa. Propriamente, i vocaboli «invariabile» e «necessario» sono male scelti, non essendo giustificati dall'esperienza e possono trarre in errore: la causa non è un'esigenza assoluta del principio di razionalità che fondi una vera necessità di diritto (e non è neanche una categoria a priori kantiana, né un istinto infallibile della natura umana, né una intuizione immediata), ma è soltanto il rapporto empirico fra antecedente e conseguente generalizzato in una prima induzione, che a sua volta giustifica tutte le altre induzioni. Si prevede quindi che la causalità non avrà un uso legittimo fuori dell'esperienza, e non potrà fondare una METAFISICA (v.): è la lezione di HUME (v.).

D) Si deduce ancora che la logica aristotelica del raziocinio e del sillogismo va riveduta. Essa riconosceva al sillogismo un valore euristico di progresso conoscitivo, perchè la sua premessa maggiore universale (ad es., l'uomo è mortale) era considerata proposizione «essenziale» fondata su un'astrazione metafisica che coglie l'«essenza» universale immutabile, e pertanto la conclusione particolare (ad es., l'uomo P è mortale) è veramente «ricavata» dalla premessa, esplicitando ciò che in essa è soltanto implicito. Invece la logica milliana riconosce al sillogismo un puro valore di prova o di verifica di una verità già conquistata, poiché la premessa maggiore è per M. soltanto la generalizzazione di molte esperienze («l'uomo è mortale», per M. significa: gli uomini A, B, C, D,.... Z sono mortali perchè A, B, C, D... sono morti) e pertanto la conclusione particolare («il duca di Wellington è mortale») tanto poco «deriva» dalla premessa generale che dovette essere in qualche modo presente quando la premessa fu costruita.

B) Nel fenomenismo empiristico di M. la metafisica è condannata; e solo per inconseguenza M. ne salva qualche frammento (*Sistema di logica, Esame della filosofia di Hamilton, Saggi sulla religione*).

a) La sostanza corporea non è che la «possibilità permanente di sensazioni» o un «gruppo di sensazioni possibili». Scostandosi da Berkeley e da Hume (per i quali il mondo è ridotto a percezioni), M. si accosta a Locke e a Cartesio per i quali il mondo (delle qualità primarie) è affermato come possibilità di fornire percezioni umane. La sensazione consta da sé e non si prova, ma la «possibilità di sensazioni»,

che per M. definisce il corpo, va provata; e M. non la prova, né poteva provarla, stante il suo fenomenismo (v. SCETTICISMO) e pertanto non prova ma soltanto pone l'esistenza dei corpi. La memoria delle sensazioni passate ci autorizza, secondo M., a credere nella possibilità duratura di sensazioni, indipendenti da noi (quindi «esterna» a noi) e sussistente anche quando noi non esistessimo: e questa permanenza di una realtà diversa da noi è appunto la sostanza dei corpi. Senonchè tale conclusione è possibile in una PSICOLOGIA (v.) e in una COSMOLOGIA (v.) razionale che non sono quelle del M.

b) Anche l'io doveva apparire al M., come a HUME (v.), null'altro che un «fascio di sensazioni». Tuttavia il M. esita ad accodarsi a Hume: sembra preferire la soluzione di BERKELEY (v.): la memoria dei fatti psicologici passati e l'aspettazione dei fatti psicologici futuri sembra dimostrare che l'io è una obiettiva «possibilità di provare sensazioni», permanente in tutti gli istanti della vita psicologica, e dunque realizza il concetto di «sostanza» spirituale. Peraltro non si comprende bene come cosiffatta «possibilità di sensazioni» possa essere dotata di «autocoscienza» per cui conosce se stessa come tale; e M. onestamente confessa che per lui l'identità personale dell'io è «un fatto inesplicabile».

c) La nostra visione del mondo esterno e del mondo psicologico, con tutti i suoi rapporti fra fenomeni, è dal M. spiegata coi soliti processi psicologici dell'«associazione» (v. HUME, MILL GIAC.).

d) L'IMMORTALITÀ dell'anima (v.), come teorema speculativo, è di assai dubbia probabilità; ma è una credenza salutare che va incoraggiata per la sua utilità, in quanto influisce intimamente e beneficamente sulla condotta umana e permette di sperare prolungata oltre la tomba la simpatia fra gli uomini. Il riconoscere la probabilità della sopravvivenza è poco per la verità, ma è troppo per M., che può affermarla solo per inconseguenza.

e) Del pari, M. riconosce che Dio (v.) è possibile, anzi è in qualche modo probabile, quando però non si intenda Dio come un creatore totale del mondo, né come infinito, onniscente, onnipotente: le prove cosmologiche di Dio e quelle tratte dal consenso universale e dalla coscienza non sono valide; ha qualche valore l'argomento finalistico (v. TEODICEA), secondo il quale l'ordine del mondo o almeno alcune parti di esso postulano un ordinatore intelligente. Questo, come il demiurgo o il Dio finito di Renouvier, si presenta come realtà grande, ma finita, poiché il disegno finalistico del mondo non richiede di più. Di fronte allo spettacolo del mondo il M. non accoglie (neppure esclude) l'ipotesi manichea che aveva accolto suo padre, ma si rifugia nell'affermare una realtà grande, buona, sapiente che, senza avere i caratteri di Dio, può essere guardata dagli uomini con ammirazione, con fiducia, con amore. Anche a proposito di Dio il M. dice poco ma, per una inconseguenza che l'onora, dice molto più di quanto gli consentano le sue premesse.

C) In morale il M. aderisce all'UTILITARISMO (v.), che è il POSITIVISMO etico (v.), ma, pur senza mai smentirlo, lo purifica, lo spiritualizza, e lo eleva fino a fargli raggiungere il «conveniente alla natura umana» e le massime più nobili: con che egli offre un sistema ambiguo, ma l'ambiguità lo onora. È ovvio che il FINE (v.) dell'uomo è la FELICITÀ (v.); anche EUDEMONISMO, ETICA, LIBERTÀ), ma con troppa fretta e con troppa vaghezza il M. identica

la felicità con l'« utilità » e il PIACERE (v.). Giustamente ritiene che l'utile etico individuale non esclude ma deve comprendere l'utile altrui (anche l'altruismo, anche il rispetto di una norma obiettiva come l'imperativo categorico kantiano, anche l'ossequio alla volontà di Dio si riconducono al principio utilitaristico, poiché si pongono come norma etica dell'uomo solo in quanto suscitano un sentimento nell'uomo e dunque un piacere o un'utilità), ma si vorrebbe sapere come il M. possa fondare la validità di una utilità superindividuale. Giustamente il M., riconosciuta la distinzione qualitativa gerarchica dei piaceri, afferma il primato dei piaceri e dei valori dell'anima su quelli del corpo (« meglio è un Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto ») e inculca lo sviluppo dei sentimenti di « simpatia » sull'EGOISMO (v.), ma non è in grado di provare le sue tesi mancandogli una metafisica dei valori, dello spirito, della socialità. E che cosa rimane di questa morale, per quanto nobile, se il M. dai suoi presupposti è condotto a dire che « l'obbligo » è « un sentimento nato, per associazione, dalla persuasione che una certa azione è utile o necessaria »?

D) Del resto la morale del M. è compromessa dalla negazione della LIBERTÀ (v.). Nel VI libro del *Sistema di logica*, trattando la logica delle scienze morali, esclude dall'uomo la « fatalità », cioè il rapporto di causa fra l'azione e i suoi antecedenti, eppure pone fra azione e antecedenti un rapporto di « necessità filosofica », per cui « se conosciamo a fondo la persona e tutti i moventi che agiscono su di essa, possiamo predire la sua condotta con la stessa certezza con cui possiamo predire qualsiasi evento fisico ». Su tale uniformità di ordine che si nota tra azione e moventi, e quindi sulla possibilità di predire la condotta umana come si predicono i movimenti degli astri, si fonda la « scienza della natura umana » o *psicologia*: scienza positiva empirica che studia appunto le uniformità di successione osservate tra il comportamento umano e gli stati psichici, e che non ha alcun valore fuori dell'esperienza.

I) Sulla psicologia si fondano l'*etologia* o studio della formazione del carattere individuale (o delle reazioni del soggetto alle circostanze) e la *sociologia* o studio del progresso del genere umano, che mira a scoprire una legge del progresso tale da spiegare l'evoluzione dell'umanità e quindi da farci predire gli eventi futuri. Con Comte il M. parla di una « statica sociale » che spiega i fatti della storia, e di una « dinamica sociale » che determina la direzione del suo sviluppo.

F) In M., come in Comte, il « servizio dell'umanità » tende a riassumere la morale e a sostituire la religione. In verità, per M. il pensare positivo non esclude il sentimento, né la fede religiosa; il M. riconosce che la « legge dei tre stadi » dissolve ma non risolve il problema religioso. Peraltro nell'angustissima teologia di M., la RELIGIONE (v.) ha un puro valore soggettivo utilitaristico, come « fonte di personale soddisfazione e di nobili sentimenti », ma degenera quando attribuisca a Dio più di quel poco che la dimostrazione permette. In questi limiti il M. concede che anche la religione « positiva soprannaturale » può alimentare rispetto e utili speranze; Gesù, modello sublime di incomparabile efficacia sul genere umano, merita omaggio anche se la sua realtà non sorpassa le dimensioni umane. Il M. confessava nell'*Autobiografia*: « Io sono uno fra i rarissimi in questo

paese che, non dico abbandonarono, ma che non ebbero mai una fede religiosa ».

G) Una branca autonoma della sociologia è l'*economia politica* (studio positivo dei fenomeni sociali connessi con la ricerca della ricchezza, in vista di determinarne le uniformità o leggi costanti che spiegano la storia economica e permettono di prevedere l'avvenire), dove il M. raccoglie, con originali sviluppi, i risultati di Smith, Malthus, Ricardo. Di costoro corregge il fatalismo meccanicistico applicato all'ordine economico: le leggi della « produzione » delle ricchezze sono « leggi reali di natura », ma le leggi della « distribuzione » dipendono in gran parte dalla volontà umana e quindi possono essere modificate e migliorate grazie ai codici e al costume. Dei suoi maestri inglesi il M. tempera anche il liberismo assoluto con ispirazioni socialistiche suggeritegli da Saint-Simon, Fourier, Proudhon. Peraltro la scelta fra individualismo e SOCIALISMO (v.) dovrà favorire quel sistema che assicura la massima « libertà e spontaneità umana »: benché il M., col socialismo, condannando le ingiustizie sociali e ne auspichi la riparazione, tuttavia rimane individualista, e al socialismo e al comunismo rimprovera il vizio capitale di ostacolare e spegnere l'individualità. Egli non è tenero per gli interventi dello Stato negli affari economici: per il suo individualismo radicale, l'individuo è « una roccaforte sacra sottratta all'intrusione di qualsiasi autorità », la quale potrà penetrarvi (e lo stesso M. invoca un sistema nazionale di educazione, leggi restrittive sui matrimoni e sulla procreazione, un ordinamento nazionale dell'emigrazione e della colonizzazione, ecc.) soltanto nella misura in cui il suo intervento è necessario per la difesa dei diritti individuali (v. saggio sul *Socialismo*, vers. it. di O. GNOCCHI-VIANI, Milano 1880).

H) Il M. è uno dei più insigni pensatori del secolo XIX per penetrazione di analisi, per vigore critico, per sensibilità ai problemi, per chiarezza di esposizione. Ed è titolo di merito anche la nobiltà dei suoi sentimenti e l'elevatezza delle sue massime morali, politiche, economiche che in più di un punto raggiungono i principi cristiani, sia pure per vie traverse non essendo giustificate dalle sue premesse logiche e metafisiche: per fortuna l'errore non è mai del tutto conseguente, e si deve alla sua inconseguenza se M. poté esercitare qualche benefico influsso sulla cultura inglese.

Incoerenza, asistemistica che scoraggia tutti coloro che tentano di valorizzarlo come filosofo, pensatore sistematico, cercando il « centro unificatore » o il « principio motore » o l'« anima » del suo pensiero. In realtà, M. s'appella all'utilitarismo, eppure rigetta l'edonismo; s'affida a un empirismo radicale nella critica alla logica sillogistica, eppure si allea al razionalismo per sostenere i suoi principi di uniformità e di causalazione; nello stabilire il valore dell'induzione, delle leggi naturali, delle verità matematiche professa un franco realismo ed esalta l'ideale della conoscenza scientifica appreso nello studio di Newton, eppure non crede che la scienza di Newton esaurisca tutte le indicazioni dell'esperienza e renda intero conto della « persona » umana, ond'è che nell'*Esame della filosofia* di Hamilton s'accosta a un certo nominalismo difendendo una teoria fenomenistica della conoscenza e gettando dubbi sulla « realtà obiettiva » che la scienza pretende di scoprire. J. M. obbedisce di volta in volta a sollecitazioni contrarie che gli vengono dal suo ambiente culturale:

apprezza il naturalismo scientifico oggettivistico deterministico di Bentham e di James M., ma nelle questioni politiche ed etiche ne rifiuta l'apriorismo e l'esclusivismo facendo posto al potere originale della persona capace di trasformarsi e migliorarsi secondo leggi proprie; vuol evitare il moralismo pneumatico dei platonici fondandosi sull'esperienza, ma insieme avverte le strettezze del rigido empirismo baconiano di Macaulay; propone l'utilitarismo ma insieme lo preserva dalla tentazione edonistica e, sotto l'influenza di Wordsworth, lo corregge con le regole morali.

BIBL. — Storie della filosofia (N. ABBAGNANO, II-2, Torino 1950, p. 272-81, 286), delle dottrine etiche, economiche, politiche. — v. POSITIVISMO, UTILITARISMO (G. ZUCCANTE, *J. St. M. e l'utilitarismo*, Firenze 1922; L. STEPHEN, *The english utilitarians*, III, London 1950; ristampa, New York 1950; S. CASELLATO, *G. St. M. e l'utilitarismo inglese*, Padova 1951; J. PLAMENATZ, *M.'s utilitarianism reprinted with a study of the english utilitarians*, Oxford 1949).

W. L. COURTNEYS, *Life of J. St. M.*, London 1889. — TH. GOMPERZ, *J. St. M. Ein Nachruf*, Wien 1889. — S. SAENGER, *J. St. M.*, Stuttgart 1901. — E. THOUVEREZ, *St. M.*, Blond 1906. — J. ARCHAMBAULT, *St. M.*, Paris 1912. — K. BRITTON, *J. St. M.*, London 1953. — M. ST. J. PACE, *The life of J. St. M.*, New-York, London 1954 (pp. XVI-567). — M. TAYLOR, *M.'s private life*, London 1910, 2 voll. — F. A. HAYEK, *J. St. M. and Harriet Taylor*, Chicago 1951. — A. W. LEVI, *The «mental crisis» of J. St. M.*, in *Psychoanal. Rev.* 32 (1945) 86-101.

S. JEVONS, *Examination of J. St. M. philosophy*, London 1890. — R. CADIOU, *La philos. de J. St. M.*, in *Rev. philos. de la France et de l'étranger* 74 (1949) 423-40. — R. P. ANSCHUTZ, *The philosophy of J. St. M.*, Oxford 1953.

E. VEUSCHER, *Das Problem des Empirismus dargestellt aus J. St. M.*, Bonn 1922. — A. BERNARD, *J. St. M. und der Empirismus*, München 1927. — R. JACKSON, *Examination of deductive logic of J. St. M.*, Oxford 1941. — M. H. THOMSON, *J. St. M.'s theory of truth. A study in metaphysics a. logics*, in *The philos. Rev.* 56 (1947) 273-92. — R. Mc RAE, *Phenomenalism a. J. St. M.'s theory of causation*, in *Philos. phenomenol. Res.* 9 (1948) 237-50. — P. R. ANSCHUTZ, *The logic of J. St. M.*, in *Mind* 58 (1949) 277-305.

CH. DOUGLAS, *J. St. M. A study of his ethics*, Edinburgh-London 1895. — ID., *The ethics of J. St. M.*, ivi 1897. — J. O. URMSON, *The interpretation of the moral philos. of J. St. M.*, in *Philos. Quart.* 3 (1953) 33-39. — F. TRÉVOUX, *S. M. Textes choisis* [dai «Principii di econ. polit.»] et préface, Paris 1953.

A. L. MARTINAZZOLI, *La teoria dell'individualismo secondo J. St. M.*, Milano 1905. — A. THIEME, *Die Sozialethik J. St. M.'s*, Leipzig 1910. — R. VAYSSET-BOUTBIEN, *St. M. et la sociologie française contemporaine*, Paris 1941. — C. TRIGERANI, *Il sistema filosofico-giuridico di J. St. M.*, Milano 1950. — L. S. FEUER, *J. St. M. and marxian socialism*, in *Journal of the history of ideas* 10 (1949) 297-303. — G. DAVY, *L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, M. et Durkheim*, in *Rev. de métaphys. et de mor.* 54 (1949) 330-62. — M. W. GODWIN, *Rights of women. The subjection of women secondo S. M.*, New-York-London 1955.

A. GRAZIANI, *Ricardo e J. St. M.*, Bari 1921. — J. WATSON, *M., Comte a. Spencer*, Glasgow 1895. — F. W. WITAKER, *Comte a. M.*, London 1909. — R. LEROUX, *Guillaume de Humboldt et J. St. M.*, in *Etudes germaniques* 6 (1951) 262-74, 7 (1952) 81-87. — *Mill on Bentham a. Coleridge*, New York 1951, a cura di F. R. LEAVIS. — E. W. STRONG, *Wm. Whewell a. J. St. M.: their controversy about*

scientific knowledge, in *Journal of the hist. of ideas* 16 (1955) 209-31. — R. F. ATKINSON, *J. S. M.'s «Proof» of the principle of utility*, in *Philosophy* 32 (1957) 158-67, su qualche recente interpretaz. del cap. IV di *Utilitarianism*. — Nel vol. VI di *Oeuvres complètes* di Al. de Tocqueville (Paris 1955) è raccolta anche la corrispondenza di Tocqueville con S. M. — J. W. MUELLER, *J. S. M. and french thought*, Urbana 1956.

MILLE. L'anno M. è oggetto di una favola ormai screditata, nata nel XVIII e diffusa nel XIX sec. anche da uomini illustri, come Sismondi, Ginguené, Michelet, Quinet, Gebhart, Ferrara, Carducci («V'immaginate il levar del sole nel primo giorno dell'a. M.? Questo fatto di tutte le mattine ricordate che fu quasi miracolo, fu promessa di vita nuova, per le generazioni uscenti dal secolo decimo?», *Prose* di G. Carducci, Bologna 1907, p. 265).

Secondo questa leggenda, gli uomini del sec. X vissero in un terrore sempre crescente nell'attesa della fine del mondo, che doveva giungere al termine del secolo, secondo la profezia dell'Apocalisse (XX 1-7) dove è detto: «Et vidi angelum descendentem de coelo, habentem clavem abyssi et caetenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas, et ligavit eum per annos mille... et qui non adorerunt bestiam... regnaverunt cum Christo mille annis... Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur satanas de carcere suo et exhibit et seduct gentes, quae sunt super quatuor angulos terrae, Gog et Magog...» (v. MILLENARISMO, GOG E MAGOG, APOCALISSE). Il terrore e l'attesa della fine del mondo e la gioia seguita all'alba inaspettata non sono testimoniati da documenti storici: i cronisti dell'epoca non ci tramandarono tracce né della paura di prima, né della gioia di poi. La società d'allora appare nelle cronache tutta attenta alle normali occupazioni; anche quando le cronache parlano di catastrofi, di guerre, di pestilenze e carestie non le presentano come preludi del disastro finale.

I testi utilizzati dai sostenitori di questo fantasioso opinamento (i principali sono pubblicati con qualche annotazione da M. E. POGNON), cioè Liutprando, Rodolfo Glaber, Adalberone di Laon, Ademaro di Chabannes, Elgaudo monaco di Fleury, o non hanno alcun rapporto specifico col fatto in questione, parlando semplicemente della fine del mondo senza precisazione di tempi, o, se vi si riferiscono come a fatto imminente, sono esaurientemente spiegati dalla concezione generale cristiana che fa del mondo un luogo e un tempo di passaggio, destinato a cessare un giorno ignoto, dopo gli spaventosi segni premonitori annunciati nel Vangelo. Sono appunto questi mali che nel secolo X, come in altri secoli (per es. ai tempi S. Gregorio Magno) han fatto pensare alla fine, peraltro senza alcun riferimento all'a. M. o al testo dell'Apocalisse. La tradizione cristiana è convinta che «de die... illa et hora nemo scit, neque angeli caelorum, nisi solus Pater» (Mt XXIV 35).

La leggenda fu sbandierata in funzione anticlericistica e antieristiana: il nuovo spirito laico, si disse, espresso dai liberi Comuni, progredisce attraverso il Rinascimento fino ai nostri liberissimi tempi, e spezza i ceppi del cupo cristianesimo medievale della vita crocifissa, per scoprire gli orizzonti inebrianti della creatività dell'autonomo spirito

umano. Tirate retoriche che oggi hanno perduto la capacità di commuovere. Dopo il M. è proprio la cristianità che continua nella dottrina e nella vita, come l'arte, la letteratura, l'organizzazione delle città ampiamente testimoniano.

BIBL. — P. ORSI, *L'anno mille*, Torino 1887. — F. DUVAL, *Les terreurs de Van mille*, Paris 1908. — G. KURTH in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 514-516. — M. E. POGNON, *L'an mille*, Paris 1947. — H. FOCHLON, *L'au mille*, Paris 1952. Cf. anche A. VASILIEV, *Medieval ideas of the end of the world: West and East*, in *Byzantion* 16 (1942-43) 462-502.

MILLENARISMO o **Chiliasmo**. *Millemaristi* o *chiliasisti* si dicono i cristiani che attendono il REGNO di Gesù (v.) sulla terra della durata di mille anni, che egli stabilirà nel suo prossimo ritorno (v. PARUSIA, ESCATOLOGIA e anche NUMERI).

A) Il contenuto di tale aspettativa va riportato alle speranze messianiche (v. MESSIANISMO) intese, secondo la comune interpretazione giudaica specialmente di Is LV 17 ss, come aspettazione del dominio temporale del Messia sulla terra, di cui si fissava talvolta la durata di mille anni.

Non avendo Gesù realizzato questa speranza con la sua prima venuta, essa era da alcuni cristiani riportata alla seconda venuta: allora il Figlio dell'uomo sarebbe disceso glorioso sulla terra, per regnarvi mille anni coi giusti nella Gerusalemme rinnovata; dopo quel periodo seguirebbe la resurrezione generale, il giudizio finale, la felicità eterna dei giusti, la condanna eterna degli enpi. Simili speranze giudaiche, trasformatesi profondamente in seno al cristianesimo, erano, dai cristiani ad esse aderenti, basate su espressioni del Vangelo o di S. Paolo riguardanti la parusia. Alimento di esse furono le sofferenze dei cristiani nelle prime PERSECUZIONI (v.) alle quali, mentre se ne aspettava sempre la prossima fine, si riteneva da alcuni sarebbe dovuto succedere un regno beato, con Cristo a capo, come già prima le somiglianti speranze giudaiche erano state alimentate dal gioco dei Romani.

B) Nella letteratura cristiana antica si ravvisa un primo fervente seguace del M. nell'autore della *Lettera di BARNABA* (XV, 4-9); in contrario, v. A. HERMANS, *Le pseudo-Barnabé est-il millénariste?* in *Ephem. theol. Lovan.* 35 (1959) 849-76: la risposta è negativa. Per lui il *millennium* del regno di Cristo sulla terra si inserisce in un completo sistema cronologico della storia del mondo, simmetrico con la durata della settimana genesiaca. Esso incomincierebbe con la fine dei 6000 anni (età pre-messianica) corrispondenti alle sei giornate del Genesi: allora gli uomini, secondo pitture di altri testi, vivrebbero nella nuova Gerusalemme, perfettamente giusti e felici, dotati di numerosa prole, senza dolori e fatiche, in una terra sempre fertile, dinanzi ad una tavola perpetuamente imbandita. L'ingenuo M. di PAPIA (v.) citato da S. Ireneo (*Adv. haer.* V, 33) e da Eusebio (*Hist. eccl.* III, 39, 12), ammetteva i piaceri dei cibi, ma non era materialistico come quello crasso o sensuale, più lontano dalla dottrina ortodossa, sostenuto da CERINTO (v.) e combattuto da DIONIGI di Alessandria e da CAIO prete romano (Eusebio, *Hist. eccl.* III, 28, 2, 4, 5, VII, 25, 3). Forti difensori del M. furono anche i MONTANISTI (v.).

Fra i più cauti sostenitori di esso troviamo GRUSTINO (v.), per il quale i mille anni dei risorti « nella Gerusalemme ricostruita, decorata e ingrandita, come i profeti Ezechiele, Isaia e gli altri affermano », è

dottrina che fa parte dell'« ortodossia integrale » (*Dial.* I.XXXI, 5). IRENEO (v.) similmente tratta (*Adv. haer.* V, 28-36) come *haereticus sensus in se habentes* quanti pensano che le anime dei giusti dopo morte risalgono immediatamente verso Dio; in pari tempo adotta con entusiasmo il M. come un argomento contro gli GNOSTICI (v.) in favore della RISURREZIONE della carne (v.): cf. *Dict. de Théol.* VII, 2503. È probabile che nell'Asia Minore, da cui Ireneo proveniva e ove si manteneva più vivo il ricordo di S. Giovanni Evangelista, il M. fosse molto diffuso. In Africa dovette contribuire a diffonderlo e a mantenerlo l'autorità di TERTULLIANO (*Adv. Marc.* III, 24).

Ma già nella città di Roma l'opposizione s'accendeva. Contro IPPOLITO (v.) che ivi lo sosteneva (Eusebio, *Hist. eccl.* III, 28, 2), insorge il prete Caio, il quale per abbattere il M. non dubita di negare l'autenticità giovannea dell'APocalisse (v.), suo principale fondamento.

Più viva fu la polemica in Egitto. Nei dintorni di Alessandria numerose borgate, divenute millenariste, con a capo il prete CORACIONE, fecero uno scisma. Il vescovo NEPOTE di Arsinoe sosteneva il M. con ardore, nella sua forma meno spirituale, con l'opera *Confutazione degli allegoristi* diretta contro gli Alessandrini che difendevano l'Apocalisse con l'interpretazione allegorica. Fra questi al primo posto era ORIGENE (*De princ.* III, 2 ss). Al grande allegorista non era difficile togliersi d'imbarazzo con i testi biblici che si potevano opporre; coloro che vi si basavano erano piuttosto gli schiavi della lettera (*solius litterae discipuli*) o imbevuti di spirito giudaico nella loro interpretazione (*iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intelligentes*). Il suo discepolo S. DIONIGI vescovo di Alessandria, continuò nella lotta anche più arditamente: per togliere a Nepote e a Corazione l'appoggio più sicuro non esitava, come Caio di Roma, a negare l'autenticità giovannea dell'Apocalisse. Egli raccontava come, dopo una disputa di tre giorni, aveva costretto il capo della setta a darsi per vinto (Eusebio, o. c. VII, 24).

Nel principio del IV secolo i millenaristi erano ancora numerosi; emergevano fra essi METODIO di Olimpo, VITTORINO di Pettau, LATTANZIO, COMMODIANO, ILARIONE, ZENONE di Verona. Ma oramai, con la pace e il trionfo della Chiesa il M. perdeva una delle sue più feconde radici psicologiche; d'altronde sempre più si dissolvevano nel mondo cristiano le concezioni giudaiche da cui il M. aveva preso le mosse. Alla fine dello stesso secolo esso registra tra i suoi seguaci APOLLINARE di Laodicea (v.), feramente combattuto da Basilio, Gregorio Naz., Epifanio, Girolamo, Teodoreto, e in occidente l'AMBROSIASIER (v.). S. GIROLAMO combatte il M. (cf. *In Is.* I, 1, XIII, 18), ma sembra trattarlo, egli solitamente si intrasigente, con una certa indulgenza. Gli tolse credito l'immensa autorità di S. AGOSTINO, il quale, dopo esserne stato anch'egli per alcun tempo seguace, lo scaglia dando spiegazioni allegoriche del testo dell'Apocalisse (cf. *De civ. Dei* XX, 6, 1, 2; 7, 2; 9, 1): la prima risurrezione, di cui si parla in Apoc XX 6, è la redenzione e la chiamata alla vita cristiana; il regno di Cristo e dei suoi santi è la Chiesa e la sua missione apostolica terrena; i mille anni o sono gli ultimi mille anni che precederanno la FINE del mondo (v.) e il GIUDIZIO finale (v.), o indicano con un numero simbolico la durata totale della Chiesa terrestre.

Il pensiero cristiano si portava sempre più verso una interpretazione semplice e spiritualistica dell'ESCATOLOGIA (v.) biblica, togliendo al M. l'appoggio dell'Apocalisse che aveva contribuito per lungo tempo a farlo ammettere o tollerare. E non pare che la Chiesa vedesse nel M. un pericolo sì grave da perseguirlo con censure ecclesiastiche.

C) Nel medioevo il M. risorge rinnovato, spiritualizzato, presso GIOACHINO da Fiore, fra DOLCINO, UBERTINO da Casale, GER. SEGARELLI...; ma la aspettazione del « regno dello Spirito » vive in prospettive assai diverse da quelle del vecchio M.

Esso rinacque, anche nel suo contenuto temporale carnale, fra alcune sette di entusiasti protestanti (v. ad es., ANABATTISTI, MENNONITI), specialmente nei secc. XVII-XIX, in seguito al turbamento recato dalla guerra dei trent'anni, dalla rivoluzione inglese, dalle lotte dei riformati francesi, dalla crisi della rivoluzione francese, malgrado le contrarie dichiarazioni delle confessioni protestanti. v. ad es., MORMONI, PIETISTI, SWEDENBORGIANI, IRVINGIANI, AVVENTISTI o Milleriti, HAGLEITNER G. BEN., KEITH Giorgio, KING Ed., LEADE, LINDE Ign., RUSSELL C. T., ecc.

D) Sull'ultimo avvento di Gesù e sulle ultime sorti del mondo e dell'umanità, non previste dalla scienza, siamo certificati solo dalla rivelazione. Che è estremamente parca in questa materia; e tentare di arricchirla con elucubrazioni personali, come fa il M., fosse pure di contenuto spirituale, è sciocca fantasia e temerità. Pertanto si comprende l'intervento del S. Ufficio che dichiarò (21-VI-1944): « Systema millenarismi mitigati tuto doceri non potest » (AAS 36 [1944] 212). L'intervento era opportuno poiché il M. spirituale mitigato aveva trovato consenzienti anche alcuni cattolici, come LACUNZA y DIAZ (v.), R. ELZAGUIRRE (*Apocalypsoe interpretatio literalis*, Roma 1911), C. MORRONDO (*Estudios millenarios*, Jaén 1922), J. RAMOS (*Summa isagogico-exegetica in libros Novi Test.*, II, Roma 1940); per la stessa ragione fu posto all'Indice (20-VII-1950) il libro di B. UGHI, *La via* (Firenze 1949²).

Le ragioni di condanna si aggravano, ovviamente, per quel M. che si fa cogliere in fallo non solo per speculazioni azzardose infondate, ma anche per espliciti errori contro la fede e la morale, come il M. carnale dei cerintiani (« rursus homines Hierosolymis degentes cupiditibus et voluptatibus corporis obnoxios fore », Caio romano presso Eusebio, *Hist. eccl.* III, 28, PG 20, 274 s), come il M. eretico del can. E. A. CHABAUTY (*Etudes scripturales, patristiques, thologiques et philosophiques sur l'avenir de l'Eglise catholique selon le plan divin, ou la régénération de l'humanité et la rénovation de l'univers*, 3 voll., Poitiers 1890-93; all'Indice, decr. 18-XII-1896, col quale e col decr. 8-VI-1894 sono condannate altre opere analoghe dello stesso autore), secondo cui la generazione presente al cataclisma finale previsto dal Vangelo, sopravvivrà alla rovina e costituirà una nuova umanità esente da PECCATO originale (v.), innocente, liberata dalla sofferenza, sotto l'impero visibile di Cristo e del papa. Significato antiecclesiastico e specialmente antipapale, gravemente eterodoso, ha il M. delle sette protestanti (v. RIFORMA), ripresentato, coi più alllettanti colori dell'ILLUMINISMO (v.), dall'anonimo anglicano *Of the State, of the Church to future age* (London 1664), in cui si prevede per l'umanità un'età dell'oro di universale democrazia civile e religiosa, liberata dall'assolutismo del papato e dei

governi politici, costituita in una pace inviolabile, sciolta da tutti i mali fisici e morali, cumulata di tutti i benefici del progresso tecnico scientifico.

E) Il miraggio di un mondo migliore, come « speranza » che non pretende di essere « predizione » dell'avvenire, purgato da ogni significato razionalistico avverso alla religione positiva e al papato, fiducioso nel PROGRESSO (v.) della moralità e della felicità umana, contenuto nei limiti consentiti dal dogma della decadenza umana e della SPERANZA (v.) cristiana, può ben albergare nei cuori generosi, senza meritare la qualifica peggiorativa di M.

BIBL. — L. GRY, *Le M. dans ses origines et son développement*, Paris 1904. — G. BARDY in *Dict. de theol. cath.* X, col. 1760-63. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI, col. 1181-95. — A. SARTORI, *La visione beatifica*, Torino-Roma 1926, p. 63-76. — E. BUONAIUTI, *Il tramonto del M. nella Chiesa d'oriente*, Roma 1913. — T. HALUSA, *Das Tausendjährige Reich Christi*, Graz 1924. — Cf. trattati teologici *De Novissimis*, MESSIANISMO, PARUSIA, APOCALISSE e commenti all'Apoc. di S. Giovanni (i protestanti C. BRÜTSCH, *Clarié de l'Apocalypse*, Genève 1954⁴, H. BIETENHARD, *Das Tausendjährige Reich*, Zürich 1955, professano un franco M. motivato; prima del suo ultimo ritorno, Cristo verrà sulla terra e vi stabilirà un regno visibile per far trionfare la sua Chiesa).

Studi particolari. v. le voci cui nel testo si rinvia. — *Enchir. patristicum*, v. indice teologico, n. 604 s (Padri che ammisero e che combatterono il M.). — B. BOTTE, « *Prima resurrectio* ». *Un vestige de M. dans les liturgies occidentales*, in *Rech. de theol. anc. et médiév.* 15 (1948) 5-17. — J. DANIELOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, in *Vigiliae christ.* 2 (1948) 1-16. — J. F. WALVOORD, *Amillennialism in the ancient Church*, in *Biblioth. sacra* 106 (1949) 291 ss. — Id., *The historical context of premillennialism*, ivi 108 (1951) 153-66. — A. MERCATI, *Un vescovo fiorentino del primo '400 millenarista*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 2 (1948) 157-65.

Il M. nelle sette moderne. K. HUTTEN, *Scher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der Sekten*, Stuttgart 1953². — B. LAVAUD, *Sectes modernes et foi catholique*, Paris 1954. — E. GASCOIN, *Les religions inconues*, Paris 1928², p. 119 ss, 135 ss (« avventisti e la loro derivazione « Armata dell'Eterno » o « Amici dell'uomo » o « Chiesa del Regno di Dio »). — M. COLNON, *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui*, Paris 1953, p. 138 ss (avventisti), 154 ss (« amici dell'uomo ») 157 ss (« testimoni di Jehovah »), derivazione degli avventisti). — R. P. CYRILLE, *Pourquoi je ne suis pas adventiste du septième jour*, Paris 1949. — B. LAVAUD, *Ni adventiste ni ami de l'homme*, Paris 1950. — J. M. ANDERSON, *Force a form. The Shaker intuition of simplicity*, in *Journal of relig.* 30 (1950) 256-60: la comunità millenaristica degli Shaker fondata in America nel sec. scorso, che vuol umanizzare e moralizzare l'artigianato e la vita rurale. — C. ALGERMISSSEN, *La Chiesa e le Chesse*, vers. it., Brescia 1944⁴, ai luoghi ove si tratta delle sette citate. — *Archives de sociol. des religions* 2 (1957) n. 4, e 3 (1958) n. 1, fascicoli dedicati a *Messianismes et Millénarismes* in varie regioni. — *Courants religieux et humanisme* fine sec. XV e inizio sec. XVI, Paris 1959.

MILLER Gugl. v. AVVENTISTI e MILLENARISMO.

MILLERET de Brou' Anna Eugenia, in religione Maria Eugenia di Gesù (1817-1898), n. a Metz, m. ad Anteuil (Parigi), fondatrice (30-IV-1839) delle Suore dell'ASSUNZIONE (v.). Uscita da una famiglia liberale, fu preparata alla vita religiosa da una grave malattia che la colse tredicenne, dai rovesci finan-

zari del padre, dalla morte della madre (1832), dalla influenza del p. LACORDAIRE (v.), che ella, trasferitasi a Parigi, ascoltò in Notre Dame nella quaresima del 1836, e infine dall'incontro (Parigi, marzo 1837) col pio sacerdote M. T. Combalot che da tempo meditava la fondazione di una congregazione consacrata all'educazione delle fanciulle. Vinta la resistenza paterna, la M. fu iniziata alla vita religiosa e agli studi ecclesiastici di teologia dogmatica, morale e S. Scrittura presso le Benedettine del SS. Sacramento, indi presso l'istituto della Visitazione di Coté-St. André (Delfinato). Richiamata a Parigi dal Combalot, la M. con altre tre giovani iniziava (30-IV-1839) il noviziato nella nuova congregazione che così sorgeva, il cui scopo precipuo, oltre la santificazione dei suoi membri mediante una rigida vita religiosa di carattere quasi claustrale, era l'educazione delle fanciulle aristocratiche, uscite da famiglie ove la religione non era in onore. All'uopo la M. volle che le sue suore possedessero il latino e le scienze ecclesiastiche. Non mancarono alla fondatrice difficoltà, lotte, sofferenze, ma la sua opera fiorì e l'11 aprile 1888 otteneva dalla S. Sede l'approvazione definitiva (v. ASSUNZIONE, II). La causa della M. fu introdotta a Roma il 17-IV-1940: AAS 32 (1940) 510-13. — *Les origines de l'Assomption*, I (Tours 1898). — J. F. ALRIE, *La mère M. Eug. de Jésus*, in *Messageur du S. Cœur*, 84 (1909) 11-21, 80-90. — J. DAURELLE, *Une grande figure de religieuse au XIX s. La rév. mère M. E. Mill. de Brou*, Paris 1939. — G. BERNOVILLE, *Les religieuses de l'Assomption*. I, *La fondatrice*, Paris 1948.

MILLETIÈRE (de la) Teofilo Brachel. v. LAMILLETIÈRE.

MILL-HILL (St. Joseph Society for foreign Missions, Mill-Hill, London, N. W.), società missionaria di sacerdoti e fratelli, legati con giuramento, fondata (1866) dal card. Erberto Vaughan (v.) (1832-1903), quando era semplice sacerdote, per fornire di missionari i paesi soggetti all'Inghilterra, approvata nel 1907. La sua attività si svolge prima tra i negri degli Stati Uniti (1871). Quel primo collegio si rese poi indipendente dalla società-madre, per dedicarsi esclusivamente a quella missione particolare. Nel 1875 la nuova società mandò i primi missionari nell'India (Madras) per l'evangelizzazione dei Telegu; donde poi si sviluppò la dioc. di *Nellore* (eretta 1923). Da Nellore, nel 1940, si staccò la dioc. di *Gumir*, che poi passò al clero indigeno. Nel 1879 altri padri raggiunsero l'Afganistan come cappellani della spedizione inglese contro gli Afgani; così si originò (1887) la prefettura apost. di *Kafiristan* e *Kashmir*, dal 1947 diocesi di *Rawalpindi* (Pakistan occid.). Nel 1880 si ristabilisce la prefett. apost. di *Labuan* e *Nord-Borneo*, che vien pure affidata a M.-H; nel 1927 se ne stacca la pref. ap. di *Sarawak*, che rimane alla medesima società. Nel 1886 M.-H. assume la missione dei Maori, nelle dioc. di *Auckland* (N. Zelanda); nel '94 i missionari inglesi son chiamati nell'Uganda (vicar. apost. *Nilo sup.*, dal quale nel 1948 si originò il vic. ap. di *Kampala*), e nel 1925 nel Kenia (pref. apost. *Kavirondo*, eretta in vicar. apost. nel 1932 col mutato nome di *Kisumu*) e nel 1905 al Congo Belga, dove dirigono la pref. apost. di *Basankusu* (eretta 1926); nel 1922 entrano nel mandato brit. del Camerun (pref. apost. di *Buca*, er. 1923, e dioc. dal 1950); nel 1938 M.-H. succedette ai padri

di Verona nella pref. apost. di *Kodok*, oggi *Malacal*; dal 1906 alle Filippine tengono la dioc. di *Jaro*.

Nel 1875 la società dette vita ad una comunità di *Fratelli*, e nel 1882 a quella delle *Suore di S. Giuseppe* seguenti la regola di S. Francesco. Essa ebbe il decreto di lode il 28 genn. 1897 e l'approvaz. nel 1908. Ha le sue case di formazione in Inghilterra, Irlanda, Olanda e in Tirolo. Contava, nel 1950, 523 sacerdoti, di cui quasi metà olandesi, 34 fratelli. Nel 1959 i suoi membri erano 1136.

BIBL. — *St. Josephs-Missionsgesellschaft des Heil. Herzens von Mill-Hill Entstehung u. Entwicklung*, Brixen 1892. — *A short account of St. Joseph's Foreign Missionary Society*, Mill-Hill (London) 1929. — HANS BRUGGER, *Der erste Joseph-Missionar und sein Werk*, Brixen 1941. — H. AHANS, *Kard. Herb. Vaughan, stichter van M.-H.*, Lovanio 1939. — v. RELIGIOSI VI 51, VII T 5.

MILNER Giovanni (1752-1826), n. a Londra, m. a Wolverhampton. Compì gli studi filosofici e teologici a Douai e, ricevuto il presbiterato (1777), tornò in Inghilterra. Nel 1779 fu eletto parroco a Winchester; nel 1803 Pio VII lo nominava vescovo titolare di Castabala e vicario apostolico dell'Inghilterra centrale (distretto occidentale). Lavorò con gran cuore a togliere dai cattolici inglesi e anche irlandesi il complesso di inferiorità in cui erano tenuti ed essi stessi si tenevano, combattendo senza tregua, ardente « Atanasio inglese », le restrizioni poste dall'autorità contro i cattolici, i compromessi e le debolezze dei cattolici. Il partito scismatico dei « blanchardisti », che non tollerava il concordato di Pio VII con NAPOLEONE (v.), lo ebbe fiero avversario. Difese il primato della S. Sede anche con gli scritti (*The history of Winchester*, 2 voll., Winchester 1798-1801; *Letters to a prebendary*, cioè contro il vescovo anglicano J. Sturges, ivi 1800, tradotte in francese e in tedesco). Dell'altra sua abbondante produzione polemica, pastorale, oratoria, che gli valse un bel nome anche come scrittore, ricordiamo: *The end of religious controversy* (London 1818, 3 voll.; trad. in tedesco), opera valorosa che difese contro obiezioni con un opuscolo (ivi 1822); *Supplementary memoirs* (ivi 1820), correzioni delle *Historical memoirs* di Carlo Butler. — J. GILLOW, *Bibliogr. Dict. Engl. Cath. V*, 15-53 elenca una settantina di opere del M. — F. HUSENBETH, *Life...*, Dublin 1862, 2 voll. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 1763 s. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 984-86.

Si distingue da M. Giuseppe (1744-1797), teologo anglicano, autore, tra l'altro, di una *History of the Church of Christ* (1794-1809, 5 voll., gli ultimi due a cura del fratello Isacco), che ebbe considerevole fama nella prima metà del sec. XIX. Cf. J. D. WALSH, *Jos. M.'s Evangelical Church History*, in *Journ. of eccles. History* 10 (1959) 174-87.

MILONE, nativo di Sélincourt, Beato, prete della diocesi di Théroanne, sotto la guida di S. Norberto visse alcun tempo in monastero, come abate di Saint-Josse-au-Bois, presso Pas-de-Calais, dove aveva indotto a vita solitaria alcuni suoi confratelli. Nel 1130, dopo la morte del vescovo Giovanni di Warneton, avendo il popolo eletto come successore il fratello del conte Thierry d'Alzazia, Baldovino, uomo inetto e impreparato, l'arcivescovo di Reims convocò un'assemblea di ecclesiastici che elessero M. vescovo di Théroanne. Avuta la conferma del papa, M. fu consacrato il 15 febbraio

1131. Nel suo lavoro di riforma si valse dell'aiuto dei Premonstratensi. Fondò due abbazie di quest'Ordine, una a Sélincourt, l'altra a Théroanne. Pare che corresse qualche animosità tra il vescovo e i Cluniacensi. Nel 1148 fu al conc. di Reims, dove combattè strenuamente contro Gilberto de la Porrée. Fu lui a presentare, insieme con Ugo d'Auxerre e Suger, la professione di fede del concilio a papa Eugenio III. A M. si attribuiscono alcuni discorsi. Miracoli avvennero sulla sua tomba (egli morì il 16 luglio 1158), per i quali gli si diede il titolo di beato, benché non sia mai avvenuta una regolare beatificazione e non abbia avuto culto se non presso i Premonstratensi spagnoli e nella diocesi di Théroanne.

Di lui il miglior panegirico è forse nel cap. III della *Vita* di S. Norberto (ACTA SS. Jun. I, p. 826): «*In Norberto eminet fides, in Bernardo Claraevallensi caritas, in Milone Tarvanensi humilitas*». — ACTA SS. Jul. IV (Ven. 1748) die 16, in praetermissis, p. 119. — *Vita* presso J. LE PAIGE, *Bibliotheca Praemonstrat.*, Parigi 1633, p. 459S. — E. DE MOREAU, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, III (1945) 18-20.

MILONE O. S. B. († dopo il 1149) detto *Crispino* (cf. PL 150, 735 ss), monaco a Bec in Normandia, dove era cantore, contemporaneo e discepolo di S. Anselmo, scrisse la vita degli abati di Bec (eccezzuati S. Erluino e S. Anselmo), cioè di LANFRANCO (v. la bibl. di questa voce), Guglielmo, Bosone, Teobaldo, Letardo (v. frammenti in PL 150, 713-36). Dovette vivere molto a lungo per poter narrare la morte dell'abate Letardo, che avvenne nel 1149 secondo il *Chronicon Beccense* (PL 150, 653 B).

MILONE Francesco e Gaetano, barnabiti. v. ONTOLOGISMO.

MILOSZ Oscar Vladislav de Lubicz (1877-1939), n. a Czereia in Lituania da nobilissima famiglia, m. esule in Francia dove, dagli 11 anni, passò tutta la vita se si eccettuano i viaggi di studio in vari paesi d'Europa. Non lasciò occasione di perorare la causa della sua dolce «piccola Lituania» martoriata dalla prepotenza russa. Scrisse anche di erudizione, ma soprattutto si fa valere come squisito poeta di razza. Francese per lingua adottiva, cultura e sensibilità, dalla religione protestante nella quale nacque passò attraverso lunga esperienza spirituale, a quella cattolica cui conservò il meglio della sua vena poetica, che lo colloca tra i massimi poeti del nostro secolo. La genuina ispirazione, l'armonia dell'espressione imprimono alle sue poesie singolare potenza. Alcuni dei suoi cantici raggiungono il lirismo e la grandezza degli antichi poemi classici e i suoi drammi, contenuti, meditativi, altamente spirituali, sono autentici capolavori di fede e d'arte. Una mai spenta nostalgia della terra natia ha tradotto in poesia le leggende e le canzoni tradizionali del suo paese, mentre allo spirito latino e alla civiltà cattolica attingeva le più efficaci forme espressive. — *Miguel Mañara*, mistero in 6 quadri, versione di C. PASSERINI TOSI, Brescia 1947. — ARM. GODOY, *M., le poète de l'amour*, Frib. en S. 1944. — C. BO, *In margine a un vecchio libro*, Milano 1945 (con un saggio su M.). — *L'Osserv. Rom.* 23-V-1954 e 3-IX-1954.

MILITZ (von) Carlo, figlio di un nobile sassone, studiò a Colonia, fu canonico a Magonza, Treviri e

Meissen. Passò nel 1514 a Roma, dove fu cameriere e notaio pontificio, agente dell'elettore di Sassonia. Nel 1518 ritornò in Germania come nunzio apostolico: doveva portare la Rosa d'oro all'elettore di Sassonia. «Superficiale, leggero e vano» (PASTOR, IV-1, 246), per darsi importanza e senza averne incarico, tentò pure di assopire la lotta religiosa già scoppiata. Trattò con lo stesso Lutero (1519), che gli fece le migliori promesse. S'abboccò quindi a Lipsia col Tetzel, a Coblenza con l'arcivescovo di Treviri, di nuovo con Lutero nell'ottobre 1519 a Liebenwerda e nell'ottobre 1520 a Lichtenburg. Il M. non conosceva le cause profonde del movimento e nelle trattative di pacificazione mancò di prudenza e di tatto. Dopo un breve soggiorno a Roma, tornò in Germania nel 1522. Per il 20 nov. 1529 nel Meno presso Steinau. — SEIDEMANN, *Karl v. M.*, Dresden 1844. — PASTOR, IV-1, p. 246 ss. — V. RIFORMA. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 1765-67.

MILTON Giovanni (1608-1674), poeta, n. e m. a Londra. «Tutte le conquiste della rinascenza, fu scritto di lui, e tutte le aspirazioni della Riforma, un'arte eruditissima e una fede infrangibile, una delicatezza di cavaliere disposta ai principi di severo puritano, una vita che conobbe svariate traversie, formano lo sfondo da cui è sorto questo genio con un vigore così personale e con una così vasta generosità che è sempre necessario esercitare uno sforzo per comprenderlo e per amarlo».

Studiò nelle scuole di S. Paolo a Cambridge: periodo importante nella sua formazione. Cf. D. L. CLARK, *J. M. at St. Paul's school*, New-York 1948. Ci fu un momento che pensò di entrare negli ordini sacri, ma ne fu distolto dallo spirito degli episcopaliani che gli riuscivano profondamente avversi. Da giovane aveva scritto versi latini e inglesi, e dai venti ai trent'anni si diede alla poesia. Sono di quest'epoca il dittico allegorico: *L'Allegro e Il Pensieroso*, inoltre *Comus* (maschera di raffinato lirismo, ricca di concetto e forma) e l'elegia pastorale *Lycidas*, in cui si fondono fantasia romantica ed erudizione curiosa con ardenti preoccupazioni morali.

Nel 1638-39 è in Italia. A Firenze frequenta l'Accademia degli Svogliati. A Roma conosce letterati del tempo e visita il collegio inglese retto dai Gesuiti. A Napoli conosce G. B. Manso, amico del Tasso e del Marino. Tornando in patria, visita Vallombrosa e poi Venezia. Si ferma a Ginevra ed ha lunghi colloqui col Diodati.

Rientrato in Inghilterra, lascia la poesia per la prosa e polemizza sulla libertà di stampa, sull'erudizione, sul matrimonio, sul divorzio (che il M. propugna) dimostrandosi irrequieto e di tutto scontento. Divenuto segretario di Stato sotto la repubblica, prende le difese degli esecutori di Carlo I. Sposa Mary Powell, di cui si divide dopo pochi mesi; la moglie tornerà a lui, quando la cecità completa lo renderà oggetto di compassione a tutti.

In quest'ultimo periodo della sua vita il M. ritorna alla poesia e, tra l'altro, compone *Il Paradiso perduto* (12 canti nell'ediz. del 1674, 10 canti nella prima ediz. del 1667). Vuol «giustificare all'uomo le azioni del Signore», dimostrando giusta la punizione di Adamo e di Eva, che hanno deliberatamente scelto il male contro il bene. Il poema è una tempestosa visione apocalittica, tessuta su impennate di ragione fredda, su liriche reminiscenze di puro classicismo, su angosciosi problemi morali, su pas-

saggi riposanti di tenera bellezza. I versi (sciolti) sono armoniosissimi e richiamano l'arte più chiara del Tasso e talvolta dell'Ariosto. Una potente, talora sconcertante fantasia dal principio alla fine, sulla semplice relazione biblica della creazione dei progenitori, della loro caduta e del loro immediato castigo, spazia prestigiosa in abissi di luce e di tenebre e ricrea un mondo denso di meraviglie.

Il « Paradiso perduto » è il più grande poema epico dell'Inghilterra. Spesso si confronta con la Divina Commedia. Ora, si sa, M. non ha la fede cristiana, tanto meno quella cattolica; ferocemente anticattolico lo mostrano la sua vita e tutti i suoi scritti polemici. Nel 1823 fu scoperto un suo ms.: *De doctrina christiana*, che documenta con chiara violenza l'« anticristianesimo » di M.: « una sfida arditamente lanciata contro i fondamenti della filosofia e del dogma cristiano da un uomo di alta cultura, nella sua piena maturità », decisamente opposto alla divinità di Cristo, alla creazione « ex nihilo », all'immortalità dell'anima, all'indissolubilità del matrimonio... (A. J. TH. EISENRING, *M.'s « De doctr. christ. »*. An historical introduction a. critical analysis, Frib. i. Sv. 1946, tesi di laurea). Tale appare anche nella sua più grande opera poetica. Basti pensare che il protagonista del « Paradiso perduto » non è Dio, né Adamo, ma Satana; è Satana che giganteggia nelle scene più possenti del poema e a lui dà il poeta tanta grandezza quanta non ne ha certamente nessuna delle altre figure. È Satana che appare nella lotta contro Dio, che si rialza per primo di sotto al peso immane della sconfitta, che incuria i suoi satelliti, che risuscita nuova guerra. La sua astuzia, la sua inflessibile volontà di male lo spingono attraverso inauditi sforzi su la terra a insidiare e colpire le novelle creature di Dio. E con le sue vittime si adegua contro Dio, vincitore. Chi alla fine vince è Dio; ma sembra conclusione forzata e di maniera, che lascia freddo il poeta. Quando parla di Dio il M. appare attanagliato da morse esteriori che gli serrano la fantasia e gli spezzano la parola; si ha la sensazione di un acuto misterioso disagio, in cui il poeta si avvolge e si tortura progressivamente. Ma quando agisce Satana, o quella rifrazione vivente di Satana che è l'uomo peccatore, allora la musa miltoniana s'accende di roventi luci, si alza rapida e forte, dominatrice, libera.

È il rovescio del dramma cristiano, ove è Dio che libera e accende, mentre il peccato imprigiona e deprime. È il rovescio della Divina Commedia, dove Dante dalla schiavitù del male sale progressivamente alla divina luce della libertà perfetta: strada percorsa da Dante anche nella formale esteriorizzazione del suo pensiero, in un'arte che, pullulante all'inizio di ogni essenza materiale, a poco a poco si spiritualizza per consumarsi in un oceano di splendori diafanî. Il senso anticristiano del M. non era sfuggito a un altro grande e strano poeta del suo paese, William Blake, che sulla fine del sec. XVIII osservava: « La ragione per cui M. è in ceppi quando scrive degli Angeli e di Dio, ed è in piena libertà quando scrive dei diavoli e dell'Inferno, è perché egli è un vero poeta, ed è del partito del diavolo senza accorgersene: modo singolare di affermare, insieme ad altri critici e studiosi, la profonda contraddizione esistente tra il poema del M. e il genuino senso cristiano. Di essa il M. ci fornisce un'altra prova nella tragedia *Samson agonistes* (1671), dove, sopra il tema biblico e sopra un soggetto cristiano, si giunge a un sentimento di dispe-

razione tutto pagano. Il M. « non fa il cammino cristiano dalla colpa alla redenzione, ma dalla creazione giunge al peccato e, non spendone uscire più, si crea intorno un'aura di disperazione e di esaltazione, che è l'aura di quel « titanismo » che poi risuonerà nel romanticismo: l'uomo che si erge contro Dio e, sicuro della sua intelligenza e della sua libertà, pur fra il dolore e la morte, lo abbandona e lo maledice e fa, per le vie della terra, il suo cammino con la sua donna, appunto come Adamo ed Eva fuor del paradiso e della grazia ».

Con *Samson* il M. pubblicava (1671) un altro poema, meno noto, *Paradiso riacquistato*, in 4 libri, che svolge con lo stesso spirito, ma con minor potenza artistica, la stessa tematica della « tentazione »: la tentazione di Cristo, nuovo Adamo, da parte di Satana.

Detto ciò, bisognerà sempre ammettere che, considerato nel suo complesso, il « Paradiso perduto » resta il più grande tentativo che sia stato fatto, dopo Dante, da un poeta per affermare « la eterna provvidenza e svelarne agli uomini le vie ».

BIBL. — J. H. HANFORD, *A M. handbook*, London 1938², ancora fondamentale per la rassegna ragionata di edizioni e di studi, per l'analisi delle opere, per i documenti biografici. — Per la biografia gioveranno: J. M. FRENCH, *M. in chancery. New chapters in the lives of the poet a. his father*, New York a. London 1939; ID., *The life records of J. M.*, New-Brunswick 1949-50, 2 voll. — Nuove monografie: J. H. HANFORD, *J. M. englishman*, London 1950; G. F. SENSABAUGH, *That grand Whig M.*, London 1952.

Edizioni, versioni italiane, biografie, monografie, studi particolari troverai scelti e ordinati presso ENC. IT. XXIII, 327. Alle versioni ital. aggiungi: *M., liriche e drammi* (col « Sansone agonista »), a cura di A. CASTELLI, Milano 1941; *Como*, per TARG. VALLESE, Napoli 1941; *Como e Sansone agonista*, con alcune liriche, per M. LOMBARDI, Mil. 1943; « *Samson agonistes* » e « *Parad. regained* », per A. ZANCO, Mil. 1951. — La migliore ediz. completa è stata curata da F. ALLEN PATTERSON e da altri, New York, Columbia Univ. Press 1931-40, 20 voll. L'indice fu preparato da F. A. PATTERSON, F. R. FOGLE, *An index to the Columbia edition of the Works of J. M.*, ivi 1940, 2 voll. — Per l'opera poetica v. l'edizione di H. FR. FLETCHER, *The complete poetical Works of J. M.*, con introd. e note, Boston 1942-48, 4 voll.

Studi particolari. — D. M. WOLFE, *M. in the puritan revolution*, New York a. London 1939. — A. BARKER, *M. and the puritan dilemma (1641-60)*, Toronto 1942. — H. MC LACHLAN, *The religious opinions of M., Locke a. Newton*, Manchester 1941. — E. E. CAIRNS, *The theology of « Par. lost »*, in *Biblioth. sacra* 105 (1948) 478-91, 105 (1949) 106-18, 211-15. — F. M. KROUSE, *M.'s « Samson » a. the christ. tradition*, London 1949. — G. N. CONKLIN, *Biblical criticism a. heresy in M.*, London 1949. — R. J. Z. WERBLOWSKY, *Lucifer a. Prometheus. A study of M.'s Satan*, London 1952.

G. MC COLLEY, « *Paradise lost* ». *An account of its growth a. major origins*, Chicago 1940. — D. BUSH, « *Parad. lost* » in our time. *Some comments*, Ithaca (N. Y.) 1945. — A. J. A. WALDOCK, « *Par. lost* » a. his critics, Cambridge 1947. — B. RAJAN, « *Par. lost* » and the XVIIth cent. reader, London 1947. — L. P. SMITH, *M. and his modern critics*, London 1940.

R. MOHL, *Studies in Spencer, M. and the theory of monarchy*, New York 1949. — P. P. MORAND, *De Comus à Satan. L'oeuvre politique de J. M. expliquée par sa vie*, Paris 1939. — A. M. ROSS, *M.'s royalism. A study of the conflict of symbol a. idea in the poems*, Ithaca (N.-Y.) 1943. — F. E. HUTCHINSON, *M. a. the english mind*, London 1946. — G. W. WHI-

TING, *M.'s literary milieu*, Durham 1939. — W. R. PARKER, *M.'s contemporary reputation* (con facsimile di 5 contemporanei pamphlets contro M.), Columbus 1940. — R. R. CRAWLEY, *M. and the literature of travel*, Princeton 1951. — D. P. HARDING, *M. and the Renaissance Ovid*, Urbana 1946. — J. SAMUEL, *Plato and M.*, Ithaca (N.-Y.) 1947. — H. AGAR, *M. and Plato*, Princeton.

E. M. W. TILGARD, *Studies in M.*, London 1951. — R. WALLESTEIN, *Studies in XVIIIth cent. poeie*, Madison 1950. — E. NAZARI, *Problemi milloniani*, Palermo 1952. — H. SCHULTZ, *M. and forbidden knowledge*, New York 1955. — P. F. FISHER, *M.'s theodicy*, in *Journal of the hist. of ideas* 17 (1956) 28-53. — A. FIORE, *The problem of 17th cent. soteriology in reference to M.*, in *Francisc. Studies* 15 (1955) 48-59, 257-82. — J. REESING, *The materiality of God in M.'s «De doctrina christ.»*, in *Harvard theol. Rev.* 50 (1957) 159-73. — W. B. HUNTER, *M.'s arianism reconsidered*, ivi 52 (1959) 9-35 (M. non è propriamente ariano).

MILZIADE, papa, Santo (311-314), africano, secondo il *Lib. Pontif.* Succede ad EUSEBIO (v.), dopo una lunga vacanza, spiegabile per l'esilio del predecessore e per i tumulti che la lotta tra i pretendenti all'impero suscitò in Roma. Il nome varia da *Milziade* a *Melchiade*. Anche le date sono confuse nei cataloghi. Il *Liberiano*, che è il più chiaro, fissa gli inizi di M. al 2 luglio, «Maximiano VIII solo cos.» (311) e la fine al 10 o 11 gennaio, «Volutiano et Anniano coss.» (314); ma poi dice che il pontificato durò «3 anni, 6 mesi e 8 giorni», ponendo 3 invece di 2 per errore.

Nei tempi di M. si registrano grandi avvenimenti: la vittoria di Costantino al Ponte Milvio; gli editti imperiali prima di tolleranza (Galerio con Costantino e Licinio nel 311, Costantino e Licinio nel 312) e poi di libertà per il cristianesimo (il cosiddetto «editto di Milano» del 313). Per prima conseguenza, Costantino interviene nella soluzione dello scisma di Cartagine (v. DONATISMO). A Cartagine una consorteria, capitanata da Donato, da Secondo di Tigi e dalla matrona Lucilla, non riconosce il vescovo Ceciliano, perché non ne ritiene valida la consacrazione (conferita da Felice d'Aptunga, presunto «traditor»), e gli oppone Maggiorino. I donatisti ricorrono a Costantino. Questi incarica Materno di Colonia, Reticio di Autun e Marino di Arles, ai quali consegna i documenti ricevuti dall'Africa, di giudicare la questione insieme a papa M., in Roma. Costantino in una lettera a M. esprime il suo malcontento e desidera il pronto scioglimento della contesa (la lettera è diretta non solo a M., ma anche a un certo Marco, probabilmente uno dei principali preti romani, conosciuto da Costantino nel suo ingresso in Roma, forse lo stesso che poi divenne papa nel 336). Si tenne concilio in Roma: i tre vescovi della Gallia e quindici italiani si radunarono il 2 ottobre 313 nella casa di Fausta, la moglie di Costantino, ossia nel palazzo Laterano, dove si ebbero tre sedute. Comparvero Ceciliano e Donato. Ceciliano fu assolto.

Secondo il *Liber Pontificalis* M. proibì il digiuno del giovedì e della domenica, per non seguire l'esempio dei manichei, numerosi allora in Roma, e regolò con un decreto il *fermentum* da distribuirsi alle varie chiese. Tra le molte opinioni su questo *fermentum*, migliore sembra quella del Duchesne, che vi vede l'Eucaristia stessa consacrata nella Messa episcopale della domenica, e che veniva distribuita ai titoli o parrocchie urbane.

È detto nel *Lib. pont.* che M. fu sepolto nel cimitero di Callisto sulla via Appia. Ciò è assai verisimile, perché i cristiani avevano riottenuto i luoghi sacri, tra cui quel cimitero, tomba dei pontefici da Ponziano fino alla persecuzione di Diocleziano; anche il suo antecessore Eusebio vi era stato sepolto. Ma, come asserisce la stessa fonte, questi due papi non furono sepolti nella parte antica della catacomba, bensì in un cubicolo separato. Il De Rossi spiega questo fatto dall'aver i cristiani chiusa la prima catacomba per salvarla dai pagani; e lo stato in cui si trovò il passaggio principale conferma questa opinione. Egli identificò il cubicolo di Eusebio, ma non poté trovare quello di M., che fu l'ultimo papa sepolto in quel cimitero.

M. fu accusato dai donatisti di avere con papa Marcellino, al *presbiterium* del quale M. appartenne, «consegnato i libri sacri» e «turificato» durante la persecuzione di Diocleziano. Ma S. Agostino lo difese in una conferenza tenuta coi donatisti nel 411: l'accusa non è più creduta da nessuno.

Il pseudo-Isidoro attribuisce a M. 2 *decretali*, una sulle cause dei vescovi (PL 7, 115), l'altra sulla generosità di Costantino verso la Chiesa (PL 8, 565). In Graziano un canone sulle sepolture porta il nome di M.

La Chiesa fa memoria di M. il 10 dicembre. Gli successero SILVESTRO I (v.) — *Liber Pontificalis*. ed. Cantagalli, III (Siena 1933) 83-85. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 575. — *Mart. Hieron.*, ivi 1931, p. 334, 348. — DE ROSSI, *Roma sotterranea*, II, p. 113, 188-90. — H. LECLERCQ in *Diet. d'Arch. chrét. et Lit.* XI, col. 1199-1203.

MILZIADE (sec. II), probabilmente asiatico, uno degli antichi APOLOGISTI (v.), «ecclesiarum sophista» (Tertulliano, *Adv. Valen.* 5), combatté con gli scritti i VALENTINIANI (v.), i MONTANISTI (v.), i giudei (2 libri), i gentili (2 libri) e indirizzò un'*Apologia* del cristianesimo ai principi del mondo, forse a Marco Aurelio (161-180) e a Lucio Vero († 172). Nulla pervenne a noi. — EUSEBIO, *Hist. eccl. V*, 17, PG 20, 473-76. — GIROLAMO, *Der vir. ill.* 39, PL 23, 653 ss. — OTTO, *Corpus apol. christ.*, IX (Jena 1872) 364-73, con le testimonianze antiche su M. — BARDENHEWER, *Gesch. d. althirchl. Liter.* I (Freib. i. Br. 1902) 262-64.

MINARETO, torre che fiancheggia la MOSCHEA (v.), dall'alto della quale il «muezzin» invita i fedeli dell'ISLAM (v.) alla preghiera.

MINAS Minoide (1790-1860), n. a Seres in Macedonia, m. a Parigi. Fuggito dalla patria in seguito all'insurrezione greca, si stabilì in Francia (1821). Pubblicò diverse opere di filologia greca. Nel 1840 Villemain lo incaricò di esplorare le biblioteche della Turchia europea e dell'Asia minore: a lui doversi la scoperta di importanti manoscritti, soprattutto delle *Favole* del poeta greco Babrio e dei *Philosophumena* di IPPOLITO (v.).

MINASI Antonio, fisico e botanico, nato in Scilla. Fu il primo a dare compiuta spiegazione del fenomeno della Fata Morgana; identificò il papiro nell'agave; studiò la zoologia e la fitologia del territorio tarantino. Da papa Benedetto XIV fu nominato professore di botanica alla Sapienza di Roma, e incaricato di raccogliere nel regno delle due Sicilie esemplari per il Museo Clementino. Illustrò le *Deliciae Tarentinae* di Tommaso Nicola d'Aquino.



Pagina della *Bibbia di Carlo il Calvo*, IX secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.

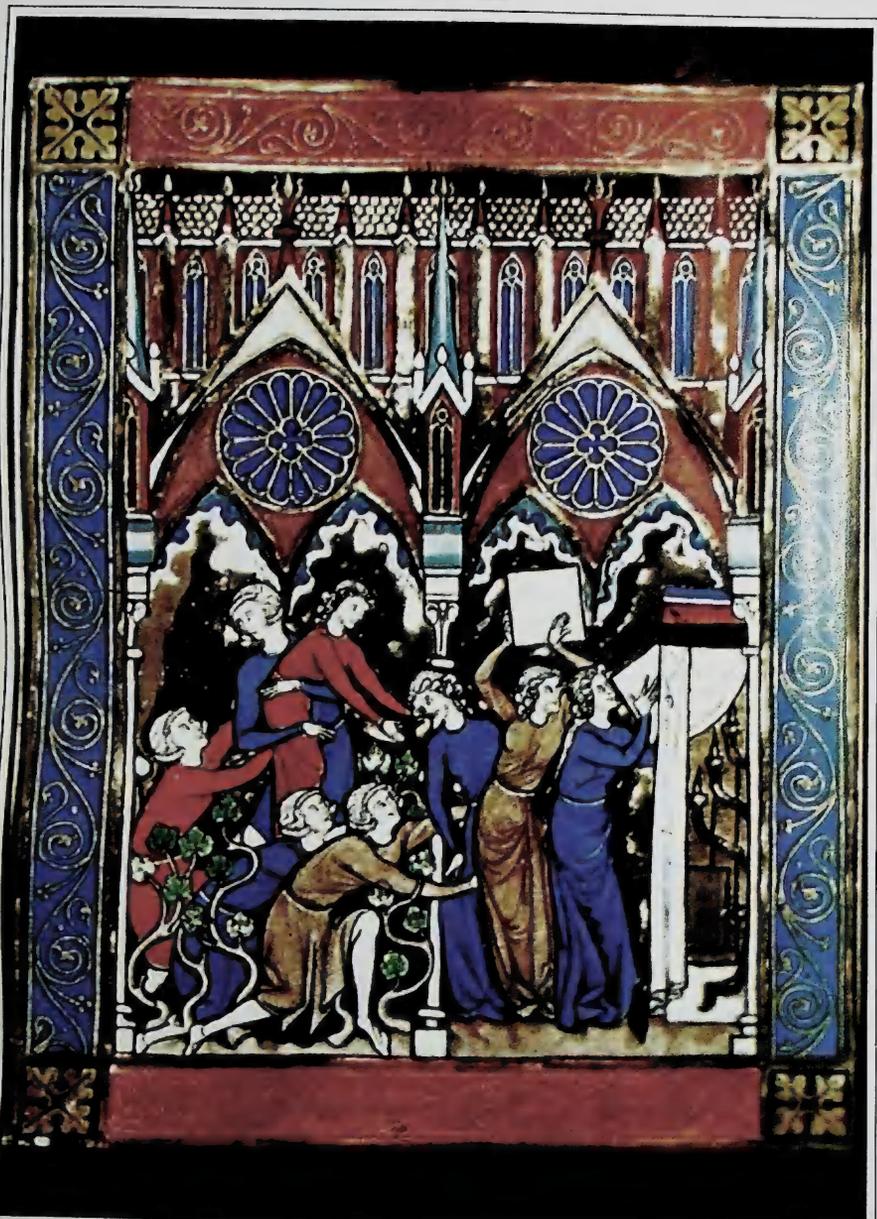


Pagina di un *Evangelario di Carlo Magno*, IX secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Rex rogat Abbate[m] Matildem supplicat Atq[ue]

Enrico IV implora Matilde di Canossa. Codice Canossiano. Biblioteca Vaticana.



Pagina del *Salterio di S. Luigi IX*, re di Francia. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Dix segnor ora mantendi
 Lomo ciecao escaltro
 k elomo sa de pluxor arte
 k elo cognosco ben in parte
 p co uolio ke uu sapiat
 k e uu sia pur cente asai
 E de le arme ben guarindi
 E tuti afati me segundi
 a ndaro mange ciu apreso
 Q uel ke baxaro el sera deso
 v u loplia esil tegneri
 F arme po quel ke uu uora
 E t illi chidan sia sia
 N ouastale si andemo uia.

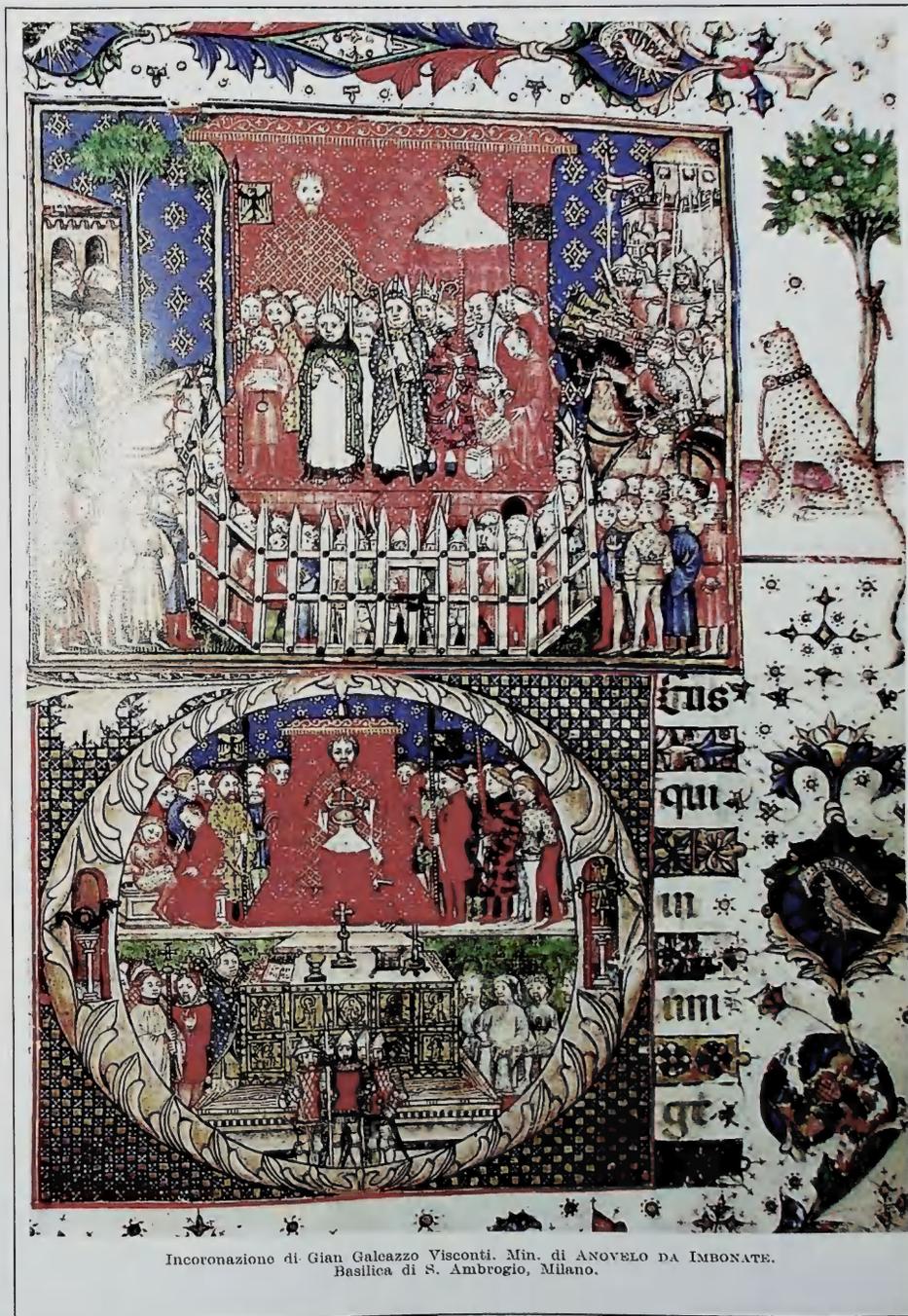




Evangelario di S. Elisabetta d'Ungheria. Museo Civico di Cividale.



I crociati assaltano Gerusalemme, XIV secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Incoronazione di Gian Galeazzo Visconti. Min. di ANOVELLO DA IMBONATE.
Basilica di S. Ambrogio, Milano.



Istituzione dell'Eucaristia, XVI secolo. Biblioteca Vaticana.

MINDSZENTY Giuseppe, card., n. a Csehimindszent (dioc. di Sabaria in Ungheria) nel 1892 da umile famiglia, ordinato sacerdote a Szombathely (12-VI-1915), fu zelantissimo parroco di Zalaegerszeg (particolarmente attivo nell'organizzare imprese editoriali e istituti di cultura cattolica). Eletto vescovo di Veszprem (3-III-1944), già nell'autunno subì prigionia per il suo fiero antinazismo e antirazzismo. Successe poi (2-X-1945) al Seredi come arcivescovo di Strigonia (Esztergon) e primate di Ungheria, cardinale dal 18-II-1946, membro delle SS. Congregazioni Cerimoniale e dei Seminari. Con pietà, dottrina, prudenza, energia, coraggio si prodigò in tutte le opere dello zelo pastorale, consacrando ad esso anche la sua penna forbita (tra le sue varie pubblicazioni ricordiamo *La madre*, 3 voll., tradotta in molte lingue; *Verità e carità*, prediche dal 1945 al 1947, raccolte nel 1948 in un volume). Nel maggio 1948 poteva celebrare, in condizioni difficilissime, un solenne congresso eucaristico nazionale (vedi il messaggio di Pio XII, 30-V-1948: AAS 40 [1948] 254-56).

Fermo difensore delle libertà e della millenaria civiltà cattolica del suo popolo, strenuo assertore dei diritti della religione e della Chiesa contro la politica comunista del governo ungherese sovietizzato (v. UNGHERIA), il 27-XII-1948 fu arrestato sotto pretesto di tradimento, di complotto contro la stabilità della repubblica comunista ungherese, di traffico di valuta estera: pretesti sfacciati per togliere di mezzo quel formidabile baluardo della libertà e del cattolicesimo contro l'invasione comunista. Con un regime dietetico estenuante e con droghe dissennanti, l'infame tribunale riuscì anche a strappargli una confessione di reità; e il M. fu condannato all'ergastolo (8-II-1949). L'opinione pubblica mondiale, anche accatolica, rimase sbigottita di commozone e di indignazione, davanti al nuovo macabro delitto del Leviatano rosso.

La S. Sede lanciava la scomunica « speciali modo » riservata al papa e l'infamia a tutti coloro che impedirono il M. nel suo ministero e promossero l'arresto, il processo, la condanna del M.: 28-XII-1948 (AAS 41 [1949] 31), 12-II-1949 (AAS 41 [1949] 80).

Il 16 luglio 1955 il ministro della giustizia toglieva il M. dallo stato di prigionia e lo confinava in un edificio ecclesiastico. Fu liberato e ricomparve in pubblico a Budapest nelle eroiche e tragiche giornate della rivoluzione ungherese dell'ottobre 1956. Ma ben presto, col prevalere della feroce repressione sovietica, dovette rientrare nell'ombra. Sia qui ricordato perché M. non è solo uno dei tanti perseguitati dal totalitarismo ateo, ma è un simbolo dell'umanità assassinata dai « falsi profeti ».

BIBL. — *L'arrestation del M.*, in *Document. cathol.* 31 (1949) 131-61, 209-30. — *Card. M. speaks*, libro bianco autorizzato dal M., con introd. di A. ZOMBORNY, New York 1949. — *Le forçat M. accuse*, testi scelti e presentati da BELA JUST, Paris 1949. — G. PETERFFY, *Il card M. La vita e l'anima di un martire*, Roma 1950 (cf. *L'Osserv. Rom.* 23-II-50). — N. BOER (che fu accanto al M. fino alla condanna), *Card. M. and the implacable war, or communism against religion and the spirit*, London 1949, vers. it., Mil. 1950 (cf. *L'Osserv. Rom.* 17-IX-1950). — JER. SZALAY, *Le card. M.*, Ed. Mission cathol. hongroise de Paris (cf. *L'Osserv. Rom.* 13 e 14-XI-1950). — *El card M.*, Madrid 1949 (« Publicaciones españolas ») — S. K. SWIFT, *The cardinal's story. The life a work*, New York 1950. — S. MIHALOVICZ, *M., Ungarn Europa. Ein Zeugenbericht*, Carlsruhe 1949. — O. PASTORE, *M.*, Milano 1949.

MINGES Partenio, O.F.M. (1861-1926), n. a Flenilingem (diocesi di Spira), m. a Monaco, francescano dal 1881, professore di teologia dommatica a Monaco di Baviera (1891-1906) e cronista della provincia, prefetto (1907) del collegio di QUARACCHI (v.) fino al 1913, quando riprese l'insegnamento di teologia dogmatica a Monaco (1914-18). È il primo tra gli scottisti dei nostri tempi.

Fra gli 89 scritti che ci lasciò, segnaliamo: *Ist Duns Scotus Indeterministi?* (Münster i. W. 1905); *Die Gnadentehre des Duns Scotus* (ivi 1906); *Der Gottesbegriff des Duns Scotus* (Vienna 1907); *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus* (Münster i. W. 1908); *Compendium theologiae dogmaticae* (Monaco 1901-02, Ratisbona² 1921-23, voll. 3); *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica* (Quaracchi 1930, 2 voll.); pregevoli monografie su particolari questioni di filosofia e teologia, rassegne bibliografiche scottistiche, articoli per periodici. A Quaracchi lavorò per l'edizione critica della *Summa* di ALESSANDRO di Hales (v.). — Cf. *Antonianum*, I (1926) 507-508. — *Acta O. M.* 66 (1927) 287-288.

MINIATO (*Minias*), S., martire, menzionato da Usuardo al 25 ottobre in base a una *Passio* favolosa anteriore al IX-X sec. (BHL 5965, che ebbe varie recensioni ugualmente inattendibili, BHL 5966-70). Il Baronio e poi il *Mart. Rom.* (Brux. 1940, p. 476 s) lo dicono « soldato » (indotti dalla risposta del martire al giudice: « ego sum Minias, miles et servus Christi », *Passio* cit., ove il vocabolo « miles » può avere significato metaforico). Si pone il suo martirio sotto Decio (249-51). Della sua persona non sappiamo nulla: era fiorentino? un martire orientale le cui reliquie furono portate a Firenze? è identico al celebre MENNA egiziano (v.)? È certo che già alla fine del sec. VIII aveva culto a Firenze: quivi sorgeva la basilica di S. M. al Monte, che custodiva il suo « corpo », come fa fede un diploma (c. 786) di Carlo Magno (*Mon. Germ. Hist. Diplom. karol.* I, 210). Festa 25 ott. — ACTA SS. Oct. XI (Par.-Romae 1870) die 25, p. 415-32. — LANZONI, p. 574-76. — LUGANO, *S. M. a Firenze. Storia e leggenda*, Firenze 1902.

MINIATO (San), diocesi: v. SAN MINIATO.

MINIATURA (da « minium », cioè ossido rosso di piombo, poi sostituito col cinabro: colore con cui si scrivevano i titoli, le lettere iniziali e le riquadrature delle pagine dei manoscritti), è l'arte di dipingere su vario materiale in proporzioni minime. Nel medioevo il termine *miniator* indicava il calligrafo che si serviva di minio, supergigi sinonimo di *rubricator* (che scriveva le « rubriche » dei libri), e in generale scrivevano, che usava qualsiasi inchiostro. La calligrafia fu dapprima ornamentazione con sviluppi e svolazzi dei titoli, delle iniziali dei capitoli; poi le lettere presero movenze più ardite, si abbellirono di fregi, di foglie, di fiori, e infine ogni oggetto del mondo vegetale, animale, minerale, geometrico e fantastico servì al capriccio o al gusto dell'arte calligrafica che, adottati i colori, diventò vera pittura sulla pergamena o sui papiri dei mss. (rotoli o codici): arte di *alluminare*, di *illustrare* i libri, che giunge fino alla *istoriatura* (= pittura di storie). Si può definire *pittura di mss.* (soprattutto policroma), con che si evita la confusione con la M.-ritratto.

I. Precedenti pagani. La M. propriamente detta, ossia le ornamentazioni policrome, dalle volute graziose, dagli spessi fogliami, dagli arabeschi che si

stendono lungo i margini del libro talora invadendo anche il testo, le scene con personaggi e animali, sono di data relativamente recente. Tuttavia l'antichità ce ne fornì precedenti. I più antichi monumenti, in cui l'arte del disegno, se non della pittura, fu associata alla scrittura, ci sono giunti nei *Libri dei Morti* egiziani: cilindri di tela o papiro, recanti delle preghiere ad uso dei defunti per la loro seconda vita: l'anima pia e geniale degli Egiziani volle associare al formulario religioso, a guida di commento, delle immagini riflettenti le credenze religiose nella vita d'oltre tomba. Nella Grecia la pittura dei mss. fu assai coltivata ma nessun lavoro giunse a noi. Roma alla Grecia tolse le arti e gli artisti della M.: sappiamo che certe opere latine erano adorne di ritratti, e che Varrone si servì a quello scopo di una artista greca, Lala di Cizico, la quale dipingeva sulla pergamena e sull'avorio. In oriente e nella Grecia furono in uso le scritture in oro e in argento. Del l'epoca pagana, oggi, non abbiamo che qualche ms. illustrato dell'epoca della decadenza: i due *Virgilio* della Vaticana, di cui il più antico è del sec. IV, il *Calendario Romano* della stessa epoca (Bibliot. di Vienna), l'*Iliade* (sec. V) della Ambrosiana di Milano. Alcuni mss. antichi di questo genere ci giunsero in copie, più o meno alterate, dei secc. VIII e X, quali il *Terenzio* della Vaticana, quello della Nazionale di Parigi, il *Calendario* d'Arato della Bibliot. di Bologna; anche le pitture dei due *Virgilio* ricordati sono copie di più antichi modelli, come giudica l'opinione concordante dei dotti.

II. Nel mondo cristiano. La M. riesce prezioso documento della storia della pittura, poiché ci presenta forme iconografiche che non appaiono sugli affreschi o sui mosaici a noi pervenuti. Per lunghi secoli la M. supera in importanza la pittura su pareti e su pannelli, sia per il numero e lo stato di conservazione delle produzioni miniaturistiche, sia per la maggiore libertà che ad essa concedeva la Chiesa e la destinazione del libro: le MM. sono tra le prime fonti per la storia civile e spirituale del medioevo. Del resto la M. fornì modelli ad altre arti espressive: musaico, affresco, tappezzerie, vetrate e perfino alla scultura monumentale.

La M. presso i cristiani non poteva apparire che dopo il periodo delle persecuzioni. E primamente si affermò nel nuovo impero bizantino.

A) La M. bizantina. A Costantinopoli, fin dai tempi di Costantino gli artisti affluivano da ogni parte, attirati dal favore imperiale, i capolavori antichi erano accolti con onore, il gusto delle lettere e delle arti era vivacissimo; una biblioteca era stata fondata da Costantino, aumentata da Costanzo. Sotto Giuliano, ben 125.000 volumi erano raccolti entro i portici del palazzo imperiale; Valente nominava 7 bibliotecari, 3 latini e 4 greci, perché ne avessero cura. L'oriente possedeva da gran tempo libri illustrati: Costantino aveva comandato a Eusebio di Cesarea di far eseguire 50 esemplari della Bibbia, sontuosamente decorati, destinati alle chiese di Costantinopoli. Vescovi, principi e imperatori lavoravano a riunire e a riprodurre i tesori della letteratura sacra e profana. Ben poco di queste ricchezze poté sopravvivere agli incendi, alle usure del tempo, alle razzie iconoclastiche. Nel 476, sotto Basilio, la biblioteca di Costantino periva tutta nelle fiamme. Nel 491 Zenone ricostituì una nuova biblioteca (40.000 voll.) ricata da 12 professori, fra cui alcuni vescovi. Teodosio III, oltreché raccogliere, copiò gli

stesso molti mss.: ritiratosi in Efeso, scrisse un evangelario in lettere d'oro e l'arricchì di pitture. Sotto Giustiniano la M. raggiunse l'apogeo (è di questo tempo il celebre *Dioscoride*, codice di medicina). L'eresia degli ICONOCLASTI (v.) fece scomparire i monumenti dell'arte antica cristiana: la biblioteca di Zenone per ordine di Leone l'Isaurico fu incendiata e i 12 custodi, che si erano rifiutati di aderire al fanatismo iconoclastico, vi trovarono la loro tomba; gli artisti dovevano esulare.

La M. cristiana bizantina si era sviluppata rapidamente nel clima della M. orientale profana già fiorente, sintetizzando la duplice maniera che già distingue le arti maggiori: una, l'alessandrina, di metatendenza classica e radicata nell'antico; l'altra, l'antiochena, realistica e pletorica. Nel lungo spazio di quasi dieci secoli (secc. V-XV), queste due tendenze si rivelarono ispiratrici dei miniaturisti tanto ornamentali quanto iconografici, ma non sempre saranno nettamente distinte le caratteristiche nella varia produzione di questo periodo. La tradizione antica prevale, per es., nel *Genesi* di Vienna del sec. V, e nel rotolo di *Giosué* della Vaticana (sec. VI o VII); si afferma in alcuni mss. vaticani del sec. IX, si mantiene nel bellissimo *Salterio* di Parigi del sec. X. A quest'epoca appare già costituita e ferma, nelle MM., una tendenza o tradizione orientale. Classica è la *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste, opera del sec. IX, copiata su un esemplare del sec. VI; penetrati di spirito classico sono l'*Evangelario di Rossano* (codex purpureus), i frammenti dell'*Evangelario di Sinope* (Parigi) e l'*Evangelario siriano* di Firenze, minuziosamente dal monaco Rabbula (è in questo codice che per la prima volta si trova rappresentata la Crocifissione di Gesù). Si ricordano ancora alla Nazionale di Parigi le MM. delle opere di S. Gregorio Naz. (ultimo quarto del sec. IX), le *Omelie* in onore della Vergine, del monaco Jacopo con 73 pitture (sec. XI), il poema del medico greco *Nicanoro* (stesso secolo) con molte copie di pitture antiche, un S. Gregorio Naz. (secolo XII-XIII). La potenza e la superiorità dell'ispirazione greca, unita al gusto antico, gettò sprazzi di luce sull'occidente. L'influenza ecclesiastica coi suoi motivi di maggiore severità e di precisione tanto liturgica quanto dogmatica, incide a poco a poco su questo spirito di libertà classica, senza peraltro soffocarlo del tutto. Andamento parallelo hanno la M. e l'arte bizantina in genere, segnata dalla magnificenza dell'ornamentazione, che è sempre varia, vivace, esuberante, e da una iconografia che passa dall'allegorico al realistico con ingenua facilità. Lo spirito religioso prevale fortemente su tutta la produzione bizantina.

B) La M. in Occidente. a) Solo nel periodo precarolingio e carolingio la M., in occidente, si afferma in scuole, sotto un persistente benefico influsso orientale. I monaci irlandesi decorano codici e codici a grandi pagine, con fantasiose iniziali, usando una sobria tavolozza. Il crescere delle scuole al tempo di Carlo Magno e di Carlo il Calvo è causa di una ancor più intensa ripresa della M. L'ispirazione classica torna ad accendere l'estro dei miniaturisti, e si intensifica la loro coloritura, con smaglianti fondi purpurei, uso abbondante dell'oro e dell'argento.

Tra i monumenti di questo periodo segnaliamo: il *Sacramentario* di Gellone (sec. VIII), le cui pitture allegoriche sono piene di interesse per lo studio del simbolismo cristiano; il magnifico *Evangelario* (se-

colo VIII), che la tradizione dice appartenuto a Carlo Magno; nel sec. IX l'*Evangelario* dell'abbazia di S. Medardo di Soissons, quello dell'imperatore Lotario, la *Bibbia di Metz*, due *Bibbie* e il *Libro di preghiere* di Carlo il Calvo (le cui MM. sono oggi assai alterate).

b) Altri caratteri assume la M. nei secoli immediatamente precedenti l'*età romanica*. Si accentua la maniera descrittiva e il disegno ha prevalenza sul colore. I fatti del Vangelo in particolare e biblici in genere si affacciano sempre più tagliati nel complesso ornamentale. Ciò si nota nei codici tedeschi dei secoli X e XI, tra i quali emergono l'*Evangelario* dell'arcivescovo Egbert della scuola di Reichenau, e il *Registrum Gregorii* (Chantilly) della scuola di Treviri. Al di fuori delle scuole francesi (come l'elegantissima *Bibbia di S. Marziale* di Limoges) e tedesche (come un ms. del sec. X, della bibliot. di Stuttgart, di grandezza e di importanza eccezionali), che in questo periodo tengono la preminenza su tutti i lavori della M. occidentale, bisogna ricordare codici spagnoli di alto valore, tra i quali l'*Apocalisse del Beato* (Parigi), dall'insieme singolarissimo per fantastiche scene e decorazioni bizzarre, la *Bibbia di Noailles*, manoscritto catalano, con riproduzioni piene di interesse storico (armi, mobili, costumi religiosi e civili). Codici di Montecassino (*Miracoli di S. Benedetto*, *Chronicon volturnense*) con altri di Farfa, Bobbio, Nonantola, testimoniano della vasta attività dei monaci benedettini.

c) Il momento culminante dell'arte della M. coincide col periodo di trionfale dominio che, su ogni altra forma, ha in Europa lo *stile gotico*. Le figure prendono forme allungate, i fregi si avviluppano in motivi tipici, si moltiplicano i simbolismi, anche le tonalità cromatiche compaiono brillantemente influenzate dalla maniera dominante. Singolare esemplare di codice appartenente a questo periodo (sec. XII) è un *Salterio* a cinque colonne: una per il testo latino, le altre per il testo francese, ebraico e per i commenti; le figure, in numero di 39, sono di grandi dimensioni e di singolare valore. In un altro codice, l'*Hortus deliciarum* di Strasburgo, perito nel bombardamento del 1870 e conservato in copia frammentaria a Stoccarda, le figurazioni sono quanto di più interessante si possa trovare come documentazione dell'epoca: simboli cristiani, costumi, strumenti d'arte, armi, armature; v'è la figura dell'anticristo, il carro della lussuria, la lotta delle virtù e dei vizi, la scala mistica, un calendario pasquale, scene di vita religiosa e civile (v. HERRADA). Ciò che s'è detto della M. bizantina in particolare, si può asserire su più vasta scala per tutta l'arte della M. fino al sec. XIII: essa è sostenuta prevalentemente da spirito ascetico e religioso. La scarsità di lavori esclusivamente profani e la loro inferiorità quasi costante dal punto di vista tecnico, è riprova di quanto tutta la vita di quei secoli fosse intimamente religiosa.

d) Col rinnovarsi della cultura e con l'aprirsi di nuove vie al pensiero umano, anche l'arte si volge a nuovi temi e assume nuove forme. La M. non fa eccezione. Nel secolo dei Comuni e del nuovo diritto, i testi di giurisprudenza sono scritti con abbondanza di decorazioni e di fregi; oltre ai romanzi cavallereschi, la M. arricchisce classici antichi e poeti contemporanei, statuti di associazioni, raccolte legislative, ecc. Verso la fine del sec. XIII ci sono in Italia fiorenti scuole laiche di M., che ormai supe-

rano per numero e per attività quelle che vivevano fino allora nel chiuso dei monasteri, e che a loro volta non trascurano affatto l'arte sacra. Sale in fama particolare Oderisi da Gubbio, che ha continuatori (Nicolò di Giacomo) in Bologna, Giovanni di Gaibana, che in un epistolario del duomo di Padova lascia uno dei più splendidi monumenti di M. che esistano; in Lombardia si fece grande onore Benedetto da Como (*Ufficiolo* a Monaco) e Anovelo da Imbonate (*Messale Visconti* nella basilica di S. Ambrogio).

e) Nel Rinascimento, altro passo compie la M. verso un ideale di grandiosità, che è in contrasto non solo col minuzioso realismo della M. francese e fiamminga, ma anche col concetto di M. La M. si compiace di fastose ornamentalità con fogliami, fiori, animali, mostri, arabeschi, figure umane, non più contenuti nelle ristrette proporzioni della lettera o della pagina, ma quasi forzati in riquadrature loro inadatte, come grandi quadri rimpiccioliti. Comunque sia, questo periodo è dei più fecondi e gloriosi. A Firenze ornano pergamene con pannelli prestigiosi fra Lorenzo Monaco, il Beato Angelico, il celeberrimo Attavante degli Attavanti (*Messale di Mattia Corvino* a Bruxelles, un *Corale* del card. Besarione alla Malatestiana di Cesena), e Gherardo da Firenze, che lavorò assai e con splendore per il re Mattia Corvino d'Ungheria e per Lorenzo de' Medici. Grandi nomi di quest'epoca fortunata sono ancora Cristoforo de' Predis (*Ufficiolo Borromeo*), Ugolino da Milano (*Messale di Fermo*), Gerolamo da Cremona, Liberale da Verona, affascinante pittore anche nei quadretti delle iniziali o nelle piccole scene da messale (si ricordano di lui, in questo genere, un'*Epifania* e un *San Martino* che divide il mantello, come modelli unici di arte raffinata e di superba fantasia). Eccellente è la scuola di M. che prospera a Ferrara sotto la protezione di Borso d'Este, al cui buon gusto dobbiamo una meraviglia dell'arte miniaturistica, la famosa *Bibbia* che porta il suo nome: più di dieci anni occorsero ai miniatori per illustrare i quinterni di pergamena che, legati in due volumi, sono adorni di oltre mille MM.; moltissime pagine sono miniate per intero con una colonnina di scritture circondata di fregi della più fantastica varietà: animali, mostri, gemme, fiori, moti, emblemi, stemmi, medaglioni si alternano splendidamente. Le scene tolte dai fatti biblici si svolgono su fondi campestri o nel ritmo di fantasiose architetture su cieli rosei e azzurri. In altre carte sono miniate solo le iniziali, bellamente complicate di tralci, animali, uccelli, cani, gazzelle, ecc. Vi lavorarono, sotto la direzione di Giorgio d'Alemagna, il Crivelli, i Russi, maestri ferraresi, il milanese Marone, il romano Malatesta, Giovanni da Gaibana, ecc. « Si può dire che tutta la pittura del primo Quattrocento nell'Italia settentrionale e centrale abbia mandato la luce dei suoi riflessi sulle pagine della *Bibbia* di Borso. Accanto a chiari accenni all'arte di Andrea Mantegna, sbalzata in lamine metalliche, sta l'eleganza nervosa delle figure del Pisanello; accanto alla gentilezza toscana dei seguaci dell'Angelico, sta la squadratura possente di Pier della Francesca. L'arte lombarda, tutta argentina, e l'arte veneta, già ricca di colore, si fondono con l'arte toscana e con quella emiliana in un connubio pieno di forza e di squisitezza » (R. Papini). La « *Bibbia* di Borso » riacquistata all'Italia, si conserva oggi nella Biblioteca degli Estensi a Modena.

f) Nello stesso periodo la M. ha momenti di grande vitalità in Francia. Riflessi gotici conserva ancora il *Salterio di San Luigi* (Arsenal di Parigi). Ma a poco a poco si impone l'arte nuova; tipico esemplare è il *Leggendario di San Luigi* (Bibl. Nazionale di Parigi) e più ancora la *Bibbia di Jean Pucelle* (ivi). Rappresentante del tempo di Carlo V è un ignoto (o ignoti), designato sotto il nome di « Maitre, aux bouquetaux », cui si deve la *Bibbia di Jean de Syricca* di paesaggi e di figure di rara potenza espressiva. Più tardi Andrea di Beauneveu minia il *Salterio del duca di Berry* e Jacquemart de Hesdin le famose *Grandes heures* dello stesso duca, mirabile lavoro di grazia e di perfetta luminosità. Improntate a un naturalismo di alto concetto sono *Les très riches heures* del duca di Berry, opera dei fratelli Limbourg, nota come monumentale fatica della più fine arte miniaturistica. Questo celeberrimo lavoro denunzia già quelle influenze dell'arte italiana che nei lavori di Jean Fouquet (*Heures* di Stefano Chevalier a Chantilly, e *Antichità giudaiche* a Parigi) si faranno presenti, mirabilmente impersonate da una mano magistrale. Indi la M. francese precipita alla decadenza, e solo se ne sottrae per un momento l'ultimo dei grandi artisti francesi, Jean Bourdichon che nelle *Grandes heures* di Anna di Bretagna accende gli ultimi fuochi di una bellezza tramontata.

g) Poco meno inferiore agli splendori della M. francese è la M. inglese di questo periodo che va dal Duecento al Cinquecento. Forse è il Duecento (periodo gotico) l'età nella quale l'Inghilterra si afferma più distintamente; sono testimonianza di questa rigogliosa fioritura di codici gotici il *Salterio di Peterborough* (Londra), un *Libro d'ore* firmato da W. de Brailles, e una *Vita di Sant'Albano* di Matteo Paris (Dublino). Nel Trecento si dividono gli onori della supremazia due scuole: quella dell'Est, cui appartiene il *Salterio Lauterlei* riprodotte figure del tempo e importante documento di vita inglese, e un'altra meno precisabile topograficamente cui si deve il *Salterio della regina Maria* (Londra), magnifica opera di candido naturalismo. Più recente è il *Messale dell'abate Lillington* (abbazia di Westminster), che segna la transizione ad un'epoca in cui la maniera inglese viene contaminata da riflessi delle scuole continentali. Rappresentante di questa maniera è John Siferwas, che compose in gran parte il *Messale Scherborne*.

h) Di scuola fiamminga nella M. non si può parlare che verso il Quattrocento (Vrelant, Guillaume, Dreux, Jean Tavernier, Loiset, ecc.). La M. fiamminga trova i suoi motivi più brillanti nella storia e nella vita civile, e non ha opere di ispirazione religiosa che si possano confrontare con i superbi capolavori della contemporanea scuola francese, quantunque siano numerosi « Libri di ore » e « Messali » di pregio. Fa eccezione il *Breviario Grimani* (Marciana di Venezia), opera della fine del Quattrocento, dovuta a un insieme di artisti che perseguono « non più il realismo aneddotico primitivo, che si risolveva nella resa di infiniti particolari raffigurati con sechezza ed estrema cura, bensì il compiacimento di rendere immagini che esprimano sentimenti morali, scene di più ampio respiro, nelle quali la natura si presenta col suo sorriso pieno di dolci promesse » (P. D'Ancona).

i) Nell'arte prerinascimentale la Spagna ci dà col *Libro d'ore della regina Giovanna*, madre di Ferdinando il Cattolico, altri numerosi e ricchi codici, ma di scarsa significazione nazionale. Influenze fran-

cesi si riscontrano nella *Bibbia ebraica* miniata dal portoghese Osarfat.

l) In Germania, tra la copiosa produzione di questo tempo, a stento si trovano opere che meritino speciale accenno.

m) Si va ormai verso la grande pittura, che, da un lato, assorbid ingegno e fatiche dei grandi maestri, e dall'altro, se lascerà che si dedichino al genere della M., li ridurrà ad essere null'altro che pittori su pergamena o su avorio, anziché su muri o su tele. Perciò, dal punto di vista specifico, quanto è lavoro di M. nei secoli seguenti non ha che un valore relativo, quasi di copiatura o di riproduzione. Bisognerà anche aggiungere che vien meno l'ispirazione religiosa, la quale spingeva i maestri a trasfondere, sulle pergamene destinate al servizio di Dio, il vigore della loro fede profonda e gli aneliti della loro sincera pietà. È il motivo primo che separa la M. medievale da quella rinascimentale e che, lasciando a quest'ultima la palma per sapienza di composizione e splendore di linee come di colori, dà a quella insuperabile valore di schiettezza e di penetrazione spirituale.

L'invenzione della stampa pone nuovi problemi tecnici all'arte dell'illustrazione del libro, la quale non viene meno ma fa luogo alla INCISIONE (V.).

BBL. — I. Studi generali oltre le storie universali dell'arte. AUG. DE BASTARD, *Peintures et ornements des mss. du IV au XVI s.*, Paris 1832-69, 13 voll. — A. LECOY DE LA MARCHE, *Les mss. et la M.*, Paris 1884. — AUG. MOLINIER, *Les mss. et les MM.*, Paris 1892. — TH. BIRT, *Die Buchrolle in der Kunst*, Leipzig 1907. — J. A. HERBERT, *Illuminated mss.*, London 1911. — KURT PFISTER, *Mittelalterliche Buchmalerei*, München 1922. — CAM. COUDERC, *Les enlumineurs des mss. du m.-âge* (sec. IV-XV), Paris 1927. — P. BLANCHON-LASSERVE, *Ecriture et enluminure des mss. du IX au XII s.*, Sablé 1930-32. — L. RÉAU, *La M.*, Melun 1946: il migliore studio riassuntivo, con bibliografia essenziale e scelte riproduzioni. — FR. HARRISON, *A book about books. How they have been written, illuminated, printed and made through many centuries*, London 1943. — E. A. VAN MOË, *Le parchemin, mss. et enlumineurs. Les livres au m.-âge*, Paris 1945. — A. M. CETTO, *MM. du m.-âge*, Lausanne 1950 (le più notevoli MM. dell'esposizione di Berna del 1949). — *Early medieval illumination* (sec. IX-XIII), con prefaz. di H. SWARZENSKI, London 1951; ediz. ted., Laupen-Bern 1951; ediz. franc., Paris 1951. — T. GRAMANTIERI, *La M. e il ritratto miniato in Europa*, Roma 1947.

II. Dizionari. — BRADLEY, *A dictionary of miniaturists, illuminators, calligraphers a. copists*, London 1887-89, 3 voll. — F. DE MÉLY, *Les primitifs et leurs signatures. Les miniaturistes*, Paris 1913. — ER. AESCHLIMANN, *Dictionnaire des miniaturistes*, Milan 1940; II ediz. a cura di P. D'ANCONA, ivi 1949. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, XI-1, col. 1225-1374, col. 1374-84 e passim in tutta la compilazione.

III. M. bizantina. — N. KONDAKOV, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les MM.*, vers. franc., 2 voll., Paris 1886-91. — G. MILLET, *La M. byzantine*, Paris 1905. — H. GERSTINGER, *Griechische Buchmalerei*, Wien 1925. — J. EBERSOLT, *La M. byz.*, Paris 1926. — KURT WEITZMANN, *Die byzant. Buchmalerei des IX u. X Jahrh.*, Berlin 1935. — H. BUCHTHAL-O. KURZ, *A handlist of illuminated oriental christian mss.*, London 1942: catalogo dei mss. siriaci, arabi, copti, nubiani, etiopici, armeni, georgiani, dal sec. VI al 1500.

IV. M. occidentale. — A) E. H. ZIMMERMANN, *Vorholingische MM.*, Berlin 1916. — KURT PFISTER, *Die mittelalterliche Buchmalerei des Abendlandes*, Berlin 1920. — A. BOECKLER, *Abendländische MM.*

bis zum Ausgang der romanischen Zeit, Leipzig 1930. — G. LEIDINGER, *Meisterwerke der Buchmalerei*, München 1920. — H. HIEBER, *Die MM. des frühen Ma.s*, München 1913. — R. HINKS, *Carolingian art*, London 1935. — A. BOINET, *La M. carolingienne*, Paris 1913. — E. ROSENTHAL, *Classical elements in carolingian illustration*, in *Bibliothica* 55 (1953) 85-106. — F. REDENBACHER, *Das Stilproblem der frühmittelalterlichen Buchmalerei im Lichte der Geschichtsmorphologie*, in *Zentralblatt f. Bibliothekswesen* 64 (Leipzig 1950) 100-113. — H. SWARZENSKI, *Vorgoetische MM.*, Königstein i. Taunus 1931. — E. MÄLE-A. VAN MOEF, *La lettre ornée dans les mss. du VIII au XII s.*, Paris 1949. — J. J. TIKKANEN, *Die Psalterillustration in Mittelalt.*, Helsingfors 1895. — A. BLUM, *Les origines du livre à gravures en France*, Paris 1928. — F. WORMALD, *Some illustrated mss. of the lives of the Saints*, in *Bullet. of the J. Rylands libr.* 35 (1952) 248-66. — F. SAXL-H. MEIER, *Catalogue of astrological a. mythological illuminated mss. of the latin middle ages*, London, Warburg Inst., 3 voll. al 1954.

B) *Les MM. des premiers siècles du m.-âge* (sec. IX-XIII), Paris, Plon, con introd. di J. PORCHE. — H. MARTIN, *La M. française du XIII au XV s.*, Paris 1923. — A. BLUM-PH. LAUER, *La M. française aux XV et XVI s.*, Paris 1930. — KLAUS G. PERLS, *Jean Fouquet*, Paris 1940. — H. MARTIN, *Les Fouquets de Chantilly*, Paris 1926. — P. WESCHER, *Fouquets*, vers. inglese, London 1948. — H. MALO, *Les Fouquets de Chantilly*, Paris 1939. — H. FOCILON, *Le style monumental de l'art de J. Fouquet*, in *Gaz. des Beaux-Arts* 1936. — P. WESCHER, *J. Fouquet u. seine Zeit*, Basel 1946. — E. MÄLE, *J. Bourdichon et son atelier*, in *Gaz. d. Beaux-Arts* 1909. — S. GEVAERT, *Etudes sur les MM. mosanes prégothiques* (4 mss. della Bibl. Naz.), Brux. 1948. — A. BOUTEMY, *Quel fut le foyer du style francosaxon?*, in *Miscell. Tornacensis II* (Tournai 1949) 749-73. — Id., *Manuscrits préromans du pays mosan*, in *Art mosan. Recueil de travaux* (Paris 1953) 51-70. — Id., *Un trésor injustement oublié: les mss. enluminés du nord de la France (période prégothique)*, in *Scriptorium* 3 (1949) 110-22. — Id., *Les évangiles du Musée Mayer van der Bergh*, in *Rev. belge d'archéol.* 18 (1949) 27-34.

C) P. TOESCA, *La pittura e la M. nella Lombardia fino alla metà del '400*, Milano 1912. — P. D'ANCONA, *La M. fiorentina*, Firenze 1914. — Id., *La M. italiana del X au XVI s.*, Paris 1925. — G. BERTONI, *Il maggior miniatore della Bibbia di Borso d'Este: Taddeo Crivelli*, Modena 1925. — R. BRENZONI, *Librale da Verona*, Mil. 1930. — H. JOLY, *Le missel d'Attavante*, Lyon 1931. — M. SALMI, *Girol. da Cremona miniatore e pittore*, in *Bolet. d'arte* 1922. — F. BONNARD, *Don Giulio Clovio miniaturista*, Roma-Parigi 1929. — M. GNOLI, *Pittori e miniatori nell'Umbria*, Spoleto 1923. — S. VAGAGINI, *La M. fiorentina nei sec. XIV e XV*, Mil. 1951. — J. HÄNSEL, *Die Miniaturmalerei. Eine Paduaner Schule im Ducento*, in *Jahrb. d. Oesterr. Byz. Gesch.* 2 (1952) 105-48. — D. FAVA, *La M. ferrarese e i suoi capolavori* (sec. XIII-XVI), in *Studi riminesi e bibliograf. in onore di C. Lucchesi*, Faenza 1952, pp. 53-89. — F. FILIPPINI-G. ZUCCHINI, *Miniatori e pittori a Bologna*, Firenze 1947. — P. PIRRI, *La scuola miniaturistica di S. Eufizio in Valcastoriana presc. Norcia nei sec. X-XII*, in *Scriptorium* 3 (1949) 3-10: esame di 6 codici di quella scuola, custoditi nella Valli-celliana di Roma. — *Mostra storica nazionale della M.* (Roma, Palazzo Venezia), Firenze 1953, con catalogo redatto da G. MUZZIOLI. — R. FRATTAROLO, *I tesori miniati delle biblioteche italiane*, Firenze 1954. — C. CANTORO, *I codici miniati del Rinascimento ital.*, Milano 1952.

D) F. HENRY, *Les débuts de la M. irlandaise*, in *Gazette d. Beaux-Arts* 37 (1950) 5-34. — F. MASAI, *Essai sur la M. dite irlandaise*, Bruxelles 1947; cf. le correzioni di F. HENRY e S. O'RIORDAIN in

Studies 37 (1948) 267-79, 279-82. — J. A. BRUNN, *Celtic illuminated mss.*, Stoccolma 1897. — A. MAHR, *Christian art in ancient Ireland*, Dublin 1932. — G. MICHELI, *L'enluminure du haut m.-âge et les influences irlandaises*, Bruxelles 1939. — FR. HENRY, *Irish art in the early christian period*, London 1940. — T. D. KENDRICK, *Anglo-saxon art*, London 1938. — W. OAKESHOTT, *The sequence of english medieval art*, London 1950. — R. LISTER, *The british M.*, London 1951. — ERIC G. MILLER, *La M. anglaise du X au XIII s.*, Paris 1926. — FR. WORMALD, *English drawings of the Xth a. XIIth cent.* (illustraz. dei libri con semplice disegno a tratto), London 1952.

E) FR. WINKLER, *Die Flämische Buchmalerei des XV u. XVI Jahrh.*, Leipzig 1925. — P. DURRIEU, *La M. flamande au temps de la cour de Bourgogne*, Paris 1921. — F. LYNA, *De Vlaamsche M.* dal 1200 al 1530, Amsterdam 1933. — A. W. BYVANCK, *La M. dans les Pays-Bas septentrionaux*, Paris 1937.

F) A. GOLDSCHMIDT, *Die deutsche Buchmalerei. I, Die Karoling. Buchmalerei*, Firenze 1928. — Id., *Die ottonische Buchmalerei*, München 1928. — F. JACOBY, *Die deutsche Buchmalerei*, München 1923. — R. BRUCK, *Die Malereien in der Handschriften des Königreichs Sachsen*, Dresden 1906. — G. LEIDINGER, *Meisterwerke der Buchmalerei aus Handschriften der bayerischen Staatsbibliothek*, München 1920. — L. OLSCHSKI, *Mss. français à peintures des bibliothèques d'Allemagne*, Genève 1932. — F. WICKHOFF-MAX DVORAK, *Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschr. in Oesterreich*, Leipzig 1900. — H. J. HERMANN, *Die illuminierten Handschr. in Tirol*, Leipzig 1905. — K. LOEFFLER, *Schwabische Buchmalerei in roman. Zeit*, Augsburg 1928. — H. SWARZENSKI, *Die latein. illuminierten Handschr. des XIII Jahrh. am Rhein, Main u. Donau*, Berlin 1937.

G) J. DOMINGUEZ BORDOÑA, *La M. española*, Barcellona 1933 (ediz. inglese, Firenze 1930, 2 voll.; ed. ted., Leipzig 1930). — Id., *Manuscritos con pinturas*, Madrid 1933. — G. FUENTE, *La M. española primitiva*, Paris 1936. — M. CHURUCA, *Influjo oriental en los temas iconograficos de la M. esp.*, Madrid 1929. — W. NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des I Jahrtausend*, Bonn 1922. — Id., *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der alspan. Bibelillustration*, Münster 1931, 2 voll.

H) A. A. SIDOROV, *L'antica M. russa* (in russo), Mosca 1951. — S. RADOJIC, *Stare Srpske Miniature* (antiche MM. serbe), Belgrado 1950.

V. Località (in ordine alfabetico) ove si custodiscono i principali mss. miniati con la data di composizione e studi relativi per i più celebri.

America (Canada-Stati Uniti). — Chicago (Università): Apocalisse greca Mc Cormick (sec. XVII). Cf. E. C. CALWELL-H. R. WILLOUGHBY, *Rhe Elizabeth day Mc Cormick Apokalypse*, Chicago 1939; H. R. WILLOUGHBY, *A unique miniatured greek Apokalypse*, in *Byzantion* 1939. — New York (Morgan Library): «Beatus» Spagnolo, Breviario della regina Eleonora di Portogallo. Cf. M. R. JAMES, *Catalogue of mss. of J. Pierpont Morgan*, New York 1906; SEYMOUR DE RICCI-W. J. WILSON, *Census of medieval a. renaissance mss. in the United States*, New York 1934, 3 voll.

Austria-Germania. — Berlino: Libro d'ore di Maria di Borgogna (sec. XV). — Gotha: Evangel. ottoniano di Echtenrach (sec. X). — Heidelberg: Ms. di Manesse (sec. XIV). Cf. A. VON OECHELHÄUSER, *Die M. der Universitätsbibliothek zu Heid.*, Heidelberg 1887-95; *Die Manessische Handschrift*, Leipzig 1924 (facsimile). — Hildesheim: Bibbia, Evangel. e Sacrament. di S. Bernward, Salterio inglese di S. Albano. Cf. A. GOLDSCHMIDT, *Die Altbaisersalter*, Berlin 1895. — Monaco: «Codex aureus» di S. Emmerano (secolo IX), Evangel. di Ottone II (sec. X), Lezionario (sec. XI) e Apocal. di Bamberg (sec. XI), Sacrament. di Enrico II (sec. XI), Evangel. di Uota (sec. XI), Lezion. di S. Erentrudis (sec. XI), «Liber

matutinalis» di Corr. von Scheyern (sec. XIII). Cf. G. LEIDINGER, *Die «Codex aureus»*, München 1924; H. WÖLFFLIN, *Die Bamberger Apocal.*, ivi 1921. — **Salzburg:** Evangelario di S. Pietro (sec. XI), Antifonario di S. Pietro (sec. XI). Cf. H. TIETZE, *Die illuminierten Handschr. in Salzburg*, Leipzig 1905; G. SWARZENSKI, *Die Salzburger Malerei*, Leipzig 1908-13. — **Strasburgo:** «*Hortus deliciarum*» di Errada di Landsberg (sec. XIII), ora distrutto. v. ERRADA di L.; A. STRAUB-G. KELLER, *Hortus deliciarum*, Strasburgo 1879-99; A. MARGINAN, *Études sur le ms. de l'Hortus del.*, ivi 1910; J. WALTER, *Hortus deliciarum*, Strasburgo 1912 (50 tavole, catalogo completo delle 344 MM., introd. storica, letteraria, archeol., commentario iconografico). — **Stuttgart:** Passionario (ottoniano). Cf. A. BOECKLER, *Das Stuttgarter Passionale*, Augsburg 1923. — **Treviri:** Evangel. di Ada (sec. IX), «*Codex Egberti*» (Evangel., sec. X). Cf. A. HOLDER, *Die Reichener Handscr.*, Leipzig 1903-08, 3 voll.; F. X. KRAUS, *Die MM. der «Codex Egberti»*, Freib. 1884. — **Vienna:** Genesi (sec. VI), Evangel. di Carlo M. (sec. IX), Libro d'ore di Carlo il Temer. (sec. XV), di Massimiliano, «*Hortulus animae*» (sec. XV). Cf. R. BEER, *Les principaux mss. à peinture de la biblioth. impériale de Vienne*, Paris 1912; edizioni della Genesi per M. W. v. HARTELL-M. F. WICKHOFF (Wien 1895) e H. GERSTINGER (ivi 1931); *Hortulus animae*, Frankf. a. M. 1907. — **Wiesbaden:** «*Liber Scivias*» (sec. XII). Cf. L. H. KELLER, *Mittelrheinische Buchmalerei aus dem Kreise der Hildegart von Bingen*, Stuttgart 1933.

Belgio-Olanda. — **Anversa** (Museo Mayer van der Bergh): Breviario fiammingo. — **Bruxelles:** Salterio di Peterborough (fine sec. XIII, inizio sec. XIV), Ore di Giov. duca di Berry, Breviario di Filippo il Buono, Storia di Carlo Martello, Cronica e Conquista di Carlo M., Cronica del Hainaut, Pontificale di Sens, Il fiore delle storie, Libro d'ore di Hennessy, Messale di Mattia Corvino. Cf. EUG. BACHA, *Les très belles MM. de la biblioth. royale de Belgique*, Brux. 1913; C. GASPAR-FR. LYNA, *Les principaux mss. à peintures de la biblioth. roy. de Belgique*, 2 voll., Paris 1937 e 1947; J. VAN DEN GHEYN, *Le psautier de Peterborough*, Haarlem 1906; L. CAR. BARRÉ, *Le psautier de Peterborough et ses MM. profanes empruntées au roman de Philippe de Beaumanoir: Jehan et Blonde*, in *Romania* 71 (1950) 79-98; V. LEROQUAIS, *Le bréviaire de Phil. le Bon*, Paris 1929; J. VAN DEN GHEYN, *Chroniques et conquestes de Charlem. MM. de Jean le Tavernier d'Audenard*, Brux. 1909; ID., *Hist. de Charles Martel de Loisel Liddet*, Brux. 1910; J. DESTREE, *Les Heures de Notre-Dame dites de Hennessy*, Haarlem 1895, Brux. 1923. — **Utrecht:** Salterio carolingio d'Autவில் detto di Utrecht. Cf. E. TIETZE CONRAT, *Der Utrecht Psalter*, Wien 1920; E. T. DEWALD, *The illustrations of the Utr. Psalter*, Princeton 1923.

Cecoslovacchia. — **Praga:** Passionario di Cunegonda (sec. XIV), Bibbia di Velislav (sec. XIV). Cf. A. MATEJCEK, *Le passionnaire de l'abbesse Cunegonde*, Praga 1922; ID., *La Bible de Velislav*, ivi 1926.

Francia. — **Autun:** Sacramentario (sec. IX). — **Boulogne-sur-Mer:** Ms. II, «*monumento capitale della M. anglosassone*» (A. BOUTEMY in *Cahiers de civilis. médiév.* I [1958] 179-82). — **Chantilly:** Salterio di Ingeburga (sec. XIII), Très riches Heures du duc de Berry (sec. XV), Ore di Stef. Chevallier (sec. XV), Ore di Anna di Montmorency (sec. XVI). Cf. J. MEURGEV, *Les principaux mss. à peintures du musée Condé à Chant.*, Paris 1930; DELAUNAY, *Les Heures d'El. Chevalier*, Paris 1865; H. MALO, J. FOUQUET, *Les Heures d'Et. Chevalier*, Paris 1946; J. PORCHER, *Les Très riches Heures du duc de Berry. Le calendrier*, Paris, Nomis. — **Digione:** Bibbia di S. Stef. Harding o di Cîteaux (sec. XI-XII), Leggendario di Cîteaux (sec. XII). Cf. CH. HOURSLET, *Les MM. du XIII s. à l'abbaye de Cîteaux*, Dijon 1926. — **Epernay:** Evangel. di Ebbone (sec. IX). — **Metz:** Sacramen-

tario (sec. IX). Cf. L. WEBER, *MM. aus Metzser liturgischen Handschr.*, Metz 1912. — **Moullins:** Bibbia di Souvigny (sec. XII). — **Parigi** (*Bibliot. Naz.*): Frammento dell'Evangel. di Sinope (sec. VI), Omelie di S. Greg. Naz. (sec. IX), Salterio greco (sec. X), Omelie di S. Giov. Crisost. (sec. XI), del monaco Giacomo (sec. XII), Lezionario di Luxeuil (sec. IX), Pentateuco di Ashburnham (sec. VII), Evangel. di Godescalco (carolingio), Sacrament. di Drogone (carolin.), Bibbia di Carlo il Calvo (carolin.), Evangel. di Lotario (carol.), Evangel. di S. Medardo di Soissons (carol.), Sacram. di Gellone (carol.), Apocalisse di St. Séver (sec. XI), Bibbia di Roda o di Noailles (sec. XII), Bibbia moralizzata (sec. XIII), Breviario di Belleville (sec. XIV), Bibbia di Giov. di Sy (sec. XIV), Salterio e Grandi ore del duca di Berry (sec. XV), Libro d'ore di Giov. senza paura (sec. XVI), Miracoli di N. Dame, Le grandi croniche di Francia, Grandi ore di Rohan, Brev. del duca di Bedford, Antichità giudaiche di Fouquet, Ore di Luigi di Laval, Ore di Anna di Bretagna, Libro d'ore di Enrico II, Ore di Dinteville, Salterio di papa Paolo III, Ore di Luigi XIV. Cf. H. BORDIER, *Description des peintures et autres ornements des mss. greci della Nazionale*, Paris 1883; H. OMONT, *Facsimiles des MM.*, Paris 1900 ss.; H. MARTIN, *Les joyaux de l'enluminure à la biblioth. Nation.*, Paris 1926; C. COUDERC, *Les enluminures des mss. du m.-âge de la bibl. Nat.*, Paris 1927; PH. LAUER, *Les enluminures romanes*, Paris 1927; A. GRABAR, *Les peintures de l'Évangélaire de Sinope*, riprodotte in fac-simile, Paris 1918; P. LACOMBE, *Livres d'Heures imprimés au XV et au XVI s.*, Paris 1907; J. GUTMANN, *The Jewish origin of the Ashburnham Pentateuch MM.*, in *The Jewish Quart. Rev.* 44 (1953) 55-72; LEROQUAIS, *Les livres d'Heures mss.*, Paris 1927; A. GRABAR, *MM. byzantines*, Paris 1939; F. PORCHER, *Les grandes Heures de Rohan*, Genève (Skira) 1945; E. MÂLE, *Les grandes Heures de Rohan*, Paris 1947. — **LEROQUAIS**, *Un livre d'Heures de Jean sans peur, duc de Bourgogne*, Paris 1939; *Le livre d'Heures d'Anne de Bret.*, con introd. di E. MÂLE, Paris 1946; E. MÂLE, *J. Bourdichon. Les Heures d'Anne de Bret.*, Paris 1946; E. VAN MOË, *L'Apoc. de St-Séver*, Paris 1942 (fac-sim. a colori); circa i lavori eseguiti per il duca di Berry (anche Ore a Bruxelles, «*Très riches Heures*» a Chantilly), v. A. DE CHAMPEAUX-P. GAUCHERY, *Les travaux d'art exécutés pour Jean de France duc de Berry*, Paris 1894; P. DURRIEU, *Les Très belles Heures de Notre-Dame du duc de B.*, Paris 1922; ID., *Les Très riches Heures du duc de B. conservées à Chantilly et le Bréviaire Grimani*, Paris 1903; ID., *Les Très riches Heures du duc de B.*, Paris 1933, e (ediz. verve) 1940; ID., *Les Heures de Turin*, Paris 1902; FIERENS-GEVAERT, *Les Très belles Heures de Jean de Fr. duc de B.*, Brux. 1924. — **Parigi** (*Bibliot. dell'Arsenal*): Salterio di Bianca di Castiglia (sec. XIII), Bibbia di Giov. senza paura (sec. XVI), Evangel. di S. Aura (carolingio). Cf. E. MARTIN, *Les joyaux de l'Arsenal. Le psautier de St. Louis et de Blanche de Cast.*, Paris 1909. — **Parigi** (*Museo Jacquemart-André*): Ore del maresciallo di Boucicaud (fine sec. XIV). Cf. P. DURRIEU, *Le maître des Heures du mar. de Bouc.*, Paris 1906; ID., *Les Heures du mar. de Bouc.*, Paris 1914. — **Parigi** (*Petit Palais*, Collect. Dutuit): *Histoire du bon roi Alexandre*. Cf. P. DURRIEU, *L'histoire du bon roi Al.*, Paris 1903. — **Parigi** (*Collection Maur. de Rothschild*): «*Très belles Heures de Notre-Dame*» (sec. XV), Ore d'Ailly (sec. XV). Cf. L. DELISLE, *Les Heures dites de Jean Pucelle*, Paris 1910. — **Rouen:** Messale di Roberto di Jumièges (sec. XI). Cf. H. A. WILSON, *The missal of Rob. of Jum.*, 1896. — **Tours:** Decreto di Graziano (1300). Cf. W. KOEHLER, *Turouische Handschr. aus der Zeit Alkuins*, Leipzig 1926; ID., *Die Karolingischen MM. I, Die Schule von Tours*, Berlin 1930-33, 2 voll. — Per le MM. delle biblioteche di Francia, v. anche A. DE LABORDE, *Publications de la Soc. franç. de reproduction de mss. à peintures*,

Paris 1911 ss.; V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels mss. des bibliothèques publiques de France*, Paris 1924; ID., *Les Breviaires... e Les pontificaux mss. des biblioth. pubbl. de France*, Paris 1934 e 1937; ED. FLEURY, *Les mss. à MM. de la biblioth. de Laon*, Paris 1863; ID., *Les mss. à peint. de la biblioth. de Soissons*, Paris 1865.

Inghilterra-Irlanda. — **Cambridge:** Bibbia siriana di Buchanan (fine sec. XII), Apocalisse del Trinity College, fogli del Salterio di W. de Brailes. Cf. M. R. JAMES, *The Trinity Coll. Apocalypse*, London 1910; J. LEROY, *Le cycle iconographique de la Buchanan Bible, in Cahiers archéol.* 6 (1952) 103-24. — **Chatworth:** Benedizionario di S. Etelwold (sec. X). Cf. G. WARNER, *The benedict. of St. Aethelwold*, London 1910. — **Dublino:** Libri di Durrow (sec. VII), di Kells (sec. VIII) al « Trinity College ». Cf. STANFORD F. H. ROBINSON, *Celtic illuminative art in the Gospel books of Durrow, Lindisfarne a. Kells*, Dublin 1908; ED. SULLIVAN, *The book of Kells*, London 1914, 1952; *The book of Kells*, Berna 1950, 3 voll., riproduzione con prolegomeni di E. H. ALTEN e P. MEYER; A. A. LUCE, *The book of Kells a. the Gospels of Lindisfarne: a comparison, in Hermathena* 1952, n. 80; T. K. ABBOT, *Catalogue of the mss. in the libr. of Trin. Coll.*, Dublin 1900. — **Londra (British Museum):** Bibbia di Moutier-Grandval o di Alcuino (sec. IX), Evangel. di Lindisfarne (sec. VIII), Bibbia di Cotton (sec. VI), Bibbia di Stavelot (sec. XI), Salterio greco scritto in latino per la regina Melisinda (secolo XII), Salterio della regina Maria (sec. XIV), Salterio Luttrell (sec. XIV), Libro d'ore di Sforza (sec. XV). Cf. G. F. WARNER, *Illuminated mss. in the Br. Mus.*, London 1899-1903, e *Br. Mus. reproductions of illum. mss.*, London 1923; P. A. ANDERSON GRAHAM, *Lindisfarne holy island*, London 1920; E. G. MILLAR, *The Lindisfarne Gospels*, London 1923; G. WARNER, *Queen Mary's psalter*, London 1912; O. KOSELEFF, *Representations of the months and zodiacal signs in Queen Mary's Psalter*, New York 1942 (Gaz. d. Beaux Art); G. WARNER, *The Sforza book of Hours*, London 1904. — **Oxford (Bodleian Library):** Bibbia moralizzata di S. Luigi (sec. XIII), Apocalisse Douce (sec. XIII). Cf. *English romanesque illumination*, a cura di T. S. R. BOASE, Oxford 1951; O. PACTH, *Byzantine illumination (sec. X-XV)*, Oxford 1952. — Per le miniature inglesi vedi anche: *Fac-similes of mss. della « Palaeographical Soc. »* (1873-94) e della « New Palaeogr. Soc. » (1903 ss); *Illustrated catalogue of illuminated mss.*, London 1908 (Burlington Fine Arts Club); J. O. WESTWOOD, *Facsimiles of the MM. and ornaments of anglosaxon a. irish mss.*, London 1868.

Italia. — **Bari:** Rotolo dell'« Exultet » (sec. XI). Cf. E. BERTAUX, *Iconographie comparée des rouleaux de l'« Exultet »*, Paris 1904; M. AVERY, *The « Exultet » rolls of south Italy*, Princeton 1936. — **Bergamo (Biblioteca civ. A. Mai):** Quaderno di Giovannino de Grassi, Corali miniate da Jacopo da Balsamo. Cf. *Le MM. della Bibl. Civ. di Bergamo*, a cura di « Monumenta Bergomensia », Bergamo 1961 ss. — **Bologna.** Cf. S. J. SIERRA, *Hebrew codices with MM. belonging to the univers. library of Bol.*, in *The jewish quart. Rev.* 43 (1953) 229-48; D. FAVA, *I corali degli olivetani di Bol.*, in *Miscellanea* in memoria di L. Ferrari (Firenze 1952) 277-86. — **Catania (Bibl. civ.):** Bibbia (sec. XIV). Cf. O. VIOLA, *La Bibbia miniat. della bibl. civ. di Catania*, in *Bollet. st. catanese* II-12 (1946-47) 142-50. — **Cividale:** Salterio di Egberto (« Codex Gertrudianus ») sec. X. — **Firenze (Biblioteca Laurenziana):** Evangel. siriano di Rabbula (sec. VI), Bibbia Amiatina (sec. VIII). Cf. G. BIAGI, *Reproductions de mss. enluminés*, Firenze 1914; P. D'ANCONA, *La M. fiorentina*, Firenze 1914. — **Modena:** Bibbia di Borso d'Este (1455-62). — **Padova (Bibl. capit.):** Lezionario del sec. IX. Cf. A. BARZON, *Codici miniat. Bibl. capit. della cattedr. di Padova*, 2 fascic., testo e tavole,

Padova 1950. — **Roma (Bibl. Vaticana):** Copia (sec. XVI) del Cronografo del 354 già alla biblioteca Barberini (sec. IV), Rotolo di Giosuè (sec. V), Topografia crist. di Cosma Indocleuste (sec. VII), Omelia del monaco Giacomo (sec. XII, anche alla Nazionale di Parigi), Menologio di Basilio (sec. XI), Rotolo di « Exultet » di Benevento (sec. XI), Bibbia catalana di Farfa (sec. XII), Bibbia urbinata (sec. XV), Breviario di Mattia Corvino (sec. XV). Cf. *Codices e Vaticanis selecti*, Roma 1905 ss; E. NORDENFALK, *Der Kalender von Jahre 354*, Göteborg 1936; PIO FR. DE CAVALIERI, *Il rotolo di Giosuè*, Milano 1905; K. WEITZMANN, *The Joshua roll. A work of the macedonian renaissance*, Princeton-London; M. SCHIAPIRO, *The place of the Joshua roll in byzantine history*, in *Gazette d. Beaux-Arts* 35 (1949) 161-76; C. STORNAIOLU, *Le MM. della topografia crist. di Cosma Ind.*, Milano 1909; ID., *MM. delle omelie di Giacomo monaco*, Roma 1910; L. BREHIER, *Les MM. des homélies du moine Jacques et le théâtre relig. à Byzance*, Paris 1921; *Quinto centenario della Bibl. Vatic. MM. del Rinascimento*, Roma 1950. — **Roma (Monastero di S. Paolo fuori delle mura):** Bibbia di Carlo il Grosso (di età carolingia). Cf. J. O. WESTWOOD, *The Bible*, Oxford 1876. — **Rossano:** « Codex Rossanensis » (Evangel. greco, sec. VI). Cf. le ediz. di A. HASELOFF (Berlino 1898) e di H. MUÑOZ (Roma 1907); FR. RUSSO, *Il codice purpureo di Rossano*, Roma 1952. — **Salerno:** Rotolo di « Exultet » (sec. XIII). Cf. A. CARUCCI, *L'« Exultet » di Salerno*, Sal. 1950. — **Torino,** Ore di Torino (bruciate nel 1902), Ore dette di Milano (passate a Torino). Cf. DURRIEU, *Heures de Turin*, Paris 1902; G. HULIN DE LOO, *Heures de Milan*, Brux. 1911. — **Venezia (Biblioteca Marciana):** Breviario Grimani (sec. XVI). Cf. F. ONGANIA, *Le Brév. Grim.*, Venezia 1902; S. DE VRIES-MORPURGO, *Le Brév. Gr.*, Leida-Parigi 1904-10, 12 voll., con testo di G. COGGIOLA.

Russia. — **Leningrado:** Evangel. di Ostromir (sec. XI), Tetraevangelo di Karahissar (sec. XIII), Grandi croniche di St. Denis (sec. XV). Cf. E. C. CALWELL-H. R. WILLOUGHBY, *The four Gospels of Karahissar*, Chicago 1936, 2 voll.; O. DOBIAS, *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830, restitué dans les mss. de Léningrad*, Leningrado 1934; FR. WINKLER, *Simon Marmion [miniature delle Grandes Chroniques?] als Miniaturmaler*, in *Jahrb. d. pr. Ks.* 1913. — **Mosca:** Salterio Khludov (sec. IX), Evangel. di Mstislav (sec. XII). Cf. P. SIRONI, *L'évangél. de Mstislav*, Pietroburgo 1904-10.

Spagna. — **Escorial:** Evangel. ottoniano di Enrico III (« Codex aureus » di Spira, sec. XI), Apocalisse francese (sec. XV), Cantigas di Alfonso X (sec. XIII). Cf. L. GUERRERO-LEVILLO, *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus MM.*, Madrid-Siviglia 1949. — **Siviglia:** Bibbia ispalense (sec. X). — **Toledo:** Bibbia moralizzata di S. Luigi (Biblia ricca; un'altra copia è divisa fra Londra, Oxford e Parigi). Cf. A. DE LABORDE, *La Bible moralisée*, Paris 1911-21, 4 voll.

Svezia. — **Uppsala:** Evangel. ottoniano di Goslar (sec. X). Cf. ST. BEISSER, *Das Evangelienbuch Heinrichs III.*, Düsseldorf 1900.

Svizzera. — **Lucerna.** Cf. J. SCHMID, *Les plus belles MM. de la Bibliothèque cantonale de Luc.*, Luc. 1941. — **Sangallo:** Evangel. irlandese (sec. IX), Salterio Folchard (sec. IX), « Psalterium aureum » (sec. IX). Cf. R. RAHN, *Die « Psalter aureum »*, Sangallo 1878; F. LANDSBERGER, *Der St.-Gallen Folchard Psalter*, ivi 1912; A. MERTON, *Die Buchmalerei in St.-Gallen (s. IX-XI)*, Leipzig 1912; J. M. CLARK, *The abbey of St.-Gall as centre of literature a. art*, Cambridge 1926; J. DUFT-P. MEYER, *Die irischen MM. der Stiftsbibliothek St.-Gallen*, Olten 1953, 2 voll.

Ungheria. — **Budapest:** « Chronicon de gestis Hungarorum » (sec. XIV). Cf. E. BERKOVITS, *La M. ungherese nel periodo degli Angioini*, Roma 1947.

MINIM (plurale ebraico di *min* = «specie», greco *γένος*) si dicono in ebraico quelli che si scostano dalla buona via o dalla retta dottrina per costituire una setta dissidente. L'astratto *minuh* designa la dottrina eretica, l'atteggiamento secessionista che oppone il gruppo alla comunità.

Il termine compare spessissimo nel TALMUD (v.). A chi si riferisce? È certo che non indica un unico movimento eretico: il Talmud narra che verso il 70 d. C. esistevano in Israele ben 24 varietà di M. Sono identificazioni parziali sia quella di M. FRIEDLAENDER (*Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898), che vi vede esclusivamente GNOSTICI giudei (v.), ANTINOMISTI (v.) della diaspora anteriori al cristianesimo, sia quella di T. HERFORD (*Christianity in Talmud und Midrashim*, London 1903), che vi vede dei GIUDEO-CRISTIANI (v.) nel senso rigoroso di questa qualifica.

Secondo i tempi ed i luoghi il vocabolo M. designa tendenze diverse: probabilmente, all'inizio, gli eretici in genere, in seguito i movimenti gnostici giudaici e, al declino di questi, i gruppi dissidenti del giudeo-cristianesimo rigettati contemporaneamente dalla Sinagoga e dalla Chiesa.

Sembra certo, inoltre, che lo stesso movimento cristiano fu talvolta considerato come deviazione dal giudaismo e che i cristiani, anche di provenienza pagana, furono talvolta giudicati transfughi dall'ortodossia ebraica; sicché il termine M. potrebbe applicarsi in alcuni casi ai cristiani stessi. Qualche testo sembra chiaro in questo senso (cf. H. STRACK, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910, pp. 50-56). Altri testi sono men chiari, ma sembrano anch'essi in polemica contro i cristiani (cf. M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, Paris 1948, pp. 222-33). Questi testi ci offrono qualche capitolo delle controversie tra giudei e cristiani nei primi secoli, specialmente in Palestina.

Le prime avvisaglie risalgono a rabbi GAMALIELE II (circa 70 d. C.) con la introduzione nella SEMONA ESRE (v.), la celebre preghiera giudaica, d'una maledizione contro i M., la cui forma originale deve essere: « Che gli apostati non abbiano alcuna speranza e che l'impero dell'orgoglio sia prontamente sradicato ai nostri giorni. Che i Nazareni ed i M. periscano di schianto, che siano cancellati dal libro della vita e non siano contati tra i giusti ». La menzione esplicita dei cristiani (NAZARENI) non esclude che essi siano compresi anche sotto il termine di M.: dei M. i Nazareni rappresentano una specie (« i Nazareni ed altri M. »).

Non c'è generazione tra i TANNAIM (10-220 d. C.) e gli AMORRAIM palestinesi (220-425) che non se la prenda coi M. e i loro segreti sostenitori. Nei testi più antichi essi sembrano mescolati alle comunità giudaiche ortodosse e, più che sette, sembrano considerati individui sparsi come pecore smarrite in un gregge di eletti: si voleva scoprirli e la maledizione della *Shemone Esre* doveva servire all'uopo, poiché un contaminando d'eresia non l'avrebbe pronunciata in pubblica sinagoga contro se stesso. In seguito essi appaiono nettamente separati dalla sinagoga, in gruppi ben definiti e organizzati: hanno i loro luoghi di riunione, il loro pane, pane di Samaritani, il loro vino, vino d'idolatria, i loro libri, libri di magia; e sono considerati peggiori dei pagani: con questi in casi di necessità si può avere qualche relazione,

ma in nessun caso con i M.; i loro libri, contenessero anche citazioni bibliche e il nome santo di Jahwe, dovevano essere bruciati, e la stessa *torah* (v. LEGGE mosaica) copiata da uno di essi dev'essere distrutta. « I pagani hanno su Dio idee false, perché non lo riconoscono, ma i M. lo riconoscono e hanno delle idee false », diceva rabbi Tarphon.

V'è ragione di vedere considerati in questi testi non soltanto i giudei apostati, ma in generale i cristiani; seri motivi inducono a pensare che ben presto la Chiesa stessa fu spregiativamente qualificata del termine di M.

Per l'intera questione e per la vastissima bibl. cf. J. BONSRIVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I (Paris 1934) 69 ss. — *Dict. apol. de la foi cath.* II, col. 1660 ss. — V. EBREI e CRISTIANI, GIUDAISMO e CRISTIANI, GIUDAIZZANTI, LEGGE MOS.

MINIME: congregazioni relig. femminili. V. RELIGIOSI VII M. 3.

1) Suore M. dell'Addolorata, iniziate (I-V-1868) da Clelia BARBIERI (v.) con due compagne a Budrio (Bologna), sotto la guida del parroco Gaet. Guidi, sviluppate dopo la morte della Barbieri (1870), approvate dall'arcivesc. di Bologna (1879 « ad experimentum », 1905 definitivamente, 26-IX-1926 approvaz. delle costituzioni) e dalla S. Sede (20-III-1934 e definitivamente 24-I-1949), si occupano dell'educazione dei bambini, dell'istruzione catechistica nelle parrocchie, dell'assistenza ai malati negli ospedali e a domicilio. Nel 1947 contavano 249 professe e 19 novizie, in 32 case; nel 1959, 300 religiose (9 novizie) in 34 case, tutte in Italia.

G. OIETTI, *La voce misteriosa della serva di Dio Clelia Barbieri*, Bologna 1953. — AAS 31 (1939) 348 s.

2) Suore M. di N. Signora del Suffragio, fondate dal cav. Fr. FAA di BRUNO (ordinato sacerdote nel 1876 a 52 anni), ebbero le prime vestizioni nel 1881 a Torino. L'istituto, che ebbe il decreto di lode il 30-IV-1940 e l'approvazione definitiva il 28-VI-1948, si dedica a suffragare le anime purganti, a educare la gioventù femminile in asili, scuole, laboratori, convitti, pensionati, a promuovere l'istruzione catechistica dei fanciulli. Nel 1949 contava 213 professe, 19 novizie, in 25 case; nel 1959, 226 religiose (24 novizie) in 26 case (tutte in Italia e 1 in Argentina).

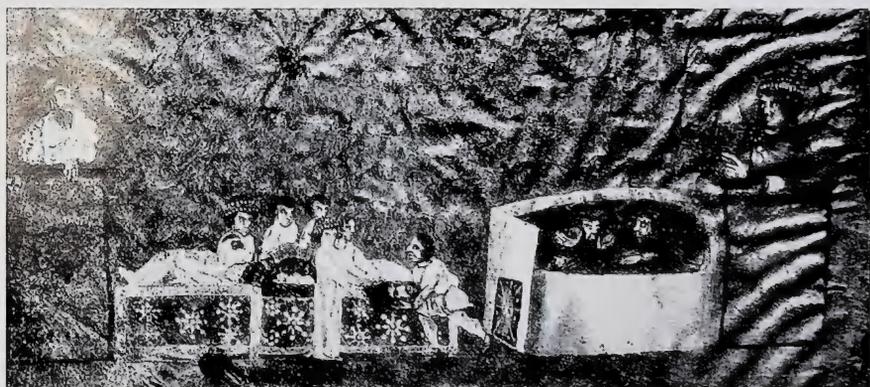
3) Suore M. del S. Cuore, terziarie francescane, fondate da Maria Anna Rosa CAIANI (1863-1921) di Poggio a Caiano (dioc. di Pistoia), la quale, in questa località, con una compagna, aprì nel 1894 una piccola scuola per 12 bambine. L'opera crebbe. La Caiani e le compagne il 15-XII-1902 ebbero la vestizione. Dopo il decreto di lode (3-II-1926), le costituzioni furono definitivamente approvate dalla S. Sede il 21-XI-1933. Le suore si occupano nell'educazione della gioventù e nell'assistenza ai malati in ospedali e a domicilio. Nel 1948 contavano 573 professe e 43 novizie, in 51 case; nel 1959, 648 religiose (28 novizie) in 55 case (tutte in Italia). — *Istituto Suore M. del S. Cuore, terziarie francescane. Eco del cinquantennio (1902-52)*, Pistoia 1952. — G. D. C., « Un sol che tutte quante l'accendea », in *L'Osserv. Rom.* 23-24 marzo 1953.

4) Suore M. del S. Cuore di Maria, fondate da Giulia CHAUCHARD (n. 1793 a Cruéjols, dioc. di Rodez), la quale nel villaggio nativo con 6 compagne il 10-I-1844 vestiva l'abito religioso, consacrandosi, in apposito istituto religioso, all'educazione dei

MINIATURA



Rebecca ed Eliezer. *Genesi* di Vienna, 570. Biblioteca Nazionale di Vienna.



Banchetto di Erode o decollazione di S. Giovanni Battista. *Evangelario* di Sinope, 600. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Gesù davanti a Pilato. *Evangelario* greco di Rossano, 580. Cattedrale di Rossano.

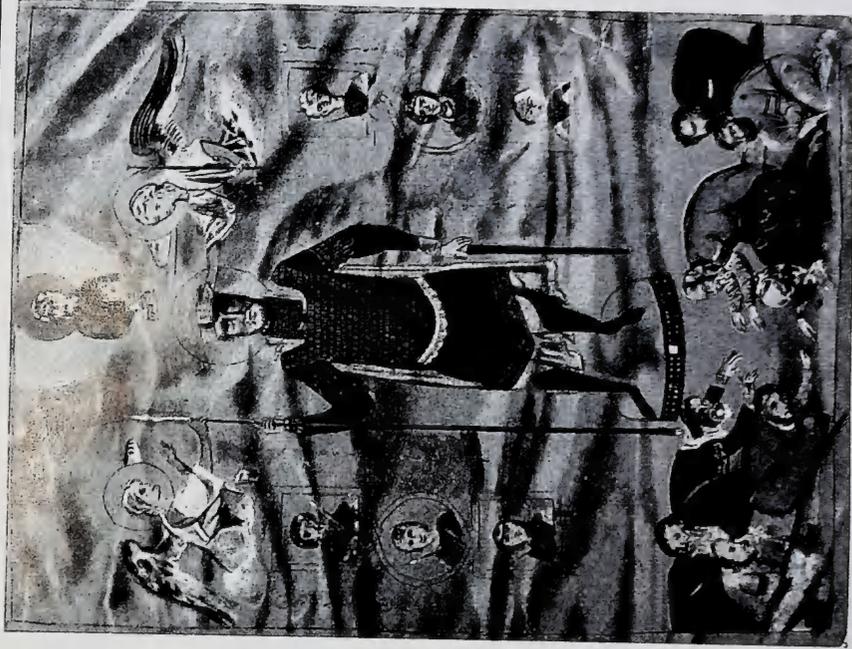


Giovanni VI Cantacuzeno, monaco. M. nelle *Opere teologiche* del Cantacuzeno, XIV secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.



† ΠΟΛΕΜΟΝ ΤΟΝ ΕΝΕΧΕΝ ΤΑΙΣ ΤΑΥΤΑΙΣ
ΠΡΩΤΟΝ ΔΟΥΛΟΝ ΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΑΠΟΣΤΟΛΟΝ
ΕΙΣ ΜΕ ΜΟΝ ΕΙΣ ΕΝ ΧΕΙΡΟΝ. Ο ΤΟΤΟ ΟΝΟΜΑ
ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΕΝ ΤΟΤΟ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΕΝ
ΤΕΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΝΟΜΟΝ ΤΟΥ ΕΙΣ ΕΝ ΕΡΕΤΕΡΟΝ

S. Paolo scrive le sue lettere. M. della *Lettera ai Romani*, in codice di Rodi.



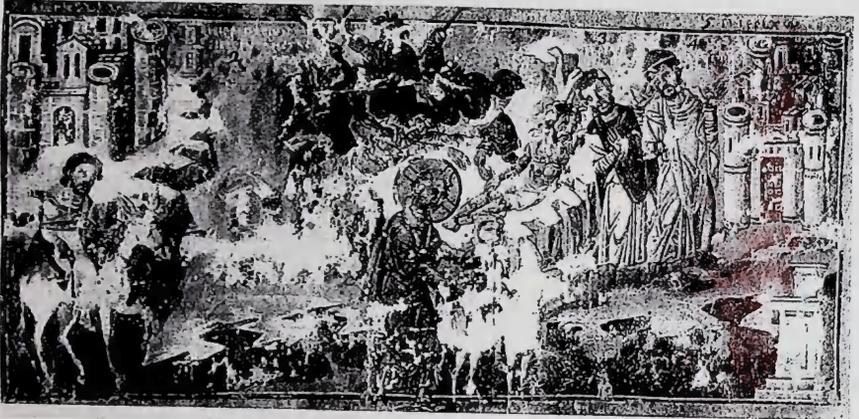
L'imperatore bizantino Basilio II, *Salerno* di Basilio II.
Biblioteca Marciana di Venezia.



ἐν ῥο. λ. ἑ. τ. π. ῥ. γ. α. ι. α. ρ. α. ι. ο. ι.



I sorpetti di S. Giuseppe. *Opelza* in onore di Maria, del monaco Giacomo di Kokkinobaptios, XII secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Il buon samaritano. M. nelle *Omelie* di S. Gregorio di Nazianzo, 880. Biblioteca Nazionale di Parigi.



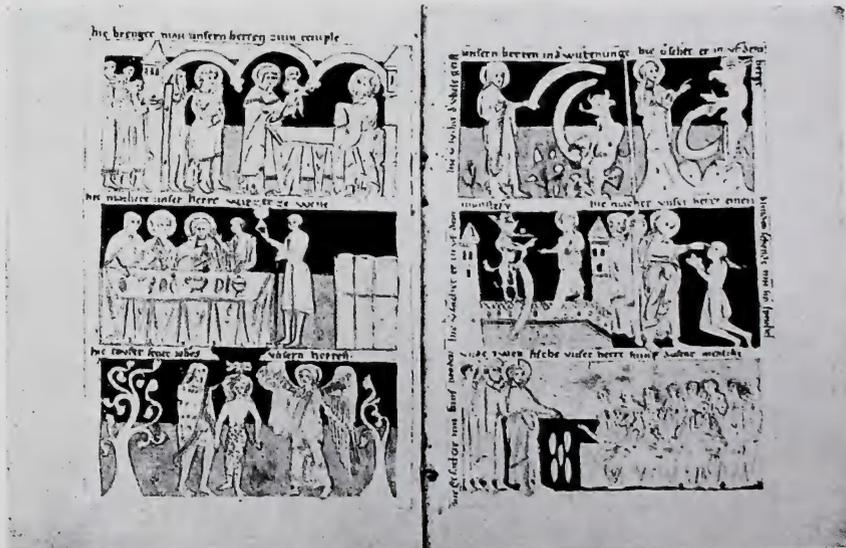
L'innografo Romano il Melode. M. nel *Menologio* di Basilio, XII secolo. Biblioteca Vaticana.



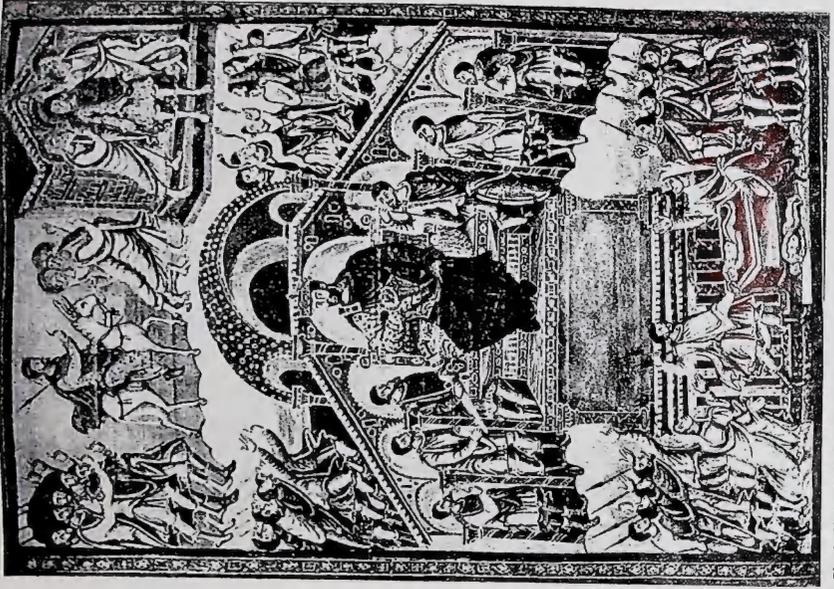
S. Paolo in un ms. del X-XI secolo
nella Biblioteca Ambrosiana di Milano.



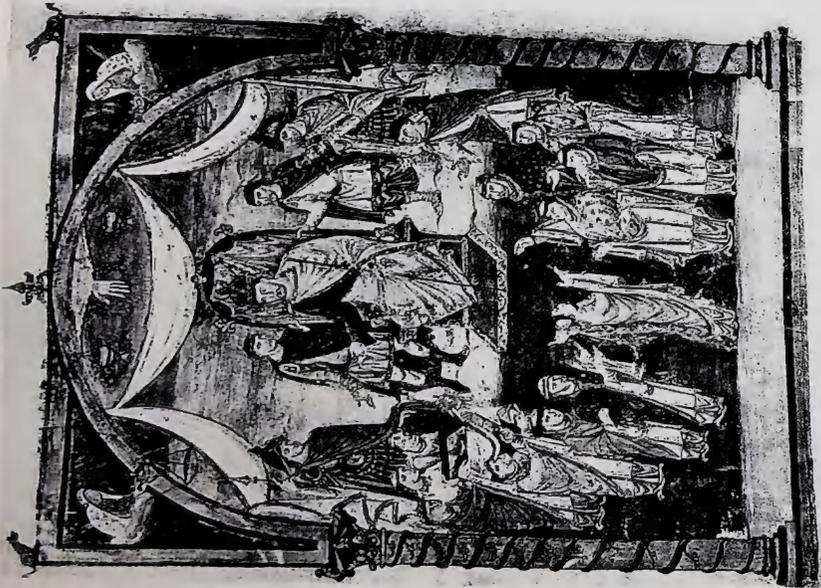
Davide fra i cantori. *Bibbia di Carlo il Grosso*,
885. Basilica di S. Paolo fuori le Mura.



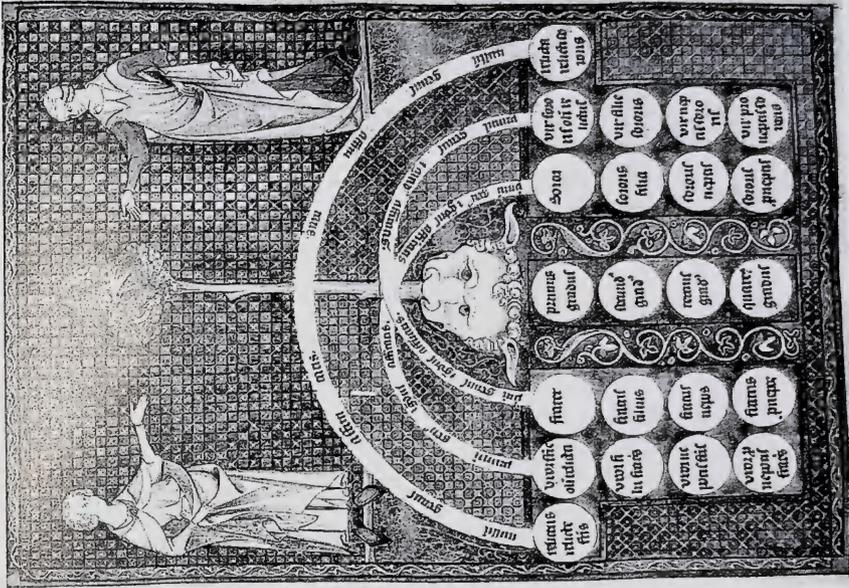
Episodi della vita di Gesù: presentazione al Tempio, le nozze di Cana, il battesimo, la tentazione
nel deserto, la guarigione del cieco, la moltiplicazione dei pani. *Codice boemo del XIII secolo*.
Biblioteca di Pierpont Morgan, New York.



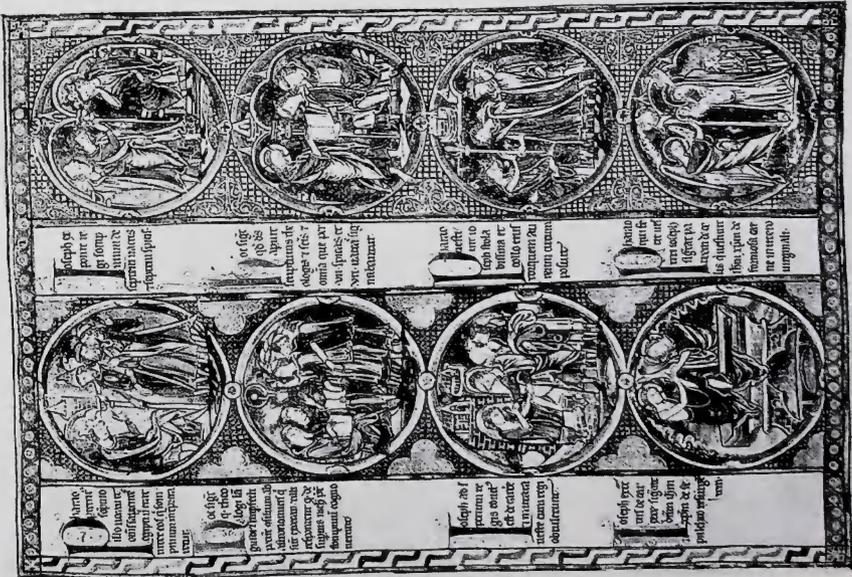
Il giudizio di Salomone. In cima, entrata di Salomone a Gerusalemme.
Bibbia di Carlo il Grosso, 885. Biblioteca Nazionale di Parigi.



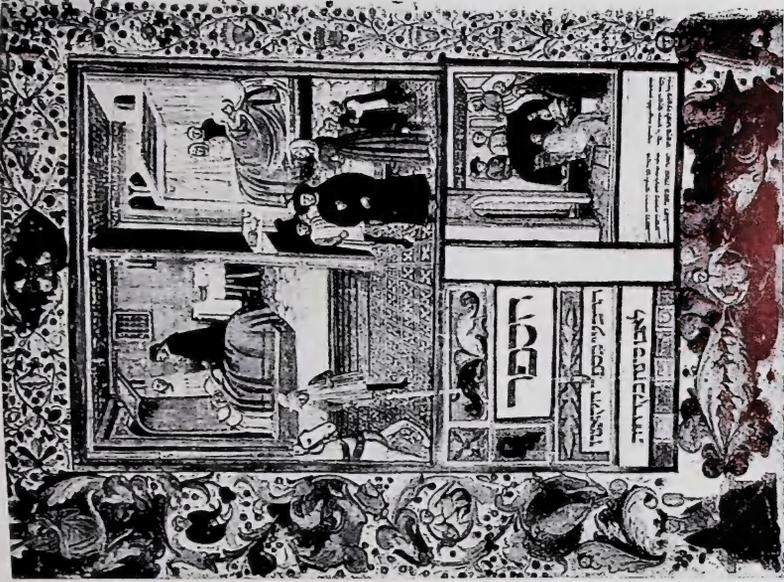
Il conte Viviano presenta a Carlo il Calvo un esemplare della Bibbia.
Bibbia di Carlo il Grosso, 846. Biblioteca Nazionale di Parigi.



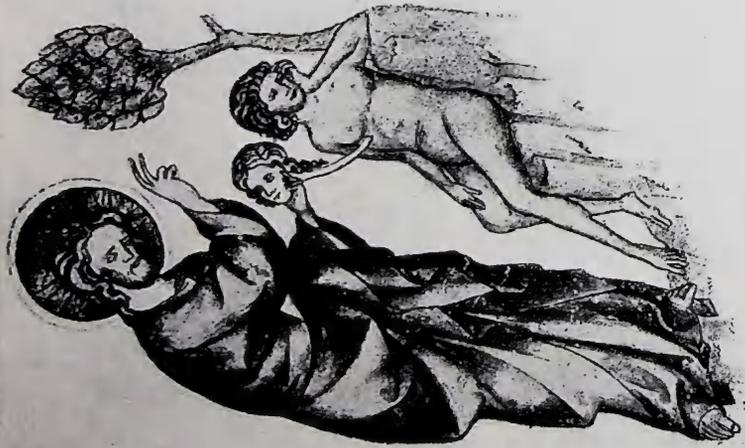
L'altiero dell'affinità: Glossa di Giovanni d'Andrea ad *Deerctum* di Cuzilano, 1300. Biblioteca Nazionale di Parigi.



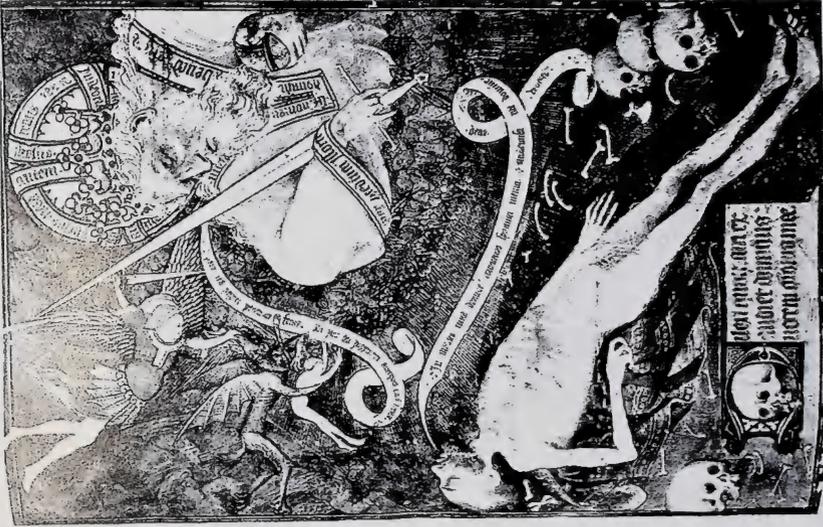
Storia di Giuseppe ebreo. *Bibbia moralizzata* di S. Luigi. IX, 1240. Biblioteca Nazionale di Parigi.



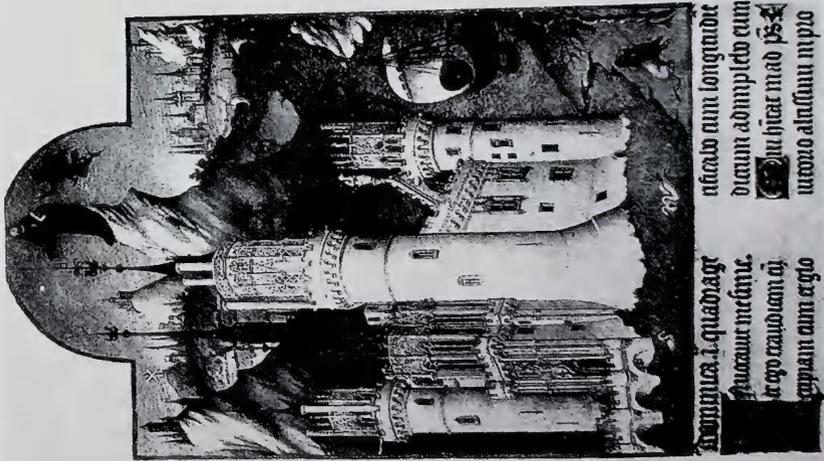
*Canone di Avicenna. M. italiana del XV-XVI secolo.
Museo Marsili, Bologna. f. 126 v.*



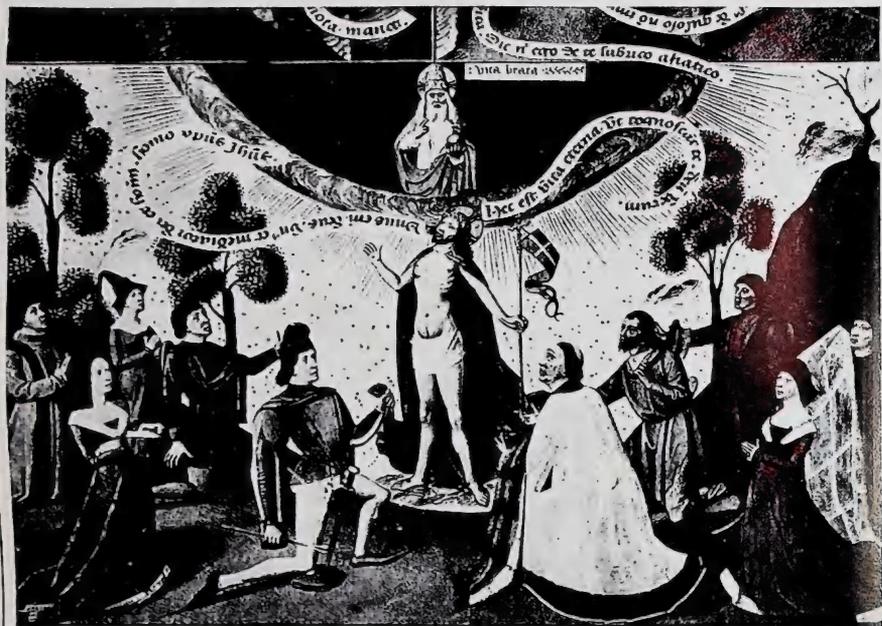
*La creazione di Eva. Passionario di Cunejonda, 1320.
Biblioteca dell'Università di Praga.*



Il moribondo si raccomandava a Dio. *Grandes Heures* di Rohan, 1425.
Biblioteca Nazionale di Parigi.



Il diavolo lonta. Gesù offrendogli il castello di Melun-sur-Yèvre. *Très Riches Heures* del duca di Berry, 1411-1416. Museo Condé di Chantilly.



Vittoria di Cristo. M. del cod. *Cité de Dieu*, XIV secolo. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Il duca Giovanni di Berry tra S. Giovanni e S. Andrea. *Très Belles Heures* del duca di Berry, 1400. Biblioteca Reale di Bruxelles.



Il battesimo di Gesù. Pagina di corallo, miniatura di SANO DI PIETRO. Duomo di Pienza.



ENVIANTON ET RIGEA LIU OMA VIUENT VENTE TOORE
 LEITE ARVETI OMO TUDIE BY OMA CROVIA DI TI



El yuenne d'amer de la
 frapante de cyro roy
 ro pariens que couuice
 a. luy, auue de parolle
 A. luy qui amir que le yeuple touu
 A. luy fa bouer laes de foyi p'cep' p'ua
 et nauisour ou tabouour d'ura cas
 yue et la capouse et le la m'iere
 unale uerit m'uo. O'ou et que par de
 romme. luy a'oue f'our d'ue l'ouue et
 que la o'ue f'oude l'ouue. et ap'at
 qu'is e'ueue d'era a nab'uo tououde



E l'undi en f'ay tout du moie
 u'auue se leue. O'le ne em'ueue d'ou
 d'ouue d'ouue d'ouue d'ouue d'ouue
 d'ouue d'ouue et se h'it p'eta d'ouue le ouue

Miniature di JEAN FOUQUET: 1) Giobbe con i suoi amici o 2) martirio di S. Apollonia. *Ore di Stefano Chevalier*, 1450. Museo Condé di Chantilly; 3) l'imperatore Carlo IV è ricevuto a Saint Denis. *Grandes Chroniques de France*, 1458. Biblioteca Nazionale di Parigi; 4) clemenza di Ciro. *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, 1470-75. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Codice ebraico scritto a Mantova nel 1463, miniato da artista coevo.



Evangelista in un codice armeno scritto a Costantinopoli nel 1557-58.



Versione araba del *Diolessaron*. Codice scritto in Egitto nel XV secolo.



La mano divina benedice S. Giorgio. M. etiopica.

fanciulli e all'assistenza dei malati, anche a domicilio, che l'aveva occupata negli anni precedenti. Nel 1879 la casa madre fu trasferita a Rodez. L'istituto, approvato dalla S. Sede il 9-IX-1882, ebbe approvate le costituzioni nel 1888 e definitivamente il 23-VI-1900; le nuove costituzioni furono approvate il 18-III-1937. Nel 1948 contava 486 professe e 20 novizie, in 63 case; nel 1959, 406 religiose.

5) V. MINIMI.

MINIMI (v. MENDICANTI, II H): ordine religioso, fondato da S. FRANCESCO di Paola (v.). La denominazione richiama i **MINORI FRANCESCANI** (v.). A Parigi, sotto Luigi XI e Carlo VIII, furono detti *Bons-hommes*, in Spagna *Padri della vittoria* (perché, si dice, il fondatore predisse la vittoria che Ferdinando V riportò sui mori), in Germania *Paolani*, in Italia anche *Paolotti*.

A) I M. ebbero origine da quei fervorosi che si erano stretti intorno a S. Francesco di Paola (1416-1507), il quale sui 19 anni s'era ritirato in un piccolo romitaggio, vicino a Paola, per condurvi vita di solitudine, di orazione e di penitenza. Crescendo essi di numero, il santo uscì dalla solitudine e in una possessione dei suoi genitori fabbricò alcune cellette, con una cappella dedicata a S. Francesco d'Assisi (dove il primo nome dei M.: *eremiti di S. Francesco*, 1435). Dopo 9 anni (1444) fondò un secondo romitaggio in Paternò, ed un terzo nel 1452 in Paola stessa, che però prese forma di normale convento. Le fondazioni si moltiplicarono in Calabria, in Sicilia ed altrove. La regola venne soltanto nel 1493 (ed in seguito fu ritoccata), approvata da Alessandro VI con la bolla *Meritibus religiosae vitae* (26 febbraio 1493), nella quale vennero confermate le grazie e i privilegi fino allora concessi, e venne fissato il nome ufficiale di *Frati Minimi*.

Ai tre voti consueti, i M. aggiungono quello assai arduo di usare perpetuamente cibi quaresimali (cioè di stretto magro), esclusa la carne e anche tutto ciò che dalla carne deriva (come uova, latticini, ecc.). La vita dei M. è essenzialmente di orazione e penitenza; non è però esclusivamente contemplativa, poiché attendono al ministero sacerdotale, ed in tempi più recenti assunsero anche l'insegnamento.

B) La diffusione dell'ordine nel secolo XV ha la nota singolare di essere stata *regale*. La fama grandissima della santità e del potere taumaturgico di S. Francesco di Paola avea valicate le Alpi. Luigi XI domandò ed ottenne da Sisto IV che l'umile eremita si portasse in Francia (1487), ove fu veneratissimo da lui, dal figlio Carlo VIII e dal successore di questi, Luigi XII; gli si fondarono i conventi di Plessis (ove il santo morì il 2 aprile 1507), di Amboise, e gli fu data ampia facoltà di fondarne altri ovunque gli piacesse nel territorio del regno. Ferdinando V ed Isabella la Cattolica vollero i M. nella Spagna; Massimiliano I imperatore, in Germania (1495).

Quanto l'ordine dei M. sia stato caro ai papi Paolo II, Sisto IV, Giulio II, Leone X e ai loro successori è dimostrato dal gran numero di atti pontifici in loro favore e dai posti onorifici loro accordati nella Curia Romana.

L'ordine ebbe vita prosperosa, nonostante il suo estremo rigore, fino al tempo della rivoluzione francese. Alla morte del fondatore (1507) l'ordine contava 6 province con 32 case (in Italia, Francia, Germania), salite alla fine del sec. XVI a 20 province e 200 case; introdotto, nei due secoli seguenti, anche

in Belgio, Olanda, Inghilterra, Messico, Perù, Azzorre, contò 32 province (anche un vicariato in Portogallo e uno nelle Indie) con 500 case e 14.000 religiosi.

Dalla soppressione degli ordini religiosi in Francia ed in Italia e dalla campagna antireligiosa sviluppatasi nel sec. XIX, anche l'ordine dei M. soffrì gravissime jatture, e stentò a riaversi. Nel 1942 (*Statistica della S. Congr. dei Relig.*, Roma 1942) contava 219 membri, divisi in 2 prov. 1 quasi-prov., con 21 case (2 di noviziato). Nel 1959 contava 1265 membri. La casa generalizia è in Roma, Piazza S. Francesco di Paola 10.

C) Esso ha dato alla chiesa eminenti frutti di santità (come i beati *Gaspare de Bono* † 1604, propagatore del culto di S. Giuseppe; *Nic. Saggio* † 1709, *Carlo Luigi Hurtrel* massacrato a Parigi il 2-IX-1792, *Nicolò dei Longobardi*, *Tommaso Felton*...).

Già il santo voleva « huomini letterati e di studi », perché la cultura fosse congiunta all'ardore dell'affetto per le buone operazioni (lettera del santo a Jean Quintin, dottore della Sorbona, v. MORETTI in *Ordini e Congregaz.*, I, p. 558). Nei capitoli del 1535 e 1538 furono favoriti gli studi e gli studenti. Nel 1523 fu stabilito che ogni provincia avesse un convento specializzato negli studi scolastici: ivi si inviavano i religiosi studenti, che per l'inzani frequentavano le università europee. Cf. *Leges observandae a regente, lectoribus et studentibus* compilate da LOR. DE PEYRINIS e approvate dal capitolo provinciale di Genova del 1635; *De ratione studiorum in Ordine Minim.* (Par. 1638) di N. LESGUILIER. La dottrina teologica doveva essere quella tomistica (beninteso i teologi dell'ordine ebbero libertà di pensiero; v. ad es. il conflitto fra MIGNAN e PALANCO; e la discussione sulla Immacolata Concezione trovò molti M. favorevoli alla tesi scotistica). Nel mondo culturale si fecero un nome i teologi Humbolt, Lallemandet, Duprò, Delanoue, Palanco, Orengo, Salier, Boucat, Gaspare Ricciullo, Maignan, e inoltre Marino Mersenne, Nic. Barré, il pittore Vittore Ghislandi (v. FRA GALGARIO). Cf. R. DUMONTET, in *Dict. de théol. cath.* X, col. 1773-76.

Il fondatore compilò anche le regole per il Secondo Ordine (monache *Minime*) e per il Terzordine dei M., approvate da Giulio II (bolla *Inter ceteros regulares* 28-VII-1506).

D) La regola del secondo ordine, tranne ovvie differenze, è simile a quella del primo. Dopo il primo convento, fondato nel 1490 ad Andujar in Spagna, molti ne sorsero in Italia e in Spagna, che, come i conventi maschili, raggiunsero l'apogeo agli inizi del '700, riducendosi in seguito di numero senza perdere nulla della religiosa osservanza. Oggi sussistono 12 monasteri in Spagna, 2 in Italia (1 a Roma). Tra le anime elette dell'ordine van ricordate: in Spagna Maria di Montenero (sec. XVI), Agnese di Quesada († 1593), Maria della SS. Trinità († 1642), ven. Filomena di S. Colonna († 1868), le 9 monache cadute nella persecuzione spagnuola del 1936; in Italia, Ninfa Solaro († 1540), Dorothea Lagrutta († 1574), Maria Madd. del Crocifisso fondatrice del convento di Todi († 1735), Diomira di S. Giuseppe fondatrice del conv. romano († 1791), Agnese del Verbo Incarnato († 1810), Virginia di S. Luigi († 1907); in Francia, Gabriella di Gesù (1639) e Beata Marina di S. Giorgio fondatrici del conv. di Abbeville.

E) Il terzordine, per uomini e donne viventi nel secolo, è un vero ORDINE (v.) — canonicamente

superiore alle CONFRATERNITE (v.) e alle ASSOCIAZIONI (v.) — i cui membri, dopo un noviziato, emettono la professione (senza voti ma con semplici promesse) impegnandosi a vivere secondo la propria regola (cf. FR. GIRY, *La règle du Tiers Ordre de S. Fr. d. P.*, Paris 1697), che impone un cordone benedetto, l'osservanza dei comandamenti di Dio e della chiesa nel proprio stato, alcune speciali pratiche di pietà, particolari digiuni e penitenze (che il confessore può commutare), e consiglia la vita quaresimale perpetua. Iniziato ai tempi di S. Francesco di SALES (v.), approvato, col primo ordine, da Alessandro VI (1501) e poi da Giulio II (1506), fa capo al correttore generale dell'ordine. Largamente diffuso, è assai benemerito del mantenimento dello spirito cristiano del popolo. Esso annoverò, tra gli altri, S. GIOVANNA di Valois (v.), il ven. OLIER (v.), P. Lamb. de LA MOTTE (v.) che lo stabilì in Cina, S. Francesco di SALES (v.), il B. Vinc. STRAMBI (v.).

F) Alcuni gruppi di terziari più fervorosi si riunirono in vita comune, avvicinandosi ai M. claustrali. Così nacquero la comunità di *Altilia* (Calabria), di *Toledo* (1589) trasformata poi in convento del Secondo Ordine, di *Carpentras* (fondata nel 1666 dal sacerdote ALESS. MARTIN col nome di *Missionari di N. Sign. della Guardia*, consacrata alle missioni in Francia, approvata dalla S. Sede; dopo la rivoluzione visse a stento: l'ultimo superiore morì nel 1892), di *Todi* (comunità della Rocca fondata nel 1746 dalla ricordata suor MARIA MADD. del Crocifisso: cf. P. PAPA, *La serva di Dio suor M. M. del Croc.*, Roma 1929), le comunità di suore delle *Scuole di Carità*, della *Provvidenza* di Rouen, del S. *Bambino Gesù* dette di S. Mauro (fondate dal BARRÉ nel 1666, oggi distinte in due rami, prosperanti in Europa, in Malesia, in Giappone), delle *Terziarie Minime infermiere* (fond. a Genova nel 1902 da suor RAFFAELLA DE GIOVANNI, con parecchie case in Italia), le *Terziarie Min. della Passione* (fond. a Cosenza nel 1929 da suor ELENA AIELLO e suor GIGIA MAZZA, consacrate ad assistere le bambine abbandonate, con una decina di case). Cf. G. MORETTI, *Manuale del Terzordine dei M.*, Roma 1933.

BIBL. — v. S. FRANCESCO di Paola. — G. M. ROBERTI, *Disegno storico dell'ordine dei M.*, Roma 1902, 1909, 1922, 3 voll. — G. MORETTI, *Acta capitulorum generalium Ord. Min.*, Roma 1916, 2 voll. — Id. in *Ordini e Congreg. relig.* a cura di M. ESCOBAR, I (Torino) 547-64. — Id., *Il ritratto di S. Francesco di P. nell'arte*, in *L'Illustr. Vatic.* 9 (1938) 277-82. — Id., *Paola*, lvi 7 (1936) 385-87. — J. de LONGNY, *A l'ombre des grandes ordres*, Paris 1937 (ediz. ital., Torino 1939). — FR. MANTICA, *S. Franc. di P. e i musicisti*, in *Brutium* 30 (1950) n. 9-10: composizioni in onore del santo e segnalazione di un oratorio inedito di Scarlatti. — G. DE SANDO, *L'ordine di Dio, S. Francesco di P.*, Roma 1952. — *L'ordine dei M. nella luce dei santi. Cenni biografici dei beati dell'ordine*, di altri di cui è introdotta la causa (ad es. Nic. Barré, † 1686, fondatore delle scuole di carità del Bambino Gesù e precursore del de La Salle), oltreché dei beati del terzordine, Roma 1927. — CH. CORDONNIER, *Le rév. p. Nic. Barré de l'Ordre des M., fondateur des Maîtrisses Charitables du St. Enfant Jésus, dites de St-Maur* (1621-1686), Paris 1938. Cf. LA SALLE; *Civ. Cath.* 1954-III, p. 316 s. — S. MORTOLA, *Martiri M.*, Genova 1926, ricorda gli 800 martiri, laici e chierici, massacrati dai Turchi a OTRANTO (v.) il 14.VIII.1480, il cui culto fu confermato da Clemente XIV nel 1771 (ma niente prova che vi fossero dei M.), i due « martiri » ritrovati nel 1612 presso Guadix in Andalusia da La Moreda (ma

l'identificazione è dubbia), le vittime degli Ugonotti (i quali avevano profanato anche la tomba del fondatore, aprile 1562), le vittime dei protestanti in Germania, in Inghilterra (come Tomm. Felton † 1588), gli 8 religiosi caduti nella RIVOLUZIONE Franc. (v.). Cf. *Anal. Bolland.* 47 (1929) 221 s. — E. SANZ y PORTEGAS, *El espíritu de S. Fr. de P. y de son orden*, Barcellona 1933. — Varie segnalazioni in *L'Osserv. Rom.*: 10.VIII.1952 (il viandante di Dio), 13.VIII.1952 (il Paolano ai Monti in Roma), 28.I.1953 (rapporti del santo col Savonarola), 12.VII.1953 (un autografo del santo), 19.III.1954 (una bolla inedita di Leone X), 23-24.VIII.1954 (scrittori mariani dei M.), ecc.

MINISTRO. v. APOSTOLATO, CURA D'ANIME, MISSIONI, PASTORALE, INFERMII, MALATI, INSEGNAMENTO, ecc. Per le questioni dogm. v. anche MONDO V, SACERDOZIO, VESCOVI, POTERI, MINISTRO.

MINISTRE e MINISTRI degli Infermi. v. RELIGIOSI VII F 15; M. 3 S 7; T 5; — ORDINI RELIG. IV E; LELLIS (de) CAM. Cf. anche MALATI, MISERICORDIA.

Ministre degli I. (*Suore Camilline*), istituto religioso fondato (1819) in Lucca dalla serva di Dio Maria Dom. BRUNI-BARBANTINI (1789-1868), approvato dall'ordinario nel 1841, affiliato ai Camilliani nel 1842, ebbe dalla S. Sede il decreto di lode nel 1852, l'approvazione temporanea nel 1929, l'approvazione definitiva delle costituzioni il 3-VIII-1937. Assiste i malati (anche a domicilio), i vecchi nei ricoveri, le ragazze traviate; tiene anche asili infantili e scuole elementari per bambine inferme. Nel 1959 contava 186 religiose (13 novizie) in 18 case (15 in Italia, 1 in Cina, 2 in Brasile). v. LELLIS III B.

Ministri degli I. (*Camilliani, Camillini, Crociferi*). v. LELLIS (S. Camillo de).

MINISTRI diplomatici. v. CORPO DIPLOM.

MINISTRO, negli istituti religiosi, è un vero e proprio superiore. S. Francesco (*Regola* del 1221, cap. 2, 4, 5, 6, ecc.; *Regola bollata* del 1223, cap. 2, 4, 7, 8, 9, 10, 12; *Epistola ad quandam ministrum* del 1223; *Testamento*), ad esempio di Cristo venuto a ministrare [= servire], non ministrari [= esser servito], Mc X 43-45), chiama M. il superiore, benché usi anche altri termini: *caput, custos, servus, guardiamus* (superiore locale); ignora invece il termine *superiore*. Anche nel vocabolo si vuol attuare il concetto evangelico (« qui maior est in vobis serviat minor ») che concepisce l'AUTORITÀ (v.) e il POTERE (v.) come « servitium ». Attualmente il termine M. è tecnicamente usato a indicare i superiori: *Generale e Provinciali*, e, nel TERZ'ORDINE (v.) francescano, per indicare il superiore di un sodalizio (cf. *Regola di Leone XIII*, cap. 2, 11, 13; cap. 3, § 2, dove sembra applicarsi a tutti i membri del consiglio).

Nella Compagnia di Gesù M. è il vicario di una casa, oppure il superiore di una casa non autonoma, aggregata giuridicamente a un'altra casa canonicamente formata. Cf. A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome turis canonicæ*, Malines 1935⁸, nn. 617, 623, 763 (nelle ed. prec., nn. 571, 577, 712).

MINISTRO dei sacramenti. M. (da ministrare) si dice chi presta un servizio a favore o in nome di un altro. Fin dall'A. Test. un termine analogo indicò membri del ceto sacerdotale, destinati al servizio dell'altare in nome e a favore del popolo (1s

LXI 6; Ger XXXIII 21; Gioe I 9-13, ecc.). Passò nel N. Test. nello stesso senso, benché non esclusivo (Rom XV 16; I Cor III 5, IV 1; II Cor III 6, VI 4, XI 23; Col I 7, 23-25; I Tes III 2; I Tim IV, 6, ecc.). Oggi si usa principalmente in teologia, in diritto canonico e in liturgia per indicare chi in nome di Cristo, autore e M. principale dei SACRAMENTI (v.), li compie e li amministra ai fedeli, come pure si estende a chi compie e amministra i SACRAMENTALI (v.). Vero M. è Cristo (v. SACERDOZIO), ma nella chiesa egli non amministra i sacramenti direttamente o per mezzo di angeli, bensì per mezzo degli uomini stessi (MM. strumentali), cui egli conferisce tale potere.

I. *Chi è M.?* — II. *Suoi doveri in genere* — III. *Condizioni da osservare per la valida e lecita amministrazione* — IV. *Difetti da evitare*.

I. **Soggetto capace** di essere M. è: a) l'uomo viatore (non l'angelo o l'anima trapassata); b) distinto dal ricevente (tranne nella Eucaristia e nel matrimonio); c) legittimamente a ciò deputato (conc. Triden. VII, can. 10). Queste condizioni sono poste dal volere stesso di Cristo, come appare dal racconto rivelato dell'istituzione dei SACRAMENTI (v.) interpretato dalla chiesa.

Il M. si dice *ordinario* o *straordinario*, secondo che l'amministrazione del sacramento avviene nelle congiunture ordinarie oppure eccezionali. Per principio il M. deve avere una consacrazione speciale (perciò si escludono le donne dalla dignità di M.). Fanno eccezione: 1) per la sua necessità assoluta in assenza di M. ordinario, il battesimo; 2) per la sua natura permanente, l'Eucaristia; 3) per la sua natura contrattuale, il matrimonio, in cui MM. sono i contraenti. Chi, escluso il caso di necessità grave, amministra il battesimo o l'Eucaristia senza essere consacrato, pecca gravemente, come pure chi scientemente li riceve da M. non consacrato. Il potere del M. è di *ordine* (cf. can. 210); ma nella penitenza si esige, alla validità, anche il potere di giurisdizione, dovendosi amministrare quel sacramento a modo di giudizio. Sulle diverse opinioni circa il potere di amministrare la cresima, cf. TH. A. WASSMER, *The nature of the power to confirm on the part of the extraordinary minister*, in *Bijdragen* 20 (1959) 356-70.

II. **Doveri**. Il M. deve: — 1) possedere un'istruzione opportunamente aggiornata, sufficiente per conoscere quanto è richiesto alla validità, liceità e fruttuosità del sacramento che amministra, per sciogliere le difficoltà ordinarie e, nei casi più gravi, almeno per concepire il dubbio (da risolversi col ricorso a specialisti). Viola questo dovere se resta o cade nell'IGNORANZA (v.) e trascura di uscirne; — 2) *amministrare i sacramenti* a chi ragionevolmente li chiede: è dovere per sé grave di giustizia (per quasi-contratto) in quanti hanno ufficio di cura d'anime (vescovi, parroci, vicari coadiutori, superiori di istituti clericali esenti rispetto ai loro sudditi). Ammette parzialità di materia: c'è gravità ogni volta che dal rifiuto o dalla negligenza del M. derivi grave danno o scandalo al richiedente. Grave è nel M. la trascuratezza nel non tenersi informato circa i casi urgenti o di malati gravi che potrebbero aver bisogno dei sacramenti necessari (battesimo, confessione, viatico, estrema unzione, talora anche il matrimonio); l'assentarsi per un tempo notevole (che potrebbe essere anche un solo giorno) senza farsi supplire; il non procurare nelle maggiori solennità che i sudditi possano confessarsi e comunicarsi con agio e libertà; il rifiutare di frequente il ministero o

mettere tali restrizioni alle richieste dei fedeli per cui il fedele debba stare in peccato mortale, o sia privato degli aiuti necessari a superare tentazioni o prove gravi, e non possa soddisfare la legittima devozione. Quando un fedele sia in pericolo di vita, il M. deve affrontare anche un gravissimo pericolo della propria vita, se, trovandosi il fedele in peccato e nell'incapacità d'uscirne (il che deve generalmente presumersi), abbia bisogno dell'opera sacerdotale e vi sia fondata speranza che l'opera raggiunga l'effetto; cessa tale obbligo solo quando sia moralmente certa l'inutilità dell'opera (ad es., nel caso di un morente manifestamente ostile fino alla fine, di un bambino non battezzato in un incendio grave), e quando dall'opera deriverebbe maggior danno spirituale alla comunità (ad es., quando il sacerdote è solo in vasta regione). Fuori del pericolo di vita, il curatore d'anime ha obbligo grave, anche con grave suo incomodo, se la richiesta non è *irragionevole*; può essere irragionevole quella di certe anime scrupolose, di certe anime pie che chiedono in orario insolito o impediscano il disimpegno di altri doveri pastorali non meno gravi; se il rifiuto avviene rare volte non è grave. Anche adempiendo il ministero il curatore d'anime può peccare gravemente se lo faccia brontolando di frequente, se per principio si rifiuti di farlo nei giorni feriali... V'è pure l'obbligo per sé grave di giustizia per tutti i sacerdoti (predicatori e confessori) che, chiamati dal parroco o da aventi potere per un ministero specifico, vengono per quest'opera retribuiti secondo gli usi locali. Oltre lo obbligo di giustizia, v'è anche per tutti i sacerdoti obbligo per sé grave a titolo di carità; questo, in caso di necessità spirituale estrema, tiene fino al grave pericolo della vita, mentre nelle altre necessità spirituali cessa davanti a proporzionato incomodo, come si disse per i curatori d'anime; — 3) *rifiutare i sacramenti* agli incapaci e ai manifestamente indegni, salvo il sigillo sacramentale e la lecita COOPERAZIONE (v.) materiale al peccato altrui. Agli *incapaci* non è mai permesso amministrare un sacramento. A *peccatore occulto* si negano i sacramenti se li chiede segretamente, tranne quando si conosca l'indegnità attraverso il segreto confessionale; gli si devono amministrare i sacramenti se egli vi si accosta alla presenza di altri. A *peccatore pubblico*, anche se li chiede segretamente, si devono negare tutti i sacramenti, tranne la confessione se è chiesta con le condizioni necessarie (spesso l'accostarsi in pubblico alla confessione basta a levare la nota di peccatore pubblico), e tranne il matrimonio, data la natura di contratto in cui MM. sono gli stessi contraenti (ma a norma del can 1066 devesi consultare il vescovo, riducendo il rito ed esigendo le eventuali *cauzioni*: v. IMPEDIMENTI MATR., II, 2). Queste norme si devono specificatamente osservare per quanti consapevolmente e liberamente aderiscono (iscrizione, appoggio, voto, propaganda, stampa, educazione dei figli, ecc.) a partiti comunisti o che efficacemente collaborano con gli stessi; in dubbio il sacerdote deve interrogare la persona (S. Ufficio, 1 luglio e 11 agosto 1949; 28 luglio 1950).

III. **Condizioni**. A) Per la *valida amministrazione* si richiede nel M.: — a) una *divina deputazione*, potendo solo Dio unire a un segno sensibile l'efficacia sacramentale (v. sopra al n. 1, dove si esige il potere d'ordine e si accennano le eccezioni); — b) *l'uso della materia e della forma valida*, poste direttamente dallo stesso M. (è invalido il sacramento

dove un M. pone la forma e un altro la materia), unite fisicamente (Eucaristia) o almeno moralmente, e determinate in individuo. È puramente astratta l'ipotesi che si debba usare una forma dubbia o probabile; solo dopo che per errore sia stata usata si disputerà sulla validità e sulla reiterazione del sacramento. Alcune volte è prescritta la « forma condizionata » (ad es., nel caso di battesimo dubbio, di assoluzione o estrema unzione ad alienati di mente o morti dubbi). Per la materia, in mancanza di materia valida, è invalido e illecito l'uso di materia certamente invalida; urgendo grave necessità spirituale, si può usare materia dubbia o probabile, che rende dubbia o probabile la validità del sacramento (non in altri casi); — c) *l'intenzione* attuale (raccomandabile) o almeno virtuale (non basta l'abituale o interpretativa) di fare quello che intende fare la chiesa o altra intenzione equivalente, v. INTENZIONE. Chi nel battesimo intende ripetere il rito di Giovanni Battista, chi alle parole della consacrazione dà il senso zuingliano non ha intenzione sufficiente. Non basta l'intenzione « esterna » (porre l'atto esterno attentamente, senza nessuna volontà interna, v. POLITI): deve essere un atto interiore di volontà vera e proprio. Cf. L. RENWART, *L'intention du ministre des sacrements, problème mal posé?* (controversia fra partigiani dell'intenzione interna e partigiani dell'intenzione esterna), in *Nouv.-Rev. théol.* 81 (1959) 469-88. Per la validità del sacramento non si esige la fede o la grazia del M.: così fu definito contro gli eretici che esigevano nel M. la fede e la santità e contro coloro che esigevano la reiterazione del sacramento amministrato da eretici e peccatori. Infatti il sacramento opera EX OPERE OPERATO (v.).

B) Per la *licita amministrazione* si esige nel M.: — a) *stato di grazia* (acquistato, per la celebrazione della Messa, con la confessione, salvo che manchi *copia confessarii* e urga la celebrazione). Amministrare in stato di peccato da parte di M. consacrato costituisce in genere peccato grave di sacrilegio; — b) *esenzione* da IRREGOLARITÀ (v.) o da altre pene canoniche, salvì i can. 882, 2261, 2284; — c) *osservanza delle rubriche* e riti prescritti; — d) *conveniente attenzione interna*: la distrazione volontaria non invalida l'atto, e, se non espone il M. al pericolo di omettere prescrizioni gravi, è colpa veniale; — e) *accertamento* delle condizioni richieste nel recipiente (che non sia incapace o indegno) e nella materia (che deve essere licita oltre che valida); — f) *eventuale licenza* del superiore, ad es. il CELEBRET (v.).

IV. *Difetti da evitare*: — a) SIMONIA (v.). È lecito ricevere, per titolo canonico e a norma delle leggi o consuetudini locali, un contributo per le spese o il sostentamento del M. (cf. can. 730, 736, 1507; MESSA, elemosina); — b) ogni *mutazione*, anche piccola (aggiunte, omissioni, modifiche) della materia, della forma, dei riti; — c) la *reiterazione* del sacramento, anche condizionata, se v'è la certezza morale che l'amministrazione fu valida (la reiterazione può essere scusata dallo stato di scrupolosità del M.). Neppure è lecito ripetere in tutto o in parte la forma quando il M. non « si ricorda » di averla applicata. È lecita la reiterazione *condizionata* del sacramento in caso di dubbio regionale o circa la validità; se poi la religione, la giustizia o la carità esigano la validità, in caso di dubbio la reiterazione assoluta o condizionata è obbligatoria (ad es., reiterazione del

battesimo a chi fu battezzato nel seno materno, dell'assoluzione a chi la ricevette quando era destituito dei sensi); — d) la *simulazione* (cioè il porre il segno sacramentale senza l'intenzione, l'uso di materia o forma scientemente invalida: è sempre illecita anche se è fatta per salvare la vita) e la *dissimulazione* (cioè il porre un'azione non sacramentale in circostanze da far credere che si amministra un sacramento: è lecita per motivo proporzionato, come il tracciare un segno di croce su penitente in vista di terzi, avvertendolo che non si tratta di assoluzione).

BIBL. — Libri liturgici, come *Rituale Romanum* (nuova ediz. Roma 1952, tit. I ss; cf. J. F. VAN DER STAPPEN-A. CROEGAERT, *Caeremoniale. I, De ministris*, Malines 1945); *Conc. Trident.* sess. VII; CJC can. 731-736. Cf. DENZ.-B. 53, 55 s, 97, 169, 418, 424, 486, 488, 545, 584, 634, 672, 1058, 1179, 1318, 1489... — v. i singoli SACRAMENTI e SACRAMENTALI, e trattati generali dogmatici e morali; inoltre SACERDOZIO, PASTORALE. — M. A. CORONATA, *De sacramentis*, I (Torino 1943) n. 43-85. — F. M. CAPPELLO, *De sacramentis*, I (Torino 1947) n. 39-79. — L. GODEFROY in *Dict. de théol. cath.* X, col. 1776-93. — A. C. JEMOLO, *Le norme sugli abusi dei M.M. di culto (1871-1931)*, in *Studi in on. di V. del Giudice II* (Mil. 1953) 1-20. — P. JOUNEL, *Les ministres dans l'Assemblée, in Maison-Dieu* 1959-4, n. 60, p. 35-67. — J. KING, *The administration of the sacraments to dying non catholics*, Washington 1924. — S. DA LOJANO, *Institutiones theologiae moralis*, IV (Torino 1940) n. 13-35. — H. DE MASMAECKER, *De gradu intentionis in ministro et in subiecto ad valorem sacramentorum requisito*, in *Collect. Mechliniensis* 12 (1938) 142 s, 253 s. — Ph. H. MENOUD, *L'Eglise et les ministres selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1949 (con cautela). — G. L. MURPHY, *Delinquencies and penalties in the administration and reception of the sacraments*, Washington 1923. — G. RAMBALDI, *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei sec. XVI e XVII*, Roma 1944. — G. SIRNA, in *Apollinaris* 22 (1949) 59-70: amministrazione dei sacramenti ai comunisti, argomento trattato ampiamente in monografie e riviste dopo il decreto del S. Off. del luglio 1949. — S. TOMMASO, *Sum. Theol.* III, q. 64. — A. VERMEERSCH, in *Periodica de re morali* 18 (1929) 97-148: dovere di negare i sacramenti agli eretici e scismatici. — Ivi 37 (1949) 97-102, J. B. UMBERG espone le condizioni per poterli amministrare agli stessi sotto condizione.

Recenti dichiarazioni della S. Sede hanno definito la figura del M. dell'ORDINE (v.) e della CRESIMA (v.). Circa quest'ultimo v. A. MOSTAZA-RODRIGUEZ, *El M. de la confirmacion hasta el siglo XII*, in *Rev. españ. de der. can.* 6 (1951) 7-47. — ID., *El problema del M. extraordinario de la confirmacion*, studio storico teologico, canonico, Salamanca 1952. — J. S. QUINN, *The extraordinary M. of confirmation according to the most recent decrees of the S. Congregation*, Roma 1951. — E. J. MAHONEY, *The priest as M. of confirm.* *The decree of sept. 1946 with commentary*, London 1952. I risultati dell'inchiesta si possono così riassumere. La Bibbia non prova che il potere di riesumare sia esclusivo dei vescovi. Di fatto nelle chiese orientali il prete è M. ordinario della cresima, come di fatto nella chiesa romana prevale il costume di riservare quel potere al vescovo: INNOCENZO I fu il primo papa che dichiarò illecite le cresime amministrare dai preti. GELASIO I e GREGORIO M. rinnovarono il divieto, ma Gregorio M. lo revocò per la Sardegna dove non v'erano vescovi. In alcune regioni, come in Spagna e in Gallia, continuarono ad amministrare le cresime anche i preti, e perfino i diaconi: alcuni concilii accordarono tale potere ai diaconi, in via eccezionale. Nessun testo prova che esso fosse considerato un diritto divino dei vescovi: tutti i testi sono concordi

nel ritenere che tale esclusività fosse il risultato di un costume, che, fuori di Spagna, era divenuto universale nei secc. VIII-XII (essendo esclusi perfino i corepiscopi), senza che fosse incrinata la diversa disciplina orientale. Peraltro la maggior parte dei testi riserva al vescovo il privilegio di consacrare il crisma.

MINO di Giovanni da Fiesole (1430-1484), scultore n. a Poppi nel Casentino, m. a Firenze. « Più graziato che fondato nell'arte » (Vasari), gotette gran fama che gli procurò troppe commissioni. È impossibile decidere la paternità di molte opere a lui attribuite (vari busti che costituirebbero la sua prima produzione e la migliore; i monumenti dell'età avanzata, nei quali, se pure v'è la sua mano, è difficile distinguere da quella dei molti aiuti: Paolo Taccone, Isaia da Pisa, Mino del Reame, Giovanni Dalmata, Andrea Bregno, Luigi Capponi). Più tecnico e finito che profondo, poté essere agevolmente imitato, specialmente nella sua serena, lieve e ornata semplicità. Lavorò a Firenze come apprendista e poi come scultore: è l'epoca dei busti-ritratto (moltissimi al Bargello) e del monumento al vescovo Salutati nel duomo di Fiesole (1466). A Roma, che aveva già visitato parecchie volte, si stabilì dal 1473 al 1480: lavorò per papi (pulpito della benedizione di Pio II, monumento funebre di Paolo II ora al museo Petriano), cardinali e signori (diverse tombe; la migliore è quella di Francesco Tornabuoni alla Minerva). Di lui si trovano opere a Firenze, Fiesole, Roma, Volterra, Perugia, in molti musei e collezioni private. Forse la sua opera più fine e delicata è il tondo sostenuto da un angelo, che rappresenta la Madonna col Bambino (al Bargello). — A. VENTURI, *Storia dell'arte ital.* VI (Milano 1908) 634. — SPRINGER-RICCI, *Manuale di storia dell'arte* III (Bergamo s. d.) 79-83. — A. M. CIARANFI in *Enc. It.* XXIII, 402 s., con bibl.

MINO di Giovanni. v. GIOVANNI di Murro.

MINO Celso, gentiluomo senese membro dell'accademia degli Intronati, nell'ultimo periodo dell'indipendenza di Siena coprì cariche pubbliche di qualche rilievo. Nel 1567 era « capitano » a Montalcino. Credesi che assorbisse l'eresia ascoltando Fausto Sozzini (v.) e Antonio PALEARIO (v.). Nel luglio 1569, dopo l'arresto a Roma del Paleario e di Achille Benvoglietti, fuggì da Siena in terra dei Grigioni, indi passò a Basilea dove si occupò quale correttore nella tipografia di Pietro Perna (luccheso rifugiato a Basilea nel 1555). In terra protestante non trovò edificazione o soddisfazione.

Nel sinodo del 1571 si fece notare per la difesa della tolleranza religiosa, recisamente negando all'autorità civile o braccio secolare il diritto di punire gli eretici che, fuori del campo dottrinale, fossero rispettosi delle leggi civili e morali. In una sua lettera del 1572 si scandalizzò per le divisioni intestine delle chiese che pur vantavano del libero esame: « Credevo che le chiese le quali giustamente chiamansi riformate, fossero legate d'indissolubile consenso e unità di dottrina »; tutte sono unite nell'attacco contro il papa e contro certi dogmi antichi, « ma in molti altri discordano, e poiché ognuno ritiene la sua fede per vera e ortodossa, ove ammettasi la persecuzione degli eretici e' forza che ognuno perseguiti l'altro e col ferro, col fuoco e coll'acqua, si tolgano di mezzo, né più sia fine ai supplizi ». Sulla tollerante libertà religiosa, nel 1577 pubblicò a Basilea (Christlinga) il celebre trattato

Disputatio in haeticis coërcendis quatenus progredi liceat, preparato a Basilea già da tre anni, ristampato nel 1584 con due lettere del Beza e del Dudicio in senso contrario. A Basilea (agosto 1572) aveva pure pubblicato un trattato di alchimia e (sett. 1572), riedito il *Nuovo Testamento* (latino e francese) del Castelloneo.

Nel 1574 lo troviamo a Vienna dove fu pedagogo d'un nobile giovane tedesco. Nel 1585 von Krafftheim scriveva allo Zwingler che M. era furibondo contro i riformisti (« Minus est ferox et in nos saevit »). Nota il CANTIMORI che « la ragione del cambiamento poteva stare in un ritorno al cattolicesimo, analogo a quello di tanti altri eretici della seconda generazione, proprio in quel penultimo decennio del secolo ».

BIBL. — SWICHER, *Henoticum christianorum seu disputationis Mini Celsi senensis « Quatenus in haeticis... » lennata potissima*, Amsterdam 1662. — G. BORALEVI, *Una lettera inedita di M. C. senese al vescovo Claudio Tolomei*, Livorno 1904. — P. CANTÙ, *Eretici d'Italia*, II, 463; III, 224. — CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, Roma 1921, p. 119. — D. CANTIMORI, *Eretici italiani del '500*, Firenze 1939, passim (v. indice p. 437).

MINOCCHI Salvatore (1869-1943), biblista, n. a Raggiolo nel Casentino, m. a Travale (Siena). Sacerdote nel 1892, viaggiò in Russia, in Siberia e in Cina per studiarvi le condizioni dei lavoratori italiani. Fondò a Firenze (1896) la *Rivista bibliografica italiana*. Nel 1906 per le sue concezioni modernistiche sul PENTATEUCO (v.) dovette lasciare la cattedra al R. Istituto Superiore e sospendere la sua rivista (fondata nel 1891) *Studi religiosi*. Esortato dall'autorità ecclesiastica a riconoscere la storicità dei racconti geneatici, non volle accondiscendere. Spogliò l'abito talare e diventò nel 1909 docente privato di lingue semitiche all'università di Pisa.

La sua produzione è più divulgativa che scientifica, ma non manca di solide basi. Si ricordano: *I salmi tradotti dal testo ebraico comparato con le antiche versioni, con introduzione e note* (Firenze 1895, Roma 1905); *Le lamentazioni di Geremia* (Firenze 1897); *Il Cantico dei Cantici tradotto e commentato* (Firenze 1898, nuova edizione rifatta in senso razionalistico, Bari 1924); *Il Nuovo Testamento tradotto e commentato: I Vangeli* (Firenze 1900); *La storia dei Salmi* (1901); *Il nome di Maria, saggio critico e storico* (1897); *Le profetie di Isaia tradotte e commentate* (Bologna 1907); *La Genesi, con discussioni critiche* (Firenze 1908); *Cristianesimo e modernismo* (ivi 1910); *Mosè ed i libri mosaici* (Modena 1911); *Il Pantheon. Origine del cristianesimo* (Firenze 1914). Sempre più incline al razionalismo la produzione del M. s'interrompe a questo punto quasi del tutto. — F. GABRIELI, *Le « Memorie di un modernista » di S. M., in Ricerche religiose* 19 (1948) 148-67.

MINORANZE etniche. v. INTERNAZIONALE (problema) II B c, 1-2.

MINORENNE è chi per difetto di ETÀ (v.) non ha la piena capacità giuridica di esercitare tutti i propri diritti civili (personali e patrimoniali) ma deve dipendere in varia misura da persone fissate dalla legge, cui è sottoposto (patria potestà). Poiché l'anima e il corpo raggiungono la pienezza delle proprie facoltà lentamente con il progresso degli anni, così è naturale che la PERSONA (v.) entri in possesso

attivo dei propri diritti a un certo grado della sua evoluzione.

Presso i vari popoli solitamente la pubertà segnò l'inizio dell'esercizio dei diritti personali (circa i patrimoniali, l'appartenenza alla famiglia o gruppo familiare limitava assai questo esercizio). Presso i Germani l'inizio era fissato dall'immissione dell'individuo nelle file dei combattenti. Presso gli orientali, gli Egiziani, i Greci generalmente il 20° anno segnava il passaggio all'età « maggiorennia ». Due secoli prima di Cristo nel diritto romano, per gli evidenti inconvenienti che il vecchio criterio della pubertà presentava, l'età minore fu portata fino al 25° anno, con alcuni temperamenti tardivi in favore dei militari e con rescritto del principe a favore di altri in casi particolari. Il diritto romano persistette nei secoli posteriori; ma per influenza del diritto germanico subì restrizioni da parte dello Stato rispetto alla milizia e ai nobili e da parte della Chiesa in favore dello stato religioso o clericale e del matrimonio. La rivoluzione francese (30 set. 1792) fissò il limite dell'età M. al 21° anno, limitando il diritto di contrarre matrimonio al 25° anno per i giovani e al 21° per le ragazze: anche dopo tale limite la persona per poter contrarre matrimonio doveva presentare tre reiterate rispettose istanze a norma di legge.

I codici civili moderni solitamente portano l'età M. fino al 21° anno; alcuni (ad es., il cod. svizzero, art. 14) l'abbassano al 20°, altri stanno al diritto romano. In genere ammettono l'EMANCIPAZIONE (v.) in alcune circostanze, e la possibilità di contrarre impegni di lavoro dopo il 18°. D'altra parte, se scompare la restrizione del codice francese per il matrimonio, in genere l'età M. costituisce un IMPEDIMENTO (v.) ove manchi il consenso dei genitori o tutori (cf. Cod. ital., art. 90, 121).

Per quanto interessa il *diritto canonico*, v. *ERL*. In sede penale a norma dei cann. 2357-2359 si tengano presenti le leggi civili in materia di corruzione a danno dei MM. e altri delitti.

Qui accenniamo alle *disposizioni civili italiane*, valevoli in coscienza e integrate dalla dottrina morale.

Quando i genitori siano morti, o per qualsiasi causa non possano esercitare la patria potestà, si apre la **tutela** presso la pretura del mandamento dove il M. ha domicilio. In tal caso le attribuzioni di vigilanza sul M., l'amministrazione dei suoi beni e la sua rappresentanza, sono ripartite fra il giudice tutelare, il tutore e il protutore.

In ogni pretura c'è un *giudice* che soprintende alla tutela degli incapaci. Il *tutore* ha la cura della persona del M., lo rappresenta in tutti gli atti civili e ne amministra i beni. Il *protutore* rappresenta il M. nei casi in cui l'interesse di questo sia in contrasto con l'interesse del tutore.

A) In materia patrimoniale. Dall'istante della concezione ognuno gode del diritto (radicale, in atto primo) di proprietà (Cod. civ. it., art. 1, 462): è diritto naturale, se si intende come acquisto di proprietà. L'amministrazione di tutta la sostanza spetta al padre, se non è diversamente sancito; in caso di cattiva amministrazione, il padre può esserne privato, subentrando la madre o un curatore (artt. 320, 356, 334). L'EMANCIPAZIONE (v.), che avviene con le nozze del M. o con decreto della competente autorità, dà al M. il diritto agli atti di amministrazione ordinaria e, con l'assistenza del curatore e l'autorizzazione del giudice tutelare, anche

agli atti di amministrazione straordinaria; l'emancipato può di propria iniziativa esercitare un'impresa commerciale con autorizzazione del tribunale (art. 397).

I frutti dei beni del M. non emancipato, come pure i frutti del suo lavoro personale spettano al padre o alla madre, con gli oneri dell'usufruttuario (art. 324-328); non così i beni acquistati dal M. per esercizio di milizia, ufficio, impiego, professione, arte, i doni personali e simili.

In morale, per il lavoro ordinario nella casa paterna il M. non può esigere mercede. Per fatiche straordinarie, il M. può chiedere conveniente remunerazione, non necessariamente immediata. Nei lavori intrapresi di propria iniziativa all'insaputa dei genitori e senza pregiudizio dei suoi doveri verso la famiglia, il M. guadagna il frutto per sé. Se usa beni o denari della famiglia, resta sempre obbligato della somma equivalente alla famiglia; anche il frutto va al padre se il M. intese agire in nome del padre, mentre è suo se egli agì in nome proprio e a proprio rischio (restando però debitore al padre della somma usata o del lucro cessante per il padre, ferma restando anche la colpa di ingiustizia).

In materia patrimoniale, poiché il M. non può stipulare contratti senza l'autorizzazione del tutore o curatore, egli (come pure il tutore) può chiedere l'annullamento del contratto eventualmente stipulato, anche senza nessun altro motivo, poiché la legge concede la tutela o curatela precisamente in favore del M.; invece l'altro contraente non può recedere dal contratto regolarmente stipulato. Se il M. usò raggi per occultare la sua età minore, non gode del beneficio (art. 1225 s, 1441, 1443); non è considerato raggi il fatto che il M. dichiarò nel contratto di non voler usare il beneficio legale, e neppure la sola dichiarazione di essere maggiorennia (art. 1426). La richiesta di eventuale rescissione deve esser fatta entro l'età minore o appena raggiunta la maggiore. Resta sempre al M. l'obbligo della restituzione all'altro contraente, ma solo entro i limiti in cui la prestazione si è volta in vantaggio del M. (art. 1443), anche se questo avesse sciupato il vantaggio.

Analoghi diritti godono i MM. anche in materie affini, ad es., se il padre non poté far valere a suo tempo diritti di disconoscimento di paternità (art. 246 coll. art. 244 s, 233, 235). Queste disposizioni legali hanno forza morale anche prima della sentenza del giudice poiché interpretano il diritto naturale.

B) Circa il matrimonio. In regime concordatario si armonizza il diritto della Chiesa (preoccupata del bene spirituale dei fedeli) e dello Stato (intento a far rispettare il principio della patria potestà). L'Italia accetta il MATRIMONIO (v.) religioso canonico dei MM. (art. 82); il parroco deferisce il caso al vescovo e starà alle sue disposizioni, il che del resto è insinuato dal can 1067 § 2. Tuttavia, con evidenti contraddizioni giuridiche e morali, la legge civile considera l'età M. come un vero impedimento speciale (artt. 84, 202, 121). L'età è fissata come nel diritto canonico (art. 84); per gravi motivi può essere autorizzato il matrimonio due anni prima dell'età maggiore. Il matrimonio contratto prima dell'età legale, se non è autorizzato dal tribunale è impugnabile, fino a un mese dopo raggiunta l'età maggiore, da parte delle parti, degli ascendenti prossimi e anche dal pubblico ministero e da chiunque vi abbia un interesse legittimo e attuale (art. 117).

Se fu contratto dal M. dopo l'età legale senza l'assenso, almeno tacito, di chi esercitava sul M. la patria potestà, è impugnabile dalla persona di cui era richiesto l'assenso e dal M.; non è impugnabile se sia intervenuta la gravidanza (art. 118), se vi sia stato l'assenso tacito, se l'impugnazione da parte della persona tutrice non avvenne entro tre mesi dalla notizia delle nozze, o entro un mese dall'età maggiore da parte del M. contraente (art. 121).

C) Il diritto penale. Come autore di delitto il M. sotto i 14 anni è dalla legge considerato *incapace* (Cod. pen. art. 97). Tuttavia, se il M. sotto i 14 anni è giudicato pericoloso a sé e alla società, con misura di sicurezza speciale viene ricoverato in un riformatorio o istituto di correzione (Cod. civ. art. 319). Dopo i 14 anni il M. è suscettibile di imputazione penale, con una attenuante che gli dà diritto a diminuzione di pena fino al 18° anno (art. 98). Dopo il 18° anno non si dà luogo ad attenuanti per titolo dell'età.

La preoccupazione del legislatore intesa a difendere la moralità dei MM. e ad evitare la loro corruzione, colpisce determinati atti e i loro autori con pene gravi.

1) Se il M. è moralmente o materialmente abbandonato o allevato in luoghi insalubri o pericolosi, o da persone negligenti, immorali o incapaci di provvedere alla buona educazione, l'autorità pubblica provvede a mezzo degli organi appositi alla sua protezione (Cod. civ. art. 403; legge di pubblica sicur. art. 178 s.).

2) Consegnare o vendere a MM. sotto i 18 anni sostanze stupefacenti aggrava la pena (Cod. pen. art. 446).

3) Opere d'arte o di scienza (tanto più, dunque, le opere che non sono né artistiche né scientifiche) che non sono per sé da considerarsi oscene, possono assumere questa qualifica se offerte, vendute o comunque procurate a M. sotto i 18 anni, salvo il motivo di studio (ivi, art. 529).

4) È delitto mancare agli obblighi di assistenza familiare verso i MM. da parte di chi esercita la patria potestà o la tutela legale (ivi, art. 570; cf. pure Cod. civ. art. 330-42 circa la decadenza della stessa potestà patria e annessi).

5) È delitto l'abuso di mezzi di correzione e di disciplina (Cod. pen. art. 57).

6) Sono puniti quanti abbandonano, lasciano nell'abbandono, o sfruttano per accattonaggio i MM., somministrano ad essi bevande alcoliche, li ospitano in luogo di giochi d'azzardo, somministrano ad essi sostanze velenose o stupefacenti anche su prescrizione medica, omettono di dar loro l'istruzione elementare o di avviarli al lavoro conveniente, o li usano in mestieri di girovaghi, secondo l'età (Cod. pen. art. 572, 591-93, 671, 689, 719, 730-32; legge sulla protezione e assistenza della matern. e inf. 24 dic. 1934, n. 2316; legge di pubbl. sic. art. 121 s.).

7) Norme particolari riguardano la proibizione di servizi dei MM. sotto i 16 a. in sale di cinematografo o di altri spettacoli (varietà, danze, rappresentazioni che non siano di opere liriche a scopo educativo). I MM. non possono essere ammessi come spettatori ai cinema dichiarati dalla autorità competente esclusi ai minori di 16 anni. È severamente proibito servirsi di MM. nella preparazione di pellicole senza l'autorizzazione del prefetto e senza osservare le apposite norme speciali.

8) L'applicazione dei MM. di 12 oppure di 14 anni a certi mestieri che possono intaccare la loro

salute fisica o morale, è dalla legge circondata da restrizioni (legge pubbl. sic.; regolamento relativo; legge 26 apr. 1934 sulla tutela del lavoro delle donne e dei fanciulli. v. LAVORO).

9) I delitti più gravi contro i MM. riguardano la materia della castità o, come dice il Cod. pen., la **moralità pubblica** e il buon costume. « Chiunque commette atti di libidine su persona o in presenza di persona minore degli anni 16 è punito con la reclusione dai sei mesi a tre anni ». Ugualmente è colpito chi induce il M. « a commettere atti di libidine su sé stesso, sulla persona del colpevole o su altri » (Cod. pen. art. 530). Se v'è congiunzione carnale con inferiori a 14 anni, se vi è violenza e minaccia, se vi è legame di parentela o di tutela, se si tratta di pubblico ufficiale nei riguardi di persone affidategli per titolo d'ufficio (art. 519-21), la pena è aggravata. La pena si aggrava in caso di lenocinio (art. 331-333). Se il M. è sotto i 14 anni, il colpevole non è scusato dal fatto di ignorare l'età del M. (art. 539); questa ignoranza scusa il colpevole se il M. compì il 14° anno ed è sotto il 16°; oltre tale età restano colpiti solo i delitti qualificati come violenza, abuso di parentela, di tutela o di pubblico ufficio (art. 519 ss.). La legge non contempla chi tiene discorsi, letture o mostra quadri osceni al M. ma chi usa atto o induzione all'atto che di sua natura sia idoneo ad alterare la coscienza morale del M. attraverso il turbamento dei sensi; e neppure contempla i MM. già moralmente corrotti. Oltre i 16 anni si suppone che il M. possa opporsi e che quindi il delitto avvenga col suo consenso, a meno che non si verifichi un rapporto di parentela o di tutela (come fu detto) o uno stato di infermità o deficienza psichica o fisica, o sia usata violenza. A costituire il delitto, basta un solo atto; inoltre, secondo la dizione della legge, volutamente mutata in confronto alla dizione usata nel Cod. pen. precedente (Zanardelli, art. 385), non è necessario che segua l'effetto della corruzione, ma basta l'atto sufficiente alla corruzione. A norma dei cann. 2357 ss il CJC riconosce le pene civili con effetti canonici, e inoltre commina altre pene « *ferendae sententiae* » se il caso lo comporti.

D) Una piaga paurosamente aggravata in questa nostra età di guerra, di insicurezza, di lotte intestine, di franamento degli ideali umani è la **delinquenza minorile** (v. DELINQUENZA, ANTROPOLOGIA CRIMIN.). Nei ragazzi prevalgono i delitti contro la proprietà, perpetrati anche senza tornaconto (vandalismi), nelle ragazze i delitti contro il buon costume. Sono tentati tutti gli aspetti del delitto, non esclusi la violenza, l'assassinio, la associazione a delinquere (« teddy boys »). Le cause sono individuate nell'abbassamento dell'educazione e della sensibilità religiosa e morale degli individui e delle famiglie, negli estremismi politici portati entro la cerchia familiare, negli esempi deleteri degli adulti, nel mal costume degli stessi capi politici, nelle suggestioni della stampa (v. LETTURE) e degli SPETTACOLI (v. esaltanti il successo a ogni costo e per qualsiasi titolo, la forza bruta dei muscoli e del denaro. Cause concorrenti sono l'abbandono materiale e morale in cui sono lasciati i fanciulli per la prolungata assenza del padre e per applicazione della madre a lavori extrafamiliari, la decadenza del lavoro artigianale familiare e l'organizzazione industriale del lavoro che rompe l'unità della famiglia trattenendone fuori casa i componenti, i metodi pedagogici errati adottati da assistenti, vigilatrici, maestri impreparati,

incapaci, negligenti, che fanno del compito pedagogico non già una missione morale bensì una occupazione redditizia, la emigrazione e lo stesso servizio militare in terre lontane e in ambienti moralmente rovinati, i disagi economici, la miseria, l'ozio, la disoccupazione. Tutta la società, nella sua moderna struttura, è responsabile del lugubre fenomeno. Ad es., il giovane che dovesse misurare i « valori » umani dall'interesse che ad essi dedica la stampa periodica, fatalmente concluderà che la ricerca della verità e lo sforzo di bontà stanno all'infimo posto nella gerarchia dei valori, e in cima alla scala dovrà porre la potenza economica, il sex appeal, lo sport (soprattutto calcistico), la canzone leggera, la musica e l'arte eccentrica, l'ambizione di potere, l'erudizione da quiz, l'arte di « farla franca », la corsa a un posto di dirigente in qualche organismo statale... D'altronde lo stesso sempre più imperversante stalinismo minaccia di aggravare il problema facendo credere che esso possa e debba essere risolto con una legislazione esterna, lasciando inattivi o addirittura inceppando l'azione dei rimedi più naturali e più efficaci. Perfino educatori qualificati si lasciano fuorviare quando indagano su « i giovani e la famiglia, ... e la scuola, ... e la chiesa, ... e la società », poiché con l'intento generoso di soddisfare i giusti diritti o le « istanze » del giovane verso la famiglia, la scuola, la chiesa, la società, lasciano in ombra e fanno dimenticare il « dovere » del giovane di imparare, di obbedire, di maturare, di uscire dallo stato di giovane e di alunno per diventare uomo, adulto.

a) Altrove (v. DELINQUENZA) si accennano i mezzi per diminuire il grave fenomeno. La profilassi deve iniziare dai fanciulli. E fra i due metodi, del prevenire e del reprimere, il primo è ovviamente il migliore. La varietà dei fattori della del. min. (biologici, psichici, sociali, religiosi, igiene, nutrimento, economia, lavoro, cultura, divertimenti, movimenti politici) esige che tutti concorrano a sanarla, genitori, familiari, educatori, responsabili della stampa e organizzatori di movimenti sportivi, ricreativi, culturali, autorità civili, giudici, specialmente i sacerdoti nel ministero della formazione religiosa della coscienza, tutti coloro che sono in grado di lavorare per abbattere l'infausto imperialismo del denaro, del sesso, dell'ambizione e di sostituirlo col salifico imperialismo della verità e della bontà.

b) La chiesa ha una dottrina (cf. Pio XI, *Divinus illius magistri* 31 dic. 1929, CJC cann 1322, 1324, 1329-1336, 1372-1383, e relative fonti) e insieme una tradizione pedagogica nobilissima: essa tiene conto della effettiva caduta del primo uomo, vede la vita dell'uomo nella luce di Dio e può penetrare l'intimo delle coscienze, essa sola dispone di mezzi soprannaturali... L'opera di Filippo Neri, Giuseppe Calasanzio, G. B. de La Salle, Giovanni Bosco... prova come individui tarati in germe furono salvati e trasformati in persone eccellenti. L'esito dipende dalla prontezza nell'individuare il male e nell'applicare i rimedi. Le norme sopraccennate della legislazione italiana per la repressione e prevenzione della corruzione minorile, sono molto ridotte, come se il legislatore avesse paura di frenare una libertà che propriamente è libertinaggio. Inoltre, nella pratica i concetti stessi di onesto, buon costume, stampa oscura... subiscono interpretazioni elastiche, e la vigilanza nell'esecuzione delle leggi (autorizzazione di films, di locali da ballo e notturni, di spiagge marine, di pubblicazioni, di programmi radio e tele-

visivi) non è sempre quale sarebbe auspicabile. Impunemente si diffondono teorie pedagogiche naturalistiche per l'influenza della cultura anglosassone, e molte dottrine psicologiche false (v. ad es. PSICANALISI) che fanno larga presa su educatori e sulle scuole. Di fronte a queste deficienze, la pur magnifica pedagogia cristiana sarà sterile se non troverà la collaborazione degli individui e delle istituzioni.

c) L'attività sociale dell'autorità statale in questo campo si concretizza in tre forme: 1) *legislativa* (Cod. civ., Cod. penale, leggi di pubbl. sic. 18 giugno 1931, regolamento di pubbl. sic. 6 maggio 1940, legge per la tutela del lavoro delle donne e dei fanciulli 26 apr. 1934, testo unico delle leggi sulla protezione e assistenza della maternità e infanzia 24 dic. 1934; circolari varie del ministero degli Interni in relazione ai disordini rilevati qua e là; leggi sulla stampa e gli spettacoli e sulle organizzazioni giovanili in genere); 2) *istituzionale* (opera nazionale per la protezione della maternità e infanzia, con sedi in ciascuna provincia; in ciascun comune, il comitato di patronato, fra i cui membri di diritto deve figurare un sacerdote in cura d'anime; ente nazionale per la protezione morale del fanciullo, costituito il 20 nov. 1949, eretto in ente morale il 29 giugno 1949, col compito di aprire in luoghi opportuni consultori di medicina pedagogica emendativa e patronati per MM. pericolanti, di ricoverare i MM. bisognosi in appositi istituti, di segnalare alle autorità competenti i casi in cui si esiga il tempestivo intervento, di assistere i MM. pericolanti presso le famiglie; tribunale per i MM. istituito il 20 luglio 1934, con le norme relative del 20 sett. 1934, per le cui competenze v. *Studium* 1939, p. 528-31; case per la rieducazione dei MM. con regolamento 4 apr. 1939 e istituto di osservazione); 3) infine *assistenziale* (patronati scolastici, aiuti alle famiglie numerose, scuole serali, ecc.).

d) La parte più onerosa e in pratica più proficua è compiuta dalla chiesa con opera diretta a prevenire le cadute o a sollevare i MM. caduti. Si sa che Enrico CARTON DE WIART e Toribio DE VELASCO gettarono le basi dell'opera di rieducazione dei MM. travisti. Si vuol ricordare che il vero iniziatore di tale opera fu papa CLEMENTE XI, il quale nel 1703 concepì il disegno di separare in appositi istituti i giovani travisti e di rieducare le coscienze con sistemi più pedagogici che punitivi. Per sua iniziativa veniva fondato in Roma il primo istituto di rieducazione giovanile (luogo di espiazione intesa come mezzo di risanamento), cui dettò le linee maestre di una pedagogia riformatrice, nuove, umane, cristiane (lavoro, studio, disciplina, conforto, assistenza).

L'AZIONE CATTOLICA (v.) pone fra i suoi fini specifici, tanto nell'organizzazione centrale quanto in quella periferica, l'assistenza ai MM. attraverso i segretariati diocesani e parrocchiali. Le A.C.L.I., il C.I.F. (v. ITALIA), le Conferenze di S. Vincenzo, il Fronte della famiglia, la Protezione della giovane, l'opera assistenziale per le mondarie, per le domestiche, le varie iniziative per le colonie marine e montane... stagionali o permanenti, sono alcune fra le varie attività promosse, sostenute, dirette dalla chiesa con particolare attenzione ai MM. Da sempre con istituzioni scolastiche, collegi di educazione o di assistenza, ricreatori, orfanotrofi, preventori, correttori, con le congregazioni religiose destinate specificamente alle giovani pericolanti e pericolate... la chiesa assolve uno fra i principali compiti della sua

missione divina a vantaggio dei piccoli, i privilegiati di Gesù. Cf. *Aggiorn. soc.* 1950, p. 97-102, 147-52, 229-34; ivi 1951, p. 153 s (la delinq. min. in America), 316 (la delinq. min. in Italia). — *Ciclo di studi comparati sulla del. min.*, a cura del ministero di Grazia e Giustizia, Roma 1952. — *Il bambino, la scuola, la società* di vari, a cura del Consiglio naz. per la difesa dell'infanzia, Bologna 1953. — Cf. anche *L'Osserv. Rom.* 26-VII-1950 e 15-II-1952.

BIBL. — V. DELINQUENZA, EDUCAZIONE, ETA', INFANZIA, ECC. — A. AICHORN, *La gioventù travagliata*, Milano 1950. — B. BOTTAZZI, *Cinematografo e criminalità minorile*, Reggio Em. 1953. — L. BOVER, *Psychiatric aspects of juvenile delinquency*, Ginevra 1951. — J. CHAZAL, *L'enfance délinquante et Études de criminologie juvénile*, Paris 1953, 2 voll. — A. FRANCHINI, *La del. min.*, Roma 1950. — K. FRIEDLANDER, *De jeugdige delinquent. Psychoanal. beschouwingen*, Haarlem-Anversa 1952. — G. GAVUZZO, *Guida per la difesa della moralità. Indicazioni, legislazione, giurisprudenza*, Roma 1952², p. 94, 114, 136, 166, 199-206, aggiornato, completo manuale per sacerdoti e laici. — K. GOTTSCHALDT, *Probleme der Jugendverwahrung*, Leipzig 1952². — A. NÄF, *Ursachen der Jugend Kriminalität*, Basel 1953. — PHILIPPON, *La jeune femme coupable vous accuse*, Paris 1950. — G. FLESCH, *Il problema della lotta contro la delinquenza minorile in Italia*, Roma 1947, e B. DI TULLIO, *Medicina pedagogica emendativa*, Roma 1946, si occupano della delinquenza minorile nel dopoguerra (studi da integrarsi per l'aspetto cristiano). — O. VERGANI, *Ragazzi antisociali. Il problema della del. min.*, Brescia 1953.

MINORETTI Dalmazio, card. (1861-1938), n. a Cogliate San Dalmazio, presso Saronno, m. a Genova. Ordinato sacerdote dopo gli studi nei seminari milanesi, insegnò a Polleggio e a Bellinzona nel Canton Ticino, dal 1890 filosofia nel seminario di Monza, dal 1907 al 1909 nel seminario teologico di Milano (la scuola speciale detta di San Tommaso), rivelandosi maestro di gran classe. Oltreché di pensiero, fu uomo di azione intensa e tenace. Militò nelle massime organizzazioni cattoliche; fu del consiglio direttivo dell'Unione Popolare e dell'Unione Economica costituita in seguito al cessare dell'Opera dei Congressi; sostenne le organizzazioni locali, partecipò alla soluzione dei problemi dell'Azione Cattolica; in pubblici congressi tenne lezioni di religione e di filosofia alle associazioni giovanili; diede largo contributo con la dottrina, con la parola eloquente, con l'esempio, con l'azione ad iniziative varietate bene.

Zelante parroco a Seregno, nel dic. 1915 fu eletto alla sede di Crema (consacr. 16-1-1916). Si prodigò eroicamente durante la guerra (1915-18). Cessata la guerra, fu ancora alla testa dei cattolici italiani alle settimane sociali di Roma e di Torino. Il 16 gen. 1925 fu promosso alla sede di Genova, ricevendo il cappello cardinalizio il 20 marzo 1933. Si deve a lui il nuovo grandioso seminario e il mantenimento per i cattolici della Liguria di un quotidiano cattolico (« Il Nuovo Cittadino »). Si attirò le simpatie di tutti, specialmente delle classi lavoratrici, a elevare le quali aveva profuso con competenza di maestro la dottrina della sociologia cristiana e con inesaurita carità i tesori del suo cuore apostolico.

MINORI (*Minoriti*): **Frati M. V. MENDICANTI** II B I-3; **FRANCESCANI**; **CHIERICI** REGOL. M. Cf. **ORDINI RELIG.** IV F.

MINUCIO Marco Felice, africano, insigne avvocato a Roma al tempo degli Antonini. S'adoperò

molto in difesa del cristianesimo « non lasciando intatto alcuno dei libri pagani » (S. Girol., *Ep.* 70). Compose un dialogo di 40 capi, *Octavius*. Il testo ci è pervenuto nel solo codice Paris. 1661 (sec. IX) di cui il Bruxellesse è una copia, come *Octavius* [scambiato con « Octavius? »] *liber dell'Adv. gentes* di ARNOBIO (v.). È forse di M. anche quell'opera che andava in giro ai tempi di S. Girolamo sotto il titolo: *De fato, contra mathematicos* (v. *Octavius* 36). Cf. J. G. PRÉAUX, *A propos du « De fato » (?) de M. F.*, in *Latomus* 9 (1950) 395-413. — Null'altro ci dicono di M. le fonti (LATTANZIO, *Div. inst.* I, 11 e V, 1, PL 6, 180 ss, 551; S. GIROLAMO, *De vir. ill.* 58, PL 23, 669 ed *Epist.* 70, 5, PL 22, 608).

A) I personaggi dell'*Octavius* (reali, come insinuano iscrizioni trovate in Africa) sono: 1) *Ottavio* *Januario*, africano, amico di M., venuto a Roma per fargli visita e per affari, buono, religioso, cristiano, che ha percorso M. nella fede (appare morto al tempo della redazione del dialogo); 2) *Cecilio* *Natale*, avvocato, africano di Cirta (Costantina), pagano ma ammiratore di Ottavio, di M. e della religione cristiana, che alla fine del dialogo abbraccia convinto; 3) *Minucio* stesso, arbitro fra i due.

In una chiara giornata autunnale, sulla spiaggia di Ostia, i due avvocati, liberi durante la vendemmia dalle cure forensi, in compagnia di Ottavio vanno a godersi i bagni. Passano dinnanzi a una statua di Serapide e Cecilio la saluta con un bacio. Ottavio allora rimprovera cortesemente M. di non aver strapato l'amico Cecilio alla sua fede pagana. Cecilio si mostra disposto a sostenere con ragioni che la sua fede non è volgare; Ottavio del pari difenderà la sua, M. dovrà essere giudice imparziale.

a) Cecilio attacca (5-13). Il mondo è fatto di atomi sui quali solo il caos domina: se vi fosse una provvidenza divina non avverrebbero tante ingiustizie (5). È più saggio seguir la fede degli avi che non sentenziare sul conto degli Dei (6), i quali del resto hanno già mostrato la loro potenza nell'ascensione di Roma (7). I cristiani sono atei, uomini scellerati che amano nascondersi (8) per sfogare i propri vizi (9), peggiori dei giudei che almeno hanno un culto pubblico (10). Sono pazzi credendo nella resurrezione, nella beatitudine promessa da Dio (11). Il quale non fa nulla per loro, lasciando che conducano una miserabile vita (12). Lascino finalmente le loro dubbie credenze per non incorrere nella taccia di superstizione (13).

b) Risponde Ottavio (16-38). L'ordine dell'universo prova l'esistenza e la provvidenza di Dio (17). Gli idoli manufatti sono ridicoli e assurdi (22). La grandezza di Roma è nata non dal culto pagano ma da rapine, ingiustizie, che gli dei non hanno certo favorito (25-26). I cristiani sono puri e se non hanno culto pubblico è perché non è loro permesso (28); non sono atei e, pur non potendo erigere templi e statue al loro Dio, lo onorano nel cuore (32); le loro credenze sulla fine del mondo e sulla risurrezione sono state le credenze dei più grandi filosofi, i quali, peraltro, le hanno contaminate con ridicole fantasie (34); i cristiani non cercano ricchezze e piaceri perché la loro gloria è la povertà e il dolore (36); tranquilli, modesti, confidano in Dio e tengono l'occhio fisso alla felicità futura (38).

c) Cecilio alla fine s'arrende esaltando la vittoria della verità sull'errore e di Ottavio su di lui.

M. ringrazia ambedue perché, colla conversione di Cecilio, gli è tolto l'odioso compito di giudicare.

B) M. è gran conoscitore dei classici, dei quali non esita a togliere posizioni, concetti, locuzioni; in particolare, arieggia la prosa di Cicerone. Conduce il dialogo con squisita eleganza, che gli valse il titolo di *Cicero christianus*. L'assenza del nome di Cristo, degli apostoli, di citazioni bibliche ci pare giustificata sufficientemente dal fatto che, dovendo convincere un pagano a riguardo di Dio, della provvidenza, della sincerità cristiana, il dialogo non poteva attingere alle fonti rivelate. Peraltro è difficile convincersi del valore « cristiano » del dialogo, il quale, benché spesso caldo e vigoroso, resta soltanto una mirabile opera « letteraria » e « filosofica ».

C) Quale fu in ordine di tempo il primo scritto apologetico cristiano in lingua latina? *L'Apologéticum* di Tertulliano o *l'Octavius* di M.? La vecchia questione è ancora « sub iudice » e non ha grande rilevanza per giudicare il contenuto dell'*Octavius*. Certo *l'Octavius* fu composto prima delle grandi persecuzioni, prima del 197, forse tra il 180 e il 192 (nel 162-163, secondo W. A. BÄHRENS, *Min. Felix und Tertullianus* « Apologetikum », in *Zeitschr. f. N. Test. Wiss.* 23 [1924] 110-12). Cf. G. HINNISDAELS, *L'Octavius* de M. F. et l'Apologétique de Tertullien, Brux. 1924; J. G. P. BORLEFFS, *De Tertulliano et M. F.*, Gröningen 1925; E. PARATORE, *La questione Tertull. - M. Testimonianze esterne ed argomenti interni*, in *Ricerche relig.* 18 (1947) 132-59.

BIBL. — Edizioni. F. SABEO (con Arnobio, Roma 1543, ed. princeps), G. HALM (in « Corp. Script. Eccl. Lat. » II, Vienna 1867, prima ediz. critica), PL 3, 239-376 (dissertazioni: col. 201-40, 375-672), J. P. WALTZING (Lovanio 1903, e Lipsia 1912), L. VALMAGGI (Torino 1916), F. RAMORINO (Torino 1915), A. MARTIN (Bonn 1930, « Floril. patr. » VIII), V. H. RENDALL (London 1931), P. H. DAMSTÉ (Amsterdam 1936), G. QUISPÉL (Leida 1949), MICH. PELLEGRINO (Torino 1950, « Corpus paravianum »), R. ARBESMANN-E. J. DALY-E. A. QUAIN (con le opere apologetiche di Tertulliano: New-York 1950, « The Fathers of the Church » X). — Passi scelti in *Enchir. patr. n.* 269-73 ed *Enchir. fontium hist. eccl. ant.* n. 222-25. — Versioni italiane di U. MORICCA (Firenze 1928), D. BASSI (Torino 1912).

Per altra bibliogr. antica rimandiamo a E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, col. 1793-98; H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI - 2, col. 1388-1412; BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* I (Freib. i. Br. 1902) 303-15; U. MORICCA, *Storia della letter. lat. crist.* I (Tor. s. a.) 64-108 e passim (v. indice dei nomi); L. SALVATORELLI, *Storia della letter. lat. crist.*, Milano 1936, p. 15-21; P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.* I (Paris 1947³) 163-192; B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 91-93.

J. P. WALTZING, *Lexicon minucianum*, Liegi-Parigi 1909. — B. AXELSON, *Textkritisches zu Florus, M. F. und Arnobius*, Lund 1944. — D. KUIJPER, *Minuciana*, note testuali, in *Vigiliae christ.* 6 (1952) 202-07. — J. C. M. VAN WINDEN, *M. F. Octavius XIX*, 9, critica testuale, ivi 8 (1954) 72-77. — F. DI CAPUA, *La croce e le croci nell'Octavius di M.*, in *Rendic. dell'Acc. di arch. lett. e belle arti di Napoli* 26 (1951) 95-114: studio filologico sulla frase di M.: « cruce nec colimus nec optamus », che si riferisce ai patiboli.

G. RUISPEL, *A jewish source of M. F.*, in *Vigiliae christ.* 3 (1949) 113-22. — Id., « *Anima naturaliter christiana* », in *Latomus* 10 (1951) 163-69: la prova di Dio tratta dal consenso universale nell'*Octavius* e confronto con autori greci anteriori. — E. DELARUELLE, *La doctrine de la personne humaine* (M. F., Plotino, S. Ireneo), in *Bull. de littér. ecclés.* 53 (1952) 161-72. — M. PELLEGRINO, *M. F. Octavius*, introduz. e commento, Torino 1947.

MINZONI Onofrio (1734-1817), n. e m. a Ferrara, canonico, oratore sacro acclamato in parecchie città d'Italia, oppositore dei giansenisti, soprattutto celebri (troppo ai suoi tempi, troppo poco oggi) come poeta, ricco di vena religiosa, di gusto classico e di immagini, ma, troppo spesso contaminato da frugonismo e da scetticismo. — *Poesie*, Pisa 1799; *Rime e prose*, Roma 1820; *Rime*, Napoli 1833 (è premesso un *Elogio* redatto da A. PERUZZI). — G. NATALI, *Il Settecento II* (Milano 1944²).

MIONI Geremia, O. F. M. (1695-1775), n. a Padova, insegnò teologia nello « studio generale » di S. Francesco Grande a Padova, ricoperte con prudenza e fermezza varie cariche nella provincia veneta di S. Antonio. Maestro di teologia morale e di diritto canonico, apprezzato anche fuori del convento, lasciò alcuni lavori in cui difese efficacemente il probabilismo. Meno felice è nella controversia riguardante l'uso del denaro da parte dei religiosi, in specie da parte dei francescani. — A. M. LUNARDI, *P. G. M. da Padova*, Roma 1952, già in *Venezia Francesc.* 17 (1950) 150-66, 18 (1951) 11-29, 120-23, 160-80.

MIPHIBOSHET, figlio di GIONATA (v.). Alla morte del padre e del nonno (v. SAUL) a Geboe, fu dalla nutrice trasferito a Lodabar e nella Transgiordania. Nel panico del momento cadde malamente per terra e rimase per sempre zoppicante (II Re IV 4). David lo richiamò alla corte, dove, in ricordo di Gionata, fu allevato con i principi (IX 1-13). Rimasto a Gerusalemme durante la ribellione di Absalom, fu accusato di favorire l'usurpatore, sicché al ritorno di David si vide trasferiti i propri beni al servo Siba; si discolpò e poté riaverne una metà (XVI 1-4, XIX 24-30). Ebbe per figlio Mica (IX 12). Il suo vero nome è *Merib-baal* (cf. I Cron VIII 34, IX, 40); la deformazione in *M.* è uno spregiatico con cui si sostituisce a Baal, dio dei politeisti cananei, l'epiteto *boshet* « vergogna » (cf. pure Ishboshet in II Re II 8).

MIQUELON (*Isole di S. Pietro* e), isolotti nel Nordamerica francese, al sud di Terranova. Superficie: Kmq. 241; popolazione: c. 5000, che sale a 10-15 mila nel tempo della pesca del merluzzo. La religione è cattolica.

Vi lavorarono prima gli agostiniani, poi i gesuiti. Prefettura apost. eretta nel 1763, fu la prima missione affidata alla congr. dello Spirito Santo. Nei periodi di predominio inglese — specialmente 1778 e 1793 — i cattolici subirono persecuzioni (deportazione al Canada o rinvio in Francia). Dal 1816, cioè da quando il trattato di Parigi (1814) restituiva l'arcipelago alla Francia, il cattolicesimo domina incontrastato.

BIBL. — *Guida delle Missioni*, 285. — *Chronique des missions confiées à la congr. du S. Esprit. Aperçu historique et exercice* 1930-31, p. 18-20; *Exerc.* 1934-36, p. 5-6. — A. I. F., *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C. Prop.*, Roma 1950, p. 15-16.

MIRA de Amescua Antonio (c. 1575-1644), n. e m. a Guadix (Granata), insigne drammaturgo. Studiò diritto all'univers. di Granata, indi, ordinato sacerdote (1601), fu cappellano alla corte reale a Granata (1609), consigliere del conte Lemos vicerè di Napoli, cappellano consigliere del cardinal infante Fernando d'Austria a Madrid, infine (1632) arcidiacono a Guadix. Muovendosi nell'atmosfera del grande Lope de VEGA (v.), la sua copiosa produzione, per quanto

sia inficiata da ridondanza, da preziosismo, da manierismo immaginistico, riesce particolarmente felice quando ha da narrare una realtà immediata, un'azione, una passione precisa (commedie d'intrigo, commedie cosiddette « palacieghe », drammi storici, nazionali e agiografici), mentre è debole, inadeguata nel dramma biblico e nell'« autosacramental ». Alcune sue composizioni, come *El esclavo del demonio* (legenda di Gil de Santarem che vende l'anima al demonio e poi si converte: variazione del mito faustiano; edito da A. VALBUENA PRAT in « Clasicos castellanos », LXX, Madrid 1943²), *Vida y muerte de la monja de Portugal, Galán valiente y discreto*, sono classiche nel teatro e si godono tuttora. — *El teatro de M. de A.*, a cura di A. VALBUENA PRAT, collez. cit. LXX e LXXXII, Madrid 1926-28, con introduz. biografica critica. — *Comedias e Poesias*, in « Bibl. aut. españ. » XLV e XLII. — C. E. ANIBAL, *M. de A.*, con selezione di commedie, Lancaster 1925, 2 voll. — E. COTARELO y MORI, *M. de A. y su teatro*, Madrid 1931. — ENC. IT., XXIII, 419.

MIRABILIA Urbis Romae si chiamarono le compilazioni medievali che, continuando e sviluppando dopo il Mille il genere degli *ITINERARI* romani (v.), illustrano i più significativi monumenti sacri e profani di ROMA (v.). Dalla prima redazione (che non risale oltre la seconda metà del sec. X), derivarono innumerevoli altre redazioni, più o meno modificate e accresciute, spesso anonime, e un volgarizzamento ducentesco (*Le miracole de Roma*). I testi principali furono pubblicati da P. FABRE-L. DUCHESNE, *Liber censuum de l'Eglise romaine*, I (Par. 1889) 97-104, 262-74; R. VALENTINI-G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma III* (Roma 1946) 3-196, con commenti e bibliogr. — Altre ediz. e stud. in ENC. IT., XXIII, 422 s; H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, VII, col. 1921 s, XI, col. 1413 s.

MIRACOLO. — I. *Nozione*. — A) L'etimologia di M. (dal lat. *mirari*; greco *θαύμα*) indica qualcosa che suscita « meraviglia » o « ammirazione », o perché è fuori dell'ordinario, o perché non se ne vede la causa. L'attribuzione del fatto meraviglioso a una « causa », per es. a una divinità personale dà al M. un valore di *segno*: con esso la « causa » dimostra la sua presenza efficace, la divinità « dimostra » la sua potenza e significa la sua volontà (cf. i vocaboli sinonimi: *portentum*, *monstrum*, *signum*, *prodigium*, *τέρας*, *σημείον*, *virtutes*, *δυνάμεις*). Nel linguaggio volgare M. mantiene il significato etimologico indicando in genere un fatto insolito, meraviglioso, anche senza riferimento a cause superiori (cf. l'espressione comune: « è riuscito per miracolo »).

Nel linguaggio religioso, specialmente in APOLOGETICA (v.), M. ha un significato tecnico. M. in genere è un fatto straordinario superiore alle forze della natura, prodotto da Dio per un fine religioso. Il M. apologetico comporta inoltre la *osservabilità sperimentale del fatto*, e poi un *significato e valore religioso della sua prodigiosità*: esso testimonia uno straordinario intervento di Dio e con esso l'origine divina di una asserita rivelazione (v. APOLOGETICA, CERTEZZA, FEDE, RIVELAZIONE). Per la storia del concetto di M., v. MICHEL in *Dict. de théol. cath.* X, col. 1800-1812.

B) Gli elementi costitutivi del M. sono, dunque:

a) un fatto (non già una dottrina: anche nel « M. intellettuale », come la profezia, e nel « M. morale »,

come la diffusione del cristianesimo, il carattere miracoloso sta nel « fatto » o nel complesso di fatti che, trascendendo le potenze naturali, ha Dio per autore);

b) *trascendente* tutte le capacità naturali, cioè tale che dalle forze della natura non può essere prodotto. Per « forze della natura » si intendono non soltanto quelle già note, ma anche quelle che non ancora ci sono note; per « natura » si intende l'universalità delle cose create in quanto sono principii intrinseci di azione specifica determinata, cioè il mondo *infraumano* con le sue potenze fisiche, chimiche, biologiche e psichiche, il mondo *umano* con le sue potenze intellettive e volitive, il mondo *angelico* con le sue potenze spirituali;

c) un tal fatto, quindi, che non può essere prodotto da cause create, ma solo da Dio. Si badi che in senso più ampio si può considerare M. apologetico anche il fatto che solo una forza sopraumana (ad es. un angelo) può produrre, purché si possa dimostrare che *causa agente principale*, imperante o approvante, è Dio. Per ciò il M. si distingue dai *prodigi demoniaci* che, pur essendo superiori alle forze fisiche e umane, sono soltanto *permessi* da Dio;

d) un fatto *straordinario*. La straordinarietà del M. implica: 1) che sia fuori dell'ordine costante della natura (elemento già notato sotto b); 2) che esiga, oltre la causalità divina « ordinaria, naturale, necessaria », presente sempre in ogni essere o fatto creato, anche una *speciale, gratuita, soprannaturale* causalità divina positiva, almeno morale, che intervenga oltre o contro l'ordine stabilito nella creazione (perciò la creazione immediata dell'anima umana, pur essendo opera diretta di Dio ed eccedendo tutte le forze create, non è M. poiché rientra nella causalità ordinaria di Dio: supera le forze della natura, ma non supera le esigenze della natura dell'anima, che per la sua « naturale » spiritualità non può avere altro padre che Dio); 3) che sia fuori dallo stesso *ordine normale soprannaturale* (non è M. la giustificazione dell'empio, l'aumento della grazia, l'esaudimento di nostre preghiere, poiché, pur essendo fatti soprannaturali fuori delle esigenze naturali e compiuti da Dio, rientrano nell'ordine normale, nello « stile » generale della Provvidenza salvifica di Dio). Non si confonda *straordinario* con *raro*. Non ogni straordinario è raro, ma non ogni raro è straordinario: un straordinario miracoloso potrebbe verificarsi ogni giorno, come la manna che per 40 anni cadde ogni giorno, eccetto il sabato; d'altra parte, potrebbe non essere M. un fatto che si verificasse con estrema rarità, come un'eclissi di sole, o l'eruzione di un vulcano, o la vincita al lotto. Cf. S. TOMMASO, *In II Sent.* dist. XVIII, q. 2, a. 1;

e) un fatto prodotto da Dio per una *finalità religiosa*. Un intervento speciale di Dio, che modifica in un caso particolare il corso naturale delle cose da lui stesso stabilito all'atto della creazione, mira ad un fine particolare superiore, principalmente (se non esclusivamente) religioso. Come la « natura » è il primo codice della volontà divina significata agli uomini per condurli al loro fine « naturale », così il M., fatto « sopra-natura », è la notificazione di una speciale volontà di Dio che chiama gli uomini ad avvertire e a conquistare un fine « soprannaturale ». Così è che il M. apologetico non è uno scopo a se stesso, bensì è « segno » della verità divina della rivelazione giudaico-cristiana, della divinità di Cristo, della santità del taumaturgo . . .;

f) come segno di un intervento e di un volere divino, il M. apologetico deve essere un **fatto sensibile**, cioè un fenomeno che in sé o nelle sue ripercussioni cada sotto i sensi e possa essere osservato unanimemente, come l'istantanea guarigione di un lebbroso (sensibile in sé), la scienza infusa (sensibile nei suoi effetti; nulla vieta dunque che sia M. anche un fatto che non si sente, ma che si *inferisce* o si *calcola* a partire dalle sue manifestazioni che si sentono);

g) sicché il M., come fatto di origine divina, deve essere discernibile, quale firma di Dio apposta a un intervento (per es. ad una predicazione) che si dice divino. Senza di che sarebbe un ignoto, quindi privato della sua natura di segno, quindi inutile. Cf. conc. Vat. c. III, *De fide*, DENZ.-B. 1790.

C) **Nozioni errate.** Se il M. apologetico è un fatto sensibile, prodotto da intervento speciale di Dio nel mondo, per un fine religioso, fuori dell'ordine normale della natura e della soprannatura (MICHEL, l. c. col. 1812), non si deve concepire il M.:

a) come *correzione* o ritocco dell'ordine stabilito, o come *deroga* o sospensione o violazione delle leggi abituali. Così pensano ROUSSEAU (*Lettres écrites de la montagne*, III), E. LE ROY (*Essais sur la notion du miracle*, I, in *Annales de phil. chrét.* 1906, p. 7-8), e tanti altri. Inesattezza che si riscontra perfino in definizioni di apologeti e teologi, come BILLUAT (*De fide*, a. 2 § 7), WIRCEBURGENSES (*De religione*, Parigi 1852, p. 165), BERGIER (*Diction.*, voce *Miracle*)... In realtà il M. sembra «correggere» o «sospendere l'applicazione» di una legge normale particolare, soltanto in quanto l'intervento di una causa superiore immette nell'ordine normale una forza più alta. Non è negata la natura, ma è corredata da una nuova causalità. Chi trattiene un ferro e gli impedisce di aderire a un magnete, non nega il magnetismo, ma introduce soltanto una nuova forza nel sistema ferro-magnete; così Dio operando il M. non distrugge il sistema naturale ma vi immette nuova forza per volgerlo a nuovo effetto. Cf. ORTIGER, *Theol. fund.*, Friburgo in B., I, p. 179-180;

b) né come *evento di fatto inspiegabile* (SPINOZA, LOCKE) o *inaspettato* (RITSCHL, SABATIER, WEISS). Vero è che esso di *diritto* non è spiegabile mai, né mai prevedibile nell'ordine delle forze ordinarie, essendo ad esse trascendente;

c) né come *operazione di spiriti superiori o di anime disincarnate* (spiritismo; v. METAPSICHICA);

d) né come fenomeno prodotto secondo un *ordine naturale e reale ma occulto* della natura soggiacente, non rilevato dalle leggi ordinarie regolanti i fenomeni che appaiono (HOUTEVILLE, BOSSUET, DREY), né dalle pseudoleggi antropomorficamente costruite («apparences anthropomorphiques», BLONDEL; «ordre illusoire», LABERTHONNIÈRE). È ovvio che, se questo ordine *naturale ma occulto* è introdotto per eliminare la categoria del M., allora è un'ipotesi gratuita, apriorismo abbastanza sciocco, e non guadagna il punto; se invece è un *ordine dimostrato esistente* (come la fisica di Einstein e di Max Planck spiega alcuni fenomeni per l'addietro inspiegabili; come la METAPSICHICA [v.] e in generale la SCIENZA [v.] fa rientrare nell'ordine naturale alcuni fenomeni che per l'addietro appartenevano alla MAGIA [v.] e alla superstizione), allora non è M. l'evento che rientra in questo ordine, ma sarà M. soltanto l'evento che supera anche questo ordine, che fu di fatto, e fino a un certo tempo, occulto.

D) **Specie di M. a)** Si è già detto del M. in senso strettissimo o *M. assoluto*, che Dio solo può compiere, e del M. in senso ampio o *M. relativo*, che Dio può compiere per mezzo di cause fisiche soprannaturali (angeli).

b) Si è già detto altresì del M. *in genere* e del M. *apologetico*. Cf. S. TOMMASO, *S. Theol.* III, q. 22, a. 1, ad 2m: «Miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginie partus, resurrectionis Domini et etiam sacramenti altaris... quaedam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta».

c) Il M. *quanto alla sostanza* è un effetto che in nessuna ipotesi la natura può produrre (p. e., la glorificazione dei corpi); il M. *quanto al soggetto* è un effetto che la natura può operare ma non nel soggetto del caso (p. es., la resurrezione di un morto: la natura può causare la vita ma non può ridarla a un morto); il M. *quanto al modo* è un effetto che la natura potrebbe produrre, ma in altre contingenze e con altro processo (p. e., la ricostruzione «istantanea» di un tessuto asportato: la natura potrebbe con lungo processo e secondo leggi ben determinate riparare un organo leso).

d) Il M. *fisico* è un fenomeno di ordine «fisico» superiore alle capacità della natura (p. es., la moltiplicazione dei pani, la resurrezione di un morto); il M. *intellettuale* è un fatto intellettuale che eccede il potere conoscitivo naturale dell'intelletto umano (p. e., la PROFEZIA, v.); il M. *morale* è un fatto che eccede le leggi naturali dell'ordine morale, storico, sociologico (p. e., la propagazione del cristianesimo).

e) S. Tommaso distingueva: un M. *praeter naturam* (fenomeno che anche la natura potrebbe compiere ma in diverso modo, come la conversione di acqua in vino a Cana); un M. *supra naturam* (che la natura non può in alcun modo compiere né nella sostanza, né in quel soggetto); un M. *contra naturam* (fatto contrastante con le leggi naturali delle cose, come il non bruciare nel fuoco; «contra naturam» non significa *deroga* alla legge fisica, ma, si diceva, entrata di forza superiore impediendo l'effetto naturalmente prevedibile; quando solleviamo un peso non deroghiamo alla legge della gravità ma immettiamo nel sistema una forza che annulla l'effetto della gravità libera).

II. **Possibilità del M.** Si vuol parlare del M. fisico (per il M. intellettuale, v. PROFEZIA; anche MISTICA, VISIONI e RIVELAZIONI).

A) **Negazioni.** a) Non ha senso la categoria di M. se non si ammette un Dio personale e provvidente. Perciò ogni forma di ATEISMO (che nega l'esistenza di Dio), di PANTEISMO (che non distingue Dio dalle creature), di FATALISMO teologico (che limita il dominio e la libertà di Dio) contiene la negazione della possibilità del M. D'altra parte il M. suppone anche l'esistenza di leggi naturali valide (v. FINALISMO, MECCANICISMO, NATURA, SCIENZA) e insieme la possibilità di vincerle, sicché anche un'idea scorretta su questi punti farà obiezioni al M., per es. il determinismo rigido e il contingentismo assoluto.

b) Il *determinismo* (v. INDETERMINISMO, SCIENZA) è tentato di negare la possibilità del M. in nome di un'asserita *necessità assoluta* inviolabile delle leggi cosmiche: l'universo, si dice, è soggetto a leggi uniformi, costanti, immutabili, e non c'è posto per l'intervento di una causa soprannaturale; in particolare, la legge della conservazione dell'energia non tollera eccezioni. Dunque i cosiddetti MM. sono

soltanto dei fatti di cui non ci è ancora nota la causa: la loro inspiegabilità è soltanto soggettiva, provvisoria (così F. LE DANTEC, *L'athéisme*, Paris 1906, p. 44-47; T. H. HUXLEY, *Collected essays*, IV, p. 47-48; E. RENAN, *Les Apôtres e Vie de Jésus*, nell'introduzione)...

c) Il *contingentismo* (v. CONTINGENTE, INDETERMINISMO), all'opposto, opina che i fenomeni fisici si succedono senza alcuna legge costantemente valida (J. RUSKIN, *The nature and authority of miracle*, in *Contemporary Review*, 1875, p. 627) o, se legami ci sono, essi sono legami contingenti, non di diritto e infrangibili ma di fatto e mutevoli come l'esperienza che li scopre (E. BOUTROUX, *La contingence*, Paris 1895, p. 74; *Dell'idea di legge naturale*..., Firenze 1940; H. POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, Paris 1906, p. 113-119), oppure sono leggi rivelanti non già la realtà delle cose bensì una necessità pratica della nostra mente che ha bisogno di « catalogare » (BERGSON, *Evolution créatrice*, Paris 1914, p. 270). Sicché tutto si può aspettare dalla natura; al più il M. è tale soltanto come eccezione alle nostre costruzioni e abitudini mentali: può avere un valore pratico in quanto attira l'attenzione e provoca uno shock, ma in sé non è che un evento della realtà naturale, « continua » e inviolabile (v. E. LE ROY; M. BLONDEL; APOLOGETICA; IMMANENZA come metodo), oppure discontinua retta da leggi probabilistico-statistiche, dove ogni evento è possibile (v. SCIENZA).

B) La dottrina cattolica col conc. Vaticano esplicitamente insegna la poss. [e il fatto] del M. apologetico: « Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis, externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque inprimis miracula et prophetias... » (c. III, *De fide*, DENZ.-B. 1790) e ha definito come dogma di fede la poss. del M. « Si quis dixerit miracula nulla fieri posse... anathema sit » (ivi can. 3, DENZ.-B. 1813). Difatti, ammesso un Dio personale (v.; anche TEODICEA), creatore del mondo (v. CREAZIONE), ovviamente egli può intervenire nel corso degli avvenimenti del mondo in modo straordinario, cioè indipendente dalle leggi del mondo da lui stesso create, che egli, secondo la sua PROVVIDENZA (v. *ordinaria* si impegna a rispettare ma senza togliere alla sua Provvidenza *straordinaria* la possibilità di operare direttamente un effetto senza di esse, cioè non in deroga bensì a surroga di essa.

1) L'ordine della natura non implica necessità assoluta. Le leggi della natura sono necessarie soltanto *ipotecamente*, cioè agiscono soltanto se si avverano determinate circostanze « fisiche » e se non vien meno la causalità « metafisica » naturale di Dio. L'uomo stesso può intervenire sulla natura e, modificando le circostanze, ottenere effetti diversi (per es., preservare dalla combustione un corpo mediante un preparato chimico, sospendere la caduta di un grave). Un più ampio intervento è possibile a Dio: l'uomo interviene utilizzando contro una forza di natura altre forze della natura, mentre Dio, superiore alla natura, può intervenire indipendentemente da esse con *proprie forze*, anzi basta che Dio sospenda il suo concorso necessario di causa principale perché la causa « seconda » o « strumentale », per es. il fuoco, non possa più agire secondo la propria natura.

2) Non si deve credere che l'asserita poss. del M.

minacci la SCIENZA (v.) come dottrina del comportamento determinato e costante delle cose. Se il M. fosse la regola, allora, introducendosi nelle equazioni del mondo un fattore inafferrabile, i fenomeni sarebbero imprevedibili e davvero la scienza sarebbe impossibile. Invece, il M., come effetto prodotto direttamente da causa superiore alla normale azione delle cause seconde, è lo straordinario, l'*eccezione*, la quale, si sa, conferma la regola. E la regola è che i fenomeni cosmici siano « spontaneamente » prodotti dalle intrinseche « nature » delle cose, intrinsecamente orientate verso effetti determinati e costanti: ora, questo orientamento naturale, senza escludere la possibilità di un'eccezione miracolosa, basta a fondare la legittimità e la validità della scienza. La quale, dunque, da questo lato può dormir fra due cuscini.

3) Operando il M. Dio non riprova la sua sapienza infinita di creatore (il M. non corregge, né ritocca in seconda edizione riveduta la macchina del mondo, ma la fa servire ad un fine superiore), non compromette nemmeno la sua immutabilità (con un unico atto eterno della sua sapienza-volontà ha decretato l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, l'orientamento del naturale verso il soprannaturale, ivi compreso il M.: v. ETERNITÀ).

4) Il determinismo, dunque, è inconciliabile col M. solo quando pretenda negare Dio stesso, riduca tutta la realtà al mondo materiale (v. MATERIALISMO, MECCANICISMO) e concepisca il M. scortettamente (v. sopra) come deroga o violazione delle leggi fisiche: sarebbe un determinismo smisurato e assurdo che, in verità, fece poche apparizioni nella storia e non ha buona stampa presso la SCIENZA (v.) più matura.

5) Quanto al contingentismo, si può ammettere la parte considerevole di convenzione e di ipotesi insita nelle attuali leggi scientifiche. Con che peraltro si vuol dire soltanto che la nostra scienza non ci svela tutta la realtà, e rimane vero che quanto conosciamo, nella misura in cui conosciamo e dal punto di vista dal quale ricaviamo le nostre conoscenze scientifiche, riflette la realtà oggettiva come fotografia parziale ma vera. Questa oggettività delle leggi scientifiche, mentre salva la scienza, rende definibile e discernibile un M. che superi le leggi scientifiche. Del resto, gli stessi contingentisti, nel negare il M. come intervento straordinario di Dio, (Blondel, Laberthonnière, Le Roy), slittano nel peggiore determinismo naturalistico, in quanto sottopongono anche Dio alla fatale continuità del reale.

6) Ammessa l'esistenza di spiriti puri (v. ANGELI), non si può negare la possibilità di un loro intervento indipendente dalle leggi fisiche, trascendente le forze della natura: sarebbe il M. *relativo degli angeli* (attribuibile a Dio come a causa imperante o almeno approvante) e il *prodigio demoniaco* (soltanto permesso da Dio). La negazione della poss. del M. relativo sarebbe una negazione di Dio e del mondo spirituale.

III. *Conoscibilità del M.* — A) Celebri sono le obiezioni di HUME (v.) contro la conoscibilità del M. storico: 1) pochi testimoni del fatto si trovano contro milioni di testimoni contrari; 2) è più facile ammettere l'errore di mille testimoni che l'eccezione a una legge fisica; 3) la certezza delle leggi fisiche è maggiore (certezza fisica) della certezza fondata sulla testimonianza umana (certezza morale). Cf. varie opere di Hume, specialmente: *Of miracles*. Per RENAN « non ci sono MM. costatati » (*Histoire*

des origines du christianisme. I, *Vie de Jésus*, p. XCVI); perché fosse certo, bisognerebbe che il M. accadesse « alla presenza dell'Accademia delle scienze e della Società reale di Londra e della facoltà di medicina, assistite da un distaccamento del reggimento delle guardie per trattenerne la folla » (*Les Apôtres*, introd.). Anche HARNACK e in genere il RAZIONALISMO (v. un elenco di nomi in *Zeitschrift für kath. Theol.* 33 [1909] 705 ss) nega la conosc. del M.

B) La dottrina cattolica col conc. Vat. ha definito: « Si quis dixerit . . . miracula certo cognosci nunquam posse . . . a.s. » (l.c. can. 3, DENZ.-B. 1813). Il M. come tale è conoscibile perché: si può constatare l'evento miracoloso nella sua realtà fisica (*verità storica*), si può giudicare che quell'evento trascende le forze naturali (*verità filosofica*), si può inferire che causa immediata di esso, almeno morale, è Dio (*verità teologica*).

a) In quanto fatto sensibile, il M. è fenomeno conoscibile come ogni altro fenomeno sensibile per *percezione diretta* (basterà avere organi sani e prestare debita attenzione), o per *testimonianza* di coloro che vi hanno assistito (basterà che questa testimonianza sia rivestita delle condizioni di competenza e veracità richieste dalla critica storica). Ad es., nel caso evangelico di LAZZARO (v.), la morte di Lazzaro il comando di Gesù, il ritorno di Lazzaro alla vita erano fatti constatabili facilmente.

b) Per giudicare se un fenomeno, visto direttamente o riferito da altri con le debite garanzie, *trascende* le forze della natura, basterà vedere se furono rispettate le leggi fondamentali elementari già note di tutti i fenomeni e dei fenomeni di quella classe. È ben vero che non conosciamo tutte le possibilità della natura, ma basta che siano note alcune leggi elementari per sapere con certezza ciò che la natura *non può fare*. Ad es., denunciare un intervento di causa superiore, non ridicibile alle leggi cosmiche, la reversione spontanea di fenomeni irreversibili (qual è la risurrezione di un cadavere), il comportamento dei corpi pesanti che si sottraessero alle leggi gravitazionali (tale sarebbe la risalita « spontanea » di un corpo lungo un pendio, l'arresto « spontaneo » del moto terrestre . . .), e che si sottraessero alle leggi della impenetrabilità e della immoltiplicabilità dei corpi individui (come un vero passaggio di un uomo attraverso un muro, una vera bilocazione, la ricostruzione « istantanea » di un tessuto asportato o comunque mancante, il moltiplicarsi « improvviso » della materia senza apporto di materia altrove esistente), che comportassero produzione di materia, di energia, di moto fuori delle leggi solenni che regolano le « trasformazioni » cosmiche. . .

Più difficile è la constatazione del M. quando le leggi elementari sono osservate. In tali casi il sospetto che si tratti di M. può essere insinuato dal fatto che fu nettamente previsto e preannunciato: le leggi statistiche dei fenomeni permettono di preannunciare che una determinata combinazione *può avverarsi* con un certo grado di *probabilità*, ma non permettono di predire con precisione che essa si avvererà di fatto in un istante dato; la previsione precisa o è essa stessa un M. (previsione miracolosa di un fatto naturale) o suppone un M. (il preveggen- te ha tal dominio sulla natura da disporre i fenomeni in modo da avverare la previsione). Si sa che la meccanica statistica ha dato qualche pensabilità e possibilità allo stesso M. entro i confini della SCIENZA

(v.), ma si è già detto entro quali limiti è vera cosiffatta visione dei fenomeni (v. MECCANICISMO D-B); essa è condizionata dai presupposti (arbitrari, benché leciti e utili) sui quali fondasi la visione statistica.

c) Per i fatti che eccedono tutte le forze create (come la risurrezione di un morto) è facile concludere: « Digitus Dei est hic ». Si potrà discutere sulla potenza degli angeli, ma si deve ammettere che il dominio sulla natura presupposto dal M. assoluto implica l'intervento della causa universale dell'essere, cioè del Creatore. Peraltro non è facile conoscere con certezza se un particolare caso è tale da implicare l'intervento del Creatore.

Quando ci fosse difficoltà a riconoscere se si tratta, di un M. assoluto (ossia di M. in senso strettissimo superante tutte le forze create) e nel caso di MM. relativi (che per la loro entità potrebbero essere operati dagli angeli o dai demoni), il giudizio di M. potrà essere aiutato dalle circostanze fisiche e morali che condizionano il fatto in questione: *negativamente*, quando il fatto straordinario, in sé o nelle circostanze (persona del taumaturgo, fine e modo dell'evento), implica elementi contrastanti con le perfezioni divine di potenza, di sapienza, di santità . . . (per es. presenza di elementi immorali), ovviamente non sarà un M. (e, se effettivamente trascende le forze della natura, si deve attribuire alle potenze demoniche); *positivamente*, la Provvidenza divina non può permettere un fatto preternaturale se non a condizione che o sia vero M. (da Dio immediatamente o mediante angeli compiuto per un fine religioso), oppure che si possa sufficientemente riconoscere come opera diabolica affinché gli uomini non siano tratti fatalmente in inganno.

C) Si possono, dunque, e si debbono vincere le obiezioni di Hume, di Renan, del razionalismo. Certo, è antiscientifica e illegittima l'affermazione aprioristica di M. in ogni fatto inabituale; ma non meno antiscientifica e illegittima è la negazione aprioristica del M. quando il suo carattere miracoloso appaia sufficientemente provato.

Delle dette obiezioni possiamo ritenere alcuni elementi utili all'orientamento mentale. — 1) L'affermazione del M., possibile e, alle debite condizioni, doverosa, è pur sempre un processo delicatissimo, da condursi con tutte le attenzioni critiche, non foss'altro perché, stante il valore apologetico del M. (v. sotto), esigerà come corollario l'adesione a un mondo soprannaturale, a una fede e a una morale cui è legata la nostra salvezza. — 2) Il carattere miracoloso di un fatto, come realtà metempirica e soprannaturale, *non si presume ma si prova* con adeguate dimostrazioni, mancando le quali si presume piuttosto il carattere naturale del fatto (v. altre considerazioni sotto la voce MISTICA). L'arbitrarietà miracolistica non ebbe mai buona stampa presso la sana dottrina cattolica. E chi crede di far onore a Dio postulando senza prove, a ogni passo un diretto intervento prodigioso di Dio, dovrà prima aver dimostrato che per Dio produrre un effetto direttamente è maggior gloria che produrlo mediante le cause seconde da lui stesso create e orientate alla produzione di quell'effetto. E davvero non faceva le parti di Dio l'OCCASIONALISMO (v. MALEBRANCHE (v.), quand'anche non sollevasse altre formidabili obiezioni, il quale, spogliando le creature di ogni vera causalità e trasferendola in Dio, negava a Dio la gloria di aver irridato fuori di sé l'attributo della sua potenza. 3) Le esigenze di prova sono diverse

secondoché si tratta di MM. *de quibus est fides* o di MM. apologetici che si sfruttano *ad comprobationem fidei* (come distingue S. Tommaso nel luogo sopra cit.); i primi si accettano come MM. quando sono sufficientemente rivelati da Dio come tali (anche se ci mancassero prove adeguate per convincere l'incredulo della loro miracolosità tali sono molti fatti del Vecchio e del Nuovo Testamento che accettiamo quali MM. solo perché sono presentati come tali dalle fonti rivelate infallibile); i secondi, dovendo essere accettati da coloro che ancora non aderiscono alla rivelazione divina e dovendo introdurre alla fede, dovranno essere dimostrati con prove indipendenti dalla fede.

A questi MM. apologetici sono equiparati, per quanto concerne le prove, anche i MM. richiesti per la BEATIFICAZIONE (v.) e la CANONIZZAZIONE (v.) dei santi. v. sotto.

D) Tale dottrina tradizionale del M. per ragioni gravi di fondo, ma inaccettabili, è giudicata da Rudolf Bultmann « mitologia » (v. MITRO).

IV. *Il valore apologetico del M.* è la sua capacità di dimostrare apoditticamente che Dio approva una affermazione (per es. di Gesù, di S. Paolo) e quindi che quella affermazione è vera nei limiti in cui è proferita e convalidata dal M.: quando una persona (per es. Gesù, S. Paolo) pone un'affermazione e, per provarne la verità, egli stesso o un altro agente in quella occasione e per quello scopo compie un vero M., si deve ritenere che quella affermazione è vera di una verità ratificata da Dio stesso. Infatti il M. implica l'intervento (almeno approvante) di Dio; e Dio non può mettere la sua onnipotenza o la potenza degli angeli al servizio dell'impostura o dell'errore; può permettere i prodigi demoniaci ma solo a patto che siano dagli uomini sufficientemente discernibili come tali. Perché il M. abbia valore apologetico deve constare che è stato compiuto per dimostrare l'approvazione di Dio alla affermazione: le dichiarazioni esplicite del taumaturgo o le circostanze stesse possono facilmente certificare questa connessione.

Non si dica che non c'è proporzione tra il M. (manifestazione di *potenza*) e la verità dell'affermazione: nelle dette circostanze la manifestazione di potenza è un intervento di Dio verace in favore della verità dell'affermazione. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revel.* II (Roma 1945) 92; M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, c. V, § 52-53, vers. it., Brescia 1949, p. 250 ss; conc. Vat.: « Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse nec *vis divinarum religionis christianae originem rite probare posse*, a.s. » (l.c., DENZ.-B. 1813).

La valutazione dell'efficacia apologetica del M. è complessa, come è complessa e originale la realtà stessa del M. Esso infatti non è una qualsiasi eccezione all'ordine naturale, ma è un'eccezione ben qualificata dalla sua finalità di *segno del soprannaturale* e dalla sua situazione di *frammento* (sia pure privilegiato) nell'intero sistema delle comunicazioni di Dio con l'uomo.

a) « Il M. è un tutto dotato di senso e come tale appartiene all'ordine del linguaggio » (A. DONDEYNE, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Paris 1950, p. 41). PH. H. MENUOD, *La signification du miracle dans le Nouveau Test.*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 28-29 (1948-49) 173-92, A. FRIDRICHSEN, *Le problème du M. dans le christianisme primitif*, in *Études d'hist. et de philos. relig.* XII, Strasbourg 1925, P. A. LIÉGÉ, *Réflexions pour une apologetique du M.*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 35 (1951) 249-54,

J. ALFARO, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, in *Gregorianum* 39 (1958) 222-70, J. P. CHARLIER, *La notion de signe dans le IV Evang.*, in *Rev. de sciences philos. et théol.* 43 (1959) 434-48, e tant'altri insistono sul legame intrinseco del M. cristiano con la « parola », presentandolo come parola-energia redentrice: « al pari della parola, i MM. annunciano che il regno di Dio è venuto, e fanno intravedere ciò che sarà l'umanità e l'universo quando saranno purificati dal male e sottomessi alla volontà di Dio » (MENUOD, p. 179). Pertanto non si dovrà disgiungere il M. dalla parola, né prescindere dalla sua intenzionalità religiosa, neppure quando si tratta di verificarlo come fatto storico. Non è accidentale al fatto miracoloso divino di essere destinato a notificare la parola divina. Una definizione veramente teologica del M. dovrà partire dal « segno », suppergiù così: « il M. è un segno divino che accompagna visibilmente la parola divina nella storia, e la sua natura insolita non spiegabile nell'ordine delle causazioni naturali accreditata umanamente, per il testimonio disposto, la vocazione divina che esso manifesta nel suo rapporto con la parola » (LIÉGÉ, p. 250). Del resto tutta l'APOLOGETICA (v.) ha un carattere specificamente religioso.

Questo tema del M.-segno è oggi molto e felicemente sviluppato, e sembra adatto a togliere alcune delle difficoltà inerenti all'utilizzazione apologetica del M.; cf. T. TAYMANS, *Le M. signe du surnaturel*, in *Nouv. Rev. théol.* 77 (1955) 225-45; descrizione ancor più completa in E. DHAMIS, *Qu'est ce qu'un miracle?* in *Gregor.* 49 (1959) 201-41: è un documento di presenza d'un ordine di grazia, simbolo della sopraelevazione dell'uomo, firma divina apposta alla Rivelazione.

Tale era la visione cara ai padri (per es. a S. AGOSTINO: cf. *In Joan.* IX, 1, PL 35, 1458; ivi XXIV, 6, PL 35, 1594; *De util. cred.* XVI, 34, PL 42, 90), che consideravano nel M. soprattutto la sua finalità di « segno » o addirittura di « simbolo » di Dio; ancora S. GREGORIO M. (*Mor.* IV, 15, 18, PL 75, 738 s; *Hon.* XXVI, 12, PL 76, 1204) dirà che nelle opere di Dio tutto è degno di attenzione e tutto è ugualmente incomprendibile. Sembra che con S. ANSELMO (*Lib. de conceptu Virg.* II, PL 158, 445 s) la considerazione del M. si sposti dalla sua finalità alla sua causa efficiente (la sola potenza divina), per cui l'interesse principale si concentra non più sulla significazione religiosa ma sulla preternaturalità del M. (vero M. è quello che nessuna potenza creata può produrre). Questa visione, esatta ma parziale, ritorna in S. TOMMASO (*S. Theol.* I, q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; I-II, q. 113, a. 10; II-II, q. 178, a. 1; III, q. 43, a. 3-4; q. 13, a. 2; *C. Gentis* III, 100-110; *De pot.* VI, 1-2) il quale peraltro, benché non vi ponga un accento acuto, è ben lungi dall'ignorare la semanticità soprannaturale del M.: « Dicendum quod in miraculis duo possunt attendi: unum quidem est quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae, et secundum hoc miracula dicuntur virtutes; aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale, et secundum hoc communiter dicuntur signa » (*S. Theol.* II-II, q. 178, a. 1, ad 3^m; cf. anche il corpo dell'art.). Quella visione parziale è presupposta a quasi tutte le obiezioni sollevate contro il M.

Vero è che il M. cristiano ha una stretta unità con la realtà soprannaturale e una assoluta originalità (fortemente rilevata anche da W. GRUNDMANN, in *Theol. Wörterbuch* di Kittel, art. *δύναμις*, II, col. 286-328). Ispirandosi al conc. Vaticano (e divinae revelationis signa sunt certissima», DENZ.-B. 1790), una sua esatta e completa definizione dovrà includere la sua essenziale finalità di « segno del soprannaturale », così: « il M. è un fatto sensibile che il corso abituale della natura non spiega, ma che Dio produce in un contesto religioso come segno del soprannaturale » (TAYMANS, p. 231). Cf. J. C. CARTER, *The recognition of miracles in*

Theolog. Studies 20 (1959) 175-97: non solo l'eccezionalità del fatto ma anche il suo contesto religioso apporta la convinzione a un'anima che sia aperta al soprannaturale.

b) Ovviamente l'aspetto finalistico di *segno* non esclude l'aspetto causale, più noto alla tradizione teologica, di *preternaturalità*. Anzi, lo esige: per essere segno di un ordine nuovo, incommensurabile con l'ordine naturale, anche il M. dovrà essere un fatto nuovo, di valore irriducibile all'ordine naturale (pur apparendo nella natura come « segno sensibile »). Con che sono ricuperati tutti gli elementi (segno del soprannaturale, trascendenza sull'ordine naturale) che la tradizione teologica ravvisa nel M.; lo stesso Blondel fu progressivamente condotto ad accordarsi con i dati tradizionali concernenti il M., come mostra P. DE LOCHT, *M. Blondel et sa controverse au sujet du M.*, in *Ephem. theol. Lov.* 1954, p. 344-90.

Senonché sembra che la rivelazione *scientifica* di questa preternaturalità incontri oggi assai più difficoltà che in passato. 1) Da una parte, siamo ben lungi dal credere che la nostra attuale visione scientifica del mondo esprima *tutta* la realtà; neppure è certo che la esprima nell'unico modo possibile, né tampoco nel modo *migliore*. Il continuo progresso della scienza ci toglie queste tracotanti pretese. In particolare, la fisica quantistica ha dato nuova spiegazione di fatti vecchi e ne ha scoperto di nuovi; i fatti accertati del medianismo (v. METAFISICHA) sono lì a provare che nell'uomo esistono potenze nuove non previste dalla vecchia antropologia, o che le potenze già note hanno un campo di applicazione ben più vasto di quello fino ad oggi considerato. 2) D'altra parte oggi la fisica quantistica, necessariamente organizzata come probabilistico-statistica, non è più in grado di aiutare il giudizio di M. Caduti ormai i presupposti della continuità e della regolarità della natura come erano stati formulati dal vecchio MECCANICISMO deterministico (v.), per essa non vi sono eventi fisicamente necessari o fisicamente impossibili, ma soltanto eventi statisticamente più o meno probabili: ciò che un giorno si riteneva M. perché si riteneva sospensione operata da Dio di una legge fisica inviolabile, è soltanto un fatto meno probabile di un altro, ecco tutto.

Alla prima istanza si è già risposto sopra. Qui in generale si richiama la distinzione fra M. *dommatico* e M. *apologetico*. Il primo si accetta da chi « già crede » in Gesù e nella chiesa, fondandosi sull'autorità di Gesù o della chiesa, che lo presenta come M., anche se analizzato in se stesso non ha elementi bastevoli per imporsi come M.: ad es. la guarigione del paralitico o il camminare di Gesù sulle acque saranno accettati dal « fedele » come MM. sull'autorità di Gesù che li presenta come tali, anche se esaminati in se stessi potrebbero suggerire spiegazioni naturali o metapsichiche. Il M. apologetico, invece, deve essere tale da imporsi per se stesso come segno del soprannaturale anche a chi non ha ancora la fede o finge di non averla per dubbio metodico (quando ripensa le ragioni della sua fede o quando s'appresta a istruire l'incredulo). Ora si deve ritenere che tali MM. dotati di forza apologetica esistono, anche se sono pochi (e l'apologista farà bene a non sperperare la categoria pregiata di M.). L'esemplificazione del conc. Vaticano è illuminante: la RISURREZIONE di Gesù (v.), il PROFETISMO ebreo-cristiano (v.) come complesso, l'esistenza storica della CHIESA (v.) sono i fatti più insigni che s'impongono anche all'incredulo con forza apologetica: essi superano talmente ogni spiegazione naturale che questa, a proposito di essi, non fu neanche tentata (l'obiezione che contro di essi si eleva dagli increduli riguarda la loro « storicità », la quale evidentemente appartiene a un altro discorso).

Alla seconda istanza si risponde che, sì, la SCIENZA sperimentale moderna (v.), dal suo punto di vista arbitrariamente (e legittimamente) assunto, ignora la « necessità » e la « impossibilità » fisica e quindi

descrive gli eventi, anche quelli chiamati miracolosi, in termini di probabilità; ma si sa (e la scienza moderna sempre più acutamente prende coscienza dei suoi metodi e quindi dei suoi limiti) che la visione « scientifica » del mondo non è la visione completa, né l'unica possibile, né la migliore, ma è soltanto una delle descrizioni o fotografie parziali del mondo, e precisamente quella che appare dal punto di vista scelto dalla fisica moderna dopo Galileo (metodo della osservabilità, della misurazione quantitativa, dell'analisi: v. SCIENZA): il che non è ovviamente l'unico modo di « sapere » e di « vedere » (non potendosi escludere, per es., il sapere metafisico, teologico, storico) e non è neanche l'unico modo di sapere e di vedere « sperimentale » (non potendosi escludere, per es., le esperienze qualitative che la nostra fisica, bloccata dal metodo della misurazione quantitativa, è costretta a pretermettere). Sicché, pur accettando come veri e pregiati i risultati raggiunti dal particolare punto di vista della nostra scienza attuale, non si esclude che un altro tipo di scienza da un altro punto di vista, possa ricuperare i concetti di necessità e di impossibilità fisica e quindi ridare il valore tradizionale alla nozione di M. Per avvertire subito la relatività dei risultati ai rispettivi punti di vista, si noti, per es., che per la scienza statistica la risurrezione di un morto ha la stessa probabilità della nascita e formazione di un bambino mentre, da un altro punto di vista, la prima è un M. e la seconda è un evento naturale.

L'antica confidenza nell'apologetica del M. oggi s'è di molto intiepidita. Ed è jattura, che quell'apologetica conserva intatto il suo valore; dalla sua estenuazione non attendiamo nulla di buono. Fu sospettata, ingiustamente e incautamente, perché parve lasciare assai poco margine alla libertà dell'atto di FEDE (v.), e anche — crediamo, soprattutto — perché parve assalita a morte dalla scienza moderna. Ma non profitterà in apologetica — e neppure in scienza — chi non avvertirà che molti sono i punti di vista dai quali ci mettiamo per conoscere il mondo, che ognuno ha valore affermativo di sé ma non ha valore esclusivo degli altri, che la scienza moderna può legittimamente affermare il suo punto di vista dove il M. non ha luogo, ma lascia del tutto impregiudicati tutti gli altri punti di vista dai quali il M. potrà essere rilevato.

c) Un terzo carattere del M. cristiano la riflessione moderna ha messo in risalto: il MM. sono segni certissimi *omnium intelligentiae accommodata* » (conc. Vat., l. c. DENZ.-B. 1790), cioè tali da imporsi come segno probativo del soprannaturale anche a coloro che sono sprovvisti di speciale formazione scientifica. Come si dovrà pensare la loro natura per renderci conto della loro asserita facile conoscibilità quando pongono gravi difficoltà allo stesso scienziato? S'è già detto che anche lo scienziato quando si ponga da altri punti di vista, diversi da quelli assunti dalla scienza sperimentale moderna, può e deve credere al M. Cf. le buone riflessioni di ED. DHANIS, *Un chatnon de la preuve du M.*, in *Problèmes de théologie contemporaine* (« Analecta Gregoriana »), Roma 1954, p. 63-86. Si sa che raggiungere questo risultato con le dimostrazioni scientifiche davvero non è facile (noi diciamo impossibile), neanche nei casi più impressionanti e clamorosi. Si sa che Carrel prima della conversione protestava che non avrebbe creduto a Lourdes prima di aver visto una vera guarigione di vera malattia organica (non soltanto nervosa), ma quando ebbe la ventura di assistere a una tale guarigione dovette confessare che i suoi dubbi non si erano interamente dissipati. Si sa che sono pochissimi coloro che passano alla fede grazie all'accertamento rigorosamente scientifico dei MM. Perché? forse perché esige una scienza perfetta che è di pochissimi (o di nessuno)?

Contro questa opinione sta il testo del conc. Vat. sopra cit. e sta il fatto storico imponente che sono moltissimi (gli stessi apostoli e i primi cristiani)

coloro i quali passarono alla fede grazie ai MM., ma valutati con una *conoscenza comune infrascientifica*: è un fatto storico che i MM. più interessanti e più carichi di responsabilità — i MM. del Nuovo Testamento — furono offerti come prodigi e come segni a persone sprovviste di cultura scientifica e furono da essi accettati, come prodigi e come segni, con tanta certezza che su di essa fondarono la chiesa e affrontarono il martirio. Gesù compì prodigi come segni della sua missione divina, pretendendo l'adesione immediata degli ascoltatori; e gli ascoltatori « crederono in lui » prima di aver istituito l'investigazione scientifica dei MM. proposti. Pretendeva troppo Gesù? era infondata, indebita, superstiziosa l'adesione degli ascoltatori?

L'Incredulo (di lui ora si tratta) nel rispondere a queste domande badi, daccapo, che la scienza sperimentale è un tipo di sapere ma non è la totalità del sapere, e che, se lo scienziato passa alla fede per la forza del M., ciò non fa come scienziato, fedele al suo metodo, ma come uomo che utilizza altri metodi di studio (esperienza integrale, filosofia, storia, teologia...). Badi che v'è una *conoscenza vera, certa, autentica*, pur essendo comune, primordiale, non selezionata ed elaborata con i particolari processi scientifici: quella regge tutta la nostra vita pratica (e comanda come presupposto la stessa conoscenza « scientifica »), e dà sufficienti garanzie alla FEDE (v.) rendendo praticamente « prudente » l'adesione e « temerario » il rifiuto, poiché il M., segno della rivelazione, ha la finalità pratica di condurre l'uomo, nella sua totalità, ad accettare senza riserve il messaggio divino.

Badi ancora, l'Incredulo, che quella conoscenza vera e certa ma pre- e suprascientifica è la più adatta a tener conto di un fattore reale, essenziale al M. cristiano, che la scienza bloccata dai suoi metodi particolari di analisi quantitativa non può in giusta misura apprezzare: il *contesto, l'ordine religioso, il sistema dei mezzi divini*, di cui il M. fa parte (a questo sistema appartengono, ad es., anche i sacramenti che hanno qualche affinità coi MM., pur rimanendone distinti; cf. Ph. H. MENOUD, *Wunder u. Sakrament in Neuen Test.*, in *Theol. Zeitschr.* 8 [1952] 161-83 e in *Verbum caro* [in francese] 6 [1952] n. 24, p. 139-54). In tale contesto del piano divino di salvezza ove tutto manifesta la comunione di Dio con gli uomini, ove il M. è soltanto una parte sia pure decisiva, ove l'intervento di Dio è cercato e pregato, un fatto prodigioso può ben essere con verità e con certezza attribuito a Dio, anche se, strappato da quel contesto e analiticamente considerato dal pensiero scientifico, la sua preternaturalità potrebbe lasciar sussistere dubbi: è ben facile che una mano, strappata a un quadro e quindi alla sua significazione e al suo valore funzionale nel contesto del quadro, non riveli con certezza la sua originalità e l'abilità del suo autore, che invece sarebbe apparsa trionfante qualora quel « frammento episcodico » fosse stato considerato nella totalità del quadro.

d) In conclusione, continuiamo a credere che la preternaturalità di un fatto e quindi l'intervento miracoloso di Dio possa facilmente apparire a tutti gli uomini attenti con certezza bastevole a rendere prudente l'assenso e temerario il rifiuto. Poiché il M. è concesso come segno di Dio e poiché esso si impone come segno proprio per la sua preternaturalità, questa dovrà pur essere, in qualche modo certo e vero, conoscibile: il M. non è un sottoprodotto di Dio destinato al volgo indotto e credulone, ma ha tal forza da suscitare l'assenso anche dello scienziato che ricordi di essere... uomo. La appropriata intelligenza del M. non è la nostra attuale scienza sperimentale delle leggi cosmiche (e quindi delle loro « eccezioni »), come alla valutazione artistica di un quadro non giova la chimica o il microscopio, ma sarà una *scienza integrale*, dove la *scienza fisica* sia integrata da una filosofia, da una *teologia* (che studia il piano

divino della salvezza), da una *storia religiosa* (che studia le realizzazioni storiche del programma divino di salvezza), da una *psicologia religiosa* (che studia la risposta dell'uomo alla vocazione divina), sia naturale che soprannaturale (psicologia della fede, risposta umana alle mozioni e illuminazioni della grazia e dello Spirito S.); il fatto del M. è rivolto all'uomo e sarà accessibile soltanto a una scienza integrale. In questa il M. apparirà nella sua genuina funzione di segno del soprannaturale, e si rivelerà come un episodio, sia pure indispensabile e decisivo ma non unico, del « discorso » fatto da Dio agli uomini, un frammento, sia pure necessario, del sistema dei mezzi coi quali Dio invita gli uomini alla fede. Cf. T. BARROSSE, *The relationship of love to faith in St. John*, in *Theol. Studies* 18 (1957) 538-59, sull'influenza dell'amore di Dio o di se stessi nell'accettazione o rifiuto della fede. Per questo tema classico v. FEDE.

In questa prospettiva sarà agevole « per tutte le intelligenze » scoprire con verità e certezza la preternaturalità anche di quei fatti che la scienza fisica, da sola e dal suo punto particolare di vista, non può e non deve dichiarare preternaturali. L'Apologetica (v.) dovrà sempre istituire il dialogo fra il M. e le scienze naturali, e la discussione sarà sempre proficua; ma il giudizio definitivo di preternaturalità non potrà mai venire dal metodo sperimentale delle scienze naturali bensì da una integrale o più comprensiva conoscenza di quel sistema divino nel quale il M. è inserito.

e) Che questo giudizio, poi, sia riservato alla Chiesa « custos et magistra revelationis » (come insinua il TAYMANS (p. 244), è vero solo per il fede che, compiuta la preparazione apologetica, ha emesso l'atto di fede; prima di esso, il giudizio è affidato « a ogni intelligenza ».

f) Come il giudizio di preternaturalità lasci ancora libero l'atto di fede, è un altro problema che si illustra sotto FEDE (v.).

g) Per la forza non isolata ma composita che ebbero i MM. nelle conversioni dei primi secoli, v. PAGANESIMO, e G. BARDY, *La conversion au christianisme dans les premiers siècles*, Paris 1949, p. 157-59; e ancora per i tempi di Rabelais, v. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI s.*, Paris 1947, p. 236-56.

V. *Realtà storica del M.* — 1) Il M. è una realtà nella storia della religione giudaico-cristiana. I PROFETI (v.) dell'Ant. Test. si accreditavano coi MM.; la rivelazione cristiana evangelica dimostra la sua origine divina col dominio assoluto costante di Cristo sulle forze della natura, sulla vita e sulla morte; la chiesa cattolica fin dai tempi apostolici realizza la predicazione di Cristo (Mc XVI 17 s., Giov XIV 12) che prometteva ai suoi fedeli MM. anche maggiori di quelli da lui compiuti (si ricordino i MM. che si compiono a Lourdes, i MM. richiesti per le beatificazioni e canonizzazioni, i MM. compiuti dai santi taumaturghi in vita e in morte. v. anche VISIONI e RIVELAZ.; MISTICA).

2) Circa i fatti straordinari che si dicono avvenuti a prova della verità delle altre religioni — i cosiddetti MM. attribuiti a BUDDA, a Maometto (v. ISLAM), ad APOLLONIO di Tiana, a ESCULAPIO, a SIMON Mago — si può concludere a priori, se si accetta la verità della religione cristiana, che o non sono MM. o, se sono MM., non hanno valore apologetico. La critica più corrente è favorevole alla prima soluzione: quei prodigi non sono fatti storici (ma creazioni o interpretazioni fantastiche dei fedeli), o sono fatti storici che non trascendono veramente le leggi naturali (v. MAGIA, METAFISICA). Se dovessero considerarsi davvero fatti storici e preternaturali, dovrebbero ritenersi di origine demoniaca.

Se poi fossero di origine divina (v. sotto n. 4), non potrebbero avere valore apologetico, cioè non potrebbero costituire una ratifica divina delle religioni extracristiane. Cf. V. BURI, *Valore dei MM. pagani*, Chieri 1940; R. AUBERT, *De miraculis extra Ecclesiam cath. eventibus*, in *Collect. Mech.* 18 (1948) 718-22; P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne*, Paris 1942, p. 173 ss.

3) I fatti del fahirismo indiano (v. FACHIRI) o del medianismo (v. METAPSICHICA) sono inabituali (normali o patologici) ma non sono MM.

4) Ci sono MM. veri fuori della chiesa cattolica? Padri e teologi ne ammettono la possibilità presso gli eretici: allora il M., se ha valore apologetico, serve ad accreditare non già l'errore eretico ma solo la dottrina vera, comune anche agli eretici. Cf. S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 15, PL 4, 511; S. AGOSTINO, *In Joan. III*, 17, PL 40, 90; SUAREZ, *De gratia*, proleg. XIII, LV, L. DE GRANDMAISON, *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, in *Rech. de sciences relig.* 1922, p. 1 ss. Che poi di fatto siano avvenuti MM. fuori della chiesa cattolica, è oggetto di discussione; i casi citati sono rarissimi e dubbi (v. CONVULSIONARI; anche MISTICA). Beninteso, anche fuori del cattolicesimo possono sorgere anime privilegiate che, nell'austerità della vita, nella preghiera e nella meditazione, vivano in unione con Dio e che Dio può premiare con rivelazioni stimolanti a maggiore perfezione e con veri MM., che nel caso verrebbero a sancire le norme etiche naturali accessibili anche ai pagani. Così forse si spiegano certi fenomeni straordinari che si dicono verificati tra gli austerissimi anacoreti dell'Himalaia e tra gli yogi dell'India.

BIBL. — v. trattati di apologetica e autori citati. Per la letteratura più antica v. *Dict. apol. de la foi cath.* III, col. 517-78 e *Dict. de théol. cath.* X, col. 1798-1859. — A. ZACCHI, *Il M.*, Milano 1923. — H. L. JANSENS, *De vi demonstrativa miraculorum*, in *Ephem. theol. Lov.* I (1924) 15-35. — P. URBANO, *El milagro*, Madrid 1928. — C. S. LEWISS, *Miracles. A preliminary study*, London 1947. — J. HELLE, *Les miracles*, Paris 1949. — O. LEROY, *Miracles*, Paris-Bruges 1951. — A. ODDONE, in *Civ. Catt.* 1942-II, p. 211-19, 1942-III, p. 136-44. — F. SELVAGGI, ivi 1950-IV, p. 45-56. — *Die Natur der Wunder Gottes im Lichte der modernen Forschung*, 5ª ed. a cura di W. DENNERT, Bonn 1950. — V. MARCOZZI, *Il M.*, in *Problemi e orientamenti di teol. dommatica* (Milano 1957) 105-42 (bibl. p. 136-42). — J. DE TONQUEDEC, *Merveilleux mélapsychique et miracle chrétien*, Paris 1955. — F. VERREAULT, *Miracle et fluctuations statistiques*, in *Sciences ecclési.* 9 (1957) 159-72. — *Lumière et vie* 33 (1957) juill., dedicato al M.; i MM. di Gesù nei Sinottici (A. GEORGE, p. 7-24), M. e medicina (P. BEHAUGE, p. 25-32), lo scienziato di fronte al M. (D. DUBARLE, p. 33-62), il M. nella teologia catt. (P. A. LIÉGÉ, p. 63-88). — C. DUMONT, *Unité et diversité des signes de la Révélation*, in *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958) 133-58 (MM. e profezie, loro importanza; la Chiesa è il luogo di questi segni unici e diversi).

R. M. GRANT, *Miracle. A natural law in graecoroman. an early christian thought*, Amsterdam 1952. — D. P. DE VOOCHT, *Les miracles dans la vie de S. Augustin; La théologie du M. selon S. Augustin; La notion philosophique du M. chez S. Aug.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 1938, p. 5-16, 197-222, 317-43. Cf. PL 46, 438 s (indice generale delle opere di S. Agostino, voce *Miraculum*). — A. VAN HOVE, *La doctrine du M. chez S. Thomas*, Paris 1927; cf. J. HUBY, *De la finalité du M.*, in *Rech. de sciences relig.* 19 (1929) 298-305. — P. DE LOCHT, *Maur. Blondel et sa controverse au sujet du miracle*, in

Ephem. theol. Lov. 30 (1954) 344-90 (le sue idee sul M. espresse in *l'Action* nel 1893 lo trassero in polemica con F. Mallet, A. Bros, Ed. Le Roy, B. de Sally, grazie alla quale diede una descrizione più comprensiva del M.).

VI. Per i MM. biblici, considerati nel loro aspetto esegetico (non apologetico e teologico), v. A. LEFÈVRE, in *Dict. de la Bible. Suppl.* V, col. 1300-1308. Le espressioni usate dalla Bibbia per indicare il M. significano un'opera divina che supera la possibilità umana e comporta un messaggio di Dio. Quando la Chiesa insegna che i MM. sono reali e sono narrati nei libri sacri, lascia poi alla critica di discernarli. Occorre all'uopo tener conto dei generi letterari del racconto. Uno scritto apocalittico come *Daniele* s'interessa più al significato pedagogico che alla realtà dei fatti; così si dica anche di *Giona*, di *Tobia*. Altri libri, che meditano sul passato (come *Deuter.*, *Salmi*, *Sapienza*), narrano i fatti con larga libertà. Negli stessi libri «storici» — così detti per il loro proposito generale — sono accolti alcuni particolari leggendari; talora, quando vi confluiscono diverse fonti, si può notare che esse concordano nel segnalare nel fatto l'azione divina, non già nel descrivere i particolari storici del fatto.

La critica comparativa, poi, può e deve notare la differenza fra i MM. di Gesù e i fatti analoghi riportati nella letteratura giudaica e pagana: i MM. di Gesù sono indipendenti dalla magia, sono legati alla sua qualità di Messia e di Figlio di Dio, momenti della storia della salute. La critica può e deve ancora mostrare come i MM. di Gesù furono segni efficaci per i testimoni contemporanei cui erano destinati; il credente di oggi, senza svalutare i singoli MM., trova un segno unico cumulativo nella storia complessa ma unitaria della rivelazione e della salvezza.

VII. Per le guarigioni miracolose che avvengono specialmente nei santuari mariani e in particolare a Lourdes, v. SANTUARI MARIANI. — Per altri MM. connessi con stati mistici v. MISTICA, VISIONI E RIVELAZ., STIMMATE.

Ancora utili per la raccolta di fatti, se non per i giudizi, sono: E. MERIC, *L'imagination et les prodiges*, Paris 1927, 2 voll.; B. GRABINSKY, *Wunder, Stigmatisation u. Besessenheit in der Gegenwart*, Hildesheim 1923; i casi avvenuti sulla tomba del discipolo Paris (v. CONVULSIONARI), i miracoli di Lourdes, della spina di Andria, di S. GENNARO (v. anche G. B. ALFANO-A. AMITRANO, *Il M. di S. Gennaro*, Napoli 1950), del Cristo di Limpia (v. anche L. URBANO, *Los prodigios de Limpia*, Valencia 1920), STIMMATE (v.), CAT. ENMERICK (v.), LUISA LATEAU (v.), LEVITAZIONI (v.), POSSESSIONI diaboliche (v.), ecc. Cf. METAPSICHICA, MAGIA, MISTICA. — J. HELLE, *Les miracles. Thér. Neumann, Cath. Emmerick, Ars, Lourdes, Fatima, les enfants de Beauregard. Simulateurs et faiseurs de miracles*, Paris 1949.

VIII. MM. eucaristici. L'EUCARISTIA (v.) è SACRIFICIO (v.) e SACRAMENTO (v.); cf. anche lo studio sopra citato di Menoud che confronta il M. col sacramento) e come tale non è M.: implica, come nessun'altra realtà, l'intervento diretto soprannaturale di Dio (transustanziazione, presenza di Cristo sotto specie di altra sostanza, permanenza degli accidenti del pane senza la loro sostanza, moltiplicazione di Cristo...), ma, poiché quest'intervento non si compie in forma sensibile, si dovrà dire MISTERO (v.) non già M.

MM. euc. propriamente si dicono i fatti sensibili soprannaturali che si compiono sulle sacre specie o in rapporto ad esse. Che siano possibili, che possano servire a rafforzare la fede eucaristica o a raggiungere un alto scopo religioso, è certo. Che siano storicamente avvenuti come si narrano è questione storica che si risolve coi normali criteri della critica storica e della scienza, integrata dalla teologia e dalla psicologia religiosa (v. sopra). A. Paray-le Monial una carta topografica segnala 132 località che videro

MM. ecc.; e il numero è ben lungi dall'essere completo. Ma è raro che le fonti storiche ci forniscano elementi sufficienti a pronunciare la miracolosità del fenomeno.

Qui ci limitiamo a ricordare i più celebri MM. ecc.:
 a) *Ostie sanguinanti*: LANCIANO, sec. VIII; FERARA, 1171; ALATRI, 1228 (cf. *Monografia storica dell'Ostia incarnata* di anonimo, Alatri 1896); FIRENZE, 1230 (cf. E. Alodoli, *Il M. ecc. del 1230 a Firenze*, in *Mistero di fede*, pubblicaz. commemorativa del 2° Congr. ecc. fiorentino, Firenze 1937, p. 31-33); BOLSENA, 1263 (il corporale è a ORVIETO, ove il culto è documentato almeno dai primi decenni del sec. XVI; cf. A. Lazzarini, *Il M. di Bolsena. Testimonianza e documenti del sec. XIII e XIV*, Roma 1952; A. Rimoldi in *Scuola catt. 80* [1952] 150-54); OFFIDA, 1273; BERLINO, 1510. WILSNACK, dioc. di Havelberg nel Brandeburgo, fine sec. XIV (cf. L. Meier, *Wilsnack als Spiegel deutscher Vorfürmation*, in *Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgesch.* 3 [1951] 53-69: il fatto fu onorato con frequenti pellegrinaggi; una bolla di Nicolò V, 6. III. 1453, tolse le proibizioni emanate dall'arcivescovo contro i pellegrinaggi. — Per avviare un giudizio teologico dei fatti gioverà anche G. PASTORI-L. SAVIO, *Indagini biologiche recenti a proposito di pseudo-prodigi in Scuola catt. 80* (1952) 135-49; se la *serratia marcescens*, *bacillus prodigioides* può spiegare l'apparizione di sangue in certi fenomeni reputati prodigiosi.

b) *Ostie miracolosamente conservate contro gli agenti corrottori*. MORROVALLE, 1562; FAVERNY, 1618 (cf. E. Pirolye, *L'hostie sauvee des flammes et des hosties miraculeuses*, Paris 1950); SIENA, 1730 (cf. A. Ruelli, *De sacris particulis ab a. 1730 in Senensi basilica S. Francisci incorrupte servatis*, Siena 1917).

c) *Apparizione luminosa di ostie consacrate*: TORINO, 1453 (il V centenario del M. ha suscitato molta buona letteratura); PATERNO presso Napoli, 1772.

d) *Apparizione di Gesù nell'ostia*: BRAINE, 1153; ULMES, dioc. di Angers, 1668. Già S. Tommaso (S. Theol. III, q. 76, a 8) discuteva se nell'Eucaristia sia veramente il corpo di Cristo quando miracolosamente vi appare in carne o sotto forma di bambino.

e) *Guarigioni miracolose mediante l'Eucaristia*: PARIGI, 1725; LORETO, LOURDES, FATIMA, ecc. Simili fatti sono già testimoniati da S. Agostino, Epist. XCVIII, 4, PL 33, 361.

f) *Punizioni prodigiose di sacrileghi*: LOVANO-BRUXELLES, 1369; VOLTERRA, 1471; BOSTON, 1834. Cf. anche Ottato di Mil., *De schism. donat.* II, 19, PL II, 972 ss; S. CIPRIANO, *De lapsis* 25 s, PL 4, 484 ss.

Cf. in generale, P. BROWE, *Die eucharist. Wunder des Mittelalters*, Breslau 1938. — Per la narrazione dei fatti, assai meno per la valutazione critica, sono ancora utili: P. LAURENTI, *Le meraviglie del SS. Sacramento*, Torino 1883; J. CORBLET, *Hist. du sacr. de l'Eucharistie*, I-II, Paris 1885 s.; E. COUET, *Miracles euchar.*, Turcoing 1898; P. MARIOTTI, *Le meraviglie dell'Eucaristia*, Torino 1919; B. BIROT, in *Eucharistia* di M. BRILLANT, Paris 1934, p. 709 ss.

IX. Per i MM. richiesti nella *Beatificazione e Canonizzazione* dei santi, v. queste voci. Cf. S. INDELCATO, *Criteriologia jurídica del milagro en las causas de beatific. y canonizacion*, in *Rev. españ. de der. can.* 5 (1950) 859-83; F. L. SCHLEYER, *Die Weissungen Benedikt's XIV an Ritlencongregation zur Beurteilung von Wunderheilungen*, in *Archiv f. Kirchenrecht* 123 (1944-48) 316-438.

X. Per la letteratura medievale dei *Miracoli* (specialmente di Maria Verg.), v. MARIA XI B c; RAPPRESENTAZIONI sacre; MISTERI. — N. SAPEGNO, *Il Trecento*, Milano 1942, p. 547 s. — P. BERNARDS, *Die rheinische Mirakelliteratur im XII Jahrh.*, in *Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein* 1941, fasc. 138, p. 1-78. — V. VÄÄNÄNEN, *Glosses marginales de «Miracles» de Gautier de Coinci*, Helsinki 1945. — R. W. SOUTHERN, *The english origins of the «Mira-*

cles of the Virgin», in *Mediaeval and Renaissance Studies*, London 1958, p. 176-216.

MIRAMION (de) *Maria Bona* (Maria Bonneau, dama di M.), n. a Parigi il 2 nov. 1629 da Giacomo signore di Rubelle. Nel 1645 sposò Jean Jacques di Beauharnois, signore di M., consigliere al parlamento. Ne rimase vedova lo stesso anno. Molto bella e molto ricca, fu perfino fatta rapire, ma non poté mai essere indotta a nuove nozze e nel 1649 fece voto di castità. Consacrò il suo tempo nell'esercizio della misericordia spirituale e corporale e nella educazione della figlia, che nel 1660 maritò con Guglielmo Nelmond, segretario dei memoriali. Per la redenzione delle prostitute fondò la *Casa del rifugio* e la *Casa di S. Pelagia*. Nel 1661 fondò, per la scuola ai bambini e l'assistenza ai feriti e agli ammalati, una casa detta *Santa Famiglia*, la quale fu unita alla comunità delle «Zitelle di S. Genoveffa» che avevano i medesimi scopi (nel 1670 furono dette *Dame Miramione*). Anche altre comunità furono da lei fondate e poi con grande saggezza da lei dirette. Morì il 24 marzo 1696. L'abbate di CHOISY ne scrisse la *Vita* (Paris 1706).

MIRANDA (de la) *Bart. v. CARRANZA*. A. WALZ, *Die Bartholomäusse v. M. und v. Miranda im XVI Jahrh.*, in *Angelicum* 25 (1948) 199-207.

MIRANDOLA (della) *Giov. Pico*. v. PICO della M.

MIRBT Carlo (1860-1929), teologo protestante e storico della chiesa, n. a Gnadenfrei (Slesia), m. a Göttinga. Studiò alle università di Halle, Erlangen e Göttinga, insegnò storia della chiesa a Marburgo (1890-1912) e poi a Göttinga fino alla morte. I suoi lavori, non sempre criticamente sereni verso il cattolicesimo, sono dedicati al periodo di Gregorio VII (*Stellung Augustins in d. Publizistik d. gregorianischen Kirchenstreits*, Lipsia 1898; *Die Absetzung Heinrichs IV durch Gregor VII*, ivi 1894; *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, ivi 1894), alla storia generale della chiesa (*Quellen z. Gesch. des Papsttums und der römischen Katholizismus*, Frib. in Br. 1895-1914), alla storia contemporanea (*Gesch. der kathol. Kirche von der Mitte d. 18 Jahrh. bis zum vatikanischen Konzil*, Berlino 1913) e alle missioni. Fu cofondatore ed editore di *Studien zur Kirchengesch. Niedersachsens* (dal 1919) e di *Missionswissenschaftl. Forschungen* (dal 1920). — A. HERTE in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 208.

MIREO (Le Mire, latinizzato *Miraeus*) *Oberto* (1573-1640), storico, n. a Bruxelles, m. ad Anversa. Studiò a Douai e a Lovanio. Dal 1600 fu canonico ad Anversa, indi collaboratore e segretario del suo zio Giovanni Mireo ivi vescovo; dal 1615 fu predicatore di corte, cappellano e bibliotecario del granduca Alberto d'Austria, dal 1624 decano del duomo d'Anversa e dal 1635 vicario generale della diocesi. Dedicò tutta la vita allo studio della storia della chiesa, della patria e degli ordini religiosi. Delle sue molte opere, preziose per la raccolta dei materiali ma difettose di critica e di sintesi, menzioniamo: *Bibliotheca ecclesiastica*, 2 voll. fol. (Anversa 1639-1649, completata dal nipote; ripubblicata da G. Alb. Fabricio, Amburgo 1718), *De statu religionis christianae per totum orbem* (Helmst. 1671), *Notitia episcopatum orbis christiani* (Anv. 1613), *De rebus bohemicis* (Lione 1621), *Chronicon Cistercense* (Col. 1614), *Origines Carthusianorum monasteriorum* (Col. 1609), *Opera diplomatica et historica* a cura di J. F.

FOPPENS, 4 voll. fol. (Brux. 1723-1748). Altre opere v. presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, 1862-64; HURTER III³, col. 821-23 (quivi anche il giudizio di G. Lipsio e il suo epitafio). — Note di M. a un ms. agiografico e sue lettere a Rosweyde in *Anal. Bolland.* 78 (1960) 53-83.

MIROCLE (*Merocle*), S., sesto vescovo di MILANO (v.) tra MONA (v.) e MATERNO (v.), parente per via materna di S. EPIFANIO di PAVIA (v.) al dire di ENNODIO (*B.H.L.* 2570), lodato da S. AMBROGIO (*Sermo contra Aux.* 18, PL 16, 1012). Partecipò ai concili di Roma del 313 e di Arles del 314. Morì un 30 nov., ma affinché la sua festa non fosse impedita da quella di S. Andrea fu trasferita al 3 dic. (*Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 562; *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 628 s). — TILLEMONT, VI, 30 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. Milano*, Firenze 1913, p. 94-98.

MIROFORE (*mulieres unguentariae* o *unguentiferae* = portatrici di unguenti, di aromi), così si dissero MARIA MADDALENA (v.), MARIA di Cleofe (v.), SALOME (v.) e le altre donne galilee che la mattina di PASQUA (v.) si recarono al sepolcro di Gesù con unguenti e profumi per completare l'imbalsamazione del corpo del Signore.

Anche collettivamente ebbero culto nella chiesa (la liturgia bizantina le ricorda nella II domenica del ciclo pasquale; sulla parete di un battistero cristiano del sec. III scoperto a Dura Europos, è affrescata la scena delle M. che si recano al sepolcro di Gesù). Le esaltarono padri e scrittori ecclesiastici (Giov. Crisostomo, Modesto di Gerusal., Gregorio Antiocheno che le chiama «maestre dei maestri» perché annunciarono la Risurrezione agli stessi Apostoli, l'igumena Cassia del sec. IX che dedicò ad esse uno splendido inno sticherario, Gregorio Palamas... e in occidente Agostino, Gregorio M., Bernardo di Chiarav., ecc.), che videro in esse il simbolo della donna redenta da Gesù, l'emblema della fede che fiorisce in opere, le personificazioni (S. Bernardo) delle attività umane (mente, lingua, mano) regolate dalle virtù cristiane. — *Synax. Eccl. Constantin.*, Brux. 1902, p. 743 (6 giugno), 625 (24 apr.), 728 (4 giugno), 704 (23 maggio), 757 (19 giugno).

MIRTO FRANGIPANI Ottavio, nuzzio di Colonia dal 1587, poi primo nuzzio delle Fiandre a Bruxelles (1596-1606), ecclesiastico esemplare, di media intelligenza ma di grande buon senso, retto, dotato di discreta cultura, svolse preziosa opera di osservatore e di informatore più che di diplomatico (secondo i desideri del card. Aldobrandino segretario di stato di Clemente VIII). Con illuminata moderazione lavorò efficacemente in favore della restaurazione religiosa dei Paesi Bassi cattolici. Per la lontananza e per le difficoltà interne dell'Inghilterra (fazioni rivali, controversie tra gesuiti e preti secolari) non poté far sentire la sua opera su quella regione, di cui era viceprotettore e che più volte dalla S. Sede era stata raccomandata alla sua sorveglianza. — L. VAN DER ESSEN-A. LOUANT, *Correspondence d'O.M.F. premier nonce de Flandre* (1596-1606), Roma-Bruxelles-Imbrechts 1924-42, 3 tomi in 4 voll., con biografia antica di M. F. e introduzioni storiche. — L. JUST, *Ein Bericht des Kölner Nuntius O. M. F. über die Durchführung der Trident. Reformen in Trier, vom 3 Nov. 1595, in Festgabe Jos. Loris I* (Baden-Baden 1958) 343-63.

MISCREDENZA. v. INCREDULITÀ e le voci a cui ivi si rinvia.

MISERERE: così dalla sua prima parola si designa il salmo 50^o (sec. la Volgata). Nel titolo viene attribuito a DAVID (v.) e nel testo non c'è nulla che si opponga a tale attribuzione, fatta eccezione degli ultimi due versetti (20-21) che comunemente si ritengono un'aggiunta operata da qualche autore ispirato del tempo dell'ESILIO (v.) allo scopo di adattare il salmo all'uso pubblico liturgico degli esiliati.

David avrebbe composto il M. dopo che il profeta Nathan (II Re XII 1-15) a nome di Dio lo aveva rimproverato del suo doppio peccato di adulterio e di omicidio (ivi XI 2-16).

Il M. ha per eccellenza salmo PENITENZIALE (v.), un modello di perfetta conversione. In esso David, riconoscendo e confessando il suo peccato, implora la misericordia di Dio (3-7); prega di essere purificato dalla macchia che lo contamina e di riacquistare la passata letizia (8-14); adduce le ragioni che gli attireranno il perdono di Dio: lo zelo che egli porrà nel convertire gli altri e l'offerta del suo spirito sinceramente contrito in sacrificio a Dio (15-19). Cf. commenti ai SALMI (v.).

Il M. ha un largo uso liturgico penitenziale: nell'ufficio feriale alle lodi, nell'amministrazione dell'estrema unzione, nell'ufficio dei defunti, in passato anche dopo ciascuna ora canonica nell'ultimo triduo della settimana santa...

Per l'affluenza delle tenebre della settimana santa, si cominciò nel sec. XVI a musicarli (mss. nella cappella Sistina di C. Festa, Dentice, Guerrero, Palestrina, Gargano, Francesco e Felice Anerio, Nanino, Naldini, Giovannelli, Allegri). Mozart dopo aver ascoltato quello dell'Allegri, lo trascrisse a memoria. È divenuto popolare il M. di Jomnelli.

MISERICORDIA. — I. Virtù della M. A) Mentre per i teologi la M. appartiene alla CARITÀ teologica (v.), per i filosofi essa è virtù morale, parte potenziale della GIUSTIZIA (v.). La diversità non è solo verbale ma riflette la diversità dei punti di vista: motivo formale della M. per il filosofo, quindi nell'ordine naturale e razionale, è il senso di compassione e di dolore che suscita l'altrui miseria e muove il misericordioso a sollevare il sofferente, mentre per il teologo, quindi nell'ordine soprannaturale e della fede, la compassione delle altrui sofferenze e il movimento a sollevarle non nasce dalla sofferenza in se stessa ma direttamente dai rapporti che l'individuo vede correre fra il sofferente e Cristo. Infatti sotto tre aspetti si può considerare la M.: a) *passione pensosa del sentimento* dinanzi alle miserie altrui: in questo senso si può patire anche per le sofferenze (cosiddette) di esseri irragionevoli; b) di fronte alle miserie di esseri ragionevoli si dà inoltre un *movimento dell'intelletto*, il quale giudica se il sofferente patisce pene e miserie non meritate, con che il movimento affettivo viene sottoposto alla ragione: sotto questo aspetto si ha la M. come virtù morale, spettante alla giustizia (*Sum. Theol.* II-II, q. 30, a 3); c) quando la compassione ragionevole di fronte all'altrui miseria nasce da *ragioni soprannaturali* o teologiche o di fede, la M. virtù morale, più che virtù in sé, diviene effetto della carità verso il prossimo, muovendo il misericordioso a sollevare le miserie altrui per amor di Dio. La M. per altro si distingue sempre dalla carità, costituendo una virtù speciale perché ha oggetto proprio (solievo delle miserie) e si muove

per compassione, non già per sola benevolenza come la carità.

B) Benché esigita dalle potenze dell'uomo (cf. Mt VII 12, Lc VI 30-36), varie correnti filosofiche (Platone, stoici, per tacere dei panteisti e materialisti) considerano la M. indegna dell'uomo. Nel Vangelo essa è posta come precetto e nella descrizione evangelica del giudizio finale viene presentata da Gesù come merito salvifico (cf. Prov XV 27, XXI 3, 21; Mt V 7, IX 13, X 40-42, XXV 47 s.; Lc VI 38, XI 41. . .; v. ELEMOSINA). La M. magnificata da tutti i padri, fu una splendida caratteristica della chiesa, che lungo tutti i secoli, verso i poveri, le vedove, i piccoli, i malati, verso gli afflitti da qualsiasi bisogno o pena continuò la pratica ricordata negli Atti (IV 35, VI 1-5). v. CARITÀ, INFANZIA, POVERI, OSPEDALI, OPERE PIE, LAVORO, MALATI . . .

C) Nota S. Tommaso (o. c. II-II, q. 30, a. 4): la M., considerata in astratto e in Dio, deve ritenersi la virtù più grande come *effusione di bene in altri* (nel bisogno), mentre per la creatura, rispetto alla quale Dio è sommo bene ultimo fine, virtù più eccellente è quella che la unisce a Dio; se poi la M. si considera solo nei riguardi del prossimo, essa è la virtù morale più grande, poiché « beatius est dare quam accipere » (Atti XX 35).

D) La M. coincide con la LIBERALITÀ nel fatto che eroga beni ad altri, ma si distingue da essa per vari titoli. La liberalità importa uso ragionevole della ricchezza a favore del prossimo, mentre la M. si attua con ogni cosa ed azione idonea ad aiutare il prossimo. La M. si muove in vista dell'altrui bisogno, che invece non è determinante nell'atto di liberalità. Cf. *Sum. Theol.* II-II, q. 31, a. 1; q. 117, a. 5.

E) Quando la compassione tocca persone congiunte (genitori, figli, familiari), la M. si configura più propriamente come PIETÀ (v.). La compassione verso le persone capaci da sé di liberarsi dalle pene, più che di M., riveste il carattere di carità semplice; la M. trova dunque il suo campo proprio nel sollievo di orfani, poveri, vecchi, vedove. . . privi di aiuti e di energie proprie sufficienti (ivi, q. 30, a. 1; q. 32, a. 9; q. 65, a. 4; q. 106, a. 3).

v. bibl. sotto il n. III. — J. CANTINAT, *Les paraboles de la M.* (le tre parabole di Lc XV 1-32), in *Nouv. Rev. théol.* 87 (1955) 246-64. — *Vie spirit.* 96 (1957) fasc. di marzo dedicato alla elemosina (segnaliamo A. M. HENRY, « *Rompre ton pain avec celui qui a faim* », p. 227-65; R. DOLLE, *Un docteur de l'auvône*, S. Léon le Gr., p. 266-87).

IG. GIORDANI, *Il messaggio sociale di Gesù*, . . . degli Apostoli, dei primi Padri, Milano Vita e Pens. — P. LABORDERE BOULOU, « *Benignitas* ». *Essai sur la pensée charitable au temps classiques*, in *Rev. hist. de droit français et étranger* 26 (1948) 137-44. — HÉL. PÉTRÉ, « *Caritas* ». *Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrét.*, Louvain 1948; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 44 (1949) 592 ss. — Id., in *Rev. des études latines* 12 (1934) 376-89, traccia la storia della parola « elemosina ». — B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altheistl. Agapensfeier*, Uppsala 1951 (da ritenere che l'esercizio della M. per i poveri e le vedove era inizialmente inseparabile dal servizio liturgico; la « diaconia » era funzione liturgica). — PH. KOUKOULES, « *L'assistance aux indigents dans l'empire byzantin*, in *Mémorial L. Petit* (Bucarest 1948) 254-71. — L. PRUNEL in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 1655-1735 (les pauvres et l'Eglise). — E. CHÉNON *Le rôle social de l'Eglise*, Paris 1924. — A. BRUCCELLERI, *Il pensiero sociale di S. Agostino*, Roma 1932. — G. COMBÈS, *La charité d'après S. Augustin*, Paris 1934. — F. CAYRÉ studia

l'importanza della « caritas » nel « *De civit. Dei* », in *Rev. thomiste* 35 (1930) 486-507. — D. LOTTIN, *La nature du devoir de l'auvône chez les prédécesseurs de St. Thomas* (da quasi tutti è presentata come dovere connesso con la giustizia intesa in senso largo, anziché con la carità), in *Ephem. theol. Lov.* 15¹ (1938) 613-24. — P. GOREUX, *Le précepte de l'auvône chez S. Thomas*, Montréal 1935.

II. M. in Dio. Negarono la M. in Dio i NOVAZIANI (v.). La intendono in senso perverso coloro che la oppongono alla GIUSTIZIA (v.) e la ritengono inconciliabile con l'ETERNITÀ (v.) dell'INFERNO (v.) e pertanto in nome della M. di Dio negano l'eternità delle pene, o negano la possibilità di colpe punibili con l'inferno; per questa falsa M. Victor Hugo poteva dire: « *Je sauverais Judas, si j'étais Jésus Christ* ».

Tutta la S. Scrittura è l'epopea della M. di Dio che rigenera la prima creazione decaduta col peccato (cf. F. ASENZIO, *M. et veritas*, Roma 1949: amplissima analisi delle nozioni di *hesed* = M. ed *emet* = verità, nell'A. Test.); la incarnazione, la redenzione, i sacramenti, tutta l'economia della salvezza è la storia della M. di Dio verso gli uomini.

Si obietta: la M. implica una passibilità (in quanto fa *miserum cor aliena miseria motum*) che è incompatibile con la perfezione divina; inoltre la M. e la giustizia sembrano tra loro contraddittorie. Ma si badi:

a) come negli altri attributi di Dio, anche nella M. bisogna distinguere la perfezione « formale » in se stessa, dal suo modo di essere nella creatura: nella creatura la M. si realizza come *passione* dell'animo (compassione, appunto) che muove all'azione in favore del misero, mentre in Dio è soltanto azione, identica a Dio stesso, che beneficia il misero: « *De misericordia si auferas compassionem . . . ita ut remaneat tranquilla bonitas subveniendi et a miseria liberandi*, insinuaturo divinae misericordiae qualicumque cognitio » (S. AGOSTINO, *De div. quaest. ad Simpl.* II, q. II, 3, PL 40, 140). La M. compete a Dio non secondo l'affetto ma secondo l'effetto (S. TOMMASO, *S. Theol.* I, q. 21, a. 3): in Dio è bontà, nel misero l'effetto è quello della M.

b) In Dio l'infinita giustizia e l'infinita M. sono realmente identiche tra loro e con Dio: solo logicamente e con distinzione inadeguata sono da noi distinte. 1) La difficoltà di conciliare M. e giustizia nasce proprio dal fatto di pensarle come *due* perfezioni parziali, coi nostri concetti molteplici e coi nostri processi di attribuzione analogica. Bontà, giustizia, liberalità, M. sono diversi aspetti secondo cui l'uomo considera l'elargizione di beni da parte di Dio: questa infatti considerata in se stessa è *bontà*, in quanto dona perfezioni alle creature secondo le loro condizioni e i loro meriti è *giustizia*, in quanto è disinteressata non mossa da propria indigenza o da propria utilità è *liberalità*, in quanto toglie alle creature i loro difetti e in particolare l'infelicità è M. 2) In ogni sua opera Dio fa risplendere necessariamente sia la giustizia, sia la M.: la giustizia in quanto dà ciò che è dovuto a se stesso (alla sua sapienza e bontà) e ciò che è dovuto alle creature; la M. in quanto egli non dovrebbe nulla a se stesso se non per un precedente atto libero della bontà, e non dovrebbe nulla alla creatura se egli per pura M. non le avesse dato la capacità e il diritto di avere da lui qualche cosa per giustizia. Nelle opere di Dio non c'è giustizia senza M. e non c'è M. senza giustizia; nella giustificazione dell'empio, colla M. che perdona appare la giustizia che premia

l'amore concesso dalla stessa M.; nei mali che affliggono i giusti nel mondo, appare la giustizia che punisce i loro difetti e insieme la M. che purifica i giusti e li distacca dalla terra. 3) Benché si dica che nelle opere di Dio prevale ora la giustizia, ora la M., il primato spetta alla M. (alla bontà), che è necessariamente presupposta a ogni opera di giustizia: solo per libera decisione della sua bontà Dio pone quei disegni della sua sapienza che poi dovrà, per giustizia verso se stesso, realizzare, e dà alle creature il diritto di avere da Dio qualche cosa per giustizia. 4) La M. non è *contro* bensì *sopra* la giustizia. Come la giustizia non è durezza, così la M. non è mollezza di cuore che viola la giustizia, bensì bontà, liberalità, che, salva la giustizia, concede oltre la giustizia. Cf. S. TOMMASO, *S. Theol.* I, q. 21, aa. 3-4; S. AGOSTINO, *PL* 46, 440-42 (indice generale, voci *Miseratio*, *Miseria*, *Misericordia*, ecc.). — v. *PROVIDENZA* e trattati filos. e teologici di Dio e dei suoi attributi.

III. Opere di M. La M. ha per oggetto ogni bisogno e miseria corporale, morale o spirituale del prossimo, transente o permanente. I teologi e i catechismi, ispirandosi alla Scrittura e ai Padri elencano a mo' di esempio, *7 opere di M. corporali* e *7 opere di M. spirituale*, espresse in questi due versi latini:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora. Le prime 6 opere di M. corporale sono indicate da Mt XXV 34-36; la 7ª (seppellire i morti) sembra testimoniata per la prima volta nel *Rationale div. of.* VI 19 di Durando.

A) Per provvedere in modo efficace a necessità gravi, permanenti e collettive, fino dagli inizi della Chiesa si organizzò l'esercizio della carità con le istituzioni benefiche (fondi destinati a scopi specifici, erezione di case, deputazione specifica di ceti di persone a determinate opere), prima annesse all'ufficio del vescovo, cui i fedeli generalmente affidavano i loro beni in vita o in morte. I FOSSORI (v.) erano uniti in un collegium; le DIACONESSE (v.) costituivano vere comunità; con la pace di Costantino (313), iniziarono a fiorire OSPEDALI (v.), ospizi, SCUOLE (v.), istituti per l'INFANZIA (v.).

Il medioevo vide attorno ai MONASTRI (v.), alle chiese, agli episcopii, alle stesse regie fiorire le opere di M. Principi, re, imperatori, laici pii e facoltosi in gran numero si resero benemeriti con fondazioni e dotazioni di ospedali, di lebbrosari (v. *LEBBRA*), di ricoveri per poveri e pellegrini, e di altre istituzioni benefiche. La invasione musulmana originò gli istituti per la redenzione degli SCHIAVI (v.) cristiani, come quella dei TRINITARI (v.). Con le CROCIATE (v.) sorgono o si diffondono gli ORDINI cavallereschi (v.) e OSPITALIERI (v.). Le difficoltà dei viaggi suggeriscono nei punti principali di passaggio ospizi per i viandanti e PELLEGRINI (v.). Le CORPORAZIONI (v.) medievali si fecero promotrici di simili opere in beneficio degli affiliati e di altri. Annessi ai grandi ordini MENDICANTI (v.) sorsero organi che raccoglievano in TERZORDINI (v.) o in altre simili istituzioni stuoli di borghesi volenterosi, e sostenevano opere di beneficenza, di istruzione, di assistenza a malati, derelitti, vecchi, orfani; concorrevano all'attività in difesa della fede (v. MILIZIA di Cristo dei domenicani) o alla sua propagazione (Pellegrini di Cristo). Sul declinare del medioevo nascono le MISERICORDIE, istituzioni presenti in quasi

tutte le città cristiane, da cui uscirono, fra gli altri molti santi e fondatori di ordini religiosi, come il B. Giovanni Colombini, S. Bernardino da Siena...; avevano lo scopo di sovvenire ai bisogni del prossimo nelle pubbliche calamità, con la prestazione dei mezzi e di persone ben preparate. Rientrano nelle stesse finalità i MONTI DI PIETÀ (v.).

Il periodo moderno vide nascere molteplici istituzioni religiose con lo scopo specifico delle opere di M. (v. S. Gerolamo Emiliani, S. Giuseppe Calasanzio, S. Camillo de' Lellis, S. Giovanni di Dio, S. G. B. de la Salle, S. Vincenzo de' Paoli...), per tacere di altri istituti che uniscono l'esercizio di queste opere con altri scopi d'apostolato. v. sotto.

È incredibile quanto debba a loro la società umana. LA RIVOLUZIONE FRANCESE (v.), la MASSONERIA (v.), il LIBERALISMO (v.) vollero sopprimere queste istituzioni, tentando di sostituirle ad esse; i risultati non furono a vantaggio dei bisognosi, bensì a svantaggio della beneficenza che, passata in mani laiche e cristianizzata, non trovò più la fiducia e la generosità degli oblatori. La carità della chiesa non restò soffocata, che anzi si moltiplicò e si adeguò alle necessità dei tempi. La DONNA (v.), prima chiusa nei monasteri, entra nell'attività caritativa con l'istituzione di congregazioni destinate alla assistenza dei MALATI (v.) a domicilio e negli ospedali, all'educazione della GIOVENTÙ (v.) e dell'infanzia, alla cura dei POVERI (v.), dei vecchi. Nascono gli ASILI d'infanzia (v.). La PARROCCHIA (v.) intensifica le più varie opere caritative. Trova nuovi accorgimenti l'antica carità per gli esposti (v. INFANZIA), per i derelitti, le giovani pericolanti, ciechi, SORDOMUTI (v.), discoli, figli di carcerati, orfani (v. ORFANOTROFI). . . Si affronta in campo nazionale e internazionale il problema sociale, morale e religioso degli EMIGRATI (v.). Si costituiscono ritrovi e provvidenze per le domestiche; le giovani, che dura necessità porta lontane da casa tra i pericoli delle città moderne, trovano aiuto nella Protezione della GIOVANE (v.). Gli operai (v. LAVORO) e gli studenti vengono sostenuti con mense, refettori, dormitori, pensionati. Basti ricordare a luminosi nomi di M. S. Barat, G. A. Thouret, Maddalena di Canossa, B. Capitanio e V. Gerosa, M. di Rosa, M. G. Rosello, F. Cabrini, L. Mazzarelli, M. F. Rubatto, G. B. Cottolengo, G. Bosco, C. Botta, L. Palazzolo, L. Pavoni, G. Tarra, G. Bertoni, fratelli Cavanis, N. Mazza, L. Guanella, L. Orione, F. Spinelli... OZANAM (v.) lancia il programma della grande opera delle conferenze di S. Vincenzo. In tutte le regioni gli antesignani dell'esercizio della carità sono i religiosi e i sacerdoti.

B) L'arte cristiana ha spesso riprodotto le opere di M. corporale, a partire dal Mille (le prime 6, la 7ª a partire dal sec. XIV). Si ricordano le rappresentazioni sulla copertina del salterio della regina Melisenda (1050) del Brit. Mus., sul portale del battistero di Parma (sec. XII) di B. Antelami, sulla porta di S. Gallo della cattedrale di Basilea (sec. XII) e innumerevoli altre rappresentazioni in miniatura, pittura, affresco, scultura, vetrate... sono molto note quelle di Andrea Pisano nella porta del campanile di S. M. del Fiore a Firenze, quella di Santi di Tito nella chiesa della M. a Firenze, quella in terracotta dei Della Robbia sulla facciata dell'Ospedale del Ceppo a Pistoia (v. illustrazioni).

C) Gioverà ricordare che la fioritura di opere benefiche e assistenziali organizzate non annullerà mai

la necessità, la fecondità e la squisita grandezza delle opere di M. individualmente esercitate.

v. la bibl. del n. 1. — *Ama il prossimo tuo. Le opere di M.*, scritti di vari autori, Torino 1951. — DANIEL-ROPS, *La miseria e noi*, vers. ital., Milano 1938². — A. FANFANI, *Colloqui sui poveri*, ivi 1942. — G. CANUTI, *Opere vecchie e tempi nuovi*, Roma 1942: meditazioni sulle opere di M. — S. GAROFALO, *Incontri con la M.*, Roma, Ediz. Figlie della Chiesa, meditazioni sul Vangelo. — V. OTTAZZI, *Natura e valore della carità infermieristica cristiana*, Verona 1949. — E. WEBER, *La carità cristiana*, Roma 1947.

La M. cristiana è documentata da tutti i testi di storia della chiesa, dei santi, di ordini, congregazioni e istituti religiosi. Ancora utile è U. BENIGNI, *Storia sociale della chiesa*, voll. 5, Milano 1906-1933. — v. le voci cui nel testo si rinvia e pure ASSISTENZIALI (opere), BENEFICENZA, ELEMOSINA, OPERE PIE, DIVINO AMORE. Cf. P. PASCHINI, *Tre ricerche sulla storia della chiesa nel '500*, Roma 1946, il primo studio: A. CISTELLINI, *La « confraternita della carità » di Salò (1542)*, in *Riv. di st. della chiesa in Italia*, I (1947) 392-408. — Le città maggiori e le diocesi possiedono « Annuari », « Guide » o simili in cui vengono elencate le opere locali di carità, beneficenza, assistenza. — Per alcuni squarci e periodi di storia della M. crist., v. J. et G. LETOURNEUR, *Le chan. Jean Bazin (1767-1855), la restauration du diocèse de Sézac après la Révolution, la fondation des Soeurs de la M., religieuses infirmières à domicile, Sézac 1952*; D. AUBRY, *Un confesseur de la foi. Le P. Bazin, supérieur du grand-séminaire de Sézac, vicaire capitulaire, vicaire général, fondateur de l'Institut des Soeurs de la Mis.*, Coutances, Impr. Notre-Dame; A. PORTALUPPI, *Don Luigi Talamoni professore del seminario liceale di Monza e fondatore delle Suore Misericordine di S. Gerardo*, Monza 1942; P. H. BARABÉ, *Un siècle de M.* (storia delle Suore di M. di Montréal), Ottawa 1948. Un caso singolare è studiato da K. ISAGER, *Krankenfürsorge d. dänischen Zisterzienserklösters Om, Cara Insula (1172-1560)*, Copenhagen 1941.

Meritano d'essere segnalati gli *atti pontifici*. Ogni anno si pubblica un resoconto dell'attività diplomatica della S. Sede, nella quale è sempre vivo lo zelo della M. — Sugli emigrati, v. LEONE XIII, *Quam aeternosa*, 10 dic. 1888. S. Pio X istituì un ufficio per l'assistenza spirituale agli emigrati (15 ag. 1912; 19 marzo 1914) e richiamò l'attenzione sul grave problema (8 sett. 1911). BENEDETTO XV ritornò sull'argomento (22 febr. 1915) e volle che si istituissero patronati a loro favore (24 nov. 1916). — Per le opere sociali in beneficio degli operai, v. LAVORO, SICUREZZA SOC. — Per le conferenze di S. Vincenzo, v. LEONE XIII (16 gen. 1899), Pio XI (10 gen. 1924), Pio XII (8 ag. 1953: A A 5 45 [1953] 550). — Le calamità e necessità causate da terremoti, carestie, guerre, alluvioni, ecc., trovarono la chiesa in prima linea come portatrice e promotrice di carità anche dove era combattuta la religione. Cf. Pio XI *Nova impendit* (2 ott. 1931) sulla crisi finanziaria, la disoccupazione e la corsa agli armamenti; *Caritate Christi compulsi* (3 maggio 1932) sulle gravi calamità della famiglia umana; Pio XII, vari discorsi agli operai (come quello dell'11 marzo 1945), alle A.C.L.I., e innumerevoli altri documenti: v. ad es., AAS 1946, p. 5-10, 167-169, 182-184, 253-60; 1947, p. 127 s., 630; 1948, p. 85-88, 115, 331 s.; 1949, p. 69-71, 179-81, 283-86, 547; 1950, p. 257 s., 639-42; 1951, p. 554-57; 1952, p. 229 s., 468-73, 773-75; 1953, p. 179 s., 402-408... — J. DERMINE, *Le témoignage de la charité dans l'Eglise du XX s.*, in *Rev. dioc. de Tournai* 5 (1950) 193-204, 289-307. — D. LOPEZ RUYALES, *La Iglesia y la legislación de beneficencia*, in *Rev. españ. de der. can.* 6 (1950) 229-48: concetto, legittimità, storia della beneficenza, le benef. nella chiesa e nello Stato.

IV. **Congregazioni Religiose** intitolate alla M. o alle opere di M. v. RELIGIOSI, VI 15, 16, 20, 22, 28,

38, 39, 65, 66, 84, 85; — VII A 3; C 3, 6; D 4; F 3, 4, 5, 10, 11, 12, 13, 14, 15; M 1; O 4; P 2; S 4, 5, 6, 7, 10, 13, 19, 20, 27, 29, 31, 35, 36, 41, 42, 45, 48, 58, 60, 62, 67; T 5, 7, 8; — MENDICANTI II I, L; — ISTITUTI RELIGIOSI 4, 10, 11, 12, 16, 18.

V. Il più vasto campo della M. è oggi l'*assistenza sociale* a lavoratori, vecchi, infermi, realizzata con vari istituti di assicurazione e di previdenza sociale (v. LAVORO, SICUREZZA SOCIALE). Lo Stato, spinto dalla evoluzione sociale, se ne fece tutore e promotore, pur lasciando parte all'iniziativa privata. La chiesa sprona la legislazione al riguardo, collabora con lo Stato, lo sostituisce e lo completa quando manca esercitando la sua azione con l'Azione Cattolica e con apposite istituzioni di patronato sociale cristiano (ad es. le A.C.L.I.). Le recenti calamità suggeriscono la *Pontificia Commissione di Assistenza*, che svolge programma vastissimo: mense, sussidi, colonie marine e alpine, pensionati, scuole serali, dispensari, ecc. v. ITALIA. Anche se poste talora sotto l'etichetta di semplice filantropia o altruismo, è sempre lo spirito cristiano che ispira o stimola opere benemerite, come la *CROCE ROSSA* (v.), *Bianca*, *Verde*, l'associazione dei datori di sangue, scuole serali, biblioteche popolari, patronati, ambulatori, consultori, dispensari, le provvidenze per i poveri iscritti nell'albo comunale, per i disoccupati, per i senzatetto... È impossibile raggiungere lo scopo laicizzando o materializzando attività che, nate dalla carità cristiana (anche se mimetizzate sotto vaghi equivalenti), possono trovare vita e incremento soltanto nella carità cristiana.

VI. Delle istituzioni antiche dedicate in ogni città e in ogni centro alla M., a titolo di esempio ricordiamo soltanto la *Compagnia della M.*, arconfraternita sorta a Firenze nel 1240 (per opera di S. Pietro martire, narra la tradizione), nella cappella di S. Sebastiano presso S. Maria del Fiore.

Fra i 70-80 facchini e plebei che ivi giornalmente si raccoglievano per bere e giocare e conversare, un tal Pietro di Luca Borsi propose che chiunque si lasciasse scappare una bestemmia ponesse in pena una crazia in apposito cassetto. Col ricavato si poterono fare 6 zane per il trasporto di ammalati e feriti; per ogni sestiere di Firenze furono eletti i facchini di servizio a un giulio per ciascun viaggio. Sotto il successore del Borsi, con le contribuzioni dei cittadini furono acquistate alcune stanze che divennero sede della C. Ad essa nel 1425 fu riunita quella del Bigallo. Durante la pestilenza del 1478 il cataletto portato da quattro persone surrogò in parte le primitive zane; molti fratelli, detti novizi, cominciarono a prestar servizio per ciascuna settimana, cambiando nella unione il color rosso della veste in quello nero. Nel 1525 la C. si separò da quella del Bigallo, a cui aveva assoggettata l'invidia ambizione medica. In ben 25 pestilenze aveva dimostrato il proprio spirito religioso e patriottico; grandi somme annualmente erogava nel vestire gli ignudi, liberare carcerati, dotare fanciulle, sostenere artisti, collocare orfani od abbandonati. La residenza era al Bigallo, nel 1523 in una bottega condotta a pigione da Pierantonio di Giovanni orpellaio, nel 1524 nella casa di Tommaso Ginori; nel 1525 il sodalizio ottenne dalla Signoria, consezione Clemente VII, la chiesetta di S. Cristofano, rinunziata nel 1575; Francesco I gli donò l'antico locale del magistrato dei pupilli, « acciòché un'opera di tanto esempio e che apparteneva tanto onore alla città di Firenze non fosse ricondata, ma in luogo cospicuo e visibile ».

Il compositando proprio del sodalizio era nell'oratorio del Bigallo quando venne a mancare quello della chiesa di S. Cristofano; v'erano pure sepolcreti tra il campanile e la chiesa del duomo, e posteriormente nel vecchio locale dove ha sede la C. e dove nel giorno di S. Tobia si fa speciale funzione espiatoria. Vietata dal granduca Pietro Leopoldo la tumulazione nelle chiese e nei luoghi chiusi (6 giugno 1782), fu ripiena la sepoltura dei capi di guardia

posta nella C. e l'altra antica dei giardini nell'oratorio del Bigallo, indi (26 apr. 1784) quella nel cimitero della metropolitana e nei sotterranei della chiesa dei domenicani a S. Maria Novella. Dopo la legge del 1780 che proibì la inumazione dei cadaveri in città, i fratelli ebbero sepoltura ora in un luogo, ora in un altro, più stabilmente a Bellosguardo nella chiesa di S. Francesco di Paola, dove si mantenne finché dal 1829 ebbero asilo nella chiesa di Badia presso S. Domenico di Fiesole. Dal 1839 usarono il vecchio camposanto costruito sulla via di Fiesole, fuori della già Porta a Pinti, che la C. ricostruì con gran gusto. Chiuso dopo il 1865, dal 1896 la C. gode del cimitero di Soffiano dietro il colle di Bellosguardo a 2 Km. dalla Porta di S. Frediano.

La ven. arciconfraternita fiorentina è retta da 72 capi di guardia, di cui 10 prelati, 14 nobili secolari detti *statuali*, 20 sacerdoti semplici, 28 secolari non nobili detti *grembiuli* o *artisti* dai quali è svolto il servizio ordinario diurno e notturno. Alla C., oltre i vescovi locali, si ascrissero, come fratelli, pontefici e sovrani. È suo motto: *Qui credit in Domino, misericordiam diligit*. Cf. *Documenti inediti o poco noti per la storia della M. di Firenze* (1245-1525), a cura di U. MORINI, Firenze 1940: si raccolgono i docc. superstiti conservati nell'Archivio di Stato (fondo dell'orfanotrofo del Bigallo, archivio della repubblica) e tratti da spogli e memorie; molti docc. antichi andarono perduti nella piena dell'Arno del 1575. — C. TORRICELLI, *La M. di Firenze*, Firenze 1940.

MISSIONARI e MISSIONARIE. Con questo nome si chiamano moltissime famiglie religiose maschili e femminili che si dedicano all'attività missionaria tra i popoli infedeli e nelle terre cristiane. V. RELIGIOSI VI 12, 21, 23, 24, 32, 36, 37, 44, 45, 51, 52, 54, 60, 64, 71, 73, 74; — VII B 1; C 1, 3, 4; D 4; F 9, 13, 15; M 4, 5; S 12, 59, 63; T 5; — ISTITUTI RELIG. 9. — v. anche MISSIONI tra gli infedeli.

MISSIONE canonica. M. dice in genere il MANDATO (v.) conferito da legittima autorità di assolvere un'opera presso terzi in nome del mandante; in tal senso si parla di M. diplomatica, esplorativa, militare, ecc. M. C. nel linguaggio eccl. indica il mandato di evangelizzare tutte le genti (Mt X 5, XXVIII 19, Mc XVI 15, Lc X 1-16, Giov XX 21...) conferito da Cristo agli apostoli e ai loro successori. In specie indica l'autorizzazione o deputazione pubblica a predicare il Vangelo (fede e morale) conferita dal legittimo superiore.

A) Per diritto divino immediato il potere di conferire la M. C. rispetto a tutte le genti fedeli ed infedeli spetta al papa; per diritto divino, tal potere, annesso all'ufficio ma derivato mediante il papa (can 108 § 3, 109), spetta ai vescovi rispetto ai fedeli sudditi nei territori dove è legittimamente costituita la gerarchia eccl.; per solo diritto eccl., quel potere, annesso all'ufficio mediante il conferimento dello stesso, nelle singole parrocchie e soltanto rispetto ai fedeli, spetta ai parroci ed equiparati (can 1327 ss), come pure agli abati e prelati nullius; rispetto ai propri sudditi, spetta ai superiori religiosi clericali esenti. Nessuno può, a nome della chiesa, annunziare la divina parola senza la deputazione (M. C.) o facoltà specifica del papa o dell'ordinario (can 1337). I vescovi poi, e analogamente tutti i pastori di anime, aventi la M. C. per ufficio hanno il dovere di farsi aiutare o sostituire da persone idonee in caso di legittimo impedimento (can 1327 § 2).

B) La M. C. è assolutamente necessaria per diritto divino, né deve confondersi con l'idoneità (ri-

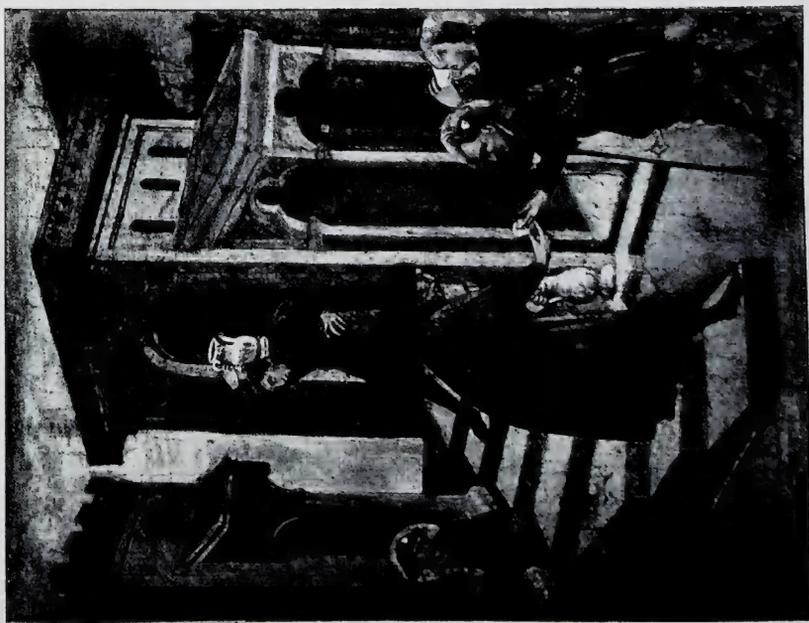
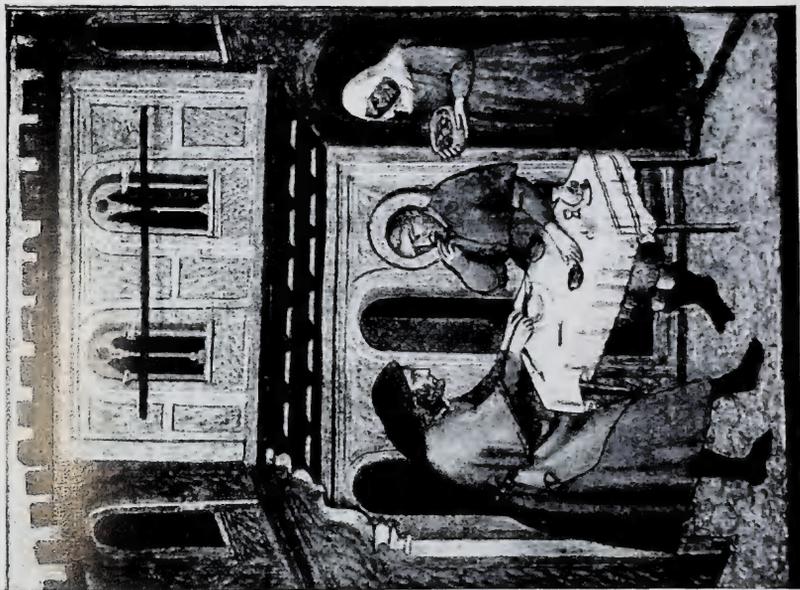
conosciuta con la approvazione), né con la stessa ordinazione sacerdotale, né molto meno con la licenza (o assenso) alcune volte richiesta per usare lecitamente della M. C. nel predicare a determinati ceti di persone. Essa rientra nel potere di GIURISDIZIONE (v.), non già in quello di ORDINE (v.), come pretendono alcuni autori.

C) La chiesa fino dagli inizi per evitare gli insegnamenti errati o insufficienti (da parte di neofiti, eretici, impreparati), ebbe somma cura nel designare persone adatte alla predicazione (cf. Atti VI 4, XIII 2; Rom X 10-18...), mentre alcuni eretici attribuivano a tutti i fedeli il diritto di predicare. Il conc. Cartaginese IV (fine sec. IV) proibisce che le donne, per quanto sante e dotte, insegnino nelle adunanze. Gli *Statuta Ecclesiae antiqua* (fine sec. V) estendono la proibizione ai laici se non ne vengano pregati dai chierici (c. 29, C. XXIII). S. Leone Magno (453) approva la disposizione del vesc. di Cipro contro la petulanza di alcuni monaci, non sacerdoti: ad eccezione dei sacerdoti di Dio, nessuno ardisca predicare, sia laico, sia monaco (c. 19, C. XVI, q. 1). Altri decreti (cf. cc. 1, 3, D. 25; c. 6, D. 88) inculcano la predicazione come specifico dovere del clero.

Verso il sec. XI si moltiplicarono apostoli improvvisati non autorizzati, alcuni in buona fede, altri più o meno apertamente eretici. Già Alessandro II (1061-73) scrivendo al clero e al popolo di Firenze ricorda che i monaci semplici, benché religiosi, scorrazzavano per paesi e città predicando a proprio talento, e proibisce questo abuso (c. 11, C. XVI, q. 1). Abelardo e Arnaldo da Brescia sono antesignani di movimenti apostolici collettivi in varie parti d'Europa; e Lucio III nel conc. di Verona del 1184 deve denunciare le pretese dei catari, patarini, umiliati, poveri di Lione (valdesi), passagini, giuseppini, arnaldisti (c. 9, X, V, 7). Innocenzo III disapprova (1199) che « dei laici predichino e tengano adunanze occulte (il male è denunciato per la diocesi di Metz ma era diffuso anche altrove), richiama i testi biblici che provano la necessità della M. C. (c. 12, X, V, 7). Lo stesso papa ai valdesi convertiti impone una professione di fede, in cui fra l'altro si afferma la necessità e utilità della predicazione quando sia autorizzata dal papa o dai prelati (DENZ.-B. 426). Nel conc. Lateranense IV del 1215 (c. 3, DENZ.-B. 434; c. 13, X, V, 7) ai temerari, che con pretesto di religione si arrogano il potere di predicare senza la M. C., è comminata la scomunica con altre pene efficaci. Sull'abuso ritorna Gregorio IX (c. 14, X, V, 7). Bonifacio VIII deve prendere provvedimenti contro gli abusi di alcuni domenicani e minori, i quali senza alcuna autorità vagavano predicando; la bolla bonificiana fu riconfermata nel conc. di Vienne da Clemente V (c. 2, III, 7 in Clem.); si era al tempo di fra Dolcino (v. APOSTOLICI) e degli SPIRITUALI (v.).

Maggiore sconcerto si ebbe al tempo dello SCISMA occidentale (v.) con gli errori di WICLEFF (v.) e di Giov. Huss (v.), i quali pretendevano che i sacerdoti santi e gli stessi laici santi, senza la M. C. del papa o dei vescovi (la cui autorità del resto non era riconosciuta) e anche malgrado la proibizione eccl., potessero predicare liberamente (cf. la condanna del conc. di Costanza, confermata da Martino V, in DENZ.-B. 594-643, 644, 587 s).

Per il principio del libero esame e del « sacerdozio universale », Lutero e i protestanti fin dagli inizi



LORENZO MOSAICO (1370-1422), *Opere di misericordia corporale: Dar da bere agli assetati, Dar da mangiare agli affamati, Placoteca Vaticana.*



Vestire gli ignudi, Visitare gli infermi. Fregi del DELLA ROBBIA. Ospedale del Ceppo, a Pistoia.



Visitare i carcerati, Ospitare i pellegrini. Fregi del DELLA ROBBIA. Ospedale del Cuppo, a Pistoia.



LORENZO MONACO. Visitare i carcerati, Seppellire i morti. Pinacoteca Vaticana.



CARAVAGGIO. Opere di M., particolare. Pio Monte della Misericordia, Napoli.



BEATO ANGELICO. San Lorenzo distribuisce l'elemosina ai poveri. Palazzo del Vaticano.

accolsero gli stessi errori (v. RIFORMA), condannati dal conc. Lateranense V (Leone X, 1514, 1516; cf. DENZ.-B. 739) e dal Tridentino (sess. 7^a, 23^a e 24^a; DENZ.-B. 853, 960, 967). Nei tempi susseguenti i papi e i dicasteri romani ribadirono spesso la necessità della M. C. (v. le *Fontes CJC* ai cann 1327 s, 1337 ss).

D) La M. C. si *esige* per qualunque predicazione o insegnamento sacro, cioè riferentesi a materie di fede e di morale; non si *esige* per l'insegnamento tecnico, sociale, politico, storico, filosofico e simili, a meno che non sia in connessione intima con la materia religiosa. Affinché si esiga la M. C. deve trattarsi di insegnamento che per la qualità della persona, per la materia insegnata e per il modo di insegnare sia da considerare sacro e, in certo senso, pubblico e autoritativo, anche se non si svolge in luogo sacro; generalmente tale si considera anche l'insegnamento catechistico impartito nelle scuole, non già l'insegnamento familiare o la conversazione nei circoli di società. Circa l'insegnamento catechistico o religioso impartito nelle scuole, nei circoli o ambienti ritenuti generalmente eccl. (oratori, scuole parrocchiali, asili...), si deve notare che esso nei concordati (ad es. in quello Lateranense, art. 36), negli statuti dell'Azione Cattolica (ad es. *Statuto dell'A.C.I.* 1946, art. 2), spesso è affidato con la debita autorizzazione eccl. a laici o alle stesse donne. Non si tratta, in simili casi, di vera M. C. ma di semplice insegnamento privato, benché sottoposto alla sorveglianza e al giudizio preventivo della autorità eccl.

Per sé, solo l'insegnamento orale esige la M. C., ferme restando le prescrizioni riguardanti l'approvazione e la censura dei LIBRI (v.; anche LIBRAIO) e della STAMPA (v.).

BIBL. — H. FLATTEN, *Missio canonica*, in *Verkündigung und Glaube* (Festg. f. F. X. Arnold), Freiburg, 1958, p. 123-41 (evoluz. storica, norme attuali secondo il CJC e il Concordato) — v. trattati di dir. can., come: M. DA CORONATA, *Institutiones juris can.*, II (Torino 1948) n. 913-933; R. NAZ, *Traité de droit canonique*, III (Paris 1948) n. 153-162. — Il papa con le MISSIONI (v. dà ai vicari, prefetti apostolici e ad altri sacerdoti) la M. C. Forma specifica di predicazione in cui si esercita la M. C. sono le MISSIONI in mezzo al popolo cristiano (v.). — Per la predicazione dei religiosi ESENTI (v.) cf. E. FEYARTS, *De evolutie van het predicatorrecht der religieuzen*, in *Studia cath.* 25 (1950) 177-90, 225-40.

MISSIONE (Congregazione della M). v. LAZZARISTI.

MISSIONE divina. v. TRINITÀ.

MISSIONE (Piccola) per i Sordomuti e alle Sordomute: v. GUALANDI; RELIGIOSI VI 66 e VII P 2.

MISSIONE sui juris è l'unità territoriale missionaria gerarchicamente più bassa corrispondente allo stadio iniziale dell'apostolato in un dato territorio. Essa viene creata per costituzione apostolica ed è diretta da un *Superiore* od anche da un PREFETTO APOSTOLICO (v.). Se è semplice superiore, pure avendo ampie facoltà delegate, non gode però dei privilegi propri dei prefetti o vicari apostolici. La M. generalmente dura pochi anni, dopo di che, poste certe condizioni, viene elevata a PREFETTURA (v.) e, progredendovi l'attività missionaria, a VICARIATO apostolico (v.) o, nelle regioni a gerarchia ordinaria, come in India, Cina e in Giappone, anche direttamente a DIOCESI (v.).

MISSIONI estere. Numerosissime comunità religiose maschili e femminili hanno per scopo unico o precipuo l'evangelizzazione degli infedeli. v. RELIGIOSI VI 6, 11, 12, 17, 18, 44, 49, 50, 51, 52, 59, 62, 67, 68, 69, 72, 81, 82; — VII B 1; C 1, 3; D 4; F 4, 10, 13; M 1, 4, 5, 10, T 5; — MONACI II A 13. — v. anche MISSIONARI e MISSIONARIE.

Per gli studi di missionologia cf. ISTITUTI DI STUDI SUP. A 3, A 1 e MISSIONI tra gli infed.

MISSIONI parrocchiali. Come le M. estere (v. sotto) sono dirette alla propagazione della fede tra infedeli ed eretici, così le M. interne tendono alla conservazione della fede ed alla riforma della vita (v. ad es. ESERCIZI spirituali) tra il popolo cristiano. È sempre il mandato (« missione ») di Gesù Cristo che si adempie anche nelle singole PARROCCHIE (v.) con predicatori specializzati e con un ritmo organizzato ed intenso di predicazione e di pratiche religiose, per un periodo più o meno lungo.

Il CJC ne fece legge comune da osservarsi almeno ogni decennio (can 1349). I vescovi possono abbreviare il termine e disciplinare la tecnica delle M. p.

In quei giorni è Gesù che passa tra il suo popolo, istruendo, guardando e resuscitando le anime. S. Alfonso giunse a dire: « Parochus qui missionem non curat, suspensionem ingerit suorum morum ». Favorire le fondazioni e i legati per le M. p., prepararne di lunga mano la buona riuscita e non limitarsi al periodo decennale, è adempiere anche la missione apostolica propria del clero e d'ogni cristiano coesistente (v. PASTORALE, CURA D'ANIME).

Alle M. interne nelle parrocchie, nelle campagne, tra gli emigranti, all'apostolato di istruzione, di santificazione, di assistenza, di elevazione del popolo cristiano si dedicano numerose famiglie religiose maschili. v. RELIGIOSI VI 5, 8, 12, 13, 14, 17, 18, 21, 23, 24, 27, 36, 45, 60 (agli emigranti italiani), 61, 70.

Orientations des M. paroissiales, Lyon 1947. — *Les M. paroissiales*, in *Evangeliser. Revue de l'apostolat moderne* (Liège) sept. 1947. — R. P. DUCOS, *Essai sur les M. paroiss.*, in *Documentation cath.* 1949, col. 353-64. — *Ephem. theol.* Lov. 25 (1949) 292 s. — *Etudes* mai 1948, p. 234 ss. — H. D. LAVALLE, *The obligation of holding s. Missions in parishes*, Washington 1949. — G. L. ALLGEIER, *The canonical obligation of preaching in parish churches*, ivi 1949. — ERN. SEVRIN, *Les Missions relig. en France sous la restauration* (1815-30), circa 1500 in 15 anni, Saint-Mandé 1948.

La missione di Parigi fond. dal sac. Henri GODIN (†1944), dove i « missionari » sono insieme sacerdoti e operai, non ha carattere parrocchiale.

S. VINCENZO DE PAOLI (v.) nelle M. p. associò il clero secolare (parroci, coadiutori, cappellani) con i suoi figli, i « Preti della Missione » (v. LAZZARISTI). Allora il clero secolare si formava alla opera delle M. mediante l'associazione ascetico-pastorale delle « Conferenze del martedì » ideata da S. Vincenzo. L'unione dei secolari coi religiosi nelle M. originò, col consenso dei vescovi, la *Hermidad*, che tende a stabilirsi in tutte le nazioni. In Spagna, ricostituita e adattata ai tempi moderni, ricevette la sua consacrazione ufficiale nella M. di Valencia (1949), alla quale presero parte 250 missionari organizzati dalla *Hermidad* con sistemi moderni di propaganda, nelle M. di Malaga, Salamanca, Teruel, Cuenca, Avila, Barcellona, ecc.

Le M. della *Hermidad* han come caratteri essenziali: a) durata di almeno 15 giorni (quelle di 8 o 10 giorni si sono dimostrate di poca efficacia); b) gratuità: i missionari non possono ricevere com-

pensi eccetto le spese di viaggio e il mantenimento; è vietato anche ricevere regali personali durante la M. e di vendere oggetti religiosi; c) *confessione generale*: la M. si rivolge a tutti, sia a quelli che ricevono male i sacramenti, sia a quelli che non li ricevono, sia a quelli che li ricevono bene; nelle prediche è fatto gran posto alla confessione; d) *spirito di semplicità*: il missionario nelle prediche, nelle comunicazioni tratta come padre con i figli; e) *manifestazioni esterne*: la Hermandad evita i metodi spettacolari e chiassosi (suonare le campane a morto quando si fa predica sulla morte, la processione al cimitero, oscurare la chiesa . . .), ma si avvale anche di manifestazioni esterne: funzioni solenni al ricevimento e alla partenza dei missionari, adunanza dei fanciulli, Via Crucis pubblica, comunione degli infermi, un atto eucaristico pubblico.

Parti integranti del metodo sono: a) parlare dei comandamenti tutti i giorni dopo il Rosario dell'aurora (istruzioni); della confessione tutti i giorni nell'ultimo atto missionario (catechismi); dei novissimi tutti i giorni nell'ultimo atto della sera (prediche); b) nell'ambito della M. generale, tenere M. particolari per i fanciulli, i giovani, le giovani (ciò serve anche a regolare le loro confessioni in modo da lasciar liberi gli ultimi giorni per le confessioni degli uomini); c) con le prediche degli ultimi giorni o con prediche postmissionarie si orienta il frutto delle M. verso le opere parrocchiali, parlando dell'Azione Cattolica e delle altre associazioni parrocchiali; d) le stesse prediche si tengono alla stessa ora in tutti i centri missionari; e) in tutti i centri si tengono contemporaneamente la benedizione dei fanciulli e la predica del perdono, con le manifestazioni relative; f) conferenze speciali si organizzano per medici, avvocati, operai e altri ceti particolari; g) dove è necessario, per scuotere l'indifferenza il missionario fa visite personali alle famiglie; h) in ogni centro i missionari fanno vita comune; i) alla fine della M. i missionari partono immediatamente dal luogo, senza lasciare particolari ricordi personali.

Questo metodo, suscettibile di variazioni accidentali suggerite dalle circostanze, è collaudato da lunga feconda pratica. Cf. *L'Osserv. Rom.* 30-XI-1950.

MISSIONI tra gli infedeli. — I. *Nozioni generali*: a) nome, b) legittimità, c) oggetto, d) fine, e) mezzi e metodi, f) importanza, g) discussioni e complementi.

II. Storia delle M.

III. Statistiche.

IV. Organi dirigenti centrali.

V. *Organi operanti*: A) sacerdoti esteri, B) clero indigeno, C) suore e fratelli, D) ausiliari laici, E) gerarchia propria.

VI. Organi di coordinamento.

VII. *Organi assistenziali*: A) opere pontificie, B) opere non pontificie.

VIII. Attualità.

IX. M. protestanti.

X. Teologi protestanti delle M.

XI. Missionologia.

I. *Nozioni generali.* a) il nome Missione significa « mandato », e ben si applica all'inizio del Figlio di Dio nel mondo per parte del Padre, e degli Apostoli per parte di Gesù: « Sicut misit me Pater et ego mitto vos » (Mt XXVIII 19); « Euntes, ergo, docete omnes gentes » (Giov XX 21). Nel fatto, M. significa: 1) direttamente l'attività svolta dai missionari per annunciare il Vangelo; 2) conseguentemente denota pure il territorio dove questa attività si esercita; 3) nel territorio stesso designa le case, le opere ed istituzioni formanti una unità (stazione missionaria, residenza, vicariato, ecc.); 4) al plurale, secondo l'uso della nostra lingua, l'espressione « MM. cattoliche » denota l'intero organismo della chiesa deputato per

quest'opera, ossia la direzione centrale e la attività diretta degli istituti e dei missionari, non però le opere assistenziali dell'apostolato.

b) La *legittimazione* delle M., ossia il diritto e il dovere della chiesa di evangelizzare i popoli infedeli, si fonda: 1) immediatamente sul citato comando di Gesù dato agli Apostoli prima della Ascensione; 2) mediatamente sull'universalità della paternità divina, del PECCATO originale (v.), della REDENZIONE (v.), della vocazione divina alla salvezza soprannaturale (v. VOLONTÀ salvifica), e sulla stessa natura della VERITÀ (v.) che, essendo universale ed avendo ragione di fine dell'uomo, ha un'esigenza interna di essere universalizzata. Il diritto e il dovere delle M. è solidale con tutta la concezione cristiana che presenta l'universo creato, uomini e cose, come alleato di Dio, voluto da Dio, nella fondazione, conservazione ed espansione del regno di Dio (v. anche MONDO): Dio non salva il mondo da solo, né « ha scelto gli Angeli » per salvarlo, bensì uomini e cose organizzati nella chiesa-istituzione.

c) L'*oggetto* diretto e primario delle M. è tutto il mondo non cristiano (M. in senso stretto), ossia gli ebrei, i pagani, i musulmani. In senso lato si dicono M. anche l'attività e le opere dirette ai richiami degli scismatici e degli eretici (protestanti, nestoriani, monofisiti...) all'unità e all'ortodossia dottrinale della chiesa, e anche quella rivolta al rinnovamento spirituale dei cattolici specialmente nelle regioni ove non è ancora organizzata la vita parrocchiale. v. MISSIONI parrocchiali interne o al popolo.

d) Il *fine proprio* della M. è dunque l'evangelizzazione del mondo infedele e la sua incorporazione nella chiesa mediante il battesimo. Il fine prossimo e specifico è piantare la chiesa in modo perfetto e stabile dove ancora non c'è. La questione del fine delle M. — essenziale per la definizione di M. e per la costituzione di una teologia delle M. — ebbe varie risposte:

1. « Annunziare il Vangelo » (SCHMIDLIN, e la scuola di Münster).

2. « Salvare le anime che si perdono » (CHATEAUBRIAND).

3. « Procurare l'onore e la gloria di Dio da parte di tutte le creature » (LANGE e la scuola di Lovanio).

4. « Portare la pienezza di vita ai pagani » (GLOIREUX).

5. « Piantare e consolidare la religione cattolica » (GRENTUP).

6. « Piantare la chiesa visibile dove essa non è ancora stabilita » (P. CHARLES).

Tutte queste sentenze hanno del vero, ma non sono adeguate (v. discussione in bibl.).

La finalità specifica delle M. è indicata nei documenti pontifici, i quali la desumono sia dal mandato divino ricevuto dagli Apostoli, sia dalla natura e missione della Chiesa, sia dalla prassi degli Apostoli, e la descrivono come segue:

« La finalità specifica delle M. è la *plantatio Ecclesiae* dove essa non è ancora costituita ». La Chiesa poi si deve ritenere plantata o costituita « quando in una regione essa si regga da sé, con proprie chiese, con proprio clero nato, con propri mezzi, e quando non dipenda che da se stessa » (AAS 15 [1923] 370 s). E Pio XI nell'enciclica *Rerum Ecclesiae* (28 febbraio 1926): « A che devono mirare le M. se non a questo, che la Chiesa di Cristo si istituisca e si stabilisca in tanta immensità di paesi? ». Cui fa eco Pio XII: « Il grande scopo delle M. è di stabilire la

Chiesa nelle nuove terre, e di farle ivi mettere salde radici, tanto da poter un giorno vivere e svilupparsi senza il sostegno dell'opera delle M. L'opera delle M. non è scopo a se medesima: essa tende con ardore a quell'alto fine, ma si ritira quando è stato raggiunto» (AAS 36 [1944] 210).

Le chiese o diocesi delle regioni dove la gerarchia ecclesiastica è costituita non possono più considerare terre di missione nel senso giuridico. Così i sacerdoti che lavorano nei paesi a gerarchia costituita per diffondere il Vangelo, salvare le anime, convertire peccatori, eretici, seismatici ed anche infedeli, non possono essere chiamati «missionari» in senso vero e proprio, ma soltanto in senso largo, come «apostoli»: ogni M. è apostolato ma non ogni apostolato è M. Chi dice: «Perché occuparsi dei pagani e trasferirsi nelle terre di M. quando c'è ancora tanto da fare tra i cristiani della nostre regioni?», costui non ha un'idea corretta dello specifico apostolato missionario.

e) *Mezzi* dell'attività missionaria sono tutti i modi di predicare la fede (mezzi diretti). Giovano grandemente anche i mezzi indiretti come le scuole, le opere sociali e in particolare l'assistenza sanitaria, che rientrano nel compito missionario solo in quanto mirino a preparare le anime all'atto di fede e ai sacramenti (fermo restando anche il valore soprannaturale cristiano del loro scopo diretto e immediato, che è quello di creare e sviluppare una civiltà temporale profana: v. MONDO).

Il metodo didattico missionario è quello della PEDAGOGIA cristiana (v.), che, in particolare, rispetta il criterio paolino di adattarsi alle varie civiltà utilizzando tutti gli elementi sani delle varie culture che non siano pregiudizievoli al movimento della fede (v. per un problema tipico, RITI CINESI).

Nel periodo dello scientismo i missionari tentarono di introdursi presso gli infedeli col prestigio della scienza e della cultura generale, come Ricci, De Nobili, Shall, Verbiest, Thomas..., i quali con la fama di dotti ottennero riconoscimenti e privilegi che era impossibile o pericoloso chiedere altrimenti.

Per non urtare le suscettibilità nazionalistiche ostili agli stranieri e per avere strumenti più adatti alla penetrazione nelle anime dei vari popoli si crearono gerarchie ecclesiastiche indigene in modo che fosse un nativo del paese a dirigere il clero. Impresa difficilissima, ma feconda e infine necessaria, del resto dogmaticamente ben giustificata. Il Vangelo non ha il volto dell'Europa ma piuttosto l'Europa ha il volto del Vangelo e della chiesa; ché se fosse strettamente nazionale o locale anziché «universale», l'avventura grandiosa delle M. fallirebbe a breve scadenza. Perciò «indigenizzare» la chiesa fu la ^{ra}divisa dei missionari, raccomandata particolarmente dagli ultimi papi (v. oltre circa il clero indigeno).

Poiché il laicismo impera, poiché l'apostolo sacerdote è per vocazione, per diritto positivo e per imprevisione estromesso da molti settori dell'attività umana profana (v. LAICI, MONDO), l'ansia missionaria deve creare una schiera di laici credenti, professionalmente specializzati, che affianchino le M. nel campo delle proprie specializzazioni profane, intesi a diffondere un benessere civile che non sia contrario bensì positivamente favorevole all'avvento dello Spirito S.: una schiera di missionari laici, indigeni o esteri, magari uniti in associazione religiosa, consacrati a operare da laici negli ambienti e nei

settori non consentiti al missionario prete. Si dovrà insomma trasferire nelle M. l'attività multifforme dell'AZIONE CATT. (v.) e dell'apostolato specifico dei LAICI (v.). Le M. sono avviate su questa strada già nota all'attività apostolica dei primi secoli.

f) *L'importanza* delle M. appare subito appena si rifletta: 1) È di necessità assoluta la fede e l'applicazione dei frutti della *redenzione* all'umanità ancora priva del Vangelo (c. 2/3 della popolazione mondiale). 2) Con la fede cristiana le M. recano pure i benefici della *civiltà cristiana*, eliminando miserie morali (personali, familiari e sociali), superstizioni, schiavitù della donna, infanticidio, addolcendo le miserie fisiche, come malattie endemiche, epidemie... proprie di molti paesi di missione, e sviluppando i sentimenti e le attività superiori dei popoli. 3) Né va dimenticato che l'attività missionaria, colla esplorazione di nuove terre e lo studio di nuove popolazioni, porta decisivi contributi alla geografia, alla etnologia e alla linguistica, allargando spesso gli orizzonti delle altre conoscenze.

g) *Discussioni e complementi*. — 1) Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Il problema teologico della predicazione*, in Gregor. 40 (1959) 671-744, ampia analisi della letteratura protestante e cattolica recente. — J. HEMPEL, *Die Wurzeln des Missions Willens im Glauben des A. Test.*, in Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss. 66 (1954) 244-72: l'idea missionaria dell'A. Test. sorge nel clima spirituale creato dall'angoscia per la difficoltà dei tempi (esilio e dispersione) e dall'ansia della liberazione escatologica. — R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective mission. de l'A. Test.*, Paris-Neuchâtel 1959 (pp. 77): per esegesi eccessivamente minimalista e per insufficiente scelta di testi, non vede sensi missionari se non in Is II 2-4. Cf. Rev. des sciences philos. et théol. 44 (1960) 128 s. — P. LOVE, *The missionary message of the Bible*, New York 1941. — W. BIEDER, *Grund u. Kraft der Mission nach dem I Petrusbrief*, Zollikon-Zürich 1950. — A. RÉTIF, *Témoignage et prédication mission. dans les Actes des Ap.*, in Nouv. Rev. théol. 73 (1951) 152-65: tra «testimonianza» e «kerigma» non v'è una opposizione sì marcata come vuole Cerfaux. — J. MESOR, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius v. Mailand*, Schöneck-Beckenried (Svizz.) 1958: Ambrogio non ha mai trattato del modo in cui i pagani si sono convertiti (p. 56); non vi fu predicazione speciale intesa alla loro conversione (p. 57); la loro conversione avvenne per la predicazione comune fatta in chiesa (alla quale erano attirati per la fama di qualche vescovo, come Agostino), per i contatti personali (come Agostino e Simpliciano), per «l'attività apostolica generale dei cristiani» (p. 66), per la suggestione e la pressione generale di una società divenuta ufficialmente cristiana; nulla ci fa pensare a una attività missionaria in senso moderno. — Sono assai scarsi gli studi documentati sull'attività e sulla dottrina missionaria dei primi secoli (l'opera nota di HARNACK si arresta al sec. III, e non è sempre obiettiva né informata). — R. MILLOT, *L'épopée missionnaire*, antologia di testi da S. Paolo alla fondazione (1622) di Propaganda, Paris 1957, con molte lacune e inesattezze. — v. PAGANESIMO (la conversione).

2) È un fatto impressionante la scarsità del senso missionario del medioevo, fino all'avvento degli ordini MENDICANTI (v.), i quali, più che nelle costituzioni, trovarono nei loro fondatori l'ansia ardente di apostolato nelle regioni estranee alla Chiesa. È altresì impressionante che, avviatosi il movimento missionario (S. Domenico, S. Francesco, ambasciate domenicane e ambasciate francescane presso i Mongoli, Giuliano d'Ungheria, Raimondo Martin, Riccardo da Montecroce, ecc.), esso abbia avuto scarsa eco nei maestri di teologia e abbia tardato ad avere

la giustificazione dottrinale che meritava: prima che dottrina, fu un'esigenza e un'espansione spontanea di vita cristiana. Per i conservatori del sec. XII, come RUPERTO di Deutz O. S. B., l'ideale di *vita apostolica* non implicava affatto l'apostolato in senso moderno, ma soltanto la santificazione personale nella pratica perfetta dei voti monastici: « Non facit apostolum praedicare, baptizare et miracula facere, sed virtutes habere et prae caeteris seipsum humilare » (*De vita vere apostolica*, II 15, PL 170, 631 ss.) e la violenta disgiuntiva ci fa sapere che tra le « virtutes » dell'apostolo non era compreso l'ardore di proselitismo. Ancora ENRICO di Gand, alla domanda (forse provocata dal passaggio di Raim. Lullo per Parigi): « Utrum doctores Ecclesiae debent facere conscientiam de peccato eo quod non laborant ad conversionem infidelium », rispondeva: « In tali statu Saracenos adire nihil aliud esset quam propriam mortem sine fructu procurare, quod non licet » (*Quodl.* XII, q. 12, cit. a p. 358 di R. AUBERT, *Le traité de la foi à la fin du XIII siècle*, in *Théologie in Ges. u. Gegenwart*, München 1957, p. 349-70). In realtà i medioevali avevano altissima temperatura religiosa, ma, dominati dall'idea dell'*unica respublica christiana* e dall'ideale monastico di « rinuncia al mondo », non tolleravano nella loro comunità anime non cristiane, ed ebbero scarrissimo senso del mondo estraneo alla Chiesa; è significativo che delle opere geografiche degli Arabi non si procurarono traduzioni latine, tanta era l'incuriosità e quindi l'ignoranza del mondo extracristiano (cf. L. OLSCHKI, *L'Asia di Marco Polo*, Firenze 1957, spec. p. 39-45).
 V. MONDO. — O. DOMINGUEZ, *De iunctione missionarii in Corpore mystico secundum S. Thomam*, in *Studia missionaria* 4 (1946) 65-117. — M. HEINRICH, *Missionstheologie der Enzykl. « Mystici Corporis »*, in *Fransiskan. Studien* 34 (1952) 337-65. — K. TILLMANN, *Die Liturgie missionarisch gesehen*, Freib. i. B. 1950. — A. RÉTIF, *Introductions à la doctrine pontificale des M.*, Paris 1953. — *Documenta S. Sedis recentiora selecta de re missionaria*, Roma 1938 (anche le encicl. *Maximum illud* di Benedetto XV e *Rerum Ecclesiae* di Pio XI). — F. X. CLARK, *The purpose of M. A study of mission documents of the Holy See 1909-1946*, New York 1946. — *Il Papa e le M.*, Roma 1959, sulla cooperazione missionaria. — ANG. GIUS. RONCALLI, *La propaganda della fede nel mondo*, Roma, Pont. Opere Miss. 1958. — *Bullarium Pontificium S. Congr. de Prop. Fide*, 8 voll. (Roma 1839-58); *Collectanea S. Congr. de Pr. Fide, seu decreta, instrucciones, rescripta pro apost. missionariis* (Roma 1893, 1907² in 2 voll.); *Sylloge praecipuorum documentorum recentiorum* (Roma 1939): tutti docum. che sono la « tarda ma vera, splendida continuazione degli *Acta Apostolorum* » (Pio XI, il 4-VI-1922).

3) Sulla teologia missionaria, discussioni e bibl. presso A. PERBAL, *La teologia missionaria, in Problemi e orientamenti di teologia domm.*, Milano 1957, p. 415-61 (bibl. p. 446-61). — v. introduzioni a GRENTUP, *Jus missionarium*, I (Steyl 1925), VROMANT, *Jus missionarium*, Lovanio 1934. — *Teologia e M. Saggi*, Roma 1943. — M. M. LABOURDETTE-M. J. NICOLAS, *Théologie de l'apostolat missionnaire*, in *Rev. thomiste* 46 (1946) 575-602. — H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des M.*, Paris 1946. — *Id.*, *Catholicismo*, Brescia, Morcelliana. — A. SEUMOIS, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, Schönneck-Beckenried 1948, estratto da *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 3 (1947) 161-78, 254-60, 4 (1948) 1-16: teorie sul concetto di M. estera e saggio di definizione dell'apostolato mission. — P. de MONDREGANES, *De finibus missionum exterarum*, in *Euntes docete* (1952) 89-100. — E. LOFFELD, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhemen (Olanda) 1956. L'Autore insegna: 1) la Chiesa si espande e si sviluppa proliferando Chiese particolari; 2) questa espansione per proliferazione di Chiese particolari è precisamente ciò che il magistero eccles. intende col vocabolo « missione ».

La presenza della Chiesa è necessaria per la salvezza degli uomini voluta dalla volontà salvifica universale di Dio; dunque la Chiesa deve avere una espansione geograficamente ed etnicamente universale. Ora l'espansione della Chiesa avviene secondo la sua stessa natura di Chiesa, cioè per proliferazione di Chiese particolari episcopali gerarchiche, relativamente autonome in seno all'unica Chiesa, e strutturate, come la Chiesa unica, sui due ordini: del clericato e del laicato (l'ordine dei « religiosi » non esprime la Chiesa come comunità gerarchica, bensì come comunità di santità). Questo tipo di espansione è chiamato « missione » dai papi (dopo Leone XIII), dai prefetti e segretari di Propaganda. Con questi principii il Loffeld risolve alcuni punti controversi di missiologia. Che differenza c'è tra la Chiesa piantata dalla « missione » e la Chiesa consolidata dalla « pastorazione », come si dice con ormai accettata barbarie? Differenza di grado, come tra perfetto e imperfetto, tra adulto ed embrione (pagina 269 ss, 283 ss). La Chiesa adulta suppone, in particolare, un clero autoctono, una cultura cristiana connaturale al paese: una indigenizzazione della gerarchia e della civiltà cristiana.

La M. è conversione di anime (Schmidlin, O'Connor, ecc.) o è *plantatio Ecclesiae* (Pierre Charles)? Fra i due concetti non v'è disgiuntiva ma congiunzione e correlazione. La piantazione della Chiesa in un popolo significa conversione di anime alla Chiesa e costituzione di un organismo apostolico locale che da quel luogo, con sue energie continue e completi la conversione delle anime alla Chiesa. Quando P. Charles combatteva la dottrina della conversione (e, al paradosso, diceva: « Noi non andiamo in missione per salvare le anime », p. 276) era ben lungi dall'escludere le conversioni dalla finalità missionaria, ma voleva soltanto richiamare la essenziale ecclesialità dell'apostolato missionario e criticare l'*individualismo* dell'impresa missionaria, dogmaticamente non fondato e, del resto, più generoso e dispendioso che efficace (p. 274 s).

Si può parlare propriamente di « Francia paese di missione »? di attività « missionaria » in Francia, Germania, Cina, Congo Belga, Stati Uniti, Filippine, Olanda, Brasile...? Nulla di male, ma solo a patto di dilatare il concetto proprio di « missione », e di riservare il posto privilegiato di *analogatum princeps* alla significazione propria del vocabolo: fondazione di Chiese episcopali (p. 330 ss). Peraltro cosiffatta estensione analogica della terminologia è inopportuna, potendo ingenerare confusioni teologiche, pensa il Loffeld.

Ma il pericolo di confusione si neutralizza quando si tenga ben fermo e ben chiaro il fondamento dell'analogia, che ci permette di applicare ad attività diverse lo stesso vocabolo « missione ». In realtà, « M. estere, M. interne, movimento missionario sono altrettante modalità dell'unica *evangelizzazione*. . . Mettendosi in rilievo la specificità dell'evangelizzazione si garantisce nel miglior modo la specificità dei diversi tipi di M.; in particolare, del loro primo analogato: le M. estere » (N. DUNAS, *Perspectives d'une théologie missionnaire. Missions extérieures et Missions intérieures*, in *Parole et Mission* 1 [1958] 363). Crediamo che tanto le M. estere quanto le M. interne possano avvalersi del vocabolo comune « missione », perché ambedue sono forme dell'unica categoria cristiana: annuncio della *parola di Dio*, o predicazione o evangelizzazione. « Ad praedicandum Evangelium et catholicam doctrinam » sono destinate le M. soggette alla giurisdizione di Propaganda, insegna il CJC can 252 § 1, che riprende la costituzione *Inscrutabili* (22 giugno 1622) istitutiva della S. Congr. de PROPAGANDA FIDE (v.): « lo scopo delle M. è dapprima di far risplendere in nuovi popoli la luce della verità cristiana e di suscitare nuovi cristiani...; il fine ultimo al quale esse devono tendere è che la Chiesa sia fermentante e definitivamente stabilita presso i nuovi popoli e che essa riceva

una gerarchia propria scelta tra gli abitanti del luogo» (Pio XII, encicl. *Evangelii praecones*, 2 giugno 1951). «Si ha così una definizione a due piani, la quale, meglio della sola *plantatio Ecclesiae*, esprime la funzione della predicazione, atto missionario per eccellenza» (J. CONGAR in *Rev. des sciences philos. et théol.* 37 [1953] 768; cf. J. HAMER, ivi 43 [1959] 347 ss). Una descrizione completa delle M. dovrà dunque formularsi così: sono il «ministerium verbi» che lavora per le conversioni e genera una comunità cristiana, la quale si organizza come Chiesa istituzionale gerarchica particolare; questa poi continua il «ministerium verbi» promuovendo nuove conversioni di infedeli e l'educazione dei fedeli già acquisiti, lavorando nel suo territorio giurisdizionalmente e geograficamente definito, e proliferando nei territori ancora infedeli nuove conversioni, nuove comunità, nuove Chiese particolari.

Non sappiamo se i testi magisteriali siano tali da dirimere le discussioni teologiche. Certo è che parlano tanto il linguaggio della «*plantatio Ecclesiae*» quanto il linguaggio della conversione e della predicazione. Del resto la «teologia delle M.» — che ebbe un geniale appassionato stimolatore in PIERRE CHARLES S. J. († 11 febr. 1954), professore a Lovanio, autore di sostanziosi fortunati scritti di filosofia, teologia, ascetica, missiologia, fondatore delle «Settimane di missiologia di Lovanio» e dell'«Associazione Universitaria Catt. in aiuto alle M.» (AUCAM) — non è una novità; semmai è novità che la riflessione l'abbia presa sul serio.

J. MASSON, *Fonction missionnaire fonction d'Eglise*, in *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958) 1042-61, 81 (1959) 41-59. — DANILO CATARZI, *Lineamenti di dottrina missionaria*, Parma 1958. — Id., *Teologia delle M. estere*, Parma 1958. — CH. COURTIER, *La missione della Chiesa*, Parma 1958. — A. SEUMOIS, *L'anima dell'apostolato missionario*, Parma 1958. — R. HASSEVELDT, *Il mistero della Chiesa*, Roma, Ediz. Paoline. — A. RÉTIF, *Cattolicità*, ivi. — J. DANIELOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia, Morcelliana; *Il mistero dell'evento*, ivi. — P. CHARLES, *Dio non ha scelto gli Angeli* (titolo originale: *Prrière missionnaire*), Parma 1955. — v. anche quanto si dice qui oltre della missiologia protestante. — A. M. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris 1959.

4) Problemi di pastorale missionaria. — D. SCHILLING, *De catechizandis infidelibus*, in *Euntes docete* 2 (1949) 207-47. — A. SEUMOIS, *La structure de la liturgie baptismale romaine et les problèmes du cathécumenat missionnaire*, in *Maison-Dieu* 1959-II, n. 58, p. 83-110, e in *Nouv. Rev. de science missionn.* 15 (1959) 32-50: la restaurazione della liturgia del catecumenato gioverebbe a risolvere le gravi difficoltà del catecumenato nell'Africa nera. — J. LE-CUYER, *Aspects missionnaires de l'initiation chrétienne selon les Pères de l'Eglise*, in *Nouv. Rev. cit.* 15 (1959) 1-13. — J. BECKMANN, *Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen* dal sec. XVI a oggi, ivi, p. 14-31: la pratica delle conversioni forzate e dei battesimi in massa nelle colonie spagnole fu un'eccezione nei metodi missionari, che si applicarono sempre alla istruzione e scelta dei catecumeni. — Iniziazione e celebrazione battesimale in missione fu l'oggetto del VI incontro internaz. di studi liturgici, Montserrat ott. 1958. Cf. ivi, n. 1.

P. CHARLES, *Missiologie et acculturation*, in *Nouv. Rev. théol.* 85 (1953) 15-32: adattamento delle culture al cristianesimo. — V. C. VANZIN, *L'evangelizzazione delle culture*, Parma ISME. — T. OHM, *Il cristiano. occident. visto dagli asiatici*, Brescia, Morcelliana. — Id., *L'amore di Dio nelle religioni non cristiane*, Roma, Ed. Paoline. — N. KOWALSKY, *Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der hl. Messe in den M.* (1305-1827), in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 9 (1953) 241-51. — W. BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*, Schö-

neck-Beckenried 1950. — M. GUSINDE, *Die wölkerkundliche Ausrüstung des Missionars*, Kaldenkirchen 1958. — R. MOHR, *Richtlinien für eine Missionsmoral*, ivi 1959 (studio stimolante ma non appieno convincente).

5) Alcuni illustri esempi storici di metodi missionari. A. CRACCO, *La «captatio benevolentiae» nella evangelizzazione dei gentili*, Roma 1951. — A. G. HONIG, *Bijdrage tot het onderzoek naar de fundering van de zendingsmethode der «comprehensieve approach» in het N. Test.*, Kampen 1951. — A. SEUMOIS, *La papauté et les M. au cours des 6 premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes*, Louvain 1953: si mostra che i metodi moderni («adattamento») in materia canonica e liturgica, «battesimo» dei valori indigeni compatibili col cristianesimo) sono conformi all'uso dei primi secoli; ma le prove storiche addotte dall'autore sono spesso difettose (in particolare, egli continua ad attribuire a Gregorio M. il *Libellus responsionum* diretto a S. Agostino di Canterbury, che è un falso del sec. VIII: cf. S. BRECHTER, *Die angelsachsenmission Gregors des Gr.*, Münster 1941, p. 13-110, 269-77). — J. FOSTER, *After the Apostles. Missionary preaching of the first three centuries*, London 1951. — J. LORTZ, *Untersuchungen zur Missionsmethode u. zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen*, in *Theol. Quartalschr.* 121 (1940) 133-67. — R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Lull, docteur des Missions*, in *Studia monographica et recentiores* V (Palmae Baleariae 1951) 3-44, malgrado qualche utopia e incoerenza, R. Lullo è il vero «dottore delle M.» della sua epoca, molto avanzato rispetto alle idee comuni del suo tempo (per es., mostra un raro rispetto della libertà di conversione, e stima eccezionale per i valori religiosi dell'Islam). — BUENAVENTURA de CAROCERA, *Ideas misionologicas de S. Franc. Javier*, in *Missionaria hispánica* 9 (Madrid 1952) 643-75. — J. WICKI, *Zur Missionsmethode des hl. Fr. Xav.*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 2 (1946) 85-103. — N. SIMONUT, *Il metodo di evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secc. XIII-XIV*, Milano 1947. — J. SPECKER, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im XVI Jahrh.*, Schöneck-Beckenried 1953. — J. GAY, *La doctrine mission. du vén. p. Liebermann*, Limbourg 1946. — J. DE REEPEER, *The sacraments of the Missions*, Dublin 1957; Id., *A missionary companion*, ivi 1953: trattati giuridici pastorali. — J. HOFINGER, *Pastorale liturgique en chrétienté mission.*, Bruxelles 1959 (opera magistrale uscita anche in edizione tedesca e inglese).

II. La storia delle MM., cominciata il giorno della PENTECOSTE (v.), continuerà finché non avrà esaurito il suo compito col passaggio di tutti gli infedeli al battesimo. Essa si può dividere in quattro periodi.

a) Nell'*antichità cristiana* i centri propulsori furono Gerusalemme e Roma. L'oggetto delle M. geograficamente non oltrepassava il Mediterraneo, etnograficamente abbracciava le popolazioni grecoromane di comune cultura elevata, le cui religioni erano religioni di cultura. Quanto al metodo, l'apostolato era in tutto basato sulla volontarietà, senza alcun appoggio statale; che anzi, dallo stato aveva limitazioni ed ostacoli. v. PAGANESIMO.

b) Nel *medioevo* il punto di partenza, o base dell'attività missionaria, pur sempre ispirata e guidata da Roma, era costituito dalle isole britanniche e dalla Germania, grandi provveditrici di apostoli. Oggetto di quest'attività erano i paesi dell'Europa settentrionale e occidentale, ossia le schiatte germaniche e slave. I popoli cui si indirizzava avevano, come nel periodo antecedente, unità di razza, se non di cultura; le loro religioni invece erano religioni di

natura, inferiori. Il metodo prevalente è quello della costrizione, appoggiato ai capi o principi, conquistati i quali era assicurata la massa delle popolazioni (l'apostolato aveva scopo non più individuale, ma sociale). v. SEVERINO, GREGORIO M., AGOSTINO di Cant., BONIFACIO, ecc.

I primi contatti (sec. XIII) degli ordini MENDICANTI (v.) coi popoli orientali preparano l'attività missionaria dell'età moderna, ed hanno un carattere speciale.

STROINY, *Die rechtlich-diplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten an die Mongolen unter Innocens IV*, Roma 1939: il carattere giuridico-diplomatico dei primi viaggi missionari nell'Asia centrale. — J. RICHARD, *La papauté et les M. cath. en orient au moyen-âge*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist.* 58 (1941-46) 248-66. — Cf. G. PONTI, *Giov. da Pian del Carpine*, Torino, Paravia; F. SOLDI, *Undicesima ora* (la missione di Bart. da Cremona al Karakorum nel 1254), Parma I.S.M.E. Prima di Giovanni da Pian del Carpine (1245), Andrea di Lonjumeau e Ascelino, parecchi domenicani ungheresi avevano tentato di entrare in rapporti coi Mongoli verso il 1235-37 e dal centro della Russia avevano portato informazioni su di loro: cf. D. SINOR, *Un voyageur du XIII s., le dominicain Julien d'Hongrie?*, in *Bullet. of the school of oriental a. african studies* 14 (1952) 589-602.

c) *L'età moderna* si differenzia sotto parecchi rispetti. La base promotrice e provviditrice delle forze missionarie risiede nella Spagna e nel Portogallo e, in un secondo tempo, nella Francia. L'oggetto è oltreoceanico, comprendente tutte le popolazioni non europee, le razze mongoliche, malesi, indiane, africane, americane, le quali tutte sono di diversa cultura e religione (culture e religioni superiori, nel mondo indo-sinico; inferiori, in generale, nel mondo nuovamente scoperto); e nell'Africa la sfera di attività è larghissima, come non fu mai. Il metodo è, in certo modo, legato alla politica delle nazioni iberiche (v. PADROADO) e, in un secondo periodo, è libero da ogni pressione, fatto di apostolato diretto e di apporto culturale. Ai gloriosi ordini mendicanti del passato s'aggiungono ora, nel lavoro missionario, nuovi ordini, specialmente i gesuiti.

L. DE ASPURZ, *Magnitud del esfuerzo misionero de España. Hacia una estadística de las M. españ. de la época imperial*, in *Misionaria hispanica* 3 (1946) 99-173. — Id., *La idea misionera fuera de la península ibérica en los siglos XVI y XVII*, ivi 1 (1944) 499-515. — C. BAYLE, *Expansion misionera de España*, Barcelona 1946². — H. M. RODRIGUEZ, *La labor misionera de España en el mundo y el Consejo superior de M.*, Madrid 1950.

*Documentação para a historia das missões do Pa-
droado português do Oriente*. India, a cura di ANT. DA SILVA REGO, Lisboa, Agência geral do ultramar, 10 voll. al 1953. — *Insulindia*, a cura di ART. BAS DE SA, ivi, 1 vol. 1954. — *Monumenta missionaria africana. Africa occidental*, a cura di ANT. BRASIO, ivi 1952-54, voll. 4 e un Supplemento.

G. DE VAUMAS, *L'éveil mission. de la France* (da Enrico IV alla fondaz. del seminario M. Estere), Lione 1942; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 40 (1944-45) 293-98. — G. GOYAU, *La France missionnaire*, Paris 1948, 2 voll. — J. M. SEDES, *Histoire des M. françaises*, Paris 1950 (anche le M. protestanti). — B. DE VAULX, *Hist. des M. cath. françaises*, Paris 1951.

J. MASSON, *Missionnaires belges sous l'ancien régime (1500-1800)*, Bruxelles 1947. — A. J. J. M. VAN DEN EERENBEENT, *De Missie-actie in Nederland (c. 1600-1940)*, Nimega 1945.

Commentarii S. Francisco Xaverio sacri (1552-1952). De antiquis Soc. Jesus missionibus, Roma 1953. — J. A. OTTO, *Kirche im Wachsen*, i gesuiti al servizio delle M., Freib. 1940. — F. J. MONTALBAN, *La Comp.*

de Jesús misionera (1540-1941), Bilbao 1941. — E. HAECK, *Gesuiti missionari*, Venezia 1943.

d) Nell'era attuale, dalla seconda metà del sec. XIX e specialmente dall'inizio del XX ad oggi, le caratteristiche dell'età precedente, soprattutto la libertà e la indipendenza da ogni collaborazione estranea, vengono maggiormente curate, mentre rimangono tutti gli altri elementi (base generale, raggio di azione larghissimo, ecc.). Peculiare di questo periodo sembra essere, se non la sufficienza del personale, almeno una certa continuità di esso, garantita dalle nuove società missionarie alimentate da continue vocazioni, e inoltre la maggiore comprensione e partecipazione del popolo all'attività missionaria, grazie anche alla grande diffusione della stampa missionaria.

R. P. BEAVER, *Recent literature on overseas missionary movements from 1300 to 1800*, in *Cahiers d'hist. mondiale* 1 (Paris 1953) 139-63.

Per la storia missionaria dei vari paesi e delle varie congregazioni religiose, v. le relative voci. J. SCHMIDLIN, *Kath. Missionsgeschichte*, Steyl-Kaldenkirchen 1925. — Id., *Die kath. M. von der Völkerwanderung bis zur Gegenwart*, Berlin 1925 (pp. 86). — E. DESCAMPS, *Hist. générale comparée des M.*, Paris 1932. — F. J. MONTALBAN, *Manuale historiae missionum*, Zi-ka-wei (Shanghai) 1932; vers. spagn., Bilbao 1952². — LESOURD, *Hist. des M. catholiques*, Paris 1937. — LATOURETTE, *A history of the expansion of christianity*, New-Jork a. London 1937-45, 7 voll. (protestante). — W. HOLSTEN, *Das Evangelium und die Völker. Beiträge z. Gesch. u. Theorie der Mission*, Berlin 1939. — J. ABERLY, *An outline of M.*, Filadelfia 1939. — R. SAVIANO, *Le M. cath. nella storia e nel diritto*, Napoli 1946². — JANIN, *Ouvriers missionnaires*, Paris 1944. — G. B. TRAGELLA, *Pagine di storia e di attualità missionaria*, Roma 1947. — R. MILLOT, *L'épopée mission.*, testi scelti e annotati, da S. Paolo a Gregorio XV, Paris 1956. — G. BARRA, *Testimoni dell'amore*, Parma 1958. — HERM. KLINGER, *Conquistatori senza terra*, Milano 1958. — JOSSE ALZIAM, *La grande aventure des M.*, Paris 1958. — v. MISSIONOLOGIA e le precedenti note bibliogr.

III. *Statistiche*. Sono paesi chiusi alle M.: Afghanistan, Arabia, Bhutan, Sikkim (in parte), stati Malesi non federati, Nepal, Mongolia esteriore, Tibet, Groenlandia, Unione Sovietica, Sudan Anglo-Egiziano (parte a nord del 10° parallelo), alcune parti dell'Insulindia Olandese (Bali, ecc.). In alcuni paesi, di fatto tutti musulmani, vive bensì la libertà di religione, ma in pratica è impossibile l'aperta predicazione della dottrina cristiana: Palestina, Giordania, Turchia, parti della Siria, Iraq, Persia. A questo gruppo si possono aggiungere talune regioni dell'Africa sett., il Rio de Oro, la Mauritania, in parte il Sudan Francese e la Colonia del Niger, in parte la Nigeria sett.; nell'Asia tutto il Belucistan e i territori di frontiera dell'India nord-occid. Cf. J. TH. ADDISON, *The christian approach to the Moslem*, New-York 1942; A. PERBAL, *Des tentatives de rapprochement entre le monde de l'Islam et la chrétienté*, in *Studia missionaria* 7 (Roma 1952) 269-96.

Tutto il resto del mondo extracristiano è oggetto della sollecitudine evangelizzatrice della Chiesa, che lo ha suddiviso in tante circoscrizioni territoriali, affidandole a particolari corpi religiosi. v. le singole regioni.

La statistica generale delle M. è ben difficile a precisarsi, data la quasi impossibilità di calcolare e distinguere quale sia l'apporto dell'apostolato come tale da quello che è aumento demografico. Ci contenteremo di riportare le cifre più probabili (v. tavole).

Statistiche al 30-VI-1959, riportate da *Clero e Missioni 41* (1960) 205-42, che utilizza: *Annuario Pontificio 1959*, *Le Missioni Cattoliche* (A.F.I.), *Nuovo Atlante delle Missioni* (Parigi), *Enciclopedia dell'Europa* (Londra), *Il direttorio cattolico ufficiale* (New York), *Documentazione della Propaganda Fide*, *Annuario Missionario Nazionale* (USA).

	CATTOLICI	POPOLAZIONE TOTALE	%
EUROPA			
Andorra	6.000	6.000	100
Austria	6.268.947	7.011.000	89,4
Belgio	8.718.590	9.098.000	95,8
Danimarca	26.200	4.598.220	0,6
Finlandia	2.162	4.441.000	0,05
Francia	37.076.184	44.778.000	82,8
Germania (Repubblica Federale)	26.377.200	54.952.500	48
Gibilterra	21.700	25.000	86,8
Inghilterra	3.233.734	42.660.000	7,6
Scozia	773.840	5.500.000	14,1
Galles	116.034	2.843.000	4,1
Grecia (con Creta)	66.874	8.242.000	0,8
Islanda	670	169.000	0,4
Irlanda	2.707.200	2.880.000	94
Italia	48.481.400	48.725.000	99,5
Liechtenstein	14.366	15.300	93,9
Lussemburgo	304.100	313.587	97
Malta	311.242	321.242	96,9
Monaco	20.000	23.000	87
Olanda	4.465.557	11.287.000	39,6
Irlanda del Nord	482.972	1.407.500	34,3
Norvegia	5.806	3.571.000	0,2
Portogallo (con isole Azzorre e Madera)	8.189.009	9.053.000	90,5
San Marino	13.314	14.000	95,1
Spagna (con le isole Baleari e Canarie)	29.577.450	29.666.450	99,7
Svezia	26.424	7.454.000	0,4
Svizzera	2.154.214	5.178.400	41,6
Jugoslavia	5.650.197	18.257.100	30,9
EUROPA ORIENTALE («CHIESA DEL SILENZIO»)			
Albania	95.000	1.545.000	6,1
Bulgaria	50.000	7.736.000	0,6
Cecoslovacchia	8.247.455	13.620.000	60,6
Germania (Repubblica Occidentale)	1.890.790	17.189.000	11
Ungheria	5.490.766	9.873.890	55,6
Polonia	26.807.251	28.837.700	93
Romania	1.280.000	18.078.600	7,1
Unione Sovietica	10.000.000	210.300.000	4,8
AMERICA SETTENTRIONALE			
Canada	7.766.000	17.650.000	44
Groenlandia	27.000	0
St. Pierre & Miquelon	4.995	5.000	99,9
Stati Uniti (con Alaska e Hawaii)	39.505.475	178.032.900	22,2
AMERICA CENTRALE			
Honduras Inglese	53.340	88.900	60
Costa Rica	1.030.554	1.078.098	95,5
El Salvador	2.454.780	2.510.000	97,8
Guatemala	3.287.852	3.566.000	92,2
Honduras	1.848.280	1.886.000	98
Messico	31.563.000	33.400.000	94,5
Nicaragua	1.342.368	1.422.000	94,4
Panama	776.192	1.024.000	75,8
Panama (Zona del Canale)	19.040	56.000	34

	CATTOLICI	POPOLAZIONE TOTALE	%
AMERICA INSULARE			
Bahama	13.861	120.000	13
Bermude	4.030	42.000	9,6
Cuba	5.666.116	6.721.372	84,3
Repubblica S. Domingo	2.752.310	2.882.000	95,5
Indie Occidentali Francesi (Guadalupe e dipendenze Martinica)	552.070	562.865	98,1
Haiti	2.391.540	3.466.000	69
Antille Olandesi	133.043	194.500	68,4
Porto Rico	2.148.320	2.320.000	92,6
Virginia (Isola)	12.065	24.000	50,3
Indie Occidentali (Barbados, Giamaica, Leeward, isole Windward, Trinidad e Tobago)	613.407	3.186.000	19,3
AMERICA MERIDIONALE			
Argentina	18.470.757	20.650.026	89,4
Bolivia	3.224.781	3.398.084	94,9
Brasile	60.108.776	64.289.600	93,5
Guiana	76.440	546.000	14
Cile	6.668.770	7.493.000	89
Columbia	13.470.015	13.815.400	97,5
Ecuador	3.862.200	4.100.000	94,2
Isole Falkland	525	3.389	15,5
Guiana Francese	30.469	34.607	88
Paraguay	1.641.497	1.729.540	94,9
Perù	9.635.400	10.100.000	95,4
Guiana Olandese	44.000	275.000	16
Uruguay	2.224.092	2.756.000	80,7
Venezuela	6.101.730	6.561.000	93
AFRICA SETTENTRIONALE			
Algeria	949.211	10.346.000	9,2
Etiopia	117.030	20.000.000	0,6
Somalia Francese	4.160	75.000	5,5
Libia	45.000	1.166.000	3,9
Marocco	467.640	10.651.728	4,4
Somalia	4.500	1.350.000	0,3
Africa Settentrionale Spagnola	147.000	165.000	89,1
Africa Occidentale Spagnola	2.000	75.000	2,7
Sudan	230.891	10.700.000	2,2
Tunisia	160.000	3.915.000	4,1
AFRICA OCCIDENTALE			
Camerun Inglese	77.785	1.590.100	4,9
Isole di Capo Verde	186.870	185.000	97,8
Dahomey	229.777	1.722.542	13,3
Gambia	4.000	290.000	1,4
Ghana	509.258	4.839.200	10,5
Guinea	28.778	2.507.500	1,1
Costa d'Avorio	197.073	2.773.867	7,1
Liberia	10.222	1.500.000	0,7
Mauritania	1.321	615.000	0,2
Niger	11.488	2.836.042	0,4
Nigeria	1.280.016	33.049.227	3,9
Guinea Portoghese	19.000	554.000	3,4
San Tome & Principe	36.200	62.000	58,4
Senegal	142.651	2.438.583	5,8
Sierra Leone	17.351	2.171.185	0,8
Repubblica Sudanese	18.271	3.707.000	0,5
Togo	190.073	1.114.969	17
Repubblica del Volta	114.855	3.429.242	3,3

	CATTOLICI	POPOLAZIONE TOTALE	%
AFRICA CENTRALE			
Angola	1.254.750	4.433.743	28,3
Congo	4.372.167	13.228.012	33,1
Repubblica Africa Centrale	114.269	1.162.914	9,8
Ciad	41.655	2.573.000	1,6
Repubblica del Congo	240.822	768.665	31,3
Camerun	607.303	3.238.196	18,8
Gabon	169.364	405.000	41,8
Rhodesia Nord	415.037	2.427.167	17,1
Nyasaland	436.372	2.550.000	17,1
Rhodesia Sud	173.973	2.578.911	6,7
Ruanda-Urundi	1.598.659	4.570.000	35
Guinea (Spagnola con Fernando)	160.382	230.000	69,7
AFRICA ORIENTALE			
Kenya e Zanzibar	667.384	7.142.025	9,3
Tanganyika	1.202.639	8.881.753	13,5
Uganda	1.696.380	5.770.000	29,4
SUD AFRICA			
Basutoland	262.102	650.218	40,3
Mozambico	476.663	6.170.000	7,7
Africa (Sud Occidentale)	45.645	450.000	10,1
Swaziland	19.720	300.000	6,6
Unione del Sud Africa	784.580	14.322.000	5,5
ISOLE AFRICANE			
Repubblica Malgascia (Madagascar e Arcipelago Comore)	989.665	5.139.234	19,3
Mauritius	212.000	594.000	35,7
Reunion	286.000	306.000	93,5
Seychelles	37.101	40.327	92
ASIA SUD OCCIDENTALE			
Penisola Arabica e Somalia Inglese	6.718	8.267.000	0,08
Cipro	6.650	536.000	1,2
Iran	23.089	21.750.000	0,1
Iraq	213.097	6.538.000	3,3
Israele	37.271	2.016.417	1,8
Giordania	44.984	1.571.283	2,9
Kuwait	5.000	217.678	2,3
Libano	581.601	1.525.000	38,1
Turchia	18.288	26.214.000	0,07
Repubblica Araba Unita (R.A.U.)			
Egitto	178.473	24.554.600	0,7
Siria	207.224	4.340.250	4,8
Yemen	4.500.000	0
ASIA SUD CENTRALE			
Afganistan	13.000.000	0
Bhutan	640.000	0
Ceylon	700.207	9.394.125	7,5
India	5.511.840	401.647.500	1,4
Kashmir & Jammu	1.286	4.500.000	0,03
Isole Maldive	82.000	0
Nepal	600	8.787.000	0,007
Pakistan Orientale	84.274	48.061.867	0,2
Pakistan Occidentale	212.838	38.849.285	0,6
India Portoghese	325.328	649.500	50,1
Sikkim	2.869	175.000	1,6

	CATTOLICI	POPOLAZIONE TOTALE	%
ASIA ORIENTALE			
Cina (con Manciuria e Mongolia)	3.000.000	671.088.000	0,4
Formosa	114.805	9.506.000	1,2
Hongkong	108.587	2.673.400	4,1
Giappone	254.114	92.813.800	0,3
Korea, Repubblica del Sud	321.871	24.203.000	1,3
Korea, Repubblica Popolare del Nord	40.000	10.197.000	0,4
Macao	21.000	210.000	10
Repubblica Popolare Mongolia	1.025.000	0
Tibet	3.000.000	0
ASIA SUD ORIENTALE			
Nord Borneo Britannico	20.810	397.000	5,2
Birmania	177.425	20.254.000	0,9
Cambogia	50.489	4.500.000	1,1
Repubblica di Indonesia			
Borneo	40.230	3.980.300	1
Celebes	58.389	6.490.000	0,9
Giava	142.625	53.872.000	0,3
Isole Piccola Sonda	576.752	4.678.000	12,3
Molucche	36.115	700.000	5,2
Sumatra e Isole	115.384	12.690.000	0,9
Timor	131.704	550.000	23,9
Laos	21.383	1.712.925	1,2
Federazione di Malaja (con Singapore)	178.095	7.988.976	2,2
Netherlands (West) Nuova Guinea Olandese	54.203	700.000	7,7
Repubblica delle Filippine	19.523.124	23.703.788	82,4
Timor Portoghese	70.361	498.629	14,1
Sarawak (compresa Brunei)	27.083	713.000	3,8
Thailandia	106.309	21.076.000	0,5
Viet Nam del Nord (Repubblica Democratica)	442.508	12.000.000	3,7
Viet Nam, Repubblica del Sud	1.155.305	15.000.000	7,7
AUSTRALIA			
Australia	1.916.811	10.091.679	19
Nuova Zelanda	287.726	2.278.038	12,6
OCEANIA			
Arcipelago Bismark	103.879	205.544	50,5
Isole Caroline e Marshall	23.200	58.258	39,8
Isole Cook	1.026	17.205	11,2
Isole Figi	21.831	354.000	6,2
Isole Gilbert	17.451	40.000	43,6
Isole Marianne	52.173	54.431	95,9
Isole Marchesi	3.529	3.562	99,1
Nuova Caledonia	48.842	70.987	68,8
Nuova Guinea	144.751	1.100.000	13,2
Nuove Ebridi	8.312	52.000	16
Papua (Nuova Guinea Australiana)	33.191	468.000	7,1
Isole Samoa	25.326	120.000	21,1
Isole Salomone	57.549	153.900	37,4
Tahiti	17.000	65.500	26
Isole di Tonga	8.901	63.000	14,1
Isole di Wallis e Futuna	8.926	8.933	99,92

TOTALI

	CATTOLICI	POPOLAZIONE TOTALE	%
EUROPA			
Europa	185.091.000	322.490.000	57,4
Europa Orientale	53.861.000	307.180.000	17,5
AMERICA			
America Settentrionale	47.276.000	195.715.000	24,2
America Centrale	42.375.000	45.032.000	94,1
America Insulare	14.289.000	19.519.000	73,2
America Meridionale	125.559.000	135.752.000	92,5
AFRICA			
Africa Settentrionale	2.127.000	58.444.000	3,6
Africa Occidentale	3.069.000	65.385.000	4,7
Africa Centrale	9.585.000	38.166.000	25,1
Africa Orientale	3.566.000	21.794.000	16,4
Sud Africa	1.589.000	21.892.000	7,3
Isole Africane	1.525.000	6.080.000	25,1
ASIA			
Asia Occidentale	1.322.000	102.030.000	1,3
Asia Sud Centrale	6.839.000	525.786.000	1,3
Asia Orientale	3.860.000	814.716.000	0,5
Asia Sud Orientale	22.928.000	191.505.000	12
AUSTRALIA E OCEANIA			
Australia e Nuova Zelanda	2.205.000	12.370.000	17,8
Oceania	577.000	2.835.000	20,4
TOTALI MONDIALI (approssimativi)	527.643.000	2.886.691.000	18,3

Da *Clero e Miss.* 34 (1953) 403 ss (studio di ADR. BOUFFARD) traiamo i seguenti dati, che riportiamo per confronto con le statistiche più recenti.

CONTINENTI	POPOLAZIONE		CATTOLICI	
	1953	1883	1953	1883
Asia	1.300.324.000	805.800.000	31.090.400	9.234.000
Europa	591.173.500	329.000.000	230.910.100	153.835.000
America	336.327.400	102.800.000	189.986.756	51.043.000
Africa	197.229.000	100.000.000	17.442.470	2.656.000
Oceania	14.292.450	4.400.000	2.664.200	672.000
	2.439.346.350	1.342.000.000	472.093.926	217.440.000

Statistiche del mondo missionario al 1957, desunte dal prospetto pubblicato nel 1959 dall'Ufficio di Statistica della S. C. di Propaganda a cura di L. SCHORER e allegato all'Atlante Missionario pubblicato nel 1958. Esse riguardano solo i territori dipendenti dalla S. Congr. de Propaganda Fide. Non riguardano i territori dipendenti dalla S. C. Orientale, o dalla S. C. Concistoriale o dalla Segreteria di Stato di S. S., anche se questi territori, in Africa o in Asia, sono considerati comunemente come territori missionari.

Abbreviazioni:

AD = Archidiocesi; D = Diocesi; AN = Abbazia nullius; VA = Vicariato Apostolico;
PA = Prefettura Apostolica; M = Missione indipendente.

AA	=	Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti).
CDD	=	Congr. Discepoli del Signore (P. Lebbe).
CICM	=	Congr. Immacolato Cuore di Maria (Scheut).
CJ	=	Congr. Giuseppini (Belgio).
CM	=	Congr. d. Missione (Lazzaristi).
CMF	=	Congr. Miss. Figli C.I.M. (Claretiani).
CMM	=	Congr. Miss. di Mariannahill.
CP	=	Congr. Passionisti.
CPS	=	Congr. Preti Stimmadini.
CR	=	Congr. d. Resurrezionisti.
CSC	=	Congr. Santa Croce.
CSJ	=	Congr. San Giuseppe (di Asti).
CSSp	=	Congr. Spirito Santo (Spiritani).
CSSR	=	Congr. SS. Redentore (Redentoristi).
FMI	=	Figli di Maria Immacolata (Luçon).
FSCJ	=	Figli del S. C. di Gesù (Comboniani).
IC	=	Istituto di Carità (Rosminiani).
IMC	=	Istituto Missione Consolata.
IEME	=	Istituto Espagnolo Missioni Estere.
MEP	=	Missioni Estere Parigi.
MEQ	=	Missioni Estere Quebec.
MFSC	=	Missionari Figli S. Cuore (Ellwangen).
MH	=	Mill Hill.
MM	=	Missionari Maryknoll.
MS	=	Missionari Salette.
MSC	=	Missionari S. Cuore (Issoudun).
MSF	=	Missionari S. Famiglia.
MSFS	=	Missionari S. Francesco Sales (Annecy).
MSPs	=	Missionari Spirito Santo (Messico).
MXY	=	Missionari Yarumal.
OC	=	Ordine Carmelitani.
OCD	=	Ordine Carmelitani Scalzi.
OESA	=	Ordine Eremiti S. Agostino.
OFM	=	Ordine Frati Minori.
OFM ^{Cap}	=	Ordine Frati Minori Cappuccini.
OFM ^{Con}	=	Ordine Frati Minori Conventuali.
OMI	=	Oblati Maria Immacolata.
OP	=	Ordine Predicatori (Domenicani).
OPraem	=	Ordine Premostratense.
ORSA	=	Ordine Recolletti S. Agostino.
OSB	=	Ordine S. Benedetto.
OSCr	=	Ordine S. Croce.
OSFS	=	Oblati S. Francesco di Sales (Troyes).
OSM	=	Ordine Servi di Maria.
OSST	=	Ordine SS. Trinita (Trinitari).
PB	=	Padri Bianchi (Missionari d'Africa).
PIME	=	Pont. Istituto Miss. Estere (Milano).
PCJ	=	Preti Cuore di Gesù (Bétharram).
SAC	=	Società Apostolato Catt. (Pallottini).
SCJ	=	Sacerdoti Cuore di Gesù (P. Dehon).
SDB	=	Società Don Bosco (Salesiani).
SDS	=	Società Divin Salvatore (Salvatoriani).
SFM	=	Società Missioni Estere (Scarboro).
SI	=	Compagnia di Gesù (Gesuiti).
SM	=	Società di Maria (Mariti).
SMaur	=	Società S. Maurizio (Svizzera).
SMA	=	Società Missioni Africane.
SMB	=	Società Mission. Bethlehem (Svizzera).
SMM	=	Società di Maria (Monfortani).
SPS	=	Società S. Patrizio.
SSC	=	Società S. Colombano.
SVD	=	Società Verbo Divino (Verbiti).
SX	=	Istituto Saveriano (Parma).
TOR	=	Terz'Ordine Regolare.

Le circoscrizioni segnate con (*) sono affidate a Istituti missionari italiani, o anche ad altri Istituti dove lavorano missionari italiani.

EUROPA (Quadro generale)	SUPERFICIE km. ²	POPOLAZIONE	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	GRADO	AFFI- DATO A
					ADULTI	BAMBINI						
Europa del nord		19.840.000	60.419	124	8	1.400	197	14	30	1.537		
Danimarca Köbenhavn	42.936	4.476.000	25.532	—	—	662	68	9	16	742	D	Saec
Finlandia (Suomi) Helsinki	337.009	4.336.000	2.042	—	1	42	18	—	5	31	D	SCJ
Islanda Island	103.000	164.000	620	5	—	28	7	—	2	62	VA	SMM
Norvegia Mellom Norge N. Norge Oslo	323.917	3.496.000	5.976 432 ... 5.544	14 14 ... —	3 — ... 3	147 12 ... 135	45 6 ... 39	3 — ... 3	1 — ... 1	532 50 ... 482	VA VA D	SSCC MSF Saec
Svezia Stockholm	449.681	7.368.000	26.249 26.249	105 105	4 4	521 521	59 59	3 2	6 6	170 170	D	Saec
Europa merid.												
Gibilterra Gibilterra	6	25.000	21.000 21.000	— —	19 19	401 401	13 13	— —	10 10	17 17	D	Saec
Europa (paesi dipendenti da Propaganda Fide)		19.865.000	81.419	124	27	1.801	210	14	40	1.554		

AMERICA (Quadro generale)	SUPERFICIE km. ²	POPOLAZIONE	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. America del nord			103.237	221	279	4.054	361	3	153	728	242
Bermude			4.030	12	14	108	7	—	—	18	3
Canada			83.679	113	217	3.369	318	3	144	643	180
S. Pierre et Miquelon			5.028	—	—	118	6	—	1	30	10
USA (Alaska)			10.500	96	48	459	30	—	8	37	49
II. America centrale			2.439.574	1.551	4.210	67.458	747	85	296	2.040	3.730
Antille Britanniche			600.679	1.455	3.066	17.131	313	30	48	647	1.411
Antille Francesi			550.030	—	14	19.288	217	21	21	387	1.239
Antille Olandesi			127.315	—	48	5.075	65	—	159	325	—
Costa-Rica			70.500	—	20	3.733	11	1	1	20	185
Honduras			264.860	—	270	7.992	17	1	5	20	213
Honduras Britannico			48.532	—	197	2.438	29	2	2	106	—
Messico			648.265	—	434	5.208	47	30	36	431	543
Nicaragua			54.579	—	69	3.893	24	—	13	43	42
Panama			74.814	96	92	2.700	24	—	11	61	67
III. America del sud			2.885.317	4.306	3.945	120.278	890	136	347	1.941	2.599
Bolivia			243.767	90	395	11.102	102	3	20	96	359
Cile			398.779	50	781	12.049	87	14	39	317	29
Columbia			1.253.649	745	1.073	57.232	287	69	109	706	1.354
Ecuador			172.377	—	216	6.892	85	38	54	129	102
Falkland (Isole)			314	—	—	—	9	2	1	—	—
Guiana			140.772	933	569	4.730	120	6	51	373	231
Paraguay			65.353	560	33	2.776	32	1	11	13	28
Perù			498.865	1.522	758	18.812	129	5	42	237	353
Venezuela			111.441	406	120	6.676	46	—	20	70	145
America (territori di- pendenti da Propa- ganda Fide)			5.428.128	6.078	8.434	191.790	1.998	224	796	4.709	6.571

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. America del nord											
<i>Isole Bermude</i>			4.030	12	14	108	7	—	—	18	3
Bermuda	VA	CR	4.030	12	14	108	7	—	—	18	3
<i>Canada</i>			83.679	113	217	3.369	318	3	144	643	180
Grouard	VA	OMI	25.883	27	43	1.084	78	3	22	226	110
Hudson Bay	VA	OMI	1.871	7	8	83	24	—	7	17	—
James Bay	VA	OMI	1.611	6	4	35	19	—	29	31	—
Keewatin	VA	OMI	15.560	—	40	400	53	—	28	132	—
Labrador	VA	OMI	9.162	12	15	364	25	—	8	21	—
Mackenzie	VA	OMI	11.595	34	26	471	59	—	44	106	48
Prince Rupert	VA	OMI	13.637	—	42	721	33	—	3	86	17
Whitehorse	VA	OMI	4.450	27	39	211	27	—	3	24	5
<i>S. Pierre et Miquelon</i>			5.028	—	—	118	6	—	1	30	10
S. Pierre et Miquelon	PA	CSSp	5.028	—	—	118	6	—	1	30	10
<i>USA (Alaska)</i>			10.500	96	48	459	30	—	8	37	49
Alaska	VA	SJ	10.500	96	48	459	30	—	8	37	49
II. America centrale											
<i>Antille Britanniche</i>			600.679	1.455	3.066	17.131	313	3	48	647	1.441
Bahama Is.	VA	OSB	15.003	265	241	890	30	5	4	72	448
Castries	D	FMI	85.000	—	—	—	19	—	5	25	—
Kingston	D	SJ	105.808	1.030	1.383	3.165	79	16	3	214	32
Port-of-Spain	AD	Saec	247.500	—	1.278	9.354	128	9	25	248	1.176
Roseau	D	CSSR	58.128	160	109	2.484	36	—	6	50	115
S. Georges (Grenada)	D	OP	89.240	—	55	1.238	21	—	5	38	70
<i>Antille Francesi</i>			550.030	—	14	19.288	217	21	21	387	1.239
Basse-Terre et Pointe- à-Pitre	D	CSSp	305.297	—	9	9.318	99	10	6	175	364
S.-Pierre et Fort-de- France	D	CSSp	244.733	—	5	9.970	118	11	15	212	875
<i>Antille Olandesi</i>			127.315	—	48	5.075	65	—	159	325	—
Willemstad	D	OP	127.315	—	48	5.075	65	—	159	325	—
<i>Costa-Rica</i>			70.500	—	20	3.733	11	1	1	20	185
Limon	VA	OM	70.500	—	20	3.733	11	1	1	20	185
<i>Honduras</i>			264.860	—	270	7.992	17	1	5	20	213
San Pedro Sula	VA	OM	264.860	—	270	7.992	17	1	5	20	213
<i>Honduras Britannico</i>			48.532	—	197	2.438	29	2	2	106	—
Belize	D	SJ	48.532	—	197	2.438	29	2	2	106	—
<i>Messico</i>			648.265	—	434	5.208	47	30	36	431	543
Tarahumara	VA	SJ	116.833	—	434	5.208	18	—	14	89	243
Tijuana	VA	MSPS	531.432	—	—	—	29	30	22	342	300
La Paz	PA	FSCJ*									
<i>Nicaragua</i>			54.579	—	69	3.893	24	—	13	43	42
Bluefields	VA	OFMCap	54.579	—	69	3.893	24	—	13	43	42
<i>Panama</i>			74.814	96	92	2.700	24	—	11	61	67
Darien	VA	CMF	74.814	96	92	2.700	24	—	11	61	67
III. America del sud											
<i>Bolivia</i>			243.767	90	395	11.102	102	3	20	96	359
Chiquitos	VA	OFM	34.604	—	—	1.744	20	—	7	28	58
Cuevo	VA	OFM	46.530	85	324	2.359	15	—	1	13	15
El Beni	VA	OFM	63.807	5	50	3.000	14	3	3	6	230
Nuño de Chavez	VA	OFM	25.326	—	—	1.130	23	—	5	16	53
Pando	VA	MM	48.000	—	21	1.785	23	—	3	23	3
Reyes	VA	CSSR	25.500	—	—	1.084	7	—	1	10	—
<i>Cile</i>			398.779	50	781	12.049	87	14	39	317	29
Araucania	VA	OFMCap	363.170	50	488	11.164	74	14	36	307	—
Aysen	VA	OSM	35.609	—	293	885	13	—	3	10	29
<i>Colombia</i>			1.253.649	745	1.073	57.232	287	69	109	706	1.352
Arauca	PA	MXV	26.900	—	5	1.000	16	3	6	28	—
Barranca-Bermeja	VA	SJ	105.530	—	23	5.105	24	12	10	61	267
Buenaventura	VA	MXV	70.552	—	22	3.250	10	12	4	35	124

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
Casanare	VA	ORSA	44.000	33	9	2.520	13	9	—	26	18
Florencia	VA	IMC*	98.000	—	50	3.750	14	4	8	37	—
Guapi	PA	OFM	45.120	—	100	2.303	6	—	6	21	—
Istmina	VA	MXV	83.975	—	230	2.980	17	3	6	49	8
Leticia	PA	OFMCap	9.600	300	20	450	9	—	5	27	—
Mitú	PA	MXV	4.958	230	79	212	15	—	9	27	46
Quibdó	VA	CMF	65.950	—	20	2.780	19	1	6	51	268
Riohacha	VA	OFMCap	58.259	150	110	2.947	13	2	3	38	30
S. Andres y Providencia	PA	OFMCap	3.130	25	83	227	7	—	—	18	30
S. Jorge	VA	IEME	146.000	—	150	7.750	30	18	5	74	50
Sibundoy	VA	OFMCap	37.086	—	—	1.762	18	—	8	57	—
Tierradentro	PA	CM	34.087	—	—	1.182	8	—	2	31	35
Tumaco	PA	OCF	137.000	—	130	6.168	14	—	2	24	157
Valledupar	VA	OFMCap	154.002	1	41	6.970	19	5	7	59	169
Vichada	PA	SMM	1.500	6	1	118	5	—	2	5	10
Villavicencio	VA	SMM	128.000	—	—	5.758	30	—	20	38	118
<i>Ecuador</i>			172.377	—	216	6.892	85	38	54	129	102
Aguarico	PA	OFMCap	2.980	—	—	203	3	—	2	5	—
Canelos	PA	OP	4.680	—	20	625	7	—	10	11	—
Esmeraldas	VA	FSCJ*	109.000	—	46	4.033	10	—	1	11	36
Galapagos	PA	OFM	1.850	—	—	158	8	—	4	—	—
Ménclez	VA	SDB*	15.597	—	116	780	26	38	19	47	31
Napo	VA	CSJ*	16.470	—	15	843	20	—	10	40	—
S. Miguel de Sucumbios	PA	OCF	13.650	—	—	—	5	—	1	2	20
Zamora	VA	OFM	8.150	—	19	250	6	—	7	13	15
<i>Falkland (Isole)</i>			314	—	—	9	2	—	1	—	—
Falkland Is.	PA	MH	314	—	—	9	2	—	1	—	—
<i>Guiana</i>			140.772	933	569	4.730	120	6	51	373	231
Cayenne	D	CSSp	30.436	84	34	1.236	26	—	2	82	55
Georgetown	D	SJ	69.559	640	535	3.494	50	4	—	92	128
Paramaribo	D	CSSR	40.777	209	—	—	44	2	49	199	48
<i>Paraguay</i>			65.353	560	33	2.776	32	1	11	13	28
Chaco Paraguayo	VA	ODB*	32.353	378	22	1.333	14	1	3	7	18
Pilcomayo	VA	OMI	33.000	182	11	1.443	18	—	8	6	10
<i>Perù</i>			498.865	1.522	758	18.812	129	5	42	237	353
Iquitos	VA	OESA	92.020	25	416	4.708	30	—	6	35	106
Pucalpa	VA	MEQ	50.200	—	—	1.300	5	—	—	11	—
Puerto Maldonado	VA	OP	61.711	1.207	13	2.443	25	—	15	45	8
Requena	VA	OFM	78.290	—	102	2.080	8	—	2	21	40
S. Francisco Javier	PA	SJ	40.044	65	54	2.459	9	2	5	18	9
S. Gabriel de Marañón	VA	CP	71.300	—	48	1.637	15	—	5	23	95
S. José de Amazonas	VA	OFM	51.300	—	110	1.390	13	—	3	25	—
San Ramón	VA	OFM	54.000	225	15	2.795	24	3	6	59	95
<i>Venezuela</i>			111.441	406	120	6.676	46	—	20	70	145
Caroní	VA	OFMCap	7.674	—	15	375	12	—	3	8	17
Machiques	VA	OFMCap	67.392	—	19	3.189	15	—	5	39	71
Puerto Aycucho	VA	SDB*	8.000	400	28	1.307	11	—	9	9	17
Tucupita	VA	OFMCap	28.375	6	58	1.805	8	—	3	14	40

AFRICA (Quadro generale)	SUPERFICIE km.²	POPOLAZIONE	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. Africa settentrionale		32.214.000	796.446	26.120	24.675	23.338	701	48	280	1.651	2.231
Etiopia	620.000	8.000.000	28.276	2.750	850	1.315	35	—	7	73	41
Libia	1.759.540	1.105.000	43.619	—	10	936	43	—	31	204	7
Marocco	410.805	10.016.000	490.914	—	261	9.198	332	15	109	825	1.238
Sahara	2.295.575	1.110.000	24.881	11	13	225	66	—	10	147	23
Somalia	659.661	1.983.000	7.939	140	24	124	28	—	16	114	8
Sudan	2.505.825	10.000.000	200.817	23.219	23.517	11.540	197	33	107	288	914
II. Africa occidentale		60.664.000	2.780.440	795.879	103.120	157.643	2.031	284	252	1.844	16.667
Costa d'Avorio	322.463	2.572.000	207.725	49.761	6.666	7.535	166	27	9	132	1.107
Dahomey	1.304.556	3.989.000	221.442	39.703	6.743	12.032	144	28	12	244	1.048
Gambia	10.369	285.000	4.343	742	80	232	13	1	—	12	42
Ghana	237.873	4.763.000	503.044	93.418	10.539	25.102	260	46	23	208	881
Guinea	245.857	2.555.000	27.822	5.802	550	1.065	88	3	13	75	204
Alto Volta	274.122	3.326.000	109.046	41.414	3.742	7.543	225	28	69	221	1.089
Liberia	111.370	1.250.000	10.919	645	122	432	35	3	—	13	27
Nigeria	966.717	32.117.000	1.352.543	514.952	68.023	90.104	729	111	62	488	11.023
Senegal-Mauritania	1.282.966	2.870.000	131.535	7.974	1.436	4.755	136	10	35	264	553
Sierra Leone	72.326	2.080.000	16.252	13.945	660	475	62	1	8	37	53
Sudan	1.204.021	3.750.000	16.647	9.581	273	631	99	3	9	61	215
Togo	57.000	1.107.000	179.122	17.942	4.296	7.737	74	23	12	89	425
III. Africa centrale		25.407.000	7.256.645	1.450.048	236.988	332.862	3.887	616	1.603	4.889	37.540
Ex A.E.F.	2.510.000	4.810.000	550.011	146.168	21.893	20.262	374	30	121	406	4.338
Camerun	432.000	3.207.000	645.010	93.969	14.086	22.407	408	72	136	415	5.194
Congo Belga	2.343.930	12.850.000	4.270.775	700.662	144.268	202.486	2.562	354	1.108	3.263	22.932
Guinea Spagnola	28.051	210.000	178.661	9.000	3.100	7.000	54	8	19	163	321
Ruanda-Urundi	54.170	4.330.000	1.612.188	500.249	53.641	80.707	489	152	219	642	4.755
IV. Africa meridionale		20.288.000	1.656.042	156.611	36.707	71.127	1.659	143	805	6.250	3.641
Basutoland	30.344	640.000	251.167	16.836	2.803	8.328	137	14	101	547	967
S. Rhodesia	389.362	2.540.000	181.908	28.339	10.468	8.545	211	21	105	691	384
N. Rhodesia	746.256	2.240.000	385.485	71.505	9.083	17.042	284	24	64	267	703
Sud-Ovest Africa	823.876	478.000	49.941	3.110	1.449	3.022	71	2	39	262	84
Swaziland	17.364	233.000	18.830	506	413	656	28	—	21	89	49
Unione Sud Africana	1.223.409	14.157.000	768.711	36.315	12.491	33.534	928	82	475	4.394	1.454
V. Africa orientale		23.242.000	3.741.171	452.577	114.391	176.997	2.170	359	715	3.332	13.707
Kenya-Zanzibar	585.303	6.350.000	606.242	165.018	39.820	33.432	361	45	56	649	2.584
Nyasaland	127.368	2.640.000	429.150	51.696	5.682	16.608	224	41	38	248	1.700
Uganda	243.411	5.673.000	1.553.504	82.249	40.044	61.438	571	117	285	1.211	3.931
Tanganyika	939.361	8.579.000	1.152.275	153.614	28.845	65.519	1.014	156	336	1.224	5.492
VI. Africa insulare		5.721.000	1.509.431	76.908	8.728	75.569	751	73	466	1.566	6.315
Madagascar	590.000	4.812.000	988.409	76.637	8.346	51.089	565	45	386	790	5.316
Mauritius	2.096	579.000	195.000	214	266	8.443	74	16	23	299	313
Réunion	2.511	291.000	289.130	55	103	14.637	90	11	142	405	652
Seychelles (Isole)	404	39.000	36.892	2	13	1.400	22	1	15	72	34
Africa (territori dipen- denti da Propaganda Fide)		167.536.000	17.740.175	2.958.143	524.609	837.536	11.199	1.523	4.121	19.532	80.101

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. Africa settentrionale											
<i>Etiopia</i>											
Gimma	VA	(IMC)*	28.276	2.750	850	1.315	35	—	7	73	41
Harrar	VA	OFM*Cap}									
Hosanna	PA	OFM*Cap}									
Neghelli	PA	(PIME)*									
<i>Libia</i>											
Bengasi	VA	OFM*	43.619	—	10	936	43	—	31	204	7
Derna	VA	(SDB)*	1.208	—	4	33	7	—	10	43	—
Misurata	PA	OFM*	110	—	1	6	3	—	1	32	—
Tripoli	VA	OFM*	2.882	—	3	132	8	—	1	20	7
			39.419	—	2	765	25	—	19	109	—
<i>Marocco</i>											
Rabat	AD	OFM	490.914	—	261	9.198	332	15	109	825	1.238
Tangeri	AD	OFM	368.928	—	220	6.513	251	15	47	531	947
			121.986	—	41	2.685	81	—	62	294	291
<i>Sahara</i>											
Laghouat	D	PB	24.881	11	13	225	66	—	10	147	23
Sahara Spagnolo-†-Ifni	PA	OMI	18.873	11	13	225	55	—	8	138	23
			6.008	—	—	—	11	—	2	9	—
<i>Somalia</i>											
Gibuti	D	OFM*Cap	7.939	140	24	124	28	—	16	114	8
Mogadiscio	VA	OFM*	3.852	60	12	64	7	—	11	16	—
			4.087	80	12	60	21	—	5	98	8
<i>Sudan</i>											
Bahr el-Gebel	VA	FSCJ*	200.817	23.219	23.517	11.540	197	33	107	288	914
Bahr el-Ghazal	VA	FSCJ*	106.059	9.457	14.114	8.329	44	9	38	59	362
Khartum	VA	FSCJ*	31.937	6.500	1.968	1.356	43	12	25	57	119
Malakal	PA	MH	6.073	225	201	98	51	—	24	121	9
Mopoi	PA	FSCJ*	4.164	741	194	116	19	2	3	20	28
Rumbek	VA	Saec	44.143	4.590	4.429	1.495	26	6	12	31	308
			8.441	1.706	2.593	146	14	4	5	—	88
II. Africa occidentale											
<i>Costa d'Avorio</i>											
Abidjan	AD	SMA	207.725	49.761	6.666	7.535	166	27	9	132	1.107
Bouaké	D	SMA	128.863	18.403	2.685	4.576	63	15	2	72	463
Daloa	D	SMA	31.329	14.661	1.678	1.133	28	1	5	23	201
Gagnoa	D	SMA	4.927	3.500	342	234	26	—	1	4	28
Katiola	D	SMA	26.829	7.091	1.265	1.022	23	1	—	8	269
			15.777	6.106	696	570	26	10	1	25	146
<i>Dahomey</i>											
Cotonou	AD	SMA	221.442	39.703	6.743	12.032	144	28	12	244	1.048
Niamey	PA	CSSR	146.895	23.360	4.913	7.340	68	22	9	138	699
Parakou	PA	SMA	9.597	1.414	112	590	33	1	3	39	36
Porto Novo	D	SMA	7.906	7.303	500	610	25	—	—	25	97
			57.044	7.626	1.218	3.492	18	5	—	42	216
<i>Gambia</i>											
Bathurst	D	CSSp	4.343	742	80	232	13	1	—	12	42
			4.343	742	80	232	13	1	—	12	42
<i>Ghana</i>											
Accra	D	SVD	503.044	93.418	10.539	25.102	260	46	23	208	881
Cape Coast	AD	SMA	55.531	13.973	1.860	1.210	49	3	8	43	54
Keta	D	SMA	177.451	31.888	3.393	6.836	78	17	8	39	542
Kumasi	D	SMA	120.314	4.648	1.526	10.493	39	8	1	19	7
Navrongo	D	PB	106.325	40.554	2.989	4.661	37	12	1	25	70
Tamale	D	PB	43.423	2.355	771	1.902	57	6	5	82	208
<i>Guinea</i>											
Conakry	AD	CSSp	27.822	5.802	550	1.065	88	3	13	75	204
Kankan	PA	CSSp	17.133	1.080	188	652	34	1	3	43	54
N'Zérékoré	D	PB	7.350	1.222	144	211	24	1	6	12	25
			3.339	3.500	218	202	30	1	4	20	125
<i>Alto Volta</i>											
Bobo-Dioulasso	D	PB	109.046	41.414	3.742	7.543	225	28	69	221	1.089
			33.869	8.391	877	1.869	67	9	34	66	194

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATEGUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
Koudougou	D	PB	15.872	5.305	506	900	42	5	5	23	263
Koupéla	D	Saec	14.369	4.960	432	784	23	3	3	24	131
Nouna	D	PB	21.779	15.197	1.221	2.484	41	2	5	16	335
Ouagadougou	AD	PB	23.157	7.561	706	1.506	52	9	22	92	166
<i>Liberia</i>			10.919	645	112	432	35	3	—	13	27
Cape Palmas	PA	SMA	6.036	414	54	295	15	1	—	—	17
Monrovia	VA	SMA	4.883	231	58	137	20	2	—	13	10
<i>Nigeria</i>			1.352.543	514.952	68.023	90.104	729	III	62	488	11.023
Benin City	D	SMA	99.298	50.347	6.049	2.878	53	16	—	18	158
Buea	D	MH	77.785	12.451	2.807	2.944	63	11	5	23	371
Calabar	D	SPS	100.823	38.606	8.266	2.977	61	5	—	97	19
Ibadan	D	SMA	22.007	3.740	620	768	25	—	—	16	86
Jos	D	SMA	35.508	9.324	1.683	2.736	33	3	—	—	387
Kabba	PA	CSSp	10.696	3.470	632	458	20	3	I	2	119
Kaduna	D	SMA	26.983	8.200	1.037	1.446	38	2	—	24	143
Lagos	AD	SMA	64.079	4.230	2.134	2.180	48	3	5	47	85
Maiduguri	PA	OESA	1.818	412	66	85	4	—	—	—	13
Ogoja	D	SPS	34.980	64.987	5.443	1.752	46	I	—	37	2.638
Ondo	D	SMA	56.285	11.621	2.455	2.972	35	5	5	18	124
Onitsha	AD	CSSp	316.560	114.255	12.958	30.569	107	28	8	48	6.183
Oturkpo	D	CSSp	17.960	42.846	1.877	1.081	22	—	3	6	516
Owerri	D	CSSp	458.719	144.395	20.835	35.619	123	32	32	132	64
Oyo	PA	PB	22.403	3.155	548	1.175	26	2	2	10	21
Sokoto	PA	OP	1.790	115	88	157	2	—	I	4	22
Yola	PA	OESA	4.849	2.708	525	307	23	—	—	6	74
<i>Senegal-Mauritania</i>			131.535	7.974	1.436	4.755	136	10	35	264	553
Dakar	AD	CSSp	97.668	5.129	936	2.891	85	4	21	180	323
Kaolack	PA	MSC	4.138	977	47	159	13	—	4	10	45
S. Louis	PA	CSSp	5.326	120	23	166	7	—	I	20	27
Ziguinchor	D	CSSp	24.403	1.748	430	1.539	31	6	9	54	158
<i>Sierra Leone</i>			16.252	13.945	660	475	62	I	8	37	53
Freetown and Bo	D	CSSp	15.350	10.945	592	444	47	I	2	32	53
Makeni	PA	SX*	902	3.000	68	31	15	—	6	5	—
<i>Sudan Francese</i>			16.647	9.581	273	631	99	3	9	61	215
Bamako	AD	PB	11.983	2.791	197	443	45	I	5	45	110
Gao	PA	PB	1.269	4.942	41	48	20	—	2	3	70
Kayes	PA	PB	2.973	558	20	95	17	I	2	13	26
Sikasso	PA	PB	422	1.290	15	45	17	I	—	—	9
<i>Togo</i>			179.122	17.942	4.296	7.737	74	23	12	89	425
Lomé	AD	SMA	159.037	11.340	2.138	6.643	50	18	10	69	325
Sokodé	D	SMA	20.085	6.602	2.158	1.094	24	5	2	20	100
III. Africa centrale											
<i>A.E.F.</i>			550.011	146.168	21.893	20.262	374	30	121	406	4.338
Bangassou	PA	CSSp	12.302	12.269	1.225	645	19	I	4	11	266
Bangui	AD	CSSp	68.736	28.447	5.450	2.677	49	3	10	60	717
Berberati	D	OFM ^{Cap}	25.446	14.370	2.224	904	32	—	8	32	413
Brazzaville	AD	CSSp	99.405	5.940	1.431	3.148	59	10	19	68	105
Fl. Lamy	D	SJ*	10.150	5.848	467	777	28	—	13	72	274
Fl. Rousset	D	CSSp	47.301	7.410	1.116	1.234	30	4	7	13	176
Libreville	AD	CSSp	167.405	29.891	4.201	4.154	70	9	43	95	1.145
Moundou	D	OFM ^{Cap}	28.846	21.500	3.340	2.626	27	—	4	16	747
Pala	PA	OMI	1.627	7.205	115	81	14	—	2	8	121
Pointe Noire	D	CSSp	88.793	13.288	2.324	4.016	46	3	11	31	374
<i>Camerun</i>			645.010	93.969	14.086	22.407	408	72	136	415	5.194
Douala	D	Saec	184.500	20.340	2.560	7.045	104	18	35	113	1.540
Doume	D	CSSp	32.624	9.463	1.255	1.009	38	—	7	19	548
Garoua	D	OMI	6.667	6.085	380	377	46	—	12	49	97
Nkongsamba	D	SCJ	116.977	28.584	4.480	4.765	68	27	31	46	649
Yaoundé	AD	CSSp	304.242	29.497	5.411	9.211	152	27	51	188	2.360
<i>Congo</i>			4.270.775	700.662	144.268	202.486	2.562	354	I.108	3.263	22.932
Basankusu	D	MH	47.643	3.219	1.282	1.918	54	4	15	61	290
Baudouinville	D	PB	73.984	8.164	2.065	6.618	63	15	25	78	557

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
<i>Sud-Ovest Africa</i>											
Keetmannshoop	VA	OSFS	49.941	3.110	1.449	3.022	71	2	39	262	84
Windhoek	VA	OMI	11.911	62	54	674	29	1	6	75	20
			38.030	3.048	1.395	2.348	42	1	33	187	64
<i>Swasiland</i>											
Bremersdorp	D	OSM*	18.830	506	413	656	28	—	21	89	49
			18.830	506	443	656	28	—	21	89	49
<i>Unione Sud-Africana</i>											
			768.711	36.315	12.491	33.534	928	82	475	4.394	1.454
a) <i>Cape Province</i>			197.978	9.380	4.046	10.603	365	39	175	1.860	351
Aliwal	P	SCJ	10.285	986	198	791	22	—	6	168	45
Cape Town	AD	Saec	49.144	459	672	2.666	99	18	52	487	7
Den Aar	PA	SCJ	4.296	239	78	193	7	2	1	31	6
Keimoes	D	OSFS	21.818	340	350	1.050	28	—	10	28	97
Kimberley	D	OMI	28.148	2.633	790	1.862	32	—	33	104	45
Kokstad	D	OFM	18.742	765	536	1.146	20	—	5	69	53
Oudtshoorn	D	SAC	6.584	315	120	412	27	—	9	133	4
Port Elizabeth	D	Saec	33.141	1.024	441	1.418	76	12	33	594	42
Queenstown	D	SAC	7.658	1.777	393	409	30	5	18	101	8
Umtata	D	CMM	18.162	842	468	656	24	2	8	145	44
b) <i>Natal</i>			293.073	8.375	3.544	10.570	235	11	144	1.226	295
Durban	AD	OMI	102.423	2.754	1.456	5.405	104	4	28	518	125
Eshowe	D	OSB	21.774	2.649	587	922	44	1	33	145	54
Mariannhill	D	CMM	136.948	2.079	1.214	3.395	72	1	78	476	84
Umzimkulu	D	Saec	31.928	893	287	848	15	5	5	87	32
c) <i>Orange</i>			70.572	9.122	1.685	4.032	73	5	30	173	154
Bethlem	D	CSSp	15.773	3.397	541	748	27	—	6	27	46
Bloemfontein	AD	OMI	27.238	2.273	593	1.783	18	—	21	66	78
Kroonstad	D	OP	27.561	3.452	551	1.501	28	5	3	80	30
d) <i>Transvaal</i>			207.088	9.438	3.216	8.329	255	27	126	1.135	654
Johannesburg	D	Saec	145.398	4.858	1.446	4.937	131	14	50	746	461
Lydenburg	D	MFSC	10.543	1.536	346	782	38	2	22	88	29
Pietersburg	AN	OSB	25.765	1.783	966	1.361	36	2	33	128	112
Pretoria	AD	Saec	25.382	1.261	458	1.249	50	9	21	173	52
Volkorust	PA	OFM	—	—	—	—	—	—	—	—	—
V. Africa orientale											
<i>Kenia-Zanzibar</i>											
Eldoret	PA	SPS	606.242	165.018	39.820	33.432	361	45	56	649	2.584
Kisumu	D	MH	25.789	10.053	1.708	1.415	24	—	—	21	198
Kitui	PA	SPS	361.826	31.430	12.153	18.634	124	9	17	219	978
Meru	D	IMC*	686	1.400	64	70	5	—	1	4	25
			30.375	13.518	4.221	1.266	33	6	6	58	179
<i>Mombasa-Zanzibar</i>											
Nairobi	D	CSSp	29.334	4.322	1.135	1.343	25	2	1	49	76
Nyeri	AD	CSSp	74.028	51.689	5.271	5.248	84	14	6	114	491
	D	IMC*	84.204	52.606	13.268	5.456	66	14	25	184	637
<i>Nyasaland</i>											
Blantyre	AD	SMM	429.150	51.696	5.682	16.608	224	41	38	248	1.700
Dedza	D	Saec	201.150	10.488	3.895	9.799	66	14	7	79	640
Lilongwe	D	PB	61.854	1.733	—	—	33	14	7	40	55
N. Nyasa	PA	PB	61.113	14.100	468	3.015	46	5	14	60	395
Zomba	D	SMM	11.043	20.622	466	607	27	4	4	59	289
			93.990	4.753	853	3.187	52	4	6	10	321
<i>Uganda</i>											
Gulu	D	FSCJ*	1.553.504	82.249	40.044	61.438	571	117	285	1.211	3.931
Arua	D	FSCJ*	322.259	15.727	15.560	15.443	95	33	60	126	738
Kampala	D	MH	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Masaka	D	Saec	192.540	6.872	3.859	5.466	92	13	8	194	280
Mbarara	D	PB	174.066	12.574	815	7.820	84	24	86	238	318
Rubaga	AD	PB	270.049	22.943	6.715	9.359	92	17	21	229	1.402
Tororo	AD	PB	285.411	3.675	1.517	12.047	109	16	94	324	599
		MH	309.179	20.458	11.578	11.303	99	14	16	100	594
<i>Tanganyika</i>											
Bukoba	D	PB	1.152.275	153.614	28.845	65.519	1.014	156	336	1.224	5.492
Dar-es-Salaam	AD	OFMCap	92.848	11.125	4.408	5.493	67	15	23	71	365
Dodoma	D	CP*	80.417	4.716	928	4.263	73	6	49	91	121
Iringa	D	IMC*	45.743	6.062	3.166	2.420	42	9	10	67	416
Karema	D	Saec	75.584	7.325	3.348	8.327	55	10	27	185	379
Kigoma	D	PB	125.951	8.142	1.414	7.365	73	13	8	87	441
Mbeya	D	PB	24.084	18.294	868	1.660	37	—	8	27	276
			31.000	5.839	375	1.530	39	3	5	10	186

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
Mbulu	D	SAC	21.587	6.977	1.013	1.200	29	3	—	10	218
Morogoro	D	CSSp	123.122	5.794	871	4.923	89	13	19	94	293
Moshi	D	CSSp	127.362	10.164	3.636	9.300	79	24	34	151	516
Musoma	D	MM	25.644	5.750	1.398	1.637	40	1	4	14	193
Mwanza	D	PB	49.886	30.431	2.658	2.081	79	6	15	39	415
Ndanda	AN	OSB	46.480	5.578	1.292	2.148	55	3	43	52	68
Peraniho	AN	OSB	170.614	7.552	1.074	8.683	98	30	72	138	944
Rutabo	D	Saec	53.343	3.077	922	1.964	25	10	4	23	92
Shinyanga	D	MM	7.766	6.449	534	506	21	2	3	2	120
Tabora	AD	PB	27.839	9.224	628	1.163	82	7	6	114	317
Tanga	D	IC	22.905	1.115	312	856	31	1	6	29	132
VI. Africa insulare											
<i>Madagascar</i>			988.409	76.637	8.346	51.089	565	45	386	790	5.316
Ambatondrazaka	D	OSST *	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Ambanja	E	OFMCap	12.628	3.046	348	4.322	28	—	4	22	157
Antsirabé	P	MS	177.676	4.013	1.108	9.306	33	12	52	60	579
Diego Suarez	AD	CSSp	60.932	27.848	1.305	3.300	56	5	19	73	858
Farafangana	D	CM	49.000	1.750	374	2.262	22	—	2	51	129
Fianarantsoa	AD	SJ	268.919	5.444	2.380	14.054	110	3	68	108	800
Fort Dauphin	D	CM	18.200	700	135	697	15	—	2	44	53
Majunga	D	CSSp	34.502	1.405	235	1.687	50	2	16	40	418
Miarinarivo	D	Saec	35.062	4.000	140	1.930	17	7	10	24	255
Morondava	D	MS	22.233	1.787	109	1.106	21	1	2	12	195
Tamatave	D	SMM	63.244	3.347	735	2.471	55	2	34	51	1.026
Tananarive	AD	SJ *	211.412	14.689	1.260	12.803	133	12	171	293	660
Tsiroanomandidy	D	OSST	18.601	8.108	127	1.051	16	1	2	12	150
Tulear	D	AA	16.000	500	—	—	9	—	4	—	36
<i>Mauritius</i>											
Port Louis	D	CSSp	195.000	214	266	8.443	74	16	23	299	313
<i>Reunion</i>											
Saint Denis	D	CSSp	289.130	55	103	14.637	90	11	42	405	652
<i>Seychelles (Isola)</i>											
Port Victoria	D	OFMCap	36.892	2	13	1.400	22	1	15	72	34

ASIA (Quadro generale)	SUPERFICIE km.²	POPOLAZIONE	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. Asia del sud-ovest		13.456.000	9.810	44	30	335	12	—	2	29	—
Arabia	2.403.879	13.250.000	6.810	42	28	239	10	—	1	29	—
Kuwait	15.540	206.000	3.000	2	2	96	2	—	1	—	—
II. Asia del sud (parte centrale)		494.388.000	4.825.115	161.501	32.019	182.029	4.903	1.020	1.483	14.741	10.162
Ceylon	65.610	8.997.000	697.493	946	1.865	24.349	481	100	322	2.209	341
India	3.479.128	400.624.000	3.838.957	65.016	22.365	139.724	4.087	903	1.065	11.805	9.141
Pakistan	944.824	84.767.000	288.665	95.539	7.789	17.956	335	17	96	727	680
III. Asia del sud-est		155.427.000	3.209.711	173.737	54.137	155.025	3.276	452	1.627	8.199	8.467
Birmania	677.950	20.278.000	171.703	17.213	3.023	7.940	228	23	63	565	720
Borneo del Nord	203.791	1.095.000	50.083	4.277	1.739	2.848	89	—	13	113	67
Cambogia	175.000	4.856.000	49.973	234	368	2.641	51	2	48	260	24
Indonesia	1.491.562	84.300.000	1.081.119	68.831	25.459	49.893	941	107	539	2.372	4.676
Laos	236.800	1.590.000	16.059	1.758	606	865	67	3	3	59	52
Malesia	132.029	7.623.000	139.095	2.287	1.700	5.826	146	9	182	543	91
Nuova Guinea Occid.	412.781	700.000	57.628	6.065	1.609	3.646	85	—	28	54	409
Filippine	42.113	1.015.000	442.768	3.175	2.345	18.174	183	14	15	313	559
Thailandia	514.000	21.070.000	101.280	2.052	965	4.352	222	40	87	662	1.077
Vietnam-Sud	170.000	12.900.000	1.100.000	67.845	16.323	58.840	1.264	254	651	3.256	1.672
IV. Asia dell'est		125.193.000	751.029	179.087	83.716	34.451	2.537	442	547	5.696	3.502
Corea del Sud	93.634	22.300.000	285.958	78.032	31.613	10.912	349	168	26	819	1.625
Hong-Kong	1.013	2.440.000	108.587	12.119	16.011	3.338	288	10	93	565	198
Giappone	369.813	90.900.000	241.679	15.539	10.583	6.530	1.434	260	389	3.997	750
Formosa	35.961	9.553.000	114.805	73.407	25.509	13.671	466	4	39	315	929
Asia: Territorio dipend. da « Propaganda Fide »		788.464.000	8.795.665	514.379	169.902	371.840	10.728	1.914	3.659	28.665	22.131

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CIE- RICI	FRA- TELLI	SUORI:	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. Asia del sud-ovest											
Arabia	VA	OFMCap	9.810	44	30	335	12	—	2	29	—
Kuwait	VA	OSB *	6.810	42	28	239	10	—	1	29	—
			3.000	2	2	96	2	—	1	—	—
II. Asia del sud (parte centrale)											
Ceylon			697.493	946	1.865	24.349	481	100	322	2.209	341
Chilaw	D	Saec	134.532	331	380	5.079	63	20	30	249	148
Colombo	AD	OMI *	360.281	—	721	12.024	187	38	150	1.063	22
Galle	D	SJ *	23.774	175	190	765	47	9	12	162	21
Jaffna	D	OMI	93.716	53	205	3.556	84	18	53	342	82
Kandy	D	OSB *	59.049	87	285	2.004	53	6	43	299	37
Trincomalee	D	SJ	26.141	300	84	921	47	9	34	94	31
India			3.838.975	65.016	22.365	139.724	4.087	903	1.065	11.805	9.141
Agra	AD	OFMCap	35.902	821	39	216	12	2	4	27	4
Ahmedabad	D	SJ	3.145	160	208	1.487	50	2	19	119	178
Ajmer-Jaipur	D	Saec	8.785	289	97	428	62	21	10	317	23
Allahabad	D	Saec	5.368	357	188	166	43	11	13	110	10
Alleppey	D	Saec	64.918	50	10	2.319	45	15	6	89	280
Amrawati	D	MSFS	15.451	76	183	576	18	—	3	76	48
Bangalore	AD	Saec	91.891	76	270	4.462	167	29	27	555	59
Belgaum	D	Saec	46.483	67	30	1.546	54	9	4	105	14
Bellary	D	OFM	8.993	602	29	387	19	—	—	85	43
Bhagalpur	PA	TOR	5.261	183	158	228	13	—	7	7	54
Bombay	AD	Saec	248.243	80	170	8.984	344	58	71	439	786
Calcutta	AD	SJ	98.752	1.651	532	4.129	184	16	74	488	258
Calicut	D	SJ *	19.527	321	144	1.015	74	8	29	226	53
Cochin	D	Saec	94.913	17	40	3.918	48	12	1	89	412
Coimbatore	D	Saec	59.776	300	368	1.940	76	24	30	319	72
Cuttack	D	CM	12.248	6.579	182	934	26	19	6	57	195
Delhi	AD	Saec	10.623	874	186	620	30	24	20	103	18
Simla	D	Saec	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Dibrugarh	D	SDB *	37.856	3.137	970	2.279	21	2	4	39	297
Gorakpur	PA	OFMCap	6.985	195	201	329	32	3	22	61	19
Guntur	D	Saec	49.378	1.548	1.381	1.841	46	11	—	191	167
Haflong	PA	OSCr	3.907	500	110	195	10	1	5	8	17
Hyderabad	AD	Saec	24.900	90	75	1.076	23	6	32	216	306
Indore	D	SVD	18.059	222	123	807	37	14	19	139	57
Jabalpur	D	OPraem	8.277	170	75	378	31	23	4	99	48
Jaipauri	D	PIME *	27.673	269	268	1.504	12	4	—	5	167
Jhansi	D	OFMCap	3.448	20	10	100	22	8	28	38	18
Jullundur	PA	OFMCap	10.789	5.555	195	636	10	3	1	35	28
Kashmir-Jammu	PA	MH	1.128	85	4	32	7	—	—	30	4
Kottar	D	Saec	180.543	2.733	1.226	4.924	83	36	15	203	795
Krishnagar	D	SDB *	6.568	180	97	344	18	—	4	89	17
Kumbakonam	D	Saec	113.365	290	71	3.625	79	14	9	256	101
Lucknow	D	OFMCap *	4.255	171	43	139	30	—	12	91	11
Madurai	AD	SJ	203.454	738	1.630	7.042	192	18	131	620	55
Madras-Meliapore	AD	SDB *	83.086	—	561	3.000	130	20	51	680	196
Malda	PA	PIME *	5.104	139	65	241	8	5	—	—	84
Mangalore	D	Saec	176.782	10	104	4.120	233	41	32	594	408
Meerut	D	OFMCap *	10.018	1.317	149	607	33	15	5	73	46
Mysore	D	MEP	44.198	46	77	1.993	61	11	—	244	45
Nagpur	AD	Saec	13.212	—	56	560	45	14	17	175	—
Nellore	D	MH	34.868	3.786	692	1.237	72	48	2	77	237
Ootacamund	D	Saec	36.910	99	118	1.268	35	10	12	187	26
Patna	D	SJ	27.485	2.296	542	895	93	11	13	210	47
Pondicherry-Cuddalore	AD	Saec	158.513	76	137	5.937	115	29	4	767	66
Poona	D	Saec	74.551	340	276	2.490	113	12	19	136	66
Quilon	D	Saec	117.636	589	328	4.169	91	22	13	223	46
Raigarh-Ambikapur	D	Saec	80.922	3.612	1.128	3.631	42	23	7	53	295
Ranchi	AD	SJ	246.805	5.449	1.400	9.655	208	37	54	330	484
	D	Saec	44.904	230	98	1.766	63	11	27	214	59
Sambalpur	D	SVD	80.556	1.342	319	3.402	27	5	5	86	221
Shillong	D	SDB *	79.085	3.320	2.011	3.319	71	11	39	108	598
Sikkim	PA	SMaur	2.775	154	93	100	20	2	—	29	2
Tanjore	D	Saec	95.747	45	76	3.251	59	13	—	169	106
Trichirappally	D	Saec	129.712	133	123	4.398	109	15	37	686	23
Trichandrum L.	D	OSB	228.018	1.057	847	6.499	82	20	7	169	147
Tuticorin	D	Saec	129.024	442	370	3.790	78	18	33	382	300
Vellore	D	SDB *	34.671	494	201	1.388	64	13	200	96	77

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
Verapoly	AD	Saec	155.267	—	51	5.229	143	26	21	311	69
Vijayapuram	D	OC D	68.417	58	269	1.947	50	31	8	94	50
Vijayavada	D	PIME *	77.109	8.844	3.013	3.082	51	20	8	96	463
Visakhapatam	D	MSFS	39.683	1.607	563	1.403	44	20	14	136	212
Warangal	D	PIME *	33.035	1.155	365	1.741	29	7	7	149	154
<i>Pakistan</i>			288.665	95.539	7.789	17.956	335	17	76	727	680
Hyderabad al Pakistan	D	OFM Cap	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Chittagong	D	CSC	10.227	3.086	89	454	19	—	20	44	10
Dacca	AD	CSC	48.258	3.879	808	1.983	69	4	29	172	111
Dinajpur	D	PIME *	16.527	3.491	1.053	756	27	—	6	50	237
Karachi	AD	Saec	39.229	5.727	715	1.775	90	7	27	149	55
Khulna	D	SX *	6.924	800	263	485	18	—	3	12	39
Lahore	D	OFM Cap *	88.323	61.898	2.470	7.839	44	2	6	117	116
Multan	D	OP *	55.389	12.368	1.962	3.198	24	4	3	74	79
Rawalpindi	D	MH	23.788	4.110	429	1.466	44	—	2	109	33
III. Asia del sud-est											
<i>Birmania</i>			171.703	17.213	3.023	7.940	228	23	63	565	720
Bassein	D	Saec	26.095	122	250	1.140	24	—	8	67	25
Bhamo	PA	SSC	11.638	6.360	875	794	27	—	—	30	62
Kengtung	D	PIME *	12.144	6.343	436	673	19	3	2	61	112
Mandalay	AD	MEP	16.800	2.300	430	760	48	8	20	100	62
Prome	PA	MS	4.515	259	125	182	12	—	3	11	30
Rangoon	AD	MEP	56.500	451	403	2.121	49	3	26	183	83
Toungoo	D	PIME *	4.011	1.378	444	2.270	49	9	4	113	346
<i>Borneo Brit.</i>			50.083	4.277	1.739	2.845	89	—	13	115	67
Jesselton	VA	MH	23.867	—	830	1.222	44	—	2	54	18
Kuching	VA	MH	26.216	4.277	909	1.623	45	—	11	61	49
<i>Cambogia</i>			49.973	234	368	2.641	51	2	48	260	24
Phnom-Penh	VA	MEP	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Indonesia</i>			1.081.119	68.831	25.459	49.893	941	107	539	2.372	4.676
Amboina	VA	MSC	38.591	191	156	2.422	24	3	18	86	267
Atambua	VA	SVD	131.704	5.687	3.011	5.831	46	—	11	35	471
Bandjarmasin	VA	MSF	1.841	91	104	118	12	—	8	14	6
Bandung	VA	OSCr	12.737	260	440	582	33	4	9	174	10
Den Pasar	PA	SVD	2.880	213	55	177	13	—	1	6	3
Djakarta	VA	SJ	29.423	962	774	1.463	67	2	45	262	38
Endeh	VA	SVD	303.332	7.100	2.195	11.186	114	12	52	95	1.087
Ketapang	PA	CP	3.769	5.843	380	337	16	2	1	9	24
Larantuka	VA	SVD	114.353	2.193	1.057	4.976	29	5	10	17	157
Makassar	VA	CICM	14.854	2.431	1.127	827	38	3	8	85	15
Malang	VA	OC	9.519	1.198	625	432	51	—	25	171	68
Manado	VA	MSC	42.016	355	487	1.892	38	26	23	131	3
Medan	VA	OFM Cap	85.125	19.611	4.102	5.561	56	10	35	209	660
Padang	PA	SX *	6.301	846	686	323	16	—	12	34	24
Palembang	VA	SCJ	6.678	662	406	354	24	5	14	78	15
Pangkal-Pinang	VA	SSCC	4.474	449	290	201	20	—	15	32	—
Pontianak	VA	OFM Cap	19.969	4.796	772	1.150	47	6	36	150	104
Purwokerto	VA	MSC	8.505	1.182	597	321	17	—	24	92	48
Ruteng	VA	SVD	140.847	4.000	1.174	7.515	32	3	5	10	1.341
Samarinda	VA	MSF	5.847	167	128	259	21	—	4	—	15
Semarang	VA	SJ	66.680	6.624	5.431	2.507	123	14	130	373	197
Sintang	VA	SMM	5.878	2.033	154	280	19	—	4	39	31
Sukabumi	PA	OFM	1.288	394	124	83	30	6	5	63	50
Surabja	VA	CM	20.045	1.158	1.019	880	47	6	38	167	24
Tandjung-Karang	PA	SCJ	4.463	385	165	216	8	—	6	40	18
<i>Laos</i>			16.059	1.758	606	865	67	3	3	59	52
Thakhek	VA	MEP	8.370	1.238	360	443	31	1	—	48	40
Vientiane	VA	OMI *	7.689	520	246	422	36	2	3	11	12
<i>Malasia</i>			139.095	2.287	1.700	5.826	146	9	182	543	91
Kuala-Lumpur	D	Saec	37.535	450	347	1.522	36	2	37	120	15
Malacca-Singapore	AD	MEP	56.243	1.000	950	2.499	68	—	78	239	40
Penang	D	Saec	45.317	837	403	1.805	42	7	67	184	36
<i>Nuova Guinea occid.</i>			57.628	6.065	1.609	3.646	85	—	28	54	409
Hollandia	VA	OFM	17.664	1.142	400	1.034	52	—	7	23	250
Merauke	VA	MSC	39.964	4.923	1.209	2.612	33	—	21	31	159

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
<i>Filippine</i>											
Calapan	VA	SVD	442.768	3.175	2.345	18.174	183	14	15	313	559
Jolo	VA	OMI	172.768	375	544	8.722	34	—	2	24	247
Montañosa	VA	CICM	7.253	29	32	466	11	—	—	4	42
Palawan	VA	ORSA	162.660	2.771	1.769	8.986	115	9	12	257	142
			100.087	—	—	—	23	5	1	28	128
<i>Thailandia</i>											
Bangkok	VA	MEP	101.280	2.052	955	4.352	222	40	87	662	197
Cantaburi	VA	Saec	39.600	1.317	562	1.603	96	9	47	333	41
Rajaburi	VA	SDB *	15.554	120	82	561	23	14	17	120	—
Traré	VA	Saec	13.419	48	77	579	52	16	23	72	60
Ubón	VA	MEP	19.068	161	106	994	18	1	—	50	63
Udonthani	PA	CSSR	9.929	338	91	400	23	—	—	87	19
			3.710	68	37	215	10	—	—	—	14
<i>Vietnam-sud</i>											
Cantho	VA	Saec	1.100.003	67.845	16.323	58.840	1.264	254	651	3.256	1.672
Hué	VA	MEP	130.803	701	1.399	10.706	102	11	12	295	87
Kontum	VA	MEP	54.259	868	1.781	4.375	157	18	102	639	75
Nhatrang	VA	MEP	56.867	5.894	813	2.751	98	3	5	54	240
Quinhon	VA	Saec	78.417	311	389	4.130	105	7	112	119	2
Saigon	VA	Saec	117.581	51.837	6.104	4.123	104	2	30	253	96
Vinhlong	VA	Saec	599.645	3.409	4.089	32.527	617	190	345	1.475	1.156
			62.431	4.825	1.748	228	81	23	45	421	16
IV. Asia dell'est											
<i>Corea del sud</i>											
Chonju	VA	Saec	285.958	78.032	31.613	10.912	349	168	26	819	1.652
Chunchon	VA	SSC	30.545	6.786	1.985	1.177	24	12	—	15	284
Kwangju	VA	SSC	17.878	7.507	2.982	868	36	5	—	9	42
Pusan	VA	Saec	29.765	18.921	6.967	1.144	48	21	3	29	95
Seul	VA	Saec	41.095	14.790	6.441	1.332	31	20	—	132	213
Taiku	VA	Saec	124.478	17.454	8.913	4.927	156	71	3	416	756
Daijeon	VA	MEP	42.197	12.574	4.325	1.464	54	39	20	218	262
Cheongju	VA	MM	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Hongkong</i>											
Hongkong	D	PIME *	108.587	12.119	16.011	3.338	288	10	93	565	198
<i>Giappone</i>											
Fukuoka	D	Saec	241.679	15.539	10.583	6.530	1.434	260	389	3.997	750
Hiroshima	D	Saec	19.920	1.057	637	522	93	20	13	424	28
Kagoshima	D	Saec	10.781	467	782	269	61	11	5	152	14
Kyoto	D	Saec	4.497	615	457	167	21	4	11	36	11
Miyazaki	PA	Saec	12.508	1.871	1.040	252	88	14	14	174	66
Nagasaki	AD	Saec	4.369	362	413	74	44	—	11	209	11
Nagoya	PA	Saec	75.949	573	299	2.365	88	41	34	425	342
Niigata	PA	Saec	7.021	664	447	148	82	15	10	126	43
Osaka	D	Saec	5.010	274	199	131	29	12	1	73	25
Sapporo	D	Saec	24.612	2.992	1.574	471	189	36	34	542	50
Sendai	D	Saec	10.951	1.011	723	270	84	21	40	257	17
Shikoku	PA	Saec	9.036	—	603	369	80	19	14	212	40
Tokyo	AD	Saec	3.045	265	216	78	37	2	1	33	13
Urawa	D	Saec	32.321	2.560	1.643	835	339	35	157	780	18
Yokohama	D	Saec	5.879	766	617	147	64	10	12	67	23
			15.780	2.062	933	432	135	20	32	487	49
<i>Taiwan (Formosa)</i>											
Hwallen	PA	MEP	114.805	73.407	25.509	13.671	466	5	39	315	929
Kaoshung	PA	OP	17.924	33.178	5.096	783	46	—	—	18	185
Kiayi	PA	Saec	35.040	9.446	5.368	4.207	69	4	3	87	179
Taichung	PA	MM	6.849	2.650	912	693	42	1	2	26	45
Taipeh	AD	CDD	16.665	6.121	3.474	4.193	83	—	9	79	122
			38.327	22.012	10.659	3.795	226	—	25	105	398

OCEANIA (Quadro generale)	SUPERFICIE km.²	POPOLAZIONE	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RICI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
Australia	7.704.159	9.639.000	1.938.197	—	2.983	61.035	3.169	609	1.729	12.402	150
Nuova Zelanda	268.231	2.221.000	278.003	—	1.045	10.437	651	122	189	2.500	18
Nuova Guinea	181.000	980.000	138.369	20.268	3.645	8.896	147	—	37	87	868
Papua	234.498	465.000	34.567	3.704	463	1.493	69	—	48	135	207
Oceania Americana	5.825	254.000	101.567	110	478	4.673	81	14	35	202	317
Oceania Britannica	110.251	890.000	194.882	12.627	1.620	8.679	228	1	161	570	1.619
Oceania Francese	22.651	144.000	78.429	147	224	2.704	99	14	66	331	335
Oceania Anglo-Franc.	14.763	54.000	8.238	1.157	36	370	24	1	2	56	65
Oceania dipendente da Propaganda		14.647.000	2.772.315	38.103	10.494	98.287	4.468	761	2.267	16.283	3.597

TERRITORIO	GRADO	AFFIDATO A	CATTOLICI	CATECUMENI	BATTESIMI DI:		SACER- DOTI	CHIE- RIGI	FRA- TELLI	SUORE	CATE- CHISTI
					ADULTI	BAMBINI					
I. Australia			1.938.197	—	2.983	61.035	3.169	609	1.729	12.402	150
Adelaide	AD	Saec	105.300	—	—	2.700	166	16	65	664	—
Armidale	D	Saec	28.120	48	125	1.110	48	20	19	224	—
Ballarat	D	Saec	63.709	200	200	2.080	124	17	44	414	—
Bathurst	D	Saec	44.750	—	60	1.350	71	16	19	360	—
Brisbane	AD	Saec	167.000	—	—	5.000	238	40	111	1.231	—
Bumbury	D	Saec	18.500	—	55	1.000	30	6	10	134	—
Cairns	D	Saec	27.300	—	48	815	28	13	13	134	—
Canberra-Guolbourn	AD	Saec	59.647	—	130	1.872	127	18	36	424	85
Darwin	D	MSC	5.672	98	28	271	15	—	12	53	2
Drisdade-River	M	OSB	82	76	—	4	3	—	2	4	—
Geraldton	D	Saec	10.600	—	17	405	20	2	25	152	—
Hobart	AD	Saec	46.539	—	139	2.008	84	10	30	305	10
Kinberley	VA	SAC	1.584	20	2	75	9	—	8	31	—
Lismore	D	Saec	36.206	—	150	1.501	67	10	17	281	—
Maitland	D	Saec	55.929	—	180	1.697	112	35	33	496	—
Melbourne	AD	Saec	421.543	—	—	12.000	553	143	381	1.924	—
New Norcia	AN	OSB	4.077	—	14	176	28	2	31	50	—
Perth	AD	Saec	105.714	—	224	3.760	173	11	94	1.055	—
Port Pirie	D	Saec	20.598	—	37	677	38	5	—	80	—
Rockhampton	D	Saec	37.397	—	96	1.270	77	13	26	322	—
Sale	D	Saec	27.752	—	72	1.100	47	2	11	116	—
Sandhurst	D	Saec	46.000	—	106	1.674	81	19	21	256	—
Sidney	AD	Saec	424.609	—	960	12.823	720	156	579	2.643	—
Toowoomba	D	Saec	44.653	55	135	1.721	77	19	31	217	53
Townsville	D	Saec	30.538	—	18	1.038	64	8	34	193	—
Wagga-Wagga	D	Saec	32.000	—	76	988	52	6	26	235	—
Wilcannia-Forbes	D	Saec	29.000	—	54	1.030	45	10	19	188	—
Wollongong	D	Saec	43.378	—	57	890	72	12	32	216	—
II. Nuova Zelanda			278.003	—	1.045	10.437	651	122	189	2.500	18
Auckland	D	Saec	110.559	—	485	4.526	199	48	92	761	—
Christchurch	D	Saec	41.595	207	114	1.424	117	19	29	441	—
Dunedin	D	Saec	29.497	—	109	1.127	79	10	30	362	18
Wellington	AD	Saec	96.352	—	337	3.360	256	45	38	936	—
III. Nuova Guinea			138.369	20.268	3.645	8.896	147	—	37	87	868
Aitape	VA	OFM	17.202	3.264	1.041	1.854	23	—	5	8	198
Alexishafen	VA	SVD	76.861	12.428	1.870	4.805	68	—	19	41	290
Wewak	VA	SVD	44.306	4.576	734	2.237	56	—	13	38	380
Goroka	VA	SVD	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Lae	VA	CMM	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Mount Hagen	VA	SVD	—	—	—	—	—	—	—	—	—
IV. Papua			34.567	3.794	463	1.493	69	—	48	135	207
Port Moresby	VA	MSC	31.117	2.717	242	1.250	56	—	28	119	191
Samarai	VA	MSC	3.450	1.077	221	243	13	—	20	16	16
Mendi	PA	OFMCap	—	—	—	—	—	—	—	—	—
V. Oceania Americana			101.567	110	478	4.673	81	14	35	202	317
Caroline e Marshall	VA	SJ	22.143	—	338	1.162	21	3	13	—	54
Guam	VA	OFMCap	54.098	—	44	2.015	33	6	3	119	—
Samoa and Tokelua Is.	VA	SM	25.326	110	96	1.496	27	5	19	83	263
VI. Oceania Britannica			194.882	12.627	1.620	8.679	228	1	161	570	1.619
Cook Is.	VA	SSCC	1.855	20	17	114	12	—	—	5	14
Fiji Is.	VA	SM	26.574	165	291	886	53	—	36	241	154
Gilbert Is.	VA	MSC	17.156	—	44	771	21	1	3	38	138
N. Solomon Is.	VA	SM	40.115	695	331	2.007	35	—	43	82	556
Rabaul	VA	MSC	81.293	11.222	666	3.661	69	—	50	154	639
S. Solomon Is.	VA	SM	19.244	368	215	813	28	—	28	12	70
Tonga e Niue Is.	VA	SM	8.645	157	56	427	10	—	1	38	48
Kavieng	VA	MSC	—	—	—	—	—	—	—	—	—
W. Solomon Is.	VA	OP	—	—	—	—	—	—	—	—	—
VII. Oceania Francese			78.492	147	224	2.704	99	14	66	331	335
Isole Marquises	VA	SSCC	3.562	—	—	180	7	—	—	7	30
Isole Tahiti	VA	SSCC	18.000	80	158	765	24	3	15	31	125
Isole Wallis-Futuna	VA	SM	8.338	—	—	282	11	6	4	62	—
Nuova Caledonia	VA	SM	48.592	67	66	1.477	57	5	47	231	180
VIII. Oceania Anglo-Francese											
Nuove Hebridis	VA	SM	8.238	1.157	36	370	24	1	2	56	65

IV. L'organizzazione dell'attività missionaria cattolica comporta 4 sorta di organi: uno dirigente al centro, l'altro attivo alla periferia, il terzo di coordinamento tra i precedenti, il quarto assistenziale nei paesi cristiani.

Organo dirigente centrale è la S. Congr. di PROPAGANDA FIDE (v.), che è come il quartiere generale delle M. È la congregazione romana che ha più larga sfera di azione e più ampie facoltà (e si noti che sono venute riducendosi attraverso i tempi). Essa dirige tanto gli istituti esclusivamente missionari quanto l'attività loro nelle M., e regola anche tutta la vasta opera di propaganda e cooperazione per le M. che si svolge nei nostri paesi. Cf. A. CASTEL-LUCCI, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. Congr. de Propag. Fide*, «Le conferenze del Laterano», marzo-aprile 1923 (Roma 1923) 117-254.

Nei paesi dove predominano i cristiani di rito orientale, scismatici o uniti a Roma, la direzione delle relative M. appartiene alla S. Congr. per la Chiesa ORIENTALE (v.) sviluppatasi da una sezione della Propaganda stessa (1917); la sua competenza si estende quasi a tutto l'oriente, all'Egitto, all'Etiopia, e inoltre ad alcune M. di rito orientale incuneate in territorio prevalentemente pagano, come quelle del Malabar in India (una sua sezione è la *Commiss. pontif. per la RUSSIA*, v.). Essa lavora più alla conservazione che alla propaganda, e più che alla conversione dei pagani si interessa al ritorno dei cristiani separati al centro di Roma.

Altre congregazioni entrano in certa parte nel regime delle M. Da quella degli AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI (v.) dipendono — soltanto per la loro erezione e per la nomina dei relativi Ordinari — le M. ancora rimaste dal PADROADO (v.): Goa e Damao (non più Cochín e Mylapore, in base alla «convenzione» 18-7-1950 tra la S. Sede e il Portogallo) in India, Macao in Cina e le nuove diocesi sorte (in Africa e nella Malesia) in seguito all'«accordo» 7 maggio 1940 tra la S. Sede e il Portogallo. Sotto la S. Congr. CONCISTORIALE (v.) stanno parecchie diocesi: Cartagine e Algeri colle loro suffraganee, quelle del Padroado, le isole Canarie, Ceuta, S. Cristoforo della Laguna o Tenerife, suffraganee di Siviglia; inoltre la diocesi delle Filippine.

Dalla S. Sede, attraverso gli organi competenti, proviene il *diritto canonico speciale* per i missionari e per le terre di M., già contemplato nel CJC e largamente sviluppato a misura che le circostanze lo esigono.

v. le norme a proposito dei vari istituti. Qui ci limitiamo a una nota bibliografica generale. — TH. GRENRUP, *Jus missionarium*, compendio, Steyl-Kaldenkirchen 1925. — G. VROMANT, *Jus missionarium*, varie monografie, fra cui *Introductio et normae generales*, Lovanio 1934; *De matrimonio*, ivi 1931, Paris-Brux. 1938; *Facultates apost. quas S. Congr. de Prop. Fide delegare solet Ordinariis missionum*, *Commentaria in formulam tertiam*, Bruxelles-Paris 1938. — C. SARTORI, *Juris missionarii elementa*, Roma 1951. — J. VERQUIN, *De jure missionario universalis eiusque fontibus cognoscendis post CJC*, in *Comment. pro relig. et missionariis* 26 (1947) 120-57. — V. BARTOCETTI, *Jus costituzionale missionum*, Torino 1947. — G. PAYEN, *De matrimonio in missionibus ac potissimum in Siniis, tractatus practicus et casus*, Zi-ka-wei (Shanghai) 1929, 2 voll. — J. DE REEPPER, *A missionary companion. A commentary on the apostolic faculties*, Dublin 1952. — S. M. PAVENTI, *Congregaz. Urbaniana «super facultatibus*

missionariorum», in *Studia missionalia* 7 (Roma 1952) 217-40.

V. **Organi operanti** che direttamente esplicano il lavoro di evangelizzazione in terra di M. sono: A) i sacerdoti missionari esteri preparati in appositi istituti, B) continuati e completati dal clero indigeno, C) coadiuvati da suore e fratelli esteri o indigeni, D) affiancati da collaboratori laici esteri o indigeni. E) Questo personale lavora inquadrato in una speciale gerarchia.

A) **Sacerdoti missionari esteri.** a) Nei secoli passati, specialmente nei primi secoli quando tutta la chiesa era M., la propaganda veniva fatta dal clero secolare, dai monaci, dagli stessi cristiani. In seguito, allargatasi oltre i mari la sfera di attività dell'apostolato e non potendo il clero residente lasciare i suoi impegni, cominciarono i frati mendicanti, francescani e domenicani, a fornire i primi missionari specializzati per i paesi lontani (per non risalire ai monaci irlandesi o anglosassoni, pellegrini e missionari sul continente e nelle isole d'Europa). Nel sec. XVII apersero in Roma un loro collegio missionario i domenicani, i francescani, i carmelitani. Oltre il collegio di Propaganda in Roma (sec. XVII), sorse nel sec. XVII il seminario delle M. estere di Parigi (v. PALLU e LA MOTHE).

b) Allo specifico difficile compito delle M. occorrono missionari forniti di *specifica preparazione*. Fino ai tempi moderni non si sentì la necessità di un tirocinio missionario distinto dalla preparazione dei candidati (la quale, del resto, era pur essa ben lungi dalla organizzazione che assunse dopo il conc. di Trento): gli apostoli, i loro collaboratori, i missionari spediti in Irlanda, in Inghilterra, in Germania... non ebbero una speciale preparazione: per fortuna erano dei santi e Dio stesso donava loro i talenti necessari.

Gli ordini mendicanti ci diedero i primi saggi di una particolare preparazione missionaria: S. Raimondo di Peñafort supplicò S. Tomaso di redigere un trattato per i giovani domenicani inviati a combattere gli errori dei musulmani e dei giudei (*Summa contra gentiles*); l'esempio fu seguito dai domenicani Raimondo Martin, Guglielmo da Tripoli, Ricoldo da Montereocce... Lo stesso S. Raimondo, il b. Giordano di Sassonia, Umberto de Romans, generali dei domenicani, ritennero utile ai loro missionari lo studio dell'arabo, del greco e dell'ebraico e dal sec. XIII furono istituite nell'ordine scuole apposite ove si studiavano l'apologetica particolare e i migliori metodi di evangelizzazione. Anche presso i francescani, dopo Ruggero Bacone, Raimondo Lullo promosse dei collegi speciali (1275) per la formazione teologica, spirituale e linguistica dei candidati alle M.

Scoperte l'America e molte nuove terre africane, il problema fu posto con urgenza. Si preconizzò la fondazione di *seminari missionari* con programmi speciali. I carmelitani scalzò fondarono il seminario delle M. detto di S. Paolo (1608), quello di Lovanio (1621), quello di Malta (poco più tardi). I francescani introdussero la preparazione missionaria nel collegio di S. Pietro in Montorio (1622), a Firenze (1625)... I domenicani aprirono il collegio delle M. a Monte Mario (1748). Celebri furono il collegio Urbano di «Propaganda Fide» (1627) e il seminario delle M. estere di Parigi. I conventuali, che avevano un convento di M. ad Assisi, lo trasferirono a Roma nel 1748 (S. Antonio alle Quattro Fontane). I cappuccini istituirono nel 1847 a Roma il collegio di S.

Fedele. I grandi ordini, che non sono esclusivamente missionari, manifestano ogni giorno più il loro impegno di assicurare ai propri missionari una congrua preparazione; ad es., i carmelitani scalzi istituirono un seminario delle M. a Roma, 1936; i gesuiti coltivano con gran cura a Lovanio un centro missionario rigoglioso, la cui influenza si fa sentire in tutti gli scolastici della Compagnia; e la facoltà di missionologia della Gregoriana a Roma (1932) forma professori qualificati.

Negli istituti esclusivamente missionari, i corsi normali di teologia hanno un carattere di preparazione tecnica molto spiccato, come nel seminario delle M. estere di Parigi. Pochi come i missionari di Scheut-Bruxelles si sono preoccupati di orientare gli anni di scolasticato verso la conoscenza delle lingue, religioni, costumi e civiltà dei vari paesi di M.

Un'idea della preparazione missionaria può esser fornita dal programma dell'Istituto scientifico missionario di « Propaganda Fide » a Roma. Fondato nel 1932, nel 1933 ha ricevuto dalla S. Congr. dei seminari il diritto di conferire i gradi in *Missionologia*. Suo scopo è di preparare missionari aventi una conoscenza provata di tutto ciò che concerne le M. e professori che siano maestri dei futuri apostoli. All'uopo vi si insegnano tutte le scienze impegnate nella missionologia (v. oltre), ivi comprese anche le scienze ausiliarie. Certo, non è facile assicurare ai missionari la preparazione generica nelle discipline ecclesiastiche e insieme quella specifica missionaria: i programmi di filosofia e di teologia sono già sovraccarichi e la salute degli studenti non può essere cimentata con corsi nuovi durante le vacanze; d'altronde molti degli studenti non sono destinati alle M. e per essi sarebbe inutile il sovraccarico di materie troppo specifiche; infine i campi del futuro apostolato sono diversissimi, donde il gravame di lingue, metodi e scienze specifiche che non possono essere coordinati unitariamente.

La soluzione minima più semplice sembra la creazione d'un corso supplementare annuale dopo la teologia e prima della partenza, quando il missionario sa il campo che lo attende. Anche questa soluzione urta contro difficoltà (come l'urgenza di inviare le nuove reclute sul campo di lavoro), ma, adottata p. es. dalla congr. del Cuore Immac. di Maria di Scheut-Bruxelles, ha ricevuto l'alta approvazione della S. Congr. di « Propaganda Fide », la quale l'aveva già suggerita in una circolare del 20 maggio 1923.

Anche sulle qualità morali del missionario s'è discusso a lungo. È chiaro che l'apostolato missionario, essendo un'attività normale della chiesa, non può essere sottoposto a condizioni tali che ne facciano un'eccezione. Si tratta soprattutto di formare degli uomini di Dio, zelanti e ardenti, con caratteristiche che rispondano al vero concetto delle M.: fondare delle chiese, essere piantatori e pionieri del Regno di Dio. v. quanto s'è detto circa i metodi delle M. Non vanno dimenticate: le virtù sociali, che assicurano un contatto più efficace col mondo pagano e donano ascendente sulle anime (bontà, dolcezza, pazienza, dedizione, « farsi tutto a tutti », delicatezza), le qualità proprie dei capi (dignità, dominio di sé, autorità), le attitudini intellettuali e morali che assicurano il successo (osservazione, immaginazione, spirito di adattamento, genialità).

Oggi i corpi religiosi che provvedono sacerdoti alle M. si dividono in ordini e congregazioni: a scopo

generale, abbracciante quindi anche l'attività missionaria, e a scopo prevalentemente o anche esclusivamente missionario. Quest'ultimi si distinguono poi in *Congregazioni* propriamente dette (cioè con voti) e *Società o Istituti* (i cui membri sono uniti dal semplice giuramento, pur vivendo in comunità).

1) Le associazioni religiose (congregazioni o società) **esclusivamente missionarie** sono 25. Quasi ogni nazione ha qualche istituto o società secolare missionaria; alcune hanno anche più congregazioni. Questi istituti sorsero in maggior parte nel sec. XIX, soprattutto in Francia ed in Italia. Notiamo: *Benedettini di S. Odile* (v. OTILIA), *Padri dello Spirito S.* (v. POUILLART DES PLACES e LIBERMANN), *Padri di Mariannhil* (v. PFANNER), *Missionari dell'Immac. Cuore di Maria di Scheut* (v. VERBIEST), *Società del Verbo Divino* (v. JANSSEN), *Padri Bianchi* (v. LAVIGERIE), *Missionari figli del S. Cuore delle Missioni Africane* (v. COMBONI), *Soc. M. estere di Parma* (v. CONFORTI), quella della *Consolata* (v.).

I principali istituti senza voti sono: in *Italia*, M. estere di Milano (v. MARINONI e RAMAZZOTTI); in *Francia*, M. africane di Lione (v. MARION); in *Svizzera*, M. estere di IMMENSEE (v.), sviluppatosi per cura di parecchi sacerdoti da un'antica scuola apostolica nel 1921; in *Spagna*, il seminario delle M. estere di Burgos, sorto per lo zelo del card. arcivescovo locale Benlloch e Vivo (1919); nel *Portogallo*, il seminario delle M. estere di Cucuijaes, sorto per cura dell'episcopato portoghese nel 1921; in *Inghilterra*, la società per le M. estere di Mill-Hill (v. MILL-HILL e VAUGHAN); in *Irlanda*, la soc. M. estere di Irlanda (v. MAYNOOTH, mission to China) e quella di St. Patrick; negli *Stati Uniti*, la soc. M. estere di Maryknoll (v. MARYKNOLL e G. WALSH); nel *Canada*, il seminario M. estere di Almonte, fondato da P. Fraser nel 1919 per i Canadesi di lingua inglese, e il seminario di Brit Vian fondato nel 1921 per quelli di lingua francese; in *Austria*, il sig. SONNTAG (v.) aveva fondato (1923) un seminario M. estere intitolato alla « Regina degli apostoli »; la *Germania* non ha seminari secolari di M.; non ne ha l'Olanda, la quale, pur con tante vocazioni, non ha neppure una propria congregazione ma soltanto province di congregazioni di altre nazionalità. Recentemente sono sorti seminari di M. in *Messico* e nella *Colombia*.

2) Tra le congreg. **non esclusivamente missionarie** notiamo: *Picpusiani* (v. COUDRIN), *Oblati di Maria Immacolata* (v. MAZENOT), *Maristi* (v. COLIN), *Missionari del S. Cuore* (v. G. CHEVALIER), *Sacerdoti del S. Cuore* (v. DEHON), *Salesiani* (v.), *Figli dell'Immac. Cuore di Maria* (v. CLARET), *Pallottini* (v. PALLOTTI).

3) Mostrano un consolatissimo sviluppo anche i **religiosi contemplativi** d'ambo i sessi (carmelitani; tre ordini francescani, passionisti, tentativi di fondazioni benedettine del carmelitano p. Filippo del Malabar, del monaco di Ligugé Paolo Desclèves nel Marocco, i rosaristi dell'India, le suore di Maria di Nazareth a Bangalore, i Piccoli Frati di Gesù e le Piccole Suore del S. Cuore di p. Foucauld nell'Africa sett., i Piccoli Frati di Mukabe-Kasari nel Congo Belga...), i cui membri sono in maggioranza indigeni (alcune istituzioni sono esclusivamente indigene), che si possono annoverare tra il personale operante perché « 10 carmelitani oranti giovano molto di più di 20 missionari operanti », diceva mons. G. B. Tong primo vescovo annamita e vicario apostolico di Phat Dlem (Indocina) alla vigilia

della fondazione di un carmelo nella sua diocesi. v. anche sotto VII B.

B) Clero indigeno. Le M. sono oggi ancora prevalentemente estere (condotte da personale estero). Esse però sono destinate a diventare chiesa, quindi a governarsi con personale dirigente indigeno appena ne siano capaci. Attualmente le M. mostrano una graduatoria in questo loro incamminamento verso lo scopo finale: alcune sono già passate agli indigeni (un centinaio di circostr. eccles.), altre sono in via. Il clero indigeno costituisce la speranza del domani: in questo campo sono esplicitate le tre grandi encicliche di Benedetto XV (1919), di Pio XI (1926), di Pio XII (1951).

HUONDER, *Der einheimischer Klerus in den Heidenländern*, Freiburg 1900. — TRAGELLA, *Una nuova epoca nella storia delle M.: la creazione della gerarchia indigena*, Milano 1933. — D'ELIA, *Catholic native episcopacy in China*, Shanghai 1927. — *Der einheimische, e Der kirchl. Klerus in Gesch. u. Gegenwart*, Schönbeck-Beckenried 1950 e 1951. — DESPONT, *Novel Atlas des M.*, Paris-Lyon 1951. — C. COSTANTINI, *Ricerche d'archivio sull'istruzione «De clero indigeno»* (23. XI. 1845), in *Miscell. P. Fumasoni Biondi I* (1947) 1-78. — Commenti alla *Evangelii praecones* di Pio XI (1951). — v. anche le note bibliogr. precedenti.

C) Suore e fratelli. Tra il personale missionario nel senso largo della parola, ossia dei coadiutori del sacerdote in funzioni complementari dell'apostolato, le *Suore* e i *Fratelli* specialmente negli ultimi cento anni hanno assunto una posizione di prima importanza, arricchendo le M. di opere di istruzione e di carità, che preparano ed assicurano il successo dell'apostolato.

a) Ogni nazione cristiana ha più istituzioni di suore dedicate esclusivamente o parzialmente all'opera missionaria. Nelle sole M. soggette a Propaganda sono ben 94 gli istituti di suore che hanno 50 o più membri nelle M., sommati in tutto a oltre 50.000 (comprese le indigene). Cf. VATH-TRAGELLA, *La suora nelle M.*, Milano 1923.

La partecipazione della donna all'apostolato missionario è felice iniziativa quasi ignota prima del 1870 quando la difficoltà dei viaggi e dei climi, le barbarie dei popoli infedeli, la carenza di mezzi immunitari e sanitari, in generale la scarsa importanza attribuita alla donna nella creazione e nella direzione della civiltà, e forse anche la concezione ristretta del compito missionario (che si individuava nel predicare e nel battezzare, non facendosi adeguato posto alle attività peculiari o comuni alle donne), trattenevano le donne dall'andare in M. Da allora le suore missionarie estere han superato il doppio dei sacerdoti esteri e le indigene sono circa il triplo delle estere. La loro attività si svolge prevalentemente nelle opere di assistenza a fanciulli, poveri, vecchi, malati, nell'insegnamento delle scuole di tutti gli ordini fino ai collegi universitari (alcuni riconosciuti dai governi locali), nell'esercizio dell'arte medica, chirurgica, infermieristica.

Son di recente fondazione due istituti religiosi femminili i cui membri, laureati nelle migliori università, si consacrano alle M. come mediche, ostetriche, farmaciste, tecniche sanitarie, assistenti sociali. Sono le *Medical Mission Sisters*, o *Suore catt. ospedaliere* (abito grigio, veli azzurri), fondate negli Stati Uniti dell'austriaca Anna DENGEL che, con la dr. Joanna Lyons e le nurses Ubrich e Flugen, il 30.IX.1925 aprì la prima sede della congregazione in India. Oggi dirigono ospedali e dispensari in India, Pakistan, alla Costa d'Oro in Africa, e sono

in pieno sviluppo grazie soprattutto agli aiuti americani; cf. *L'Osserv. Rom.* 18.II.1954. — Analoghi intenti hanno le *Medical missionaries of Mary* (M.M.M.), laureate in medicina o diplomate infermiere, fondate da MARY MARTIN in Dublino che, partita (dic. 1936) per Calabar (Nigeria), quivi con Mary Moynagh (poi suor Maria Giuseppina) e Brigid O'Rourke (poi suor Maria Madd.), aprì la prima casa. Oggi contano c. 150 tra dottoresse e infermiere che lavorano nella Nigeria e nel Tanganica. La S. Sede nel 1936 sanciva queste iniziative autorizzando le suore a esercitare la chirurgia e la ostetricia. Cf. K. BURTON, *According to the pattern. The story of dr. A. Mc Laren a. the Society of cath. medical missionaries*, New-York 1946: l'idea di religiose dottoresse era venuta dapprima alla settantaduenne dr. Mc Laren che per attuarla si era recata in India. Cf. *L'Osserv. Rom.* 11.II.1956.

Per le suore contemplative indigene ed estere, v. V A 3.

b) Le istituzioni di *Fratelli* sono di due categorie: quelle autonome e quelle che rappresentano una sezione particolare (laica) degli istituti di sacerdoti. Le prime sono generalmente istituzioni di insegnanti, le seconde di coadiutori — nelle diverse mansioni — dei membri sacerdoti della medesima congregazione. Tra gli istituti della prima categoria che lavorano nelle M. di Propaganda primeggia quello dei *Fratelli delle Scuole Cristiane* del de LA SALLE (v.).

D) Grande importanza vanno oggi acquistando, soprattutto dopo la encicl. *Evangelii praecones* (1951) di Pio XII, i cosiddetti *Ausiliari laici*, impegnati in attività di specializzazione (medici, assistenti sociali, ecc.). Lusinghiera iniziativa sono sorte in questo campo in America, in Belgio, in Italia, in Olanda... Basti qualche rapido cenno su alcune recenti.

L'associazione *Ad lucem* fondata a Lille nel 1931 è puramente spirituale e non si preoccupa di aiutare materialmente i suoi membri che operano sia in Europa sia nei paesi di M. Perciò accetta soltanto coloro che sono in grado di vivere del proprio lavoro nei paesi di oltremare. Conta più di 500 membri laici (donne e uomini) scelti tra insegnanti, medici, infermieri, funzionari, assistenti sociali, agricoltori, ecc.

Allo scopo di supplire alla carenza dei fratelli incaricati dei lavori materiali delle M. è stato creato nel 1946 il *Movimento laico missionario* (M. L. M.) che svolge la sua attività in Oceania e che ora comprende australiani, francesi, svizzeri. Costoro non hanno retribuzione e vivono in comunità con i padri ed i fratelli delle M. Il fondatore del movimento, mons. SORIN, si occupò personalmente della loro formazione.

L'A.L.A.M. (*Associazione laici per l'aiuto alle M.*), sorta a Milano nel 1946, vuol mettere a contatto i professionisti che hanno vocazione missionaria con quelle M. che hanno bisogno di persone competenti nel campo temporale. L'A.L.A.M. ha fondato presso l'univ. di Milano una scuola di medicina e chirurgia per missionari; possiede a Milano anche un ambulatorio aperto a tutti i bisognosi. Una rivista quadrimestrale *La Missione* informa il pubblico sui problemi missionari ed in particolare sull'attività dell'associazione.

C.U.A.M.M. è un *Collegio universitario per aspiranti medici missionari*, sorto a Padova nel 1950.

I problemi della donna in terra di M. vengono affrontati dall'A.F.I. (*Ausiliarie femminili cattoliche*), fondata nel 1937 da BOLAND, ideata alcuni anni prima dal p. Vinc. LEBBE. Collaborando allo sviluppo del laicato indigeno, aiutandolo ad organizzarsi ed assistendolo, l'A.F.I. s'interessa soprattutto ai problemi femminili nei paesi asiatici ed africani (dipendenti dalle Congr. di Propaganda e per la Chiesa orientale) e tra i laici di questi paesi che risiedono in

Europa ed in America. L'A.F.I. accoglie giovani di tutti i paesi. Le ausiliarie vivono in gruppi («équipes»), si sottopongono ad un lungo tirocinio spirituale per prepararsi alla loro non facile missione.

Il G.R.A.I.L., altra organizzazione femminile, fondata nel 1921 in Olanda, si propone di dare un indirizzo cristiano alle energie spirituali ed umane dell'animo femminile. È costituito attorno ad un nucleo internazionale di donne che dedicano tutta la loro vita all'apostolato missionario. In centri di formazione, le ragazze, già in possesso di un diploma professionale, si preparano per sei mesi alla loro missione apostolica; indi sono inviate in Indonesia, in Nuova Guinea, nel Pakistan, in Brasile, nella Guiana olandese..., dove rimarranno da 3 a 5 anni svolgendo le professioni di insegnanti, infermiere, osteriche...

Una Società di infermiere missionarie fu fondata nel 1942 a Québec da mons. LAROCHELLE.

Le *Volontarie del servizio medico educativo e sociale* del Belgio, preparate presso il centro di Bruxelles, lavorano nelle colonie belghe dell'Africa.

A. DENGL, *Mission for Samaritans* (medici e infermieri nelle M. catt.), Milwaukee 1945. — *Missionsärztliche Fragen u. Aufgaben*, a cura di K. M. BOSSLET, Augsburg 1947². — F. RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den M. der Weissen Vater*, Münster i. W. 1952. — *Le rôle de la femme dans les M.* (relaz. alla XX settim. di missiologia di Lovanio), Bruxelles-Paris 1951. — S. KASBAUER, *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionwerk*, Münster i. W. 1928. — A. PERBAL, *L'Azione catt. nelle M.*, in *Euntes docete* 3 (1950) 139-60. — J. BRULS, in *Perspectives de catholicité* 1954, n. 4.

E) I missionari sul campo sono retti generalmente da una propria gerarchia, che si differenzia dalla usuale dei nostri paesi cristiani. Procedendo dal basso in alto, le unità territoriali missionarie si distinguono in MISSIONI SUI JURIS (v.), PREFETTURE APOST. (v.), VICARIATI APOST. (v.), che possono sfociare in «diocesi» e «archidiocesi» regolari. La «missione» rappresenta generalmente lo stadio iniziale; essa viene distribuita in «distretti missionari» (corrispondenti alle nostre «vicarie foranee»), ciascuno dei quali è diviso in più «quasi-parrocchie». Dove la missione abbia già raggiunto il grado di «diocesi» (India, Cina, Giappone), si hanno le vere «parrocchie» secondo il diritto comune. L'origine di questa singolare gerarchia va cercata nella necessità di provvedere le sedi vacanti del PADROADO (v.) senza lederne i diritti acquisiti.

F. ARNOLD, *Die Ausbau der kirchl. Hierarchie in der Missionsländern, in Oesterr. Archiv f. Kirchenrecht* 3 (1952) 7-22. — J. WINSLOW, *Vicars and prelates apostolic*, Maryknoll (N. Y.) 1924.

VI. Organi di coordinamento fra il centro dirigente e la periferia sono le *Delegazioni apostoliche*, la cui figura giuridica è fissata dal CJC can 267 § 1, 2 e § 2. Le del. apost., rappresentanze pontificie senza carattere diplomatico (v. NUNZIATURA), i cui titolari sono arcivescovi titolari (quasi tutti italiani), sono attualmente (si indicano la data di erezione e la sede): *Africa Franc.* (1948, Dakar), *Africa orient. e occident. Britann.* (1947, Mombasa), *Africa merid.* (1922, Pretoria), *Albania* (1920, Scutari), *Australia-Nuova Zelanda-Oceania* (1914, 1947, Sydney), *Bulgaria* (1931, Sofia), *Congo Belga e Ruanda Urundi* (1930, Léopoldville), *Corea* (1949, Seul), *Gerusalemme e Palestina* (1948, Gerusal.), *Grecia* (1834, Atene), *Indocina* (1925, Saigon), *Iraq* (1832, Bagdad), *Nigeria* (1960, Lagos), *Thailandia e Penisola di Malacca* (1957, Bangkok); *Turchia* (1858, Istanbul); *oltre Canada* (1890, Ottawa), *Gran Bretagna* (1938, Londra), *Messico* (1904, Mexico) e *Stati Uniti d'Am.*

(1893, Washington), che dipendono dalla S. Congr. Concistoriale, mentre le precedenti Delegazioni dipendono dalla S. Congr. per la Chiesa orient. e Propaganda Fide.

VII. Sono organi assistenziali delle M. le diverse opere sorte per appoggiare finanziariamente e spiritualmente l'apostolato. Generalmente esse comportano pure un elemento propagandistico che, necessario per la loro organizzazione, costituisce un contributo preziosissimo alla diffusione dell'idea missionaria. Queste opere sono generali e particolari, pontificie e quindi ufficiali, o di privata iniziativa.

A) Tra le *opere pontificie* primeggia: — a) *Propagazione della fede*, fondata a Lione (1882) dalla sig.na Paolina JARICOT (v.) per le M. di tutto il mondo. Diffusasi ben presto nei paesi cristiani, soprattutto in Francia e in Italia, e organizzata a decurie di zelatori, ottenne magnifici risultati e sostituiti, in certo modo, il contributo di tutto il popolo alle antiche forme storiche di protezionismo statale. Dopo un secolo aveva raccolto e distribuito alle M. circa mezzo miliardo. Nel 1922 Pio XI chiamò la direzione dell'opera dalla Francia a Roma, dandole nuova organizzazione e nuovo impulso. La parte dell'Italia in quest'opera è cospicua, essendo salita da lire 762.460,85 nel 1922 a oltre sette milioni nel 1928-29, rimanendo poi sempre tra i sei e i sette milioni per parecchi anni: il ricavo ultimamente si aggira sui 100 milioni.

b) Altra benemerita opera pontificia è la *S. Infanzia*, sorta in Francia nel 1843 (v. JANSON-FORBIN) per concorrere alla salvezza dell'infanzia pagana abbandonata. Mantiene la sua sede centrale a Parigi. Ogni membro (bambini fino ai 12 anni) contribuiva con un soldo mensile. Il contributo di essa va da un milione di franchi del 1857 a oltre 4 milioni nel 1913, a 27.835.032 nel 1930, attualmente a c. 40 milioni.

c) L'opera pontif. di *S. Pietro Ap. per il clero indigeno*, fondata in Francia dalle signore BIGARD, madre e figlia (1889), dopo varie peripezie, nel 1920 fu messa sotto la dipendenza di Propaganda e nel 1926 la *Rerum Ecclesiae* la poneva accanto alle altre opere pontificie. L'opera ha recato un appoggio decisivo ai seminari indigeni, molti dei quali furono eretti mediante le sue erogazioni, gli altri assistiti quasi tutti dal suo largo contributo.

d) Dal 1917 vive in Italia la *Unione missionaria del clero*, la quale non ha scopi finanziari ma culturali e spirituali, intesa alla formazione della coscienza missionaria del clero. Nata per iniziativa del p. MANNA (v.) e con l'appoggio di mons. CONFORTI (v.), promosse commissioni parrocchiali e diocesane, convegni diocesani e regionali, settimane mission. nazionali (Bologna 1928, Torino 1930, Padova 1932, Bari 1938). Diffuse i periodici *Il pensiero missionario* (culturale), *Rivista missionaria* (pratica organizzativa) continuata poi (1950) con *Clero e M.*, *Euntes* (per seminaristi), *Annuario missionario ital.*, *Bibliogr. mission.* (annuale)..., e contribuì assai all'attuale rinascita missionaria.

L. M. VAN GELDER, *Les oeuvres pontificales missionnaires et l'Union missionn. du clergé dans les documents pontificaux dalla Probe nosti* (1840) alla *Evangelii praecones* (1951), in *Euntes docete* 1952, p. 286-313.

Acta cooperationis missionariae S. Sedis (dal 1938), rivista ufficiale della S. Congr. di Propaganda, che sostituisce *Acta pontificalia operum a Propagatione Fidei et a S. Petro apost. pro clero indigena* (iniziati nel 1929), ed è anche organo dell'«Unione del clero».

B) *Opere non pontificie* e non ufficiali sono innumerevoli. Poche perseguono scopi ancora generali, come l'*Opera apostolica* che provvede paramenti sacri per le M. in genere (parecchie opere consimili sono in Italia, Germania, Inghilterra, Stati Uniti). In maggioranza intendono aiutare le M. di particolari regioni, come il *Sodalitio* di S. PIETRO CLAVER per l'Africa, la *Associazione nazionale* per soccorrere i missionari cattolici italiani (v. SCHIAPPARELLI Ern.), l'*Oeuvre des Missions Belges* per il CONGO ex BELGA, la *Indische Missie Vereniging* per le M. delle Indie Olandesi, la *Kath. Missionswerk für Indien* per le M. d'India. Altre poi preferiscono cooperare a qualche particolare attività delle M., come la *Società antischivistica* italiana e le consorelle delle altre nazioni; l'*Oeuvre des écoles d'orient*, il *Bureau of cath. Indian Missions* per promuovere l'apostolato tra gli indiani d'America, l'*Association de prières pour la conversion des musulmans*, l'*Oeuvre de Marie Imm. pour la conversion des femmes païennes*, la *Ligue nationale pour la protection de l'enfance noire du Congo*, ecc. Altre sono state fondate per le M. od opere missionarie di particolari istituti missionari (francescani, domenicani, gesuiti, salesiani, M. estere di Milano, ecc.). Altre ancora, a scopi vari, son fondate per interessare alle M. particolari ceti di persone, soprattutto studenti. Queste ultime hanno assunto recentemente grande sviluppo.

Dopo che il principe von Lowenstein entusiasmò la Germania per le M., nel 1910 si raccolse all'univers. di Münster un primo circolo di universitari, poi imitato in altre città. I circoli, federati insieme, diedero origine (1920) alla *Akademische Missionsbund* (federazione degli studenti universitari), con la rivista «*Akademische Missionsblätter*» e sede centrale nel seminario di Münster. Mirava a: conoscere i bisogni delle M., avvicinare gli studenti asiatici nelle città europee, promuovere corsi di cultura per maestri e istituti allo scopo di far pregare gli scolari, cercare soccorsi per le università e seminari delle M., aiutare i medici che si decidessero a prestare servizio in terra di M. Nel congresso di Molding (1929) i 4.000 studenti intervenuti, provenienti da 21 nazioni, si erano impegnati a sostenere la costruzione di un'ala dell'univ. di Tokyo. Si deve alla formazione missionaria degli studenti dell'A.M. se nel 1922 mons. Bekker poté fondare il «*Missionärzliche Institut*» di Würzburg per la preparazione di medici missionari.

Per guidare gli studenti medi alla preghiera e all'azione, sorse nel 1923 la *Missionskreuzzug der studierenden Jugend* (crociata missionaria della gioventù studentesca), che prima del nazismo contava 60.000 membri e pubblicava una rivista intitolata prima «*Weltmission*» e dal 1932 «*Christi Reich*», con oltre 50.000 abbonati.

Negli Stati Uniti nel luglio 1918 presso il seminario di Techny, per opera di CLIFFORD KING e di alcuni compagni nasceva la *Catholic students' Mission Crusade*. Clifford King partì (1919) missionario per la Cina; Frank Thill, primo segretario, organizzò e diresse la «*crociata*» fino al 1938, quando fu eletto vescovo di Concordia (Kansas). L'opuscolo che ispirò la prima (1920) campagna, intitolato «*Spread*» (estendersi), nel 1921 si trasformò nella attuale rivista mensile «*The Shield*» (lo scudo). Nel 1925 lo statuto C.S.M.C. fu approvato dalla S. Congr. di Propaganda. La C.S.M.C. vuol far conoscere all'America le M. perché l'America si metta al loro servizio. La direzione fornisce stampati, conferenze preparate con lastre, promuove nelle sezioni i circoli di studio, detti «*round table*» (tavola rotonda), dove si discutono problemi missionari. Ogni due anni la C.S.M.C. si riunisce in congresso nazionale, al quale talvolta presero parte fino a 60.000 studenti. Negli ultimi

anni ha aggiunto allo studio delle M. estere quello dei problemi religiosi «*di casa*». Un suo merito è anche di aver promosso la causa della «*giustizia interrazziale*» in favore dei NEGRI (v.) degli Stati Uniti. La sede è un edificio proprio, in forma di castello, detto «*Crusade Castle*» in Cincinnati.

Dal 1952 è entrato in azione un nuovo movimento di apostolato laico, il *Ricci*, fondato presso l'univ. di Montréal (Canada), per suscitare presso gli studenti l'interesse ai problemi missionari e per aiutare materialmente le M.

In Belgio fiorisce l'A.U.C.A.M. (*Academica unio cath. adiuvas missions*) fond. nel 1925 a Lovanio, con la *Revue de l'A.U.C.A.M.* (dal 1926). L'A.U.C.A.M. comprende: 1) la *sezione studenti*, con sedi a Namur, Liegi, Gand, Bruxelles e, maggiore e più organizzata, a Lovanio. In una casa dell'associazione si radunano giornalmente e periodicamente studenti d'ambo i sessi per consultare, nelle biblioteche specializzate, libri e riviste di M., per discutere e risolvere problemi missionari; — 2) la *sezione laureati* che raccoglie fondi per le M., fornisce libri, riviste, medicinali, strumenti ai missionari, impartisce l'istruzione professionale e tecnica a chi vuol partire per le M., diffonde materiale documentario e tiene viva l'idea missionaria negli ambienti culturali. Parecchi aucamisti d'ambo i sessi partono per le M.: ad es., aucamisti erano le fondatrici del «*focolare indigeno*» di Elisabethville, che tiene corsi di assistenza sociale e di pratica economica domestica, promuove organizzazioni giovanili cattoliche come lo scoutismo; tali erano i fondatori del C.A.D.U.L.A.C. nel Congo Belga, centro di istruzione agronomica per la classe contadina indigena, autorizzata anche a rilasciare diplomi (sedi principali sono Kisantu e Componde, ma tiene anche corsi ambulanti); tali erano i fondatori della *F.O.M.U.L.A.C.* (centri principali: Kisantu e Katana), consacrata all'assistenza medica e all'istruzione igienica degli indigeni congolesi, allo studio delle malattie endemiche ed epidemiche locali, con scuole, corsi, ospedali, dispensari (il personale inferiore è spesso indigeno). *L'Osserv. Rom.* 4.III.1948, 11.III.1950.

Dopo il 1925 leghe missionarie studentesche sorsero in quasi tutti i paesi cattolici e perfino in India. Il movimento passò nei paesi di lingua slava (dove è oggi paralizzato). Si è affermato nella Spagna nelle due organizzazioni: *Cruzaada misional de Estudiantes de España* (C.M.D.E.) e *Juvenud Española Misionera* (J.E.M.), insieme federate.

In Italia la *Legha Missionaria Studenti* (L.M.S.) nasceva a Roma nel 1927 (con la rivista «*Gentes*») ispirandosi agli analoghi movimenti degli Stati Uniti e del Belgio. Cf. *L'Osserv. Rom.* 22.X.1950. Si segnala ancora l'*U.M.M.J.* per promuovere la collaborazione missionaria dei medici, e soprattutto il C.E.M. (*Centro educazione missionaria*) sorto nel 1942 per iniziativa dei saveriani di Parma, che si propone di diffondere l'idea missionaria nella scuola attraverso l'opera del maestro: le M. sotto l'aspetto umano e religioso sono la più completa ed affascinante realizzazione della fraternità umana e cristiana. Questa idea inserendosi naturalmente nello svolgimento didattico delle materie risulterà un aiuto per la didattica stessa, mentre svilupperà la fraternità umana e cristiana fra le genti. All'uopo il C.E.M. cura l'edizione di sussidi per le materie d'insegnamento al fine di aiutare gli insegnanti nella loro opera di educazione. Anche il mensile bollettino «*Didattica missionaria*», organo ufficiale del C.E.M., reca spunti per la integrazione delle principali materie d'insegnamento. «*Voci di oltre mare*» è un quindicinale per ragazzi, a colori, che vuol interessare i piccoli agli eroismi missionari. Anche il ministero della P. I. in data 9 gen. 1952 faceva pervenire, tramite la consulta didattica nazionale, una lettera di approvazione e d'incoraggiamento per l'attività del C.E.M. Cf. *L'Osserv. Rom.* 11 apr. 1953; 2-3 gen. 1954.

Alla assistenza di quei missionari che le fatiche dell'apostolato costringono al riposo e a un regime di cura, provvedono in parte gli istituti stessi ai quali i missionari appartengono. Qualche iniziativa è sorta anche in tale campo, come la *Casa del missionario*, fondata (1922) a Vichy dal lazzarista Enrico WARTHÉ, dotata di biblioteca, museo missionario, sala di conferenze e di tutti i conforti, destinata a raccogliere tutti i missionari bisognosi di riposo di qualsiasi congregazione.

Essendo molto raccomandata dai papi la fondazione di comunità religiose contemplative in terre di missione, sorse nel Belgio l'opera *Contemplation et apostolat* (genn. 1926) promossa dall'abbazia O. S. B. di St. André, con lo scopo di favorire il monachismo nelle regioni infedeli (cominciò offrendo ai superiori missionari l'adozione spirituale di seminari indigeni e di conventi da parte di comunità religiose europee). La rivista di St. André, « Bulletin des M. » pubblica un supplemento dedicato a « Contemplation et apostolat ».

VIII. Attualità. — A) Le condizioni di emergenza connesse con le recenti guerre han creato gravi crisi nello sviluppo del movimento missionario nelle regioni infedeli e in patria.

Da una parte, si sa che dopo la guerra 1914-18 gli istituti tedeschi dovettero lasciare le colonie germaniche da loro evangelizzate o immettere in esse soggetti di altre nazionalità.

Dopo la guerra 1939-45 l'istituto della Consolata si vide costretto a reclutare personale portoghese per la continuità delle sue missioni a Mozambico e ad orientarsi dall'Africa verso le Americhe; lo stesso avvenne per l'istituto di Milano che ha aperto nuove M. in Brasile per missionari rimpatriati dall'Abissinia o impossibilitati a raggiungere le antiche M. indiane e cinesi. Le vicende politiche mettono in pericolo la solidità degli istituti a tipo strettamente nazionale. Si pensi poi alle tragedie create dalla guerra alle comunità cristiane di Cina, Corea, Vietnam, Congo...

D'altra parte, nei territori di M. la guerra ha accelerato i movimenti di autonomia politica e morale, come in Indocina, Indonesia, India, Birmania, Africa, creando situazioni delicatissime alla chiesa, la quale vuole favorire le libertà dei popoli e ogni sano indigenismo, ma insieme deve guardarsi dalle speculazioni di partiti anti-religiosi penetrati nei movimenti nazionalistici, dalle reazioni dei governi delle nazioni colonizzatrici e dallo scatenarsi dei popoli liberati contro i bianchi. In Indocina la creazione del primo governo provvisorio autonomo (1945) ha trovato cattolici concordi e solidali (con le necessarie riserve per i maneggi comunisti); nelle Indie Olandesi è sorta la nuova delegazione apostolica per accelerare il processo di evangelizzazione del paese e facilitare la soluzione delle difficoltà per la formazione dei nuovi stati uniti dell'Indonesia; in India la chiesa non ha tardato a riconoscere la situazione creatasi nell'ag. 1947, accreditando presso il governo un suo internunzio; in Birmania, dal 4 gen. 1948 completamente autonoma, i nuovi sviluppi sono attentamente seguiti in vista della instaurazione di una gerarchia ecclesiastica ordinaria. Lo stesso si dica degli stati africani che hanno conquistato l'indipendenza.

B) D'altronde la creazione di nuovi stati indigeni autonomi ebbe un effetto benefico modificando la concezione esotica e volgare secondo cui le M. erano

concepite come istituzione « estera » della chiesa. I missionari escono da una delicata posizione che li obbligava ad un atteggiamento realistico verso le rispettive metropoli e, nello stesso tempo, al rispetto delle aspirazioni nazionali: posizione che, mentre non dissipava sempre le diffidenze delle autorità patrie, provocava spesso quelle degli indigeni. Oggi, con l'autonomia conquistata e con i nuovi provvedimenti ecclesiastici, la fisionomia missionaria della chiesa viene sempre più ad avvicinarsi, nella sua struttura gerarchica, a quella della chiesa normale, perdendo ogni residua parvenza di colonialismo. L'apostolato missionario più facilmente e più rapidamente acquisterà una fisionomia locale, per cui si avrà non più la M. bensì la chiesa cattolica in India, in Cina, in Giappone..., come si ha la chiesa cattolica in Italia, in Francia, in Germania... Per favorire questa evoluzione occorre in particolare la formazione del clero indigeno e di comunità religiose indigene, la creazione di nuove strutture sociali in sostituzione di quelle coloniali, la fioritura delle istituzioni cristiane che instaurino una civiltà e una tradizione cristiana nazionale nelle terre di M.

C) Tra questi compiti nuovi e delicati delle M. odierne emerge, per speciale importanza, la formazione della cultura cristiana. In questo campo molto si è fatto, ma enormemente meno di quanto rimane da fare. Università cattoliche, facoltà scientifiche, tecniche, artistiche dovranno sorgere negli stessi paesi di M. dove il clero, col sussidio di una duplice cultura occidentale e locale, venga preparato alle nuove responsabilità e possa efficacemente concorrere alla trasformazione sognata da Clemente XI: la religione cristiana in quei paesi dovrà diventare « da straniera a cittadina ».

a) Tra la cinquantina di centri universitari cattolici in terra di M. con c. 50.000 alunni notiamo: — in Africa, il *Lovanium* a Kisantu (Congo ex Belga), diretto dai gesuiti, ufficialmente riconosciuto nel 1949 (c. 120 studenti) ed il *Pius XII catholic university College* nel Basutoland (Sudafrica), ancora agli inizi, diretto dagli oblati di Maria Imm.; — nel vicino oriente, l'*univ. di S. Giuseppe* a Beirut, fondata nel 1883 dai gesuiti (6 facoltà con c. 1500 studenti); in India, nessuna università propriamente detta ma ben 32 college universitari affiliati agli atenei statali (con c. 20.000 studenti) di cui 27 sono di grado superiore (17 maschili con c. 17.000 alunni) e 5 (2 maschili e 3 femminili) sono di grado inferiore; — in Cina: l'*Aurora* di Shanghai che venne fondata dai gesuiti nel 1903 (4 facoltà con c. 800 studenti e 50 studentesse); la *Fu-Jen*, fondata a Pechino nel 1924 dai benedettini, nel 1933 affidata ai missionari del Verbo Divino (c. 1500 alunni e 100 alunne in 4 facoltà); la *Tsin-Ku* (già Hautes Etudes) di Tientsin, riconosciuta come ateneo nel 1948 ed affidata ai gesuiti (c. 800 studenti in 3 facoltà); — nel Giappone: *Sophia* maschile a Tokyo, *Nansan* maschile a Nagoya, e 3 femminili (*Sacro Cuore* a Tokyo, *Seishin* ad Okayama e *Seisen* a Yokosuka); le ultime 4 sono state aperte in questo dopoguerra (il totale degli alunni è di c. 2500); — alle Filippine, quella di S. Tomaso a Manila fondata dai domenicani nel secolo XVII (oggi 12 facoltà con 16.000 studenti); l'*Ateneo* di Manila con tre facoltà diretto dai gesuiti e frequentato da c. 500 studenti; *San Carlos* di Cebù approvata nel 1948 (8 facoltà, c. 4.000 studenti); Di questi centri universitari 15 sono diretti dai gesuiti, 4 dal clero secolare, 3 dai missionari del Verbo

Divino, 2 dai Fratelli Irlandesi (Irish Christian Brothers), 1 rispettivamente dai carmelitani, domenicani, P.P. delle M. estere di Parigi, oblati di Maria Imm. e salesiani; 11 istituti di suore dirigono 17 centri universitari femminili. Cf. *L'Osserv. Rom.* 20-VII-1950.

b) La stampa è ancora estremamente povera. I rari quotidiani missionari sono redatti da laici: *Le Courier d'Afrique* nel Congo ex Belgia; *Al-Amak* (l'azione), *Al-Bayraq* (lo stendardo) e *Le Jour a Beyruth*; *Pawra Dhatwiy* (la voce del popolo) e *Pawra Kahalam* (la voce del cittadino) nel Travancore (India merid.), dove 2 altri quotidiani sono pubblicati dalle M. di rito siriano: *Deepika* (luce) e *Malabar Mail* (posta del Malabar), *Isan Andro* (ogni giorno) nel Madagascar.

Dei settimanali segnaliamo: — a Dakar, *L'Afrique nouvelle* diretto soprattutto agli africani e diffuso in tutta l'Africa occid. francese; — a Lagos, *Nigerian Catholic Herald* terzo per importanza in tutta la Nigeria, che deve a un benefattore americano la sua moderna tipografia; — a Léopoldville, *La Croix du Congo* letto in tutto il Congo Belga; — nell'Africa del sud, *Um-Afrika* per i cattolici del Natal, redatto parte nella lingua locale e parte in inglese, *Moeletsi Oa Basotho* diretto ai convertiti del Basutoland, e *The Southern Cross* a città del Capo diffuso in tutto il Sud-Africa; — nel Madagascar, *Lakroa* a Tananarive, in malgascio, e, redatto in francese, *Lumière* a Fianarantsoa; — in India, in malayalam, nel Travancore: *Apna Des* (patria), *Sathiana-Dam* (voce della verità); ancora in India, in lingua inglese: *The Examiner* a Bombay (200 mila copie), *The Herald* a Calcutta e *The New Leader* a Madras; — a Colombo *The Messenger*, duplicato d'una edizione singalese, diffuso in tutto il Ceylon; — in Cina, il regime comunista ha soppresso tutte le pubblicazioni cattoliche (sussiste solo il *Sunday Examiner* nel territorio inglese di Hong-Kong); — in Indonesia, in olandese, *Catholiek Leven* a Jakarta, in malese *Praba* (raggio) a Jogjakarta; — nelle Filippine un solo settimanale cattolico d'importanza: *The Sentinel* a Manila; — in Giappone, *Katorikku Shimbum* a Tokyo.

Il compito delle M., di « piantare la chiesa » terminerà con la creazione di una vera « civiltà cristiana » nelle regioni ora infedeli. Allora sarà l'Asia a convertire l'Asia, l'Africa a convertire l'Africa... come auspicava l'epigrafe dettata da Leone XIII per il seminario di Kandy (Ceylon): « Filii tui, India, ministri tibi salutis; l'ansia « missionaria », che fino ad oggi sembra esclusiva dell'Europa e dell'America sett., diventerà ansia « apostolica » di tutte le anime investite della fede e dalla grazia.

D) Le M. cattoliche hanno oggi fortissimi concorrenti nell'ISLAMISMO (v.), nel COMUNISMO (v.) che è pure a suo modo un messaggio religioso e una concezione della vita ma radicalmente anticristiana (v. MARX, MATERIALISMO), e nella propaganda protestante (v. IX).

A. GIANNINI, *La situazione intern. delle M. catt.*, Milano 1945⁸. — *Welkriese u. Welmission* (relaz. al Congr. di Vienna 3-7 luglio 1950), a cura di J. THAUREN, Mödling (Wien) 1950. — E. BEAUPIN, *L'organisation internat. du travail et les problèmes sociaux en pays de mission*, Schönbeck-Beckenried 1950. — A. TELLKAMP, *Die Gefahr der Erstichung für die kath. Welmission*, Münster i. W. 1950: la diminuzione dei missionari. — J. MASSON, *Coordonnées missions, d'aujourd'hui*, in *Nouv. Rev. théol.* 73 (1951) 138-51: il destino delle M. oggi sembra di-

pendere soprattutto dall'Asia orient. e dall'Africa centrale. — *Les missions et la prolétariat*, atti della XXIII Settimana di missiologia di Lovanio del 1953, Brux.-Bruges-Paris 1954. — *Questions scolaires aux missions*, atti della XXIV Settimana di miss. del 1954, ivi 1955. — P. GHEDDO, *Il risveglio dei popoli di colore*, una nuova epoca nella storia della Chiesa, Milano E.M.I. — B. DE VAUX, *Le Chiese di colore*, rassegna storica e problemi attuali, Parma I.S.M.E. — T. HUDDLESTON, *Segregazione, la barriera del colore nel sud Africa*, Milano, Feltrinelli. — A. PATON, *Piangi terra amata*, il problema razziale del sud Africa, Milano, Bompiani. — Panorama ragionato delle M. nel 1960 di J. MASSON, *Missions 1960. Afrique, Asie, Océanie*, in *Nouv. Rev. théol.* 82 (1960) 158-85.

IX. M. protestanti. Sorsero due secoli dopo la nascita della RIFORMA (v.) e si svilupparono non già grazie ma nonostante la dottrina protestante e nonostante la chiesa ufficiale.

A) L'idea missionaria è estranea alla teologia, all'esegesi e alla mentalità protestante dei primi due secoli della riforma. La teoria protestante della corruzione totale operata dal peccato originale, della predestinazione e dell'inferno portava a vedere nei pagani una massa di peccatori irrimediabilmente destinati all'eterna dannazione. D'altronde la professata impotenza dell'uomo a operare la propria e l'altrui salvezza è presupposto più atto a spegnere che a suscitare l'ansia missionaria. E poi l'ecclésiologia riformata, rigettando l'autorità del papa e spezzando l'unità della chiesa diventata nazionale, paralizzava ogni eventuale progetto di evangelizzazione sopprimendone il centro direttivo e la prima autorità. Per la esegesi protestante il mandato missionario (« euntes, docete omnes gentes ») era strettamente riservato agli apostoli. E il primo teologo che si azzardò a mettere in discussione la teoria del « munus extraordinarium » degli Apostoli (Adriano SARAVIA, *De diversis ministrorum Evangelii gradibus*, Leida 1590) provocò la risposta confutatoria dello stesso Teodoro Beza (1592), poiché intendendo il mandato ai successori degli Apostoli si doveva riammettere la visibilità della chiesa e la sua gerarchia, che il protestantesimo aveva ripudiato. Infine la riforma fu all'inizio più preoccupata di impiantare se stessa sulle rovine della chiesa cattolica che di diffondere il Vangelo nei paesi infedeli.

B) L'idea missionaria sorse più tardi negli ambienti protestanti dissidenti, e riuscì a stento a trionfare dell'opposizione delle facoltà teologiche e delle gerarchie. Sopra questo punto la riforma dovette rassegnarsi a riformarsi, attenuando clementi dottrinali e accettando quei postulati pratici che potevano dare una struttura alla nuova attività « evangelistica ».

C) Le prime società di M. risalgono alla fine del sec. XVIII e all'inizio del XIX. Già in passato si erano tentate M. sulle coste del Brasile, nella Groenlandia e al Labrador, alla Virginia, alle Indie, nell'Indonesia... ma erano iniziative coloniali e commerciali, o non ebbero significativi risultati positivi. Il movimento si intensificò per merito di alcune personalità eminenti: ZINZENDORF e SPENER in Germania, CAREY e WESLEY in Inghilterra, DUFF in Scozia, ecc. e guadagnò anche le sfere della chiesa ufficiale. Attraverso il sec. XIX tutti i paesi extracristiani — Africa, Asia, Oceania, Indonesia — furono occupati da M. delle diverse denominazioni protestanti.

D) Queste oggi rappresentano un complesso imponente, intraprendente, potentemente attrezzato

con profusione di opere, soprattutto scolastiche e filantropiche. Le statistiche danno: 450 società provveditrici del personale missionario, affiancate da circa 150 associazioni, le quali mettono a disposizione della loro attività c. 30.000.000 di dollari all'anno. I «missionari» protestanti (c. 28.000 comprese le donne) lavorano soprattutto in Africa, ma anche in Cina e in India. Il personale ausiliario indigeno assomma a c. 210.000 unità. Il totale delle scuole rette dai protestanti è di c. 55.000 primarie con c. 3 milioni di allievi, e di c. 1200 medie e superiori con c. 200.000 studenti e un personale insegnante di c. 100.000 unità. Notevole, nel campo scolastico, è il numero degli istituti di studi superiori universitari: 19 in Giappone, 14 in Cina, 31 in India, 7 in Africa, 13 in Egitto. La massa totale dei cristiani protestanti si fa salire a 13 milioni (6 di comunicanti, 5 di non comunicanti, 2 sotto istruzione), con un aumento del 50% sulla statistica del 1925. (Nella stessa Italia gli acattolici sono 120.000, di 48 denominazioni; hanno 273 ministri riconosciuti e 160 chiese; sono ben 495 i missionari esteri che svolgono fra noi il loro proselitismo).

Alcune iniziative coadiuvanti precedettero quelle analoghe cattoliche, come le leghe missionarie fra studenti (cfr. *L'Osserv. Rom.* 22.X.1950): — S.V.M. (Studentes Volunteer Movement) iniziato nel 1888 negli Stati Uniti e nel Canada con una rivista «For orizons»; dopo 50 anni di vita aveva inviato nelle M. 12.000 laureati e 35 milioni di dollari; — *Federazione mondiale degli studenti cristiani* sorta in Europa nel 1895 con sede a Ginevra; ha una rivista «Il mondo studentesco»; — *Students christian movement*, con sede a Londra.

E) Una valutazione generale del missionarismo protestante può non quadrare sempre alla fisionomia dell'una o dell'altra confessione. In generale si possono avvertire le seguenti *caratteristiche positive*: un innegabile slancio religioso per la diffusione del Vangelo; uno sforzo di organizzazione generale (conferenze di Edimburgo 1910, di Gerusalemme 1928, di Madras 1938, senza contare quelle locali) e di cooperazione fra le diverse società per fini comuni, specialmente nei settori scolastico e sanitario; una utilizzazione intensa ed estesa dell'elemento ausiliario indigeno.

Per contro, tutti questi tratti sono a loro volta, eccetto il primo, causa o riflesso di *elementi negativi*, che pregiudicano la solidità dell'edificio: la tendenza ad una organizzazione generale e alla cooperazione vorrebbe essere un surrogato alla centralizzazione ed unità di indirizzo che distinguono le M. cattoliche, ma non riesce ad eliminare le distanze e i contrasti dottrinali, manifestatisi talvolta anche clamorosamente, nelle M. pr.; d'altra parte, la impotenza delle istituzioni educative e caritative, nelle quali sta il meglio dell'attività protestante, testimonia la progressiva riduzione ed evanescenza del credo protestante sotto l'influsso del criticismo modernistico: fenomeno che fu rivelato in tutta la sua gravità dalla nota inchiesta sulle M. pr. nell'estremo oriente (1931-32) da parte di un gruppo di laici, e la cui relazione fu pubblicata col titolo troppo significativo di *Rethinking Missions*, dove è riflesso il carattere laicistico cui è ormai giunto il messaggio cristiano per l'opera demolitrice del protestantesimo.

Tutto questo però non deve far dimenticare che, nei confronti delle M. cattoliche, l'attività protestante reca sul campo stesso dell'apostolato lo spet-

tacolo infausto di un cristianesimo diviso e suddiviso che pregiudica seriamente l'attività del missionario cattolico.

X. La teologia protestante del secolo scorso e del nostro secolo ha fatto passi decisivi per la giustificazione evangelica dell'idea missionaria e per la sua incorporazione nella visione cristiana della vita, avvicinandosi sempre più alla dottrina cattolica nel proclamare la *doversità* dell'apostolato missionario e addirittura la sua *ecclesialtà*.

A) L'aspirazione missionaria sorse come iniziativa di giovani gruppi fervorosi ai margini delle Chiese ufficiali, dalle quali o non erano tollerati o erano appena tollerati. Si stabilì così una netta dualità (semplice coesistenza, quando non era dissidio) fra *Chiesa e Missione*, fra apostolato pastorale interno e apostolato missionario esterno. È la situazione di fatto che il teologo protestante Gust. WARNECK nel sec. scorso tentava di teorizzare. Come ci insegna la prima missione di Paolo (Atti XIII 1-4), Dio suscita gli apostoli, anime generose che si consacrano a testimoniare dappertutto la loro fede. L'ideale sarebbe che tutti i fedeli della Chiesa sentissero così fittavo slancio. Chimerai! in realtà, un gran numero di cristiani non ha fede viva né intenzioni pure. Ecco che in seno alla Chiesa bisogna distinguere la comunità di coloro che hanno accolto la chiamata dello Spirito, dalla comunità di quelli che non l'hanno accolta. La prima comunità si organizza in «società libera», si espande e costituisce l'organo missionario della Chiesa. La Chiesa ufficiale poi dovrà riconoscerla e approvarne lo statuto proprio. Cf. LEFFEVRE, *La théologie missionnaire de G. Warneck*, in *Nouv. Rev. de science missionn.* 11 (1955) 15-29.

B) È qualche cosa rispetto alle origini della Riforma; ma la teologia protestante è avanzata molto oltre il tentativo di Warneck, cui non risparmia severe critiche (per es., J. DÜRR, *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie G. Warnecks*, Basel 1947). «Warneck è un borghese del sec. XIX, di cui si è troppo parlato... questi uomini [Warneck, Zinzendorf, Livingstone col loro individualismo] non possono più essere nostre guide» (HOEKENDIJK, *L'appel à l'apostolat*, sotto cit., p. 228). Il loro principale difetto è di aver presentato l'opera missionaria come un fatto libero supererogatorio di alcuni fedeli fervorosi e di non averne capito la *necessità cristiana universale, essenziale alla Chiesa*. Il più strenuo assertore di questa nuova visione è l'olandese J. K. HOEKENDIJK, *L'Eglise dans la pensée missionnaire*, in *Le monde non chrétien*, oct. 1951, n. 20, p. 415-33 (testo inglese in *The internat. Review of Missions* 41 [1952] 324-36).

Riprendendo la sua tesi di laurea (*Kerk en volk in de duitse zendingswetenschap*, Utrecht 1948), sviluppa una originale e vigorosa teologia missionaria sul testo evangelico: «L'evangelo del Regno sarà proclamato nell'ecumene (= mondo intero)», Mt XXIV 14:

a) *Non abbiamo il diritto di ridurre lo spazio, che è il mondo intero, in cui la proclamazione del Regno deve avvenire, secondo la volontà di Cristo*. Le Chiese tendono a considerare il loro popolo, la loro nazione come lo spazio nel quale la proclamazione deve avvenire *in primo tempo*; solo in seguito, *in un secondo tempo*, per un successivo movimento essa si estenderà oltre le frontiere. Ma così, separandosi la «missione per i pagani» e la «missione interna», si perde la buona prospettiva. Tutta l'ecumene appartiene al Regno. Il Kerigma della Chiesa primitiva non conosceva atti salvifici che non fossero destinati al mondo intero.

b) *La proclamazione dell'evangelo del Regno è opera dell'apostolato*. È opera dell'«apostolo» Gesù (Ebr III 1), dell'«apostolo» Paolo (Rom XV 19), continuata dagli apostoli cristiani (Mt XI 2, I Cor XV 58), che non sono un *numerus clausus*, non sono

soltanto quelli che furono « testimoni oculari » della storia di Gesù, o che sono insigniti di gradi gerarchici, ma sono *tutti* i cristiani. L'azione e il pensiero missionari non è un fatto di Chiesa, bensì di apostolato. L'ecclesiologia è elemento secondario, posteriore all'apostolato, opera postuma, di seconda generazione: « in prima generazione, nelle epoche di risveglio, di riforma, di spinta missionaria, si fa soltanto della cristologia, si pensa escatologicamente, si vive dogmaticamente » (p. 417); « ogni teologia missionaria, che è ecclesiocentrica, è condannata in un modo o nell'altro allo scacco, poiché ha scelto un falso centro. Che la Chiesa sia il punto di partenza e il punto d'arrivo della missione è, tutto sommato, soltanto una tesi fenomenologica » (p. 427). L'autore cita (p. 430) T. W. MANSON, *The Church's Ministry* 1948, p. 32 e 34: « È lacrimevole che il vocabolo « apostolico » abbia visto restringersi, nel corso dei secoli, la sua significazione: anziché proclamare il dovere della Chiesa di intraprendere una grande opera missionaria, servì soltanto a esprimere la pretesa delle comunità orientali e romane di essere i successori legittimi degli Apostoli; la Chiesa è apostolica in virtù del fatto che essa compie opera di apostolato ».

c) *La Chiesa deve essere totalmente assorbita nell'apostolato, nell'economia della testimonianza.* Essa non è soltanto un punto di partenza e un punto d'arrivo dell'apostolato missionario, ma è *sempre* e *tutta* apostolato, sempre e *tutta* in *actu Christi*, cioè *in actu apostoli*. Essa può vantarsi di essere « edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti » soltanto se va « con gli apostoli ad annunciare il Regno » (p. 430) a tutto il mondo, che è il suo *opus proprium*, l'*opus Domini*. — Nello stesso senso lo stesso Autore si esprime in *L'appel à l'apostolat e Mission et écumenisme* (in *Le monde non chrétien* 1950 avr. n. 14, p. 224-38, 1951 juill.-sept. n. 19, p. 327-39).

C) *Sulle reazioni suscitate da questa teologia missionaria, v. W. ANDERSON, Towards a theology of Mission*, London 1955, con bibliogr., e L. NEWBIGIN (v. sotto), che critica i punti b) e c), cioè lo scarso senso ecclesiale riconosciuto alle M. e l'esclusivo carattere missionale riconosciuto alla Chiesa. Cf. anche G. F. VICEOM, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München 1958, dialogo coi teologi olandesi della M. (Hoekendijk, J. Blauw, A. A. van Ruler), dove si riprende la tesi della missione fondata sull'apostolato, ma non se ne accettano tutte le conclusioni.

In modo meno estremistico, più vicino alla ecclesiologia tradizionale, il problema dei rapporti tra Chiesa e M. è trattato da L. NEWBIGIN, *The household of God. Lectures on the nature of the Church*, London 1953 e 1954; vers. ted., *Von der Spaltung zur Einheit. Ökumenische Schau der Kirche*, Stuttgart-Basel 1956; vers. franc., *L'Eglise peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Neuchâtel-Paris 1958. L'autore, d'origine presbiteriana scozzese, vescovo della Chiesa anglicana del Sud-India (costituita nel 1947), presidente del Consiglio intern. delle Missioni, studia i rapporti tra escatologia e M. nella Chiesa. « Il tempo che ci è dato ha un significato: deve permettere alla Chiesa di condurre tutti gli uomini e tutte le nazioni all'obbedienza della fede. È la sola ragione per la quale tarda la fine della storia umana e l'ultimo avvento di Gesù... Dio conduce il mondo al suo fine mediante l'apostolato della Chiesa » (p. 184, ediz. franc.). « L'esistenza della Chiesa dipende strettamente dalla salvezza che il Cristo ha preparato venendo nel mondo e che egli compirà al suo ritorno. La Chiesa deve la sua esistenza alla missione » (p. 189); la Chiesa esiste per la missione come il fuoco esiste per la combustione, diceva E. Brunner. « Una Chiesa che cessi di essere una missione, ha perduto il suo stesso *esse*, non soltanto il suo *bene esse* » (p. 190). L'autore critica energicamente la dualità protestante fra Chiesa e società missionarie (la quale fa

qualche apparizione anche nelle comunità cattoliche): « Per la maggior parte dei cristiani i vocaboli *Chiesa* e *Missione* designano due società diverse: la prima si consacra al culto, all'edificazione spirituale e all'educazione religiosa dei suoi membri...; la seconda si vota alla propagazione del Vangelo e consegna i suoi convertiti alla Chiesa » (p. 190); dualità che si riproduce anche al vertice in due organismi indipendenti benché paralleli: il « Consiglio ecumenico delle Chiese » e il « Consiglio internazionale delle Missioni ». Si nota inoltre che « il dovere missionario si pone *dopo* i bisogni interni della Chiesa: occorre consolidare quanto è già acquisito, prima di andare oltre, si dice. E non si bada che ben diversa è la strategia missionaria del Nuovo Test.: Dio vuol farsi conoscere a tutto il mondo, subito, senza attendere che una parte del mondo lo conosca perfettamente » (p. 191). Senza queste componenti escatologica e missionaria la Chiesa non può interiormente crescere e affermarsi: « finirà per non significare nell'altro che un ministero pagato. Il che può capitare anche alle Chiese che pretendono di rigettare il sacerdotismo e il clericalismo » (p. 193).

Contro J. C. Hoekendijk (v. sopra), dal quale peraltro dipende in punti sostanziali, il Newbigin richiama che la Chiesa non è soltanto un apostolato missionario o uno strumento del Regno, ma, come comunità dello Spirito, è essa stessa una anticipazione del Regno: « Il culto e la comunione fraterna, la preghiera e l'adorazione, la gratitudine per la grazia donata da Dio e la letizia in lui, l'intercomunicazione dei frutti dello Spirito e la mutua edificazione sono elementi essenziali (oltre l'ansia missionaria) alla vita della Chiesa » (p. 195). Alla domanda: « Perché devo essere cristiano? » non si risponde: « Per fare cristiani gli altri », non si rinvia all'*eschaton*, senza tradire il Vangelo. Del resto, la Chiesa non potrebbe riconciliare i convertiti con Dio se non nella misura in cui essa stessa vive già nel Cristo; la missione non è la Chiesa, ma è un frutto derivato dalla Chiesa già costituita e dalla densità spirituale che essa ha già totalizzato. Sicché « una missione che non sia ecclesiastica sarebbe non meno mostruosa di una Chiesa che non fosse missionaria » (p. 196); la missione deve partire dalla Chiesa benché non vi sia Chiesa senza missione.

Nello sforzo missionario il Newbigin esalta il fattore della unità ecclesiastica e da esso spera l'unità ecumenica delle Chiese attualmente divise. « Che tutti siano uno... affinché il mondo creda » (Giov. XVII 21); le chiese disunite sostituiscono al Vangelo il loro messaggio frammentario, non credono; d'altra parte, scandalizzano il mondo, il quale non potrà credere che v'è un solo Signore, un solo Padre, una sola fede, un solo battesimo, una sola redenzione, una sola patria, non crederà al Vangelo se non vede che esso è principio di unità in noi. Ebbene solo le chiese impegnate nell'apostolato missionario sentono le esigenze di unità e si adoperano per soddisfarle; le altre si adagiano facilmente nei loro separatismi, anzi li difendono animosamente. Non è a dire che, con grezzo pragmatismo, si debba instaurare una unità puramente geografica, amministrativa, politica, una federazione di molte chiese diverse ma neutralizzate nelle loro diversità: per i cristiani si tratta piuttosto di lavorare secondo ciò che hanno di comune, di non sclerosarsi nella difesa di una unità che non c'è, ma di aspirare all'unità che *diviene*, e che *ci sarà* nell'ora del trionfo del Regno.

La teologia cattolica, mentre applaude il ritorno di alcuni teologi protestanti alla dottrina classica dell'apostolato, non potrà sottoscrivere l'ultimo punto. La Chiesa di Gesù è « cattolica », è in se stessa « una », non solo nell'ultimo giorno » ma fin dal primo giorno, anche se nello spazio e nel tempo o *estensivamente*, come si dice, non è ancora cattolica e una ma *diviene*; come il grano di senape è uno e pieno in se stesso pur quando non abbia ancora invaso con le sue frondature la terra. Lo sforzo missionario genera

l'unità estensiva ma non genera l'unità costitutiva della Chiesa. Che anzi la presuppone, come la frondatura non genera il seme ma lo suppone e ne è generata.

Cf. J. HAMER in *Vie spirit.* Suppl. 4 (1950) 469-76, e in *Rev. des sciences philos. et théol.* 43 (1959) 355-62. Queste idee, che sono un evidente progresso rispetto ai primordi della Riforma, non sono accettate da tutti gli ambienti protestanti, ma non sono nemmeno combattute come un giorno sarebbero state. — H. ROUX, *Eglise et mission*, Paris 1956 (pp. 93). — H. WIDER, *Die Heidenpredigt. Ihr Gegenwert, ihr Ziel, ihr Inhalt und ihre Ausdrucksweise*, Gütersloh 1954: discepolo di C. Barth, condanna il metodo razionale « scolastico » (*didascalica, didaché*) adottato dai missionari cattolici e anche protestanti, auspicando una semplice predicazione *herminatica* limitata all'annuncio dell'avvento di Gesù e della salute compiuta in Gesù. Occorre che il pagano cinese resti talmente sorpreso dal fatto inaudito di un Dio incarnato che non pensi a tradurre quel fatto con le nozioni che gli sono familiari: le idee cinesi di divinità, di salvezza, di vita eterna non si adattano alle idee bibliche cristiane.

BOWEN-CONSIDINE, *Le M. estere pr.*, in *Guida delle M. catt.*, Roma 1925, p. 640-649. — TRAGELLA, *Chiesa conquistatrice*, Roma 1941, p. 131-139, colla relativa *Bibl.* ragionata. Per le statistiche del 1938 cf. J. I. PARKER, *Interpretative statistical survey of the world mission of the christian Church*, New-York-London 1938. — *Neue allgem. Missionszeitschrift*, 1938, p. 301. — C. CRIVELLI, *Le M.*, Roma 1949. — W. R. HOGG, *Ecumenical foundations. A history of the Intern. Missionary Council and his XIX-cent. background*, New-York 1952. — W. HOLSTEN, *Reformation u. Mission*, in *Archiv f. Reformationsgesch.* 44 (1953) 1-32. — H. SCHÄRER, *Die Begründung der Mission in der kath. und evangelischen Missionswissenschaft*, Zürich 1944 (pp. 44). — J. RICHTER, *Deutsche evangelische Missionsfelder. Geschichte u. gegenwärtig [1939] Stand*, Gütersloh 1940. — W. OEHLER, *Gesch. der deutschen evangel. Mission. Frühzeit u. Blüte (1706-1885)*, Baden-Baden 1949. — H. CUNNINGIUS, *Bishops a. societies. A study of anglican colonial a. missionary expansion (1698-1850)*, London 1952. — J. Mc L. CAMPBELL, *Christian history in making* (M. della Chiesa anglicana, sec. XIX-XX), London 1946. — E. BENZ, *Pietist a. puritan sources of early protestant world*. M. Cotton Mather a. A. H. Francke, in *Church history* 20 (1951) n. 2, 28-55. — H. P. THOMPSON, *Into all lands. The history of the Society for the propagation of the Gospel in foreign parts (1701-1950)*, London 1951: nata per assicurare il servizio religioso ai piantatori inglesi in America e ai loro familiari indigeni, la Società anglicana, fondata a Londra nel 1701, ormai esercita la sua opera in tutte le parti del mondo dando sussidi spirituali e materiali alle nuove comunità cristiane fino a che bastino a se stesse. — C. CRIVELLI, *M. prot. tra i musulmani*, in *Civ. Catt.* 1948-II, p. 466-80.

XI. Missiologia (Missiologia per Belgi e Francesi; i Tedeschi usano *Missionswissenschaft* o « scienza delle M. ») è un ramo della TEOLOGIA (v.) che studia criticamente o sistematicamente l'attività espansiva della chiesa cattolica.

A) Come *scienza teorica o speculativa*, più analiticamente, la M. studia ed espone l'attività missionaria della chiesa nei suoi fondamenti e nelle sue norme. Si divide pertanto in due sezioni: 1) *fondamentale* e 2) *normativa*. La prima studia l'idea missionaria nelle sue basi filosofiche e teologiche (fondamenti apologetico, biblico, dommatico e morale delle M.); la seconda esamina le M. nelle modalità della loro estrinsecazione, ossia il diritto e la metodica missionaria per riguardo al soggetto, all'oggetto, al fine

e ai mezzi. — Come *scienza descrittiva o storica*, la M. si divide essa pure in due sezioni, secondo che studia il *passato* o la *attualità* delle M.

Lo schema riassuntivo è, dunque, il seguente: M.:—A) DOTTRINALE: a) *fondamentale* (apologetica, biblica, dommatica, morale, ascetica); b) *normativa* (giuridica, metodica); — B) DESCRITTIVA: a) *storia delle M.* (riguarda il passato); b) *missionografia* (riguarda il presente: geografia, statistica). Per la parte dottrinale altri schemi furono proposti da Ohm, Biermann, Perbal, Michels... ma nessuno è riuscito ancora a imporsi definitivamente.

Scienze ausiliarie della M. sono l'etnologia, la scienza delle religioni, la linguistica e, in certa misura, la colonistica.

B) La M. come scienza cominciò ad essere trattata dai protestanti. Maestro ne fu il ricordato pastore G. WARNECK che pubblicò prima la teoria (*Evangelische Missionslehre*, 1897-1902) e poi un sommario di storia delle M. (*Abriß einer Geschichte der protest. Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1882).

Nel campo cattolico la formulazione della M. — preceduta e accompagnata da parecchie iniziative scientifiche di STREIT e SCHWAGER — si deve a SCHMIDLIN. Egli dal 1910 insegnò (nel 1914 ordinario) questa scienza all'univ. di Münster in W.; nel 1911 fondò una rivista trimestrale scientifica (*Zeitschrift für Missionswissenschaft*) che fu l'organo dell'Istituto scientifico delle ricerche missionarie, costituito nel 1911 nell'assemblea generale dei cattolici tedeschi a Magonza. La sistemazione di Schmidlin è in *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, 1925²; la trattazione completa della materia per la parte teorica si trova in *Katholische Missionslehre in Grundriss*, ivi 1919, 1923²; per la parte storica, in *Kath. Missionsgeschichte*, ivi 1925 (vers. ital. di G. B. TRAGELLA, *Manuale di storia delle M. cattoliche*, Milano 1927-29, in 3 voll.; il I in 2^a ed. 1943). Come compito principale dell'istituto scientifico il p. STREIT Roberto O. M. I. († 1930) curò la monumentale bibliografia missionaria (*Bibliotheca missionum*), continuata dal p. GIOV. DINDINGER O. M. I. (ediz. Herder, Freib. in Br., 21 voll. al 1955). Altre università in seguito istituirono cattedre di M. in Germania, Francia, Belgio, Olanda, Jugoslavia, ecc. A Roma una cattedra fu istituita nel 1919 al Collegio Urbano di Propaganda Fide, sviluppatasi poi in una vera facoltà nel 1933, mentre una consimile era già stata approvata nella univ. Gregoriana. Settimane di cultura missionaria, più o meno rigorosamente scientifiche, si tengono ordinariamente ormai in ogni nazione, soprattutto in Germania, Belgio, Francia, Italia, Spagna.

G. B. TRAGELLA, *Avviamento allo studio delle M.*, Milano 1930, con la bibl. per ogni sezione, più aggiornata nella ediz. portoghese: *Introdução...*, Cucujaes 1940. — Per i manuali e le storie più recenti, vi la bibl. premissa all'opera di TRAGELLA, *Chiesa conquistatrice*, Roma 1941, p. 13-15. — PERBAL, *Lo studio delle M.*, Roma 1940. — F. JETTÉ, *Qu'est-ce que la Missiologie?*, Ottawa 1950. — MULDRERS, *Interling tot de Missiewetenschap*, Bussum 1950. — R. ARENS, *Handbuch der kath. Missionen*, Freib. i. Br. 1925³, con 101 tavole. — P. LOUIS, *Kath. Missionskunde*, Aachen 1924. — P. CHARLES, *Missiologie. Etudes, rapports, conférences*, I (Paris-Louvain 1939). — Id., *Etudes missiologiques*, Louvain 1956. — A. V. SEU-MOIS, *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Berkenried 1952. — M. J. JOCHEMS, *De missie in de*

litteratur, I (Bussum 1952). — *Scientia, missionum ancilla*, omaggio ad Alf. Mulders, Nimega 1953. — W. HOLSTEN, *Missionwissenschaft* (1933-52), in *Theolog. Rundschau* 20 (Tübingen 1952) 105-49, 21 (1953) 136-67. — Per una bibl. generale v. J. MASSON, *Bibliographie missionnaire moderne*, elenco ordinato, con note storiche, Louvain 1945, Tournai 1950; G. ROMMERSKIRCHEN, G. DINDINGER, *Bibliografia missionaria*, iniziata nel 1935 come supplemento alla *Guida delle M. catt.*, pubblicaz. separata annuale a partire dal 1936 (un solo vol. per gli anni 1943-46).

Bollettini bibliogr. delle riviste missionarie, come *Studia missionalia* (Roma dal 1943), *Zeitschr. f. Missionswissenschaft*, cessato nel 1937 e sostituito dal 1945 con *Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft* (Schöneck-Beckenried in Svizzera), *Euntes doctes* (Roma dal 1948), *Missionwissenschaft u. Religionswiss.* (Münster i.W., ripresa dal 1947), *Het Missiewerk. Nederlandsch Tijdschrift voor Missiewetenschap* (Nimega, ripresa nel 1946), *Bulletin des Missions* (abbazia di S. Andrea nel Belgio), *Revue d'hist. des Missions* (Parigi, cessata nel 1940), continuata da varie riviste (*Rythmes du monde, Présence africaine, France-Asie, Connaissance du monde*), le riviste spagnole (*Missionalia Hispanica, España misionera, Archivo ibero-americano, Misiones extranjerías*).

MISSIONOLOGIA. v. MISSIONI, XI.

MISSIRINI Melchiorre (1773-1849), sacerdote, patriota, scrittore, n. a Forlì, m. a Firenze, insegnante nel seminario e nel ginnasio di Forlì, dal 1813 trasferito a Roma, autore di numerose opere molto apprezzate ai suoi tempi, amico di Leopardi, Giordani, Tommaseo, G. Belli, card. Consalvi, segretario e biografo di Antonio Canova, segretario dell'Accademia Romana di S. Luca, di cui lasciò esaurienti *Memorie* (Roma 1823). L'elenco delle opere edite e inedite è dato da A. MAMBELLI, *L'abate M. e i suoi tempi*, Forlì 1939. — A. SACCHETTI-SASSETTI, *M.M.*, in *La Romagna*, luglio-ott. 1928. — G. FALLANI, *M.M.*, il segretario di Canova, Roma 1949 (con bibl.). — Della sua vasta corrispondenza con dotti e artisti del tempo solo piccola parte è conservata nella bibliot. Vittorio Emanuele di Roma.

MISTA religione. v. IMPEDIMENTI impediendi e MATRIMONIO V B.

MISTERO (greco: *μυστήριον* = cosa segreta nascosta, da *μύειν*).

I. *M. teologico cristiano*: A) Nozione; B) Esistenza dei MM. soprannat.; C) M. e ragione naturale.

II. *MM. pagani*: A) Religioni misteriosofiche: a) MM. ellenici, b) MM. egiziani, c) MM. anatolici, d) MM. siriaci, e) MM. persiani; — B) MM. pagani e cristianesimo: a) differenze, b) originalità di S. Paolo, c) originalità evangelica.

III. *M. culturale cristiano*.

IV. *MM. medioevali*.

I. *M. teologico cristiano*. — A) Nozione. a) Nel mondo greco-romano M. ebbe anche significato religioso indicante una dottrina o un culto riservato agli iniziati (v. INIZIAZIONE, ESOTERISMO; cf. sotto, i MM. pagani, elusini, di Cibe e di Attis, di Dioniso e Orfeo, di Osiride-Iside, di Persefone, di Mitra ...).

Nella S. scrittura M. significa variamente: verità nascoste in Dio che Dio solo può far conoscere (Dan II 1929; I Cor II 7, IV 1, XIII 2), le verità riguardanti il regno di Dio (Mt XIII 11; Mc IV 11; Lc VIII 10), la rivelazione e la redenzione cristiana (Rom XVI 25; Col I 26...), l'insieme della fede, la profezia dell'accecamento giudaico (Rom XI 25), ecc.

b) Nel sec. XIX alcuni interventi del magistero eccles. (Gregorio XVI, enc. *Mirari vos*; Pio IX, enc. *Singulari quadam, Gravissimas inter*; conc. Vatic. c. IV, *De fide et ratione*: DENZ.-B. 1616, 1642, 1669, 1795 s, 1816) determinarono meglio il significato dogmatico di M. che è: 1) soprannaturale verità, 2) proporzionata alla intelligenza divina e superiore a qualsiasi intelligenza creata (umana o angelica), 3) accessibile alla conoscenza creata soltanto per rivelazione da parte di Dio, 4) essa peraltro rimane oscura pur dopo la rivelazione, cioè non traducibile in categorie razionali.

c) Assumendo il vocabolo M. nel significato generico di verità nascosta, i teologi distinguono: 1) MM. NATURALI, ossia le verità che sono di fatto nascoste ma che non sorpassano la ragione naturale: tali sono le realtà di cui si conosce razionalmente l'esistenza dagli effetti ma non si conosce l'intima natura (ad es., la luce, l'elettricità, il magnetismo, la gravitazione), o le realtà di cui si conoscono razionalmente le componenti ma non si conosce il modo di composizione (ad es., la conciliazione di giustizia e misericordia nelle opere divine, l'armonia della causalità divina e della libertà umana nell'atto umano); 2) MM. DOGMATICI o teologici, che a lor volta son di due specie: MM. *preternaturali*, ossia realtà la cui esistenza non è dimostrabile o deducibile con la ragione naturale, ma che, quando siano state notificate dalla rivelazione, la ragion naturale può facilmente comprenderle (tali sono tutte le realtà la cui esistenza dipenda dalla «libera» volontà di Dio, come l'esistenza degli angeli, la creazione del mondo «nel tempo», la Chiesa come società perfetta e infallibile); e MM. *soprannaturali* in senso stretto, ossia quelli che realizzano i caratteri descritti sotto b). La ragione ultima della inconoscibilità naturale sia dell'essenza sia dell'esistenza dei MM. soprannaturali in senso stretto è l'imimitabilità assoluta: quelle perfezioni di Dio che sono così proprie di Dio da non poter essere *in nessun modo* imitabili *ad extra*, non possono essere conosciute naturalmente dalle creature, alle cui forze naturali è concesso soltanto di salire alla conoscenza di Dio a partire dalle imitazioni di Dio che sono le creature stesse.

d) Sono negatori del M. soprannaturale anche coloro che, presumendo di dare una spiegazione razionale dei MM. cristiani, deformano la natura stessa del M. Molti respingono come contraddittoria la nozione cattolica di M. riducendo il M. a pura verità naturale espressa in forma simbolico-mistica (FRONE ebreo, il DEISMO del sec. XVII, il RAZIONALISMO teologico, KANT, HEGEL...). Altri considerano il M. come idea religiosa erronea o sentimento religioso aberrante, che furono poi espressi teoricamente (SPINOZA, HOBBS, DE WETTE, JACOBI, HARNACK, PFLIEDERER...) con una formulazione necessariamente tortuosa, anzi contraddittoria. Il cosiddetto SEMIRAZIONALISMO tende a ridurre tutti i MM. soprannaturali a semplici MM. preternaturali, cioè a verità comprensibili, dimostrabili e spiegabili quando siano stati rivelati (GNOSTICI, almeno le correnti spirituali), SOCINIANI, ARMINIANI, LATITUDINARI, SCOTO ERUGENA, ABELARDO, GÜNTHER, HERMES, FROSCHAMMER...). Il PRAGMATISMO riduce i MM. a formule di puro valore pratico senza significato e valore teoretico; così anche il MODERNISMO.

B) L'esistenza dei MM. soprannaturali è testimoniata dalla S. Scrittura e dalla tradizione, definita come dogma di fede nel conc. Vat.

a) I testi scritturistici solitamente citati a prova sono: Mt XI 25-27, Giov I 18, I Cor II 7-10, II Cor V 6 ss, Col I 26, Ebr I 1; più chiari sono i testi che contengono la rivelazione concreta dei singoli MM.: v. TRINITÀ, GESÙ CRISTO, REDENZIONE, GRAZIA, SACRAMENTI...

b) La tradizione ha sempre considerate le principali verità della fede come trascendenti le capacità intellettive umane, particolarmente il M. della TRINITÀ' (v.) contro le molteplici eresie: v. ad es.: S. IRENEO, *Adv. haer.* II, 28, 6, PG 7, 808; EUSEBIO di Cesarea, *Demonstr. evang.* IV, 12, PG 22, 257; S. EFREM, *Adv. scrutatores*, serm. II, ed. Assemani, III, 194; S. ILARIO, *De Trin.* II, 5, PL 10, 54; S. GREGORIO Naz., *Orat* 31, 8, PG 36, 141; S. GREGORIO NISS., *Sermo cat.* 3, PG 43, 17; S. GIOVANNI Cris., *In I Cor.* hom. VII, PG 41, 53; S. AGOSTINO, *De fide rerum quae non videntur* I, 1, PL 40, 171... Cf. J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, Louvain 1924.

c) Per non citare i molteplici interventi dei papi, riferiamo il conc. Vatic. che definisce la natura e l'esistenza dei MM.: « Divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvelata maneant quandiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino » (III sess., c. IV, 2, DENZ.-B. 1796); « si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam et naturalibus principiis intelligi aut demonstrari, anathema sit » (ivi, can. 1, DENZ.-B. 1816).

d) I MM. della fede cattolica riguardano il FINE soprannaturale (v.) dell'uomo e tutto ciò che vi si riferisce (DENZ.-B. 1671). MM. principali della nostra fede sono l'Incarnazione del Verbo (ivi 1669), l'unità e la trinità di Dio (ivi 1915).

C) M. e ragione umana (v. RAGIONE e FEDE). Al M. rivelato l'uomo deve aderire con l'atto di FEDE (v.). Si chiede: che cosa può dire dei MM. la ragione prescindendo dalla rivelazione? che cosa può la ragione di fronte ai MM. rivelati?

a) Prescindendo dalla conoscenza dei MM. che di fatto abbiamo per rivelazione: 1) la ragione può dimostrare a priori apoditticamente che l'impossibilità o l'assurdità dei MM. soprannaturali realmente rivelati e rettamente intesi è indimostrabile; infatti questa asserita impossibilità suppone che non vi sia realtà neanche in Dio oltre quella conosciuta dall'uomo, il che è un puro supposto indimostrabile. Sicché tutte le obiezioni sollevate contro i MM. saranno infondate ed erronee. 2) La ragione può dimostrare apoditticamente che l'impossibilità di una rivelazione divina dei MM. è indimostrabile: supposti due termini (soggetto e predicato, oppure due predicati, ad es., uno e trino) non è assurdo ammettere la compostibilità sulla semplice autorità di Dio, senza averne l'interna evidenza, beninteso quando non siano tra loro contraddittorii. Né si dica che una tale conoscenza sarebbe inutile; pur essendo imperfetta, non è assoluta inintelligenza, ma almeno lascia l'anima aperta verso le possibilità infinite della realtà. 3) La ragione non può dimostrare né la possibilità né l'esistenza dei MM. soprannaturali, come fu detto sopra (si badi che la possibilità di un M. ci è nota soltanto nella sua esistenza, che è oggetto di rivelazione). Alcuni teologi parlano di una « necessità » della rivelazione divina dei MM., ma ovvia-

mente non intendono affermare una esigenza umana di conoscere e godere un M., bensì soltanto la « convenienza » e la « utilità » della rivelazione del M., e che la rivelazione è l'unica necessaria via d'accesso umano al M. Cf. S. TOMMASO, *C. gent.* I, 3-5: prima della rivelazione la ragione non potrà mai dimostrare l'esistenza (o la « necessità » o la « esigenza ») di una realtà che per definizione è irraggiungibile dalla ragione. — GARR. LAGRANGE, *De Revel.*, Roma 1945, p. 348. — SEB. TROMP, *De Revel.*, Roma 1933, p. 66.

b) La ragione illuminata dalla fede, quando cerca diligentemente, piamente e sobriamente, può conseguire, per dono di Dio, una certa intelligenza, assai feconda, dei MM., sia per l'analoga delle cose che conosce naturalmente, sia per il legame dei MM. tra loro e col fine ultimo dell'uomo. Tuttavia non è mai resa capace di penetrarli come le verità che costituiscono il suo « oggetto proprio » (conc. Vat. I. c., DENZ.-B. 1796). 1) Anche supposta la rivelazione, non può la ragione dimostrare filosoficamente né l'esistenza, né la possibilità dei MM., ma può sciogliere le obiezioni contrarie dimostrandone l'infondatezza. 2) Supposta la rivelazione, la ragione può apprendere, proporre ed esporre i MM.: questi sono espressi in termini analogici, ma tali termini non sono meramente negativi o vuoti di senso, bensì positivo-negativi, e perciò chiaramente distinguibili l'uno dall'altro. Né si dica che la nostra conoscenza dei MM. divini è puro ANTROPOMORFISMO (v.): non affermiamo di Dio alcun predicato senza averlo prima purgato via *remotionis et eminentiae* (v. EMINENZA). 3) Si acquista una certa intelligenza dei MM. per mezzo di analogie con le cose che conosciamo naturalmente: per es., i rapporti umani tra figlio e padre, tra verbo mentale e intelletto, tra amore e volontà, possono in qualche misura illustrare le processioni trinitarie, anche se la dissomiglianza rimane sempre maggiore della somiglianza. 4) I MM., collegati tra loro, si illuminano a vicenda: la LOGICA (v.), coordinandoli e deducendone le conseguenze logiche, può acquistare maggiore conoscenza dei MM. e di altre verità che, pur essendo inaccessibili alla ragione, sono virtualmente contenute nei MM., e quindi costituire un « sistema » scientifico delle verità soprannaturali. 5) Peraltro questa intelligenza dei MM., che è dono di Dio, non sarà mai una visione direttamente evidente della verità interna dei MM., ma sarà sempre oscura e imperfetta, fino a quando l'attuale nostro *lumen fidei* non sarà sostituito dal LUMEN GLORIAE (v.).

Trattati di TEOLOGIA fondament. (v.), *De revelatione, De vera religione.* — A. MICHEL in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2585-99. — J. VAN DER MEERSCH, *De mysterio*, Bruges 1945 (pp. 69). v. FEDE, RAGIONE E FEDE, SACRAMENTO, LITURGIA, MITI.

La storia della significazione del vocabolo M. non è ancora fatta, ma possediamo notevoli contributi (stimolati specialmente dalla dottrina di O. Casel, v. oltre). Ne segnaliamo alcuni recenti.

R. E. BROWN, *The semitic background of the N. Test. «mysterion»*, in *Biblica* 39 (1958) 426-48, 40 (1959) 70-73: i testi sinottici e paolini sul M. si spiegano sufficientemente coi loro presupposti semitici. — E. VOGT, «Mysteria» in *textibus Qumrân*, in *Biblica* 37 (1956) 247-57: analisi dei testi ove si parla di M. — F. NÖTSCHER, *Zur theolog. Terminologie der Qumrân-Texte*, Bonn 1956; a p. 71-75 si studiano i significati del vocabolo *raz* nei testi di Qumrân, che designa essenzialmente il disegno inscrutabile di Dio, come *mysterion* presso S. Paolo (le

versioni greche dei Settanta e di Teodoziano traduccono sempre con *mysterion* il *raz* dell'A. Test.). Il programma divino era contenuto nelle Scritture ma si fece noto solo nella rivelazione concessa al « maestro di giustizia ». — W. BIEDER, *Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief*, in *Theol. Zeitschr.* 11 (1955) 329-43: analisi del concetto di *mysterion*. — K. PRÜMM, *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme. Eine Übersicht*, in *Biblica* 37 (1956) 135-61: diversi aspetti del « mistero » in S. Paolo. — W. WARNACH, *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theol. Diskussion*, in *Archiv f. Liturgiewiss.* V-2 (1958) 274-332: interpretazione caseliana. — L. BOUYER, *Mysterion* nel N. Test. e nei padri apostolici, in *La vie spir. Suppl.* 5 (1952) 397-412; *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, ivi 9 (1949) 3-23; *Gnosis, le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux pères alexandrins*, in *Journ. of theolog. Studies* 4 (1953) 188-203. — A. KOLPING, *Sacramentum tertulianicum. I. Ueber die Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel « Sacramentum »*, Münster i. W. 1948: il significato originario del termine *Sacr.* (= giuramento) e i significati cristiani (fra cui « mistero ») nello sconcertante dizionario di Tertulliano (ma le « origini dell'uso cristiano del vocabolo » non sono discusse dall'autore). — H. U. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, in *Rech. de sc. relig.* 26 (1936) 513-62, 27 (1937) 38-64. — *Id.*, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957: per Origene M. è la realtà segreta e sacra, e insieme il segno che la nasconde e la rivela, anzi è la relazione fra l'una e l'altra: densità semantica che si deve tener presente per risolvere le difficoltà che s'incontrano nell'intendere la dottrina origeniana sulla presenza eucaristica, sul senso delle Scritture, sul concetto di Chiesa; il simbolismo di Or. è un realismo. — E. BECK, *Symbolon-Mysterium bei Aphraat und Ephraim, in Oriens christianus* 42 (1958) 19-40: il siriano *raza* significa simbolo o tipo, interpretaz. delle figure bibliche o dei riti sacramentali; non si copre col significato di « mistero » presso i sinottici e S. Paolo, né con « mistero culturale ». — A. COUTURIER, « Sacramentum » et « mysterium » dans l'oeuvre de S. Augustin, in *Études augustiniennes*, Paris 1953: i due termini, quasi sinonimi, sono esaminati in 2279 casi, dove hanno il significato di rito (magioranza dei casi), di simbolo e di M. propriamente detto (significati che spesso sono insieme presenti nella stessa espressione). — J. C. M. FRUYTIER, *Het woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jer.*, Nimega 1950, con un lungo saggio introduttivo sull'evoluzione del senso di *μυστήριον* dalle origini fino a Cirillo di Gerus. I sensi che si vogliono dare a M. (esperienza mistico-culturale del divino secondo Casel; dottrina segreta comunicata in un simbolo, secondo Prümm) non sono ricavabili dall'analisi filologica. Il termine M., adottato dai Settanta, designa il nuovo mondo religioso cristiano, dove « mistagogo » è Dio stesso (non più l'uomo, come nei MM. pagani), che rivela o nasconde i suoi segreti. Il vocabolo facendosi sempre più preciso e costante, assume il significato tipico e tecnico di: rivelazione divina in Cristo mediante la Scrittura e i sacramenti, offerta a coloro che sono iniziati per la fede e la grazia. A questo punto il vecchio M. non cristiano irrompe nel mondo cristiano e suggerisce la disciplina dell'ARCANO (v.); ma tale significazione è secondaria in S. Cirillo e in altri scrittori cristiani. Il M. è principalmente « una struttura di contenuto divino, col quale l'iniziato entra in contatto mediante una forma esteriore che insieme comunica e nasconde quel contenuto » (p. 192). Tutta la predicazione di Cirillo è centrata su un triplice M.: verità della S. Scrittura e del simbolo, morte di Cristo, Eucaristia. — In *Vom christl. Mysterium*, Düsseldorf 1951 (v. al par. III) altri studi sul concetto di M. nei sermoni di S. Gregorio Niss. (p. 76-93), nell'officiatura bizantina (p. 173-81), in S. Alberto M. (p. 260-73). —

G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des « Kultmysteriums » in der Lehre Odo Casels*, Bonn 1953; cf. A. KOLPING in *Theol. Rev.* 51 (1951) 24-28, e A. HOFFMANN in *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 3 (1956) 418-22. Per il Crisost., che si riferisce specialmente a Dan II 19 e a I Cor II 6, « mistero » è « disegno segreto di Dio », inconoscibile, ineffabile, senza alcuna significazione culturale. Il « sacramento » è descritto dal Cris. come « cosa sensibile » e « cosa intelligibile » per la fede: non è una presenza mistica dell'atto redentore, bensì un segno sensibile per il quale il credente attinge lo stesso atto redentore e ne riceve l'effetto: se il battesimo realizza la presenza dell'atto redentore di Cristo, ciò non avviene per una identificazione culturale, come vuole il Casel, ma per una assimilazione morale (p. 157). — M. B. DE SOOS, *Le mystère liturgique d'après S. Léon le Gr.*, Münster i. W. 1958: stretto legame fra questi tre elementi: azione sacramentale, mistero storico e liturgico di Cristo che essa rinnova, conformità della vita ai misteri celebrati (formula: chiave; *hodie*, la liturgia rinnova il m. vissuto da Cristo; *memoriam... celebrari*, la festa liturgica si identifica col fatto storico mediante la memoria; *non tam praeiteritum recoli quam praesens honorari*, la lettura liturgica dei testi biblici ci fa presente il fatto storico; *renovat*, il ciclo liturgico ci fa partecipare alla vita del Salvatore; *sacramentum salutis*, il fatto storico è passato ma la « virtus » salutaria di Cristo permane, efficace per chi ha la fede). — *Id.*, *Présence du mystère du salut dans la liturgie d'après S. Léon*, in *Ephem. liturg.* 73 (1959) 116-35. — G. HUDON, *La perfection chrét. d'après les Sermons de S. Léon*, Paris 1959: la vita cristiana come partecipazione al « sacramentum », insieme liturgico e storico, dell'Incarnazione. — JVES DUVAL, « Sacramentum » et « mysterium » chez S. Léon le Gr., Lille 1959 (tesi di laurea). — B. ANAGNOSTOPOULOS, « Mysterion » in the sacramental teaching of John of Damascus, in *Studia patristica* a cura di K. ALAND-F. L. CROSS II (Berlino 1957) 167-74. — A. KOLPING, *Amalar von Metz u. Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturg. Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 73 (1951) 424-64. — B. POSCHMANN, *Mysteriengegenwart im Lichte des hl. Thomas*, in *Theol. Quartalschr.* 116 (1953) 53-116. — Cf. n. III.

Per un senso speciale di *mysteria* (= ministeria = angeli), cf. CHR. MOHRMANN, *Exultent divina mysteria*, in *Ephem. liturg.* 66 (1952) 274-81.

II. MM. pagani. Qui col nome di MM. (anche religioni misteriosofiche o misteriche) intendiamo alcune religioni segrete (non praticate dalle masse, bensì da gruppi scelti) miranti a soddisfare certe aspirazioni più alte ad una purificazione interiore, a una fusione più perfetta con il principio divino. Tali associazioni religiose superano le barriere di razza e di nazionalità, come il Dio a cui l'iniziato con una speciale cerimonia (*iniziazione*) si assimila e di cui subisce la sorte nella morte e nella resurrezione. Siccome da alcuni si sostiene che il CRISTIANESIMO (v.) è la risultante o il confluire di simili religioni più elevate del mondo antico, accenniamo a quelle che ebbero seguaci intorno al bacino del Mediterraneo (la zona del primo sviluppo cristiano) e alle loro relazioni col cristianesimo. v. PAGANESIMO.

A) MM. ellenici. 1) Più antichi sono i *MM. di Dioniso*, dio della vegetazione, germinati nelle balze selvagge della Tracia, ove i suoi adepti, particolarmente donne, chiusi in associazione, si abbandonavano a corse sfrenate, fra l'urlo del vento nelle secolari foreste, stringendo al seno il cerbiatto, le cui carni divoravano crude (omofagia) per rea-

lizzare l'unione col Dio che in quell'animale si incarnava.

2) Furono le aspirazioni più elevate dello spirito umano alimentate in seno all'*Orfismo* che arricchirono quegli elementi mistici di elementi morali e di speranze ultraterrene. L'orfismo rese pure il culto di Dioniso capace di acclimatarsi sotto un cielo più sereno e un ambiente più equilibrato come quello dell'Ellade, di radicarsi profondamente fra un popolo di cultura e di sentimenti più raffinati. Con il movimento orfico, il M. di Dioniso si inquadra in una cosmogonia filosofica: Dioniso, detto anche Zagreo, viene sbranato sotto la forma di toro e divorato dai Titani, ma dal suo cuore, salvato da Athena, ha origine un nuovo Dioniso e dalle ceneri dei Titani, colpiti per l'empietà dalla folgore di Zeus, si forma il genere umano, nel quale perciò si riuniscono i due elementi, il dionisiaco e il titanico, il bene e il male. La morale degli orfici, innestata in questo mito, tende a liberare l'elemento celeste luminoso dionisiaco, che è l'anima, dall'elemento oscuro materiale titanico, che è il corpo, prigioniero doloroso in cui l'anima è caduta per la colpa primordiale dei Titani. Le anime, condannate a trasmigrare di corpo in corpo, per ritornare in se stesse come in un circolo, possono spezzare questo cerchio mediante pratiche ascetiche (divieto di alcuni cibi, indossare particolari vesti) che garantiscono un soggiorno beato nell'Hades. Ivi le anime, presso la fontana di Mnemosine, sorgente di vita, dopo il giudizio di Persefone, che le destina al soggiorno dei prati in fiore, attendono il ritorno finale di Zagreo.

3) L'elemento orfico-dionisiaco si ritrova nei *MM. eleusini*, i quali, con la speranza dell'immortalità e una visione sensibile, divengono la più solenne celebrazione misteriosa dell'ellenismo nel momento più alto della sua evoluzione religiosa e spirituale. Tali *MM.*, nati dal culto agrario di Demetra, la terra madre che con la vegetazione è nutrice degli uomini, assorbono ad Eleusi, centro del culto, i precedenti elementi mistici.

La loro celebrazione era preceduta da un bando che fissava la tregua di ogni ostilità, da una catechesi sul loro contenuto, da digiuni e purificazioni. Indi si procedeva ai *piccoli MM.* di Agre, sobborgo di Atene, prima di venire ai *grandi MM.* di Eleusi, dal 13 al 21 del mese di Boedromione (sett.-ott.). Il 13 venivano portati gli «oggetti sacri» da Eleusi ad Atene (saranno ricondotti a Eleusi con grande solennità nella processione del 19). Intanto il 16 aveva luogo la grande purificazione degli iniziandi al mare («gli iniziandi al mare») col sacrificio di un porcellino per ciascuno di essi. Il «mistero» o segreto era compiuto dal 20 al 23 dai soli iniziati entro il recinto sacro di Eleusi: consisteva nel rappresentare il dramma liturgico del dolore di Demetra per il rapimento della figlia Core, le sue affannose ricerche accompagnate dallo squallore della vegetazione e dalla rinascita della natura con il ritorno di lei. Gli iniziandi, prima in cerca di Core, assumevano ad un certo momento la sacra bevanda, il «ciceone», poi gioivano per la dea ritrovata. Grazie agli «oggetti sacri» (probabilmente di natura sessuale) gli iniziandi realizzavano simbolicamente l'unione con Demetra, partecipavano alla gioia come avevano partecipato prima al suo dolore. Terminata questa iniziazione di primo grado, alcuni (gli «epopti») passavano, dopo almeno un anno, il 22 del mese, a quella di *secondo grado*, consistente nella contem-

plazione del simbolico matrimonio di Zeus e di Demetra, figurativo dell'unione del cielo padre con la terra madre.

Si nota nei *MM.* di Eleusi un rito di origine magico-agraria, destinato a ottenere la fecondità della terra. Ad esso in una certa epoca si aggiunge un nuovo elemento spirituale, personificato in Dioniso: allora la vegetazione, che muore e rinasce, si sublima e diviene espressione della immortalità beata. In un'epoca in cui le speranze nella immortalità si acquivano, gran voga ebbero quei *MM.*, si che gli stessi imperatori si annoverarono, nell'epoca romana, fra gli iniziati.

B) *MM. egiziani.* Anche nei *MM. di Osiride e di Iside* si devono distinguere due elementi, il primo indigeno, di diffusione locale, con rilievo di Osiride e non misterioso, il secondo ellenistico ed universale, con rilievo di Iside e misterioso.

Osiride in Egitto è pur egli il dio della vegetazione, fecondatore della valle del Nilo. Come la natura, egli muore e risorge; diviene perciò anche divinità funeraria, dio della regione dei morti, modello di ciò che avverrà all'anima di ogni pio egiziano destinato a risorgere. Avendo dato agli uomini l'agricoltura e la legge, egli è anche l'eroe civilizzatore. Il mito del suo smembramento va riferito ad un rito agrario primitivo, l'uccisione di una vittima umana racchiudente lo spirito della vegetazione e la disseminazione a scopo di fecondazione delle membra squartate per il campo.

Il contatto con i Greci e con la loro religione, la conquista di Alessandro Magno, la tendenza generale unificatrice dell'epoca trasformarono questi riti in una misteriosofia: Osiride fu riavvicinato a Dioniso, come lui dilaniato e come lui risorto; *Iside*, la sposa di Osiride, indissolubilmente legata al suo mito specialmente come causa della resurrezione di lui, finì per prendere nel culto più alta importanza. Anche Iside, la madre degli dei, è, come Osiride, madre di civiltà, quale ordinatrice dell'universo, istitutrice di riti religiosi, protettrice della navigazione del Nilo. Il candidato alla iniziazione isiacca, minutamente descritta da Apuleio, dopo purificazioni, digiuni e preghiere, si assoggettava a riti imitanti la morte e la resurrezione di Osiride: riti funerari che lo assimilavano a lui nella morte, ai quali seguivano altri riti che lo conducevano alla resurrezione e gli garantivano l'immortalità. Il composto carattere devozionale del rito e il prestigio culturale della capitale dell'Egitto contribuirono alla diffusione del culto in tutto il mondo greco-romano.

C) *MM. anatolici.* Nell'altipiano dell'Asia Minore con i suoi boschi esuberanti di vegetazione, la natura feconda diviene una grande divinità femminile dalle passioni intense, prodigiosamente feconda. La personificazione della natura in *Cibele* si completa con quella del suo figlio e sposo *Athis*, incorporato nel pino, che richiama da vicino il culto orgiastico di Dioniso trace. Perciò i Frigi ariani, quando passarono dalla Tracia all'Asia Minore (c. 1000 a. C.), assimilarono facilmente quel culto, che più tardi conquistò l'occidente mediterraneo. A base dell'antico culto è il mito di *Athis*, il giovane pastore che muore sotto il pino, ma poi risorge come tutta la natura risorge nella primavera. Esso adombra un rito agrario rappresentante la vicenda della vegetazione, destinato ad assicurarne la periodicità, ma più tardi assurge, esso pure, a valore misterioso, il quale, come la sostanza stessa del mito, resta il medesimo

nelle due versioni, lidia e frigia, in cui il racconto ci è pervenuto.

Alla dea era addetto un sacerdote indigeno, di «galli» assimilati ad Attis dalla sanguinosa mutilazione, adorni di lunga veste stretta da una cintura, di pettorali con immagini dei propri dei, di mitra sul capo con vitte cadenti dietro le spalle e un berretto frigio, lunghi capelli, liberati dalle reticelle nel momento della sacra danza vorticosa eseguita al canto di preghiere liturgiche e al rullo di tamburini. Giravano nei villaggi con l'edicola della dea madre sul dorso dell'asino, cantando la buona ventura e chiedendo l'elemosina. In Roma dopo l'ingresso di questo culto (204 a. C.) si era costituito un sacerdozio frigio-romano sotto il controllo dei quindicemviri, un arcigallo, galli scelti dalle confraternite metroache fra cittadini e liberti, sacerdotesse assistenti, musicisti. Nella grande processione di marzo vi erano i cannofori (portatori di canne), i dendrofori che preparavano il pino incorporazione di Attis: nel marzo, dal 15 al 17, si celebrava la grande festa primaverile di questo dio.

Alla fine di tali feste aveva luogo la iniziazione metroaca. Allora l'iniziando, se sacerdote, si univa alla dea madre offrendo la propria virilità; quella del toro, se era iniziato comune. L'unione era consacrata da un banchetto sacro. Seguiva il taurobolio, in cui il sangue di un toro scendeva, purificatore, attraverso fori, sull'iniziando calato in una fossa.

Un tale culto, così alieno dalla compostezza romana, poté svolgersi in Roma con tutta la sua pompa solo dall'epoca di Claudio.

D) **MM. siriaci.** Di essi divinità centrale è *Astarte*, associata con *Adone* in un connubio che interpreta esso pure miticamente il grandioso fenomeno della natura feconda. La dea, assimilata dai Greci ad *Afroditè*, era adorata con il nome di *Atargatis* a Ierapoli in Siria e con quello di *Astarte*, che ricorda la *Ishtar* babilonese, a Biblos in Fenicia. Le sue origini e quelle del suo sposo Adone (signore) vanno ricercate nella coppia babilonese *Ishtar* e *Tanmuz*. Adone, che per la sua bellezza suscitò l'amore di Afrodite (Astarte) e di Persefone, deve per decisione di Zeus dividere fra le due il suo tempo annuale: chiara allusione alla vicenda annuale della vegetazione. Se ne celebravano le feste, nelle colonie fenicie, disponendo vasetti di argilla con pianticelle di rapido sviluppo, detti «giardini di Adone»; v'era il compianto di donne attorno al simulacro del dio morto giovane, ucciso dal cinghiale, cui seguivano i tripudi per la sua resurrezione. Il rito doveva esso pure avere nelle sue origini un valore magico, destinato a provocare la fecondità della natura.

In occidente la dea siria fu portata da mercanti e schiavi. Era recata nei villaggi da sacerdoti itineranti in modo simile a Cibele. Nel suo santuario sul Gianicolo si rinvenne una iscrizione che conferma il valore religioso assunto dal culto con la sua sublimazione mistica.

E) **MM. persiani.** Il culto di *Mithra*, con cui i **MM. persiani** si affermano e diffondono, è una propaggine autonoma dello **ZOROASTRISMO** (v.), che con gli elementi spirituali di quella riforma conserva, più evidenti, gli antichi elementi naturalistici, inoltre gli elementi teologico-astrali di Babilonia (assorbiti dai Persiani con la conquista di quella città) e infine il rivestimento plastico dell'ellenismo in cui quel culto si avvolse nella età dei Seleucidi. Divinità centrale è **MITHRA** (v.) dio della luce, identificato

col sole, benché al di sopra di esso sia il tempo regolatore (*zervan akarana*, tempo infinito), derivato dalla speculazione babilonese. Dai babilonesi mitriaci, collocati nel fondo dei santuari, apparisce la sua connessione con alcuni elementi naturalistici: la rupe da cui fa scaturire acqua col suo giavellotto, il fogliame della vegetazione, il sole di cui è alleato, il toro, caro agli Irani e guidatore nell'oltretomba, che egli sacrifica. Nel sacrificio deve vedersi un antico sacrificio agrario assorto a valore cosmico ed anche escatologico, perché alla fine del mondo gli uomini riscuoteranno mediante il sacrificio di un toro offerto da Saoshyant, il «salvatore».

Il santuario mitriaco era un edificio semisotterraneo imitante una grotta naturale, come era nelle origini (*spelaeum*). La cripta speleiforme aveva ai due lati due banchi in muratura, sui quali gli iniziati con le vesti liturgiche prendevano posto per il banchetto sacro. *Mithra tauroctono* (uccisore del toro) era nel fondo in una nicchia; una balaustrata divideva questa parte dal resto del santuario. Erano addette al servizio alcune confraternite riconosciute dallo stato, con un presidente (*magister*), un economo (*curator*) e patroni (*defensores*). Le offerte dei fedeli alimentavano il culto.

Gli iniziati alla religione mitriaca passavano per sette gradi: Corvo, Occulto, Soldato, Leone, Persiano, Corriere del sole, Padre, fuori dei quali era l'ufficio di sacerdote. Gli iniziati, ricevuti con speciali cerimonie i propri gradi, prendevano parte con i loro distintivi al sacro banchetto, che costituiva il momento più solenne della liturgia. Questo, derivato dall'antico rito mazdeico, consisteva in pane ed acqua mista a succo di «haoma», bevanda destinata a garantire la beata immortalità. Tre volte al giorno si elevava la preghiera al sole. La maggiore festa era il *Natale solis invicti* (25 dicembre).

Il mitriacismo, con la propaganda degli schiavi, dei mercanti e specialmente dei soldati, ebbe larga diffusione nell'impero. Sotto gli Antonini e i Severi raggiunse il suo apogeo.

III) **MM. pagani e cristianesimo.** Si è posta la questione se in queste misteriosofie, che rappresentano la più alta ascensione delle religioni antiche, non rientri anche il cristianesimo, il quale sarebbe la fase ultima più perfetta del processo evolutivo. Per molti difatti il cristianesimo è religione sincretistica da spiegarsi con gli elementi delle religioni precedenti (divergono le opinioni sul modo con cui tali elementi sono stati in esso incorporati). In realtà è chiara l'indipendenza e l'originalità della religione cristiana, considerata sia nei suoi elementi costitutivi, sia nella storia delle sue origini e della sua evoluzione.

A) V'è una **differenza fondamentale**: a base dei **MM.** antichi sta un violento strano dualismo fra le due sfere, divina e umana. La distinzione risale ai tempi più antichi della organizzazione tribale, quando la vita civile e religiosa del gruppo emanava da una potenza o forza superiore; allora l'iniziato, appartenente alla sfera opposta del mondo estraneo o profano, cercava con appropriati riti di assimilarsi i poteri straordinari di quella. Benché cadute le barriere della tribù e della nazione con il sopravvenire dell'universalismo ellenistico, quella distinzione, anziché sparire, divenne anche più netta. Il *divinum genus* o sfera divina, riguardato in divinità universali come la *Magna mater*, è portato solo più in alto dell'*humanum*. Così, mentre vediamo gli orfici giustaporre i due ordini collocando le anime

nel divino e il corpo nell'umano, la distinzione assume un senso anche spaziale; anzi, un significato cosmico viene essa a ricevere con l'estendersi dell'astrologia, per la quale le sfere celesti divengono abitazioni degli dei e la terra abitazione degli uomini. Più innanzi essa ritorna col dualismo assoluto fra il mondo della materia e il mondo dello spirito introdotto fra le correnti neopitagoriche dalla speculazione teosofica; per questa, causa di tutti i mali era non già una colpa bensì il fato, la *heimarmene*, da cui bisognava liberarsi penetrando con una gnosi i segreti della rivelazione divina. Qui il dualismo diviene lotta fra due poteri, l'umano e il divino. Il profeta (cf. *Poimandres*), intermediario fra dio e gli uomini, apparisce come un mago. Sulla base di questo dualismo i MM. antichi intendevano trasferire l'iniziatore dal mondo profano o della materia al mondo divino o dello spirito.

1) Il dualismo cristiano ha una natura ben diversa: non è opposizione fra due mondi fisicamente differenti, ma opposizione fra due diversi stati morali, quello del PECCATO (v.) in cui la volontà dell'uomo è difforme dalla volontà di Dio, e quello della SANTITÀ (v.) in cui la volontà umana è conforme con la volontà divina. La santità cristiana è diversa dalla purezza esteriore dell'orfismo, dall'*entusiasmo* dei MM., dalla gnosi teosofica, fondandosi non già sulla opposizione reale delle cose bensì sulla opposizione personale scaturita dalla libera volontà degli uomini. S. Paolo, usando la terminologia del tempo, parla realisticamente di opposizione fra CARNE (v.) e spirito, fra MONDO (v.) e Dio, fra UOMO INTERIORE (v.) e uomo esteriore, ma è chiaro che egli intende esprimere il dualismo fra volontà buona e malvagia proprio del cristianesimo; la connessione con il peccato che egli attribuisce alla carne ed al mondo, va inteso nel senso dell'etica cristiana, secondo la quale la carne ed il mondo sono peccaminosi solo quando gli appetiti inferiori, ove siano abbandonati a se stessi, possono essere contrari alle finalità superiori dello spirito e alla legge divina. In verità, la stessa natura, per quanto sia inclinata al male, può e deve essere domata dalla volontà buona tendente alle finalità superiori, e così santificata. Per lo stesso principio, mentre l'ascesi misterica fugge il mondo come metafisicamente impuro, in opposizione con lo spirito, l'ASCETICA cristiana (v.) lo fugge per un motivo morale, perché esso può offrire allo spirito una tentazione al male ed un pericolo di peccato.

2) Da questa differenza fondamentale di atteggiamento di fronte alla realtà consegue il carattere diverso della rigenerazione e redenzione nel cristianesimo e nelle misteriosofie. Nel primo ha luogo una intima trasformazione dell'individuo che vi entra, conseguenza di una trasformazione morale, di un pentimento sincero dei peccati, di una *μετάνοια*, alla quale segue il perdono. Nelle seconde, invece, i concetti di peccato, pentimento, perdono, conversione sono ignorati. Mentre pertanto da un lato la salute cristiana è redenzione dal peccato e dalla morte spirituale, la *soteria* che danno le religioni dei MM. nell'ultima epoca del loro sviluppo storico è solo una garanzia d'immortalità e di felicità nell'oltretomba. La rinascita cristiana implica, con la morte al peccato, il principio di una vita pura, la redenzione o liberazione dalla schiavitù di esso (Rom VI 2, 4, 12, 17 s), ciò che non ha luogo nei MM.

3) Dagli stessi principii discende anche la diversità della MRSTICA cristiana (v.) dalla misteriosofica. Nella prima l'unione con Dio, per quanto sia reale, non è che la condizione della unione morale della volontà umana con la divina attuata con l'amore e l'ubbidienza. Invece nei MM., che serbano sempre qualche cosa del primitivo fondo naturalistico e perciò panteistico, né poterono mai assorgere al concetto di Dio puro spirito e personale, quella unione non è morale, ma fisica: è l'unione e la comunione con la sostanza divina che avviene con la elevazione ad una sfera superiore.

4) In esse quindi anche la SANTITÀ (v.) ha un carattere fisico, fondato sulla incompatibilità o ripugnanza di una sostanza con l'altra. Come il male è una aggiunta di elementi impuri agli elementi puri nell'uomo, così la santità è una sottrazione degli elementi impuri: si custodisce e si riacquista per mezzo di purificazioni, di lavande, di astensione da certi contatti, come avveniva anche nelle pratiche degli orfici che per esse ritornavano puri; manca in esse il senso etico della santità come conformità di tutto l'uomo con la volontà di Dio; per il cristiano puro tutto è puro (Tit I 15).

5) La purezza esteriore perdette, è vero, alquanto di valore nelle correnti astrologiche e teosofiche che si proposero di cercare la contemplazione o gnosi della sostanza divina. Ma qui appariva una nuova differenza: il difetto dell'intellettualismo greco. Per esso la contemplazione teosofica mira principalmente non già al perfezionamento della volontà, bensì a quello dell'intelletto che sulla volontà può influire solo indirettamente col promuovere il distacco dal mondo esteriore. Invece, la speculazione delle cose divine, che ha pure nel cristianesimo il suo posto, mira alla CARITÀ (v.) per se stessa: « la gnosi gonfia ma la carità edifica » (I Cor VIII 1). A partire da un certo punto della vita spirituale, è proprio l'amore che spiana la via alla gnosi: « chi ama Dio è conosciuto da lui » (v. 3). S. Paolo pone la gnosi fra i doni straordinari dello Spirito (I Cor XII 8, XIII 8) ma li considera inferiori e subordinati alla carità.

B) Originalità di S. Paolo. Questa originalità morale del cristianesimo e insieme la concezione più spirituale e personale della divinità appaiono già chiare nell'epistolario paolino, nel quale alcuni critici si ostinano a vedere una semplice trascrizione cristiana di elementi derivati dalle religioni misteriosofiche (Reitzenstein e seguaci, fra cui Weinel e Loisy; quest'ultimo ritiene che la trasformazione del cristianesimo si sarebbe operata insensibilmente: S. Paolo ne sarebbe, più che l'autore, l'istrumento incapace e il testimone). L'impossibilità storica di simile trasformazione apparisce da più lati.

1) La formazione giudaica di Paolo ne aveva fatto un fariseo convinto e zelante, fiero avversario della religione cristiana, ma non gli permise mai, nemmeno quando rinunciò all'obbligatorietà della LEGGE mosaica (v.), di ripudiare le basi dogmatiche delle sue credenze teologiche; fatto cristiano, guarderà all'A. Test. come a una preparazione del Nuovo (Ebr I 2, Rom IV 10-25). Mentre il suo attaccamento alla legge e alla tradizione ebraica si sviluppava, si accrescevano anche il suo odio per la pagania conservato dopo la sua conversione: « Non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni », scrive ai Corinzi (I Cor X 21). Ai medesimi mostra con cinque antitesi l'incompatibilità tra la

vita cristiana e i costumi pagani (II Cor VI 15, 16), come ammoniva i Colossesi a non lasciarsi sedurre da teorie d'illuminismo teosofico misterico (Col II 15, 16). L'orrore per tutto ciò che era pagano, e quindi per i MM., non gli impediva tuttavia l'adozione di alcuni termini (come *scienza, spirito, corpo risuscitato*) già usati nella pratica dei MM. (quantunque sia almeno incerta anche questa dipendenza puramente letteraria di Paolo: cf. *Biblica* 26 [1945] 117 ss); anche Clemente di Alessandria, fra gli altri, fiero avversario dei riti di Eleusi (*Protrept.* II 21-23), ne usa il dizionario (ad es., afferma che il perfetto cristiano è un vero *myster* giunto al termine della sua iniziazione): Paolo adopera il linguaggio dei M. come adopera quello dello stadio e del teatro greco. Comunque sia, identità di termini non è identità di significato: ad es., *mistero* per l'apostolo (segreto di Dio) ha un contenuto assai diverso da quello dei *mysteri* (riti segreti praticati nei santuari), l'*uomo perfetto* di Paolo (l'uomo maturo nella vita cristiana) non ha nulla di comune con il *myster* dei MM.

2) Che Paolo avesse assorbito i MM. pagani non gli fu mai rimproverato dai capi di Gerusalemme. Le osservazioni da essi fatte riguardano soltanto l'osservanza della legge mosaica: solo su questo punto l'apostolo diede spiegazioni.

3) È vero che in lui si attua un progresso del cristianesimo (ad es. nella dottrina della redenzione) che offre qualche analogia coi MM. pagani: ma è un progresso obiettivo della rivelazione, che perdura in tutta l'età apostolica, indipendente dai culti pagani. Questi poterono rappresentare per il credente lo sforzo compiuto imperfettamente dall'umanità che provvidenzialmente preparava la pienezza dei tempi o l'ambiente psicologico religioso cui Dio rivolgeva sovranaturalmente la sua parola definitiva. Lo stesso apostolo si presenta ai suoi convertiti espressamente come il trasmettitore di una *tradizione, παράδοσις* (I Cor XV 3, I Tim VI 20 s, II Tim II 2), che nulla autorizza a identificare con la tradizione misterica pagana.

Del resto la mentalità mistica dell'apostolo è spiegata abbastanza con l'Ant. Test. Quivi i profeti vengono istruiti immediatamente da Dio ed hanno visioni estatiche. Troviamo del pari nell'apocalittica giudaica, di poco posteriore o contemporanea, lo Spirito di Dio che istruisce il veggente e parla per la sua bocca (IV Esdra XIV 39, 40), l'anima del veggente che sale al cielo (Henoch XXXIX 3) . . . La fonte più ricca e privilegiata di Paolo è l'insegnamento genuino di Gesù: Dio è padre, il regno di Dio è aperto soltanto alla purezza di disposizioni (v. le parabole di Gesù, il discorso della montagna); il Vangelo afferma ripetutamente (Lc II 30-32, III 6, XIII 29, XXIV 45 s; Mc XIII 10) l'universalità della salute. Risulta pure che l'appellativo di « Signore » già adoperato dai LXX per tradurre « Jahveh », era usato dalla primitiva comunità palestinese (Atti II 36 e passim); il suo valore è talora rafforzato dalla espressione aramaica MARANATHA (v. sorta senza dubbio in quel primitivo ambiente e rimasta poi in uso anche nelle comunità paoline (I Cor XVI 22).

C) L'originalità evangelica risulta essa pure dalle ultime osservazioni. L'evidenza dei fatti accennati ha determinato contro le tesi sincretistiche la reazione anche di autorevoli critici accattolici. Altri, tuttavia, risolti a vedere scaturire il paolinismo dai MM., hanno preteso che l'elaborazione cristiana dei

MM. fosse avvenuta prima di S. Paolo, nelle comunità elleniche di Damasco, Antiochia, Tarso, fondate dai cristiani di Gerusalemme dispersi dalla persecuzione nella quale era caduto Stefano; secondo la scuola di Gugl. Bousset (*Kyrios Christos*², 1921), presso quelle comunità si sarebbe inserito nella primitiva fede cristiana, puramente escatologica, l'elemento soteriologico derivato dai MM. pagani, il quale implicava il riconoscimento di Gesù come « Signore ».

Contro tale interpretazione valgono le caratteristiche sopra notate che differenziano essenzialmente la mistica cristiana dalla pagana. Bastino qui alcune note complementari. La rigenerazione cristiana, che esige la trasformazione intima della « conversione », si compie coi sacramenti, ove al carattere reale e sensibile è unito quello morale e sovransensibile. Le lavande dei MM. si limitavano al primo carattere (rito esteriore che dava la purità rituale o santità fisica). Invece il battesimo cristiano offre anche la realtà spirituale della grazia merita da Cristo e l'inizio di una nuova vita morale (Rom VI 3 s., Col II 12, Giov III 5: la rinascita nell'acqua è unita alla rinascita nello Spirito). Parimenti l'Eucaristia non è una semplice comunicazione culturale col Cristo, come la comunione coi demoni (Rom X 21) che si attuava mangiando le carni offerte agli idoli, ma è un vincolo di carità che unisce i fedeli in un unico corpo (Rom X 19) e solo chi con le opere si mantiene in unione coi fratelli la riceve degnamente e utilmente (Rom X 11, 17, 19, 29 s). Ora l'istituzione dell'EUCARISTIA (v.) è da Paolo stesso (I Cor XI 23 ss) riferita a Cristo; anche l'istituzione del BATTESIMO (v.) deve riportarsi a Cristo se Paolo medesimo fu battezzato (Rom VI 3, I Cor XII 13).

Il fatto cristiano sorpassa talmente, in se stesso, nei suoi effetti, nella sua fecondità, le religioni dei MM. che anche i suoi elementi mistici vanno riferiti alla personalità superiore del fondatore. S. Paolo deriva da Gesù risorto (II Cor V 16) e dalla unione con lui il principio della sua vita mistica. La vita cristiana fu intesa sempre come intima unione col Cristo, da cui scaturiscono le energie di bene e la resistenza al male. L'autore del CRISTIANESIMO (v.) non può essere né un semplice predicatore di religione e di morale (Harnack), né un illuso Messia annunciatore il regno escatologico (Loisy), né un maestro ed esaltato Messia ad un tempo (Bousset), né il redentore che si aspettava secondo le idee persiane (Reitzenstein): tesi che non si rendono conto della forza religiosa e morale del cristianesimo e nemmeno della fede dei primi discepoli. v. PAGANESIMO.

N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (scrittori greci e latini), Roma 1923. — ID., *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milano 1948 (p. 129-33, bibliogr. essenziale). — U. FRACASINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922. — F. BURGER, *Antike Mysterien*, München 1924. — T. HOFFNER, *Die griechisch-orientalen Mysterien*, Leipzig 1924. — R. PETTAZZONI, *I. MM.*, Bologna 1924. — ID., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, specialmente p. 143 ss. — ID., *La religione nella Grecia antica*, Torino 1953. — ID., *Les M. grecs et les religions à M. de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux*, in *Cahiers d'histoire mondiale* II-1 (1954) 303-12, con bibliogr. ivi 3 (1955) 661-67. — J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Jésus Christ*, 2 voll. Paris 1935 (con difesa della originalità del cristianesimo). — O. E. BRIEM, *Die sociétés secrètes de mystères*, vers. dallo svedese,

Paris 1941. — J. MARQUÈS-RIVIÈRE, *Histoire des doctrines ésotériques*, Paris 1950. — K. KERENYI, *Dramatische Gottesgegnwart in der griechischen Religion*, in *Eranos Jahrb.* 19 (1950) 13-39 (studio degli inizi orfici e dei rituali ellenici più antichi che esprimono la presenza drammatica degli dei). — *Id.*, *Miti e MM.*, vers. it., Torino 1950. — L. BOUYER, *Le salut dans les religions à mystères*, in *Rev. des sciences relig.* 27 (1953) 1-16. — M. ELIADE, *Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes*, in *Eranos Jahrbuch* 23 (1954), 57-98; il M. dell'iniziazione scopre al neofita, poco a poco, le vere dimensioni dell'esistenza, il *tremendum*, la sessualità, la morte, la responsabilità. —

V. le storie delle RELIGIONI (v.), ad es. la collez. «*Mana*» (Paris, Presses univers. de France), indici analitici sotto *Mystères, Dionysos, Eleusis*, ecc. — v. EGITTO, GRECIA, ROMA, ecc.

1) C. LANZANI, *Religione dionisiaca*, Torino 1923; interpretazione solare (avverso la tesi più comune) del mito dionisiaco. — W. F. OTTO, *Dionysos, Mythos u. Kultus*, Frankfurt a. M. s. a. — J. FESTUGIÈRE, *Les mystères de Dionysos*, in *Rev. bibl.* 1935, p. 192-211, 366-96. — M. P. NILSSON, *The Bacchic mysteries of the roman age*, in *Harv. theolog. Rev.* 46 (1954) 175-202 (monumenti figurati; rapporti con l'orfismo; la risposta al timore della morte favorì il successo del culto bacchico). — H. DILLER, *Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides*, Wiesbaden 1955 (pp. 21). — C. KERENYI, *Dionysos der Crétois*, in *Diogenes* 20 (1957) 3-27: origine cretese della religione dionisiaca.

2) v. ORFEO.

3) P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, raccolta di tutto il materiale documentario, Paris 1914. — V. MAGNIEZ, *Les mystères d'Eleusis*, origini e rituale d'iniziazione, Paris 1929. — J. M. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les myst. d'El.*, in *Rev. bibl.* 38 (1929) 63-81, 201-14. — *Id.*, *Les myst. d'El. et le christianisme*, ivi 16 (1919) 157-217. — G. MEAUTIS, *Les myst. d'El.*, Neuchâtel 1934. — K. KURUNTIOS, *Eleusis* (guida archeologica), Atene 1936. — G. PICARD, *Le prétendu «baptême d'initiation» éleusien et le formulaire (Σύμψυχα des mystères des deux-déeses)*, in *Rev. de l'hist. des religions* 154 (1958) 129-45; a Eleusi non vi era battesimo ma soltanto digiuno seguito da nutrimento sacro e pellegrinaggio; la formula segreta riportata da Clemente Aless. ricorda atti rituali di simbolismo sessuale. — F. SOKOLOWSKI, *On the rules regulating the celebration of the eleusinian mysteries*, in *Harvard theolog. Rev.* 52 (1959) 1-7: saggio di restituzione di una iscrizione di Atene (I. G. 1² 6). — R. JOLY, *L'exhortation au courage (θαγγειν) dans les M.*, in *Rev. des études grecques*, 68 (1955) 164-70: è di origine eleusina, ed è legata alla speranza escatologica.

4) A. MORET, *Mystères égyptiens*, Paris 1913. — J. G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, Lond. 1914. — O. WENREICH, *Neue Urkunden zur Serapis Religion*, Tübingen 1919. — A. RUSCH, *Ein Osirisritual in den Pyramidentexten*, in *Zeitsch. f. Aegypt. Spr.* 60 (1925) 1-15. — M. GRÖHL, *Das Reich der Toten. Mysterien des Totenkultus im alten Aegypten* (secondo geroglifici e papiri dell'età di Tutankamon), Pflüzingen 1925. — A. SCHARFFS, *Die Ausbreitung des Osiris-kultes in der Frühzeit u. während des alten Reiches*, München 1948. — C. J. BLEEKER, *Isis and Nephthys as Wailing Women*, in *Numen* 5 (1958) 1-17: le lamentazioni su Osiride non fanno parte essenziale del suo culto; la morte del dio è legata ai fenomeni naturali (abbassamento del Nilo, ciclo della vegetazione), e le lamentazioni vogliono conservargli il potere creatore.

5) H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1915. — J. M. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, in *Rev. bibl.* 16 (1919) 419-80. — H. HEPDING, *Attis, seine Mythen u. seine Kult*, Giessen 1923. — J. CARCOPINO, *Aspects mystiques de la Rome payenne*, Paris 1942,

p. 49-171. — G. PICARD, *Sur quelques documents nouveaux concernant les cultes de Cybèle et Attis: des Balkans à la Gaule*, in *Numen* 4 (1957) 1-23: identità iconografiche che testimoniano l'estensione e l'evoluzione di quei culti in Europa. — H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome des origines à la fin de la République*, Paris 1957 (tesi di laurea).

6) v. ASTARTE, ISTAR, BABILONIA (religione), FENICI. Cf. J. PRZYLUCKI, *La grande déesse*, Paris 1950: v. indice analitico sotto i nomi *Astarte, Astartis, Ishtar, Genitrix*. Sotto gli stessi nomi v. gli indici di *Les religions de Babylone et d'Assyrie... des Hitlites et des Hourrites*, Paris 1949 (Collez. «*Mana*»). — G. CONTENAU, *La civilisation phénicienne*, Paris 1949², p. 93 ss e passim. — *Id.*, *La civilisation des Hitlites et des Hourrites du Mitanni*, ivi 1948², passim.

7) v. MITHRA.

8) v. ERMETE Trismegisto. — G. VAN MOORSEL, *The mysteries of Hermes Trism. A phenomenologic study in the process of spiritualisation in the Corpus Hermeticum and latin Aesclepius*, Utrecht 1955. Utilizzando i 4 voll. dell'ediz. *Hermetica* di Nock-Festugière, descrive il processo di interiorizzazione dell'ermetismo, che raggiunge lo stadio più completo e radicale rispetto al processo analogo di ogni altra religione pagana del tempo. L'elemento salvifico, «*l'unum necessarium* dell'ermetismo» (p. 23) è la gnosis, la conoscenza, non già di se stessi, come vuole Festugière, bensì del mondo. Come mistero (con le sue ascensioni, palingenesi, sacrifici), l'ermetismo si distingue da ogni altra religione misterica per l'assenza totale del *dromenon*, l'elemento attivo; dovette essere praticato in conventicole esoteriche che si svolgevano al canto degli inni.

A documentare il vezzo razionalistico di ricercare nell'antichità pagana gli equivalenti o addirittura le origini del cristianesimo, per togliere al cristianesimo la sua origine divina e ridurlo a semplice imitazione ed evoluzione della pagania, basti citare A. LOISY, *Les mystères payens et le mystère chrétien*, Paris 1919 (articoli già apparsi in *Rev. d'hist. et de lit. relig.*); R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927³; A. WEIGALL, *Survivances païennes dans le monde chrét.*, vers. dall'ingl., Paris 1934; C. AUTRAIN, *La préhistoire du christianisme*, Paris 1941. — Contro Loisy, v. J. M. LAGRANGE in *Rev. bibl.* 17 (1920) 420 ss e altri lavori dello stesso autore citati sotto II A; L. VENARD, in *Rev. du clergé franç.* 103 (1920) 182-200, 283-88. — S. ANGUS, *The mystery-religions a. christianity*, London 1925. — E. B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 1926, p. 5-34. — L. ALLEVI, *I MM. antichi e i sacramenti*, in *Scuola catt.* (1926) 161-87, 241-70. — A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal relig. des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932. — B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen u. Urchristentum*, Münster i. W. 1932. — G. M. POLLESTRA, *I MM. pagani e il cristianesimo*, Firenze 1944. — U. RAHNER, *Mysterion. Il M. cristiano e i MM. pagani*, versione dal ted., Brescia 1952. — A. D. NOCK, *Hellenistic mysteries a. christian sacraments*, in *Mnemosyne* 5 (1952) 177-213. — H. E. ECHLE, *Sacramental initiation as a christian mystery-initiation according to Clement of Alex.*, in *Vom christl. Mysterion* (Düsseldorf 1951) 54-65. — J. F. Mc CONNELL, *The Eucharistic and the mystery religions*, in *Cath. bibl. Quarterly* 10 (1948) 29-41. — B. M. METZGER, *Considerations of methodology in the study of the mystery Religion and early Christianity*, in *Harvard theolog. Rev.* 4 (1954) 1-20. v. PAGANESIMO.

Fu S. Paolo mistico? in *Civ. Catt.* 1930-III, p. 299-307. — A. VITTI, *Recenti aspetti ed antiche posizioni della mistica di S. Paolo*, ivi 1931-III, p. 507-19. — D. DEDEN, «*Le mystère*» paulinien, in *Ephem. theolog. Lov.* 13 (1936) 405-41: Paolo non dipende dal sincretismo bensì dal giudaismo. — A. M. DENIS, *S. Paul dans la littérature récente*, ivi 26 (1950) 384 ss: opinioni recenti sull'orizzonte culturale della prima

cristianità e di S. Paolo, rapporti di S. Paolo con la gnosi e i MM. — L. CERFAUX, *La mystique paulinienne, in La vie spir. Suppl.* 1952, p. 413-25. v. PAOLO e le sue epistole.

IV. *M. culturale cristiano.* L'insigne liturgista e teologo benedettino ODO CASSEL (n. a Koblenz-Lützel nel 1886, m. nell'abbazia di S. Croce a Herstelle nel 1948, professore a Maria-Laach nel 1907, sacerdote dal 1911) difese con ardore una nuova concezione, suggestiva, ardita, stimolante, ma tuttora discussa e, quanto meno, lacunosa sulla natura della LITURGIA (v., III) e in particolare della MESSA (v., II B d e in Bibl. sotto B d), in numerose opere (v. sotto MESSA II, in Bibl. B d).

v. inoltre: *Das Gedächtnis des Herrn in der christl. Liturgie*, Freib. i. Br. 1918; *Das christl. Kultmysterium*, Regensburg 1932; specialmente in *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* da lui fondato e diretto (*Mysterium u. Martyrium* 1922, 18-38; *Das Mysteriengedächtnis der Messeliturgie* 1926, 113-204; *Mysteriengedächtnis* 1928, 145-224; *Neue Zeugnisse f. das Kultmysterium* 1935, 99-171; *Glaube, Gnosis u. Mysterium* 1941, 155-306). In *Vom christl. Mysterium*, è una raccolta di studi offerti alla memoria di Casel, Düsseldorf 1951. — E. DEKKERS, *Dom Odo Casel, in Ephem. lit.* 62 (1948) 371-78, con l'elenco degli scritti. Le benedettine di Herstelle han pubblicato le conferenze che il Casel tenne loro sull'Avvento, il Natale, l'Epifania: *Mysterium des Kommennden*, Paderborn 1952. Tre ritiri predicati dal Casel (1945-47) son raccolti in *Vom wahren Menschenbild*, Regensburg 1953. — v. anche *Maison-Dieu* 1948, tutto il cahier 14; *Dieu vivant* 1949, n. 13, p. 123-28.

Per Casel la liturgia va considerata come M., cioè come rito con cui si realizza di nuovo in se stesso (non solo in memoria, in simbolo, e neppure soltanto in *virtute*, negli effetti) o si «*ripresenta*» un fatto soteriologico del passato, e con cui la comunità partecipa al fatto stesso assicurandosi la salvezza. M. è Dio in se stesso, M. è la rivelazione di Dio in Cristo, M. è il culto liturgico che ci fa presente Cristo: Cristo vi agisce in quanto è presente (non si dica soltanto: Cristo vi è presente in quanto agisce). Alla chiesa, CORPO mistico di Cristo (v.), mediante il dramma liturgico in tutti i suoi momenti (sacrificio, sacramenti, sacramentali, ufficio divino) si fa presente e si unisce «*fisicamente*» Cristo con tutta la sua azione salvifica e la sua storia (dall'incarnazione alla parusia). Si tratta di una presenza soprannaturale, pneumatica: tutte espressioni per dire che non è la onnipresenza naturale necessaria della causalità divina, né la presenza naturale finita dei corpi o degli spiriti, ma è una presenza speciale, originale, misteriosa, ineffabile. In particolare, la MESSA (v. II B d) è, anche numericamente, la stessa immolazione del Calvario che si «*ripresenta*», pur standosi in una nuova frazione del «*tempo*» e dello «*spazio*».

Sicché la liturgia cristiana realizza, soprannaturalizzato, il carattere misterico delle antiche misteriofe: concezione che, secondo Casel, era cara alla chiesa primitiva dei Padri e risale alla più alta antichità. Cf. S. G. R. BRANDON, *The ritual perpetuation of the past, in Numen* 6 (1959) 112-29: la ripetizione rituale come mezzo per estendere ai presenti l'efficacia di un evento passato; riti mimati di Osiride, recitazione della storia del diluvio in Mesopotamia, la pasqua ebraica, il battesimo, la cena dei cristiani.

Le idee di Casel ebbero fervidi discepoli (Warnach, Dekkers, Winzen...) e seguaci (Vornier, De Ségurier, Scheller, Goossens, Masure, Hérés...), ma

anche fieri oppositori (Umberg, Soenghen, Haussens, Prüm, Stohr, Poschmann, Hoffmann, Coppens...). Un passo della enciclica *Mediator Dei* è contrario alla dottrina di Casel, ma non sembra condannarla.

Di fatto essa pone concetti e problemi teologici formidabili che attendono ancora una sufficiente elaborazione speculativa e un studio storico-critico che ne misuri l'accordo con la tradizione cattolica. La dottrina di Casel, più che come una tesi, si può accogliere come un tema stimolatore di indagini. Per darne un giudizio pertinente occorrerà accertare: se la tradizione cristiana *usa il termine M.* per indicare un aspetto del culto liturgico (qualche cosa s'è già fatto: v. bibl. al par. 1); *quale preciso concetto* quel termine significa presso la dottrina patristica e scolastica; se sia legittimo vedere nell'EUCARISTIA (v.), oltreché gli aspetti di *sacrificio* e di *sacramento*, anche un *elemento misterico*; se la psicologia religiosa generale e, in particolare, i MM. pagani possano offrire elementi atti a illuminare il sorgere del M. cristiano; se la presenza di Cristo nei sacramenti descritta da Casel non involga una *metafisica impossibile*; se la dottrina classica (d'altronde abbastanza varia) circa la causalità dei SACRAMENTI (v.) e il sacramento cumulativo della CHIESA (v.), circa la storia della salute — ché tali argomenti sono impegnati nella tesi di Casel — sia tale da non esprimere sufficientemente la ricchezza della rivelazione cristiana e debba essere corretta e dilatata. Noi non crediamo: l'idea classica di sacramento come incarnazione del *volere* santificante e salvifico, meta-storico e metaspatiale, di Cristo e quindi del Padre, in un segno temporale e spaziale appositamente scelto da Cristo per significare e attuare quel *volere* — «*significando causat*», S. Tommaso, *De verit.* q. 27, a. 4, ad 13 — ci sembra la più atta a tradurre i dati rivelati sull'efficacia redentrice della vita, morte e risurrezione di Cristo. Semmai certe difficoltà della dottrina classica potranno essere risolte con una più larga dottrina della causalità strumentale, più appropriata alla presenza di una causalità principale divina (sembra infatti che presso qualche autore la categoria di strumento resti troppo bloccata, anche in materia sacramentaria, dai modelli empirici sui quali fu concepita).

Discussioni pro e contro il Casel. — J. GROODT, *De blijvende betekenis van Christus' mysteriën, in Jaarboek* 1950, p. 181-202: considerazioni pro e contro la dottrina di Casel (limiti della nozione di contemporaneità e non-storicità dei fatti salvifici; illegittimità dell'analogia fra la presenza di questi fatti «*in sacramento*» e la presenza eucaristica di Gesù). — B. KLOPPENBURG, *Controversia sobre a teoria do Mistério, in Rev. eccl. Brasileira* 11 (1951) 241-56. — C. CHAMPOLLION, *Où en est la «*théologie du mystère*», in Dieu vivant* 25 (1953) 137-41. — Analisi dei recenti contributi negativi e costruttivi in B. NEUNHEUSER, *Ende des Gesprächs um die Mysteriengedächtnis, in Archiv f. Liturgiewiss.* 4 (1956) 316-24; *Neue Ausserungen zur Frage der Mysteriengedächtnis, ivi* V-2 (1958) 333-53 (con discussione sopra J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter*).

— J. GAILLARD, *La théologie des M., in Rev. thomiste* 57 (1957) 510-51. — Th. FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, vers. franc., Paris-Tournai 1954. — J. ONATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la doctrina del misterio de O. Casel*, Vitoria 1954.

Th. TSCHPKE, *Die Menschheit Christi als Heilorgan der Gottheit*, Freib. i. Br. 1940. — F. BOURASSA, *Présence «*mystérique*» et sacrifice eucharistique, in Sciences ecclés.* 10 (1958) 23-48. — H. BOUËSSÉ,

Le sacrifice de la Messe, in *Rev. thomiste* 57 (1957) 496-509, riflessioni sull'opera di JOURNET, *La Messe*, sotto cit. — J. H. NICOLAS, *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, in *Rev. thomiste* 58 (1958) 20-54; critica l'opposizione fra efficacia dei sacramenti e loro valore misterico; il fatto certo, che i M. di Cristo agiscono nei sacramenti, non è ben descritto né dal «simbolismo» né dalla «presenza virtuale». — H. SCHILLENBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung, in Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, p. 379-401: il nostro incontro (spirituale e corporale) con Cristo è il sacramento del nostro incontro con Dio (tale è il titolo di un'altra opera dello stesso Autore, in olandese, Anversa 1958); e dopo l'Ascensione, il nostro incontro col Signore si raggiunge soltanto coi sacramenti della sua chiesa. A proposito della teoria caseliana, giudicata «discutibile», pensa che si può accettare la presenza in mistero dell'azione salvifica di Gesù senza abbracciare la dottrina di Casel. «È tutto il mistero redentore di Cristo, non già nel suo contenuto storico ma come azione divina, che è reso presente nei sacramenti, cosicché in essi siamo immediatamente toccati dalla potenza salutare dell'Incarnazione redentrice. È chiaro quindi che il cuore dell'efficacia sacramentale è l'atto redentore sempre efficace del Figlio di Dio. E questo atto è identico al contenuto misterico dell'efficacia salutare del sacrificio storico della croce, e altresì al contenuto misterico dell'attività salutare del Signore glorificato nei cieli, e anche al mistero della *virtus* salutare dei sacramenti della chiesa» (p. 391). I sacramenti della chiesa realizzano l'incontro personale del fedele non solo e non tanto col sacrificio passato della croce, ma anche e soprattutto col Signore glorificato in cielo e, in lui, con Dio (p. 392). — P. WEGENAER, *Heilsgeschehen. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten*, Münster in W. 1958. «In questo libro troviamo materiali validi per uno sviluppo e forse per una trasformazione dell'opera di D. Odo Casel» (p. V). Infatti l'Autore cerca di fondare su nuove basi l'idea caseliana, che è feconda per la teologia sacramentaria, ma che non ha solidi fondamenti nella storia delle religioni né nella filosofia. Egli la corregge riprendendo l'idea tomistica della causalità dell'umanità di Cristo come organo della sua divinità e della «*virtus divina*», «*quae praesentialiter attingit omnia loca et tempora*» (S. Theol. III, q. 56, a. 1, ad 3), anche quando il fatto «storico» della vita di Cristo è cessato. «*Presenza operativa*», per dirla con Ch. JOURNET (*La messe, présence opérative de la croix*, Bruges-Paris 1957), che rende conto come gli eventi della passione, morte e risurrezione di Gesù, pur essendo «storicamente» cessati, continuano ad agire. Cf. T. KREIDER, in *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 6 (1959) 420-30. — v. SACRAMENTI.

V. **MM. medievali drammatici**. MM. si dissero le SACRE RAPPRESENTAZIONI (v.) che nel medioevo costituirono grandissima parte del teatro cristiano d'occidente. Propriamente M. è il dramma di argomento scritturistico, mentre MIRACOLI si applica alle leggende dei santi; ma i due vocaboli si usano assai spesso promiscuamente. M. designò le rappresentazioni figurate a scena muta, senza dialogo drammatico, pantomime, quadri viventi a soggetto religioso (talvolta anche a sfondo mitologico o allegorico); in seguito designò anche le rappresentazioni drammatiche, suddivise in scene di soggetto religioso tratto dalla Bibbia, dagli apocrifi, atti dei martiri, vite dei santi, più o meno ricostruito e contaminato dalla fantasia.

Il M. proviene direttamente dal dramma liturgico, che è la messa: dramma nella sua sostanza di sacrificio, per la forma dialogata, per i recitativi, per i canti che l'accompagnano e che riuscivano motivo

di singolare attenzione popolare. Il richiamo al mistero di Cristo, della Vergine, o alla vita del santo in cui onore la messa è celebrata, fornisce la trama del dramma appena che si distinguono i personaggi e si distribuiscono le parti. Evidenti elementi drammatici contengono i RESPONSORII (v.), le ANTIFOE (v.), il cosiddetto PASSIO (v.) a tre personaggi che ritorna nella settimana santa. In un tempo in cui il popolo non leggeva e la lingua latina, anche chiesastica, diventava sempre più incomprendibile, il clero aiutava il popolo a penetrare le cose sante attraverso queste drammatizzazioni che colpivano la fantasia nutrendo il pensiero e il cuore. Le interpolazioni del testo primitivo non tardarono: appaiono ben presto, quasi contemporaneamente nelle principali nazioni cristiane, quelle rudimentali rappresentazioni chiamate «*tropi*» (*troparii* si dicevano le collezioni di esse).

La lingua è dappriaccio la latina; il soggetto è svolto in brevissima scena e strettamente aderente all'ufficio, il luogo è la chiesa. Un *Natale* (per es. a Rouen) veniva rappresentato così: una culla dietro l'altare con l'immagine della Vergine; un po' più elevato, un bambino figurava l'angelo e annunciava la natività; i pastori, vestiti con l'amitto e la tunica, traversavano il coro, e l'angelo recitava loro un versetto di S. Luca; altri fanciulli da vari punti della chiesa rappresentavano gli angeli e intonavano il «Gloria»; i pastori continuavano: «*pax in terra*», si prostavano all'adorazione e cantavano l'Alleluja; indi cominciava l'ufficiatura sacra. Caratteristico è un *Natale* rappresentato col dramma: *Profeti di Cristo*, tolto da un apocrifo discorso di S. Agostino: 13 testimoni profetici cantano la venuta del Messia; il discorso si recita dopo mattutino dal sacerdote; alla sua chiamata si alzano e rispondono Mosè, Daniele, Abacuc, Abramo, Davide, Elisabetta, anche Virgilio, Nabucodonosor e la Sibilla (talvolta entra anche Balaam con l'asina); l'azione è complessa: Nabucodonosor getta i tre fanciulli nella fornace e, constatata la loro preservazione dal fuoco, testimonia di Cristo. In seguito i vari episodi fanno parte a se stessi e ciascuno diventa un dramma a parte.

Il dramma liturgico a poco a poco abbandona l'ufficio liturgico e si profanizza. L'invenzione personale sottrae alla fonte storica, le parole liturgiche danno luogo a parlate di fantasia in prosa e in versi; il dramma anche quando continua a svolgersi in chiesa, si stacca dalle celebrazioni liturgiche; alla lingua latina si mescola gradatamente il volgare (*Lo sposo*, sul finire del sec. XII, la *Risurrezione di Lazzaro*, *Le tre Marie*), che finisce per trionfare; il dramma esce di chiesa, si porta sul sagrato, sulla piazza, e si sottrae sempre più all'iniziativa ecclesiastica per subire quella dei laici. In un frammento della *Risurrezione* si nominano 13 luoghi diversi e vi si trova ancora una recitazione continua che rilega le parti dialogate. Nell'*Adamo* (sec. XII) si segue la falsariga del più antico *Profeti di Cristo*: la sfilata dei profeti è preceduta dalla *Cacciata di Adamo dal paradiso terrestre* e dalla *Morte di Abele*: tre episodi tenuti assieme dal concetto fondamentale della redenzione. Il carattere profano è più accentuato nel S. *Nicola* rappresentato (fine sec. XII) ad Arras, che contiene ormai tutti gli elementi dei MM. dei secoli XIV e XV: miracoli e farse, fondo e accessori, aderenza alla vita quotidiana, invenzione di personaggi, di situazioni, di ambienti tipici. La fantasia dei compositori si sbrigherà in mille guise,

fino al ridicolo, all'assurdo, all'immoralità. Sono sempre drammi religiosi ma rivelano il disordine dei tempi nei quali sorgono: ad es., papi, cardinali, e vescovi vengono caricati di colpe e di delitti, re e giudici sono presentati come deboli e cattivi, il potere spirituale è criticato banalmente, disprezzato quello temporale. In Italia, in Germania, in Francia, in Inghilterra, dal punto di vista letterario ben poco è possibile trovare degno di rilievo nelle composizioni dei MM. Ma pieno di interesse è il loro apporto all'arte musicale. Dalle collezioni italiane (Civildale), francesi (Parigi) e tedesche (S. Gallo) si rileva che il materiale melodico elaborato in molti MM. proviene da un nucleo più antico di antifone, di stile prettamente romano, con elementi anche corali e strumentali: sono una preziosa sintesi di tutta la monodia dell'alto medioevo. Pagine significative si trovano nell'antico *Sposo*, nel *S. Nicola*, nella *Resurrezione* e nell'italico *Planctus*. In Francia è verso il 1450 che il M. appare sotto la veste decorosa e completa di sacra rappresentazione.

Dal folto numero di queste produzioni si staccano, per un carattere più generale: il M. del *Vecchio Testamento* (quasi 50 mila versi: dal paradiso terrestre giunge fino ad Augusto), della *Passione* (che abbraccia tutti i racconti dei Vangeli), degli *Atti degli Apostoli* (60 mila versi, che espone il diffondersi della nuova religione e il martirio dei primi fedeli). Il dramma dei « Profeti » s'è spezzato in distinti drammi per riunirsi di nuovo nel M. del *Vecchio Test.* Alle antiche « Natività », « Adorazioni dei Magi », « Passioni », « Resurrezioni » succede la cit. *Passione* (meglio, *Vita di Cristo*). Il M. degli *Atti apostolici* è fatica particolare di una fantasia alla ricerca di nuove impressioni e di nuovi soggetti.

Il tema religioso regna quasi sempre sovrano fino alla fine del sec. XVI: i MM., anche quelli contaminati da soggetti profani, sono sempre dati « in onore di Dio e per istruzione del povero popolo »; molte volte le rappresentazioni sono accompagnate da atti speciali di devozione.

La preparazione dei MM. è lunga e costosa: vi provvedono il clero, le autorità laiche, apposite corporazioni. I personaggi vengono reclutati in tutte le classi; di solito è un sacerdote che impersona Gesù. La rappresentazione poteva durare più giorni e anche più settimane (gli *Atti a Bourges* nel 1536 richiesero c. 40 giorni, con più di 500 personaggi).

Su una vastissima scena sono distinti tutti i luoghi nei quali si svolgerà successivamente l'azione (una *Natività* a Rouen esigeva, tra il paradiso e l'inferno terminali, 22 luoghi differenti, da Nazareth a Gerusalemme, a Roma). Ogni mezzo meccanico, ogni trucco è messo in opera. Il popolo stupisce, piange, ride, schiamazza, fischia, applaude, prendendo parte all'azione con una spontaneità primitiva, imponendosi allo stesso compositore che ne resta schiavo.

Anche in Germania il M. sopravvisse ai drammi liturgici del medioevo e la riforma protestante non fu aliena dal servirsene: uscito dalla chiesa, il M. poteva accomodarsi al culto riformato come s'era fatto testimone del culto cattolico. Ebbero grande successo nei secoli XIV e XV le *Passioni* in Svizzera, in Alsazia, nella Foresta Nera, in Baviera. Con più splendore i MM. si rappresentavano nei paesi decisamente protestanti, come Zurigo, Wittenberg, Zwickau, Magdeburgo, Strasburgo, Augsburg; naturalmente non si aveva scrupolo a porre sulla bocca di

un antico patriarca una strofa di cantic protestante, un articolo del catechismo di Lutero o una tirata antipapistica. Verrà in seguito l'autore comico a por fine ai MM., che, a forza di essere rappresentati dinanzi al pubblico, anziché modificarsi, si cristallizzavano in una forma sempre più stabile e si riattaccavano sempre più tenacemente alla tradizione. Certo è che la riforma portò un colpo mortale ai MM.

D'altronde il rinascimento non favorì questo genere, che allora parve tutto sorpassato, come attori, scene, soggetti, contrastante col nuovo spirito affinato dall'umanesimo e dall'arte. In Francia il procuratore generale nel 1542 condanna i MM. come privi di arte, offensivi della morale e della religione; nel 1548 il parlamento proibisce la rappresentazione dei MM. sacri, lasciando libere le confraternite di rappresentare altre azioni di genere profano. Ma anche il M. profano aveva ormai terminato di vivere.

Lo sviluppo del M. in Italia è legato ai movimenti spirituali dei secoli XII-XVI. Le LAUDI (v.) liriche, nate d'impeto dal cuore religioso, si trasformano ben presto, per molteplici influssi, nella « laude drammatica », cioè nel teatro religioso. I disciplinati di Ranieri Fasani si ordinano in confraternite e portano le laudi dialogate in volgare al grado di rappresentazioni sceniche. Il canto corale, forse già alternato fra due o più schiere, si muta in narrativo e dialogico ed è distribuito tra personaggi. Ci restano parecchi inventari di vesti e di attrezzi che servivano alle confraternite per la recitazione della « laude ». La forma letteraria in Italia assume grande valore, che è scarso nei MM. di altri paesi. *Lauda*, *rappresentazione* e anche *devozione* si chiama il dramma sacro volgare, perché in esso vive sempre l'elemento morfologico della « lauda », quello edificante della « devozione » e quello drammatico della « rappresentazione ». Alla fine del sec. XIII troviamo già nell'Umbria, poi nelle altre regioni dell'Italia centrale, modelli di quel teatro religioso che raggiunse il massimo sviluppo nel Quattrocento. In Italia, più che dal dramma liturgico, il teatro religioso discende da questi movimenti di popolo, restando per sempre intriso di motivi spirituali e di sensi di pietà. Dall'Abruzzo ci è pervenuto un « laudario » quattrocentesco della confraternita dell'Aquila; a Roma venivano rappresentati al Colosseo la *Passione* e la *Resurrezione*, a Siena la *S. Caterina*, a Firenze la *Discesa al limbo*. In seguito la rappresentazione, sotto l'influsso dell'umanesimo trionfante, si perfeziona (*Abramo e Isacco* di Feo Belcari), ma soffocata da un teatro ispirato a motivi più complessi, decade dal suo genere originario. Ciò che rimane, resta abbandonato al popolo e per poco tempo ancora sopravvive in composizioni stilizzate deformato da incrostazioni plebee.

Nei MM. aveva parte la musica, di cui si hanno cenni nelle didascalie delle composizioni e anche nelle cronache; ma ci mancano documenti per poter concludere con precisione. Si deve presumere che voci e strumenti fossero messi in opera per sostenere la recitazione, e che, nell'intervallo tra una scena e l'altra, intervenisse la musica con una specie di intermezzo, percorrendo in qualche modo la struttura del melodramma moderno.

Manca uno studio completo sull'argomento; ancora più scarse sono le edizioni. Per la letteratura antica v. le introduzioni alle edizioni: *Lauda drammatiche e rappresentazioni sacre*, a cura di VINC. DE BAR-

THOLOMEIS, Firenze, Le Monnier 1943, voll. 3; *L'antico dramma italiano*, scelta e prefaz. di P. Toschi, Firenze, Libr. Ed. Fiorentina 1926-27, 2 voll.; *Il Natale in Canavesa*, pubblicato e commentato da COST. NIGRA e DELF. ORSI, Torino-Roma, L. Roux 1894. — Segnaliamo qualche pubblicazione più recente. — N. GONZALES RUIZ, *Piezas maestras del teatro teológico español*, Madrid 1946, 2 voll. (nel I vol. è studiata l'evoluzione del teatro teolog. spagnolo, in particolare dell'auto sacramentale fino a Calderon). — G. COHEN, *Mystère de la Passion des Théophiliens*, Paris 1950 (adattamento letterario utile a far conoscere il teatro cristiano medioevale). — L. P. THOMAS, *Le « Sponsus »*, *Mystère des vierges sages et des vierges folles, suivi de trois poèmes limousins et jarcis du même ms.* (Nat. Par. lat. 1139). *Etude critique, textes, musique, notes et glossaire*, Paris 1951. — Nella coll. « *Les classiques franç. du m.à.* » (Paris, Ed. Champion) si segnalano le ediz. con studio di: *La passion du Palatinus* (sec. XIV) a cura di GRACE FRANK (1922), *La résurrection du Sauveur* a cura di J. GRAY WRIGHT (1931), *Le jeu de Ste Agnès* (dramma provenzale del sec. XIV) a cura di A. JEANROV e trascrizione delle melodie per TH. GEROLD (1931). — *Sacre rappresentazioni inglesi*, vers. a cura di M. GUIDACCI, Firenze 1950 (creaz. e caduta dell'uomo, annunciazione, giudizio finale, i discoli). — J. S. PURVIS, *The York cycle of mystery plays*, London 1951. — A. J. MILL, *The York plays of the dying, assumption, a coronation of our Lady*, in *Publications of the modern language associat. of Amer. 65* (Menasha 1950) 866-76. — H. CRAIG, *English religious drama of the middle ages*, Oxford 1955, con breve ma magistrale introduzione. È uno studio fondamentale, che completa le opere classiche di E. CAMBER (*The medieval Stages*, 1903) e K. JOUNG (*The drama of the medieval Church*, 1933) e fa il parallelo con *The medieval French drama* (1954) di GRACE FRANK, ma più dei precedenti è attento alle origini dei grandi cicli di « misteri »: del Natale, di Pasqua, dei Patriarchi, dell'escatologia, fondati sulla Bibbia, e dei Santi (i « Miracula »), ecc. E trova — e dimostra con ampia fine erudizione — che nascono dalla liturgia (dalla messa e specialmente dall'ufficio), della quale sono gli sviluppi. « Il fine principale del dramma religioso medioevale fu di contribuire all'insegnamento della religione, consolidare la fede e sviluppare la devozione » (p. 15). Anche se ogni M. diventa col tempo la specialità di un paese o di una abbazia, la loro natura comune è di essere il prolungamento della preghiera liturgica. E si comprende come dovessero decadere e scomparire quando uscirono di chiesa e furono affidati ad attori professionali.

MISTICA, MISTICISMO (= M.) nel linguaggio comune designa stati d'animo, attività, fenomeni (= ff.), fatti, detti appunto mistici (= mm.), connessi con un certo tipo di contemplazione (= Ç.) o esperienza (= e.) di Dio e dipendenti da essa; oppure la credenza (vera o falsa) nella loro realtà; oppure la scienza teologica di essi o teologia mistica (= T. m.).

I. *Il vocabolo M.* — II, *Cenni storici*: A) evoluzione della dottrina m.; B) grandi mistici; C) nota bibliografica. — III, *Problema fenomenologico*. — IV, *In cerca di una definizione*. — V, *I sf. connessi con la C. m.* — VI, *Difficoltà*: visione m. e visione beatifica, meccanismo psicologico della visione m. — VII, *Problema psicologico-teologico*. — VIII, *Problemi morali*: 1) le grazie mm. sono necessarie alla perfezione? 2) tutti gli uomini sono chiamati alla M.? 3) la C. m. si può desiderare? 4) è a tutti permessa la lettura dei mistici? 5) i compiti della direz. spirit.; 6) la C. m. può essere preparata e meritata dall'uomo? — IX, *Problema storico-critico*: la M. nelle

altre religioni. — X, *Problema apologetico*: se e come sia possibile accertare la realtà soprannaturale di asseriti ff. mm. — XI, *Teologia m.*

I. *Il vocabolo M.* (dal greco *μύειν* = chiudere) la bocca e gli occhi, quindi *nascondere, tacere*, già usato da Erodotο (VIII 65), indicò presso i Greci qualsiasi attività o realtà nascosta di carattere religioso (il vocabolo « mistero » ebbe anche significato profano di « segreto » in genere) e particolarmente si riferì al *segreto* che doveva nascondere i riti, le dottrine, le esperienze delle religioni dei misteri (dallo stesso verbo derivano: *μυστήρια* = misteri, *μυέω* = iniziare, *μύησις* = iniziazione, *μύστης* = iniziato) e che semmai poteva essere comunicato soltanto con simboli. v. **MISTERI**.

Il termine M. è ignoto al Nuovo Test. e ai padri apostolici: solo nel sec. III entra nella letteratura cristiana conservando i tre elementi della sua antica semantica: religiosità, segretezza, simbolismo. Così è che esso designa il senso allegorico (*sensu m.*) adottato nella ESGESI biblica (v.; anche ERMENEUTICA, SENSI BIBLICI) specialmente dalla scuola aleksandrina (cf. Clemente aless., *Strom.* V, 6, PG 9, 64 A); designa l'efficacia del SACRAMENTO (v.), ove è realmente presente, benché nascosta, la potenza salvifica di Cristo: l'EUCARISTIA (v.) è chiamata « coppa m. » (S. Atanasio, *Contra arianos* 8, PG 25, 264 A), « Pasqua m. » (Esichio di Gerus., *Quaest. evang.* 34, PG 93, 1421 D), « sacrificio m. » (*Const. apost.* VI, 23, PG 1, 972 C); il BATTESIMO (v.) è detto « rigenerazione m. » (Eusebio, *Contra Marcellum* 1, PG 24, 728 C). Questo senso sacramentale dell'aggettivo « m. » si dilatò sino a designare la presenza reale ma nascosta e misteriosa di Cristo nella CHIESA (v.), detta appunto CORPO M. (v.) di Cristo, intesa non solo come istituzione oggettiva dei mezzi di salvezza, ma intesa altresì come « congregatio fidelium ». Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen-âge*, Paris 1949². Cf. lo studio di BOUYER e altri citt. sotto **MISTERO**.

Oltre gli antichi significati, il vocabolo M. acquistò ben presto presso i cristiani un originale significato intellettuale, dottrinale, divenendo quasi sinonimo di GNOSI (v.), e designò una « conoscenza di Dio » più perfetta, più profonda, aperta soltanto ad alcuni spiriti privilegiati: cf. Origene, *In Joh.* I, 30, XIII, 24, PG 14, 80B, 440 C: *μυστική και άπόρρητος θεωρία*; Gregorio Niss., *In Cant.* I, PG 44, 765 A. Il senso di *άπόρρητος* (= vietato agli estranei) si chiarì sempre più come *άσθητος* (= ineffabile); Marcello d'Ancira (presso Eusebio, *Contra Marc.* I, 4, PG 24, 772 B) chiama questa conoscenza di Dio *άπόρρητος και μυστική θεολογία* (« teologia », distinta da *οικονομία*, significava allora conoscenza di Dio, appunto).

Il pseudo DIONIGI (v.) specifica ulteriormente il significato di « teologia m. » intendendo con essa una conoscenza di Dio superiore alla conoscenza per raziocinio e per fede, precisamente *immediata* o *sperimentale*, di *origine divina*, operata in noi da Dio nell'unione dell'anima con Dio: il mistico, come JEROTEO (v.), non è solo un « discens divina », ma altresì un « *patiens divina* » (*De div. nom.* II, 9, PG 3, 648 B); con ciò è notata anche la caratteristica « passività dello stato m. », che la teologia poi chiarirà con la dottrina circa la soprannaturalità gratuita della M., circa la necessità della GRAZIA speciale (v.) e dei DONI dello Spirito S. (cf. S. Tommaso, *S. Theol.* I-II, q. 68, a. 2).

Questo senso di M. prevalse, forse per il prestigio del pseudo-Dionigi, maestro della M. medievale. GERSONE (v.) distingue (ed espone in due trattati distinti) la *T. m. pratica* (= lo stato e l'attività della conoscenza m. di Dio) dalla *T. m. speculativa* (= la scienza teologica che studia tale conoscenza m. di Dio). In un'accezione più larga nel sec. XVI T. m. speculativa designò lo studio di tutta la « vita spirituale », ivi comprese anche le fasi iniziali e inferiori, forse perché queste si intendevano come « gradi preparatorii » alla fase finale perfetta che è la C. m. e la unione m. con Dio. Nel secolo seguente le controversie del QUIETISMO (v.) gettano qualche sospetto sul termine M., che si restringe di nuovo a significare soltanto le grazie della C. infusa. Dalla T. m. si distingue allora (sec. XVII) la *teologia ascetica*, cui si affida lo studio di tutta la vita spirituale fino alla C. m. esclusa (per la « T. spirituale », v. SPIRITUALITÀ), ove troverai pure la distinzione fra ascetica e M.; cf. anche ASCETICA).

Oggi, forse per la sua stessa prestigiosa antichità, il vocabolo M. ha acquistato un uso larghissimo, a scapito dunque della sua precisione semantica, applicandosi là dove si avvera qualcuno dei suoi più antichi e generici significati: religioso, arcano, arazionale, simbolico. Valga qualche esempio.

a) In filosofia, misticismo si dice (in senso quasi sempre peggiorativo) la tendenza ad affermare la validità di vie non razionali nel raggiungere la realtà, in particolare Dio. Tale tendenza speculativa si specifica poi in modi assai diversi: v'ha chi giustappone e chi contrappone la via arazionale alla ragione, v'ha chi ravvisa la via arazionale nell'intuizione e chi la ravvisa nel sentimento, nell'amore . . ., categorie che a lor volta sopportano infinite varietà, accuntono da un generico carattere di arazionalità. Correnti mm. in questo senso si registrarono, nutrite e numerose, in tutti i secoli della filosofia.

Poiché, secondo la teologia cristiana, il fedele acquista di fatto, per grazia, potenze soprannaturali (superiori alle potenze razionali e appetitive naturali), la M. doveva avere presso i cristiani intenso sviluppo, pur essendo giustificata non già da una filosofia bensì da una teologia (Agostino e pseudo-Dionigi). La autentica filosofia scolastica è in equilibrio tra la tendenza razionalistica e m., che coesistono e si compenetrano, pur accentuandosi ora la tendenza m. (S. Bernardo, Vittorini, S. Bonaventura . . .), ora la tendenza razionale (S. Alberto M., S. Tommaso . . .).

Già si prevede la distinzione tra M. *ortodosso* e M. *eterodosso*. La teologia cattolica implica un M. (ortodosso) in quanto ammette anche una conoscenza non razionale (per fede, scienza infusa, C. infusa, visione beatifica) e la sana filosofia deve rispettare cosiffatta possibilità soprazionalità vincendo la tentazione razionalistica; d'altra parte la stessa fede e teologia suppongono il valore della conoscenza razionale, e perciò si oppongono ad ogni forma di M. (eterodosso) che svaluti o neghi la conoscenza razionale. Di fatto accanto alle teizzazioni ortodosse dei rapporti tra RAGIONE e FEDE (v.), in filosofia e teologia e, in particolare, in T. m. si verificarono sempre episodi di estremismo esclusivistico, sia nel senso del RAZIONALISMO teologico (v.), sia nel senso del FIDEISMO (v.) e del M. eterodosso; basti ricordare maestro ECKHART (DENZ.-B. 510, 526 s.), Jakob BOHME, NICOLA Cusano, quietismo di MOLINOS, semiquietismo di mad. de GUYON e di FÉNELON,

ontologismo di MALEBRANCHE, sentimentalismo di Sebastiano FRANCK, interiorismo di Valentino WRIEDEL, comunitarismo di Gaspard SCHWENCKFELD . . . La filosofia moderna si pone come crisi della ragione, la quale, apparsa inguaribile dopo i tentativi dell'empirismo e del razionalismo fenomenistico, si apre ad atteggiamenti mm. arazionali e irrazionali (« fede » di KANT, « volontà » di SCHOENHAUER, « genio » del ROMANTICISMO, filosofia dell'INCONSCIO, « sentimento » di SCHLEIERMACHER e del MODERNISMO, « tradizione » del TRADIZIONALISMO, « intuizione » di BERGSON e di E. LE ROY, filosofia dell'ESISTENZIALISMO . . .).

Qualche esempio dell'uso di M. nel linguaggio filosofico letterario. H. SCHLÖTHERMANN, *Vom göttlichen Urgrund*, Hamburg 1950: la filos. religiosa di Eckhart, Nicola Cus., J. Böhme, Schelling, Schleiermacher, Kierkegaard, Berdiaev, R. Otto. — A. TILGHER, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Roma 1945. — E. CIONE, *Misticismo e razionalità. Filosofia della religione e storia degli ideali religiosi dell'occidente*, Roma 1951. — J. ROOS, *Aspects littéraires du mysticisme philos. au début du romantisme* (W. Blake, Novalis, Ballanche), Strasbourg 1951. — E. MOROT-SIR, *Philosophie et M.*, Paris 1948: solo la M. è capace di opporsi alla critica kantiana della teologia « razionale » (p. 249) e di passare dall'idea all'esistenza: « una esistenza può essere scoperta soltanto in una esp. » (p. 266); la filosofia al più prova la possibilità o non contraddittorietà dell'esistenza di Dio, mentre la M. (che non è C. intellettuale) è affermazione pura e semplice di esistenza. — E. AL. PREYRE, *A l'extrême du scepticisme*, vers. inglese, London 1953: con citazioni tratte da vari autori, specialmente dai mistici e da un giornale intimo, si vuol mostrare (senza provare) come nello scetticismo totale si può raggiungere Dio. Ma il principio dei mistici cristiani (pseudo-Dionigi, Eckhart, Ruysbroec, Cusano, S. Giovanni della Croce . . .), arabi (Firdusi) e cinesi (Kwang-tsé): « Per conoscere Dio bisogna spogliarsi di ogni conoscenza », non è per sé un principio scettico che squalifica la ragione, bensì introduce un nuovo tipo di conoscenza religiosa. — E. CALLET, *Mysticisme et « mentalité mystique »*. *Etude d'un problème posé par les travaux de M. Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive*, Paris 1939.

b) M. si dice spesso anche il comportamento di chi vive in un mondo « ideale » (speculativo, artistico), « interiore », « di sogno », senza « contatto vitale » col mondo « reale » dell'esperienza. L'assorbimento nell'ideale, distrazione dal reale porta ad atteggiamenti automatici e a una specie di estasi (ne sono piene le biografie degli artisti: si dice che Hegel finiva la sua *Fenomenologia dello spirito* a Jena il 4 ott. 1806 senza accorgersi della tremenda battaglia che si combatteva vicino a lui; e Beethoven, rapito dall'ispirazione, uscì di casa vestito a metà sì da esser preso per un vagabondo e imprigionato). Anche l'adesione generosa totale a un ideale (vero o falso) che sia sentito con tali caratteri di assoluta tezza da assumere la maschera del fine ultimo, si suol qualificare M. purquando conservi il contatto con la realtà nella quale l'ideale deve essere tradotto: così si parla di M. nazionalista, di M. nazista e razzista, di M. comunista . . .

c) Più comunemente M. indica una categoria religiosa. Per alcuni M. è l'esperienza religiosa in genere o almeno il rapporto religioso fondato su un atto di fede (religione « positiva »). Più precisamente, nel dizionario cattolico, elaborato in lunghi secoli (S. Agostino, pseudo-Dionigi, Ugo da S. Vittore, teologia scolastica, teologia m.) designa una comunicazione speciale dell'anima con Dio, più intima e più rapida

dell'unione per raziocinio e per semplice fede: una specie di *esperienza di Dio*. Ma quando vogliamo precisare tale concetto troviamo serie ragioni di perplessità.

BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot, in La vie spir. Suppl.* maggio 1949. — J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse 1930, p. 9-23. — Id., *Théologie spirit. ascetica et mystica*, Roma 1939², p. 3 s. — SOPHRONE (pseudon.), *Le mot «mystique»*, in *Rev. prat. d'ap. 28* (1919) 547-56: ottimo, esauriente. — v. anche le introduzioni ai trattati di psicologia e di T. della M. citati nei paragrafi seguenti.

II. *Cenni di storia* sulla evoluzione della dottrina m. Come si costruisce la teoria della vita in generale rilevando nell'esp. i ff. irriducibili al comportamento della materia inerte, definendo le caratteristiche essenziali di questi ff. e inferendo le condizioni metempriche senza le quali quei ff. sarebbero impossibili, così una T. della M. si costruisce rilevando nella storia delle anime ee. religiose singolari irriducibili al «normale» comportamento intellettuale-volitivo dell'uomo (ee. riferite dai soggetti stessi, dai loro biografi o direttori spirituali o testimoni), definendo le caratteristiche essenziali di queste ee. e indagando a quali condizioni (naturali e soprannaturali) sono possibili.

A) Tale studio ha una ricchissima storia.

a) L'età apostolica fornisce i temi ecclesologico, cristologico, trinitario, fondamentali a tutta la morale e quindi a tutta la M. cristiana (e perciò non sufficienti a definire la M. come distinta dalla morale): 1) il fedele appartiene alla CHIESA (v.), CORPO m. (v.) di Cristo; 2) è chiamato a vivere la vita di Gesù CRISTO (v.) «rivestendosi» di Cristo Verbo incarnato, rivelatore del Padre, redentore, «via, verità, vita», grazie alla LITURGIA (v.) e ai SACRAMENTI (v.); 3) e in Cristo è chiamato a partecipare alla vita della S. TRINITÀ (v.), della quale il fedele è il «tempio», «abitazione», il «figlio» adottivo mediante la GRAZIA (v.). Coloro che propongono questi temi, in particolare S. Paolo, non solo esprimono una rivelazione oggettivamente data, ma anche manifestano una personale e religiosa che supera il livello della pietà comune. Inoltre nella prima cristianità erano particolarmente frequenti quei doni paramistici che sono i CARISMI (v.).

b) Nell'età patristica l'ee. religiosa per esprimersi, teorizzarsi e organizzarsi s'incontra con la cultura del PAGANESIMO (v.). Spesso non si vedono gli errori delle filosofie pagane o non si avverte che la spiritualità cristiana è originale anche quando le sue formule coincidono con quelle pagane; d'altronde le possibilità di errori e di fantasticherie sono sempre in agguato sul cammino dell'anima disattenta. Ond'è che la chiesa ebbe subito il compito negativo di combattere le deviazioni del falso M. provocate da infiltrazioni orientali, giudaiche, cristiane: GNOSTICISMO (v.), ENCRATISMO (v.), MANICHEISMO (v.), MONTANISMO (v.). Si chiariva così il vero M., che si teorizzava con l'utilizzazione prudente dello STORICISMO (v.), di FILONE (v.), del PLATONISMO (v.) medio e del neoplatonismo plotiniano. Grande impulso ricevette la dottrina m. dalla scuola alessandrina di CLEMENTE Aless. (c. 150-215) e di ORIGENE (185-254), che vedono nella M. la vera «gnosi» cristiana: gli *Stromata* di Clemente Aless., trattato di ascetica e M., mostrano appunto lo «gnostico» cristiano che, per la via delle rinunce e delle negazioni, entra, come Mosè, nella «nube oscura» della C. sopranna-

turale (analoga alla intuizione platonica del bene). Sul patrimonio di Origene (e anche di S. ATANASIO: v. lo studio di Völker) si eserciterà il genio di GREGORIO Niss. (c. 335-c. 394) e degli altri grandi cappadoci, e tutta la tradizione cristiana.

A partire dal IV sec. il M. cristiano si dà addirittura una organizzazione istituzionale, quasi professionale nel MONACHISMO (v.) sia eremitico (S. PAOLO († c. 340), S. ANTONIO († 356), sia cenobitico (regole di S. PACOMIO († 348), e di S. BASILIO († 374). L'ideale della impassibilità stoica e della catarsi neoplatonica accentua fortemente (soprattutto in EVAGRIO Pontico, c. 345-399) l'aspetto negativo della vita spirituale (mortificazione delle passioni), ma l'opus maius dell'asceta cristiano resta l'ORAZIONE (v.) che, facendosi sempre più perfetta, più semplice, più continua, raggiunge talora il grado m. con o senza ESTASI (v.), come fanno fede le *Vitae patrum* († c. 340), la *Storia lausiacca* di PALLADIO (PG 34), le *omelie* di S. MACARIO l'egizio (c. 300-389), la cui vita, narra PALLADIO, fu un'estasi quasi continua, le *Collationes* di CASSIANO (360-435), oltre gli scritti di S. GIROLAMO e di RUFINO relativi al monachismo; v. anche PADRI (Vite dei).

Nell'età patristica la M. trova maestri che eserciteranno incondizionata signoria sulla spiritualità medievale. Maestri di *ascetica e di M. empirica istituzionale* sono le REGOLE monastiche (v.), gli scritti monastici ricordati e infine la *Scala* di GIOVANNI Climaco (c. 525-605). Maestri di T. o di *dottrina m.* sono soprattutto (oltre i ricordati dottori alessandrini e cappadoci); 1) S. AGOSTINO (354-430) «i cui discepoli sono i maestri del mondo» (Bossuet); egli offre non solo ricchissime ee. personali ma anche un lucido insegnamento dottrinale nei suoi attacchi essenziali con i temi fondamentali della rivelazione cristiana, nella veste lessicale e sistematica fornita dal pensiero plotiniano; — 2) il pseudo-DIONIGI (fine sec. V), i cui scritti, commentati da S. MASSIMO Conf. (580-662), tradotti in latino da Ilduino († 842), da Scoto Erigena († 877) e (c. 1167) da Giov. Saraceno, ebbero nel medioevo straordinaria autorità (in parte, crediamo, usurpata, perché l'autore si era messo sotto le false vesti dell'Arcopagita contemporaneo degli apostoli); in lui il neoplatonismo è meno discreto, più invadente e meno cristianizzato che in S. Agostino; la sua M. è troppo negativa (non è ignorato il tema positivo della «luce» soprarazionale, ma è poco sviluppato rispetto al tema negativo delle «tenebre», che del resto aveva una più ricca tradizione cristiana e abbondante sviluppo nella teosofia plotiniana) e soprattutto è troppo parziale sia perché dà quasi esclusivo rilievo alla fase astrattamente speculativa della M., sia perché non inquadra il f. m. della «nube oscura» nei temi più solenni dell'autentica vita cristiana: la chiesa e i sacramenti, Cristo e la sua mediazione, la Trinità e la vocazione alla vita divina (temi che peraltro non sono ignorati: cf. *De myst. theol.* 3, PG 3, 1033: «Gesù sovversenziale»; *De eccl. hier.* 1, PG 3, 373: Gesù «principio e fine di tutta la sacra gerarchia»; *De cael. hier.* 1, PG 3, 121: Gesù, Verbo e luce del Padre, «per il quale accendiamo al Padre, fonte di ogni luce»). Perciò, pur essendo il primo a compilare un trattato abbastanza sistematico di *Teologia mistica*, non servi di modello ai trattatisti posteriori e, pur esercitando vasta influenza, non creò tradizione. Tuttavia crediamo che il messaggio non perituro e providen-

ziale del pseudo-Dionigi (ripreso da tutti i grandi mistici, soprattutto da Ruysbroec e da S. Giovanni della Croce) sia la energica distinzione della regione psicologica inferiore, ove si svolgono i ff. inessenziali alla M. fino all'estasi, dalla regione superiore esclusivamente spirituale, ove il «centro» o la «punta dell'anima» entra in contatto immediato con Dio: con ciò egli educava gli spiriti e i direttori di spirito a disciplinare le immaginazioni e i desideri e a preservare la limpidezza intellettuale dell'orazione m. dalla molteplicità e laboriosità della vita sensitiva e discorsiva. — 3) S. GREGORIO MAGNO pur conoscendo il pseudo-Dionigi si mantiene lontano da lui, accetta S. Agostino, purgato dalla veste platonica, e soprattutto porta nella vita spirituale l'ideale di S. Benedetto (480-543) e quindi la più sobria tradizione occidentale.

c) La M. medievale sviluppa le ispirazioni patriistiche. 1) La M. di S. BERNARDO (1090-1153), affettiva, più devota che speculativa, riprende Cassiano, S. Agostino, S. Gregorio, la tradizione benedettina. 2) La M. dei Vittorini Ugo (1097-1141) e RICCARDO da S. Vittore († 1173) concilia la pietà personale e la speculazione fondandosi su S. Agostino e sul pseudo-Dionigi, dalle cui opere Tommaso di Vercelli († 1226) raccoglie estratti parafrasati (*Extractio*). 3) La M. scolastica manifesta le stesse tendenze che distinguono in varie scuole i grandi maestri del secolo XIII: la scuola più affettiva dei francescani S. BONAVENTURA (1221-1274), Davide di Augsburg († 1271) . . . che fa largo posto alla meditazione affettuosa della passione di Cristo, e la scuola più speculativa sobriamente dionisiana dei domenicani S. ALBERTO M. (c. 1206-1280), S. TOMMASO (1225-1274) . . . Le fonti agostiniane e dionisiane, più ripensate e corrette che interpretate, sono fuse e sistematizzate nella genuina tradizione cristiana, dove il loro fondo neoplatonico resta sommerso, pur emergendo qua e là nel dizionario. 4) La M. tedesca del sec. XIV, di ECKHART (c. 1260-1327), TAULER (c. 1290-1361), ENR. SUSONE (1295-1365), l'anonimo autore di *Theologia germanica* (sec. XIV), pur utilizzando il dizionario dei grandi maestri del sec. XIII e soprattutto della scuola albertino-tomista, fa rivivere il neoplatonismo e lo lascia nella sua pericolosa ambiguità. Le formule: identità del fondo essenziale dell'anima con Dio o immanenza (naturale e soprannaturale) di Dio nell'anima, interiorità dei rapporti religiosi, metodo catartico spinto fino alla «nudità di spirito», ritorno all'identità o unione indifferenziata con Dio . . . dovevano trovare (come trovarono) oppositori, potendo essere accettate soltanto da coloro che, coi maestri del sec. XIII, già le avevano scaricate dei loro significati eterodossi (ebbero, infatti, anche insigni seguaci). 5) La M. brabantina del grande RUYSBROEC (1293-1381), pur accogliendo motivi della M. renana (perciò anch'essa cadde sotto sospetto), più direttamente si ispira ai Vittorini, a S. Agostino e alle fonti cristiane, e si può considerare il coronamento di tutta la M. speculativa occidentale più genuinamente cristiana: essa si costruisce sui dogmi trinitario, cristologico, ecclesiologico sacramentario, parte da una solida ascesi e dà il primato alla carità. «Tutto ciò che la M., sempre meno speculativa, delle età posteriori dirà circa la struttura dell'anima in rapporto con l'ascesa a Dio, sarà direttamente o indirettamente ispirato a Ruysbroec o alle sue fonti medievali e renane» (L. REYPPENS in *Dict. de spirit.* I, col. 459).

d) La M. cattolica moderna registra le figure dominanti di S. TERESA (1515-1582) e S. GIOV. DELLA CROCE (1543-1591), cui si debbono aggiungere, come maestri di spiritualità, S. IGNAZIO di Loyola (1491-1556), S. FRANCESCO di Sales (1567-1622), il card. DE BÉRULLE (1575-1629), S. ALFONSO de' Liguori (1696-1787), benché costoro non abbiano sistematicamente trattato di M. Le distinzioni fra le moderne scuole benedettina, cistercense, certosina, carmelitana, domenicana, francescana, ignaziana, salesiana, francese, liguoriana . . . sono meno marcate e più particolari delle distinzioni fra le antiche tendenze, poiché tutte le scuole assumono, unificato e filtrato, il patrimonio delle età precedenti.

Caratteri della M. moderna possono considerarsi: — 1) riduzione della preoccupazione speculativa, arricchimento delle analisi descrittive degli stati num., dei metodi di orazione e di direzione spirituale, a scapito della T. della M. e a vantaggio della psicologia della M. La speculazione, tuttavia, si esercita almeno in due punti: nella lotta contro il quietismo di MOLINOS (1627-1696) e di mad. GUYON (1648-1717) e nella discussione di un problema relativamente nuovo: è possibile una C. m. che sia «acquisita» dallo sforzo personale col semplice aiuto della grazia ordinaria? La soluzione di questo problema condiziona la risposta ad altre questioni: fin dove si può spingere l'ascetica e dove propriamente comincia la M.? La vocazione alla M. è universale o limitata ad anime scelte? Tali problemi teorici sono suggeriti dagli stessi motivi che hanno dato impulso alle analisi psicologiche descrittive e che sono generali caratteristiche della «mentalità moderna»: amor di concretezza, senso acuto dell'importanza dell'attività umana anche nel mondo soprannaturale (negata dal luteranesimo e poi dal quietismo); — 2) ritorno sempre più cosciente verso la pienezza della vita spirituale cristiana, che si verifica sia con l'inserzione del fatto m. nel sistema dogmatico cristiano (ove sono messi in rilievo i suoi legami essenziali coi misteri rivelati, soprattutto con la mediazione di Cristo e con la mediazione sacramentaria e disciplinare esercitata dalla chiesa), sia con l'acuirsi del senso sociale ecclesiale della M., per il quale il mistico non si concepisce come un isolato o un evaso, bensì come il perfetto figlio del Padre e della chiesa, dove la generosità di Dio celebra il suo trionfo, il perfetto membro della comunità cristiana, solidale con la chiesa militante nelle gioie e nelle sofferenze (cf. A. STOLZ, *Teologia della M.*, vers. it., Brescia 1940, p. 72 ss).

B) Ricchissima è la storia cristiana non solo di coloro che teorizzarono la M. ma ancor più di grandi mistici che vissero la M., delle cui ee. ci giunge un'eco nelle descrizioni da essi stessi lasciate e nelle biografie che essi suscitarono. Scegliamo qualche nome fra persone di diversa cultura, età, sesso, condizione, epoca (oltre quelli sopra citati e oltre i personaggi biblici, tra i quali S. Paolo, la cui e. m. è assunta dallo STOLZ, o. c., come paradigma per l'elaborazione di una T. della M.): Ildegarda († 1179), Geltrude († 1301), Matilde di Acebore († 1298), Matilde di Magdeburg († 1280), Caterina da Siena († 1380), Angela da Foligno († 1309), Caterina da Bologna († 1463), Brigida († 1373), i mistici inglesi che fanno capo all'anonimo autore (sec. XIV) della *Nube dell'inconoscenza*, Tommaso da Kempis († 1471), Dionigi Certosino († 1471), Gersono († 1429), Giuliana di Norwich († 1442), Nicola di Flue

(† 1487), Caterina da Genova († 1510), Batt. Vernazza († 1587), Luigi di Blois († 1566), Maria d'Agreda († 1665), Alfonso Rodriguez († 1617), Surin († 1665), Maria Madd. de' Pazzi (1566-1607), Maria dell'Incarnazione (mad. Avrillet Acarie, † 1618), Giovanna di Chantal (1572-1641), Maria dell'Incarnazione (mad. Guyart Martin, † 1672), Gerardo Maiella († 1755), Margherita M. Alacoque († 1690), Anna Cat. Emmerich († 1824), Luisa Lateau († 1883), Gemma Galgani († 1903), Margherita Claret de la Touche, Maria Brotel, Caterina O' Neil (madre Teresa Emman. dell'Assunzione), Elisabetta Leseur, suor Benigna Consolata Ferrero, Giannetta Boschi, suor Elisabetta della Trinità...

C) Per elaborare una fenomenologia, una definizione e una sistemazione scientifica della M. (v. paragrafi segg.) disponiamo di un **materiale di studio** (scritti di storia e di dottrina m., relazioni di ee. dei grandi mistici) straordinariamente abbondante, anche se il materiale è tanto vario, per varietà di contenuto, per diversità di opinioni e per vaghezza di esposizione, che l'abbondanza non mai come in questa materia ingombra e disorienta chi s'accinge a signoreggiarla.

Rimandando ad altro luogo la segnalazione degli studi speculativi, qui indichiamo alcuni studi interessanti la storia delle dottrine e dei fatti mni.

a) Bollett. delle riviste di ascetica e M., di vita spirituale (*La vie spirituelle*, S. Maximin-Juvisy-Paris 1919 ss; *Rev. d'ascét. et de mystique*, Toulouse 1920 ss; *Ons geestelijk leven*, Tilburg 1921 ss; *Vida sobrenatural*, Salamanca 1921 ss; *Manresa*, Bilbao 1924 ss; *Zeitschrift f. Ascese u. Mystik*, Innsbruck 1926 ss; *Ons geestelijk erf*, Anversa 1927 ss; *Vita cristiana*, Firenze 1929 ss, dal 1956 nuova serie dal titolo *Rivista di ascetica e M.*; *Revista de espiritualidad*, Madrid 1941 ss; *Jahrbuch f. mystische Theologie*, primo numero nel 1955, Wien-München; *Teologia espiritual*, *Revista cuatrimestrial de los Estudios Generales Dominicanos de Espa a*, edita a Valencia a partire dal 1957, delle riviste di teologia (come *Ephem. theol. Lovan.*, Lovanio 1924 ss, con una sezione riservata alla ascetica e M.), di storia eccles. (come *Revue d'hist. eccl.*, Lovanio 1900 ss, con sezione per ascetica e M.).

b) Per le fonti v. commenti biblici, testi patristici, le storie della teologia, dizionari teologici (come *Dictionn. de spiritualité*, Paris 1933 ss; *Dict. de théol. cath.*, Paris 1903 ss), l'*Enchiridion asceticum* (ROUËT de JOURNEL-DUTILLEUL, Frib.), *patristicum* (ROUËT de JOURNEL, Roma), *symbolorum* (DENZ.-B., Frib.), *Thesaurus doctrinae cath.* (F. CAVALERA, Parigi). I principali docc. sono ordinati da J. DE GUBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Roma 1931.

c) Antologia di scritti mni. A. LEVASTI, *I mistici* (I, mistici, greci, latini, medievali, italiani; II, mistici tedeschi, spagnoli, francesi, inglesi e polacchi), Firenze 1925, 2 voll. — ID., *I mistici del Duecento e del Trecento italiani*, Milano 1935. — DE JAEGERH, *Anthologie mystique*, Paris 1933. — O. KARRER, *Der mystische Strom. Der grosse Glouf. Gott in uns*, München 1926, 3 voll. — M. J. ROUËT de JOURNEL, *Textes ascétiques des pères de l'Eglise*, Fribourg-Paris 1949. — L. NUEDA, *Transcripciones abreviadas de las obras más famosas de los místicos, ascéticos y doctores de la iglesia*, Barcellona 1943. — W. MUSCHG, *Mystische Texte aus d. Mittelalter*, Basel 1943. — G. M. BERTIN, *I mistici medievali* (sec. IX-XIV), Milano 1944. — ST. AXTERS, *Mystiek brevief*, filolegione di mistici olandesi, Anversa 1944 ss, 4 voll. — J. QUINT, *Textbuch zur M. des deutschen Mittel.* (Eckhart, Tauler, Suso), Halle-Saale 1952. — W. STAMMLER, *Gottsuchende Seele*, antologia dei mistici tedeschi, München 1948. — E. ALLISON

PEERS, *Behind that wall*, London 1947, brevi introduzioni ai classici della vita spirituale da S. Agostino fino al sec. XVII. — J. GOUGILLARD, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, tradotta dal greco, Paris 1953; riduzione della *Philocalia* (Venezia 1782, pp. 1207 in f.), dove Macario di Corinto e Nicodemo Agiorita hanno raccolto l'è. spirituale e m. dell'oriente cristiano.

d) Storie generali. — P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, Paris 1919-28, 1947, 4 voll. — A. WAUTIER d'AVALLIER, *Histoire du mysticisme du V au XIV s.*, in « Hist. génér. des relig. » di Gorce-Mortier, Paris 1947. — C. RICHTAETTER, *Christusfrömmigkeit in ihrer hist. Entfaltung*, I, Köln 1949. — J. TYCIAK, *Morgenländische M. Charakter u. Wege*, Düsseldorf 1949. — R. OTTO, *M. d'orient et m. d'occident. Distinction et unité*, vers. dal ted., Paris 1951. — J. MARÉCHAL, *Etudes*, II (Brux-Paris 1937) 3-47, 91-362.

e) Storie particolari di periodi, scuole, regioni, autori v. in questa Enciclopedia i singoli periodi, i sistemi, gli autori e i mistici citati nel paragrafo e in questa stessa nota bibliogr. Delle voci già trattate nei voll. precedenti qui si vuol soltanto aggiornare la bibl. Per la letteratura meno recente rimandiamo ai prospetti bibliografici circa fonti, scritti e scrittori di M. A. M. FIOCCHI, *Praelectiones theologiae asceticae et mysticae* I (Roma 1933) 79-160; J. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, I (Paris 1938²) 247-98; ADOLPHUS a Denderwindeke, *Compendium theologiae asceticae*, II (1921) 531-834; O. ZIMMERMANN, *Aszetik*, Freiburg 1932², a ogni capitolo; J. DE GUBERT, *Theologia spirit. ascetica et mystica*, Roma 1939², p. 411-482 e a ogni capitolo. Cf. anche A. POULAIN, *Traité des grâces d'oraison*, Paris 1909, col supplemento di P. SCHEUER, in *Revue d'ascét. et de myst.* 4-5 (1923-24); vers. ital., Torino 1926, p. 625-692; A. FONCK in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2599-2674, spec. col. 2670-74 (fino al 1927); H. PINARD, ivi, V, col. 1786-1868; L. ROURE in *Dict. apolog. de la foi cath.* III, col. 1017-1022. — Qui si segnalano, in un ordine approssimativo cronologico dei personaggi e dei periodi trattati, alcuni studi più recenti sulle dottrine e le forme storiche della M.

1) J. LEBRETON, *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du N. Testament*, Paris 1947. — M. DIBELIUS, *Paulus u. die M.*, München 1941. — J. BONSRIVEN, *La vie chrétienne selon St. Paul*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 22 (1946) 201-29. — J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Bruges 1947; vers. ital., Firenze 1950. — L. CERFAUX, *La M. paulinienne*, in *Vie spirituelle. Suppl.* 5 (1952) 413-25. — J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, I, *La M. paulinienne*, II, *Angelus Silesius*, Paris 1951 (cf. M. de GANDILLAC, *Le secret de Ang. Silesius*, in *Dieu vivant* 1951, n. 19, p. 137-42).

2) M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrét.*, Paris 1930. — M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese u. M. in der Väterzeit*, Freib. i. Br. 1939. — G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les écrivains des trois premiers siècles*, Paris 1935. — E. PETERSON, *L'origine dell'asceti cristiana*, in *Euntes doctae* I (1948) 195-204. — J. BROSCH, *Charismen u. Aemter in der Urkirche*, Bonn 1951. — HANS V. CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949; breve studio (pp. 48) ma denso, ottimo. — I. HAUSERH, *Dogme et spiritualité orientale*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 23 (1947) 3-37. — I. LEMAITRE, *La contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrét.*, ivi 26 (1950) 121-72, 27 (1951) 41-74 (la C. esige un'assimilazione a Dio con la carità; la M. dei Greci è M. della luce, sia pure in una teologia apofatica; oggettivamente la M. è una grazia di luce; la visione m. anticipa parzialmente la visione beatifica). — H. C. GRAEF, *L'extase dans la doctrine spirituelle des pères grecs*, in *Vie spirit. Suppl.* 1954, p. 64-67. — VL. LOSSKI, *Théologie m. de l'église d'orient*, Paris 1942.

3) G. DELLA VOLPE, *La M. da Plotino a S. Agostino e la sua scuola*, Messina 1950. — G. BÉKÉS, *De continua oratione Clementis Alex. doctrina*, Roma 1942. — S. GREGORIO NISS., *La vie de Moïse, ou traité de la perfection en matière de vertu*, vers. di J. DANIELOU, con testo critico, 2ª ediz., Paris 1955. — J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris 1944. — M. E. KEENAN, « *De professione christiana* » and « *De perfectione* ». A study of the ascetical doctrine of St. Gregory of Nyssa, Cambridge (Mass.) 1950. — W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955. — H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie m.? Une controverse récente*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 33 (1957) 189-202; no. Greg. approfondisce ciò che già si trova in Origene. — F. CAYRÉ, *M. et sagesse dans les Confessions de S. Augustine*, in *Mél. J. Lebreton. Rech. de science relig.* 39-40 (1951-52) 443-60. — R. LORENZ, « *Fruitio Dei* » bei Augustin, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 63 (1950) 75-132: la « fruitio » è insieme sottomissione morale e apprensione m. — In *Augustinus magister*, III (Paris 1955) 103-63. A. MANDOUZE fa il bilancio di trent'anni di studi sulla M. di S. Agostino; il valore di essi è compromesso da molti equivoci, e primamente dalle diverse accezioni del vocabolo « mistico ». — L. CRISTIANI, *Jean Cassian. La spiritualité du désert*, S. Wandrille 1946, 2 voll. — M. de GANDILLAC, *Ouvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, versione e note, Paris 1943. — A. W. WATTS, « *Theologia mystica* » del pseudo-Dionigi, vers. inglese e introd. West-Park (N. J.) 1944. — Ph. CHEVALIER, *Dionysiacae*, Bruges 1937-50, 2 voll. (pp. CCLXII-1664): traduzioni latine delle opere dionisiane, tavole delle citazioni che se ne fecero, indici: lavoro monumentale; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 45 (1950) 234-40. — J. M. HORNUS, *Quelques réflexions à propos du pseudo-Denys l'Aréopagite et de la M. chrét. en général*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 27 (1947) 37-63. — ROQUES, *Le primal du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le pseudo-Denys*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 23 (1947) 142-70. — Id., *Significazioni et conditions de la contemplation dionysienne*, in *Bullet. de littér. eccl.* 52 (1951) 44-56. — O. SEMMELROTH, *Die Lehre des pseudo-Dionysius Areop. vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, in *Scholastik* 29 (1954) 24-52. — J. M. HORNUS, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 35 (1955) 404-48. — G. CARLUCCIO, *The seven steps to spiritual perfection according to St. Gregory the Gr.*, Ottawa 1959.

4) F. VERNET, *La spiritualité médiév.*, Paris 1929. — C. BUTLER, *Western mysticism*, London 1927²; nuova ediz., ivi 1951. — H. FICHTENAU, *Askese u. Lasten in der Anschauung des Mittelalters*, Wien 1948. — J. SANCHIS ALVENTOSA, *Corrientes ideológicas que preparan la síntesis escolástica de la ciencia mística*, in *Verdad y Vida* 7 (1949) 337-59. — R. C. PETRY, *Social responsibility a. the late medieval mystics*, in *Church history* 21 (1952) 3-19.

5) M. D'ARGENTO, *A. Autporto e la sua dottrina spirituale nella « Vita dei tre fondatori » e nel « Conflictus »*, Milano 1947. — J. M. ALONSO, *Teofania y vision beatifica en Escoto Erigena*, in *Rev. españ. de teol.* 11 (1951) 255-82. — E. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris 1947. — L. MERTON, *The transforming union in St. Bernard and St. John of the Cross*, in *Collect. Ord. Cist. Reform.* 10 (1948) 107-17, 210-23, 11 (1949) 41-52, 353-61, 12 (1950) 25-38. — A. VAN DER ZEIJDEN, *De verhouding van actie en contemplatie in het Cisterciënserleven volgens de leer van S. Bernardus*, in *Horae monasticae* 1 (Thielt 1948) 127-40. — J. LECLERCQ, *S. Bernard mystique*, Paris 1949. — Ch. NE DESPINEY, *L'âme embrasée de S. Bernard*, Paris 1950. — E. MIKKERS, *St. Bernardus en de moderne devotie*, in *Citeaux in de Nederlanden* 4 (1953) 149-86. — J. WALSH, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, in

Rev. d'ascét. et de mystique 35 (1959) 27-42; per le sue analisi dell'esperienza M. condotte sull'analogia dei sensi, Gugl. di S. Th. ha un posto primario nella teologia della M. — O. BROOKE, *The trinitarian aspect of the ascent of the soul to God in the theology of William of St. Thierry*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 26 (1959) 85-127: la teoria m. di Gugl. è essenzialmente trinitaria, e l'accesso alla Trinità è essenzialmente m. — R. JAVELET, *Psychologie des auteurs spirituels du XII siècle*, in *Rev. des sciences relig.* 33 (1959) 18-64, 209-68. — P. PHILIPPE, *La contemplation au XIII s.*, in *Vie spirit. Suppl.* 5 (1952) 340-74.

6) A. R. HEILIGERS, *Franz von Assisi oder die oriental. Mystik im Westen*, in *Intern. kirchl. Zeitschr.* 39 (1949) 105-14. — E. LONGPRÉ, *L'Eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité française*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 25 (1949) 306-33. — A. BLASUCCI, *La T. m. di S. Antonio*, in « S. Antonio dottore della Chiesa », Città del Vaticano 1947, p. 195-222. — G. CANTINI, *Adam de Marisco O. P. M. auctor spiritualium*, in *Antonianum* 23 (1948) 441-74. — E. LONGPRÉ, *Teologia m. de S. Buenaventura*, Buenos Aires 1946. — L. APERRIBAY, *Prioridad entre la vida activa y la contemplativa según S. Buenaventura*, in *Verdad y Vida* 5 (1947) 65-97. — J. OMACHEVARRIA, *El trono de Salomon*, i 6 gradi dell'amor di Dio in S. Bonaventura, ivi, p. 99-147. — G. CANTINI, *La ricerca di Gesù nei sette mistici templi secondo S. Bonaventura*, Quaracchi 1947. — J. F. BONNEFOY, *Une somme bonaventurienne de théologie myst. le « De triplici via »*, Paris 1949. — G. TAVARD, *Théologie et présence de Dieu. Les voies de l'union myst. nell' Itinerarium mentis ad Deum* di S. Bonaventura, in *Année théol.* 12 (1951) 233-38, 321-34. — JEAN DE DIEU de Champsecret, *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, in *Études francisc.* 7 (1956) 63-74, 133-54: la contemplaz. è una intuiz. senza concetto della presenza di Dio.

7) J. DE BLIC, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant S. Thomas*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 22 (1946) 117-79: la dottrina tomista, secondo cui i DONI dello Sp. S. (v.) sono virtualità distinte dalle VIRTÙ (v.) propriamente dette, entra tardivamente nella speculazione teologica. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrét. et contemplation selon S. Thomas d'A. et S. Jean de la Croix*, S. Maximin 1923, 2 voll. — F. D. JORET, *La C. m. secondo S. Tommaso*, vers. it., Torino 1942. — L. ROY, *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de S. Thomas*, Montréal 1948. — M. WALDMANN, *Thomas v. Aq. und die « Myst. Theologie » des pseudo-Dionysius*, in *Geist u. Leben* 22 (1949) 121-45: l'Aquinata non accetta Dionigi per il suo eccessivo negativismo, occultismo, amorismo. — F. VANDENBROUCKE, *Notes sur la théol. m. de St. Thomas d'A.*, in *Ephem. theol. Lov.* 27 (1951) 483-92. — D. L. O'KEEFE, *Theology u. contemplation according to St. Thomas Aquinas*, Roma 1952. — E. INCIARTE, *El ocaso m. de S. Tomás*, in *Teologia espiritual* 3 (1959) 251-74: repulso della teologia razionale di fronte alla esperienza m. in S. Tommaso e in S. Giov. della Croce.

8) H. OSTLENDER, *Dantes M.*, in *Deutsches Jahrb.* 28 (1949) 65-98. — J. CARRERAS y ARTAU, *Arnau de Vilanova et les mouvements mystiques du midi de la France*, in *Revue de synthèse* 23 (1948) 21-26. — H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950. — M. BIHL, *Fr. Bertramus von Ahlen O. F. M. Ein Mystiker u. Scholastiker* [c. 1315]. *Vorab über dessen Schrift: « De laude Domini novi saeculi »*, in *Arch. francisc. hist.* 40 (1947) 3-48. — T. BIONDI, *Angela da Foligno*, gemma del M. umbro nel sec. XIII, Foligno 1950. — A. BLASUCCI, *Il cammino della perfezione nella B. Angela da Fol.*, Padova 1950.

9) M. de GANDILLAC, *Tradition et développement de la M. rhénane*, in *Mél. des sc. relig.* 3 (1946) 37-82. — F. W. WENTZLAFF-BOGEBERT, *Deutsche*

Mystik zw. Mittel. u. Neuzeit. Einheit u. Wandlung ihren Erscheinungsformen, Tübingen 1947² (amplissima bibl., p. 272-339). — J. M. CLARK, *The great german Mystiks, Eckhart, Tauler a. Suso*, Oxford 1949 (anche Kulman Merswin, gli « amici di Dio », i mistici francescani). — H. DENIFLE, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrh. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre*, opera postuma, a cura di OTWIN SPIESS, Frib. 1951: l'ortodossia cattolica (tranne qualche frase) di Eckhart, Tauler, Suso, difesa contro le accuse di coloro che li giudicano panteisti, antieclesiastici, antiscolastici. Per Carlo Schmidt, seguito da autori protestanti (Jundt, Martensen, Ullmann, Lasson, Heidrich, Preger...) e anche cattolici, la M. medievale si edificò su di una base giudaica, subì influenze orientali e fu favorita dalle circostanze; Eckhart era un fautore del panteismo begardo, contro il quale protestò soltanto per non incorrere nelle censure ecclesiastiche, avverso interiormente alla scolastica e alla chiesa, araldo di una filosofia nuova, precursore della riforma. Il Denifle combatte queste interpretazioni. — TH. STEINBÜCHEL, *Mensch u. Gott in Frömmigkeit u. Ethos der deutschen M.*, Düsseldorf 1952: 17 lezioni (postume), riportate senza riferimento a testi. — G. M. GIERATHS, *Joh. Nider und die «deutsche M.» des XIV Jahrh.*, in *Divus Thom.* (Frib. Sv.) 30 (1952) 321-46. — E. DEHNHARDT, *Die Metaphorik der Mystiker Meister Eckhart u. Tauler in den Schriften des Rulman Merswin*, Marburg 1940. — K. BILMEYER, *Der sog. St. Georgener Prediger und anderes. Ein Beitrag zur Gesch. der deutschen M.*, in *Theolog. Quartalschr.* 123 (1942) 79-97. — H. EBELING, *Meister Eckharts M. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des XIII Jahrh.*, Stuttgart 1941. — G. FAGGIN, *Eckhart e la M. tedesca protestante*, Milano 1946. — O. SPANN, *Meister Eckharts myst. Erkenntnislehre*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 3 (1949) 339-55. — H. L. JANSEN, *Meister Eckhart*, Oslo 1949. — M. A. LÜCKER, *Meister Eckhart u. die «Devotio moderna»*, Leida 1950; cf. L. REYFENS, in *Ons geest. erf.* 25 (1951) 215-20. — H. HOF, *Sciintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Bonn 1952: ottimo studio sui presupposti metafisici della M. di Eckhart. — G. DELLA VOLPE, *Eckhart e della filosofia m.*, Roma 1952. — *Eckhart Studien* di K. HEUSI e K. WEISS, Berlin 1953. — J. QUINT, *M. und Sprache, ihr Verhältnis in Eckhart*, in *Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* 27 (1953) 48-76. — J. ANCELET-HUSTACHE, *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1956: eccellente studio, forse troppo enigmatico. — G. M. GIERATH, *Reichum des Lebens*, introd. ai mistici tedeschi del sec. XIV, Düsseldorf 1956.

10) ST. AXTERS, *La spiritualité des Pays-Bas. L'évolution d'une doctrine myst.*, con elenco delle vers. francesi, Louvain 1948. — ID., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederland*, Anversa 1950-53, 2 voll. — ID., *De « unio mystica » voor de Brabant-Rijlandse mystiek van de XIII en XIV eeuw, in Madedel. van de kon. VI. Akad. van België*. Kl. d. Lett. XI, n. 6 (pp. 27). — HADEWICJH di Anversa, *Poèmes des béguines*, tradotti dall'olandese medio, Paris 1954. Nella prima raccolta (detta per comodità *Hade-wicjch I*), composta verso il 1250 (dunque molto anteriore a Eckhart e a Ruysbroec) da una beguina dei Paesi Bassi, si traspare la « poesia cortese » all'amor divino (vi sono tracce di M. astratta speculativa ma quasi completamente disciolte nella M. nuziale affettiva). La seconda raccolta (detta *Had. II*) sembra di una beguina più recente. — S. BERNARDO (commento alla *Cantica*) fu uno dei primi nel medioevo a spiegare l'unione m. con il vecchio tema biblico e patristico (v. MATRIMONIO) dell'unione nuziale dell'anima con Dio; questa M. nuziale fece fortuna anche perché permetteva di contrapporre all'amore carnale e all'amore cortese, allora in gran voga, un amore spirituale. Accanto alla M. nuziale bernardina si sviluppa (Beatrice di Nazareth, Ha-

dewicjch, Appelmans) una M. trinitaria, orientata verso l'unione con la SS. Trinità, la cui festa fu tosto introdotta nella diocesi di Liegi. Analogamente in Renania Eckhart (seguito da Tauler, Suso) dà alla sua M. un carattere teocentrico e trinitario: l'unione m. consiste principalmente nell'unione cociente col Verbo consumantesi nel « fondo dell'anima ». Ruysbroec, procedendo in gran parte per vie proprie, e attingendo per il resto soprattutto a Hade-wicjch, distingue tre incontri dell'anima con Dio, dei quali il secondo e il terzo sono nettamente m., ma la loro distinzione non è precisata dal maestro brabantino; e non sembra che per lui il terzo sia una partecipazione alla visione beatifica. La M. trinitaria finì per avere il sopravvento nei Paesi Bassi sulla M. nuziale, della quale peraltro restarono tracce nello stesso Ruysbroec. Rimane un problema storico come, dopo e accanto alla M. nuziale affettiva (*Brautmystik*) di un S. Bernardo (per es.), sorga una M. speculativa, dell'essenza (*Wesensmystik*), che ha il suo più noto campione in Eckhart ma che gli è anteriore: qui si tratta di raggiungere la piena semplicità dell'anima, la visione senza perché, senza luogo, senza circostanze, senza riferimenti, « nuda » cioè immediata dell'uno, della deità pura, nella quale scompare perfino le persone divine. Nulla di questa M. ci dicono gli scrittori latini precedenti. E l'ansia di unità del pseudo-Dionigi e del platonismo spirituale ha un'altra forma; cf. E. VON IVANKA, *Zur Ueberwindung der neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der M.: intelligentia oder principalis affectio*, in *Scholastik* 30 (1955) 185-94: come i mistici speculativi del sec. XII, utilizzando uno schema di Proclo, hanno superato la visione intellettualistica gerarchizzata di Plotino e di Dionigi in favore dell'abbandono amoroso all'Altro. — F. HERMANS, *Ruysbroeck l'admirable et son école*, Paris 1958. — C. VAN DER WANSEM, *Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400*, con riassunto in tedesco, Lovanio 1958, storia ben documentata dei Fratelli della Vita comune fino alla morte del fondatore Radewin.

11) A. AMPE, *Kristische Kanttekeningen bij de « Evangel. Peerle »*, in *Ons geest. erf.* 25 (1951) 159-75. — P. ORTATUS, *De oefening van het inwendig gebed in de Minderbroedersorde gedurende de XV en de XVI eeuw*, ivi 21 (1947) 113-60. — A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris 1945-48, 2 voll. — P. PASCAL, *Initiation à la vie mystique*, ediz., nel testo originale, di due trattati di Gerson (*Montagne de contemplation*, *Mendicéité spirituelle*) Paris 1943. — A. WALZ, *Gottesfreunde um Margarete Ebner*, in *Histor. Jahrbuch* 72 (1953) 253-65. — G. BULLETT, *The english mystics*, London 1950. — P. MOLINARI, *Julian of Norwich. The teaching of a 14th cent. mystic*, London 1958: l'autore esamina la dottrina di Giuliana e la trova in tutto ortodossa, conforme, nelle grandi linee, alla teologia spirituale di S. Giov. della Croce; egli è favorevole al carattere soprannaturale delle esperienze della celebre reclusa. Di essa suor A. M. REYNOLDS pubblica in inglese modernizzato le « 16 rivelazioni dell'amore divino: A. sheving of God's love, London 1958; vers. it. di Maria De Luca, Torino 1932. — L'anonimo scritto del sec. XIV *Nube dell'inconoscenza* è tradotto dall'inglese antico volgare in inglese moderno da I. PROGOFF, *The cloud of unknowing*, London 1957; nell'introduzione la traduttrice vi trova arditissime dottrinali che noi non vediamo, e confronta l'opera con lo Zen buddista, con la psicanalisi di Freud e Jung (ma conosce assai poco la M. medievale e quella teologia scolastica di cui i mistici medievali erano nutriti).

12) A. BLASUCCI, *La spiritualità di S. Bernardino da Siena*, in *Miscell. francosc.* 44 (1944) 3-67. — L. BOGLIOLO, *La dottrina spirituale di fra Battista da Crema O. P.*, in *Salesianum* 14 (1952) 26-67. — R. FAWTIER-L. CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris 1948. — *Saggi e studi*

sulla spiritualità di S. Caterina da Siena, Firenze 1947. — M. MOELLER, *Sint Liduina van Schiedam in de mystiek enin haar tijd*, Anversa 1948. — K. CHOLMELEY, *Margery Kempe, genius a. mystic*, London 1947. — M. GRABMANN, *Berhard v. Waging* [† 1472] *Prior von Tegernsee, in Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benedikt.-Ordens* 60 (1946) 82-98. — K. SWENDES, *Bronnen van Dionysius Carthus. v. Myst. theologia*, in *Ons geest. erf* 22 (1948) 259-78. — Id., *Inloed van Dionysius Carthus. v. Mystica theologia*, ivi 23 (1949) 345-56. — A. MORICONI, *La ven. suor Domenica del Paradiso, la popolare mistica tasmaturga del secolo d'oro fiorentino* [1473-1553], Firenze 1943 (pp. XI-807).

13) BRUNO DE J. M., *L'Espagne mystique au XVI s.*, Paris s. a. — J. GOYONES CAPDEVILA, *Contribución de los escritores españoles del siglo XVI a la hist. de la psicología*, in *Archivos iberoamer. de la hist. de la medicina* 4 (1952) 79-140. — J. DOMINGUEZ BERRUETA, *Filosofía m. española*, Madrid 1947. — R. RICARD, *Trois notes d'histoire de la spiritualité hispanique*, in *Les lettres romanes* 2 (1948) 243-47. — E. A. PEERS, *Studies of the spanish mystics*, London 1927-60, 3 voll. — C. M. ABAD, *Ascetas y místicos españoles del siglo de oro anteriores y contemporaneos al v. p. Luis de la Puente*, in *Miscel. Comillas* 10 (1948) 29-125. — *Místicos francisc. españoles*, a cura di J. B. GOMIS («Bibliot. de autores crist.»), Madrid 1948-49: volume XXXVIII (ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios*, p. 83-213; FRANC. DE OSUÑA, *Ley de amor santo*, p. 215-70); vol. XLIV (BERNARD. DE LAREDO, *Subida al monte Sion*, p. 13-442; ANT. DE GUEVARA, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, p. 443-760; MICHELE DE MEDINA, *Infancia espiritual*, p. 761-828; NICOLA FACTOR, *Las tres vias*, p. 829-37); vol. XLVI (DIEGO DE ESTELLA, *Meditaciones del amor de Dios*, p. 39-367; GIOV. DE PINEDA, *Declaración del Palenstro*, p. 369-457; GIOV. DE LOS ANGELES, *Manual de vida perfecta y Esclavitud mariana*, p. 459-681, 683-701; MELCHIOR DE CETINA, *Exortacion a la devoción de la Virgen*, p. 703-801; GIOV. BATT. DE MADRICAL, *Homiliario evangelico*, p. 819-32). — J. SANCHIS ALVENTOSA, *La escuela mistica alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*, Madrid 1946 (estratti da *Verdad y Vida*), infusio di Eckhart, Tauler, Ruysbroek su Osuna, Laredo, Granada, Giov. della Croce.

14) L. PEETERS, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*, Louvain 1931² (di una scuola m. ignaziana si parla nel cap. X). — J. DE GUIBERT, *S. Ignace mystique d'après son journal spirituel*, Toulouse 1950 (già in *Rev. d'ascét. et de myst.* 19 [1938] 3-22, 113-40). — V. LARRANAGA, *La espiritualidad de S. Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de S. Teresa de Jesus*, Madrid 1944. — H. RAHNER, *Ignatius v. Loyola u. das geschichtl. Werden seiner Frömmigkeit*, Graz 1947. — Id., *S. Ignace de L. et la genèse des Exercices*, vers. dal ted., Toulouse 1948. — B. COLLINS, *La contemplation ignatiennne et les quatre demeures mystiques de Ste Thérèse. Analyse et comparaison*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 28 (1952) 305-16. — P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI*, Roma 1953. — K. TRUHLAR, *Die Teilnahme der ganzen Seele am m. Leben beim hl. Ignatius u. in der klassischen M.*, in *Gregor.* 37 (1956) 542-56: circa la partecipazione di tutte le anime alla vita m. si trovano concordi gli autori classici Ruysbroec, S. Teresa, S. Giov. della Croce, Maria dell'Incarn. e S. Ignazio.

15) J. B. GOMIS, *Estilos de pensar místico. El B. Juan de Avila (1500-1569)*, in *Rev. de espirít.* 9 (1950) 443-50, 10 (1951) 315-45. — J. SANCHIS ALVENTOSA, *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la oración*, in *Verdad y Vida* 5 (1947) 5-64.

16) P. MESNARD, *La place de St. Jean de la Croix dans la tradition mystique*, estratto da «Bulleth. de l'enseignement public du Maroc» 1942. — J. VILNER,

Bible et mystique chez S. Jean de la Croix, Bruges 1949. — B. JIMÉNEZ DUQUE, *La perfeccion cristiana y S. Juan de la Cruz*, in *Rev. españ. de teol.* 9 (1949) 413-43. — J. J. MONTALVILLO, *Concepto general de la contemplación en S. Juan de la Cruz*, in *Rev. de espiritualidad* 8 (1949) 49-71; quivi altri studi sullo stesso argomento di JOSÉ de Jes. Naz. (p. 72-95), I. A. RODRIGUEZ HERNANDEZ, (p. 96-126), R. DE LA IDA LLAMAS MARTINEZ (p. 127-35). — A. ALAEJOS, *Hispanidad de la M. de S. Juan de la Cr.*, ivi 7 (1948) 281-324. — V. CAPANAGA, *S. Juan de la Cruz. Valor psicologico de su doctrina*, Madrid 1950. — P. DE SURGY, *La source... e Les degrés de l'échelle d'amour de S. Juan de la Cruz*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 27 (1951) 18-40, 237-59, 327-46: la fonte è il «De dilectione Dei et proximi» di frate Helvicus. — J. MOUROUX, *Note sur l'aspectivité sensible chez S. Juan de la Cr.*, in *Rech. de science relig.* 40 (1952) 408-25. — H. SANSON, *L'espirt human selon S. Jean de la Croix*, Paris 1953. — Id., *S. Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Contribution à l'étude de la querelle du pur amour*, Paris 1953. — BRUNO DE GESÙ M., *Three mystics* (S. Teresa, S. Giov. della Croce, il Greco pittore), London s. a. — H. SEROUYA, *L'oeuvre m. de S. Jean de la Croix en son rapport avec la pensée juive*, in *Rev. des sciences relig.* 33 (1959) 269-84: dipendenza dall'Ant. Test., diffidenza verso le immagini, accostamento a Filone nell'idea di contemplazione.

17) GABRIELE DI S. M. MADD., *Il Carmelo nel movimento m.*, in *Vita carmelitana*, Roma, maggio 1946, p. 5-50. — NAZARIO DE S. TERESA, *Contribución de la espiritualidad carmelit. a la psicología relig.*, in *Rev. de espiritualidad* 8 (1949) 415-37. — ALBERTO DE LA VIRG. del Carmen, *Figuras de la escuela m. carmelitana: el p. Juan de J. M. Aravalles*, ivi 3 (1944) 155-79, 377-418. — PIER GIORGIO del S. CUORE, *La C. secondo il ven. Gio. di Gesù M.*, carmel. scaltro, Cremona 1950. — I. ROSIER, *Laur. de Cyprip O. Carm. doctrina de vita spirituali*, in *Anal. O. Carm.* 15 (1950) 247-76. — C. M. ABAD, *El v. P. Martín Gutierrez. Su vida y sus pláticas sobre los dos modos de oración*, testo, introd., e note, in *Miscel. Comillas* 28 (1957) 1-300. — M. DE CERTEAU, *La père Maur de l'Enfant Jésus*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 35 (1959) 266-303: biografia e apologia di questo carmelitano, discepolo di Giov. di Saint-Samson, ingiustamente accusato di prequetismo; ediz. di due testi inediti.

18) D. A. STRACKE, *Over Nikolaas van Esche (c. 1507-1578)*, in *Ons geest. erf* 25 (1951) 59-90. — F. ANDREU, *La spiritualità di S. Gaetano*, in *Regnum Dei* 4 (1948) 39-66. — G. GETTO, *La letteratura ascetica e m. in Italia nell'età del conc. tridentino*, in *Quaderni di Belfast* 1 (1948) 51-77. — J. GOMIS, *Aschelia e M. de Juan L. Vives*, in *Rev. de espirít.* 5 (1946) 246-71. — OPTAT DE VEGHEL, *Benoit de Canfield*, vita, dottrina, influenza, Roma 1949. — Id., *Benedictus van Canfielden ons geestelijk erf...* en *Pierre de Bérulle*, in *Ons geest. erf* 20 (1946) 293-323, 465-74; ancora ivi 33 (1950) 37-49 e in *Etudes francisc.* 1 (1950) 297-312.

19) L. COGNET, *Les origines de la spiritualité française au XVII s.*, Paris 1949. — Id., *De la dévotion moderne à la spiritualité franc.*, Paris 1958. G. ROTUREAU, *Le card. de Bérulle*, Paris 1948. — P. LEHERPEUR, *Bérulle*, Paris 1946. — M. V. WOODGATE, *Charles de Condren*, Dublin 1949. — R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Bruges 1959. — A. CUVILLIER, *Essai sur la M. de Malebranche*, Paris 1954: Malebranche fonde le correnti mistica e razionalistica in un razionalismo mistico: ogni conoscenza è attività m. poiché è contemplazione di Dio, unione dell'anima con la verità, con Dio, illuminazione e penetrazione dell'anima da parte di Dio: la ragione è la presenza di Dio in noi. In questo senso la dottrina di M. (che raccoglie le tradizioni agostiniana e cartesiana nel teocentrismo dell'Oratorio) è essenzialmente m. — L. C. SHER-

PARD, *Barbe Acarie, wife and mystic*, London 1953. — THÉOTIME de Bois-le-Duc, *La doctrine myst. du Const. de Barbanson*, in *Études francisc.* 2 (1951) 261-70, 411-25. — F. LARIVIÈRE, *La spiritualité de S. Charles Garnier S. J.*, in *Sciences ecclési.* 5 (1953) 125-41. — E. AEGERTER, *Mad. Guyon, une aventurière mystique*, Paris 1941. — M. SAINT-GAL DE PONS, *Une mystique bretonne du XVII^e s.*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 169-78: Giovauna M. Pinczow (1616-1677), vedova a 30 anni, visitandina a Rennes, fondatrice di una casa di ritiri a Vannes, detta « la sposa della croce ». — B. DUPRIEZ, *Fénelon et la Bible. Recherches sur le mysticisme fénelonien*, tesi di laurea, Paris 1959. — M. GUILHEM, *A l'école de S. Jean-B. de la Salle. I. Introduction à sa spiritualité*, Paris 1952. — G. GUEUDRE, *Au cœur des spiritualités. Catherine Ranquet mystique et éducatrice (1602-1651)*, Paris 1952. — CH. C. FARCX, *La vie spirituelle d'après le rév. p. Barré (1621-86)*, Rouen 1947. — E. J. CUSKELLY, *La grâce extérieure d'après le p. de Caussade*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 28 (1952) 224-42, 337-58. — R. P. BREMOND, *Le courant mystique au XVIII^e s. L'abandon dans les lettres du p. Milley*, Paris 1943. — J. BREMOND, *Témoins de la M. au XVIII^e s. Les écrits de la mère de Siry*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 24 (1948) 240-68, 338-75. — Id., *L'ascension myst. d'un curé provençal [J. Arnauld, † 1723]*, ivi 23 (1947) 274-306. — F. CAYRE, *Le M. du p. d'Alzon d'après son Directoire (1862-65)*, in *Année théol.* 1947, p. 439-67. — H. BREMOND, *Histoire* (v. note di redazione).

20) A. CORETH, *Die M. der Klarissin Giov. Maria della Croce (1603-1673)*, in *Jahrb. f. mystische Theol.* 1 (1955) 235-96. — A. HOSS, *p. Phil. Jenening, S. J. (sec. XVII)*, Ellwangen 1948³. — P. ORTATUS, *De spiritualitate van de Capucijnen in de Nederlanden nei seec. XVII-XVIII*, Utrecht-BruX. 1948. — N. THUNE, *The Behmenists and the Philadelphians. A contribution to the study of english mysticism in the XVII th. a. XVIII th. cent.*, Uppsala 1948. — S. (1686-1761), nustico inglese, discepolo di Boehme, HOBHOUSE, *Selected mystical writings of Will. Law* London 1948. — J. ROTOLI, *Itinerario m. del B. Carlo da Sezze*, Roma 1943. — H. J. SELLER, *Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick*, a cura di I. Dietz, Würzburg 1940; nuova ediz., ivi 1949. — J. SANDY, *Les grandes visions de A. Cat. Emmerick*, Tournai 1948. — FELICE da Mareto, *Il « Direttore mistico » del p. Bernardo da Castelvetere, cappuccino (1708-1756)*, Roma 1950. — M. VILLER, *La M. de la Passion chez S. Paul de la Croix*, in *Rech. de science relig.* 40 (1952) 426-45. — H. MANDERS, *Die heide in de spiritualiteit van St. Alfonsus*, Bruxelles 1947. — A. WALLENSTEIN, *La spiritualité di S. Leonardo da Porto Maur.*, in *Studi francisc.* 49 (1952) 26-66. — F. GIAVARINI, *Una mistica rodigina: suor M. Felice Baseggio (1752-1829)*, Rovigo 1947. — L. VEUTHEY, *La spiritualité del p. Girard*, in *Miscell. francisc.* 50 (1950) 371-406. — M. M. VAUSSARD, *Charles de Foucauld, maître de vie intérieure*, Paris 1947². — J. ROBIN, *L'enseignement spirituel du rév. L. M. Baudouin*, Paris 1948. — M. M. PHILIPON, *La dottrina spirituale di suor Elisabetta della Trinità*, vers. dal franc., Brescia 1945³. — H. U. v. BALTHASAR, *Elisabeth von Dijon u. ihre geistl. Sendung*, Köln-Olten 1952. — Z. OBERZYNSKI, *Grâces myst. extraordinaires chez la mère M. Marcell. Darowska*, in *Collect. théol.* 21 (Varsavia 1949) 469-532. — M. TH. GUIGNET, *Une expérience mystique. Marie-Antoinette De Geuser*, Bruges 1941.

Oltre le voci ricordate nel paragrafo e nella nota bibliogr., v. le voci: Direzione spirituale, Discernimento degli spiriti, Isterismo, Mistero, Monachismo, Orazione, Ordini, Perfezione, Pietà, Platonismo, Rivelazioni, Russia, Sacerdozio, Spiritualità, Stimmate, Stoicismo, Unione con Dio... Oltre i personaggi citati nell'articolo e nella nota bibliografica, molti altri sono trattati in questa Enciclopedia (v. J.

DE GUIBERT, *Theologia spir.* cit., n. 461 ss), in particolare: Cisneros Garcia, Gazali (Al-), Gio. di Fécamp, Gio. di S. Sansone, Groot, Guilleré, Laredo, Luigi di Gran-, Luigi di Leon, Malon de Chaide, Margherita M. Alac, Marnion, Mas'ud di Tour Abdin, Montfort, Nadal, Neumann Ter., Olier, Orozco, Palamiti, Petit, Pietro d'Alcantara, Poullier, Radewijns, Raimondo Lullo, Rolle, Savoia, Semer, Sorasu, Suarez, Taigi A. M., Teresa Margh., Tommaso di Gesù, Vincenzo de' Paoli...

III. *Problema fenomenologico.* — A) È già problema la stessa rilevazione dei ff. mm. offerti dalla storia della M., non già perché osservare un f. costituisca problema ma perché è problema scegliere, tra i ff. umani, i ff. meritevoli di essere qualificati mistici: siffatta qualifica è ovviamente sottesa da una precisa, univoca definizione della M. che, invece, è pur essa problema ben lungi dal trovare un consenso universale. Cf. J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, I (Brux. Paris 1938²) 185 ss; A. LÉONARD, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, in *Vie spirit.* Suppl. 23 (1952) 430-94.

Una fenomenologia esauriente della M. precisa, completa, ordinata secondo l'ordine « reale » dei ff., non è stata ancora fatta. E non è facile sperare che possa essere presto fatta, sia per la cennata incertezza nella scelta, sia per quest'altra ragione: i materiali documentari, gli scritti di coloro che generalmente sono considerati « mistici » sovrabbondano, ma per il lettore che li accosta con le ordinarie categorie del pensiero critico appaiono spesso e in larga misura scrigni sigillati indecifrabili. Per decifrarli occorre un certo gusto « sperimentale », e « non lo sa chi non lo prova »: solo quel gusto, educato, se non da personali ee., almeno dalla frequentazione familiare dei mistici autentici che tentarono di trasferire allo scritto qualche lampeggiamento della loro singolare avventura, crea nell'anima del lettore la congenialità o la sintonia col mondo m., senza la quale la M. sarebbe un quadro per i ciechi, una sintonia per i sordi.

B) In base all'esame del materiale storico sembra che le costanti del M. cattolico si possano così vagamente descrivere.

1) È lo stato dell'anima che ha l'e. intima, più o meno oscura e confusa, intellettuale e insieme affettiva, della presenza rapitrice di Dio in lei o del suo assorbimento in Dio: beatificante in quanto è possesso di Dio, dolorosa in quanto è purificazione delle facoltà dell'anima e desiderio di ancor più intima unione con Dio.

2) Al suo grado più perfetto (teopatia, matrimonio spirituale) non è più f. episodico, bensì diventa stato permanente: allora si fanno rari o addirittura scompaiono i ff. straordinari (come l'estasi che spegne l'attività dei sensi, dell'immaginazione, del raziocinio e perfino la consapevolezza): allora, per quanto appaia strano, l'unione m. contemplativa non impedisce il libero esercizio delle normali facoltà umane, che spesso, anzi, ne vengono potenziate. Cf. M. BINESCHDELER, *Weltfremdheit u. Weltoffenheit des mystischen Denkens*, in *Theolog. Zeitschr.* 7 (1951) 180-91: nella M. sia cristiana che acristiana si conciliano due atteggiamenti apparentemente contraddittorii: l'occupazione nelle cose terrestri e insieme l'indifferenza per esse e l'attaccamento al bene supremo. — A. M. GOICHON, *La vie contemplative est-elle possible dans le monde?*, Paris 1952. — L. VERNY, *In actione contemplativus. Beschaulich mitten*

in der Arbeit. Vom immerwährenden Gebet des tätigen Menschen, in *Geist u. Leben* 23 (1950) 548-70. — T. M. BARTOLOMEI, *La contemplaz. e l'estasi secondo Franc. Suarez*, in *Divus Thomas* 59 (1956) 294-319.

3) Questo stato m. sorge su una solida e fine asceta morale e si sviluppa nel quadro dogmatico, sacramentale e disciplinare della chiesa. Cf. J. MARÉCHAL, *Etudes* cit. II (Paris-Brux. 1937) 15 s.

G) La vaghezza di queste descrizioni non scandalizzi: essa è in gran parte insuperabile, prevedibile. Si tende a concepire la M. come possesso conoscitivo e affettivo della realtà divina in un modo più intimo e più rapido che non sia consentito dalle normali vie della teodicea e della fede, e precisamente come *possesso immediato* o *esperienza* di Dio. Ora: a) Come e, in generale, lo stato m. è rigorosamente *personale*, immoltiplicabile: dunque irriducibilmente *vario* per ogni individuo e per ogni episodio dello stesso individuo: dunque, assolutamente *ineffabile*, incommunicabile, ininsegnabile (comunicabile è soltanto l'universale scientifico). b) Come e. del divino, poi, la ineffabilità degli stati mm. è duplicata da un altro motivo: la realtà divina è incommensurabile col cosmos corporeo, che è l'oggetto proprio della nostra conoscenza, e quindi non v'è dizionario né dito che la possa segnalare all'e. altrui. Poiché il linguaggio umano è una trama di termini universali, che esprimono concetti generali astratti, il mistico non potrà tradurre in linguaggio i bagliori delle sue ee.; e quando vi s'accinge non si trova a casa sua, lamenta la sua impotenza comunicativa, soffre le pene di chi ha da esprimere l'inesprimibile. Ond'è che tortura la frase, esacerba l'aggettivazione superlativa e l'avverbiazione, sollecita dalla fantasia l'aiuto dei neologismi e soprattutto dei *simboli* e delle *metafore*: gran parte della letteratura m. è costruita, molto spesso con felice potenza poetica, sui dizionari amoroso, matrimoniale, familiare, floreale, botanico, mineralogico, astronomico, meteorologico, dei numeri, della geometria, dei colori, della strada, della montagna, dell'edificio... Ebbene, si sa che il linguaggio simbolistico traslato è il meno adatto a immunizzare il lettore contro il pericolo delle malcomprensioni: esso svela il mistero mentre lo vela, come la pisside indica nascondendo la presenza eucaristica.

Certo, in descrizioni di mistici diversi si sorprendono anche somiglianze verbali: ma non possono indurci a presumere l'identità di significazione e avviarci alla concettualizzazione precisa dei ff. mm., poiché, quand'anche non risultassero semplici imitazioni letterarie di fortunati modi espressivi consacrati dalla tradizione precedente, potrebbero tollerare interpretazioni anche assai lontane tra loro, stante la polivalenza semantica di ogni linguaggio figurato.

La difficoltà d'accesso ai ff. mm. si moltiplica allorché il mistico disponga di angusta educazione mentale, di scarso dizionario, di pigra fantasia creatrice e comparatrice. D'altronde, quando, invece, disponga di ricca preparazione scientifica e culturale, tanto più facilmente sarà tentato e cederà alla tentazione di mescolare alla nuda *descrizione* dei ff. mm. le sue *considerazioni* interpretative. Nulla di male, anzi molto bene; nessuna descrizione è tanto «obiettiva» e nuda da non essere anche una «valutazione». Ma, appunto come valutazione, è condizionata da un sistema filosofico teologico presupposto: può procedere molto inanzi sulla via del

l'errore (quando il mistico parla dei suoi stati mm. è generalmente fuori di essi, non sperimenta ma s'industria di ricordare, ragiona, e può ingannarsi) e, comunque sia, non riproduce l'c. pura che si vuol studiare.

È noto come i mistici sogliono lamentarsi dell'*oscurità* da cui si sentono gravati quando, usciti dalla e. m., si accingono a ripensarla e a descriverla. Questo lamento non è un vezzo letterario: l'*oscurità* è un esito postmistico inevitabile e perciò suol considerarsi un *segno* (secondario) dell'autentica C. m. Infatti la C. si svolge fuori e al di sopra delle normali capacità conoscitive, grazie a un nuovo altissimo lume e a nuovi mezzi. Cosicché l'anima, rientrando nelle sue normali possibilità intellettive, prova l'impressione che il sole sia spento, e si sente immersa nell'*oscurità* di una caverna. Ciò che essa ricorda e può gustare e descrivere della sua eccezionale e. non è che il residuo profumo incorporato nelle pareti di un'anfora ormai vuota. Cf. *Expérience de Dieu dans l'obscur*, testi di mistici, in *Ma joie terrestre où donc es-tu?* (Etudes carmél.), Paris 1947, p. 317-62.

La «cella», il «talamo», l'«hortulus» ove spuntano i ff. mm. è veramente inaccessibile ad occhio profano. Perciò la M. sarà la meno «scientifica» delle scienze teologiche, la più gravemente affitta da frange oscure e punti sordi, la più povera di «idee» e di teoremi accettati, la più ricca di «opinioni» e di disaccordi.

IV. *In cerca di una definizione.* A) Vagliate criticamente le testimonianze storiche sui fatti mm., scartati con appropriati criteri i fatti riconducibili senza residui a ff. sicuramente naturali anche se inabituali (allucinazioni, illusioni, stati psicopatici, medianici, mimetismi inconsapevoli o coscienti, menzogne, frodi...), confrontati tra loro i documenti, consultati i dottori che tentarono una T. m., tenuto conto di tutto il sistema filosofico e teologico cristiano, si dovrà elaborare una definizione della M., cioè individuare quel f. che si presenti con caratteri tali da dover essere assunto come *essenziale* alla vita m. e sua caratteristica differenziale. Si fa bene a dire che la M. cristiana è «M. dei misteri» (come dice Völker sopra cit. della M. di S. Gregorio Niss.), costruita sui sacramenti, sulle virtù teologali (anche la speranza escatologica), nella chiesa..., ma con ciò si fa soltanto dell'etica generale e non si è ancora dato il concetto specifico di M.

Si può essere tentati di seguire, in siffatta ricerca, il metodo statistico e definire come essenziale alla M. quel f. che si riscontra *in tutte le descrizioni* o nella maggior parte di esse. Ma bisogna resistere alla tentazione, poiché il metodo statistico nella presente materia è ovviamente impertinente e deceptor (d'altronde non si saprebbe come farlo funzionare). Occorrerà usare un metodo valutativo assumendo come essenziale alla M. quel f., se c'è, che appaia irriducibile ad altre fasi della vita spirituale.

B) Avviamo al giudizio definitorio le stesse descrizioni analitiche della vita m. lasciateci dagli autori antichi, medievali e soprattutto moderni, i quali, considerando nei ff. mm. non tanto la loro origine divina (la grazia) e il loro carattere soprannaturale, quanto gli atteggiamenti psicologici o gli stati dell'anima di fronte alla grazia, sogliono descrivere la vita spirituale con una successione più o meno lunga di gradi o tappe o mansioni.

Ad es., S. ALVAREZ DE PAZ S. J. distingue 15 ff. mm.: intuizione della verità, raccoglimento interno

delle forze dell'anima, silenzio, quiete, unione, audizione della parola di Dio, sonno spirituale, estasi, rapimento, apparizione corporale, apparizione immaginaria, visione intellettuale, oscurità divina, manifestazione di Dio, visione intuitiva di Dio (*De inquisitione pacis*, Magonza 1614). G. B. SCARAMELLI S. J. enumera 12 ff.mm.: raccoglimento, silenzio spirituale, quiete, ebbrietà d'amore, sonno spirituale, ansie e sete d'amore, tocchi divini, unione m. semplice, estasi, rapimento, unione stabile e perfetta (*Direttorio mistico*, III, 17). S. TERESA D'Avila propone uno schema quadruplo: *unione imperfetta* od orazione di semplice quiete, *unione perfetta* od orazione d'unione, *unione estatica*, *unione trasformante* o consumata o matrimonio spirituale (*Cast. int.*, mor. IV-VII): classificazione che sopra le precedenti ha il merito «scientifico» di ricondurre la molteplicità dei ff.mm. all'unica categoria dell'*unione con Dio* e di ricondurre i gradi progressivi dell'unione con Dio ai gradi progressivi di *legamento* (o di *passività*) delle nostre potenze spirituali e sensitive sotto la presa affascinante di Dio.

In vano cercheremo in questi e in tant'altri schemi, pur classici, l'ordine «reale» dei ff. e la distinzione precisa di quelli «essenziali» da quelli che sono accidentali, presupposti o conseguenti. Ma almeno si può presumere che lo stato m. perfetto (quindi l'essenza della M.), in questi schemi, sia costituito dall'ultimo termine (visione intuitiva per Alvarez de Paz; unione stabile e perfetta per Scaramelli; unione trasformante abituale per S. Teresa), rispetto al quale le tappe precedenti si possono considerare come gradi *inferiori* e forse anche come gradi precursori e *preparatorii*.

Spesso si vuol vedere nella successione dei ff.mm. una certa GRADUALITÀ ASCENDENTE (si sogliono appunto chiamare anche gradi). Peraltro non si deve credere che un grado sia il naturale sviluppo del precedente, che tutti i gradi si verifichino in tutti i mistici, che chi è favorito dei gradi inferiori debba pervenire al grado supremo, che chi è favorito del grado superiore debba essere passato attraverso gli inferiori, che i gradi si succedano nei soggetti secondo lo stesso ordine... Non mai come in questa materia vige il principio che lo Spirito di Dio spirava dove, come e quando vuole. L'accennata gradualità è puramente gerarchica ideale, cioè frutto di una misurazione gerarchica dei valori ideali, ma non è per nulla una successione storica genetica (nello stesso modo quando si dice che l'uomo è il vertice del mondo corporeo, non si dice che egli sia passato attraverso i gradi di minerale, di pianta, di animale).

C) Se si analizza il contenuto negli ultimi termini, sopra ricordati, della scala spirituale, si possono notare alcuni CARATTERI abbastanza costanti (che, in sede apologetica, funzionano anche come SEGNI) valevoli a distinguere gli stati mm. dalle loro contraffazioni: — 1) il sentimento di *passività*, per cui l'anima, agendo, avverte (più o meno consapevolmente) di essere guidata, di non poter resistere come di non potersi procurare da sé i suoi stati; — 2) il sentimento sperimentale, profondo e pure oscuro, della *presenza immediata* di Dio nell'anima e quindi del possesso immediato o fruizione di Dio; — 3) la *semplificazione spirituale* che riduce ad unità la molteplicità degli atti intellettivi e volitivi e all'iniziazione immediata la discorsività del pensiero; — 4) l'*impulso della virtù*. Cf. CONTEMPLAZIONE III; J. DE GUIBERT. *Etudes de théol. myst.*. Toulouse 1930, p. 18 s.

D) Se si chiedono ulteriori precisazioni di questi caratteri, diminuisce l'accordo degli autori e aumenta il nostro imbarazzo.

Caratteristica definitoria della M., che distingue la M. dall'ascetica, 1) per alcuni (Lamballe, Saudreau) sarebbe la PASSIVITÀ' dello stato di amore infuso; ma si sa che in ogni azione buona è necessario l'intervento della grazia, rispetto alla quale l'anima è passiva in quanto riceve da Dio; sicché in ogni fase della vita spirituale si può trovare un grado di passività, dalla giustificazione alle grazie attuali ordinarie, alle consolazioni, ai doni dello Spirito Santo e alle mozioni divine, fino alla C. cosiddetta infusa; e dunque la M. dovrà essere definita non già dalla passività ma, semmai, da un certo grado di passività. Quale? — 2) L'ESTASI (v.), rispondono E. Boutroux (cit. in *Vocabulaire technique et critique de la philos.*, Paris 1951⁸, p. 662) e un gran numero di psicologi poco familiari con la T. cattolica, per la quale, invece, l'estasi non è né la totalità né l'essenza della M. (anche se, con Poulain, si vuol considerare l'estasi come una tappa «normale» necessaria dell'ascensione m.). — 3) Per altri la M. è caratterizzata dalla PERCEZIONE IMMEDIATA oscura di Dio stesso (Poulain, Farges); per altri dal predominio dei DONI DELLO SPIRITO S. (v.) operanti in modo «sopraumano», mentre nell'ascetica predominano le VIRTÙ (v.) esercitate in modo «umano» (Garrigou-Lagrange, Saudreau, Arinterio). — 4) Altri precisano che la T.m. tratta dei doni e degli atti STRAORDINARI che costituiscono o accompagnano la C. infusa, mentre la T. ascetica tratta dei progressi compiuti dall'anima con i soli aiuti «ordinari» della grazia nelle tre vie, purgativa, illuminativa, unitiva (Meynard, Poulain, Naval, Farges). — 5) Altri riservano la via UNITIVA alla T. m. e le altre due vie alla T. ascetica (Zahn, Masson). — 6) Altri comprendono nell'ascetica tutta la teoria e la pratica della vita spirituale fino alla C. m. esclusa, mentre la CONTEMPL. MISTR., dall'orazione di quiete fino all'unione perfetta del matrimonio spirituale, è riservata alla T. m. (Fonck, Tanquerey, Zimmermann). — 7) Alcuni descrivono la M. in termini di fenomenologia intellettuale come CONOSCENZA (Alvarez de Paz e tutti coloro che al vertice dell'ascensione m. pongono una «visione»), altri la descrivono in termini di fenomenologia VOLONTARISTICA affettiva come AMORE (Scaramelli, S. Teresa e la tradizione volontaristica che definiscono la vita m. come «unione» e «possessione» di Dio). — 8) Non ci forniscono elementi chiarificatori i molti autori che sotto il nome unico di T. ascetica o di T. m. trattano insieme tutta la vita spirituale in tutte le sue fasi e le sue forme fino alla C. infusa (cf. J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*, Roma 1939⁸, p. 9 s; v. SPIRITUALITÀ). — 9) Tanto meno ci è utile l'opinione volgare di coloro (medici e psicologi grossolani, fedeli poco illuminati) che nella M. vedono soltanto le manifestazioni somatiche, il meraviglioso corporeo.

E) Ritroviamo un soddisfacente accordo fra gli autori nel riconoscere i ff. accidentali o secondari della M., più o meno frequenti, più o meno legati ai ff. essenziali (a titolo di preparazione o di concomitanza o di conseguenza). Tali sono considerati:

a) PURGAZIONI PASSIVE, per le quali Dio purifica l'anima dagli attacchi, anche leciti, ai beni inferiori e la dispone al possesso m. dei beni supremi, opera il vuoto nell'anima per riempirla di sé. Malattie, persecuzioni e incomprensioni di uomini, pene interiori (aridità, senso acuto delle proprie miserie, angoscia della possibilità del peccato e della dannazione, dubbi sulla natura dei propri favori mm., tentazioni di dubbio contro la fede e perfino di odio contro Dio...) fino alle vessazioni del demonio, rientrano nella pedagogia divina che S. Giovanni della Croce con rara potenza descrive nella *Notte oscura* dei sensi e dello spirito;

b) FAVORI SPIRITUALI STRAORDINARI («straordinari» rispetto ai ff. «ordinari» della vita m. che

peraltro è «straordinaria» essa stessa rispetto alla «ordinaria» vita intellettuale e affettiva), quali sono: 1) *rivelazioni private* concesse da Dio all'anima mediante *visioni* sensibili o immaginative o intellettive, mediante *locuzioni* (di Dio) auditive («voci», «parole» percepite dal soggetto), immaginative, intellettive; 2) *tocchi divini*, sentimenti spirituali subitanei originati dal «contatto divino» (possono rientrare in questa categoria le *ferite d'amore*, che non sono un «grado m.» bensì un fatto improvviso, una fulgurazione della grazia, con cui Dio illumina vivamente l'anima facendole sentire la sua presenza e la infiamma di amore divino, pur restandole nascosto e lasciandole lo spasimo di possederlo totalmente: cf. S. TERESA, *Cast. int.*, mor. VI, 2, n. 2-4 (in altro modo sono descritte da SCARAMELLI, *Dir. mist.* III, 27); 3) *grazie gratis date* o *carismi*, cioè favori concessi da Dio al soggetto non già in vista del suo vantaggio personale bensì per il bene della comunità cristiana (parola della sapienza e della scienza, dono della fede, delle guarigioni, dei miracoli, della profezia, delle lingue e dell'interpretazione, discernimento degli spiriti, secondo la descrizione di S. Paolo che rimarca con forza la superiorità della carità, I Cor XII 8 ss);

c) FF. INABITUALI PSICOFISICI (*naturali* nella loro sostanza, anche se sono *soprannaturali* per il modo e per l'origine), presenti negli stati mm., che abbracciano tutte le modificazioni possibili, più o meno imponenti, della sensitività superficiale e profonda, dei sistemi neuro-muscolare motorio e neuro-vascolare (iperestesia, anestesia, analgesia, senso di amplificazione o di estensione del corpo, di pesantezza, di energia, di distensione, di turbinio nello spazio e di levitazione, illusioni e allucinazioni visive, uditive, olfattive, gustative, tattili, fotismi, deformazioni nella percezione spazio-temporale, senso di accresciuta energia morale, di presenze invisibili, di contatti ineffabili con mondi superiori..., convulsioni, contrazioni, paresti, stati estatici e similestatici, resistenza anormale al digiuno, stimate, irradiazioni luminose ed elettromagnetiche, effluviazioni odorose, commozioni delle zone erogene, tachicardia, oscillazioni del diametro pupillare, della termogenesi, del polso, irrequietezza psicomotoria, dissociazione di personalità simultanee o alternanti...). Che questi e tant'altri simili ff. inabituali siano «naturali» per la loro sostanza (qualunque sia il loro modo e la loro origine), si può ritenere provato dal fatto che si riscontrano anche in condizioni psicofisiologiche normali o patologiche, come, ad es., nelle sindromi istero-epiletiche, nelle intossicazioni da stupefacenti, da alcool, da anestetici, da droghe varie, negli stati narcotici, ipnotici, onirici..., e possono essere sperimentalmente provocati. Cf. J. H. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, vers. franc. di L. Herr, Paris 1930², specialmente pp. 372 ss.

Ugualmente naturali ma più rari nella fenomenologia m. e pertanto più impressionanti sono alcuni ff. riscontrabili anche nei soggetti «sensitivi» o «mediums» in piccola o grande «trance», studiati in costoro dalla neonata scienza METAPSICHICA (v.) o parapsicologia. Un primo gruppo (parapsichica) comprende i ff. di TELESTESIA (Myers) o criptestesie (Richet) o telepsichismi (Cazzamalli), i quali sono i ff. di *telepatia* o percezione extrasensoriale (Rhine), di *chiaroveggenza nello spazio* (visione di oggetti distanti, nascosti, attraverso mezzi opachi...), di *chiaroveggenza nel tempo passato* o retroscopia o

psicometria [forse appartiene a questa categoria anche lo strano f. della JEROGNOSI (v.): sensitività speciale per cui un soggetto discerne immediatamente un oggetto sacro, benedetto o consacrato, da uno profano, un'ostia consacrata dalle altre non consacrate, come si narra della stigmatizzata belga Luisa Lateau de Bois d'Haine, oppure distingue in chiesa, anche senza i segni ordinari, l'altare dove si trova il SS. Sacramento, come si narra di S. Francesco Borgia, oppure avverte lo stato di grazia di un individuo, come si narra di S. Filippo Neri e di altri mistici, v. GÖRRES, *La mystique divine*, vers. franc. di Sainte-Foi, l. III, cc. IX, XI, con altri esempi] e di *chiaroveggenza nel futuro* (previsioni, premonizioni, predizioni, sogni veridici). Un altro gruppo (parafisica) comprende i ff. di TELECINESIA, quali sono la levitazione, effetti psicocinetici (Rhine), scrittura diretta, monizioni obbiettive, irradiazioni luminose, elettromagnetiche, effluviazioni, guarigioni straordinarie, e i ff. di TELEPLASTICA in cui appaiono formazioni materiali.

F) È possibile spingere oltre la ricerca di una definizione della M. e individuare con una precisa categoria il f. essenziale che renda conto di tutti i ff. accidentali e valga a distinguere la M. da ogni altro ramo della T. spirituale? Se sì, la T. m. avrà un suo oggetto proprio e perciò almeno uno degli elementi che le permetteranno di costituirsi come scienza.

In verità non sono né pochi né oscuri coloro che a questo problema danno risposta negativa (capo di questa tendenza si può considerare GARRIGOU-LAGRANGE). Ascetica e M. non sarebbero due rami specificamente distinti: non avrebbero oggetti propri distinti, ma sarebbero ambedue aspetti essenziali, generali, compresi in ogni fase della vita spirituale: l'ascetica sarebbe la parte dovuta all'iniziativa del soggetto, e la M. sarebbe la parte dovuta alla grazia di Dio, fattori ambedue costitutivi di ogni azione umana; sicché tra stato ascetico e stato m. ci sarebbe una pura *distinzione di grado*, dovendosi definire lo stato m. soltanto per un certo grado d'intensità della comune azione di Dio sull'anima.

Più comunemente e, a nostro giudizio, più veramente si ammette una *differenza specifica* fra i due stati; e si deve ammettere quando si dia una conveniente definizione di M.

Analizzando le opinioni espresse in B, C, D, costringendo a chiarirsi coloro che descrivono la vita m. come modo «straordinario» o «sopraumano», interpretando dal punto di vista intellettualistico classico l'«unione» con Dio, crediamo che la «caratteristica essenziale» del M. cattolico è un atto di *conoscenza* speciale, intuitiva o sperimentale, soprarazionale e infusa, delle realtà divine, detta *contemplazione infusa*, rispetto alla quale l'elemento volontaristico, cioè l'esercizio dell'amore, pur esso indispensabile, non è che una necessaria conseguenza.

Una lunga e ricca tradizione trova quella caratteristica nel possesso amoroso (sempre immediato ed infuso) di Dio, rispetto al quale l'elemento conoscitivo sarebbe soltanto una fase preparatoria o addirittura conseguente; certe correnti volontaristiche (che non senza gravi chiose si possono chiamare, come si sogliono chiamare, agostiniano-francescano) non arretrarono neanche di fronte a posizioni evidentemente paradossali, come Ugo di Balma (sec. XIII) che definiva la C. perfetta come puro atto di amore senza previa cognizione (*Tract. de myst. theol.* già ritenuto di S. Bonaventura; v. la confutazione di SUAREZ, *De relig.* II, 13).

Per parte nostra, con tutto l'intellettualismo che

giudichiamo classico, strutturale, intangibile, crediamo che la vita m. nel suo senso specifico è dapprima ed essenzialmente un *possesso conoscitivo* di Dio in un modo più intimo e più rapido di quello previsto dalle « dimostrazioni » metafisiche e dalla semplice fede, e precisamente, nel suo grado terminale più perfetto, è *conoscenza immediata* o *intuizione* o *esperienza* delle realtà divine, la quale, essendo superiore (benché non contraria) alle capacità conoscitive normali (ragione e fede) dell'uomo viatore, non può essere che *frutto di grazia speciale* concessa dalla generosità libera di Dio, e pertanto può essere chiamata *C. infusa*. Circa le ragioni di questa posizione e circa i caratteri della C. infusa, v. CONTEMPLAZIONE.

« L'ipotesi di una intuizione di Dio nello stato m. non è né nuova né contraria ai dati della teologia: . . . di ispirazione agostiniana, fu e resta un felice prolungamento della psicologia e della metafisica tomistiche » (J. MARÉCHAL, *o. c.*, II, p. 19) e si può considerare comune nella T. m. cattolica (discussione dei testi di S. Agostino, pseudo-Dionigi, Riccardo di S. Vittore, S. Tommaso, S. Bonaventura, Ruysbroec, S. Giov. della Croce, S. Teresa, trattatisti posteriori, ivi p. 19-38, 41-47). Si veda anche Dionigi cartusiano: nella T. m. « tractatur de Deo prout per omnium entium negationem et supermentalem, flammigerum, *experimentalem* ardentissimamque deificae caritatis amorem agnoscutur in superclarissima quadam caligine per elevationem mentis ultra universa creata et item *immediatam* atque certissimam cum Deo altissimo extaticam unionem » (*De contempl.* I, 26, tutto risonante il dizionario del pseudo Areopagita). « È comunemente ammesso che una *conoscenza sperimentale* della presenza di Dio e della sua azione sull'anima appartenga all'essenza della vita m. » (A. STOLZ, *Teologia della M.*, Brescia 1940, p. 12). « La M. è, nell'idea della chiesa, l'e. o la prova dell'unione dell'anima con Dio operata dalla grazia; . . . possiamo designare questa come *cognitio Dei experimentalis* » (E. KREBS, *Grundfragen der katholischen M.*, Freiburg 1921, p. 36). La M. è « un modo straordinario di attività religiosa, il cui punto culminante è l'e. *immediata di Dio* » (A. MAGER, *ms. Als Lehre u. Leben*, Innsbruck 1935, p. 25).

V. *I ff. connessi con la C. m.*, sopra descritti, si possono, crediamo, spiegare subordinandoli o coordinandoli alla C. m. assunta come definizione della M.

A) IL POSSESSO AMOROSO o unione o adesione o comunicazione affettiva con Dio è il frutto « naturale » della conoscenza di Dio, condizionato e proporzionato ad essa: questo frutto matura nel giardino della volontà, che è appunto la potenza d'amore (« desiderio » del bene lontano, « fruizione » del bene presente), ma poiché la volontà « naturalmente » scatta ad amare il bene nei limiti in cui è presentato come bene dall'intelletto e poiché essa non è libera davanti all'intuizione del bene sommo, quel possesso si può chiamare « corollario naturale » della conoscenza m. (v. LIBERTÀ).

B) Anche la PASSIVITÀ, nello stesso grado estremo di rapimento estatico, è prevista come corollario e quindi giustificata dalla metafisica della volontà (che, dunque, dai ff. mm. riceve una deliziosa conferma). S'è già spiegato sotto LIBERTÀ (v.) che quando l'intelletto presenta alla volontà un bene infinito che sia *tutto* il bene e *totalmente* bene, allora la volontà, interamente placata da una potenza di

soddisfazione pari alla sua potenza di desiderio, resta fissata, subisce una specie di ossessione, di ipnotizzazione, di gravitazione irresistibile, e non può evitarlo più che il fuoco possa evitare di bruciare. Quando l'uomo conoscesse Dio come Dio, con idea intuitiva diretta propria positiva, « *facie ad faciem* » (I Cor XII 12), « *sicuti est* » (I Giov III 2), allora ne subirebbe l'infinita fatale malia. Tale « visione » beatificante ci si promette in paradiso, ma la letteratura m. sembra provare che è concessa, per grazia privilegiata, anche all'uomo viatore nei casi detti di C. m. Si comprende, dunque, che in questi casi la volontà, secondo la sua natura di volontà e senza patire violenza, subisca la potenza fascinatrice della bontà divina, i « rapimenti » dell'ESTASI (v.). Dio s'impossessa dell'anima, che lo possiede, e placa tutta la sua tensione: dapprima, generalmente, è una scintilla, una ferita, un tocco, un contatto che coglie il « sommo » o il « centro » dell'anima: poi il contatto si dilata fino ad afferrare tutta la persona e si ripete fino a diventare permanente. Allora tutte le potenze della persona, che non hanno più nulla da desiderare e da conquistare, interamente soddisfatte come la convessità pareggia la concavità, rimangono catturate, legate da una invincibile suggestione. Tal « legamento » o « passività », peraltro, si intenda a dovere. La C., per cui la volontà resta « legata » a Dio perché è saturata da lui, non è una « passività » bensì un'attività del soggetto: è un atto vitale, elicito dal soggetto. Vedere Dio e aderire a lui è sempre un *atto dell'uomo*, anche se è reso possibile dalla grazia di Dio; è sempre la volontà che, messa dall'intelletto di fronte a Dio, secondo la sua natura di volontà si unisce a lui, anche se questo abbracciamento non è « deliberato » o « libero » e vieta alla volontà di oscillare verso altri beni. Perciò ci sembra inesatta, anzi propriamente assurda la dizione: *C. infusa*, accreditata da autori antichi e moderni, oggi generalmente sostituita dalla dizione meno impegnativa: *C. mistica*.

C) Che restino « legate » anche le POTENZE SENSITIVE della conoscenza e dell'appetito, esterne ed interne, e che quindi resti « legato » anche il CORPO, è previsto da chi ricordi che nella sostanziale unità psicosomatica dell'uomo l'anima spirituale è « forma » del CORPO (v.), costruttrice, guida e dominatrice di esso (entro i limiti consentiti dalla « necessitas materiae ») e che le potenze sensitive sono ordinate alle potenze superiori.

D) Più laborioso sarà « spiegare » a partire dal f. definito « essenziale » della C. m., i FF. PSICOFISICI richiamati sotto IV E c. Qui basti notare che, intanto, essi da nessuno sono presentati come essenziali allo stato m., pur essendone il più vistoso e non raro corteo. E poi sono spiegabili *in generale*, anche se non siamo ancora in grado di spiegarli tutti in particolare. Che il corpo, con le sue potenze, partecipi alla vita spirituale, è previsto, stante la ricordata unità sostanziale psicosomatica dell'uomo, ma come il corpo partecipi alla vita superiore della persona, *quali* ff. corporei « corrispondano » a un determinato f. spirituale, e *per quali* meccanismi di condizionamento, ora (e chissà per quanto tempo ancora!) non sappiamo precisare, benché molte cose assennate e preziose siano state dette da varie scienze.

VI. *Difficoltà*. Non ci nascondiamo che, ammessa nell'uomo viatore una vera intuizione immediata dell'assoluto, si pongono alla psicologia razionale e

alla T. formidabili interrogativi che impegnano tutto l'edificio del pensiero cristiano.

a) Ad es., tale intuizione dell'essenza di Dio è simile alla C. degli angeli (Riccardo da S. Vitt., *Benjamin maior* I, 12; IV, x, 7), è una anticipazione o incoazione della visione beatifica (ivi IV, 5, e comunemente presso i dottori); è dunque del medesimo ordine della VISIONE beatifica (v.) e suppone, come questa, un LUMEN gloriae (v.). Eppure generalmente si ritiene che è distinta dalla visione beatifica per distinzione superiore alla diversità del grado di intensità. Come dunque si distingue da essa? La difficoltà è grossa; essa spiega le titubanze di alcuni autori nel ravvisare la caratteristica dello stato m. nell'intuizione di Dio. Crediamo che le seguenti note differenziali possano soddisfare le legittime esigenze teologiche: 1) la visione m. (e il « lumen gloriae » relativo) è *transitoria*, « per modum passionis cuiusdam transeuntis », mentre la vis. beatif. è definitiva, « per modum formae permanentis »; 2) la vis. m. è *puro privilegio* della grazia di Dio, mentre la vis. beatif. è anche « mercede » o « premio » e quindi « conquista » dell'uomo; perciò 3) la vis. m. non è *proporzionale al merito* (v.) e alla carità soprannaturale, che invece condiziona la vis. beatif.; 4) è *ostacolata* dalla presenza del corpo (l'estasi, il « raptus », la « alienatio a sensibus » richiesta da S. Agostino e da S. Tommaso per ogni visione terrena dell'essenza divina, non è interamente paragonabile alla morte; libera, sì, la « punta dell'anima », ma non la sottrae del tutto alla « necessitas materiae » e alle sollecitazioni del corpo); 5) *sospende l'actus fidei*, ma non *sospende l'habitus fidei*; 6) perciò rimane pur sempre *imperfetta*, velata, non interamente saturante. Cf. S. TOMMASO, *S. Theol.* II-1, q. 180, aa. 4, 5; I, q. 12, a. 11, ad 2; II-11, q. 175; *C. gent.* III, 47; J. MARÉCHAL, *o. c.*, II, p. 22, 46 s.

b) Ancora, che Dio infonda nuove spesse nella mente del contemplante (v. CONTEMPLAZIONE) è una spiegazione che ci lascia gravemente perplessi per molte ragioni, e infine per questa: essa suppone che le IDEE (v.) siano come quadri a sé stanti, sussistenti in se stessi, indipendenti dal pensiero di cui sono l'atto e dall'essere di cui sono la presentazione. . . . concezione che è puro presupposto irredimibile, immaginoso, assurdo, radice del fenomenismo moderno (v. SCETTICISMO). Come, dunque, Dio si offre alla presa dell'intelletto contemplante? come l'infinito può offrirsi « facie ad faciem » e insieme proporzionarsi alla cattura di un intelletto che rimane pur sempre finito? v. la discussione sotto VISIONE beatifica.

VII. Problema psicologico-teologico. A) Come si inserisce il fatto m. nella psicologia religiosa del soggetto? è una novità, un cominciamento assoluto che sorge per salto, o non piuttosto è un semplice grado dell'evoluzione continua dei processi psicologici normali?

a) Poulain, Maréchal, Seisdedos, Mager, Farges . . . e tutti coloro che definiscono la M. come vera intuizione immediata di Dio sostengono che la vita m. è *specificamente distinta* dalle altre fasi della vita cristiana, novità, cominciamento assoluto, diversa dalla via universale del dovere di perfezione, *via speciale* aperta soltanto a quelle anime che vi sono chiamate con *particolare vocazione* da un privilegio della grazia. Si danno perciò due modi specificamente distinti di orazione e di C.: la *ordinaria* o comune o *acquisita*, conquistata dall'individuo nell'esercizio e nell'ascesi con l'aiuto della grazia ordinaria, e la *straordinaria* o *mistica* che è *infusa* dalla grazia speciale di Dio e non può essere conquistata con gli sforzi del soggetto, neppure in piccola misura né per breve tempo.

b) Garrigou-Lagrange, Arinero, Saudreau, Lam-

balle, Zahn, Louismet, Joret, Stolz, Hermans . . . trovano tra M. e vita cristiana ordinaria una *continuità graduale*, cioè una pura distinzione di grado, non già una distinzione specifica: la M. sarebbe il normale coronamento dello stato di grazia a cui tutti i cristiani sono chiamati in virtù della stessa grazia santificante ordinaria. È chiaro che in tale prospettiva cade la distinzione specifica fra « ordinaria » e « straordinaria » (grazia, orazione, C., vocazione, via). Cf. J. DE GUBERT, *Etudes*, p. 23-36, 77-111, sulla C. acquisita e infusa.

B) Nomi insigni da una parte e dall'altra. Il che fa pensare che la diversità di soluzione si riduca alla diversità dei rispettivi sistemi di definizioni.

a) Definita la M. come e. o intuizione immediata del divino, è indubitabile che l'attività m. è un *cominciamento assoluto* nella vita psicologica normale (naturale e soprannaturale), nella quale non ha luogo una cosiffatta e. Contro ogni aspirazione ontologica intuizionistica, contro il protestantesimo liberale, contro il modernismo, il pragmatismo e alcune teorie della subcoscienza, contro certe inflessioni dei « metodi di immanenza », non sarà mai abbastanza richiamato che Dio, nell'uso ordinario delle nostre potenze, non si conquista *immediatamente* né nella conoscenza, né, tanto meno, nel sentimento, ma si conquista soltanto con una *mediazione logica* (o dimostrazione) di tipo *inferenziale* (o a posteriori). Cf. S. *Theol.* I, q. 2, aa. 1-3; v. TEODICEA. Ora, o l'e. dell'assoluto, asserta dalla fenomenologia m., non esiste, o, se esiste, è un fatto specificamente nuovo nella vita spirituale, che eleva l'anima a uno stato nuovo e originale (più o meno duraturo).

b) La seconda posizione avrebbe ragione di farsi valere solo quando risultasse o si supponesse che la C. immediata, asserta dai mistici, non è l'essenza della vita m., o che non è propriamente una e. nel suo preciso senso tecnico di presa logicamente immediata diretta propria positiva dell'essere divino. 1) Di fatto le visioni dei mistici possono avere per oggetto non già Dio come Dio, bensì una teofania, un emblema finito della realtà divina, i regni d'oltretomba, la persona di Gesù nelle sue vicende terrene e nella sua esistenza celeste . . . singolari figure, la cui conoscenza immediata, pur sempre straordinaria, sarebbe bastevole a spiegare i ff. mm. descritti, ma sarebbe meno distante dalle potenze normali che non sia l'intuizione di Dio come Dio. 2) Inoltre, l'e. ha diversi gradi di chiarezza e di contenuto; ed è prevedibile che un'e. del divino nei suoi gradi infimi appaia con minor evidenza originale e nuova rispetto alle sottostanti attività conoscitive.

In conclusione, là dove la C. m. non appare come vera e propria e. di Dio (e questi casi si possono pensare numerosi), è giustificata la titubanza di coloro che non osano riconoscerle una originalità assoluta rispetto all'ordinaria vita spirituale. Ma quando fosse davvero una e. delle realtà divine, allora dovrebbe dirsi *novità*, sproporzionata alle capacità umane sia per il suo *contenuto*, sia per il suo *modo*, essendo conoscenza diretta, trascendentale di ciò che nella vita terrena ci è accessibile solo indirettamente, per via sempre concettuale, nella dimostrazione razionale e nella fede (così per dimostrazione metafisica o per fede, non già per conoscenza sperimentale, ci è nota la presenza di Dio in noi per immensità, l'inabitazione della Trinità in noi per la grazia, la Trinità delle Persone divine; cf. S. TERESA, *Cast. int. mor.* V, I, 1-10).

È tesi di A. GARDEIL (*La structure de l'âme et l'expérience M.*, Paris 1927, II, p. 89), condivisa da R. GARRIGOU-LAGRANGE (da ultimo in *Rev. des sciences philos. et théol.* 40 [1956] 652-56), che « la C. m. procedente dalla fede viva illuminata dai doni di scienza, intelligenza, sapienza, non è per se stessa straordinaria, ma appartiene alla via normale della santità come preludio della vita eterna, *inchoatio vitae aeternae* » (S. Theol. I-II, q. 69, a. 2); essa si differenzia dalla via normale solo per le grazie gratis date: profezia, visioni, rivelazioni private e altri carismi dello stesso genere » (Garr.-Lagr. p. 652 s.). Ma se la C. m. è veramente e. immediata di Dio, non è forse una originalità bastevole a distinguere lo stato m. dalla « via normale della santità »? No, rispondono Gardeil e Garr.-Lagr. poiché ogni fedele in grazia ha una conoscenza quasi sperimentale di Dio, delle Persone divine, venute ad abitare in lui con la infusione della carità, secondo i celebri testi Giov XIV 23, Rom V 5, I Cor III 16. Già il testo sacro nota che la presenza di Dio e del suo S. Spirito in noi si fa sentire dal fedele: « Vos cognoscetis eum quia apud vos manebit » (Giov XIV 17), « Unctio eius docet vos de omnibus » (I Giov II 27), « Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (Rom VIII 16). E S. Tommaso crede di poter precisare che di questa presenza divina l'anima giusta ha notizia di tipo sperimentale (*I Sent.* d. XIV, q. 2, a. 2, ad 3: « Unde cognitio ista est quasi experimentalis »); del resto essa ha Dio in sé e perciò può fruire della persona divina (« illud solum habere dicimus quod libere possumus uti vel frui », S.Th. I, q. 43, a. 3, in c. e ad 1), il che sembra conseguire a uno speciale possesso conoscitivo di Dio, simile alla VISIONE beatifica (v.).

Ora, noi crediamo che tanto i testi sacri quanto S. Tommaso rinarrino efficacemente la speciale presenza di Dio nell'anima in grazia e la speciale notizia che ne abbiamo, ma non dicono affatto che tale notizia sia propriamente sperimentale (del resto, lo stesso Garr.-Lagr. riconosce, contro Gardeil, la forza restrittiva del *quasi*, che appare nella formula tomistica « quasi-experimentalis », pur senza abbandonare la tesi della sperimentaltà, comune a lui e al Gardeil, p. 654 s.). S. Tommaso, con tutta la tradizione teologica, insegna che, senza una speciale rivelazione, non possiamo avere certezza di essere in grazia di Dio, certezza che sorgerebbe se avessimo conoscenza immediata, cioè e. della presenza di Dio per grazia, « et ideo eius praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest » (S. Theol. I-II, q. 42, a. 5). D'altronde egli non afferma mai che noi vediamo o sentiamo immediatamente Dio presente in noi, ma soltanto che noi sentiamo gli effetti di Dio in noi: « Spiritus S. reddit testimonium per effectum amoris filialis quem in nobis facit » (*Comment. in epist. ad Rom.* VIII, 16), « Ille qui vere accipit gratiam per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experit ille qui non accipit » (S. Theol. I-II, q. 112, a. 5, cf. II-II, q. 45, a. 2). Si badi alla vaga restrittività del *quamdam*: un pensatore di razza come S. Tommaso non ignora che la dolcezza si sente, si sperimenta, ma che essa sia « effetto » di Dio non si sperimenta, bensì si inferisce, si arguisce per dimostrazione metafisica o per fede. In un luogo (S. Theol. I, q. 43, a. 3) sembra addirittura minimizzare anche troppo il significato dei vocaboli *inhabitare* e *templum* usati dal testo sacro per indicare la presenza « speciale » di Dio nell'anima del giusto, interpretandoli come espressioni soltanto il fatto che Dio è termine intenzionale od oggetto dell'intelletto e dell'amore del giusto (il che non ci sembra che traduca appieno la « speciale » presenza di Dio nel giusto).

Continuiamo dunque a credere che una visione immediata di Dio, se si avverasse, sarebbe una novità assoluta nella storia spirituale del fedele.

C) Se si avverasse . . . , se la C. m. è davvero e. immediata del divino, allora è senza dubbio una novità. Ma esiste di fatto una siffatta C. sperimentale? Le descrizioni dei mistici, che non hanno pretese filosofiche e teologiche, possono lasciarsi indecisi sulla natura della loro C. Ma le descrizioni di teologi consumati, sensibilissimi alla problematica della M., dai medievali (come Riccardo da S. Vittore, S. Tommaso, S. Bonaventura, Ruysbroec) ai moderni (come Giov. di Gesù Maria, *Theologia mystica* in « Opera omnia », Colonia 1622; Filippo della SS. Trinità, *Summa theologiae mysticae*, Lione 1656, Brux.-Parigi 1874; Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomae*, Barcellona 1662, Torino 1925), fino ai contemporanei, non ci lasciano dubbi (non teniamo conto di S. Agostino, né del pseudo-Dionigi e neppure di S. Giovanni della Croce, le cui coordinate filosofiche erano alquanto diverse da quelle che orientavano i teologi medievali della M.). Cf. MARÉCHAL, o. c., II, p. 19 ss.

Per la verità, quando i teologi medievali citano esempi di visione m. della stessa essenza di Dio, non sanno ricordare che i casi di Paolo, di Mosè, di Adamo (solo ipoteticamente: se il suo sonno misterioso deve intendersi come rapimento estatico) e genericamente dei « viri contemplativi ». S. Tommaso, con magnifica sobrietà e sensibilità critica, contesta che Giacobbe, Davide, Isaia, Giobbe, S. Pietro, S. Giovanni evang., S. Benedetto siano stati assunti a una vera visione dell'essenza di Dio, poiché dai testi biblici e dalla testimonianza di S. Gregorio M. (per S. Benedetto, *Dial.* II, 35) non si ricava con certezza che le loro estasi fossero simili al rapimento di cui fu beneficiario S. Paolo. S. Tommaso si lascia guidare da un sano principio metodologico e apologetico: se la visione m. di Dio non è provata, si presume non avvenuta: « quia non expresse habetur [nel testo biblico, Gen II] quod in illo sopore Deum per essentiam viderit [Adamo], possumus dicere quod... elevatus fuit non ad ipsam Dei essentiam videndam », *De verit.* XVIII, 1, ad 14. Inoltre S. Tommaso fu sempre fedele al principio che la C. di Dio sulla terra fosse una *gratia gratis data*, quindi ordinata « ad utilitatem aliorum » (S. Theol. III, q. 27, a. 6) concessa in vista di una missione apostolica affidata ai soggetti privilegiati (come Paolo e Mosè); forse anche per questa ragione S. Tommaso si astenne dal pronunciarsi circa le grazie m. concesse a Maria.

Tuttavia è chiaro che per i teologi medievali quei casi sono *tipici* (perciò sono citati) e *non già esclusivi*: rappresentano una « specie », una classe, che non è esaurita in quei soli casi. Un testo famoso del *De videndo Deo*, spessissimo citato (anche da S. Tommaso, S. Theol. II-II, q. 175, a. 5; *De verit.* XIII, 4, e molto prima da Aimeone di Halberstadt, *Expos.* in II Cor. 12, PL 117, 663 B), insegnava: « Et non fit incredibile quibusdam sanctis nondum ita ex toto defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam visionis fuisse concessam ». D'altronde il principio che la visione m. è *gratia gratis data* motivata soltanto da uno scopo di apostolato non ci autorizza a credere che per i teologi medievali quella visione fosse rarissima, poiché è anche principio teologico *l'associazione normale dell'utilità e della santità personale con la carità apostolica e col bene della comunità*. Cf. MARÉCHAL, o. c., II, p. 199 ss, 250-54.

Dunque, vi sono casi reali storici di visione immediata di Dio (benché poco numerosi): essi si dovranno dire novità, eccezioni, privilegi straordinari, soprannormali. In tutti gli altri casi (che potranno essere magari di gran lunga più numerosi) descritti come m. ma nei quali non ha luogo una vera e. di Dio, la seconda sentenza potrà essere propriamente applicata.

D) La «novità» della C. m. ha un importante valore teologico: come il MIRACOLO (v.), una siffatta C. postula un intervento diretto di Dio, una grazia straordinaria. Perciò S. Teresa la chiama «soprannaturale» (*relazione II* al p. Alvarez) e ne trae argomento per provare la «soprannaturalità» dell'orazione di quiete (*Vida XII*, 4). Il soggetto che contempla è la persona del mistico, la causa per cui il mistico contempla in quel modo originale non può essere che un intervento diretto della grazia speciale di Dio. Si dice: intervento diretto (non già, dunque mediante la catena «normale» delle cause seconde) della grazia speciale (non già della grazia «ordinariamente» distribuita dalla provvidenza «ordinaria»), poiché la C. m. non è riducibile ai mezzi «ordinari» della vita spirituale. Pertanto là dove risulti anche sensibilmente la realtà della C. m., là si dovrà affermare un «miracolo». Cf. MARÉCHAL, II, p. 220 ss; J. DE GUIBERT, *Etudes*, p. 36-41, su «ordinario» e «straordinario». Come poi la grazia speciale di Dio, con quali mezzi (doni, sacramenti), per quali fini rispetto all'individuo, alla comunità cristiana, all'adempimento del «Regno di Dio» intervienga nel produrre i fatti m., è un magnifico capitolo che costituisce la T. della M., in verità meno sviluppata della «psicologia della M.» v. sotto XI.

VIII. **Problemi morali.** A) Si fa questione se le grazie m. siano necessarie per giungere alla PERFEZIONE (v.) o SANTITÀ (v.). A parere di tutti: non sono necessari i fatti straordinari che spesso accompagnano la vita m. (visioni, rivelazioni, estasi, ecc.); le grazie m. vengono concesse in ordine alla santificazione («*gratiae gratum facientes*»), e Dio concede la C. m. quando vuole e come vuole; non si giunge a santità senza grazie speciali; alla santità è necessaria l'abituale unione della mente e del cuore con Dio. Ma è necessaria la C. m. o infusa propriamente? Per Poulain, Farges, De Maumigny... essa è mezzo efficacissimo di santità, ma straordinario e non necessario; invece per Saudreau, Lamballe, Garrigou-Lagrange... essa è la unica via normale e quindi necessaria alla perfezione. v. par. VII.

B) Si chiede ancora se tutti gli uomini sono chiamati alla C. m. La risposta è comandata dalla soluzione del problema precedente e si complica col problema circa la vocazione remota dei singoli cristiani alla SANTITÀ (v.). Sono per la vocazione universale alla C. m.: Arintero, Garrigou-Lagrange, Joret, Louismet, Teodoro di S. Giuseppe, Peters, Lamballe, Saudreau, p. Gabriele di S. M. Maddalena... Difendono una vocazione speciale e limitata: De Maumigny, Poulain, De Guibert, Lejeune, Farges... Il Tanqueray tenta una conciliazione sostenendo che la C. m. è in sé una normale continuazione della vita cristiana ma di fatto non tutte le anime sono chiamate alla C. m. (*Compendio di teologia ascet. e m.*, trad. ital. Roma-Parigi 1928, p. 956 ss). La ragione dei dispareri è la diversa definizione di vita m. e di santità, e quindi la diversa concezione dei rapporti della vita m. con la santità. Per noi v'è vocazione universale alla SANTITÀ (v.), non già alla C. m., come si ricava dalla discussione del par. VII. Cf. J. DE GUIBERT, *Etudes*, p. 42-45, 113-57, 159-212. — G. LA GRUA, *Il problema della vocazione generale alla M.*, Roma 1946. — V. BALCIUNAS, *La vocation universelle à la perfection chrét. selon S. François de Sales*, Annecy 1952.

C) La C. m. si può desiderare? Poiché è bene, massimamente bene che in se stesso ha ragione di fine ed è anche

mezzo potente per progredire nella santità, non può lasciarci indifferenti: *si può e si deve desiderare*. Ragionevolmente beninteso, cioè badando che i motivi e i modi del desiderio siano onesti; in particolare, bisogna evitare il desiderio mosso da vanagloria, da snobismo, da smania dello straordinario o da altri motivi che non siano la gloria di Dio e il nostro bene; evitare altresì il desiderio indiscreto che trascura i mezzi ordinari di santificazione, ci butta in braccio a fantasticherie e ci fa cercare affannosamente i segni di una chiamata alla C.; evitare quel desiderio che non si affidi al benepiacito di Dio. Utilmente si mediteranno i severi richiami di S. Giovanni della Croce (v. RIVELAZIONI). Come poi sia possibile un desiderio della visione immediata soprannaturale per il «cristiano» (che ne ha la nozione «rivelata») si spiega sotto VISIONE (v.). Per chi ritenga la C. m. necessaria alla vita morale, essa dovrebbe essere oggetto infallibile impetrato dal retto desiderio e dalla PREGHIERA (v.). In generale, se PERFEZIONE (v.) è adesione caritativa alla volontà di Dio o «unione con Dio», si prevede che l'anima, per piacere al Padre, per «amore del suo volto», dovrà desiderare la forma più perfetta di unione e, per parte sua, dovrà sforzarsi di raggiungere almeno la C. acquisita (v. CONTEMPLAZIONE).

D) E' conveniente per tutti i fedeli leggere gli scritti dei mistici? Tra le due opinioni estreme di chi permette e di chi vieta indiscriminatamente a tutti la lettura dei mistici, la opinione più prudente si pronuncia ora per l'affermativa ora per la negativa tenendo conto dell'indole dei singoli scritti e della condizione dei singoli lettori, per evitare da una parte il pericolo del «mimetismo spirituale» che è sempre una pseudo-M. sentimentale (la vera C. non è contagiosa) e, d'altra parte, per non sottrarre ad anime generose l'ausilio delle ec. dei mistici autentici. Immunizzata l'anima contro i detti pericoli, l'accostamento dei mistici costituisce una fecondissima LETTURA spirituale (v.) facendo conoscere i fastigi della grazia e della virtù, stimolando l'anima verso il più e verso il meglio. Ed è feconda anche per la scienza filosofica e teologica fornendo originali ec. non comuni che illuminano la capacità dell'intelletto e l'economia della grazia divina.

E) I compiti della DIREZIONE spirituale (v.) trovano un'applicazione particolare nella direzione dei contemplativi: disporre le anime alla C. con prudenza evitando sia l'eccesso di chi vuole indistintamente e sveltamente spingere tutti alla C., sia il difetto di chi crede inutile occuparsene; discernere le grazie m. evitando sia l'affermazione inconsulta che la negazione aprioristica; sostenere le anime in mezzo alle prove e guidarle in mezzo alle dolcezze divine, perché né si scoraggino, né cadano nella ghiottoneria spirituale o nella vana compiacenza; seguire, non precedere, l'azione della grazia dando la sicurezza sulla via percorsa, risolvendo i dubbi pratici, esortando alla fedeltà, e rispettando sempre l'azione di Dio il quale, in questo campo come non mai, è il vero direttore.

LUCIEN-MARIE de St. Joseph, *La formation doctrinale des contemplatives*, in *Vie spir. Suppl.* 1954, p. 87-103. — V. GARCIA Hoz, *Pedagogia de la lucha ascetica*, Madrid 1946⁸. — F. D. DUFFEY, *Psychiatry a. ascetism*, St. Louis (Missouri) 1950. — *Problemi attuali della direzione spirituale*, Roma 1950 (Congr. di spiritualità, Roma 17-22 apr. 1950). — *Direction spirituelle et psychologie*, *Etudes carmélites* 1951. — *La diréx. spirituale: direttive e problemi*, Mi-

lano 1952. — C. VACA, *Psychoanalysis y dirección espiritual*, Madrid 1952; cf. recens. di A. TURENZIO in *Ciudad de Dios* 164 (1952) 178-88.

F) La C. m. può essere preparata e meritata dall'uomo? In senso stretto, no, stante la assoluta gratuità della C. m. Ma poiché Dio non concede capricciosamente le grazie mm., si può parlare di disposizioni o condizioni che rendono più probabili quelle grazie: magnanimità, spirito di sacrificio, separazione dal mondo, rinnegamento di sé, orazione intensa e tutti gli sforzi atti a raggiungere la C. acquisita.

Nota bibliografica per i parag. III-VIII, da completarsi con la bibl. generale segnalata sotto il parag. XI.

1) H. WILMS, *Wom Wesen u. Wert des M.*, in *Die neue Ordnung* I (1946) 97-115. — P. GABRIELE di S. M. Madd., *Che cos'è la vita m?*, in *Vita crist.* 17 (1948) 5-16. — R. PARENTI, *Alcune questioni attuali di spiritualità*, in *Città di vita* 2 (1947) n. 1. — A. LEVASTI, *Problemi del M.*, ivi, nn. 4 e 6. — A. BLASUCCI, *Il problema m. moderno*, ivi n. 5. — B. JIMENEZ DUGUE, *El problema m.*, in *Rev. españ.* de teol. 2 (1942) 617-47. — F. CAYRÉ, *L'objet de la M.*, in *Année théol.* 1944, p. 243-53, 409-41. — CLAUDIO di Jes. Crucif., *Hacia una definición clara y precisa de la T. m.*, in *Rev. españ.* de teol. I (1941) 573-601: la M. è una conoscenza e amore di Dio infusi, in negazione e oscurità di ogni luce naturale dell'intendimento, per i quali il soggetto percepisce una realtà e bontà indicibile ma reale e presente nell'anima, superiore a ogni realtà e bontà. Come si vede, la definizione non è né chiara, né precisa. Cf. le critiche di A. ROYO MARTIN, *El concepto de M. sobrenatural*, ivi 8 (1948) 61-79. Risponde il p. CLAUDIO ivi 9 (1949) 105-22, 10 (1950) 547-63. Il carmelitano contro il Royo sostiene che: a) i doni dello Spirito S. come tali non possono costituire intrinsecamente la M.; b) che la loro attuazione non costituiscono l'atto m.; c) che soltanto la mozione immediata dello Sp. S. costituisce la M. soprannaturale. Repliche del ROYO, ivi 9 (1949) 589-606, II (1951) 473-84.

2) GABRIEL de S. M. Magdal., *Le problème de la contemplation unitive*, in *Ephem. carmel.* I (1947) 5-53. — ID., *Interprétation théolog. de la contempl. unitive*, ivi, p. 245-77. — *Contemplation* in *Dict. de spir. II* (storia, di J. LEMAITRE; dottrina, di GABRIEL de S. M. Magd.). — V. LITHARD, *Mystique et contemplation*, in *Gregor.* 17 (1936) 584-95. — I. G. MENENDEZ, *Unidad específica de la contemplación cristiana*, Madrid 1926. — GABRIELE di S. M. Madd., *La C. acquisita*, Firenze 1938; vers. franc., Paris 1949: tenta di provare (senza riuscire, ci sembra) dal solo punto di vista sperimentale l'esistenza di una C. acquisita. — R. DALBIEZ, *La controverse de la contemplation acquise*, in «Technique et contemplation» (Etudes carmélite. 1949) 81-145. — ST. HARENT, *Quelques textes sur la contemplation acquise*, in *Gregor.* 7 (1926) 251-60, 402-06. — G. PICARD, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Paris 1923. — A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, 2 voll.; consensi di R. GARRIGOU-LAGRANGE in *Rev. des sciences philos. et théol.* 40 (1956) 652-56. — A. LÉONARD, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience myst.*, in *Vie spirituelle. Suppl.* 5 (1952) 430-94. — C. TRULHAR, *De experientia mystica*, Roma 1951: la e. m. e il magistero eccles., il N. Test., i padri, la teologia della grazia; bibliogr. (p. 221-43) per il periodo 1939-50. — ID., *La lumière de la contemplation dans la nuit m.*, in *Nouv. Rev. théol.* 71 (1949) 1063-71. — ID., *Expérience myst. et théologie de la grâce*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 27 (1951) 297-326: quando si voglia costruire una «teologia» (non soltanto una psicologia) della M., bisognerà chiarire i rapporti della C. m. con la grazia attuale, le virtù teologali e morali, i doni dello Spirito S.,

la nostra partecipazione alla natura divina, la nostra filiazione adottiva, l'inabitudine di Dio, l'unione a Cristo, la grazia santificante. — F. BERTHOLD, *The meaning of religious experience*, in *Journal of relig.* 32 (1952) 263-71: il senso dell'e. m. è anzitutto teologico, non già psicologico.

3) Nullameno lo studio filosofico e, in particolare, psicologico della M. non cessa di essere possibile, indispensabile. T. FORTNOVILLE, *De natuurlijke gronden der christ. mystiek* e *De problemstelling der verhouding tussen filosofie en christel. mystiek*, in *Bijdragen d. Nederl. Jezuïeten* 12 (1951) 1-23, 118-38. — A. MAGER, *M. als seelische Wirklichkeit. Eine psychologie der M.*, Salzburg 1947. — O. KARRER, *M. und Psychologie*, in *Schw. Rundschau* 48 (1948) 653-66. — E. NEUMANN, *Der Mystiker. Versuch einer psychologischen Interpretation*, in *Eranos-Jahrbuch* 16 (Zürich 1948). — C. ALBRECHT, *Psychologies of mysticism*, in *Dom. Studies* 1951, p. 133-52. — L. VEUTHEY, *Il sapere mistico*, in *Città di vita* I (1946) 554-62. — B. JIMENEZ DUGUE, *De nuevo sobre el conocer místico*, in *Rev. españ.* de teol. 13 (1953) 371-82: psicologia della conoscenza m. nella dottrina di S. Tommaso. — A. ANDRÉS ORTEGA, *Conceptuación y M.*, in *Rev. de filos.* II (1952) 381-400: la conoscenza m. è acconcettuale, anzi è superconcettuale. — J. DE TONGUEDEC, *De la certitude dans les états mystiques*, in *Nouv. Rev. théol.* 85 (1953) 399-404: a proposito della 2ª e 8ª regola di S. Ignazio sul discernimento degli spiriti. — M. G. MIRALLES, *Es por connaturalidad el conocimiento de la contemplación infusa?*, in *Teologia espiritual* 2 (1958) 127-40. — *De la connaissance de Dieu* («Recherches de philos.» III-IV), Paris 1958, con buoni studi sulla conoscenza m. (come R. VERNEAUX, *L'expérience mystique et la philosophie*, p. 307-64). — J. CHANSON, *Etude de psychologie relig. sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrét.*, Paris 1927. — J. F. BONNEFOY, *La mystique des nombres*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 25 (1949) 533-50. — GEDDES Mc GREGOR, *Aesthetic experience in religion*, London 1947; cf. le critiche di L. VAN DER KERKEN in *Rev. phil. de Louvain* 47 (1949) 126-36. — J. M. SANCHEZ de MUNIIN, *Vida estetica y vida mística*, in *Rev. de ideas esteticas* 9 (1951) 29-58.

IX. *Problema storico-critico*. I ff. mm. del M. cattolico si riscontrano con la stessa natura in altre religioni?

A) Si è già detto con quanta indiscriminazione, sotto la qualifica di «mistici», tra spregiativa e ammirativa, sono volgarmente accostati i fondatori di religioni, i grandi «iniziati», i santi cristiani, i condottieri di popoli, i filosofi e gli apostoli dei miti razziali e nazionalistici, gli assassini idealisti e i pazzi acciappannuole... Ma è un fatto che anche presso gli acattolici fioriscono ff. analoghi a quelli registrati dalla M. cattolica: sono molto noti i risultati sorprendenti, non esclusi stati estatici o similestatici, raggiunti dagli asceti yoga, buddisti, musulmani, neoplatonici (dallo stesso Plotino) grazie a una rigida metodica disciplina del corpo e dello spirito.

B) È abbastanza sicuro che si tratta di M. attivo (il termine M. è qui usato in senso largo): questi ff. sono una *conquista personale*, coronamento di prolungati e tenaci sforzi ascetici, grazie ai quali la persona si eleva fino a Dio e lo trova nel modo consentito alla *potenze naturali*, con un grado di intensità e di purezza proporzionato all'efficacia della disciplina ascetica; sono il risultato terminale di un *graduale sviluppo*, prevedibile conseguenza degli esercizi preparatori antecedenti. In tale M. la iniziativa è del soggetto.

Tutt'altro che spregevole, beninteso. Che anzi, è grandioso e commovente: per esso le anime generose,

non ancora investite dalla luce rivelata, vibranti sotto il richiamo naturale dell'infinito, accese dalla nostalgia naturale dell'invisibile, con la preghiera, la penitenza, l'amore si mettono in marcia verso la reggia dei beni immarcescibili: M. che, prescindendo dal fine soprannaturale e dai mezzi soprannaturali di grazia e considerando soltanto i mezzi naturali di purgazione, di illuminazione e di unione con Dio, si copre in gran parte con la stessa *ascetica cristiana* e perfino con la C. *acquisita* (oggi i teologi, al di là delle divergenze terminologiche, generalmente ammettono che la corrispondenza alla grazia ordinaria possa portare l'anima a una forma di orazione e di unione con Dio che ha i caratteri della C. e si suol chiamare « C. acquisita »).

Al contrario il M. cattolico, nella sua fase « essenziale », è (come s'è detto) un fatto originale, nuovo nella vita spirituale: non è il termine naturale del movimento catartico che sia guadagnato dalla disciplina del soggetto, ma sopravviene da causa estrinseca come un « dono speciale », assolutamente gratuito, imprevedibile e immeritabile, della grazia divina. Perciò si può chiamare (con le chiose già fatte sopra) M. *passivo*. E come tale, specificamente diverso dal M. attivo, è tipico ed esclusivo dei mistici cattolici.

C) A coloro che trovasse troppo dura questa asseveranza esclusiva, si concede di gran cuore che a Dio non mancano né potenza né generosità per distribuire, se vuole e come vuole, privilegi di M. passiva anche ad anime non cristiane (perché tali privilegi non equivalgono a criteri di credibilità a favore di religioni false). Si voleva dire soltanto che questi favori non sono previsti dalla rigorosa T. se non come pura possibilità. È certo tuttavia che, se fuori della chiesa visibile si trovasse qualche caso di e. m. passiva autentica, essa deriverebbe sempre « dalla grazia divina e dalla C. infusa, sia pure modificata più o meno nelle sue forme tipiche da condizioni speciali di sviluppo fuori dall'influsso delle grazie sacramentali e fuori dalla visibile irradiazione della verità » (J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1946⁴, p. 540). Sarebbe sempre la stessa grazia di Gesù che, applicandosi alle anime per vie non ordinarie, fa sorgere non già una « M. non cristiana », bensì una M. *cristiana in terre non cristiane*.

1) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Prémystique naturelle et mystique surnaturelle*, in *Etudes carmélit.* 1933. — J. MARÉCHAL, o. c., I, p. 145-56 (neoplatonismo, yogismo, buddismo, sufismo musulmano, M. profano o panteistica moderna, estasi tra i protestanti); II, p. 51-87 (l'estasi in Plotino), 91-93 (platonismo medio), 411-483 (M. comparato), 487-540 (islamismo). — *Mysticisme païen et mysticisme chrétien*, in *Qu'est-ce que la M.*, Paris 1929, pp. 66-107. — J. DE MARQUETTE, *Introduction à la M. comparée*, Paris 1948; vers. ingl., New-York 1949. — W. R. INGE, *Mysticism in religion*, Chicago 1949. — K. HUTTEN, *Seher, Grübler, Enthusiasten. Sektén u. religiöse Sondergemeinschaften d. Gegenwart*, Stuttgart 1950. — R. A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford 1950. — J. MARÉCHAL, *Vraie et fausse M.*, in *Nouv. Rev. théol.* 67 (1945) 883-903. — J. LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952; vers. ted., Luzern 1953; vers. it., Milano 1955. — PH. DE FÉLICE, *L'enchantement des danses et la magie du verbe. Essai sur quelques formes inférieures de la M.*, Paris 1957. — L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris 1953. Studiando testimonianze dell'India, dell'Islam, la mistica giudaica e qualche esempio di mistica musulmana (Rābī'a, Bistāmī, Hallāj, Ibn al-Fārīd e i sufi) in riferimento al cristianesimo, trova due tendenze opposte: l'ideale di

essere se stesso e l'ideale di donarsi a Dio. Ma, più che di M. nel senso da noi definito, qui si tratta di concezioni e pratiche di etica generale. — ID., *Thèmes et textes mystiques. Recherche des critères en M. comparée*, Paris 1958. — V. VEZZANI, *Le mysticisme dans le monde*, Paris 1955, con molte lacune e inesattezze, valido come primo orientamento. — R. BARON, *Un point de philosophie et de M. comparée*, in *Rev. d'hist. et de philol. relig.* 38 (1958) 39-67: solo il cristianesimo, costruito sul mistero dell'Incarnazione, ha una giusta concezione dei rapporti fra l'uomo e l'Assoluto, non così l'India, l'Islam, il giudaismo. — V. BUDDISMO, ISLAM, SUFISMO, PLATONISMO, RIFORMA, YOGA, ESTASI, RELIGIONI, MIRACOLO, ecc. Cf. anche n. X.

2) K. L. REICHEL, *Meditation a. piety in the far East*, London 1953: sistemi yoga indù, dhyanā buddista, taoismo antico e moderno, confucianismo, mohismo. — G. TUCCI, *Teoria e pratica del Mandala*, Roma 1949 (con accentuata simpatia verso l'arazionalità indiana). — D. DAVID-NEEL, *Mistici e maghi del Tibet*, Milano 1949. — O. LACOMBE, *La M. naturelle dans l'Inde*, in *Rev. Thom.* 51 (1951) 134-49. — L. GODET, *Recherches sur la M. naturelle*, ivi 48 (1948) 76-112. — V. VEZZANI, *Il M. cristiano e indiano*, Milano 1951. — BRUNO DE J. M., *M. hindoue et M. chrét.*, in *Magie des extrêmes* (Etudes carmél.), Paris 1952, p. 142-70. — A. ALVAREZ DE LINERA, *Yoga y espiritualidad crist.*, in *Rev. españ. de teol.* II (1951) 485-509. — H. CORNELIS, *Bullet. de spiritualité indienne, in Vie spirit.* Suppl. 1952, p. 220-54. — ID., *Les chemins de perfection selon diverses gnoses*, ivi 1954, p. 68-83: bollett. di spiritualità indiana; tecniche buddistiche e gnosi contemporanee.

3) L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la M. musulmane*, Paris 1922. — M. M. MORENO, *Antologia della M. arabo-persiana*, Bari 1951 (con note introduttive su ognuno dei 28 autori riportati). — ID., *M. musulmana e M. indiana*, in *Annali Lateran.* 10 (1946) 103-212. — M. ASIN PALACIOS, *El siml de los castillos y moradas del alma en la M. islamica y en S. Teresa*, in *Al-Andalus* II (1946) 263-74. — ID., *Sādītes y ahunradas*, vari articoli dal 1944 al 1951. — Studi sui mistici di MENENDEZ PELAYO (v.). — F. MEIER, *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel 1943. — M. SMITH, *Readings from the mystics of Islam*, vers. dall'arabo e dal persiano, London 1950. — A. J. ARBERY, *Sufism. An account of the mystics of islam*, London s. a. — L. GARDET, *La mention du nom divin (Dhikr) dans la M. musulmane*, in *Rev. Thom.* 52 (1952) 642-79, 53 (1953) 197-213. — ID., *Quelques textes sufis concernant l'extase*, ivi 50 (1950) 172-79. — R. VAUTIER, *La M. persane*, in *Bullet. Miss.* 24 (1950) 124-33, 225-33.

4) G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la M. juive*, vers. franc., Paris 1950; vers. ted., Zürich 1957. — ID., *Die Lehre vom « Gerechten » in der jüdischen M.*, in *Eranos Jahrbuch* 27 (1958) 237-97: la figura del « Giusto » nella letteratura ebraica estrabiblica e presso gli assidi. — ID., *Religiose Autorität u. M.*, ivi 26 (1957) 243-78: l'aspetto rivoluzionario della M. e insieme il suo conservatorismo e l'appoggio che dà all'autorità per il suo carattere profetico, studiati nella setta dagli assidi. — E. MÜLLER, *Histoire de la M. juive*, vers. dal ted., Paris 1950; vers. inglese, Oxford 1946. — J. DANIÉLOU, *Penseurs et mystiques d'Israël*, in *Etudes* 268 (1951) 362-71. — v. KABBALA.

5) A. J. FESTUGIÈRE, *Le cadre de la M. hellénistique*, in *Mél. Goguel* (Neuchâtel 1950) 74-85. — G. CARRIÈRE, *La katharsis platonienne*, in *Divus Thomas* (Piac.) 28 (1951) 197-204. — J. CARPOFINO, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942. — v. MISTERI pagani, PAGANISMO.

6) M. VILLAIN, *M. catholique et M. protestante*, in *Iremkon* 24 (1952) 145-65: diffidenza dei protestanti verso la M.; anch'essi accolgono un M., identificato

con la fede. — H. REINHARDT, *Mystik u. Pietismus*, München 1925. — M. M. J. SMITH VAN WAESBERGHE-D. A. VORSTER, *Nederlandse Mystiek*. II (i protestanti), Amsterdam 1948. — A. VOIPO, *Sleeping preachers*, Helsinki 1951: esame di alcune manifestazioni similitiche nella chiesa luterana contemporanea di Finlandia; l'autore è prudentemente scettico sul carattere soprannaturale di questi ff., pur senza escludere la sincerità dei soggetti e autentiche ec. religiose. — R. AMADON, *Un grand mystique protestant français* (Pietro Poiret, 1646-1719), in *Bullet. de l'hist. du protestantisme français* 97 (1950) 104-16. v. RIFORMA.

X. Problema apologetico. Quando una persona, il mistico stesso o un testimonia, riferisce ff. di natura m. che, se son veri, implicano un intervento diretto soprannaturale di Dio (v. sopra VII D), come si deve comportare chi viene a conoscenza di questo racconto? accetta quei ff. come soprannaturali o li rifiuta e li dichiara naturali? sospende il giudizio? Si vuole dire: è possibile e come è possibile accertare, difendere e proporre la realtà soprannaturale miracolosa degli asseriti ff. mm.? Il problema mostra speciale gravità e urgenza e speciali incidenze teologiche quando i ff. mm. contengano rivelazioni e messaggi celesti che Dio *destina al pubblico* per bocca del mistico favorito.

A) L'Apologetica (v.) classica insegna che è sicuramente accertabile il MIRACOLO fisico sensibile (v.). Ora, la C. infusa è, si diceva, un miracolo, ma, in sede apologetica, presenta gravi difficoltà di accertamento, per coloro che non ne hanno goduto, quando si esaurisca nella « cella » inaccessibile dell'anima. Se a questo prodigio interiore si accompagna qualche miracolo esteriore sensibile, allora il *miracolo esteriore* (purché sia provato come fatto, come miracoloso e legato alla C.) basta a provare la realtà del *miracolo interiore* della C. infusa. E se manca un miracolo esteriore?

Anche in questi casi generalmente si ammette che si possa provare con sufficiente certezza la realtà soprannaturale della C. infusa e che si possa distinguere dai ff. pseudo-mistici (dovuti a frodi, mimetismi, influssi diabolici, stati naturali normali e patologici...) grazie ai quei segni, sopra descritti, della M. autentica, che appunto forniscono regole per procedere al cosiddetto DISCERNIMENTO degli spiriti (v.). Cf. A. CHOLLET in *Dict. de théol. cath.*, IV, col. 1375-1415; DE GUIBERT, *Theol. spiritualis*, Roma 1939², p. 142 ss.

B) Non è scientifico negare a priori la possibilità del soprannaturale m.; ed è ancor meno scientifico postulare senza ragioni la realtà soprannaturale miracolosa del fatto asserito, la quale, s'è già detto, *non si presume ma si prova* e in mancanza di prove si presume la realtà naturale del fatto.

Le spiegazioni naturalistiche dei ff. mm., sono vere preziose spiegazioni solo a patto che sia falso l'asserito carattere « mistico » (nel senso sopra definito) dei ff. da spiegare; che se invece quel carattere « mistico » è convenientemente assodato, le spiegazioni naturalistiche sono accettabili e utilizzabili solo a patto che rinuncino ad essere spiegazioni, o, in altre parole: esse, in quanto pretendano spiegare i ff. mm. con fattori naturali escludendo la speciale causalità divina, sbagliano il bersaglio e non spiegano, mentre, quando si limitano ad *affermare* la correlazione (puremento statistica o anche causale) tra ff. mm. e ff. naturali, allora offrono stimabili contributi alla fenomenologia della M. catto-

lica, non foss'altro perché dissodano e mettono allo scoperto il terreno umano sul quale Dio ama seminare i suoi privilegi.

C) Ciò avvertito, non ci sembra molto proficuo contabilizzare le *spiegazioni naturalistiche* proposte da quelli a cui la categoria ascientifica del « miracolo » ha la strana potenza di suscitare una smorfia di disgusto.

a) Coloro che vedono nei ff. mm. esplosioni brusche e originali della vita naturale, sono tentati di spiegarli come insorgenze *patologiche* o crisi morbose (psicatenesia, isterismo, epilessia, erotismo, varie degenerescenze), qualunque sia il segmento dell'edificio morfo-fisio-psichico umano incaricato di essere origine e sede della crisi. Così ragionavano i maestri del vecchio MATERIALISMO (v.), che in verità oggi non ha buona stampa, ma, purgato dalle forme più goffe e irriverenti e addobbato coi nuovi sussidi scientifici, fu ripresentato da Max NORDAU (*Dégénérescence*), E. MURISIER (*Les maladies du sentiment religieux*); e, più recentemente, soprattutto da J. H. LEUBA (o. c.).

b) Coloro che non trovano nei ff. mm. una « novità » e d'altronde si rifiutano di credere che persone equilibrate, serene, ottimamente dotate e prudenti, quali sono i santi, cadessero in crisi patologiche e tanto gravemente si ingannassero nel giudicarle ff. mm., preferiscono sollecitare la spiegazione dalla PSICOLOGIA normale (v.), all'uopo dilatata fino a comprendere la *psicologia mistica*, appunto, e arricchita con le nuove psicologie del profondo, dell'Inconscio (v.) o del subconscio, e perfino con la psicologia « ancestrale » di JUNG (v.). In tale prospettiva fecero scuola il DELACROIX (*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*), WILL. JAMES (*L'è. religiosa*, vers. it.), le cui dottrine oggi vedono precipitare di molto il mercurio dell'entusiasmo che suscitavano ieri. Cf. MARÉCHAL, o. c. I, p. 69-179.

c) La METAFISICHA (v.) può descrivere moltissimi ff. naturali registrati nella piccola o grande « trance » dei soggetti « medianici », che presentano impressionanti analogie coi ff. psicosomatici registrati negli stati mm. Finora la metafisica non è in grado di « spiegare » (cioè di ricondurre a cause prossime sperimentali) neanche i suoi ff. inabituati; ma sembra lecito prevedere e sperare che essa, quando si sarà potuta inserire di diritto nei confini della scienza, fornirà utilissime e copiose indicazioni per la corretta interpretazione dei ff. mm.

d) L'applicazione della PSICANALISI (v.) alla spiegazione psicologica delle manifestazioni religiose, iniziata già da FREUD nel 1907 (*Zwangshandlungen u. Religionsübungen*, in *Zeitschr. f. Religionspsychol.* 1907, vers. ital. in *Freud* di C. MUSATTI, ed. L'Arco 1949, p. 173 ss.), continuata dal discepolo Teod. REIK (*Probleme der Religionspsychol.*, Wien 1919; col titolo *Das Ritual* dalla riediz. del 1928, vers. it., di Fr. Ferrarotti, *Il rito religioso*, Torino 1949), fece in seguito molta strada, non senza qualche gloria, sviluppando l'ipotesi freudiana che si possa considerare « la nevrosi come una religione privata e la religione come una nevrosi ossessiva generale ».

Tra gli impulsi inconsci sondati dai metodi psicanalitici, che sarebbero all'origine delle pratiche, delle credenze e degli istituti religiosi, si accattivano l'attenzione i complessi *erotici*, che vennero incaricati di spiegare, in particolare, i ff. mm. sostenuta, peraltro senza le categorie un po' esoteriche della psicanalisi, anche dal LEUBA (o. c.) e ancora da M. BONAPARTE (in *Rev. française de psychoanalyse*, 1948, n. 2, p. 191 ss., a proposito della transverberazione di S. Teresa). L'è. dell'unione m. insorgerebbe come « compensazione » della sete sessuale compressa e frustrata (LEUBA, o. c., p. 173 s); le « delizie » di cui parlano i mistici sono di origine e di natura corporea specificamente sessuale, anche se essi non ne sono consapevoli e sono convinti del contrario (ivi, p. 169 s, 223). Compensazione, tut-

tavia, insufficiente per insufficienza dello stimolo (ivi, p. 221); ond'è che alle delizie mm. sono sempre miste le insoddisfazioni e le sofferenze. Segni di questa origine dei ff. mm. sono le relazioni dei mistici con persone di altro sesso (mad. Guyon e p. Lacombe, S. Teresa e p. Graziano, S. Franc. di Sales e la Chantal, Susone ed Elisab. Stäglin...) e la larghissima utilizzazione del simbolismo coniugale nella descrizione dei ff. mm. Cf. P. L. BEIRNAERT, *La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique, in Mystique et continence* (Etudes carmélit.), Paris 1952, p. 380 ss; — MATRIMONIO VII. — MARRÉCHAL, o. c., II, p. 385-407 (a proposito di Leuba).

D) Benché la discussione di queste dottrine in particolare sia invitante e sembri promettere non spregevoli frutti, dobbiamo limitarci alle osservazioni generali metodologiche e spirate sotto RIVELAZIONI E VISIONI (cf. anche MIRACOLO) intese a chiarire i criteri che certificano il carattere soprannaturale miracoloso di una manifestazione divina.

E) Quando l'origine divina del fatto m., discussa coi criteri appropriati, non potesse provarsi, allora, dovendosi presumere la sua origine naturale, gli elementi umani, normali o patologici, fisiologici e psicologici già descritti, forniranno preziose indicazioni per abbozzare una spiegazione naturale del fatto stesso. Che se il carattere miracoloso del fatto m. risultasse convenientemente provato, allora la presenza di quegli elementi umani non deve apparire strana e, tanto meno, non potrà farsi equivalere a una vera causa naturale del fatto stesso; quindi non dovrà indurre il ricercatore a negare l'origine divina, d'altronde provata, del fatto. Con che il ricercatore non farà un omaggio grazioso alle realtà mm. e a una scienza non sua, bensì farà un omaggio doveroso alla sua scienza e al buon metodo scientifico.

Il quale premunisce contro il pericolo di frettolose e false estrapolazioni, sempre presente quando si tratta di pronunciare un giudizio di causa. Infatti, quegli elementi umani, presenti nei ff. mm.:

1) Possono essere qualche volta, casualmente presenti, senza alcuna significativa correlazione dimostrabile coi ff. mm. essenziali. Dei quali, dunque, non sono causa;

2) possono essere sempre presenti come manifestazioni secondarie provocate dallo stato m. Dunque effetti di esso, e non causa;

3) possono essere sempre presenti come condizioni dei ff. mm., fosse pure come presupposti necessari della loro origine, pur senza esserne causa e senza comprometterne il valore soprannaturale. È ovvio che *essenza e causa* non sono *condizione e origine*. Nelle scienze sperimentali si fa gran caso di questa regola baconiana: «Se posto A segue B, se tolto A viene a mancare B, se reintegrato A ritorna B, se variando A varia anche B, allora A è causa di B». A ben guardare il ragionamento è sofistico, poiché potrebbe comportare anche un'altra conclusione: «Allora A è condizione necessaria di B». Il fisico potrà impunemente giudicare irrilevante, per i suoi scopi, la distinzione fra causa e condizione e quindi potrà permettersi di non avere un palato sì squisito da avvertirla. Ma in campo filosofico e teologico quella distinzione deve essere avvertita e rispettata. Un foro nelle imposte è «condizione» per l'entrare della luce nella camera, ma non è la «causa» della luce. Il calore della incubatrice è condizione necessaria per far nascere il pulcino, non già «causa» del pulcino. Un pensiero geniale, un articolo profondo, una bella poesia di Carducci, possono trarre «origine» da un buon pranzo, da una tazza di caffè, da una compressa di simpamina, da un calice di vino generoso, ma chi vorrà dire che, comunque abbiano «influito» sulla «origine» del pensiero, dell'articolo, della poesia, il pranzo, il caffè, la simpamina, il vino

siano «causa» di quei prodotti spirituali e ne misurino il «valore»? somministrando quelle sostanze, magari in dose rinforzata, a un imbecille invano si aspetterebbero quei prodotti spirituali...

Applicando la distinzione al nostro caso: se la realtà celeste dei ff. mm. è debitamente provata, gli elementi umani che vi si trovano presenti, fosse pure costantemente e necessariamente, rappresentano condizioni, magari indispensabili, dei ff. stessi senza pregiudicarne la causa e quindi il valore soprannaturali. v. SCIENZA.

Ognun vede che in questa prospettiva possiamo essere signorilmente larghi nell'accogliere le risultanze delle indagini naturalistiche circa i ff. mm. Che anzi, potremmo essere anche più severi di Leuba o di Freud nel notare in S. Caterina da Genova, in S. Teresa d'Avila, in S. Margherita Ala-coque, nella Guyon, nella Guyart (ven. Maria dell'Incarnazione) e in tant'altri campioni della M. cattolica, stigmathe degenerative, quadri epilettici o isterici, turbe e fragilità nervose, magari anche erotismi frustrati e riemergenti in forme «sublimata». Tutti questi fattori significherebbero, per noi, soltanto le «condizioni», l'ambiente umano nel quale Dio (soltanto Dio) installa il f. m. autentico, il quale, dunque, conserva intatta la sua natura superiore e il suo valore spirituale soprannaturale, qualunque sia il terreno naturale sul quale è sbocciato. Come la sanità bio-psichica del soggetto favorito non basta da sola a garantire la realtà soprannaturale dei ff. mm. che egli asserisce di aver goduto, così le eventuali tare bio-psichiche del soggetto non bastano da sole a escludere la soprannaturalità dei ff. mm. (che anzi, si vuol aggiungere, sembra che Dio preferisca i soggetti deboli e magagnati per operare le sue meraviglie e confondere la presuntuosità dei forti, I Cor I 27); del pari, in Napoleone e in Dostoevski l'epilessia coesistette con eccezionale genialità.

In conclusione: quando la soprannaturalità dei ff. mm. non possa essere provata il ricercatore s'affidi alla spiegazione naturale senza tema di far offesa a Dio; quando invece sia provata, il ricercatore l'accoglia senza tema di far offesa alla scienza.

B. GRABINSKI, *Neuere Mystik. Eine Darstellung u. Untersuchung der okkulten Phänomene*, Hildesheim 1924². — A. FARGES, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contreactions humaines et diaboliques*, Paris 1924, 2 voll. — H. THURSTON, *The physical phenomena of mysticism*, London 1952, a cura di J. Crehan. — O. DIAS, *O fenomeno m. no tribunal da medicina e da teologia*, in *Actas del III Congr. internaz. dei medici cattolici* (Lisbona 17-23 giugno 1947) 657-78. — WUNDERLE, *Artz u. M. Tatsachen u. Probleme*, Würzburg 1949. — A. RODRIGUEZ y RODRIGUEZ, *Misticismo, subconsciencia y patologia in Rev. de espirit.* 8 (1949) 164-203. — VALENTIN de S. JOSÉ, *Deontologia medica y fenomenos misticos*, ivi 5 (1946) 506-26. — M. WALDMANN, *Trancen u. Ekstasen in ihrer psychol. Gegensätzlichkeit*, in *Geist u. Leben* 25 (1952) 54-67. — J. LHERMITTE, *Mistici e falsi mistici*, vers. dal franc., Milano 1955. — M. SUMMERS, *The mystical phenomena of mysticism*, London 1950. — PH. DE FELICE, *Foules en délire, extases collectives. Essai sur quelques formes inférieures de la M.*, Paris 1948. — L. GARDET, *Vraie et fausse M.*, in *Rev. thomiste* 54 (1954) 298-334: alla ricerca d'un criterio di autenticità. — J. RICART, *Desviacion de un apostolado*, i casi più notevoli di falso M. dagli encrattati ai nostri giorni, Barcellona 1947. — v. anche VIII E, IX; METAFISICA.

XI. *Teologia mistica.* A) Stante la loro novità specifica (n. VII) nella vita naturale e soprannaturale, le grazie propriamente mm. (la C. infusa)

possono costituire oggetto di una « scienza » teologica distinta, o T. m., la quale, partendo dalle ce. mm. offerte dalla psicologia religiosa e dalla storia, ne indaga le condizioni (elementi presupposti, costitutivi, concomitanti, corollari) teologiche alla luce della rivelazione cristiana; in altre parole, coi consueti Luoghi teologici (v.) indaga i modi soprannaturali speciali con cui Dio agisce nell'anima allorché le concede lo speciale dono della C. m., e organizza i risultati dell'indagine nel sistema dogmatico-morale cristiano.

Nel fondare la legittimità di una scienza teologica della M. si riflettono tutti gli imbarazzi sopra notati nel definire la vita m. e, inoltre, la difficoltà di situare la T. m. nel quadro delle scienze teologiche.

B) Il DE GUIBERT (*Theol. spir.*, Roma 1939², p. 11 ss), preceduto da qualche autore, accreditò nel linguaggio teologico moderno l'espressione *Theologia spiritualis* per designare la scienza che deduce dai dati rivelati la natura e i mezzi della perfezione: scienza comprendente, come branche tra loro distinte, tanto la T. ascetica, quanto la T. m. Questa posizione ha il vantaggio di raccogliere sotto un solo nome e in uno stesso trattato l'ascetica e la M., la quale in concreto non è mai separata, nella vita cristiana, dall'ascetica. Ma ci pare carica di equivoci, pleonastica, ingiustificata:

a) essa vuol distinguersi dalla T. morale, mentre soltanto la T. m. ha titoli per distinguersi dalla T. mor., dovendo la T. ascetica essere restituita di diritto alla T. mor.:

b) essa nega, o ignora, o pretermette una precisa distinzione specifica fra ascetica e M., e, per poterle accostare in un solo trattato, s'accontenta della loro unità puramente generica (cioè del fatto che ambedue, ascetica e M., sono *teologia*, T. della *grazia*, T. della *perfezione* crist., T. dei *doni* dello Sp. S., T. della *vita spirituale* o *soprannaturale* o *interiore*, T. dell'*orazione*, T. dell'*unione con Dio*...: categorie vere, ma generiche, suscettibili di almeno due accezioni specifiche che impongono la distinzione fra ascetica e M.);

c) la T. spirituale, dunque, è un fastidioso pleonismo, risolvendosi, per la parte ascetica, nella T. mor. e, per la parte m., nella T. m.

Fino a tutto il medioevo, la *TEOLOGIA* (v.) era un'unica grande scienza, nella quale fiorivano insieme, come rami di un unico grande albero, le molteplici branche, speculative e pratiche, della dogmatica, della morale, dell'ascetica, della M., con maggiore o minore sviluppo dell'uno o dell'altro ramo a seconda della genialità e dell'intento dell'autore; sullo stesso albero fiorivano, come presupposte alla T. rivelata e ancelle di essa, anche la metafisica (di Dio, del mondo, dell'uomo) e l'etica razionale. Caratteristica forma letteraria di questa visione unitaria religiosa del sapere sono le *Somme* medievali. Sviluppandosi poi i vari rami, si staccarono dall'unico albero e si costituirono come altrettanti alberi autonomi, dando origine alle varie scienze teologiche ricordate. Fu progresso, segno di maturità, pegno di specializzazione. Ma nascondeva anche un pericolo: che i vari rami, resisi autonomi, dimenticassero l'unità del sapere e i loro attacchi essenziali con le altre scienze, quell'unità e quegli attacchi che non erano obliabili quando tutti i rami fiorivano sullo stesso tronco, dalle stesse radici, sotto lo stesso cielo. Nel pericolo cennato caddero varie scienze: la filosofia, la scienza sperimentale, le scienze giuridiche... e in particolare la T. mor. La quale finì per presentarsi come *scientia liciti et illiciti*, come dottrina del

peccato da evitarsi, come studio dei *PRECETTI* obbligatori (v.) e delle *VIRTÙ* (v.) comandate nella misura in cui la loro trasgressione costituisce violazione di una *LEGGE* (v.) e *PECCATO* (v.), come scienza degli atti umani nella misura in cui sono necessari alla salvezza. Tale presentazione della T. mor. è molto diffusa e, come ogni definizione nominale, sempre accettabile, ma ovviamente non esaurisce le esigenze pratiche della vocazione cristiana per la quale il fedele rispetto a Dio non è lo schiavo rispetto al padrone o il suddito rispetto alla legge, impegnato soltanto a *evitare il male* e a non trasgredire la legge, ma è piuttosto il figlio rispetto al padre (v. *PATERNITÀ* di Dio) impegnato a *fare tutto il bene* che gli sia ragionevolmente possibile e che renda gloria al Padre anche se non fosse comandato da alcuna norma esteriore (v. *CARITÀ*, *OBEDIEZZA*, *IMPERFEZIONE* positiva).

A completare la T. mor. e a ricordare ai fedeli questo impegno della vocazione cristiana sorse (sec. XVII) la T. *ascetica*, che così si chiamò per analogia con l'antica espressione T. m., utilizzando il termine *ascetica* caduto in desuetudine nell'occidente latino. Il verbo *ασκεῖν* (= adoprarsi, esercitarsi per apprendere un'abilità o un'arte, specialmente l'atletica, e anche la filosofia, la virtù), molto diffuso nel mondo greco, una volta è attribuito dal redattore di Atti XXIV 16 a S. Paolo (« studeo sine offenculo »), il quale, peraltro, pur paragonando la vita cristiana all'agonismo sportivo (I Cor IX 24 ss, Fil III 13 s, II Tim IV 7 s), usa il sinonimo *γυμναζέω* (I Tim IV 7 s, Ebr V 14, XII 11). Il termine (coi suoi derivati *ascetes*, *asceticus*) ebbe nel mondo greco larga applicazione alla vita monastica sia di tipo eremitico che cenobitico. Fu translitterato in latino (*Ilin. Silvae* III 4, X 9), ma non si diffuse in occidente fino al sec. XVII, quando comparvero i primi trattati di *Theologia ascetica* (P. SCHORER, S. J., Roma 1658; C. DOBROSIELSCUS, O. M., *Summarium asceticæ et mysticæ theologiæ*, Cracovia 1655). L'ascetica si vide solitamente unita anche la M. (costituendo quella che de Guibert chiama T. spirituale), ma non riuscì mai a chiarire il suo posto preciso nel sistema delle scienze teologiche.

1) Le si affidò il compito di esporre la natura e i mezzi della *perfezione cristiana* in quanto supera lo stretto precetto e si attua con la pratica dei *CONSIGLI* (v.) fino alla perfetta unione dell'uomo con Dio. Ora si badi che *PERFEZIONE spirituale* (v.) è lo stato dell'essere o della potenza spirituale che, terminato il suo ciclo evolutivo, ha raggiunto il suo fine; infatti poiché il *FINE* (v.) è la stessa « forma » dell'essere (v. *MATERIA* e *FORMA*) considerata come principio estrinseco del divenire specifico dell'essere e raggiungere il suo fine significa per quell'essere realizzare interamente se stesso (« perfezionarsi » appunto). Quindi la *perf. naturale* specifica dell'uomo sarà possedere con l'intelletto e con l'affettività *naturale* una verità e una bontà che sia *tutta* la verità e la bontà, *totalmente* verità e bontà (v. *INTELLETTO*, *LIBERTÀ*), cioè Dio (v.) che è l'ultimo *FINE* (v.) dell'Uomo (v.); *perf. soprannaturale* cristiana sarà possedere Dio in quel modo *soprannaturale* che è *VISIONE* beatifica (v.). È chiaro che tal perfezione, raggiungibile soltanto nella *VITA* futura (v.) in proporzione al *MERITO* personale (v.), nella vita terrena è soltanto un concetto limite e termine di paragone per misurare i gradi di perfezione.

Ebbene questo è l'*ideale* stesso che si *prefigge* la T. mor. la quale, nella sua accezione più corretta, è appunto la scienza teologica dell'attività umana in quanto è orientata al suo ultimo fine soprannaturale; e in tale tensione della volontà verso Dio trova posto di diritto sia la vita dei precetti che la vita dei consigli. Una T. mor. che non fosse essa stessa T. della perfezione cristiana (ossia dottrina di tutta la vita cristiana che tende al Padre in tutti i modi ragionevolmente possibili, nella pratica sia dei precetti sia dei consigli) non ci sembra né T., né cristiana, né

umana (cioè non rispettosa della essenziale tendenzialità consapevole della volontà verso il « sommo bene »).

Parecchi autori, pur accettando questo punto di vista, credono di poter ancora salvare la distinzione fra T. spir. e T. mor. introducendo una distinzione di grado nella perfezione che è oggetto dell'una e dell'altra: la T. spir. avrebbe per oggetto, come la T. mor., precetti e consigli, virtù teologiche e morali, ma sotto un aspetto peculiare, non considerato dalla T. mor., cioè in quanto sono esercitati *plenissime* nella vita terrena, in quanto raggiungono una *maggiore* perfezione o la pienezza della vita cristiana (cf. DE GUIBERT, *Theol. spir.*, Roma 1939², p. 6 s; HEERINGKX, *Introd.*, p. 4: la T. spir. tratta della perfezione, cioè della vita spirituale « quatenus exercetur... modo *plenior* et *intensior* »).

La descrizione, ben si vede, è imbarazzata, e non riusciamo a toglierli l'impressione pensosa di non capire o, che è lo stesso, di capire che essa gira a vuoto. Che cosa sarebbe una T. mor. che non insegni una « piena » vita cristiana? che insegni una perfezione non « perfetta »? forseché è un compromesso per i tiepidi, indifferenti, vigliacchi? Del resto anche in termini di pura logica, i gradi comparativi (più o meno pieno, perfetto...) non valgono a distinguere la T. spir. dalla T. mor. Da questa si distingue veramente soltanto la T. m., ma per un titolo diverso dal « grado » di perfezione studiata: perché la C. m. è irriducibile alle altre fasi della vita cristiana.

Ancor meno precise e pertinenti ci sembrano altre descrizioni le quali presentano la T. spir. come dottrina della vita soprannaturale, della vita spirituale, della vita interiore.

2) **Vita soprannaturale** è la vita umana in quanto, distinguendosi dalla vita naturale, è elevata all'ordine soprannaturale (v. NATURA e soprannatura) e si dirige al fine soprannaturale della VISIONE BEATIFICA (v.; anche PATERNITÀ di Dio) con energie, intendimenti, facoltà e mezzi soprannaturali (v. FEDE, GRAZIA, VIRTÙ, DONI, SACRAMENTI). E di che altro si interessa la T. mor.?

3) **Vita spirituale** è la vita umana in quanto, distinguendosi dalla vita materiale, esercita le facoltà spirituali (v. SPIRITO) dell'INTELLETO (v.) e della VOLONTÀ (v.). In senso morale, designa la vita cristiana in quanto, opponendosi alla vita dell'uomo dettato alla CARNE (v.) e al MONDO (v.) intesi in senso morale, dà il primato ai beni spirituali e ai beni futuri eterni, subordinando ad essi (senza condannarli) i beni materiali, temporali, caduchi. In senso morale ancora più stretto, designa la vita cristiana in quanto, distinguendosi dalla virtù « comune », è esercitata in grado « eccellente »: in questo senso « uomo spirituale » non è il cristiano qualunque, tanto meno l'« uomo carnale » o « materiale », bensì l'asceta, che più pienamente realizza la vocazione universale alla SANTITÀ (v.) o alla PERFEZIONE (v.). Si è già detto (v. sopra) che questo ideale della vita spirituale è l'oggetto della T. mor.

4) **Vita interiore** designa la stessa « vita spirituale » in quanto le sue attività (studio, conoscenza, memoria, meditazione, amore delle verità e dei beni spirituali soprannaturali) sono elicitate e si concepiscono più « interiori » all'uomo delle attività imperate alle potenze corporee (v. INTERIORE UOMO). In concreto, non vi sono nell'UOMO (v.), unità sostanziale psicosomatica, attività interiori che non siano accompagnate anche da manifestazioni esteriori; e la qualifica di « interiore » o di « spirituale » può ben competere anche al soggetto che svolge attività nel mondo materiale esteriore. Non si vede come una tal vita interiore possa costituire oggetto di una T. spir. distinta dalla T. mor.

H. MONIER-VINARD, *Vie chrét. et vie parfaite*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 22 (1946) 229-52. — B. JIMÉNEZ DUQUE, *En qué consiste la perfección cristiana*, in *Rev. españ. de teol.* 8 (1948) 617-30. — RÜTHER,

Die sittliche Forderung der Apathie. Ein Beitrag zur Gesch. des christl. Vollkommenheitsbegriffes, Freib. i. Br. 1949. — C. FECKES, *Die Lehre vom christl. Vollkommenheitsstreben*, Freib. i. Br. 1949. — L. COLIN, *La vie intérieure*, Paris 1948. — D. L. GREENSTOCK, *La notion de la perfection crist. según S. Tomas*, in *Ciencia tomista* 1950, p. 370-32.

C) Per parte nostra conserveremo il vocabolo *ascetica* non già per distinguere una T. spir. dalla T. mor., bensì soltanto per indicare un aspetto psicologico autenticamente cristiano di ogni attività morale, cioè lo sforzo, la lotta che oggi, nella nostra effettiva situazione storica di natura decaduta per il PECCATO originale (v.), si impone a chi vuol vivere secondo la norma: *oggi non si può vivere moralmente se non asceticamente*, ossia nello sforzo inteso a riordinare verso il fine le nostre potenze disordinate e ferite dalla colpa. Si ricupera così il senso etimologico nativo di « ascetica », che il DE GUIBERT (*Theol. spir.* cit. p. 12 s) riscontra presso gli autori protestanti, ma che ci sembra diffuso nel linguaggio di tutti, il quale quando parla di « ascetica » non intende primamente la vita di perfezione bensì lo sforzo e la mortificazione che quella vita di perfezione comporta (v. ASCETICA).

D) Restituita alla T. m. la T. ascetica, alla T. spir. rimarrebbe come oggetto di studio la vita m., ma non si vede perché questo studio si dovrebbe chiamare col nome generico, non significante e nuovo di T. spir. anziché col nome classico e univoco di T. m. Ad ogni modo, si deve tener per fermo che la T. m. è giustificata come scienza speciale in quanto è distinta dalla T. mor. e, per quanto s'è detto, dalla T. ascetica, grazie alla novità e originalità del suo oggetto: la C. infusa (n. VII).

Di alcuni tentativi di distinguere la T. m. dalla T. ascetica e quindi della T. m. s'è già fatto cenno.

1) Buona ci sembra la descrizione che presenta la T. m. come dottrina concernente un certo tipo di orazione. Si sa che **ORAZIONE** è la pia elevazione dello spirito a Dio, per cui l'anima si unisce a Dio non solo con la mente (tale elevazione puramente intellettuale si realizza già con lo studio della *teologia* naturale e rivelata, che non è orazione), ma anche con la volontà o l'amore (che è « desiderio » in quanto Dio rimane lontano, « possesso », « godimento » o « fruizione » in quanto Dio si offre all'anima). A definire l'oraz. dunque, oltre l'elemento conoscitivo, interviene un elemento pratico, volitivo. S'è già detto come il movimento della volontà sia fatalmente comandato solo quando Dio si presenti all'intelletto quale infinito (v. LIBERTÀ): il che si avvera nella *VISIONE beatifica* (v.) e nella visione m. propriamente detta. In tutti gli altri casi la risposta amorosa della volontà alla elevazione dell'intelletto è libera (quindi *virtuosa e meritoria*) e deve essere nominata nella definizione completa di orazione (il che da noi è indicato con l'aggettivo « pia »).

L'oraz. si dice **mentale** quando si compie unicamente con le potenze spirituali senza manifestarsi coi « segni » espressivi del linguaggio o dei gesti. (Si badi che anche l'oraz. mentale ha manifestazioni esteriori, per es. concentrazione, automatismi, stati estatici o similestatici, ma è ovvio che tali manifestazioni non sono propriamente « segni espressivi » poiché non indicano univocamente uno stato di oraz., tanto meno i contenuti dell'oraz.). Vocale si dice l'oraz. che si manifesta coi segni espressivi del linguaggio, cui è assimilata l'espressione coi gesti. L'oraz. che si esprime con formule spontaneamente create dall'orante si avvicina all'oraz. mentale.

L'oraz. mentale, poi, si dice **discorsiva** se si compie con una successione di molteplici atti intellettivi e volitivi; **contemplativa** se, al di fuori di ogni processo discorsivo, si compie con un solo atto di intuizione

immediata e di possesso amoroso della verità e bontà divina. Generalmente si ammette una orazione contemplativa *acquisita* raggiunta dal fedele coi suoi sforzi prevenuti e sostenuti dalla grazia e quindi specificamente distinta dalla grazia contemplativa *infusa* o *mistica* che dipende unicamente da uno speciale favore della grazia divina.

Ebbene se, quando si definisce la T. m. come dottrina dell'orazione, si intende questa orazione contemplativa infusa o m. (semplice, passiva, con possesso immediato, intellettuale e volitivo, di Dio), allora la definizione è accettabile e si copre con la nostra; che se per orazione si intende qualche altro tipo di orazione allora la definizione non vale a distinguere la T. m. dalla T. mor. e ascetica. — E. BOYLAN, *Les étapes de l'oraison mentale*, vers. franc., Paris 1949; cf. *Vie spirit.* 81 (1949) 389-404. — L. COGNET, *Oraison et M.*, ivi 83 (1950) 492-510.

2) Talora si presenta la T. m. come dottrina della *vita contemplativa*. Questa è vita spirituale in quanto, distinguendosi dalla *vita attiva*, si applica alla CONTEMPLAZIONE (v.) acquisita o m. «Contemplativo» e «attivo» designano due diversi tipi di comportamento spirituale, che peraltro possono ben essere compresi nello stesso soggetto, in fasi diverse successive e anche simultaneamente. Il tema della distinzione tra vita contemplativa e vita attiva, imperponendosi nelle figure evangeliche di MARIA (v.) e MARTA (v.), sorelle di Lazzaro, ha una veneranda antichità e grande storia, ma, per quanto sia strano, come certi luoghi comuni fortunati, non ha avuto la elaborazione dottrinale desiderabile. Ad ogni modo, non si deve credere che una vita umana possa esaurirsi tutta in pura C. Tanto meno si deve credere che una vera C. m. non possa coesistere con una intensa vita attiva (v. III B 2); conosciamo anche tipi di M. apostolica (come Maria dell'Incarnazione. Guyart), di M. riparatrice (come Paolo della Croce, Veronica Giuliani), di M. fiorita nel matrimonio (come Guyart Caterina da Genova, Acarie, Taigi...), anche se nelle prime due la vita m. fiorì fuori dell'esercizio coniugale). Infine si badi che a definire la T. m. si richiede una certa specie di C.: non già la C. acquisita (che appartiene all'ascetica e quindi alla T. mor.), bensì la C. m. o infusa, sia essa più o meno abituale, più o meno accompagnata da vita attiva.

3) Ugualmente si giudichi la definizione che presenta la T. m. come dottrina della *vita unitiva* o dell'unione con Dio, stato dei «perfetti» che sono «arrivati», mentre lo stato degli «incipienti» e dei «proficienti», che percorrono le vie «purgativa» e «illuminativa», è lasciato alla T. ascetica e quindi alla T. mor. Anche il tema delle «tre vie» e dei «tre stati» gode di veneranda anzianità. Si vuol dire che la definizione è accettabile solo se per UNIONE con Dio (v.) si intende quella unione «speciale» che si realizza nella C. infusa. Che tale unione sia uno stato «perfetto», si può accettare; ma che ad essa si possa «arrivare» si deve intendere secondo quanto è detto in VIII 6.

E) Come scienza *subalternata*, la T. m. si avvale: a) di tutte le scienze che ci aiutano a raccogliere le ee. mm. nostre o altrui, specialmente dei santi e dei mistici (psicologia religiosa sperimentale, storia dei mistici), e quindi a elaborare una fenomenologia della M.; b) di tutte le scienze che ci aiutano a comprendere la originalità della e. m. nella vita umana (psicologia razionale) e a distinguerla dai prodotti psichici inferiori (scienze biologiche, psicopatologia...); c) della storia del pensiero teologico e filosofico che ci aiuta a elaborare la dottrina della M. fornendoci le interpretazioni dei grandi maestri; d) delle scienze teologiche, attinte a tutte le loro fonti (v. LUOGHI teolog.), che ci permettono di interpretare il fatto m. nel quadro del sistema cristiano.

Si prevede che le più impegnate nella T. m. sa-

ranno: 1) la T. della GRAZIA (abituale, attuale, «gratis data» e «gratum faciens»); 2) la T. delle VIRTÙ (v.) teologiche e morali infuse, in particolare della CARITÀ (v.) effettiva e affettiva, che è la misura dell'unione con Dio e del progresso spirituale; 3) la T. dei DONI dello Spirito S. (v.); 4) la T. dell'UOMO (v.) come «nova creatura» soprannaturale e capacità OBEDIENZIALE (v.) alla VISIONE immediata di Dio (v.). Queste a loro volta vanno inquadrate nei fondamentali dogmi cristiani, cioè nella T. della TRINITÀ (v.), primo principio e ultimo fine dell'economia cristiana (paternità di Dio, inabitazione della Trinità nell'anima in grazia) e in particolare dello SPIRITO SANTO (v.); nella T. cristologica soteriologica in quanto Cristo, con la sua MEDIAZIONE (v.) è principio meritorio di ogni grazia, via, modello, maestro, guida dell'anima nel ritorno al Padre (v. GESÙ CR., REDENZIONE); nella T. della chiesa (v.), che, con la LITURGIA (v.) dell'insegnamento, dei SACRAMENTI (v.) e dei SACRAMENTALI (v.), è la universale mediatrice della universale mediazione di Cristo; la vera ascensione cristiana si compie nella chiesa, la cui liturgia ne offre un magnifico simbolismo efficace. Cf. L. BEIRNAERT, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la M. chrét.*, in *Eranos Jahrb.* 19 (1950) 41-63.

Contro l'individualismo isolazionistico del pseudo-M., non sarà mai abbastanza richiamato che la vera M. è un fiore sbocciato nel giardino della chiesa, generato e alimentato entro il sistema liturgico sacramentale gerarchico societario visibile della chiesa. E, coi grandi dottori del sec. XIII, crediamo che abbia uno scopo a vantaggio della famiglia cristiana. Fin dal tempo di MARTA (v.) un pregiudizio diffuso sottovaluta la C. come sterile nella chiesa. Ma si ha da riconoscere che la C. ha un'altissima indispensabile funzione nella chiesa: è il modo più perfetto di rendere omaggio amoroso adorante alla trascendenza e all'immanenza di Dio, che è l'opera prima dell'anima religiosa e che, lungi dal rendere l'anima indifferente al prossimo, le fa ritrovare in Dio un accresciuto senso del prossimo, della realtà, dell'apostolato, richiama i fratelli al compito primo dell'adorazione e permette di cooperare nascostamente ma efficacemente con gli attivi, meritando con la preghiera amorosa la fecondità delle opere che gli attivi realizzano. I contemplativi sono pietra angolare nella chiesa, anche se per il volgo sono pietra di scandalo. Come possono essere sterili per il mondo se sono abbandonati nelle mani di Dio dalle quali dipende il destino del mondo? È solido con tutto il pensiero cristiano l'osservazione luminosa di S. Teresa del B. Gesù: «Ho compreso che solo l'amore fa agire le membra e che se l'amore venisse a mancare gli apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i martiri rifiuterebbero di versare il proprio sangue. Ho compreso che l'amore racchiude tutte le vocazioni... che è tutto». E chi potrebbe dimostrare che l'amore di Teresa, che la preghiera di una povera suora nelle quattro pareti nude della sua clausura sia meno utile al regno di Dio dell'attività di un vescovo missionario?

I contemplativi sono il punto più alto della storia cristiana, dove tutte le cose che non hanno cuore acquistano un cuore per onorare Dio e chiudere, con la fase di ritorno a Dio, il loro ciclo evolutivo; dove gli uomini che, pur avendo cuore, ancora non onorano Dio, prendono coscienza delle loro origini e dei loro legami con Dio; dove i cristiani che pure ono-

rano Dio nelle fatiche della vita militante, rendono a Dio l'omaggio più puro e intenso concesso a creatura. I contemplativi sono mediatori presso Dio, e quindi in certo modo i sacerdoti del mondo inanimato e dell'umanità: sono la vetta di un monte che s'incontra col sole anche a nome degli strati inferiori ancora immersi nell'ombra e nella notte. Ogni altro M. che non adempia questa funzione, che sia un'artificiosa acrobazia soprannaturale, tentata a ogni costo per scopi individualistici egoentrici, per assaporare il gusto narcisistico di guardarsi a pregare, sarà tutto fuorché M. cristiano. Cf. A. PLÉ, *Pour une M. des mystères*, in *Vie spirit.* Suppl. 1952, p. 377-96, la T. della M. deve tener conto dei misteri cristiani.

F) Per la verità, v'è lo schema di una T. m., ma si rileva da ogni parte (anche con eccessivo deprezzamento della psicologia m., che è invece una fase essenziale della scienza m.) che la trattazione della T. m. nei tempi moderni rimase indietro rispetto al rigoglioso sviluppo che ebbe la trattazione della psicologia m. C. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et M. Ses origines*, in *Nouv. Rev. théol.* 72 (1950) 372-89. Lacuna che ci sembra, almeno in parte, incolmabile, stante la estrema scarsità dei dati rivelati concernenti la C. m. e la difficoltà di applicare i dati rivelati concernenti la vita spirituale in generale al caso singolarissimo della C. m.

BIBL. — v. la bibl. notata nei paragr. precedenti e le voci ASCETICA, CONTEMPLAZIONE, ORAZIONE,

PERFEZIONE, PIETÀ, SANTITÀ, SPIRITUALITÀ, ecc.

— Qui si notano alcuni più recenti trattati di ascetica, di M., di «vita spirituale», in ordine alfabetico di autore; dei meno recenti (v. prospetti bibliogr. indicati al par. II) si indicano soltanto quelli cui si fa riferimento nell'articolo. — A. AEGERTER, *Le mysticisme*, Paris 1952; cf. F. CAYRÉ, *Le mysticisme naturel*, in *Année théol. augustinienne* 1952, p. 275-18: la sintesi proposta da Aegert è inaccettabile per il cristiano. — ALBINO DEL B. GESU, *Ascetica e M.*, Padova 1954. — I. DE ALMEIDA CORREIA, *A vida espiritual*, Lisbona 1946. — J. ARINTERO, *Grados de oración y principales fenomenos que les acompañan*, Salamanca 1950; *The mystical evolution in the development and vitality of the Church*, versione dallo spagn. (1921²), St. Louis 1949-51, 2 voll.; v. anche dello stesso autore: *Cantar de los Cant.* *Exposición m.* (1919), *Cuestiones místicas o sea las alturas de la contempl. accesibles a todos* (1920²), *La verdadera M. tradicional* (1925). — N. v. ARSENIÉV, *Ostkirche u. M.*, München 1943². — J. BOUTET, *Memento de vie spirituelle*, Rennes 1948. — C. J. BRUYÈRE, *La vie spirituelle et l'oraison*, Tours 1950². — CRISOGONO DI GESU SACR., *Compendio de ascetica y M.*, Salamanca 1933; in latino, *Asceticae et mysticae summa*, Torino-Roma 1936; *La perfection et le M. selon les principes de S. Thomas d'A.*, Bruges 1932. — J. DAUJAT, *La vie surnaturelle*, Paris 1950⁸.

— T. ECHÉVARRIA, *Luz de santidad. I, Filosofía de santidad*, Madrid 1947. — A. FARGES, *Les voies ordinaires de la vie spirit.*, Paris 1925. — D. FEULING, *Vom Wege der Frömmigkeit*, Beuron 1947. — A. FIOCCHI, *Praelectiones theologiae asceticae et mysticae*, Roma 1933-35, 3 fasc. — GABRIELE DI S. M. MADD., *La C. acquisita*, Firenze 1938; *La M. teresiana, S. Teresa maestra di vita spirituale*, S. Giov. della Cr. *dottoressa dell'amore divino*, Firenze 1934, 1935, 1937. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois conversions et les trois voies*, Paris 1951²; *Perfection chrét. et contemplation selon S. Thomas et S. Jean de la Croix*, S. Maximin 1923, 2 voll.; *Traité de théologie ascét. et m.* *Les trois âges de la vie intérieure*, I (Paris 1938).

— H. C. GRAEF, *The way of the mystics*, Cork 1948. — J. DE GUIBERT, *Études de théologie m.*, Toulouse 1930; *Theologia spiritualis ascetica et m.*,

Roma 1939², 1946⁸; *Leçons de théologie spirituelle*, I (Toulouse 1946²). — J. HEERINGCKX, *Introductio in theologiam spiritualesceticam et mysticam*, Torino-Roma 1931. — F. HEILER (v.), *Oestliche u. westliche M.*, München 1941. — H. E. HENGSTENBERG, *Christl. Askese*, Heidelberg 1948⁸. — F. HERMANS, *Mystique*, Bruxelles 1936. — H. JAEGEN, *La vie mystique*, vers. dal tedesco, Paris 1936. — J. JAMES, *The way of mysticism*, London 1950. — F. JORET, *La contemplation m.*, Paris 1923; *L'enfance spirituelle*, Paris 1931; *La C. m. secondo S. Tommaso*, vers. dal franc., Torino 1942. — C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, Milano 1947, vers. dal franc. — E. KREBS, *Grundfragen der kath. M.*, Freib. 1921. — E. LAMBALE, *La contemplation ou principes de théologie mystique*, Paris 1911; nuova ediz. 1931. — A. LANZ, *Lineamenti di ascetica e m.*, Milano 1954. — J. LEBRETON, «Tu solus sanctus». *Jésus Chr. vivant dans les saints. Etudes de théologie mystique*, Paris 1948. — P. LEJEUNE, *Manuel de théologie m.* (1897) e *Introduction à la vie m.* (1899).

— G. LINDWORSKY, *Psicologia dell'ascetica*, vers. dal ted. (Freib. 1935), Torino 1948. — V. LOSSKY, *Essai sur la théologie m. de l'Église d'Orient*, Paris 1944. — S. LOUISMET, *La contemplation chrét.*, Paris 1923; *L'initiation mystique*, vers. dall'ingl., Paris 1926 (interpretazione affettiva dei primi 5 capi del Cantico dei Cantici). — H. DE LUBAC, *Affrontements mystiques*, Paris 1950. — A. MAGER, *M. als Lehre u. Leben*, Innsbruck 1935. — H. MAHIEU, *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualesceticam*, Bruges 1948⁵. — J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, Brux.-Paris I (1938²), II (1937). — MARIE-EUGÈNE DE l'Enf. JÉSUS, *Je veux voir Dieu et Je suis fille de l'Église*, Tarascon 1949 e 1950: ascesa all'unione contemplativa e tappe della vita m. — J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1932. — J. et R. MARITAIN, *De la vie d'oraison*, Paris 1933. — Y. MASSON, *Vie chrét. et vie spirituelle*, Paris 1929. — R. DE MAUMIGNY, *Pratique de l'oraison mentale* 1916², 2 voll. — R. F. MERKEL, *Die M. im Kulturleben der Völker*, Hamburg 1940.

— E. MERSCH, *Morale et Corps mystique*, Bruxelles 1949³, 2 voll. — A. M. MEYNAUD, *Trattato della vita interiore ossia Piccola somma di teologia ascetica e m. secondo lo spirito e i principi di S. Tommaso*, vers. it., Torino 1937, 2 voll. (ediz. franc. 1884, 1923-25² per G. Gerest). — F. NAVAL, *Theologiae asceticae et mysticae cursus* 1919, in spagnolo 1914. — F. OLGIATI, *La pietà cristiana. Esperienze e indirizzi*, Milano 1935. — P. PARENTÉ, *The mystical life*, St. Louis 1946. — L. PETERS, *Vers l'union divine*, Louvain 1931². — L. H. PETITOT, *La doctrine ascétique et mystique intégrale*, Paris 1930; *Introduction à la sainteté*, ivi 1935. — F. POLLINI, *La vita interiore semplificata*, Roma 1947. — A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, Paris 1901, 1922¹⁰ a cura di Bainvel; *Handbuch der Mystik*, 2-3^a ediz. compendiate, Freib. i. Br. 1925. — F. DE PRETER, *Guide mystique*, Bruxelles 1947. — A. SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle*, Angers 1935⁸, 2 voll.; *L'état m.*, 1921⁸; *La vie d'union à Dieu* 1921²; *Manuel de spiritualité* 1920. — J. SEISEDOS, *Principios fundamentales de la M.*, 5 voll. (1913-19); compendio, *Breve antologia*, a cura di J. Tarrago (1926). — A. STOLZ, *L'ascèse chrét.*, Chevetogne 1947; *Teologia della M.*, vers. it., Brescia 1940; cf. G. CERIANI, *La T. della M.*, in *Scuola catt.* 68 (1940) 425-43. — TEODORO DI S. GIUS., *Essai sur l'oraison*, Bruges 1923. — THOMAS A VALLGONERNA, *Mystica theologia divi Thomae*, Torino 1923⁴, 2 voll. — G. J. WAFFELAERT, *Introductio in theologiam mysticam*, in *Coll. Brug.* 1923-24; *Prospectus syntheticus vitae supranaturalis et porro mysticae*, in *Ephem. theol. Lov.* 2 (1925) 5-8, 169-80, 337-44. — W. WALLESTEIN, *Guida pratica alla perfezione cristiana*, Milano 1947. — J. ZAHN, *Einführung in die christl. M.*, Paderborn 1922²⁵.

— O. ZIMMERMANN, *Lehrbuch der Ascetik*, Freiburg 1932² (*Grundriss*, a cura di Haggenev, ivi 1933).

L'ascèse chrét. et l'homme contemporain, Paris 1951. — *Qu'est-ce que la M.?*, Paris 1929. — *Collez. Etudes carmélitaines*, nuova serie, Desclée de Brouwer, Paris 1930 ss (in particolare: *Nuit mystique. Nature et grice. Saineté et folie* 1938; *Technique et contempl.* 1949; *Trouble et lumière* 1949; *M. et continence* 1952; *Ma joie terrestre où donc es-tu?* 1947, p. 265 ss).

MISTICISMO. v. MISTICA.

MISTICO (Corpo). v. CORPO M.

MISTICO (Senso). v. ERMENEUTICA; SENSI BILICI.

MITO (=M.), **MITOLOGIA** (=m), *mitismo*.

I. Mito (*μῦθος* = racconto). **A**) Nell'accezione più comune M. è una storia di dei. Ad un certo stadio della coscienza umana gli dei e le potenze, che per una concezione animistica (v. ANIMISMO) si immaginano agenti responsabili dei fenomeni naturali, si concepiscono antropomorficamente come simili agli uomini ed operanti in modo umano nel tempo e nello spazio. Sicché i MM. in generale possono dirsi rappresentazioni o drammi divini di particolari fenomeni naturali, sociali, morali, psicologici, e di credenze religiose. Sono prodotti della fantasia spesso felice e sempre ferace dei popoli, specialmente dei PRIMITIVI v.), che si vengono accumulando accanto alle manifestazioni più speculative, filosofiche e teologiche, e liturgiche del senso religioso. I fatti raccontati dai MM., benché non veri, possono essere ritenuti veri dalle persone presso le quali quei racconti corrono; sotto questo aspetto essi differiscono dalle rappresentazioni simboliche (v. SIMBOLO), dalla PARABOLA (v.), dall'ALLEGORIA (v.), dalla novella, dal romanzo, che non si ritengono racconti di cose vere. Tuttavia il confine tra queste forme espressive è fluido.

I MM. possono rappresentare fenomeni naturali (come la natura che muore e risorge con il cambiamento delle stagioni: cf. i MM. di Adone, di Persefone), le origini del mondo, degli dei, degli animali, dell'uomo, le trasformazioni di questi esseri (metamorfosi), discendenze di famiglie e di nazioni da eroi tribali, eroi creatori delle istituzioni sociali, autori delle grandi invenzioni (Prometeo in Grecia, apportatore del fuoco) personaggi eminenti dell'oltretomba (Caronte), demoni e mostri, autori di grandi disastri in lotta con eroi liberatori (cf. Bellerofonte e la Chimera)... Pertanto la m. è per il primitivo e per il selvaggio una specie di teologia e di metafisica religiosa adatta alla sua capacità ancora infantile: come il fanciullo, egli ama spiegarsi mediante storie divine tutto ciò che colpisce i suoi sensi e la sua immaginazione e richiede una spiegazione. v. anche LEVY-BRUHL.

B) Nella prima accezione segnata dal LALANDE (v. sotto), M. sarebbe un « racconto favoloso d'origine popolare non riflessa, in cui agenti impersonali, solitamente le forze della natura, sono rappresentati sotto forma di esseri personali, le cui azioni o avventure hanno un senso simbolico » (così si parla di « MM. solari », di « MM. della primavera », di « MM. dell'età dell'oro »). Qui sono notati i caratteri antropomorfo e simbolico dei MM., ma è sottaciuto un altro carattere essenziale al M., per cui il M. si distingue dalla favola: il M. è *creduto per vero* nel suo sostrato storico presentato in forma simbolica. Cf. anche la nozione fornita nel *Dict. des religions* di E. ROYSTON PIKE, vers. franc., Paris 1954, p. 224: M. è « racconto immaginario ove appaiono esseri, azioni, eventi soprannaturali...; è interamente fittizio », mentre la LEGGENDA (v.) è creduta avere un

sostrato storico reale (nozione complicata dalla imprecisione dei concetti di « immaginario » e di « soprannaturale »).

C) In un'accezione moderna, M. s'avvicina ad allegoria e parabola, indicando la « esposizione di un'idea o di una dottrina sotto forma volontaria poetica e narrativa, ove l'immaginazione è lasciata libera e mischia le sue fantasie alle verità sottintese »; così si parla del « M. platonico della caverna », A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philos.*, Paris 1951⁶, p. 664. — Cf. L. EDELSTEIN, *The function of the myth in Plato's philosophy*, in *Journal hist. ideas* 10 (1949) 463-81; P. M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris 1947; cf. anche V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon; Le paradigme dans la dialectique de Platon*, Paris 1947, 2 voll.

D) G. SOREL nell'introduz. alle *Réflexions sur la violence* (1907) ha diffuso un'altra accezione, pur essa oggi molto volgata, dove M. è « l'immagine di un avvenire fittizio — più spesso addirittura irrealizzabile [come un'utopia] — che esprime i sentimenti di una collettività e serve a stimolare l'azione »; così si parla di « MM. eroici », del « M. dello sciopero generale », del « M. della pace perpetua universale », ivi p. 664. Cf. A. GRABOWSKY, *Ueber die Bedeutung des Mythos f. die Gegenwart*, in *Archiv f. Rechts- und Sozialphilos.* 40 (1953) 494-519. — G. VAN RIET, *Mythe et vérité*, in *Revue philos. de Louvain* 58 (1960) 15-87: analisi delle opinioni circa la verità del M.

II. MM. e religione. Se i MM. costituiscono la scienza ancora bambina del selvaggio che con essi cerca di rappresentare il mondo misterioso che lo circonda, essi sono diversi dalla RELIGIONE (v.) la quale, oltre la FEDE (v.) certa e vera in poteri superiori, implica l'omaggio reso ad essi con la PIETÀ (v.) e il CULTO (v.). Tuttavia m. e religione, benché essenzialmente diverse, si intrecciano così strettamente nella maggior parte delle religioni antiche e dei moderni selvaggi che è necessario chiarirne i rapporti. Basti a tale fine riguardare l'origine dei MM. secondo alcune principali categorie.

A) Una prima classe di MM. è costituita dalle spiegazioni pseudo-scientifiche dei fenomeni naturali. I primitivi, ad un certo stadio di sviluppo, personificano le forze della natura, immaginando che i fenomeni da essa prodotti siano dovuti all'azione di poteri nascosti nelle cose, anime somiglianti, benché superiori, alla loro (v. ANIMISMO). Allora i fenomeni di cui sono spettatori diventano altrettanti drammi divini. Il sole benefico, fecondatore delle messi, che brucia la terra d'estate e sembra esulare nella stagione invernale, viene dai Greci personificato in Apollo, il dio vincitore, dalle saette infallibili, che salva e guarisce e che per alcuni mesi se ne va fra gli Iperborei. La luna, divenuta Artemide, sarà la dea della pura luce notturna, la vergine che protegge le fanciulle e i giovani casti; come il fratello Apollo, ha arco e frecce, favorisce la vegetazione e può anche nuocerle. Copiosi MM. si formano poi per spiegare come il sole e la luna, personificati, siano separati, sparendo l'uno all'apparire dell'altro. La terra è creduta ed onorata come una grande madre vivente, l'eterna potenza generatrice (Demetra in Grecia, Cerere in Roma, Cibele nella Frigia). Dallo sforzo di spiegare l'origine del mondo, degli uomini, degli dei e delle cose sono sorti i MM. più strani e complessi (cosmogonie, teogonie).

B) MM. ulteriori (sviluppi dei precedenti o categorie dei medesimi) sono derivati dallo sforzo immaginativo dell'umanità bambina per rappresentare il mondo delle divinità, concepite e onorate come altrettanti uomini, con passioni e bisogni umani

(v. ANTROPOMORFISMO), benché superiori agli uomini nella forza ed immortali. Allora le avventure degli uomini, i fatti ordinari della vita umana, reali o immaginari, furono trasportati nel mondo degli dei, cui si attribuiscono congiure, vendette, ratti, eroiche imprese, trasformazioni magiche... Talvolta una divinità particolare, divenuta più importante, poté anche, con nuove complicazioni di racconti, attrarre a sé avvenimenti appartenenti ad altre divinità.

C) Vi sono poi MM. *etologici*, spiegazioni di costumi religiosi appartenenti a stadi inferiori della vita della religione, ma sopravvissuti quando quella vita si è elevata. Così il SACRIFICIO (v.) di un animale, residuo del sacrificio dell'animale totem (animale capostipite di una tribù), fu ritenuto, quando il TOTEMISMO (v.) era scomparso, sostituzione del sacrificio umano e quest'idea suggerì il ritorno al sacrificio umano nei sommi pericoli. Tali sono i MM. sorti da costumi rituali, come quello di Persefone sorto dalle feste primaverili celebranti la resurrezione della natura. Tali i MM. creati per spiegare con eroi leggendari l'origine di antiche istituzioni sociali o di grandi scoperte (ad es. Prometeo). Qui in special modo si afferma la tendenza a spiegare le concezioni religiose per via di MM.

III. *Mitologia*. Il termine si applica: 1) all'insieme delle divinità e dei MM. ad esse relativi, appartenenti ad una razza o ad una nazione (così si parla di *m. indogermanica*, di *m. celtica*, ecc.); 2) alla *scienza dei MM.*, cioè alla ricerca critica della loro origine, del loro significato e del loro sviluppo. In tale senso qui parliamo di m.

A) I principali sistemi proposti dagli antichi per spiegare i MM. furono l'ALLEGORIA (v.) e l'EVERMERISMO (v.). Secondo il primo, immaginato dai filosofi ionici e ripreso da Plotino e Porfirio nel sec. III d. C., le divinità sarebbero le personificazioni sia di elementi e di forze fisiche (l'acqua, l'aria, il sole, il tuono ecc.), sia di idee morali (l'avventura di Ulisse e delle Sirene esprime i pericoli delle attrattive del vizio e le cure che deve porre il saggio nell'evitarli). Nel secondo sistema sostenuto da Evemero (sec. IV a. C.), i MM. non sarebbero che racconti immaginosi di fatti storici: gli dei e i personaggi mitici sarebbero uomini mortali (re o eroi) divinizzati dopo morte. L'evermerismo ebbe non poco seguito fra i padri e nel medio evo, non foss'altro perché permetteva di vedere negli dei pagni semplici uomini indegni di essere adorati.

B) Le grandi scoperte geografiche del sec. XVI, rivelando l'esistenza di popolazioni finallora ignote, riposero il problema. Ma poco giurarono alla soluzione di esso i tentativi dei due secoli seguenti. La tesi di HUET (v.), che spiegava i MM. come deformazioni della rivelazione primitiva, fu abbracciata dal TRADIZIONALISMO (v.) ma subì la sorte di questo. Più fruttuosi furono gli studi del sec. XIX. Mentre da alcuni si dava nuova forma alle interpretazioni antiche (rielaborano il simbolismo neoplatonico il CREUSER nella *Simbolica* [1810-12] e il PRELLER; l'evermerismo, lo SPENCER), sorsero sistemi del tutto nuovi.

1) Il sistema *filologico* di Max MÜLLER (v.) spiegava i MM. indo-europei come una malattia del linguaggio: i primitivi nomi di cose naturali (ad es., i nomi del sole e dell'aurora, Phoibos e Dafne) furono più tardi presi come nomi di esseri divini.

2) Ciò che di vero conteneva questo sistema e

anche quello storico di K.-O. MÜLLER e quello *religioso* del BERARD (che fa derivare il M. dal rito), fu completato dalla scuola *antropologica* (TYLOR, LANG, FRAZER), la quale, utilizzando il vasto materiale etnografico raccolto fra varie popolazioni, oltre quello offerto dalla storia, interpreta il M. con la psicologia del primitivo o del selvaggio, in specie con la sua concezione animistica. Si ispira particolarmente a questa scuola quanto abbiamo detto sulla origine dei MM. In ogni caso il fattore mitogenetico è la potenza di rappresentazione fantastica della realtà (la « belebende personifizierende Apperception » di W. WUNDT, *Mythus u. Religion*, Leipzig 1910, p. 64 ss).

IV. *Mitismo* indica l'abuso che si fa dei MM. nello spiegare naturalmente l'origine della RELIGIONE (v.).

A) Esso suppone l'identità fra m. e religione, che viene dunque presentata come concezione simbolistica infantile di primitivi e selvaggi, destinata ad essere soppiantata dalla scienza più progredita. Così è che solitamente la formazione del pensiero filosofico di un popolo è presentata come passaggio *vom Mythos zum Logos* (tale è il titolo di un'opera di W. NESTLE consacrata al pensiero greco fino a Platone, Stuttgart 1942²). Il mitismo vede nella religione solo gli elementi intellettuali e di questo solo la veste fantastica, trascurando gli elementi morali e l'omaggio del culto a poteri superiori e buoni. Così pensa, tra gli altri, GUYAU (*L'irrdligion de l'avenir*).

B) Una forma più audace di mitismo fu proposta nel 1795 dal DUPUIS (*Origine de tous les cultes*), il quale ravvisa MM. astrali non solo in eroi come Ercole, ma anche nei fondatori della religione ebraica e cristiana. (Un critico di spirito mostrava che con siffatti criteri poteva provarsi che Napoleone I, benché morto da pochi anni, era del pari un M.). Tale ispirazione si riflette anche in sistemi posteriori, ad es. nel panbabilonismo di WINCKLER (1907), A. JEREMIAS, JENSEN, che ha voluto ritrovare in Israele la trasformazione delle speculazioni mitologiche astrali della Caldea. Un positivo influsso ne ha subito Arturo DREWS che, in base alla stessa m. astrale trasferita nel N. Test., ha tenacemente combattuto (1909 ss) persino la storicità della persona di Gesù. v. BABILONIA e BIBBIA, GESÙ CR. VII E.

C) Il sistema mitico più celebre è quello di D. F. STRAUSS (v.), ardente seguace di HEGEL (v.). Deciso a non vedere nel CRISTIANESIMO (v.) che l'idealizzazione e l'incarnazione delle idee messianiche del GIUDAISMO (v.) del tempo, operatosi in circa 150 anni, benché ammetta l'esistenza di un uomo chiamato Gesù, egli (nella *Vita di Gesù*, 1835) per ridurre a MM. i racconti dei Vangeli colloca la composizione di questi nella seconda metà del sec. II.

Posizioni da gran tempo superate dalla stessa critica indipendente, ma riemergenti di quando in quando come contrafforti culturali dell'incredulità: la riduzione di Gesù a M. e la negazione della sua stessa esistenza storica riappare in COUCHOUD (1924), in DUJARDIN (1938). Più tardi in *Le âveu Jésus*, *Essai*, Paris 1951, P. L. COUCHOUD, corifeo della scuola mitica (benché non ne ami il nome), ha invertito la posizione consueta, sostenendo che Gesù è Dio a cui tardivamente fu inventata una storia umana, e scaglia frecce contro Renan, Loisy, Guignebert: « in esegesi la posizione dei credenti è invidiabile: essi ricevono di fronte e accettano nel loro senso completo i documenti che i critici prendono di sbieco e ove tentano rischiosi sezionamenti ».

Ma anche questa posizione, per quanto possa apparire a noi più simpatica, non è «scientifica», bensì frutto di una «opzione» filosofica o affettiva aprioristica, non fondata sulla storia, nella quale Gesù appare (a titoli diversi) sia come uomo sia come Dio.

D) Il mitismo è ben lungi dal voler deporre le armi: esso da una parte continua un vecchio programma (oggi giudicato dai più abbastanza ottuso e tracotante) di presentare il CRISTIANESIMO (v.) come una sopravvivenza dei MM. e dei MISTERI (v.) del PAGANESIMO (v.), più o meno adattati e composti; d'altra parte, mitigando parecchie asperità del vecchio programma ma rimanendo sostanzialmente fedele ai propositi della CRITICA biblica razionalistica (v.), s'industria di purgare la S. Scrittura e specialmente il Nuovo Test. dal suo involucro caduco di MM., simboli, antropomorfismi, per enuclearne la sostanza perenne e presentarla in termini più scientifici e moderni. Di quest'ultima tendenza il massimo rappresentante è oggi RUDOLF BULTMANN, che in opere di grande merito, come *Theologie des N. Test. e Glauben u. Verstehen*, ha suscitato largo interesse e imponente massa di consensi come di critiche. v. oltre.

V. MM., mitismo e Bibbia. Le anfibologie del termine M. non favoriscono la chiarezza e la proficuità delle discussioni. «L'opinione cattolica abborre il nome di M. e, credo, con ragione; ma dal M. alla storia propriamente detta ce ne corre» (LAGRANGE, *La méth. hist.*, Paris 1904, p. 185). Se vi siano nella Bibbia dei MM. e come vadano interpretati, è lo stesso problema delicatissimo dell'ESGEGICI (v.), dell'ERMENEUTICA (v.), dei SENSI BIBLICI (v.), della CRITICA BIBLICA (v.). Cf. anche ANTROPOMORFISMO, ALLEGORIA, PARABOLA, FORMGESICHTHE. Qui basti qualche precisazione riassuntiva.

A) Se per M. si intende una narrazione falsa o favola o finzione che si introduce come vera (con lo scopo di ingannare o in modo tale che il lettore non possa evitare di ingannarsi), evidentemente esso, rivestendo la figura di menzogna, di inganno, di frode o di errore dell'agiografo, non può aver luogo nella Bibbia.

B) Se per M. si intende un preciso racconto della m. pagana (ad es., il M. pagano di Ercole, dei Titani, di Astarte, dell'inferno...) e si introduce come dizionario o veste letteraria o immagine a scopo espositivo didattico, non già per accreditare il suo contenuto falso, politeistico, immorale, bensì per presentare un insegnamento vero che si possa enucleare coi consueti criteri d'interpretazione di sotto la veste mitologica, è ovvio che può aver luogo nella Bibbia senza pregiudicare l'ispirazione e l'inerranza.

Di fatto: a) è certo che i traduttori della Bibbia, i SETTANTA (v.), e della stessa VOLGATA (v.) dichiarata «autentica», lasciarono nella traduzione (greca e latina) tracce della loro cultura pagana e addirittura sovrapposero al testo originale allusioni a racconti della m. pagana estranei al testo biblico; v. esempi presso F. S. PORPORATO, *MM. e ispirazione bibl.*, in *Civ. Catt.* 1941-I, p. 169-78.

b) È certo che gli stessi agiografi, nel testo originale, narrando un fatto storico o comunicando un messaggio divino lasciarono chiare tracce della loro personale preparazione culturale e, in particolare, a scopo espressivo si avvalsero di frasi, locuzioni, immagini allusive alla m. pagana ellenistica o semitica. v. presso PORPORATO, *l. c.*, p. 276-84, 421-28, alcuni es.: allusioni bibliche all'Ade, al Tartaro,

al Pitone, alla m. testimoniata dalle tavolette uguriche (*Mot* ugurit. = *Mawet* ebraico, come regno della morte, talora personificato per finzione letteraria in entrambe le letterature; *Loitan* [Lnt] ugurit. = *Levithan* [erroneamente vocalizzato] di Isaia; *latera aquilonis* [monte Sion] del salmo 47° [48°], 3 = «recesso boreale» [come l'Olimpo greco] della m. orientale, ecc.).

c) Quest'uso letterario della m. pagana è evidentemente legittimo e non significa minimamente avallare come storie vere i MM. pagani: quando usiamo le espressioni: passo *marziale*, aspetto *gioviiale* ed *olimpico*, forza *erculea*, orgoglio *tilanico*, supplizio di *Tantalo*, pomo della *discordia*..., intendiamo forse accettare come vere le storie mitologiche di Marte, di Giove, di Ercole... ricordare in quelle espressioni? Al limite: gran parte dei vocaboli di tutte le lingue incorporano un significato etimologico falso, dato ad essi da coloro che crearono quei vocaboli (ad es. «Dio» richiama la luce, il giorno; «anima» e «spirito» richiamano l'aria), eppure il loro uso è tanto legittimo che è addirittura indispensabile anche per coloro che non ne accettano il falso significato originario. Cf. le assennate osservazioni di S. Greg. Niss., *In Cant. Cant.* hom. IX, PG 44, 974 s [a proposito della terza figlia di Giobbe, chiamata, con nome tratto dalla m. greca, «corno di Amaltea»] e S. Greg. Magno, *Mor.* IX, 9, PL 75, 865 s [a proposito di Arturo e Orione del testo della Volgata di Giob IX 9].

d) In generale, stante la natura del nostro INTELLETO (v.), che si trova a casa sua soltanto nel mondo delle realtà corporee, dal quale deve trarre tutti i suoi concetti e al quale deve ispirare il suo LINGUAGGIO (v.), l'uomo esprime e capisce il mondo metempirico della METAFISICA (v.) soltanto grazie alla sua analogia con le realtà empiriche. Il che vale, a titolo ancor più forte, per il mondo delle realtà soprannaturali che non sono accessibili neanche al ragionamento discorsivo ma sono notificate soltanto da una rivelazione divina. Perciò cosiffatto mondo soprannaturale non potrà essere presentato all'uomo se non sotto forma di simboli corporei, creati dal ragionamento per analogia, che è il padre dei MM., destinati a far comprendere agli uomini le realtà inaccessibili all'esperienza e al ragionamento umano. S'aggiunga poi che le stesse dottrine puramente filosofiche (accessibili alle dimostrazioni razionali) della religione convenientemente possono esprimersi in racconti mitici (come i racconti mitici di Platone) per essere meglio catturate dagli spiriti, e non si vede perché l'agiografo ispirato dovesse privarsi di questi sussidi espositivi. Tale è la logica che presiede alla istituzione dei SACRAMENTI (v.) e della LITURGIA (v.), che detta la PEDAGOGIA (v.), in particolare quella di Gesù (v. PARABOLE).

Ond'è che elementi mitici (inteso il M. nel senso sopra chiarito) si trovano, più o meno numerosi e importanti, in tutte le religioni, anche attuali. Chi ne provasse scandalo non ha mai riflettuto sulla natura del pensiero umano e dei suoi mezzi espressivi.

e) Si debbono mettere i racconti biblici in parallelo con analoghi racconti della m. pagana dei popoli ellenistici e orientali, ma, quand'anche queste analogie fossero più numerose e impressionanti, non bastano per se stesse a farci concludere che il racconto biblico è pur esso mitologico e deve essere purgato dalle scorie mitiche che nascondono il

metallo prezioso. Si potrebbe anche concludere (e ciò, in generale, è vero) che il cristianesimo ha storicizzato o avvertato il M. attuando storicamente le aspirazioni più profonde già espresse nei MM. pagani (come l'unione con Dio, la redenzione, la spiegazione del mondo e del male), e che insieme ha mitologizzato la storia presentandola come un dramma divino: cioè che il cristianesimo ha creato una nuova forma: la *mitistoria*.

Per alcuni esempi insigni v. BABILONIA e la Bibbia; il racconto della CREAZIONE (v.), del DILUVIO (v.), del PARADISO terr. (v.), del PECCATO origin., di ADAMO ED EVA (v.); GENESI; ISRAELE e il monoteismo.

Per alcuni esempi di questa storicizzazione del M. fatta dal cristianesimo, v. R. SCHILLING, *Prin-temps romains*, Paris 1945: i MM. di primavera sono riflesso dell'età dell'oro, simbolo permanente della creazione del mondo (« Dio per farci ricordare ogni anno la creazione del mondo, ha istituito la primavera ove tutto è fiore e germe », Filone, *De spec. legibus*); gli ebrei li adottarono per significare la Pasqua e i cristiani per significare la seconda creazione (redenzione) e la Pasqua. — H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1952; vers. francese (parziale e molto imperfetta) della I ediz., Paris 1954: l'interpretazione cristiana dei miti greci. « L'anima di questo corpo che noi chiamiamo chiesa viene dal cielo, ma il suo sangue viene dai Greci e la sua lingua da Roma » (p. 34), come dagli Ebrei e dall'ambiente culturale dove gli Ebrei attinsero l'espressione della rivelazione divina. E pensiero classico cristiano (di Giustino, Clemente Aless., Eusebio di Ces. ecc.) che i miti pagani sono una benefica *praeparatio evangelica*. Il cristianesimo li assunse in carico con un poderoso processo consapevole di utilizzazione critica. Da una parte li canonizzò immediatamente per ciò che hanno di verità naturale e per ciò che esprimono dell'anima essenzialmente ed universalmente religiosa, così come, in generale, la TEOLOGIA (v.) si è incorporato tutti i buoni prodotti della RAGIONE (v.) e della scienza pagana. D'altra parte, proprio per poterli conservare e godere, li sottopone a severa purgazione critica per ciò che hanno di assurdità e di immoralità, giovandosi all'uopo dell'allegorizzazione, della quale avevano già fatto largo uso gli stessi filosofi pagani (Eraclito, Anassagora, cinici, stoici, neoplatonici) rispetto ai miti omerici. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations juéo-chrétiennes*, Paris 1957. Così il mito greco può entrare anche nel culto cristiano, come espressione o parabola verbale e cerimoniale di un contenuto dogmatico nuovo. Opera di teologia già costituita che sa ciò che vuole e dappertutto seleziona ciò che le è conveniente. « Vi sono analogie fra cristianesimo e PAGANESIMO (v.), dunque il primo deriva dal secondo », conclude il vecchio razionalismo, che non riesce a vedere l'originalità del Vangelo. Certo, ma c'è derivare e derivare. Sì, il cristianesimo dipende dal paganesimo, ma come un individuo, già costituito nella sua unità e unicità, dipende dal suo ambiente da cui trae i suoi materiali scegliendo, scartando, correggendo secondo un proprio statuto già fissato e imponendo a tutto il materiale trascelto la sua forma originale.

Sulla necessaria presenza del M. nella espressione, v. G. GUSDORF, *Mythe et philosophie*, in *Rev. de métaphys. et de morale* 56 (1951) 171-88: troppo leggermente si è affermata una rottura assoluta tra M. e filosofia; in realtà la filosofia si radica nel M. e il M. si prolunga nella filosofia; e dunque è incongruo presentare la filosofia come un avanzamento, una maturazione e una sostituzione del M. — J. ONG, *Myth a, the cabalas. Adventures in the unspoken*, in *The modern schoolman* 27 (1950) 169-83; il M. è una condizione dell'espressione umana che è sempre

imperfetta; esso peraltro non è una chiave universale che ci permetta di ridurre al chiaro e all'esplicito tutto ciò che è oscuro e implicito.

Se poi gli scrittori sacri attingano le loro notizie direttamente da autori pagani, o inversamente, o dipendano da fonti comuni, è questione che si deve, quando si può, risolvere caso per caso, del resto ben poco rilevante per il nostro scopo. Cf. F. S. PORFORATO, *Storia biblica e interpretazione mitica*, in *Civ. Catt.* 1943-1, p. 329-40. Ancora utile è E. COSSUIN, *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école*, in *Rev. bibl.* 1905, p. 5-38 (il mitismo di Stucken), benché oggi il problema del M. nella Bibbia sia posto su nuove basi e disponga di ben più ricco ed elaborato materiale documentario raccolto dalla scuola di Bultmann o contro di essa.

C) Se, con BULTMANN, si chiama M. la concezione e il racconto dell'azione di Dio nel mondo e nella storia, o la rappresentazione obiettiva di realtà, azioni ed eventi soprannaturali, la storia cristiana dovrà dirsi tutta M., essendo « storia di Dio » che crea, rivela, nasce, muore, discende agli inferi, sale al cielo, redime, santifica, governa, giudica, premia e castiga, e in generale storia dell'azione salvifica di Dio. E così sarà M. la METAFISICA (v.) e la TEOLOGIA (v.) che tenta di dare una rappresentazione scientifica oggettiva della realtà di Dio quale appare alla ragion naturale e nella rivelazione. Ma, inteso il M. in questo senso, come storia e scienza di Dio e dell'azione divina nello spazio-tempo, ci guardiamo bene dall'attribuire a M. il significato peggiorativo, col quale di solito s'accompagna, di favoloso, immaginario, fittizio. Negare alla storia biblica e alla scienza metafisica-teologica la qualifica di M. (in questo senso) e tentare di « purgare » la Bibbia e la teologia da questa sua intrinseca miticità è negare la possibilità di qualsiasi discorso umano, biblico o scientifico, di Dio.

VI. *Entmythologisierung* di Rudolf Bultmann. R. B., professore protestante di Marburg, non vuol giungere a questi estremi; egli vuol intendere la rivelazione divina, non già distruggerla, mentre dovrebbe distruggerla tutta come un M. se fosse fedele alla sua definizione di M. (poiché la rivelazione è proprio l'intervento di Dio nella storia spazio-temporale dell'uomo, e per giunta comunicata in dizionari umani).

Forse non rende abbastanza giustizia a B. chi prende sul serio le categorie di M. e smitizzazione sotto le quali egli, a un certo punto della sua carriera mentale, ha presentato la propria « teologia del N. Test. », e dalle quali fu colpita l'attenzione della teologia protestante e cattolica. In realtà, egli è un esegeta insigne, e nell'esegesi, non già nella « dottrina del M. », dimostra la sua maestria. Il suo massiccio lavoro è condensato in *Theologie des Neuen Testaments* (3ª ediz. riveduta e completata, ma priva di importanti variazioni rispetto alle precedenti, Tübingen, Mohr 1958, pp. XV-611. Non si ricordano i suoi molti studi parziali; v. bibl. sostanzialmente completa degli scritti di B. presso A. VÖGTELE, *Rivelazione e M.* in « Problemi e orientamenti di teologia dommatica », Milano 1957, p. 954 s. I suoi studi furono raccolti in *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr; il III vol. è del 1960; non vi è compreso: *Adam und Christus*, in *Zeitschr. f. die neuest. Wiss.* 50 [1959] 145-65.

In *Theologie B.* espone: 1) l'insegnamento di Gesù, il Kerigma della comunità cristiana primitiva, il Kerigma delle comunità ellenistiche prima e dopo S. Paolo; 2) le teologie di S. Paolo e degli scritti

giovannei; 3) lo sviluppo della teologia cristiana che termina alla chiesa quale si presenta al principio del sec. II. L'insegnamento originario di Gesù è assai modesto rispetto alle abbondanze dei Vangeli: Gesù, come i profeti dell'Ant. Test., si limitò a stimolare gli uomini verso una decisione vitale, esistenziale, resa urgente dalla creduta imminenza della fine del mondo. Gesù s'ingannò su questo punto marginale; poco importa. Il suo richiamo fu diluito in eccezioni mitologiche e gnostici; e anche ciò poco importa, poiché il suo messaggio essenziale si è conservato, pur sotto vesti mitiche, nell'insegnamento delle prime comunità e nelle teologie più evolute di Paolo e Giovanni. Ma in seguito subì una vera corruzione operata dal dogmatismo, dal legalismo, dalla istituzionalità della chiesa. Si deve dunque fare uno sforzo di decantazione e di ricupero dell'insegnamento genuino essenziale di Gesù e delle primitive comunità, che è appello a una decisione continua e fattiva, all'accettazione totale della parola di Dio: la salvezza dipende da questa decisione e non da un'opera che Dio avrebbe compiuto in Gesù e continuata nelle istituzioni della chiesa.

a) Come si vede, nulla di molto nuovo. Vi ritroviamo il radicalismo luterano della *sola fides*, il quale comanda segretamente le analisi esegetiche di B. e al quale le analisi esegetiche di B. vogliono apertamente recare conforto, scerverando nei testi antichi ciò che è originario, autentico, divino, da ciò che è sovraggiunto, mitico, umano.

b) Non è molto nuova neanche la ricchezza e la finezza delle sue annotazioni analitiche ai testi, sorrette da sorprendenti conoscenze di filologia e di storia religiosa. Non da esse ebbe la sua clamorosa fama attuale.

Del resto, esse sono in gran parte godibili anche dall'esegeta cattolico quando vengano dissociate dalle particolari opzioni e interpretazioni di B.

Potremmo accompagnare il suo sforzo con infinite chiose particolari, ma tutto sommato plaudiamo con gratitudine e ammirazione a questo appassionato detector dei blocchi descrittivi che, vaganti nel mondo ambiente, fecero sosta nel libro sacro, ministri espressivi, utili ma caduchi, della parola di Dio. La sua fatica non è quella di uno scrittore che cerca una porzione di fama lanciando una novità spettacolare, ma è, più semplicemente e più meritoriamente, la stessa fatica millenaria dell'esegesi cristiana consacrata a leggere con amore la lettera di Dio, a percepirne tutti gli accenti, tutte le inflessioni sotto la veste letteraria che ce la trasmette.

Fa molto bene a indagare la preistoria letteraria della cristologia (la quale, secondo B., più di ogni altro capitolo teologico è impastata di MM.) e a scoprirne l'eco dei MM. nei passi considerati mitici per eccellenza (I Cor XV 45-50, Ef I 9-23, Fil II 5-11, Col V 15-19..., Ebr), e negli scritti di Giovanni..., anche se non tutte le sue denunce colgono il bersaglio e non tutte le sue interpretazioni sono accettabili. Ad es., fa bene a notare che il vocabolo *Kyrios* prima di essere applicato a Cristo è applicato nel mondo pagano a uomini e a dei; nullameno non c'è bisogno di estrometterlo dal dizionario cristiano quando il suo senso nuovo è precisato contro tutte le possibilità di equivoco (richiama Jahveh-Kyrios dei LXX; è da S. Paolo violentemente opposto ai «domini multi» umani e divini del paganesimo, I Cor VIII 5; e dell'«unus Dominus» cristiano si as-

segna una esistenza terrestre con date precise, che nessun pagano avrebbe assegnato a Giove o a Nettuno. Cf. G. V. JONES, *Christology and Myth in the New Test. An inquiry into the character, extent and interpretation of the mythological element in New T. christology*, London 1956, discepolo di B. che critica il maestro; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957). Fa bene a riconoscere le infiltrazioni pagane nel linguaggio del N. Test., anche se avrebbe fatto meglio a indebitare quel linguaggio più col V. Test. e con la letteratura sapienziale d'origine ebraica e meno coi MM. pagani. Fa bene a rivelare tutte le inclusioni mitiche, purché avverta (il che talvolta non gli avviene) la differenza fra M., simbolo e metafora, e non interdice a nessuno, neanche all'agiografo la libertà di esprimersi come vuole, nel modo che crede migliore per farsi capire; abbiamo già detto sopra come noi intendiamo la presenza dei MM. nella Bibbia.

Queste e tante altre osservazioni particolari possono essere trattenute al di qua dei principii dogmatici, nel settore puramente filologico e storico della scienza esegetica, dove l'accordo non è più difficile che l'accordo su un problema filologico o storico. Più interessante è inseguire i temi di fondo, i principii eterni, i presupposti più attivi.

c) Ciò che è abbastanza nuovo in B. — e motivo maggiore della sua notorietà, non già il titolo migliore del suo merito — è l'introduzione della categoria di M. nell'impresa esegetica interpretativa di edificare la genuina «teologia del N. Test.». In verità, il discorso di B. ha tutte le allergie protestanti per la «speculazione», ed è detestabilmente artificioso ed oscuro in filosofia e dogmatica quanto è solitamente netto e preciso in filologia e storia; si ha l'impressione che la dottrina del M. e della smitizzazione sia un accessorio postumo di un'opera già costituita. Ma poiché B., di fatto l'ha proposta e poiché in essa sono impegnati temi generali di struttura, va presa sul serio.

A) In una conferenza-programma del 1941 (*Neues Testament und Mythologie, in Offenbarung u. Heilsgeschehen*. «Beiträge zur evang. Theologie», VII, München 1941), reclamava la «smitizzazione del Nuovo Test.» suscitando una foresta di discussioni in tutti gli ambienti teologici protestanti e cattolici (raccolte, con le repliche del B., dal protestante H. W. BARTSCH nella collana *Kerigma u. Mythos*, Evang. Verlag, Hamburg-Volksdorf, vol. I, 1948, 1951²; vol. II, 1952; *Beihft.*, supplement. ai voll. I-II, 1955; vol. III, 1954; vol. IV, 1955; vol. V, 1955, contenente *Die Diskussion der katholischen Theologie*). Il B. chiari e completò progressivamente il suo pensiero in polemica specialmente coi protestanti J. Schiewidnig, O. Cullmann, Karl Jaspers, Karl Barth. La controversia tutt'altro che banale e molto proficua per la chiarificazione dei metodi dell'ermeneutica biblica e della teologia in generale, è caduca, ma il «problema» posto da B., se non la «soluzione» proposta da lui, è sempre vivo, solidale com'è con la metafisica di Dio, della storia, dell'uomo e con la dottrina della fede.

È ovvio che le categorie teologiche di B., in particolare quella di M., assumono in lui il significato particolare comandato dal suo sistema di presupposti e di definizioni: ogni «tentativo per comprenderlo» (tale è il titolo di un saggio critico, forse ironico, di

K. Barth, 1953) e ogni dialogo con lui, per non girare a vuoto, dovrà tenerne conto.

Nella ricordata conferenza (riportata anche in *Kerigma u. M. I, 1951²*) propone il suo sistema e programma, sotto il nome di *Entmythologisierung* (= demitologizzazione, smitizzazione): 1) Purgare il messaggio biblico dai MM. nei quali si trova infuso, cioè reinterpretarlo (umdeuten) cogliendone il senso divino disciolto nel solvente mitico, 2) quindi riformularlo in un linguaggio accessibile agli uomini moderni, cioè nel linguaggio della scienza e della filosofia moderna (si può dire press'apoco che le sue preferenze vanno alla filosofia di M. Heidegger, benché il suo fervore per essa sia andato intiepidendosi. Cf. J. MACQUARRIE, *An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bullmann*, London 1955), affinché il fedele di oggi possa viverne e goderne traducendolo da *Historie* morta in *Geschichte* viva e vivificante.

Le ragioni che gli suggeriscono questo programma sono: a) l'immagine biblica del mondo è incompatibile con l'immagine del mondo instaurata dall'età moderna; b) l'ontologia essenzialista tradizionale e la teologia che su di essa fu costruita mitologizza l'azione di Dio assimilandola alle azioni fisiche; c) la fede per natura sua aspira a liberarsi da ogni vincolo che la leghi a una qualsiasi immagine del mondo: essa non solo rifiuta le immagini mitiche ma tende a svincolarsi anche dalle immagini scientifiche. Il proposito di « smitizzazione radicale del Nuovo Test. è il parallelo della dottrina paolina e luterana della giustificazione per la sola fede senza le opere della legge » (replica di B. ai suoi critici, in *Kerigma u. M. II, 1952, p. 207*).

B) Vorremmo sapere molto di più e assai più chiaramente, ma B. è avaro nel fornire definizioni inequivoche e nel situare sistematicamente le categorie e la dottrina che comandano la sua impresa; la quale è in primis ermeneutica biblica, ma si sente subito che impegna — ed è impegnata da — tutta una metafisica di Dio e tutta una teologia della fede e della salvezza. Neppure il concetto centrale di M. si trova esattamente calibrato; all'inizio sembra che per lui M. sia ogni « storia di dei », in seguito si dichiara « mitologia la rappresentazione in cui ciò che non è del mondo, ossia il divino, appare come cosa del mondo, come umano, e l'aldilà appare un quaggiù; per es. secondo quella rappresentazione la trascendenza di Dio è pensata come distanziamento spaziale; M. è un modo di rappresentazione nel quale il culto è inteso come un'azione che ci comunica forze non materiali attraverso mezzi materiali. Non si tratta dunque di M. nel senso moderno della parola, in cui M. non significa null'altro che ideologia » (*Ker. u. M. I, 1951², p. 22, n. 2*).

C'è motivo di rimanerne perplessi. Certo, è mito, e grossolano, descrivere la trascendenza di Dio come distanza geografica di Dio dal mondo; ma se si assimila a cosiffatti MM. anche la concezione che rappresenta il non-mondo divino con le nozioni ricavate dal mondo, il *là* divino con le nozioni del *qui* terrestre, allora ci sentiamo radicalmente divisi da B. per la radicale diversità delle nostre rispettive metafisiche di Dio, poiché per noi ogni nozione di Dio è a posteriori, « per ea quae facta sunt », e porta in se stessa il mondo, da cui parte, come elemento indispensabile della sua stessa significazione; dichiararla M. significa declassare a M. tutta la teologia, nel suo stesso versante metafisico; sicché smitizzare la teo-

logia significa abbattere e rendere impossibile qualsiasi teologia umana. Così, dire che Dio comunica i doni immateriali della grazia e della salvezza mediante mezzi materiali, non ci sembra affatto discorso mitico: si potrà discutere la categoria espressa da « mediante » e « mezzi », ma quel discorso, lungi dall'essere M., traduce per il cattolico la realtà vera del SACRAMENTO (v.) e, in generale, della CHIESA (v.) come istituzione obiettiva della salute. Ci accorgiamo fin d'ora che B. può vantarsi di essere coerente al più puro e profondo luteranesimo anche nei problemi di esegesi.

C) Oggi non solo i cattolici (v. *Kerigma u. M. V, 1955*; P. MALEVEZ, *Le message chrétien et le M. La théologie de R. B.*, Brux.-Bruges-Paris 1954; R. MARLÉ, *B. et l'interprétation du N. Test.*, Paris 1956, vers. it. Brescia 1959, che lo stesso B., recensendolo in *Theol. Liter. Zeitung* 82 [1957] 241-50, loda per la obiettività, l'intelligente comprensione e valutazione; J. BERNHART, *Bibel und Mythos*, München 1954; H. FRIES, *B., Barth und die kath. Theologie*, Stuttgart 1955. Cf. VÖGTLE, *l. c.*, p. 955 s), ma anche i rappresentanti delle teologie protestantiche tradizionali (*Für und wider die Theologie B.s*, memoria dell'univ. di Tübinga, Tübingen 1952; *Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung*, a cura di E. KINDER, München 1952, studi molto severi contro B., considerato come eretico [per l'occasione difeso da F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart 1953, 1954², vers. inglese ritoccata di N. HORTON SMITH col titolo *Demythologizing and history*, London 1955]; J. HENDERSON, *Myth in the New Test.*, London 1952, tradotto in tedesco e inserito per la sua importanza nella collana « Kerigma u. M. » IV, 1955; G. V. JONES, *Christology and M. in the New Test.*, cit., London 1956. Per altre indicazioni v. VÖGTLE cit.; J. N. WALTY, bollettino di teol. protestante in *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 [1958] 349-70; M. CORVEZ, *Chronique bulmannienne in Rev. thomiste* 56 [1956] 322-52) in generale guardano a B. con avversione o diffidenza, mentre gli dà migliore ospitalità la giovane generazione teologica protestante. Non furono risparmiate a B. le categorie più grosse dei delitti teologici: razionalismo, liberalismo, storicismo, docetismo, marcionismo... (cf. E. SCHMIDT protestante: « La teologia di B. è un liberalismo e un razionalismo guastato dalla teologia dialettica e dalla filosofia esistenzialistica, cioè da Kierkegaard e Heidegger, non illuminato né approfondito da alcuna teologia e filosofia positiva », *R. B.s Programm der Entmythologisierung der christlichen Botschaft*, in *Zeitschr. f. systematische Theologie*, 23 [1954] 177-205, il giudizio è a p. 204); è un « *Christentum ohne Christus* », titolo di un vecchio studio apparso ivi 20 [1943] 34-67.

Ma ci pare di dover dire che, qualunque sia la fortuna storica della sua particolare teologia, il suo programma generale (prescindendo da alcune sue personali peculiarità), non è una novità dottrinale, poiché discende logicamente da tipiche componenti della mentalità protestante. Scaricando a massa le punte elettrizzate della polemica particolare e contingente, si vede subito che egli è un *esegeta* il cui problema è quello di ogni esegesi (interpretazione della parola di Dio come fondamento della predicazione della chiesa), e il cui lavoro è seminato di conquiste, difficoltà, insuccessi come il lavoro di qualsiasi altro esegeta; per le coordinate *dogmatiche*,

poi, nelle quali si inquadra il suo lavoro (anche se ad esse non presta attenzione sistematica), ci sembra un *piro luterano*, non meno e non più dei « teologi dialettici » dai quali è combattuto.

D) Il suo presupposto più radicale e più gravido di conseguenze è una esasperata concezione della trascendenza di Dio, presente a titolo di principio maggiore nel pensiero luterano e drasticamente marcata dalla moderna « teologia dialettica » protestante. Essa, a proposito della nozione di Dio e del rapporto Dio-mondo, insiste esclusivamente sulla via apofatica, *negationis*, abbandonando la via catafatica, *affirmationis et eminentiae* (v. EMINENZA, TEODICEA, Dio) e negando in generale l'*Analogia entis* (v. ONTOLOGIA). Per B. Dio è soltanto l'*alius* rispetto al mondo, il non molteplice, il non diveniente, il non contingente..., il non-mondo, non avvertendo egli che la nozione completa di Dio risultante dalla prova di Dio è, sì, non-mondo, ma in quanto è *causa* o spiegazione del mondo. Non avverte che la stessa nozione di non-mondo lega (gnoseologicamente) Dio al mondo e, sopprimendo il rapporto di causalità, egli brucia l'unico documento che ci fornisce la stessa nozione di Dio come non-mondo. Perciò egli non si perita di affermare che la nozione di Dio è accessibile soltanto alla FEDE (v.).

Ma come si configura questa fede che da B. è incaricata di sostituire la nozione metafisica di Dio? deve aver cambiato tutto il suo contenuto poiché egli rifiuta di presupporre alla fede la nozione razionale di Dio infallibile, esclude che essa si lasci descrivere in termini di « assenso fermo e certo » (cioè con la psicologia della certezza) e inoltre, caratteristica conseguenza dell'esagerato dualismo Dio-mondo, egli nega la possibilità di cogliere e di descrivere obiettivamente il fatto della RIVELAZIONE di Dio (v.) e in generale l'intervento di Dio nel mondo.

Infatti l'assoluta estraneità di Dio al mondo spazio-temporale — il quale è l'oggetto proprio esclusivo delle nostre osservazioni, dei nostri concetti e delle nostre descrizioni — implica che Dio non possa essere espresso in nessun dizionario umano: credere di poterlo descrivere col nostro sistema di concetti significa averlo fatto discendere nello spazio-tempo, averlo obiettivato nella storia del mondo e degli uomini, quindi degradato dalla sua altezza inaccessibile di non-mondo. Il B. non nega Dio, ma per qual titolo lo afferma se crede che ci sia impossibile affermarlo senza sconorarlo? E la contraddizione non è tolta neanche dall'introduzione del punto di vista della fede, la quale o si diparte da una metafisica, o è niente, come s'è osservato.

Del pari egli non nega l'azione di Dio nel mondo, in particolare non nega la rivelazione, l'azione di Dio in Cristo e nella opera della salvezza, ma poi, senza avvertire la contraddizione, nega che essa sia rappresentabile od oggettivabile. L'operazione divina, dice, è segreta, intraducibile; l'attività « abscondita » del « Deus absconditus » è sentita, in un modo misterioso, soltanto dalla fede; ogni descrizione umana dell'intervento di Dio nella storia della salvezza, che pretenda rappresentarlo come fatto soprannaturale situato nello spazio-tempo, è M., modo errato di concepire e di descrivere l'azione di Dio, rappresentazione mondana di cose oltremondane, oggettivazione dell'aldilà nell'aldiquà e nelle cose disponibili, presentazione dell'altro come questo, del non-mondo come mondo...

Così definito il M., tutta la descrizione biblica dell'azione salvifica di Dio si deve dire mitica perché obiettiva l'intervento divino, lo immanentizza in fatti naturali spazialmente situati e cronologicamente datati, assoggettati alla osservazione e alla dimostrazione. L'influsso di Dio è veramente presente negli eventi oggettivi e osservabili, in particolare nell'opera di Cristo e dello Spirito S., ma la presentazione che ne fa la Bibbia e la teologia tradizionale, in particolare la cristologia, è m.: non vi può essere una vera oggettiva « storia della salvezza », un vero fatto storico soprannaturale, un vero segno osservabile della rivelazione: ciò che noi diciamo essere accaduto nella storia e nel mondo fenomenico come fatto oggettivo, scientificamente oggettivabile, non è propriamente l'azione soprannaturale di Dio, che è segreta e ineffabile, ma è soltanto il nostro modo errato (mitico, appunto) di rappresentarci l'azione di Dio; in particolare, « chi ritiene di poter parlare di miracoli, urta contro l'idea dell'agire nascosto di Dio » (*Kerigma und Mythos* cit., II, 198).

E) B. ripresenta la sua teologia ponendo e manovrando la distinzione fra *Historie* e *Geschichte*, peraltro senza arricchirsi di nuovi concetti. *Historie* è oggettività, natura, l'evento, il fatto, realtà circoscritta e isolata nello spazio e nel tempo, e quindi rappresentabile mediante la nostra scienza del mondo. Ma essa non ci fa incontrare con l'azione trascendente di Dio nascosta nel fatto e inobiettivabile, poiché non sono possibili fatti di *Historie* che abbiano significato e valore di azione divina salvifica soprannaturale. La dottrina biblica tradizionale circa Dio, Cristo, lo Spirito S. è mitica appunto perché presenta l'azione di Dio come *Historie* assimilandola alla causalità fisica e descrivendola con le categorie della scienza del mondo. Invece *Geschichte* è esistenza, realtà distinta dal soggetto ma relativa a lui, vista, sentita e vissuta da lui; è l'incontro vissuto del soggetto coi fatti della *Historie*, « capiti » cioè interiorizzati, sentiti da lui con un certo significato e valore: è l'esistenza del soggetto in quanto risultante dagli influssi reali che si esercitano su di lui. Ebbene, l'azione salvifica di Dio, che non può apparire come *Historie*, appare soltanto come *Geschichte*, la quale a questo punto si identifica con la fede: ad es., nella morte di Gesù è *Historie* il fatto obiettivo, situabile nello spazio-tempo, che una persona rispettabile sia stata crocifissa su un colle in un certo giorno, mentre appartiene alla *Geschichte* il significato e il valore soteriologico che quel fatto assume per il fedele e che è accessibile solo alla fede; così si dica di ogni fase dell'« avvenimento di Cristo » (*Christusgeschehen*). Evidentemente, ciò che importa, anzi ciò che è vero non è il Cristo della *Historie* bensì il Cristo interpretato, creduto, predicato, sempre vivente della *Geschichte*.

A tutti coloro, dunque, cui interessa cogliere l'azione di Dio nella storia e liberare la *Geschichte* dalla *Historie*, s'imporrà fatalmente e urgentemente il programma di *smiltizzazione* della Bibbia e della teologia classica, in particolare del Nuovo Test. e della cristologia, inteso a purgare da ogni M. le nostre rappresentazioni teologiche, cioè a dissociare in esse l'aldilà divino trascendente dall'aldiquà umano naturale, il non-mondo dal mondo.

Sul tema della *Historie-Geschichte*, v. anche H. ORT, *Gesch. und Heilsgeschichte in der Theologie* R. B.S., Tübingen 1955; J. KÖRNER, *Eschatologie*

und Gesch., Hamburg 1957; H. DIEM, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, Tübingen 1957, con variazioni personali sul tema. Cf. la recensione fatta da B. della ediz. tedesca di *Christ et le temps*, di O. Cullmann, in *Theol. Liter.-Zeitung* 73 (1948) 659-66, dove, nettamente contrario a Cullmann, riafferma che Cristo non è il centro della storia bensì il fine o il termine della storia. Cf. W. PANZENBERG, *Heilsgeschichten und Geschichte*, in *Kerigma u. Dogma* 5 (1959) 218-37, 259-88: Cristo non è storia ma termine della storia. — Il tema non è un'invenzione di B., ma era già in MARTIN KÄHLER (1835-1912), *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, apparso già nel 1892, 1896 e riedito da E. Wolf, München 1953.

Del resto, pur essendo intraducibile in italiano, quella coppia è ben espressa con altre coppie del linguaggio comune, per es.: *vedere, guardare, osservare* (da spettatore un oggetto esterno isolato) e *capire* («capere»), *comprendere, accettare*, prendere, interiorizzarsi l'oggetto, immetterlo nel nostro presente e vivere di esso. Nel mondo soprannaturale la permanenza attiva e l'interiorizzazione della storia salvifica di Gesù è operata dallo Spirito di Gesù che ci inserisce nel CORPO di Gesù (v.) mediante il SACRAMENTO (v. anche MISTERO).

F) L'opera di B. si presta a un equivoco: quando egli si propone, in generale e in astratto, di spogliare il rivestimento mitico della Bibbia per far brillare la sostanza eterna del testo biblico, troverà consenzienti tutti coloro per i quali M. è un racconto fantastico adottato didatticamente dall'agiografo come veicolo per insinuare nel lettore il suo messaggio. Ma quando si avverta che B. fornisce un altro concetto di M. e considera mitica ogni descrizione dell'intervento di Dio nella storia, allora il programma di smitizzazione equivale a una negazione radicale del soprannaturale e, anzi, diventa addirittura impossibile. La discussione con B. non dovrà limitarsi a indagare (il che sarà sempre lecito, doveroso, utile) se questo o quel racconto biblico sia presentato sotto vesti mitologiche, ma dovrà anzitutto decidere in generale se sia possibile una nozione obiettiva scientifica dell'azione di Dio, che B. in forza dei suoi presupposti nega a priori e in generale: al di là dell'esegesi, è impegnata nella discussione la teologia, anzi la dottrina filosofica di Dio (v. TEODICEA) e addirittura la METAFISICA (v.) come tale.

Infatti, riconosciuto, come pur si deve, il valore catafatico o affermativo (in forza dell'« analogia ») delle nostre nozioni di Dio, e quindi intesa la trascendenza di Dio in modo che sia conciliabile con la sua causalità, cade il fondamento su cui B., per un tenace residuo di nominalismo, poggiava la sua tesi della miticità di ogni rappresentazione obiettiva dell'agire divino. Che egli poi si rifugi nella fede, sia pure descritta con tutte le suggestioni (e le oscurità) del dizionario esistenzialistico, è una eroica inconseguenza (di cui si hanno insigni esemplari anche nella scolastica estratomistica), accettata per poter affermare da un altro punto di vista la realtà di Dio e del suo operare. D'altronde, questo fideismo, così violentemente staccato da ogni psicologia della certezza, dà l'impressione penosa del vuoto teologico che, non avendo alcun volto preciso, potrà ricevere qualsiasi volto dalla soggettività individualistica.

Come si vede, continuiamo a ritrovare atteggiamenti tipici della mentalità protestante. In ogni caso quel fideismo, distinto dal FIDEISMO (v.) di altri pensatori, finisce per equivalere al suo opposto, il RAZIONALISMO (v.) teologico, poiché giunge a negare per ragioni generali a priori il fatto soprannaturale,

pur senza avere i valori del razionalismo che ammetteva almeno la rappresentazione razionale filosofica di Dio, del suo agire e del fatto religioso.

A questo punto il programma di smitizzazione del B. appare impossibile o, se si vuol proprio attuare, deve terminare nella negazione totale delle conoscenze religiose: poiché è intrinseco alle nostre rappresentazioni (mediate inferenziali) di Dio oraportarsi al divenire, alla molteplicità, alla contingenza... del mondo, a spiegare le quali Dio è invocato, chi vorrà liberarle da quei riferimenti, avrà cancellato ogni nostra conoscenza di Dio. V'è un modo di evitare questa conclusione: fare di Dio un'intuizione immediata permanente; ma sarebbe l'ONTOLOGISMO (v.) che ci precipiterebbe nel MONISMO immanentistico (v.) e nella negazione della trascendenza di Dio, che il B. vuole invece fortemente accentuare.

G) Riassumendo: 1) Doverosa e santa, non mai assente e non mai esaurita è l'ansia di « capire » la lettera di Dio per predicarla e farla capire a tutti i figli di Dio.

2) Alla comprensione del messaggio di Dio è necessaria tutta l'erudizione filologica e storica della scienza esegetica (particolarmente quella relativa alle isole culturali in cui sorge la Bibbia come espressione letteraria). Ed è pure necessaria la filosofia metafisica, non solo per accertare il valore di verità (apologetica), ma anche per percepirne il significato, per costruirla in sistema filosofico, per difenderla dalle obiezioni degli increduli, per applicarla al nostro concreto presente (v. RAGIONE e FEDE). Contro tutte le aggressioni che la filosofia patisce nell'età nostra, bisogna convincersi che essa è necessaria, benché non sufficiente, allo stesso movimento della fede, come la NATURA (v.) è necessaria, benché non sufficiente, alla soprannatura. Il proposito di comprendere e di formulare la parola di Dio con una filosofia accettata e vissuta, non è una trovata eccentrica di B., ma è il dovere di ogni fedele, d'altronde inevitabile: nessuna storia, nessun documento è comprensibile se non da un punto di vista filosofico già costituito. E fa bene B. a ricordarsene, contro la estenuazione della ragione operata dai protestanti; così Origene e S. Gregorio Niseno utilizzarono il platonismo per formulare la visione biblica cristiana della vita, così S. Tommaso utilizzò l'aristotelismo (il richiamo, tanto onorifico per B., è in J. HENDERSON, o. c., p. 22, « Kerigma u. M. » IV, p. 143). E in ciò B. si trova opposto ai « teologi dialettici », che lo accusano di razionalismo. Ma a questo livello il disaccordo è puramente verbale: due teologie si differenziano fra loro non già perché una usi e l'altra non usi la filosofia, bensì perché usano diverse filosofie.

3) B. adotta quella di HEIDEGGER (v.). Scelta infelice, non foss'altro perché Heidegger difetta di metafisica. Ma la dipendenza di B. da Heidegger non è affatto stretta e determinante. Determinante invece è la dipendenza di B. dalla ricordata concezione protestante (di origine nominalistica occamistica) della trascendenza di Dio, che comanda la sua concezione del M. e il suo programma, e che, sviluppata fedelmente, renderebbe impossibile qualsiasi comprensione umana, qualsiasi formulazione umana, qualsiasi teologia umana della parola di Dio, come s'è avvertito. E in ciò B. non è meno luterano dei « teologi dialettici » o « della crisi », il cui corifeo è Carlo Barth. In superficie sembrano fieramente

mente distanti. Barth reagisce (*Römerbrief* 1919) contro il neo-protestantesimo modernista tipo Harnack, che manipola la parola di Dio e l'associa a filosofie preconcepite: non è un esegeta, ma vuole la sottomissione di tutto il pensiero alla parola di Dio, il primato assoluto della Bibbia come unica fonte e unico criterio di verità, con esclusione di qualsiasi teologia (metafisica) naturale o razionale. B. è, al contrario, un esegeta, ma assume una filosofia, la impone alla parola di Dio per ripensare e reinterpretare la Bibbia in categorie moderne, depurandola e decolorandola dagli elementi mitici. Anche B., come Barth, è ipnotizzato da quella trascendenza di Dio che rende impossibile qualsiasi comprensione e formulazione umana della parola e dell'azione salvifica di Dio (v. anche OCCASIONALISMO). B. e Barth sono due segmenti distinti, ma complanari — sul piano del protestantesimo — e prolungati s'incontrerebbero.

4) Avvertiti e criticati i «principi» generali di B., non si condanna né il suo, né l'altrui lavoro esegetico. A proposito di esegesi, si vuol rilevare che, per chi ha un'altra metafisica di Dio, la Bibbia può ben essere letta come documento storico; e che, d'altronde, se certe narrazioni bibliche sono evidentemente mitiche, antropomorfe e cosmomorfe, antropomorfe e cosmomorfe sono anche le narrazioni che si vorrebbero sostituire ad esse. Ovviamente, una certa «trans-mitologia», cioè il ritrovamento del senso voluto da Dio e dall'agiografo sotto i mezzi espressivi (che sono sempre «veli» proprio perché sono «segnî»; ogni «parola» è sempre più o meno una «parabola»), e quindi la traduzione dei testi biblici in termini *meno* mitologici, *meno* particolaristici, *meno* caduchi e più adatti alla mentalità moderna, è possibile, desiderabile, doverosa, croce e delizia di tutta la critica biblica, ma non dovrà mai lasciarsi guidare da presupposti falsi o indimostrati. Il pericolo non sta nel voler indagare, nella sua espressione portante, il senso inteso da Dio e dall'agiografo (il vero «senso letterale») — a che altro potrebbe mirare la scienza biblica? — ma sta piuttosto nella tentazione di «imporre» al testo come veri e di escluderne come mitici dei significati giudicati preventivamente veri o mitici da una aprioristica opzione dogmatica o filosofica. Questa tentazione è tanto incombente e tanto calamitosa che costituisce sempre una forte ragione «umana» del fatto «divino» del magistero ecclesiastico infallibile.

Immunizzato contro tal pericolo, il cattolico potrà essere anche più esigente di B. nel ricercare le fonti dell'espressione biblica (MM. di nascite, di morti, di resurrezioni di dei, MM. ieroganici, cosmogonici..., tomi, nomi che l'agiografo trasferisce da contesti culturali pagani nel libro sacro) e più severo di lui nel filtrare il genuino senso inteso da Dio.

ANT. VÖGTLE, *Rivelazione e M.*, cit. p. 827-960 (bibl. p. 954-60). Cf. anche a complemento della bibl.: J. A. O' FLYNN, *New Testament and mythology*, in *Irish theolog. Quarterly* 23 (1956) 49-59, 101-10. — C. HARTLICH-W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, dal 1750 a D. F. Strauss, Tübingen 1952. — E. BUSS, *Gesch. des mythischen Erkennens*, München 1953. — G. BACKAUS, *Kerigma und Mythos bei Dav. Friedr. Strauss und Rud. Bultmann*, Hamburg 1956 (pp. 82). — M. BARTH, *Introduction to demythologizing*, in *Journal of relig.* 37 (1957) 145-55: aspetti principali dell'opera di B.; lavori esegetici

preparatori al programma di smitizzazione. — S. M. OGDEN, *B.'s project of demythologization and the problem of theology and philosophy*, ivi p. 156-73: critica di B., che rovina la distinzione fra teologia e filosofia. — A. CARACCIOLLO, *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.* 36 (1957) 300-321, 488-514. — A. LAFFOURCIÈRE, *B. et l'histoire*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 38 (1958) 219-31. — J. KÖRNER, *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rud. B. s.*, Hamburg 1957.

BIBL. — Studi generali sulla m. AL. HAGGERTY KRAPPE, *Mythologie universelle*, Paris 1930, con bibl. a ogni capitolo. — Id., *La genèse des mythes*, ivi 1938: i giudizi conclusivi sull'origine («tentativo di spiegare i fenomeni cosmici con gli stessi motivi, buoni o cattivi, che determinano le azioni umane», p. 342) e sul valore della m. (non vi ha alcun valore oggettivo nella m.) sono discutibili; ma per fortuna non comandano l'inchiesta dell'autore. — W. HOWELLS, *Les païens*, vers. dall'ingl., Paris 1950 (studio delle varie credenze: mana e tabù, magia bianca e nera, ecc.). — J. SCHWABE, *Archetyp u. Tierkreis. Grundlinien einer kosmischen Symbolik u. Mythologie*, Basel 1951. — W. OTTO, *Gesetz, Urbild u. Mythos*, Stuttgart 1951. — *Der Mensch u. die mythische Welt*, a cura di O. FRÖBE KAPTEYN, in *Eranos-Jahrb.* 17 (1949), Zürich 1950; v. in particolare gli studi di E. O. JAMES, *Myth a. ritual* (p. 79-120), di E. NEUMANN, *Die mythische Welt u. der Einzelne* (p. 189-254), di L. BEIRNAERT, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien* (p. 255-86: acque mitiche e battesimali, fede e archetipi, sacram. cristiani e la psiche). — *Das Problem der Mythologie* di vari autori, in *Symphilosophiein*, München 1952, p. 237-72. — C. G. JUNG-C. KERENYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*, Zürich 1951; vers. franc., Paris 1953; vers. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della m.*, Torino 1948. — V. LAROCK, *La pensée mythique*, Bruk. 1945. — M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del M.*, Milano 1946. — K. TH. PREUSS, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933. — W. F. OTTO, *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch u. Welt*, in *Eranos Jahrb.* 24 (1955) 303-40. — M. ELIADE, *Mythologie et histoire des religions*, in *Diogenes* 9 (1955) 99-116, con discussione di R. Pettazzoni, P. Nilsson, G. Germain. — Id., *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957. — Id., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957. — E. DARDEL, *Le mythe, d'après l'oeuvre ethnologique de Maur. Lehnhardt*, in *Diogenes* 5 (1954) 50-71. — P. DIEL, *Le symbolisme dans la m. grecque*, studio psicanalitico, Paris 1952. — A. PATRI, *Sur la logique de la pensée mythique, in Ordre, désordre, lumière*, Paris 1952. — C. RAMNOUX, *Mythes et méthyphysique*, in *Rev. de métaphys. et de morale* 55 (1950) 408-31: origini irrazionali del M.; modo di esperienza umana originale; corrispondenza tra M. e pensiero metafisico. — R. W. BOYNTON, *Beyond m. A challenge to dogmatism in religion*, Garden City (N. Y.) 1951.

B) Studi su alcuni MM. particolari. v. RELIGIONI (storia delle), le varie religioni, i singoli popoli (GRECI, ROMANI, EGITTO, BABILONIA, GERMANI, CELTI, ecc.), ETNOLOGIA, PRIMITIVI, MISTERI, PAGANESIMO...

TH. H. GASTER, *Semitic folklore. Semitic m.*, in *Standard diction. of folklore, m. a. legend* New-York-Funk-Wagnall, col. 981-96. — *Myth, Ritual and kingship. Essays on the theory and practice of kingship in the ancient Near East and in Israel*, a cura di S. H. HOOKE, Oxford 1958.

P. LAMBRICHTS, *De godsdienst der Keltien*, in J. Huby, *Christus*, p. 351-74; estr., Utrecht 1949. — Id., *La colonne du dieu-cavalier au géant et le culte des sources en Gaule*, in *Latomus* 8 (1949) 145-58: la celtica Epona, dea-cavaliere, dea delle sorgenti,

dea madre, dea infernale, in relazione col Giove gallico gigante, che a sua volta è spesso identificato con Apollo. Cf. Id., *Recherches nouvelles* sullo stesso tema, in *Acad. roy. Belg. Cl. Lett.* 1948, p. 535-48. — A. BLANCHET, *Cernunnos et le cerf de la justice*, ivi 1949, p. 316-28: Cernuno, equivalente celtico del Mercurio romano, è dio della ricchezza di cui il cervo è simbolo, avversario del serpente, protettore della buona moneta e quindi della giustizia. Questa idea del cervo sopravvive nel medioevo. — F. BENOÎT, *La victoire sur la mort et le symbolisme funéraire de l'anguipède*, in *Latomus* 8 (1949) 263-74: l'antichissimo simbolismo funerario del calvo (figlio dell'anguipède, figlio del caos e della terra) negli ambienti celtici, che finisce per rappresentare divinità a due aspetti: di vita e di morte, di luce e di tenebre (come Adone, Persefone-Core, Psiche). — M. RENARD, *La louve androphage d'Arion*, ivi, p. 255-62: la lupa (divina), che appare anche in doc. etruschi, simboleggia la terra che nutre e insieme divorà i suoi figli. Il tema della lupa, analogo a quello di Cerbero κροκόβροτος (= mangiatore di carne), ha sicuramente un significato funerario (Hecate è lupa, le Keres possono essere lupo, il dio-lupo di Socrate è infernale, la celtica lupa-cagna rappresenta l'Oceano che i defunti devono attraversare). — M. L. SJOESTEDT, *Dieux et héros des Celtes*, Paris 1940.

F. G. JÜNGER, *Griechische Mythen*, Frankfurt a. M. 1947. — J. HUBAUX, *Les grands mythes de Rome*, Paris 1945. — G. DUMÉZIL, *Les mythes romains. Horace et les Curiaes. Servius et la Fortune. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris 1942, 1943, 1947⁵: analisi di vari MM. — Id., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris 1941, 1944, 1945, 3 voll.; *Ovanos-Varuna*, Paris 1934; *Mitra-Varuna*, Paris 1948. — v. ROMANI (in particolare per la teologia di Marte).

G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*, Paris 1939. — H. DOUTENVILLE, *La m. française*, Paris 1948 (più folklore che m.).

P. DIEL, *La divinité. Etude psychanalytique*, Paris 1950, specialmente la I parte: periodo premitico, mitico, postmitico nella formazione del simbolo Dio. — J. PRZYLUCKI, *La grande deesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950. — R. PETTAZZONI, *Mitologia e monoteismo*, Roma 1951. — Id., *MM. e leggende. I, Africa-Australia*, Torino 1948 (pp. XXVIII-480). — Id., *Mitologia australiana del rombo*, in *Saggi di storia delle religioni e di M.*, Roma 1946, p. 41-62. — C. RAMNOUX, *Les aspects nocturnes de la divinité et la dualité du bien et du mal*, in *Deucalion*, oct. 1952, p. 175-98. — ED. LANGTON, *La démonologie nella dottrina giudaica e cristiana*, vers. dall'ingl., Paris 1951. — J. T. ADDISON, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*, vers. dall'ingl., Paris 1936 (bibl. p. 324-34). — TH. REIK, *Il rito religioso. Studi psicanalitici*, vers. dall'ingl., Torino 1949. — M. ELIADE, *Der mythus der ewigen Wiederkehr*, vers. ted., Düsseldorf 1953. — K. KERENYI, *Hermes der Seelenführer; Roman'dichtung u. Mythologie* (corrispondenza con Th. Mann, dove l'autore espone il suo pensiero sulla m.); *Die Geburt der Helena samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-45; Prometheus*, Zürich 1944-46, 4 fasc. («Albae Vigiliae», nuova serie I-IV). — Id., *Heros Yatros* (le trasformazioni e la simbolica del genio medicale in Grecia); *Apollon-Epiphanyen*; *Die Göttin Natur*, in *Eranos Jahrb.* 12 (1945) 33-54, 13 (1946) 11-48, 14 (1947) 39-86. — C. M. EDMAN, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de renaissance et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949. — HUB PERNOT, *Mythes astraux et traditions littéraires. Le thème de griséidis. Les fiançailles du soleil*, Paris 1944. — K. TALLQVIST, *Maanen i myt och dikt, folketro och Kult*, Helsingki 1948: studio importante sul M. lunare. — C. DE MARMIER, *La mystique des eaux sacrées dans l'antique Armor. Essai sur la conscience mythique*, Paris 1947.

MITRA, divinità indo-iranica primitiva, considerata come divinità solare di secondo ordine, che (come Varuna in India e Anahita in Persia) vigilava sulla fedeltà ai patti (il suo stesso nome, secondo alcuni, significa « patto »). In Persia crebbe di importanza accanto ad Ahura-Mazda, di cui alla fine prese il posto in alcune correnti religiose particolari.

Già nel 1400 a. C. i Mitanni lo avevano portato in Mesopotamia. Al sopravvenire dello zoroastrismo M. passò in seconda linea (come tutti gli dei popolari non incorporati negli Amesha Spenta), ma continuò ad innalzarsi nel culto popolare insieme con Anahita, come provano le iscrizioni di Artaserse II. Verso questo tempo la sua festa divenne la più importante nel regno persiano, e M. finisce per identificarsi con Ahura.

Dopo la caduta del regno persiano, si trova in Cappadocia, in Armenia, nel Ponto (a cui re si chiamavano Mitridate). Nel III sec. a. C. sorge un suo tempio a Fajum in Egitto, dove peraltro non ebbe la fortuna di Serapide e Iside. In una iscrizione di Antiocho I di Commagene (I sec. a. C.) si trova identificato con Mercurio, Erme e il Sole.

A questo tempo il suo culto assume la forma dei MISTERI (v.). I gradi degli iniziati si complicarono e si contano fino a sette: corax, secretum, miles, leo, persa, eliodromos, pater. Il mitraismo era diffuso soprattutto fra i soldati (come religione della fedeltà); perciò i suoi templi si trovano di preferenza ai confini dell'impero: presso Vienna (4), presso Francoforte sul M. (3), in Dacia, oltre quelli di Roma (più di 20) e di Ostia (6). Quasi nessuna traccia se ne trova invece in Grecia e nell'Asia Minore occidentale, forse per la diffusione del cristianesimo in queste regioni. Quando Commodo si fece iniziare ai misteri di M., questi prendono piede anche nelle classi sociali più elevate.

Verso il 250 il mitraismo subisce un nuovo regresso per la perdita della Dacia, dove era più diffuso; bisogna venire a Diocleziano per veder M. di nuovo annoverato fra i protettori dell'impero. Nel frattempo M. si era completamente identificato col Sole (*Sol invictus*), mentre più anticamente il mitraismo ammetteva una divinità del Sole distinta da M. La sua festa (Mithragan) cadeva il 25 dicembre (nel sec. IV sostituita presso i cristiani dalla celebrazione del NATALE, v.).

Quando Costantino concesse al cristianesimo la libertà di culto, anche il mitraismo decadde (fu vano il tentativo di Giuliano di contrapporre Elios-M. a Cristo). Sotto Teodosio (394) sparisse completamente in occidente; in oriente M. è accolto nei miti del MANICHEISMO (v.) come apostolo di luce contro il regno delle tenebre.

Quasi nessuna tradizione scritta ci è rimasta delle idee religiose del mitraismo, e bisogna contentarsi di ricostruirle dai monumenti rimasti. Il sacrificio del toro sta al posto centrale e sembra che significhi la creazione del mondo. Una specie di battesimo aveva luogo col sangue del toro; in un banchetto, che assicurava l'immortalità, si beveva una bevanda mista di vino e grasso di toro.

Sono soprattutto queste due cerimonie che hanno fatto pensare a rapporti generici tra cristianesimo e mitraismo. Ma non sappiamo esattamente in quale periodo queste pratiche si acclimatarono nella religione di M.; del resto i misteri di M. restano così diversi dai misteri cristiani che è assai preferibile

pensare a una origine indipendente (semmai è più favorito il sospetto di una derivazione del mitraismo dal cristianesimo); anche il particolare dell'adorazione dei pastori alla nascita di M. da una roccia, è un motivo ornamentale che non tocca la sostanza delle due religioni; la risurrezione dei morti e la separazione dei buoni era un patrimonio ormai antico della religione persiana e israelitica; infine il mitraismo rimase sempre un culto naturalistico e non fu universalistico che per vicende politiche esterne (v. MISTERI).

Le idee che dettano il mito di M. sembra che si possano così ricostruire (col Kristensen). M. è un dio naturalista dell'alleanza (più in senso cosmico che sociale) e come tale è messo in relazione coi ritorni regolari del sole, con l'acqua e il fuoco terrestri che fanno crescere le piante, con la vittoria che simboleggia il ritorno alla vita, con la fecondità animale: in generale, egli è la risurrezione, alleanza fra la morte e la vita. Questi caratteri si ritrovano nei misteri di M.: 1) il luogo del culto, le grotte, ci rivelano un Dio della morte, degli inferi, donde rinasce la vita; 2) l'immagine di M. tauroctono (uccisore del toro) ci fa conoscere un M. a due aspetti, ministro di Mazda e insieme di Ahriman, e come tale uccisore del toro cosmogonico; la stessa idea rappresentano i due dadofori che significano il sole-primavera (simbolo: toro) e il sole-autunno (simbolo: scorpione); la torcia (fascio di piante) figurava la vegetazione (il fuoco era accessorio); 3) M. e il toro sono sinonimi (M. s'immola lui stesso); 4) M. è il sole invitto, il sole notturno che si appresta a trionfare come Helios; 5) l'iniziatore diveniva *pater patratus*, cioè era costituito (*patratus pater* (« deus genitor ») subendo il rito delle « verbenae » (seppellimento mistico).

BIBL. — F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de M.*, 2 voll., Bruxelles 1896-1900. — ID., *Les myst. de M.*, Brux. 1899, 1913²; vers. tedesca, Leipzig 1923³; *The mysteries of Mithra*, vers. sulla 2^a ediz. francese, New-York 1956; *The oriental religions in Roman paganism*, nuova ediz. della vers. inglese, ivi 1956, con introd. di GRANT SHOWERMANN, che non ha l'imparzialità di Cumont. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, XI-2, col. 1498-1554. — C. CLEMEN, *Fontes historiarum religionis persicae*, Roma 1920. — J. HERTEL, *Die Sonne u. M. in Avesta. Auf Grund der avestischen Feuenlehre dargestellt*, Leipzig 1927. — J. LEIPOLDT, *Die Religion des M.*, Leipzig 1930. — F. SAXL, *M.: typengeschichtl. Untersuchungen*, Berlin 1931. — J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, 2 voll. — G. DUMÉZIL, *M. Varuna*, Paris 1940. — G. MESSINA, *M. e la sua religione solare e guerriera*, in *Civ. Catt.* 1941-1, p. 249-63, 341-54. — A. FERRUA, *Il mitreo di S. Prisca*, Roma 1941. — C. CECHELLI, *Informazioni sul mitraismo*, Roma 1941. — W. B. KRISTENSEN, *Het mysterie van M.*, Amsterdam 1946 (p. 14). — A. GARCIA BELLIDO, *El culto de M. en la península ibérica* (che fu la meno influenzata dal mitraismo), in *Bolet. de la R. Acad. de la hist.* 122 (1948) 283-349. — K. HEISIG, *Die geistliche Morgenlied von Fleury. Ein Mithrasymnus*, in *Zeitschr. f. Relig.-u. Geistesgesch.* 2 (1949-50) 222-40: l'inno matrinale contenuto in un ms. proveniente dal monastero di Fleury-sur-Loire, sembra un cantico solare in onore di M., vestigio prezioso del culto liturgico mitraico; l'adattamento a Cristo dei simboli astrali ne può spiegare l'uso cristiano. — R. PETTAZZONI, *La figura mostruosa del tempo nella religione mitraica*, in *Commemorazioni Fr. Cumont* (13.1.1949), p. 265-77. — E. WILL, *Les bas-reliefs mithraïques de Strasbourg-*

Königshoffen, in *Rev. arch.* 35 (1950) 67-85. — ID., *La date* [389 d. C.] *du Mithreum de Sidon*, in *Syria* 27 (1950) 361-69. — R. DUSSAUD, *Le dieu mithriaque léontocéphale*, ivi p. 253-60. — M. J. VERMASEREN, *A unique representation of M.*, in *Vigiliae christ.* 4 (1950) 142-56 (A Roma, collez. della marchesa G. de Villefranche; confronto con la rappresentazione del dio frigio Mén: il prototipo di queste immagini sarebbe babilonese; il rilievo di M. fu conservato forse perché fu scambiato con un Cristo trionfante). — ID., *De Mithrasdienst in Rome*, Nimega 1951. — M. BUSSACLI, *Royalauté, guerre et fécondité. A propos d'une monnaie Kusāna*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 140 (1951) 129-54: su questa moneta (come in Erodoto I, 131) il nome di M. è stato trasferito a una dea della fecondità. — v. MAZDEISMO, MISTERI.

MITRA (gr. *μίτρα*) è il copricapo che usano i dignitari ecclesiastici (dagli abati mitrati fino al pontefice) nella solenne celebrazione liturgica.

A) M. era una fascia militare da portare per protezione attorno ai fianchi; in seguito si disse M. anche la fascia che si adoperava come copricapo. Fu sempre considerata da Greci e Romani un ornamento barbarico, usato soprattutto in oriente dalle persone nobili. Viene identificata solitamente nel *pileum phrygium* che appare spesso nelle rappresentazioni di personaggi orientali (anche nella scena dei Magi, nella primitiva arte cristiana) e di Orfeo (R. GARUCCI, *Storia dell'arte cristiana*, II, Prato 1881, tav. 25, 30, 36; VAN BERCHEM-CLOUZOT, *Les mosaïques chrétiennes*, Genève 1924, p. 140). In Roma, la M., oltretutto barbarica, era considerata segno di effeminatezza, ed era copricapo di persone malfamate (cf. FORCELLINI-DE VIR, *Totius latin. lexicon*, IV, Prato 1868, p. 145 s; SCHUPPE, s. v., in *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, XV, Stuttgart 1932, 2217 s).

Posteriormente si chiamò M. il copricapo di lana usato dalle donne, specialmente dalle vergini consacrate (S. Isidoro, *Ethym.* XIX, 31, 4-5, PL 82, 699; *De eccl. off.* II, 18, 11, PL 83, 807; Tertull., *De virg. vel.* 17, PL 2, 912). Ottato di Milevi (*De schism. donat.* VI, 4, PL 11, 1072 s) la chiama *mitella*, nome che già Cicerone (*Pro Rabirio* 10) conosce, indicante il copricapo usato in pubblico da persone altolocate *delictiarum causa et voluptatis*.

B) Come copricapo sacerdotale liturgico la M. appare verso il sec. X-XI (fin'allora non si copriva il capo nella liturgia); l'*Ordo Rom.* V (che risale almeno al sec. X) non conosce nessun copricapo. I primi documenti sono del sec. XI; Leone IX nel 1049, confermando i privilegi del vescovo di Treviso, lo insignisce della *romana mitra* (JAFFÉ, *Regesta* I, Lipsia 1885, n. 4158; cf. PL 143, 595); di nuovo viene concessa (1051) la M. ai « cardinali » della chiesa di Besançon quando celebrano sull'altare di S. Stefano: devono portarla il celebrante e i ministri (PL 143, 669); nel 1063 Alessandro II concede M. e sandali all'abate Egelino di Canterbury (JAFFÉ, o. c., n. 4541; PL 155, 33).

C) Dall'uso di darla in privilegio, dal fatto che viene detta *romana* e deve usarsi *romano more*, si può dedurre che la M. al principio sola a Roma fosse portata nelle funzioni liturgiche. Non se ne può fissare il tempo di origine. Forse l'originaria forma della M. era quella del copricapo pontificio detto *camelaium* o *phrygium* (Isidoro, l. c., considera questo come origine della M. femminile). Difatti la primitiva forma romana, che si è conservata nella TIARA (v.), probabilmente aveva la forma conosciuta del *phrygium*, copricapo conico, abbellito alla base da

una banda preziosa, che scendeva sulle spalle con due strisce. In seguito prese forma più bassa, tondeggiante, che, sbassata a volte nel centro, venne a formare due corni laterali. Ponendo la M., così modificata, in modo che i due corni risultassero uno davanti e uno di dietro, si ebbe, attraverso vari sviluppi di grandezza e altezza, la M. nella forma attuale.

D) Oggi il *Caeremon. episc.* I 17 distingue tre specie di M., secondo la loro ornamentazione: M. preziosa se porta oro e pietre preziose, M. aurifregiata se è tessuta in tela e oro o in tela-oro, M. semplice se è di sola stoffa, damasco o lino.

Nelle feste più solenni, nelle quali si dice il *Gloria*, si dovrebbe usare solo la M. preziosa. Di fatto è permessa anche la aurifregiata. Questa si dovrebbe usare in Avvento (tranne nella domen. *Gaudele*), in Quaresima (tranne nella domen. *Laetare*). La semplice si usa solo nel Venerdi S. e negli uffici funebri. In pratica la M. preziosa e l'aurifregiata si usano ambedue nel corso di una stessa funzione, a momenti diversi.

E) Nel medioevo, come ogni altro indumento sacerdotale, anche la M. fu caricata di simbolismi: alcuni (come Brunone di Segni) vi trova il simbolo della castità, essendo la primitiva M. pontificale (allora) di solo lino bianco; Durando (*Rationale divin. offic.* III, 13, Venezia 1609, p. 50) vede nei due corni il N. e il V. Test., oppure il doppio precetto dell'amore di Dio e del prossimo (a questo simbolismo allude il *Pontificale Rom.* nell'imposizione della M. al neo-consacrato vescovo); vari altri simboli vede Durando in tutte le altre parti della M. Cf. Onorio di Autun, *Gemma animae* I, 214, PL 172, 609, e Innocenzo III, *De sacro altaribus mysterio* I, 44, PL 217, 790.

F) La M. spesso viene chiamata anche *infula*. Questa era l'ornamento culturale per eccellenza (il vescovo cristiano è detto *infultus pontifex* da Venanzio Fortunato nell'inno per la consecrazione degli olii al Giovedì S., benché al suo tempo [sec. VII] non fosse in uso né M. né *infula*). L'*infula* consisteva in una banda bianca o purpurea, con cui si recingevano la fronte, facendola cadere in due strisce sulle spalle, i sacerdoti pagani, le Vestali e gli stessi animali del sacrificio (cf. Virgilio, *Eneide* X, 538).

BIBL. — G. BRAUN, *I paramenti sacri*, trad. ital., Torino 1914 (2ª ediz. ted., Freiburg 1924). — Id., *Praktische Paramentenkunde*, Freiburg 1924. — D. DURET, *Mobilier, vases... liturgiques*, Paris 1932. — KRIEG in *Realencyclopedie*, II (1886) 211 ss. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XI-2, col. 1554-57. — I. MÜLLER, *Die M. in den Schweizer Klöstern*, in *Rev. hist. ecl. suisse* 34 (1940) 49 s, segnala che, mentre la M. e l'anello nei secc. X-XI divengono definitivamente insegne vescovili, nello stesso tempo la M. comincia ad essere attribuita anche agli abati (1063 all'ab. di Canterbury, come sopra si ricorda, 1158 all'ab. di Reichenau, 1196 all'ab. di St-Maurice in Svizzera), uso che si diffonde largamente senza divenire generale.

MITRIATE (in latino, *Mitrias*, *Mitrius*, in francese, *Mitre*), S., patrono di Aix-en-Provence (un villaggio della medesima diocesi è detto *St.-Mitre*, Bouches-de-Rhône). Dei miracoli da M. compiuti è testimonia GREGORIO di Tours (*De gloria conf.* LXXI, PL 71, 879 s), il quale non usa il titolo di *martire* per M., come fanno alcuni martirologi, ma quello di *confessore*. Non ha fondamento la tradizione che M. subisse il martirio sotto Diocleziano circa il 314: sembra invece che egli, di condi-

zione schiavo, fosse torturato dal padrone e dai conservi perché era cristiano.

La *Vita* è contenuta in due codici, uno del sec. VII e l'altro del sec. XIV (nel primo integralmente, con una lacuna circa la morte del santo): *Analecta Bolland.* 8 (1889) 9-15. Essendo stato, sec. la *Vita*, uno schiavo addetto ai lavori della vigna, M. è invocato come protettore dei vigneti ed è rappresentato con un grappolo d'uva. Nicola Froment lo dipinse come martire cefaloforo (che regge la testa in mano): v. in *Rassegna d'arte*, 1904, p. 84. — Festa 13 nov. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 519. — E. RICCI, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 464. — J. POURNIÈRE, *S. Mitre d'Aix et S. Démétrius de Périnthe. Etude critique d'agiographie*, Paris 1953.

MITTARELLI Nicolò Giacomo, O. S. B. canadolese, in religione Giovanni Benedetto (1707-1777), n. a Venezia, m. a Murano. Entrato giovane nell'ordine, studiò a Firenze, a Roma, ove strinse amicizia col card. Rezzonico (poi Clemente XIV). Insegnò filosofia e teologia a Murano, staccandosi dal metodo scolastico. Inviato a Treviso nel convento di S. Parisio come confessore e riordinatore dell'archivio e della biblioteca, si dedicò agli studi storici con successo. Nel 1747 fu eletto cancelliere dell'ordine a Faenza, nel 1756 abate della provincia di Venezia, nel 1760 abate di S. Michele a Murano, nel 1765 generale dell'ordine. Nel 1770 tornò come abate a Murano.

Lasciò: *Memorie della vita di S. Parisio e del monastero dei SS. Cristina e Parisio di Treviso* (Ven. 1748); *Memorie del monast. della S. Trinità di Faenza* (Faenza 1749); i celebri *Annales Camaldulenses* (Ven. 1755-1773, 9 voll. in f.) che dal 907 giungono fino al 1764, compilati secondo il modello fornito dal MABILLON (v.), con l'aiuto di Ans. Costadoni (che poi scriverà la *Vita* del M., *Nuova raccolta d'opuscoli*, XXXIII, Ven. 1779); *Ad Script. Rer. Ital. Murat. accessiones historiae Daventinae* (Ven. 1771, in f.), a cui fece seguire *De litteratura Faventinorum* (Ven. 1775 in f.); *Bibliotheca cod. manuscr. monast. S. Mich. de Murano* (Ven. 1779 in f.; vi è premissa la biografia del M. redatta dal Fabronio). — ENC. IT., XXIII, 487. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 182-84.

MITTERER Ignazio (1850-1924), musicista, n. a S. Giustina (Val Pusteria), prete nel 1874, studiò musica a Ratisbona coi maestri Haberl, Jacob e Haller, fu a Roma e a Ratisbona dove diresse il coro della cattedrale e insegnò. Dal 1885 si trasferì a Bressanone, dove morì. Fautore della riforma cecilianica, cercò una fusione tra la maniera palestriniana e le moderne correnti. Lasciò più di 200 composizioni, tra cui moltissime messe, mottetti, litanie, vesperi.

MITTERMÜLLER Ruperto, O. S. B. (1814-1893), n. a Maimburg, m. a Metten, monaco dal 1840, professore di storia, priore e bibliotecario del monastero di Metten. Propugnò apertamente le libertà ecclesiastiche: per questo il governo bavarese lo privò della cattedra (1869). Scrisse *Das Kloster Metten und seine Aebte* (Straubing 1856), *Beiträge zur Gesch. der Universität Salzburg* (Salzburg 1889), e innumerevoli dissertazioni storiche. Curò l'edizione dei *Dialoghi* di S. Gregorio M. e del *Commentario* di Ildemaro alla regola di S. Benedetto (1880). — W. FINK in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 245.

MIXTA Religio. v. IMPEDIMENTI, MATRIMONIO.

MOABITI, discendenti da Moab, frutto dell'unione incestuosa di LOT (v.) con la figlia maggiore (Gen XIX 37). Si diffusero nel paese di Moab, confinante ad oriente con il deserto siro-arabico, a sud-est con il torrente Zared, ad occidente con il mar Morto ed il corso inferiore del Giordano. Il confine settentrionale subì non pochi spostamenti secondo le varie vicende storiche. Spinti col tempo sino allo Wādi Na'ur al di là del Cheshbon ed al corso inferiore dello Wādi Nimrīn nella valle del Giordano, retrocesse momentaneamente, per l'espansione del regno ammorrita di Schon, sino a mezzogiorno dello Arnon; poi al tempo di Mesa i M. ripresero le loro posizioni settentrionali ricuperando le città di Eleale e di Mefaat (Is XV 4; Ger XLVIII 21).

Il loro territorio si ripartiva in diverse regioni: a) campagna di Moab (*sedah Mōāb*) comprendente la regione a mezzogiorno e a settentrione dello Arnon; b) rampe di Moab (*ascedōt Mōāb*), zona declinante verso il mar Morto ed il Giordano (Deut III 17; Gios XII 3); c) steppe di Moab (*'arbōt Mōāb*), piattaforma tra il Giordano e il monte Abarim tra il mar Morto e lo Wādi Nimrīn.

I M., in stretto rapporto di parentela con gli Ammoniti (Gen XIX 38), erano già assai numerosi al tempo dell'invasione israelitica, cui impedirono il passaggio per il loro territorio (Giud XI 11). Per l'affinità di sangue che li legava loro (Deut II 9), gli Israeliti non attaccarono i M., non ostante che il loro re Balac avesse fatto venire (peraltro senza risultato) il mago Balaam a maledirli (Num XXII-XXIV); essi s'accontentarono di non ammettere nella famiglia israelitica nessun moabita sino alla decima generazione da che uno di loro aveva messo piede nel territorio d'Israele (Deut XXIII 3-6). Nella zona settentrionale delle steppe di Moab, detta delle « acacie » (*shittim*), i M. con i Madianiti riuscirono ad indurre gli Israeliti invasori al culto licenzioso di Baal Pe'or, ossia di Camos qual era adorato nel paese di Peor (Deut III 29; Num XXV).

Eglon, re di Moab al tempo dei Giudici, penetrò in Caanan ponendo la sede del suo governo a Gerico, da cui per 18 anni oppresso gli Israeliti sino alla sua morte cruenta (Giud III 12-30). Moabita era RUT (v.), che per aver sposato Booz divenne un'antennata di Gesù (Rut I 22, ecc.; Mt I 5-16). Davide, pur avendo fatto riparare in Moab i suoi genitori durante la sua fuga, asceso al trono continuò la lotta contro i M. già iniziata da Saul (I Re XIV 47), facendone grande strage e ponendoli sotto il proprio controllo mediante la imposizione di un tributo (II Re VIII 2-12; I Par XVIII 2-11). I M. furono pure sottomessi ad Omri, finché, durante il regno del nipote Achazia, si ribellarono sotto la guida di MESA (v.).

Alleati con AMMONITI (v.) ed EDMUTI (v.), tentarono una invasione, infruttuosa, nel territorio di Giuda al tempo di Giosafat (II Par XX 1-30). Alla morte di Eliseo penetrarono pure nel territorio israelitico (IV Re XIII 20). Sottoposti al tributo assiro sotto Tiglatpileser e Sennacherib, eseguirono una puntata nel regno di Giuda al tempo di Jeojakim (IV Re XXIV 2). Nabucodonosor li soggiogò definitivamente distruggendoli come nazione (cf. G. FLAVIO, *Ant. X* 9,7). Sussistettero ancora come razza (Esdr IX 1). Al tempo del sacco gerosolimitano molti Giudei ripararono nel territorio moabita, donde ritornarono in patria sotto il governatore

Godolia (Ger XL II s). ABEL, *Géographie de la Palestine*, I, Paris 1933, p. 278-81.

MOCCEGGIANI Pietro, O. F. M. (1839-1905), n. a Monsano, m. a Camerino, francescano dal 1855, professore (1865) per molti anni di filosofia e teologia, provinciale a Zara, segretario generale dell'ordine, definitor generale (1889), incaricato « pro corrigendis constitutionibus », consultore delle congregazioni romane delle Indulgenze e delle Reliquie, membro della Pontificia Commissione per la legislazione canonica. Quantunque malandato in salute, svolse gran lavoro scientifico e ci lasciò varie opere stimate: *Collectio indulgentiarum theologicæ, canonice et historicæ digesta* (Quaracchi 1897); *Jurisprudencia ecclesiastica ad usum et commoditatem utriusque cleri* (ivi 1904 s, 3 voll.); *Directorium S. Viæ Crucis* (ivi 1897). — *Acta O. F. M.* 24 (1905) 398 s.

MOCIO (*Mutius, Mucius*, in francese *Muce*), S., secondo gli *Atti* apocrifi nacque a Bisanzio, fu prete ad Amphipoli in Macedonia, dove, al tempo di Diocleziano, sotto il proconsole Laodicio, fu molto torturato. In seguito condotto a Costantinopoli, fu decapitato verso il 311. Di lui è certo il nome e il culto, giacché fin dal sec. V a Costantinopoli esisteva una chiesa a lui consacrata, ampliata da Giustiniano. M. fu uno sei santi « taumaturghi »: cf. S. VITTRICIO DI ROUEN, *De laude sanctorum*, XI, PL 20, 453 e il calendario di Carmona in Spagna che lega il nome del santo.

La sua festa si celebrava a Costantinopoli l'11 maggio, data anniversaria della fondazione della città. — Solo per disordine di testi il nome di M. è avvicinato a Milano, poiché M. non appartiene per nulla a questa città: cf. *Analecta Bolland.* 49 (1931) 36 s. — *Martyrol. Rom.* (13 maggio), Brux. 1940, p. 187. — *Acta SS. Maji* II (Ven. 1738) die 11, p. 620-624. — *La Passio e una Laudatio* scritta da MICHELE monaco furono edite da H. DELEHAYE in *Analecta Bolland.* 31 (1912) 163-187; commento critico a p. 225-232. — *Id.*, *Les origines...*, Bruxelles 1933², p. 233-235 e passim.

MOCQUEREAU Andrea, O. S. B. (1849-1930), pioniere della restaurazione del canto gregoriano. Nato a La Thessualle (dioc. di Angers), entrò monaco a Solesmes (1875), dove morì. Prima discepolo, poi successore di D. POTHIER (v.) nella direzione del coro di Solesmes, durante le lotte per la riforma della MUSICA sacra (v.) e specialmente del CANTO liturgico (v.), radunò a Solesmes un immenso materiale fotografico relativo a tutti i mss. di canto gregoriano conservati nelle biblioteche e archivi d'Europa. Con la monumentale *Paléographie musicale* (Tournai, dal 1889), pubblicò i più interessanti mss. in riproduzione fotografica, accompagnandoli con studi profondi sulla genesi, la storia, la struttura e il ritmo delle melodie gregoriane. Lo studio comparativo di tanti mss. gli diede non solo la versione critica delle melodie, ma gli permise di scoprire anche una tradizione ritmica conservata nei più antichi e autorevoli documenti. Ne venne fuori la celebre teoria ritmica, detta poi di SOLESMES (v.), che tante discussioni suscitò. Nel 1904 Pio X istituiva una commissione per curare l'edizione critica dei canti liturgici sotto la direzione di Pothier. M. ne fu uno dei membri più attivi e competenti, ma in seguito a divergenze scientifiche, l'edizione del *Graduale* romano e dell'*Antifonario* fu quasi tutta opera di Pothier. Solesmes invece curò l'edizione di canti dopo il 1912 (Settimana Santa, Natale, ecc.).

Sono classici, fondamentali i 2 voll. di M. su *Le nombre musical grégorien* (Tournai 1908-1927). Scrisse inoltre opere minori divulgative e molti articoli su *Rassegna gregoriana* (Roma 1902-1914) e *Revue grégorienne* (Tournai, dal 1911).

Il metodo di M. o di Solesmes è quello che poggia su più sicure basi scientifiche e che ha dato i migliori risultati artistici: perciò è anche il più diffuso. v. CANTO SACRO. — J. GAIARD in *Paléographie musicale*, XIV (1931) 9-59 e in *Rev. grégor.* 15 (1930) 1-7. — G. TISSOT in *Revue liturg. et monast.* 15 (1930) 259-264.

MOCTA (*Mocteus*), S., abate vescovo di Louth, monastero da lui fondato nell'Irlanda a sud d'Armagh. La sua *Vita* è piena di meraviglie. Nato in Bretagna, passò poi con la madre in Irlanda, donde per ammonimento angelico scese a Roma, si approfondì nella S. Scrittura e nella dottrina cristiana. Con 12 discepoli dopo essere stato consacrato vescovo, se ne tornò in Irlanda. Quivi fondò due monasteri, il secondo dei quali in territorio druidico ebbe subito grande sviluppo: vi fiorivano la liturgia e lo studio. M. evangelizzava le folle in vicinanza di S. Patrizio, del quale si riteneva discepolo e col quale divise il campo dell'apostolato. Tra i più celebri miracoli operati da M. è da ricordare la resurrezione della figlia di un druido, che, avendo fatto voto di verginità ma essendo stata costretta alle nozze, era morta la sera stessa della loro celebrazione. Narra la leggenda che M. visse circa trecento anni e che in questa lunga vita non disse mai una parola inutile e mangiasse sempre di magro. Si ritiene che visse circa 90 anni, dal 445 al 535. In un passo degli *Annales dell'Ulster* (secondo alcuni mss.), si ricorda che M. soleva firmarsi: *Mochta, peccatore, prete, discepolo di S. Patrizio.* — Festa 19 agosto (giorno della morte) e 24 marzo.

ACTA SS. Aug. III (Ven. 1752) die 19, p. 736-747, con *Vita* scritta da anonimo; anche in COLGAN, *Acta SS... Hiberniae*, p. 729-731; DE SMEDT e DE BACKER, *Acta SS. Hibern. ex cod. Salmaticen.*, col. 903-914. — Quanto all'antichissima confessione di fede detta *Fides Bachiaris* e che infondatamente si attribuiva a M., cf. *Analecta Bolland.* 42 (1924) 436-438. — Sulla commemorazione del 24 marzo, cf. ivi 6 (1943) 106 s.

MOCULLEO, S., figlio di Dichuil, fondatore del monastero di Dorsum Rixarum, vescovo dell'Irlanda meridionale (sec. VII?).

Gli ACTA SS. Jun. VI (Ven. 1745) 118 lo ricordano in appendice all'11 giugno, senza giorno festivo a lui proprio. Non si conosce il giorno della morte. La *Vita*, favolosa e zeppa di anacronismi, fu composta nel sec. XII da anonimo del continente, forse oriundo irlandese, ben informato delle leggende e del folklore irlandesi (edita in *Analecta Bolland.* 17 [1898] 136-154). — ACTA SS. Hiberniae, Edimburgo-Londra 1888, 939-944. — H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE in *Revue celtique* 19 (1898) 352 s. — *Analecta Bolland.* 18 (1899) 268 s. — T. J. WESTROFF, *St. Mochulla of Tulla*, in *The Journal of the royal Society of antiquaries of Ireland*, serie VI, 1 (1911) 5-19: commento critico alla *Vita* di cui sopra.

MODA (dal latino *modus* = maniera, foggia) è, nel senso più comune che qui si considera, l'usanza corrente in un certo periodo e in un certo ambiente circa gli indumenti e le acconciature specialmente femminili, in quanto si intende passeggera (M. ha anche una accezione generale, in cui significa una forma di cultura temporaneamente accettata in un

periodo, in un dato ambiente; ond'è che si parla di « filosofia di M. », di « musica di M. »). Il fenomeno ha stretti rapporti con la psicologia, l'arte, la morale, l'economia.

A) Presso le popolazioni primitive non si riscontra M., bensì staticità delle foggie di vestire, il che ci induce a pensare che la M. insorga quando siano saturati i bisogni essenziali. La M. infatti risponde a *bisogni accessori*. Il vestito, assolti i due compiti fondamentali: protezione fisica, difesa del Pudore (v.), assume altri compiti, assai vistosi nelle popolazioni evolute, determinati dal gusto artistico, dall'aspirazione all'apparire, e governati dalla fantasia (e la mobilità della « fantasia » spiega la mutevolezza della M., mentre la « logica » dei compiti fondamentali del vestito spiega la staticità del vestito come puro coprimento). Ora l'uomo tende a soddisfare dapprima i bisogni fondamentali dell'« essere », in secondo tempo e accessoriamente anche quelli complementari dell'« apparire »: quando, per un fenomeno anomalo ma frequente, si applica più alle apparenze che alla sostanza, egli sfrutta a suo vantaggio il principio che le apparenze, essendo secondarie, sottintendono la sostanza, e così anche per questa via traversa appaga suppletoriamente il suo desiderio di affermazione.

B) I motivi psicologici indicati dai vari autori per spiegare la M. sono disparati. Alcuni la ricollegono allo sviluppo del senso estetico (E. GROSSE); altri la radicano nell'istituto della imitazione, la quale assume diverse tonalità: servilismo, emulazione livellatrice (H. SPENCER); SIMMEL ne fa il risultato di due tendenze: l'antagonismo individualistico e l'imitazione. Il motivo fondamentale per spiegare un fenomeno così imperioso e permanente deve essere profondo e legato alla personalità. Si ritiene che il motivo determinante la M. quale fenomeno sociale è il bisogno di affermazione. La quale può assumere direzioni diverse ed anche opposte: artistica, economica, morale, sessuale... (si constaterà una emergenza dei valori eleganza, lusso, attrazione sessuale, severità morale, semplicità...), predominante da quella che meglio esprime la personalità del soggetto.

C) La foggia di vestire creata dalla M. diventa un fenomeno sociale e a sua volta influenza la M. altrui, potendo modificare le direzioni lungo le quali si cerca l'affermazione della propria personalità. Perciò tutti coloro che vogliono migliorare l'umanità si preoccupano dell'abbigliamento. — v. Deut XXII 5, Es XXVIII, Lev VIII 8; per l'abuso delle vesti, Is III 18, Ez VII 20; CLEMENTE Aless. *Paed.* III, 11, PG 8, 630: « Congruant autem vestes actati, personae, figuris, naturae, studiis »; TERTULLIANO, *De cultu foeminarum*, PL I, 1418; S. GIOVANNI CRIS., PG 53, 131; S. AGOSTINO, *De div. questionib.* 83, PL 40, 84.

D) La M. moralmente va giudicata suppergiù come l'ARTE (v.): per i suoi molteplici valori, in quanto è soddisfazione di bisogni legittimi, primari o secondari, la M. è buona. Diventa moralmente cattiva quanto è contraria alla MODESTIA (v.), cioè quando se ne fa un uso « smoderato » irragionevole. Il che avviene: — a) quando sia talmente contraria alla costumanza vigente da pregiudicare il bene e l'ordine pubblico; — b) quando si coltivi in *modo irragionevole* non rispondente alla importanza dell'abbigliamento (per eccesso di attenzione all'apparato esteriore per cui le esigenze della M. diventano

la regola suprema di condotta, specialmente nelle donne, che sono tratte a dimenticare le ben più profonde esigenze della formazione del carattere; per *diletto* di diligenza nell'abbigliarsi secondo il proprio stato).

Si badi che la «norma» della M. ragionevole è fissata dall'*umiltà* che esclude gli intenti ambiziosi, dalla *sufficienza* che esclude l'amore disordinato di piaceri superflui, e dalla *semplicità* che esclude la soverchia preoccupazione in questa materia. Va da sé che diventa illecita se si coltiva per *fini riprovevoli*: inganno del prossimo, disordinato amor di piaceri corporei, ambizione che, come si sa, si persegue anche con la trascuratezza dell'abbigliamento. A questo proposito va notato che per un individuo, ad es. per una donna, abbigliarsi in modo da attirare l'attenzione del sesso opposto non è immorale, poiché l'attrazione sessuale fa parte del suo comportamento naturale. Tuttavia nella specie umana la sessualità è «umana»; e la «femmina» umana è propriamente la «donna-persona». Sicché quando la M. è adottata in modo da rivelare, anziché la «donna», la «femmina» che esercita più immediata attrazione sul «maschio», allora è contraria alla natura delle cose e immorale: è civetteria, lenocinio: cf. S. Theol. II-II, q. 169, a. 1 e 2; **MODESTIA**.

E) La M. indecente, specialmente femminile, è una piaga di tutti i tempi, pur essendo in tutti i tempi denunciata da chi è preposto alla moralità pubblica. Oggi sembra addirittura organizzata industrialmente da coloro che, per ingordigia di guadagno, non esitano a sfruttare la vanità e il vizio, che sono sempre le fonti più cospicue di guadagno. La M. invereconda ottunde la sensibilità morale e questa, così ottusa, provoca ulteriori degradazioni della M. Contro tale spaventoso circolo chiuso si levò in particolare modo Pio XI (istruzione *Vì supremi apostolatus* 12.1.1930 della S. Congr. del Concilio) che riassumiamo.

1) Parroci e predicatori, data occasione, seguendo S. Paolo (II Tim IV 2) s'adoprino in ogni modo (agendo anche sui genitori) affinché le donne portino vesti vereconde a ornamento e a difesa della virtù.

2) I genitori mettano cura particolare affinché le fanciulle fin dai primi anni siano istruite solidamente nella dottrina cristiana e colla parola e coll'esempio accendano intensamente nelle loro anime l'amore della modestia e della castità. Tengan lontane le figlie dagli esercizi pubblici e dai concorsi ginnastici; se le figlie sono costrette a parteciparvi, curino che usino abbigliamenti onesti.

3) Le direttrici dei collegi e le maestre delle scuole si sforzino di imbeverare gli animi delle fanciulle d'amore alla modestia così che le stesse siano indotte a vestire con onestà. Non ammettano nei collegi e nelle scuole fanciulle (neppur le loro madri) vestite senza onestà, e licenzino le ammesse se non si correggono.

4) Lo stesso va detto delle religiose per le quali la lettera 23 agosto 1928 della S. C. dei Religiosi ha già dato istruzioni. Esse poi nei loro collegi, scuole, oratori, ricreatori devono coadiuvare o sostituire i genitori nell'educazione delle fanciulle al pudore e alla verecondia cristiana.

5) Si istituiscano e si incoraggino pie associazioni di donne, che si propongano col consiglio, coll'esempio e coll'opera di reprimere gli abusi della M. e di promuovere la purità dei costumi.

6) Le fanciulle e le donne non onestamente vestite siano escluse dalle associazioni pie, siano allontanate dalla S. Comunione, dall'ufficio di madrine al battesimo e alla cresima, e, se sarà il caso, sia loro vietato l'ingresso in chiesa.

7) Nelle feste che danno opportunità di raccomandare la modestia cristiana, specialmente le feste della

Madonna, i parroci e i sacerdoti a capo delle pie unioni e delle associazioni cattoliche non omettano di richiamare e di eccitare con parola opportuna le donne al costume cristiano di vestire. Nella festa dell'Immacolata in tutte le cattedrali e nelle chiese parrocchiali si facciano ogni anno preghiere speciali con opportune esortazioni.

8) Il consiglio diocesano di vigilanza, di cui si parla nella dichiarazione del S. Ufficio del 22 marzo 1918, almeno una volta all'anno tratti ex professo dei mezzi più atti per provvedere efficacemente alla modestia delle donne.

9) I vescovi e gli altri ordinari ogni tre anni riferiscano alla S. Congr. del Concilio circa la M. femminile nelle loro regioni e circa quanto fu attuato in questa materia in conformità della presente istruzione. AAS 22 (1930) 26-28.

L'esperienza insegna che tutte le disposizioni proibitive anche le più strette e più severe saranno sterili se non si combatterà la M. indecente attaccandola indirettamente: innalzando il tono spirituale della vita, educando positivamente le anime alla vita di fede e di pietà, alla nostalgia dei beni imperituri.

BIBL. — ENC. IT., XXIII, 503-09. — F. GIRARD in *Dict. prat. des connoiss. relig.*, IV, col. 1068-70. — O. NEUBURGER, *Die Mode: soziologischen u. oekonomischen Grundlagen*, Berlin 1913. — G. SIMMEL, *Philosophie der Mode*, Berlin 1900. — BARR ERSTELLE DE YOUNG, *A psychological analysis of Fashion motivation*, New York 1934. — N. STEN, *Mode u. Kultur*, Dresden 1933. — A. MARTINI, *Moda 1700-1900*, Milano 1933. — E. GALLO, *Il valore sociale dell'abbigliamento*, Torino 1914. — R. GENONI, *Storia della M. attraverso i secoli*, Bergamo 1925. — MARANGONI, *Storia dell'arredo e dell'abbigliamento nella vita di tutti i popoli*, Milano 1937. — *La M. in cinque secoli di pittura*, Torino 1951. — E. RODHE-LUNDQUIST, *La mode et son vocabulaire. Quelques termes de la mode féminine au moyen-âge, suivis de leur évolution sémantique*, Lund 1950. — GOTTLIEB ERBARMEN (pseudonimo), *Frauenmode u. Seelsorge*, Ravensburg 1926 (sussidi per i pastori d'anime senza pretesa scientifica). — *Id.*, *Dein Kleid, e Mein Kleid ist recht?*, Donaauwörth 1919; *Frauenkleid u. Frauenschuld*, Ravensburg 1923; *Mode u. Bibel*, ivi 1924; *Mode u. Heilige*, ivi 1925.

MODALISMO. V. MONARCHIANI.

MODENA (antica *Mutina*, colonia romana), capoluogo di prov. nell'Emilia. Soggetta alla contessa, MATILDE (v.) nei secc. XI-XII, poi libero comune, fu dal 1288 al 1796 ducato degli Estensi (v. ESTE).

Le memorie del primo cristianesimo modenese non sono molto antiche, ma la sede episcopale risale almeno alla metà del IV sec. Il primo vescovo conosciuto (forse il primo della sede) è *Antonio*, cui successe il celebre S. *Geminiano*, in epoca che il Lanzoni fissa tra il 342-44 e il 396. Dei secc. V-VI si conoscono i vescovi *Teodulo* (o Teodoro), *Gregorio*, *Basso*. M. fu probabilmente dapprima suffraganea di Milano, se, come pare, il vesc. Geminiano partecipò ad un sinodo milanese del 390 indetto da S. Ambrogio contro Gioviano. Passò in seguito alla dipendenza di Ravenna e quindi di Bologna (1583). Soppresso nel 1148 il vescovado, fu ben presto ristabilito. Nel 1855 Pio IX elevò la sede a metropoli. A. M. è unita in perpetuo dal 1926 l'abbazia di NONANTOLA (v.), che risale al sec. VIII e che dal 15-11-1820 era unita a M. in commenda. Sono suffraganee di M.: *Carpi*, *Guastalla*, *Reggio Emilia*.

Patrono della diocesi è S. Geminiano vesc. (festa 31 genn.). M. diocesi conta c. 350.000 fedeli in 190 parrocchie. Ha seminario maggiore (in M.), seminario

minore (in Fiumalbo ed a Nonantola), l'istituto del S. Cuore della Pia Società Torinese di S. Giuseppe.

Tra i monumenti è celebre la *Cattedrale* (S. Geminiano), basilica minore dal 1924, una delle migliori creazioni dell'architettura romanica, iniziata da Lanfranco nel 1099, terminata alla fine del sec. XIII da maestri campionesi. La facciata, tripartita, è ornata di loggette e rosone gotico del 1200. Lungo il fianco sinistro ad arcate e loggette si ammirano la romanica Porta dei Principi e la gotica Porta Regia di Anselmo da Campione, riccamente scolpite; nell'ultima arcata episodi della vita di S. Geminiano di Agostino di Duccio. La torre campanaria, detta *la Ghirlandina* (87 m.), è di tipo lombardo con coronamento gotico dovuto ad Arrigo da Campione (sec. XIII-XIV). L'interno a tre navate, con presbitero sopraelevato, conserva affreschi del '400, in parte di Cristoforo da Lendinara, rilievi finissimi dei maestri campionesi e il coro intarsiato di Cr. Lorenzo da Lendinara (1465). Delle altre chiese sono notevoli S. Pietro con pale del trecento modenese ed affreschi dei Taraschi; S. Bartolomeo, affrescata dal P. A. Pozzi; S. Biagio, S. Agostino.

BIBL. — G. SILINGARDI [vesc. di M. 1593-1607], *Catalogus omnium multitudine episcoporum*, Mod. 1606. L. VEDRIANI, *Historia della città di M.*, ivi 1666. — ID., *Catalogo dei vescovi modenesi e racconti delle azioni loro...*, ivi 1669. — G. TIRABOSCHI, *Biblioteca modenese*, ivi 1781. — ID., *Memorie storiche modenesi...*, ivi 1793-94. — B. RICCI, *Dell'origine del cristianesimo e del vescovado di M.*, in *Atti e memorie della R. Dep. di st. p. per le prov. modenesi*, 1921. — ID., *Il « liber censuum » del vescovado di M.*, Mod. 1921. — BELVEDERI, S. Geminiano nella leggenda e nella storia, in *Riv. storico-critica delle scienze teologiche*, 1906, p. 742-758 e 1907, p. 354-364. — C. CESARI, M., Roma 1929. — G. BERTONI, *Atlante storico-artistico del duomo di M.*, Mod. 1921. — L. SIMEONI-E. P. VICINI, *Registrum privilegiorum communis Mutinae*, Reggio Em. dal 1940. — L. SIMEONI, *I vescovi Eriberto e Dodone e le origini del comune di M.*, in *Atti e Memorie della Depul. di st. p. per le antiche prov. modenesi*, 8^a serie, 2 (1949) 77-96. — B. VIGNATO, *L'ordine domenicano a M. nei sec. XVII-XIX*, I (Mod. 1946), II (Parma 1949). — G. PISTONI, *Il seminario metropolitano di M. Notizie e documenti*, Mod. 1953 (storia del seminario fondato dal card. Morone in ottemperanza ai decreti tridentini; elenco di tutti i superiori e professori). — C. G. MOR, *Storia della univers. di M.*, Mod. 1953. — LANZONI, II, 790-793. — UGHELLI, II, 73-140. — CAPPELLETTI, XV, 193-331. — ENC. IT., XXIII, 513-520.

MODENA (da) LEONE v. LEONE EBREO.

MODERNISMO. Il nome, adottato anche nei documenti pontifici, indica un movimento complesso sorto in seno alla chiesa, ispirato dal desiderio di mettere le tradizioni di essa, i suoi abiti mentali e la sua pratica in più stretto rapporto con gli abiti intellettuali e le aspirazioni dei nostri tempi, ma esorbitanti fino all'eresia nelle concessioni alle tendenze moderne e nelle rinunce anche di contenuto al patrimonio tradizionale costitutivo del sistema cristiano soprannaturale.

I. *Genesis.* A) Il conflitto della SCIENZA con la fede (v.) è più spesso conflitto della scienza con la TEOLOGIA (v.) che, come elaborazione umana dei dati della fede, è opera dell'uomo e quindi fallibile. Non è ignoto all'antichità, quando questa creava con la GNOSI (v.) forme razionali di comprensione del

divino e quando con la sua attività razionale declinava nell'eresia. Nel medioevo è contenuto dalla forte teologia che subordinava a sé le altre scienze. Ma introdotto il « metodo sperimentale », battuti i pregiudizi scientifici degli antichi, la SCIENZA (v.), passando dal suo senso affermativo al senso esclusivo, non solo difese la libertà dei suoi metodi ma si sganciò da ogni insegnamento tradizionale. Nello stesso tempo con CARTESIO (v.) la riflessione filosofica iniziava la revisione critica di tutto l'edificio metafisico tradizionale, provocandone, al termine di un lungo giro dialettico (v. SCETTICISMO), il discreditamento e l'abbandono. Incominciò il conflitto fra l'autorità degli antichi, rappresentata ancora dalla UNIVERSITÀ (v.) fra cui la Sorbona, e la scienza moderna rappresentata da Galileo, Bacon, Pascal, Mersenne, Cartesio. Nel sec. XVIII le critiche, già mosse all'autorità in materia di scienza e di filosofia, divengono, sotto la penna dei filosofi e degli enciclopedisti, critiche all'autorità dogmatica di qualsiasi genere: qualche caso, come la condanna di GALILEO (v.), si prestava, abilmente sfruttato, per presentare la chiesa come nemica del PROGRESSO (v.). Vennero poi anche gli eccessi della CRITICA biblica (v.) che, specialmente in Germania, spogliava i libri sacri della loro autorità privilegiata e spiegava naturalmente le origini cristiane con metodi storicistici. La libertà di pensiero (v. LIBERI PENSATORI) fu affermata con un carattere direttamente contrario alla chiesa e alla fede cattolica, come condizione necessaria della ricerca scientifica. Allora, per salvare la fede, si cercarono dai credenti nuove vie atte a sanare il conflitto fra scienza e fede non solo caso per caso ma in maniera generale radicale.

Più abbandonarono nelle concessioni i protestanti. Per lo SCHLEIERMACHER (v.) si isolava e si staccava dalla scienza la fede, ridotta al sentimento dell'infinito e della dipendenza da Dio, che assume nelle varie religioni forme diverse e nel cristianesimo accentua il bisogno di redenzione ricollegato col Cristo. Più chiaramente e decisamente era formulato il distacco della fede dalla scienza da Alberto RITSCHL (v.) con la distinzione fra i giudizi di *esistenza* (anche in materia di fede, dei quali la scienza è giudice) e giudizi di *valore* (cioè del valore morale e religioso delle cose credute, del quale la fede può contentarsi).

In seno al cattolicesimo il bisogno di orientamento sui nuovi problemi fu risentito nel conc. VATICANO (v.) ove si dichiarava che RAGIONE E FEDE (v.) non possono, come due luci derivate dalla stessa fonte luminosa, Dio, essere in opposizione; quando sembra che opposizione vi sia, questa non può essere che apparente, dovuta al fatto che i dogmi non sono rettatamente intesi, e al fatto che si dà come scienza ciò che non è tale: « aut fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatibus habentur » (*De fide*, c. IV): di fronte ad un simile conflitto o sbaglia lo scienziato o sbaglia il teologo.

Questi principi non dispensavano lo studioso dalle faticose ricerche per la soluzione dei problemi singoli. Quei cattolici che avrebbero preferito una soluzione globale, quale si cercava dalla teologia protestante, non potevano non risentire dello stesso soggettivismo filosofico, del quale la prima vittima potevano essere le precise credenze o dogmi della chiesa. Tale influsso poteva essere inconsapevole e provocato dallo stesso desiderio dell'armonia spirituale. Di fatto presso di noi, in Italia, si senti parlare vagamente verso la

fine del secolo scorso di un nuovo patto fra scienza e religione, per il quale ciascuna di esse avrebbe potuto camminare pacificamente per le sue vie. Da altri poi il patto veniva concretamente praticato. Queste ci sembrano le origini prime del M. propriamente intellettuale o *teologico*, che qui principalmente ci occupa.

B) Accanto ad esso ne sorgeva anche un *pratico*, sul quale la chiesa, abituata a sentire i bisogni dei tempi, transige meno difficilmente. Tuttavia anche esso, per i principii da cui partiva e lo spirito da cui era informato, risultava inaccettabile. Nel sostenere che le attuali istituzioni, per essere sorte nel lontano passato in un momento spirituale diverso, erano inadatte all'attuale vita della chiesa, il M. recava nelle riforme ecclesiastiche e sociali quell'evoluzionismo che informava anche il sistema teorico e s'inquadrava in esso come motivo particolare del relativismo assoluto applicato ai fatti come alle credenze: l'evoluzionismo, per il quale le idee e le istituzioni sono determinate dal flusso sempre cangiante della vita individuale e sociale e con esso sono perennemente variabili, è un altro elemento filosofico entrato, per l'influsso del soggettivismo relativistico, a costituire le correnti modernistiche. Altri elementi analoghi, entrati col soggettivismo filosofico, sono il PRAGMATISMO (v.) e l'AGNOSTICISMO (v.), forme dello SCETTICISMO (v.) moderno invalso soprattutto dopo la critica di KANT (v.). Di tali ispirazioni il M. ha subito l'influsso nel formulare il suo sistema teorico e nell'applicare ai testi e ai fatti religiosi una critica storica priva di fermi principii e indifferente alle conclusioni.

C) Non si dice che questi elementi abbiano tutti operato sempre e in ugual misura nei vari seguaci del M., che in verità non si è presentato mai come un sistema completo formulato da un'unica forte personalità. Essi erano diffusi nell'atmosfera e in diverso grado i modernisti ne hanno risentito l'efficacia, in maggior misura i protestanti liberali.

Dopo il RITSCHL, un espositore generalmente più accessibile delle nuove correnti fu in Francia Augusto SABATIER (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897: egli pure ritiene che l'esistenza di Dio non può provarsi con la ragione, che la rivelazione divina è il manifestarsi di Dio nel nostro spirito, percepito dalla nostra esperienza religiosa interiore; questa, nata come semplice emozione, si riveste poi di immagini e si esprime infine con concetti, che sono i dogmi; i dogmi dunque sono soggetti alle variazioni dell'originario sentimento. L'agnosticismo e l'evoluzionismo dogmatico sono in lui evidenti).

II. *Storia.* A) Prima del M., durante tutto il secolo XIX e ancor prima, vi erano stati tentativi, più o meno felici, di riavvicinare il cattolicesimo al pensiero e alla vita moderna (così si diceva allora, e si era vittime di un enorme equivoco: non si trattava affatto di applicare i principii cristiani all'età moderna, ma non si tollerava nel cristianesimo la sua qualità di « principio », cioè il suo *franco intellettualismo obiettivo, universale, immutabile*, inconciliabile col generale scetticismo e irrazionalismo che avveniva l'anima moderna. La crisi del M., prima di essere crisi dogmatica, è crisi metafisica). Si ricordino il movimento dell'*Avenir* (v. LAMENNAIS), l'ONTOLOGISMO in filosofia (v.), il LIBERALISMO a tendenze cattoliche (v.) e il complesso di atteggiamenti che apparve sotto il nome di AMERICANISMO (v.). Nessuno di essi

peraltro raggiunse proporzioni sì vaste e forme sì radicali come il M. Questo aveva creduto di assecondare anche alcuni atti pontifici promuovendo gli studi storici e la attuazione della *Rerum novarum*, con cui LEONE XIII (v.) aveva inteso di venire incontro egli pure ai tempi nuovi; ma oltrepassò di non poco il pensiero pontificio e l'ortodossia.

B) Per primo si presenta il M. biblico, capeggiato da A. LOISY (v.) che investe anche la storia dei dogmi e della chiesa. Quando furono fondati in Francia gli istituti cattolici, anch'essi destinati ad elevare la cultura cattolica all'altezza della scienza moderna, il Loisy ebbe una cattedra in quello di Parigi (dal 1883 come aggiunto, appresso come ordinario). Egli, come chiaramente ci rivela in *Mémoires*, meditava fin dal 1892 di rinnovare « da capo a fondo la teologia cattolica, sostituire lo spirito dogmatico con lo spirito religioso, prendere l'anima e lasciare libera la ragione sotto la guardia della coscienza ». Da lui stesso sappiamo come nelle sue idee fosse incominciato un rivolgimento fin da quando aveva seguito un corso del RENAN (v.) alla Sorbona. Dopo il suo libro *Enseignement biblique* (1892), la questione biblica entrò in fase acuta. Leone XIII intervenne con l'enc. *Providentissimus Deus* (18 nov. 1893) riaffermando l'inerranza della Scrittura come effetto dell'ispirazione e incoraggiando gli studi biblici.

Dopo alcuni anni e vari saggi più o meno preoccupanti, il Loisy rientrava più rumorosamente in scena con l'*Evangelie et l'Eglise* (1902), che avrebbe voluto essere la risposta cattolica alle celebri conferenze sulla *Essenza del cristianesimo* di Adolfo HARNACK (v.). La chiesa, che Loisy intendeva difendere, presentavasi come il succedaneo, spontaneamente formatosi, dell'annuncio del prossimo regno escatologico predicato da Gesù e smentito dai fatti (v. PARUSIA). Loisy insegnava un estremo evoluzionismo dogmatico: un nuovo dogma, creato dai bisogni, poteva sostituirne un altro più antico, ma né l'uno né l'altro erano rivelati da Dio; la chiesa non era opera di divina istituzione. Nelle opere successive Loisy non solo negò la divinità di Gesù e le origini divine del cristianesimo, ma oltrepassò lo stesso razionalismo mettendo in dubbio perfino l'esistenza di Dio personale.

La condanna del Loisy (1903) illuminò i credenti, ma il movimento non si arrestò. Per toccare solo qualche fatto più saliente, tre anni dopo appariva la *Lettera ad un professore di antropologia* del p. TYRREL (v.) che era un manifesto del M.: le credenze dogmatiche non sono per Tyrrel che simboli di una credenza più semplice, la bontà divina verso gli uomini. Vennero poi gli articoli demolitori sulla Trinità e l'Incarnazione in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Più numerose erano le manifestazioni modernistiche indirette e le attività rivolte, il più spesso con buone intenzioni, a rendere più rispondente ai tempi la cultura cattolica: in quest'opera, per se stessa utile e buona, ma, come s'è avvertito, equivoca, di fatto si insinuarono le correnti estreme del vero M.

C) D'altra parte l'APOLOGISMO (v.) aveva risentito da qualche tempo della crisi filosofica portata dall'agnosticismo contemporaneo. Insigni apologisti, come il GRATRY (v.), avevano cercato di fondare l'edificio della fede piuttosto sulla coscienza e sulle esigenze interiori che sui vecchi criteri di credibilità; le antiche teorie del Logos « semenza divina », del-

l'anima *naturaliter christiana* si invocarono a favore della nuova apologetica. Alla fine del sec. XIX, quelle tendenze agnostiche, rafforzate dalla critica storica negativa, avevano fatto sorgere una questione apologetica astratta sul metodo da seguire in questo campo. Provocata dal BLONDEL (*L'action* 1893; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* 1896), rimasto sempre nelle linee dell'ortodossia, la questione divenne vivissima, specialmente per opera di CH. DENIS e L. LABERTHONNIÈRE (v.). La loro soluzione fu condannata perché giudicata deficiente; in specie, la condanna del Laberthonnière, principale esponente del nuovo metodo, era motivata dalla non chiara distinzione tra NATURA E SOPRANNATURA (v.). Con lui furono coinvolti e caddero gli *Annales de philosophie chrétienne* (1913), l'organo principale del movimento.

Il «metodo» della IMMANENZA (v.) — infelice denominazione riprovata dal Blondel, benché nata da una sua frase — se si basa *esclusivamente* sugli argomenti interni trascurando gli esterni (miracoli, profezie), rischia di divenire immanenza di «sistema» (naturalismo razionalistico o sentimentalismo, monismo).

Di questa osservazione non tiene conto Ed. LE ROY (v.), che lancia un articolo programma nella *Quinzaine* (1905) dal titolo *Qu'est-ce qu'un dogme?* In questo e in altri saggi pubblicati con il titolo *Dogme et critique* (1907) e presto condannati, egli si proponeva di conciliare con il dogma la *Philosophie nouvelle*, che è poi quella del BERGSON (v.). La verità non è considerata stabile, come la filosofia classica la descrive, ma fluente come la vita, che della verità diviene il criterio. L'esistenza di Dio non si può dimostrare con argomenti razionali, poiché col principio di CAUSALITÀ (v.) non si può uscire dal tutto che è l'universo per giungere ad un essere personale distinto; semmai a Dio si può assorgere con l'ESPERIENZA intima (v.), la voce interiore che ci invita verso il bene: in questa sentiamo un ente che agisce e verso il quale ci portiamo come verso una persona. I dogmi, che non ci offrono un senso intellegibile come proposizioni speculative, vanno piuttosto intesi in senso *negativo* in quanto ci dicono ciò che Dio non è, non già ciò che è, ed anche in senso *pratico* come norme precettive di azione. Altrove egli esponeva una sua teoria del MIRACOLO (v.): esso non rappresenta una deroga alle leggi ordinarie della natura ma un dominio più intenso sulla materia che il nostro spirito ha acquistato con la fede che Dio infonde. Il Le Roy spiegava in modo analogo la RISURREZIONE di Gesù (v.) come la continuazione dell'azione della sua anima, rivestita di una materia virtuale, formante un corpo più sottile dopo la morte. Nell'apologetica del Le Roy, con l'uso esclusivo dell'immanenza di metodo, domina l'agnosticismo (rifiuto dell'argomento di causalità e delle prove razionali dell'esistenza di Dio) che perverte il senso tradizionale dei dogmi. L'IRRAZIONALISMO (v.) è l'humus sul quale germina il M., e il suo vizio capitale. E non si può battere il M. se non si batte Cartesio, Kant, il problematismo, lo SCETTICISMO filosofico (v.).

D) La Chiesa contro le false filosofie contemporanee continuava a richiamare la filosofia tradizionale. Leone XIII con l'enc. *Aeterni Patris* (1879) aveva canonizzato il tomismo. L'aggravarsi della crisi e delle manifestazioni modernistiche moltiplicò gli interventi ecclesiastici (oltre le condanne personali);

una serie di decreti della Commissione biblica, che si inizia il 13 feb. 1905, rivendicava sostanzialmente le sentenze tradizionali sulla origine e l'autorità storica dei libri ispirati; il decreto *Lamentabili*, emanato dal S. Offizio il 3 luglio 1907, condannava 65 proposizioni estratte per la maggior parte dalle opere del Loisy, riaffermava l'autorità della Chiesa nella interpretazione delle Scritture, la ispirazione biblica, il concetto cattolico di rivelazione, di fede e di dogma immutabile, e difendeva contro le negazioni della critica storica radicale l'origine divina dei dogmi. Il più importante documento pontificio è l'enc. *Pascendi* di Pio X (8 sett. 1908).

Fino allora si erano avute del M. manifestazioni diverse, affini per tendenze generali ma non tutte ispirate alla stessa sintesi unitaria. Questa sintesi si presenta per la prima volta nell'enciclica papale. Essa scopre nelle stesse tendenze filosofiche il legame che riunisce le varie forme di M., biblico, storico, dogmatico, apologetico, riformistico. Si denunciano pure le conseguenze alle quali esso giunge o può giungere: il panteismo e infine l'ateismo. E le aberrazioni di alcuni modernisti hanno confermato le previsioni dell'enciclica.

E) Non mancarono le reazioni dei modernisti alla condanna. Apparve in Inghilterra una lettera aperta del Tyrrel sul *Times*. A Roma uscì (circa un mese dopo l'enciclica) *Il programma dei modernisti*, che ebbe maggiore celebrità e fu tradotto in varie lingue: gli errori condannati vi si riaffermavano come conclusioni legittime della critica storica e filosofica. L'opposizione si prolungò ancora qualche anno. L'imposizione del giuramento antimodernista fatta tre anni dopo e l'obbligo di aderire alle dottrine tradizionali fatta a tutti gli insegnanti ecclesiastici e agli ordinandi, segnò la fine del movimento. Queste disposizioni furono generalmente obbedite. Del vero M. non rimasero che pochi sostenitori occulti o isolati. Non poteva vivere, del resto, in seno alla Chiesa e in opposizione con essa un moto costituito da alcuni intellettuali sempre più estranei alla fede della massa e a se stessi non sempre coerenti.

III. *Forme*. Seguendo il pensiero esposto, sia pure frammentariamente, da alcuni modernisti e le indicazioni dell'enciclica papale, possiamo descrivere alcune delle varie forme in cui il M. si presenta.

A) Il *biblista* e lo *storico*. Il biblista accetta le conclusioni, anche quelle estreme, del RAZIONALISMO (v.) sulla origine e il valore storico dei libri sacri. Egli accetta innanzi tutto lo spirito e i preconcetti da cui quelle conclusioni sono comandate: l'esclusione aprioristica delle manifestazioni soprannaturali e miracolose, il lento sviluppo puramente naturale (evoluzionismo) delle forme religiose. Per spiegare il soprannaturale egli ricorre alle trasfigurazioni della realtà storica operate dalla fede. Distingue pertanto il *Cristo storico*, che dice essere quello dei documenti (il Cristo ridotto a naturali proporzioni umane), dal *Cristo della fede*, creato dalla fede ed esistente solo nella coscienza dei credenti. Quest'ultimo ci sarebbe offerto dal Vangelo di S. GIOVANNI (v.), il quale perciò non avrebbe valore di documento storico. La CHIESA (v.) è presentata dall'apologia tradizionale come divina istituzione, ma questa per il modernista è un puro dato della fede: l'organo è stato creato dal bisogno, secondo le esigenze della evoluzione umana, e i testi che presentano la Chiesa come divina istituzione sono una espressione della fede. Con criteri analoghi si giudica la storia dei

dogmi. Questi, espressioni della fede, sono capaci di evolversi, spogliandosi di tutto ciò che in essi vi è di contingente, di temporaneo, di derivato da elementi etnici, per assorgere a valori più universali con il raffinarsi del senso religioso: essi devono assumere quei rivestimenti che riflettono i tempi e i luoghi, dei quali si spoglieranno in altre condizioni. Fino a che punto possano giungere le trasformazioni, secondo il M., ci mostra il Loisy che fa trasformare in Chiesa l'aspettazione escatologica divenuta vana. In modo simile la credenza in qualche cosa di divino ammesso in Gesù dalla fede primitiva si trasformò nella fede nella sua divinità. Le forme di culto furono tolte dagli usi di alcuni popoli perché la religione potesse in essi radicarsi; l'ulteriore ascendere dello spirito religioso vuole esprimere le sue nuove esperienze e acquisizioni con forme nuove, più alte e perfette.

B) L'apologista. Si è accennato all'*immanenza di metodo*, la quale, come si esprime l'enciclica, presuppone « una capacità umana per l'ordine soprannaturale e una convenienza di esso: ciò che gli apologisti cattolici con le debite restrizioni dimostrano sempre ». Questa via potrà essere utile specialmente per mostrare la necessità di una RELIGIONE (v.), la morale necessità di una RIVELAZIONE (v.) alle menti moderne imbevute di pregiudizi sul valore conoscitivo delle nostre facoltà. Ma non potendosi parlare « di una stretta e vera esigenza » di un tale ordine, questo metodo non può bastare per dimostrarne l'esistenza, che dipende dalla gratuita e libera divina volontà.

Invece l'apologia modernista, quella che, secondo l'enciclica, è nello spirito del sistema benché non rigorosamente individuata da singoli apologisti, riconosce una simile « esigenza » e partendo da essa vuole dimostrare anche il fatto della rivelazione (quando di una vera rivelazione ammetta l'esistenza). Per indurre l'uomo alla fede, rifiutate agnosticamente le vie intellettuali, non resterà che il sentimento o l'ESPERIENZA religiosa (v.) della forza del fermento cristiano, la cui vitalità è affermata nella Chiesa e nelle opere da essa prodotte attraverso difficoltà di ogni genere create da nemici esterni (v. PERSECUZIONI) e da crisi interne. Ma anche il germe primitivo, del quale si dovrà mostrare lo sviluppo nel cristianesimo attuale, verrà determinato, secondo un evoluzionismo arbitrariamente preconcepito, nel semplice annuncio di un regno messianico che si sarebbe in breve attuato; si mostrerà poi come quel germe abbia progredito assimilando vitalmente, nelle circostanze in cui si è trovato, quanto armonizzasse con la sua natura delle forme estranee, dottrinali, culturali, ecclesiastiche.

Un simile processo, oltre i difetti dell'agnosticismo e dell'evoluzionismo inerenti al sistema, porta seco anche quello di voler concludere troppo dalle premesse, mentre, trattandosi di un fatto come quello della rivelazione divina soprannaturale, la prova definitiva non può esserne data che da argomenti di fatto. Inoltre l'esistenza (da chiosarsi con ogni cura), almeno nelle anime più elevate, di aspirazioni ad un di più oltre la nostra natura, potrà semmai condurci ad ammettere la necessità di un qualche aiuto speciale divino; ma tale aiuto potrebbe essere per se stesso di puro ordine naturale: dell'ordine propriamente soprannaturale si potrà, dalle sole aspirazioni ad un di più, mostrare la convenienza, non già il fatto.

C) Il teologo. La conciliazione della fede con la scienza è trovata dal modernista agevole, ma a spese della fede. Innanzi tutto il loro campo è totalmente diverso: mentre la SCIENZA (v.) ha per oggetto il fenomeno conoscibile, la FEDE (v.) ha per oggetto l'assoluto, inconoscibile dalla scienza. Per esprimere il suo oggetto la fede si serve tuttavia di rivestimenti tolti dalle idee dei tempi, i quali non sono perciò che simboli variabili: essi possono mutare quando le cognizioni da cui sono tolti mutano o pregriscono. Di qui l'evoluzione delle formole dogmatiche, quelle ad es. riguardanti la CHIESA (v.) e i SACRAMENTI (v.), le quali, nate da quel germe divino che è la fede in Cristo, vanno soggette nella loro espressione all'evoluzione dell'umanità, e non postulano una istituzione divina immediata di essi essendo nate dai bisogni della collettività religiosa che li creò con la sua fede in Cristo. Anche il dogma, come gli istituti, nasce da un bisogno: il bisogno che ha il credente di dare una espressione chiara alla propria coscienza religiosa. Il magistero ecclesiastico interviene nel precisare con formole il contenuto della coscienza, ma non può impedire che la stessa coscienza si evolva ulteriormente secondo le leggi della vita e la fede raggiunga espressioni nuove e più perfette. Si vede del resto come dalle forme primitive e rudimentali in cui la fede religiosa era ancora legata ai sentimenti della famiglia e della città, essa riuscì ad epurarsi con l'elevarsi della visione universale dell'umanità, nello sforzo di superare gli ostacoli e specialmente per l'opera dei grandi geni religiosi, come i profeti dell'A. Test. e quella, eminente sopra tutte, di Gesù. Con il dogma e la fede, soggiacciono all'evoluzione teologica del credente e del corpo ecclesiastico che vive la fede stessa, anche i concetti di Chiesa, di Culto, di libri sacri (v. BIBBIA).

Questa costruzione teologico-storica tenta invano di spiegare il fatto cristiano con cause puramente naturali, di ridurre la vita del grande organismo dei fedeli alle proporzioni della vita organica, non riconoscendovi l'intervento soprannaturale divino.

D) Il riformatore. Benché non sia stato offerto da alcun modernista un programma di riforme, tuttavia dagli accenni manifestati e dal suo spirito generale possono tracciarsi alcune linee di esso. Vorrebbe adattare le istituzioni ecclesiastiche, sorte in altri tempi, allo spirito democratico dei tempi moderni. Negli studi si vorrebbe sostituire la filosofia SCOLASTICA (v.) con la contemporanea e dare un campo più largo alla storia dei dogmi (v. TEOLOGIA), i quali, poi, nella pratica dovrebbero essere resi più intelligibili e più vivi. La Chiesa e le sue istituzioni disciplinari, accordate con la coscienza moderna, dovrebbero divenire uno strumento di penetrazione e di civiltà nel MONDO (v.), anziché di rinuncia ad esso. La Chiesa è chiamata tutta ad una riforma di se stessa, maggiormente ispirata dalla fede nella vita e nel valore dell'azione umana, capace di far sentire il bisogno di Dio e la soddisfazione di esso. Lasciata in seconda linea l'unità dottrinale e gerarchica della Chiesa, si dovrebbero laicizzare gli istituti della Chiesa con una maggiore partecipazione direttiva dei LAICI (v.), frenare la sempre crescente autocrazia clericale che dal laicato medesimo pretende tutto il peso dei doveri e la sottomissione passiva.

Una *Union pour l'action morale*, come quella presieduta da Paolo Desjardins poco dopo il 1890, che chiamava nelle sue file cattolici romani, prote-

stanti, giudei e liberi pensatori, tutti insomma i *naturaliter christiani* desiderosi di bene, senza preoccupazioni per le esigenze gerarchiche del cattolicesimo, meglio risponderebbe alle aspirazioni sociali riformatrici del M.

BIBL. — Buona rassegna delle opinioni sul M. ci dà J. RIVIÈRE, *Chronique de théol. fondamentale. La crise moderniste devant l'opinion d'aujourd'hui*, in *Rev. des sc. relig. de l'univ. de Strasbourg* 20 (1940) 140-82. La storia del M. non è ancora stata fatta in modo esauriente e definitivo (gli archivi romani e diocesani non sono ancora stati sfruttati, sicché di molti fatti e di molti personaggi compromessi nella crisi ci mancano docc. decisivi). La migliore storia, tuttora fondamentale, rimane quella dello stesso RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929, che ha trattato l'argomento anche per il *Dict. de théol. cath.* X, col. 2009-2047. Il Rivière, presentata una copiosa bibliografia analitica e critica, notata la « generazione spontanea » del M. in vari paesi, accenna alla preparazione della crisi (dai particolar rilievo al protestantesimo liberale, pur senza affermare la diretta filiazione del M. da esso, p. 46-59), ai prodromi di essa, come il *Reformationskatholizismus* di Fr. X. KRAUS (1840-1901), il cattolicesimo progressista di H. SCHELL (1850-1906) e di J. MÖLLER, il liberalismo universitario di A. EHRHARD, e discute l'influenza del card. NEWMAN (p. 82-84) e di mons. DUCHESNE (p. 95-96). Tra gli incidenti precursori della crisi ricorda l'AMERICANISMO, la controversia sull'ACTION, le prime dispute bibliche suscite da J. FONTAINE S. J. (p. 124-35), riprese poi da CH. Maignen, p. BRUCKER S. J. e mons. TURINAZ. Espone il caso di Marcel HÉBERT (p. 140-59), il manifesto di Loisy (p. 154-91), le dichiarazioni del TYRREL (p. 192-208): mentre Hébert è un caso isolato, Loisy è il cervello che pensa, Tyrrel il cuore che vibra e la mano che agisce, il von HÜGEL il segreto animatore dell'uno e dell'altro (p. 210). Una stampa amica li sosteneva, l'Italia preparava ad essi brillanti seguaci e P. SABATIER inaugurava la sua funzione di esportatore del M. all'estero (p. 218-22). Il Rivière nota anche i prolungamenti della crisi in Francia, in Inghilterra, in Italia, in Germania, nelle relazioni internazionali (p. 223 ss), la campagna contro il dogma condotta dal TURMEL (p. 484-505), il quale viene ravvisato anche nelle ultime pubblicazioni anticattoliche e anticristiane della libreria Rieder di Parigi. La reazione della S. Sede fu severa quanto la crisi era grave per profondità e per estensione (si parlò addirittura di « caccia ai moderni » e furono fatti gravi rimproveri a quelli che si professavano tutori dell'ortodossia). v. la bibl. dei personaggi e dei sistemi citati. — J. LEBRETON, *L'encyclique Pascenii et la théologie moderniste*, Paris 1908. — A. VEERMERSCH, *De M. Tractatus et notae canonicae*, Bruges 1910 (coi docc. ecclesiastici). — *Il giuramento contro gli errori del M.*, in *Civ. Catt.* 1911-I, p. 257-72, 419-32, 656-69. — A. AUBRY, *Contre le M. L'étude de la tradition. Le sens catholique et l'esprit des pères*, Paris, Téqui. — E. BUONAIUTI, *Il programma dei modernisti. Risposta all'encicl. di Pio X*, Torino 1911; *Il M. cattolico*, Modena 1943. v. BUONAIUTI. — P. CHARLES, *Le M. anglican*, in *Nouv. Rev. théol.* 51 (1924) 1-14 (il gruppo del « Modern Churchmann » la cui dottrina è vaga, inconsistente, negativa, ma sistematizzata). — J. B. CEULEMANS, *M. in american protestant theology*, in *Ephem. theol. Lov.* (1924) 544-51. — F. WOODLOCK, *English a. american M.*, in *Gregor.* 8 (1927) 23-40, 183-203. — M. J. LAGRANGE, *Loisy et le M.*, Paris 1932. — M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, Paris 1935 (il v. Hügel commise imprudenze ed errori ma rimase sostanzialmente ortodosso). — M. DE LA BÉDOYÈRE, *The life of baron von Hügel*, London 1951: interessante non tanto per il pensiero del v. Hügel, poco trattato, quanto per la storia del M. (relazioni del v. Hügel

con gli amici francesi Duchesne, Loisy, Hébert, Blondel, Le Roy...; notizie sull'ambiente romano, sui cardin. Richard, Mazzella, ecc.). — J. LEVIE, *La correspondance Blondel-Valentin (1899-1912)*, in *Nouv. Rev. théol.* 81 (1959) 1073-18 — G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli 1951, apologia del M., critica della Chiesa, nello spirito di Loisy, Turmel, Buonaiuti, Omodeo, ove si mostra mancanza penosa di equità, di serenità, di scienza storica e teologica. — R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Louvain², cap. II, p. 267 ss. — L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Roma 1954. — In *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica I* (Milano 1957), articoli di A. GABOARDI (*Teologia fondamentale. Il metodo apologetico*, p. 57-103) e di C. BOYER (*Lo sviluppo del dogma*, p. 359-86), con bibl. ragionata.

MODESTA, S. († fine sec. VII), si dice che fosse la prima badessa del monastero di *Horreum* (Oeren) in Treviri, amica di S. GERTRUDE di Nivelles (v.), che, secondo uno scrittore del tempo, le apparve ad annunciarle la morte. Festa 4 nov. (giorno della morte).

Nel santorale di Treviri M. è invocata con S. IRMINA (v.), che le era succeduta nel governo di *Horreum*. Il suo nome si trova anche in antiche litanie (sec. X-XI): cf. *Analecta Bolland.* 55 (1937) 62, 65, 59 (1941) 287. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 498. — *ACTA SS. Nov.* II (Brux. 1894) die 4, p. 299-310.

MODESTIA: virtù morale annessa alla TEMPERANZA (v.), che dispone l'animo alla « moderazione » negli atti esterni di mediocre difficoltà. Secondo i vecchi schemi si dà M. anche per gli atti interni: quella che modera la brama di superiorità (v. MAGNANIMITÀ, УМІЛІТ) e la brama di sapere (« studiositas », che tuttavia, in altro senso, stimola la ricerca, e allora appartiene alla « fortezza »), contenendole nei giusti limiti fissati dalla norma razionale (non pretendere di apparire più del proprio valore, di conoscere ciò che supera le capacità del soggetto).

a) Oggi, più comunemente M. si riferisce agli atti esterni e regola: 1) l'ornamento (« M. ornatus, cultus, apparatus exterioris »), le vesti, l'abbigliamento (v. MODA), l'ornamento delle case, delle cerimonie... tenendo conto delle persone, dei tempi, dei luoghi, delle costumanze; e 2) il comportamento o il costume (« decencia » in quanto regola gli atti in modo che siano convenienti al soggetto, « bona ordinatio » se regola gli atti in modo che siano convenienti all'ambiente in cui si pongono) e il gioco (v. EUTRAPELIA). Urbanità, compostezza, signorilità, finezza in tutti gli atti, anche comuni, sono appannaggio della M., lontana tanto dalla effeminatezza quanto dalla vulgarità, tanto dalla affettazione quanto dalla sciattezza, tanto dalla leiziosaggine quanto dalla durezza.

b) La M. è squisita virtù morale sostenuta dal cuore di tutte le virtù, di cui rappresenta l'armonia esteriore, l'eco e il profumo: senza di esse sarebbe miserabile retorica. Va notato che la M. cristiana conferisce alla M. naturale un valore sacro soprannaturale, stante il carattere soprannaturale del CORPO (v.).

Il contrario della M. è l'immodestia: vizio della immoderazione negli atti ricordati. Solitamente per i si intende l'impudicizia, l'inverecconia (v. CASTITÀ, IMMORALITÀ). — *S. Theol.* II-II, q. 143 s, q. 160, q. 168; cf. q. 120, a. 2, ad 3^m (l'epichia come M.).

c) Data l'importanza speciale dei fattori sessuali, l'ultimo significato, quello relativo alla castità, emerge sugli altri tanto che nel linguaggio comune spesso le due nozioni di M. e di purezza vengono identificate. Peraltro le due nozioni sono molto diverse: mentre la purezza riguarda il dominio delle passioni sessuali già insorte, la M. mira a prevenirle, cioè a impedirne la disordinata accensione, o a spengerle ai primi inizi: la purezza corrisponde alla forza della castità, la M. è il suo baluardo. Baluardo doppio: fisico, perché elimina il contatto tentatore; psichico, perché temprando al previo rinnegamento irrobustisce per il necessario rinnegamento quando la tentazione sia inevitabile.

d) Gli incentivi dell'impurità sbarrati dalla M. sono di due tipi: a) nudità, b) promiscuità.

1) La vista e il contatto del corpo scoperto non è *per sé* alcun male, essendo tutto il corpo in sé onesto (ecco perché, per giusto motivo, come nelle accademie di arte, è lecita la scuola di nudo). L'effetto eccitante e quindi pericoloso di tali libertà deriva dalla tendenza endogena del sesso, che dalla visione e dal contatto della carne trae un richiamo ai più intimi contatti e turbamenti specifici. Tale richiamo — pur con gamma molto diversa d'intensità — può nascere da tutta la carne in quanto tale, e quindi da tutta la nudità corporea, in particolare dalle zone più collegate (anatomicamente, fisiologicamente e anche psicologicamente) col sesso e sulle quali il carattere di « corporeità » non sia abbastanza sovrachiaro dai caratteri personali specifici dell'uomo (ad es. il volto e le mani, anziché carne, esprimono pensiero e oposità intelligente; il corpo maschile è meno eccitante del femminile perché esprime più forza che mollezza; il corpo del giovanetto però conserva qualità di delicatezza che lo avvicinano al grado femminile. La perfetta M. tende quindi a coprire tutto il corpo e ad evitare volontari contatti non giustificati — di sguardo o di tatto — con ogni nudità corporea altrui (e anche, con le debite proporzioni, propria).

2) Analogamente non è *per sé* alcun male la libera relazione confidenziale e sociale tra i due sessi, essendo in entrambi la medesima nobile umanità. Ma l'effetto eccitante deriva dalla endogena attrazione tra essi, normalmente esaltata dalla vicinanza e dalla familiarità. La M. tende quindi a frapporre il baluardo del necessario riserbo.

e) Alla luce di questi fatti e principi appare abbastanza chiara la obiettiva malizia della MODA (v.) nudista femminile (anche di quella dei giovanetti), che s'ingegna in tutti i modi di esibire la carne in quanto tale, cioè di mettere in rilievo non la « donna » ma la « femmina ». Si comprende anche in che consista l'immodestia delle « truccature »: non nel loro uso in sé, il quale quando sia parsimonioso può rientrare nei leciti abbellimenti della persona, ma nel loro eccessivo e sensuale impiego, capace di nascondere la spiritualità del volto e di farne risaltare i soli aspetti carnali: creando non un bel « volto », ma un caricato « muso » di femmina. Appare anche chiaro l'aspetto ugualmente immodesto della masculinizzazione del vestito femminile (anche se tutto copra), aggravata dalla reciproca femminilizzazione del costume maschile (colori, ricami, braccialelli, ecc.); data la risonanza privata e sociale del vestito, tale assimilazione di abito contribuisce notevolmente ad accentuare il livellamento del contegno dei due sessi nelle mutue relazioni, già tanto alimentato dalla promiscuità dei costumi e degli organismi sociali moderni, accrescendo la pericolosa libertà di tali relazioni. I calzoni della donna, anche a prescindere dal conseguente risalto di certe parti somatiche, ne accrescono la libertà di tratto, abbassandone il riserbo: la moda masculinizzatrice si mantiene quindi in perfetta coerenza con la moda nudista, nella linea direttrice dell'immodestia.

f) I predetti incentivi della passione sessuale agi-

scono però variamente, in dipendenza dallo stato psicologico del soggetto, ossia dalla attenzione che egli pone all'oggetto e dall'angolo visuale da cui lo guarda; fattori dipendenti, a loro volta, dell'età del soggetto, dalle abitudini, dall'ambiente, dalle circostanze e soprattutto dall'intenzione. Ben diversa è la curiosità morbosa di un giovane, lo sguardo del medico, l'analisi di un pittore, ecc.; si sa come la psicologia dell'ospedale o della spiaggia attenni — relativamente — le impressioni, e come, in genere, l'abitudine — per es. alla moda moderna — ci renda meno sensibili alle prime impressioni. Benché quindi il principio della M. resti in tutte le circostanze immutato, la « misura » del contegno da tenere, in armonia a tale virtù, è relativa ai singoli casi. Di ciò bisogna tenere conto nell'educazione dei giovani alla M., evitando che tale schermo difensivo sia troppo rigido, permettendo un certo allenamento all'abitudine e un certo appagamento delle ragionevoli curiosità atte ad attenuare la sovraccitabilità, che altrimenti soffrirebbero negli inevitabili incontri e problemi della vita: una M. eccessivamente rigida e non inquadrate nelle circostanze non manterrebbe la « misura », il « modo », e non sarebbe quindi più « modestia ».

Questi aspetti variabili e relativi della M. non devono però farne dimenticare il suo fondamento stabile, legato alla costituzione stessa della natura umana, che si risolve, in definitiva, in questo elementare rilievo: evitando il contatto (baluardo) con l'oggetto tentatore, si garantisce meglio la vittoria (integrità della forza). E, in fondo, un principio di umiltà, cioè di saggia diffidenza delle proprie forze, che evita di tentare Dio pretendendo aiuti nei pericoli che potevano essere allontanati.

g) Bisognerà evitare di spingere il principio dell'abitudine (che attonna l'impressione) fino alla illusoria speranza di eliminare le tentazioni, di raggiungere una specie di mitridatizzazione o di vaccinazione e quindi di immunizzazione morale. Questa illusione si può ben chiamare la *moderna eresia del costume*, praticamente attuata sempre più estesamente e anche difesa ideologicamente. Essa poggia, oltre che su difetto di esperienza, su un grave equivoco: è vero che una certa abitudine può attenuare le prime impressioni psicologiche (« ab assuetis non fit passio »), ma ciò non vale per le impressioni carnali capaci di ulteriore consumazione e suscettibili di ulteriori incrementi, specialmente di tipo sessuale (in verità, neanche per gli altri tipi: non è con ripetuti assaggi di vino che si vince la tendenza alla ubriachezza, ecc.). Quella illusione non tiene conto della esistenza delle forze endogene sessuali sempre tendenti alla piena soddisfazione; esse dai liberi contatti non fanno che trarre la più facile occasione, al momento opportuno, per gli appagamenti completi, come l'esperienza della corruzione moderna, pur con tanta . . . vaccinazione, conferma. Una eventuale ipotetica completa eliminazione delle prime impressioni costituirebbe anzi il massimo pericolo, poiché significherebbe l'atrofia del « pudore istintivo », che è il naturale strumento di allarme per non esporci imprudentemente alla fiamma e non esserne disastrosamente incendiati. Ciò è tanto più vero quanto più diffusa è l'immodestia tentatrice, e quanto più è attutita la sensibilità e la valutazione pubblica del disordine sessuale, e manca quindi la raffrenante condanna (tanto efficace nel costume: come è provato, per es. dalla ripugnanza al furto) della opinione pubblica. Quando manca infatti una difesa e coercizione esterna, deve essere irrobustita la fermezza personale e l'abitudine a prevenire e sbarrare i primi apporti incendiari.

Non va confusa la maggior larghezza di atteggiamenti, eventualmente giustificati dalle necessità dei contatti sociali moderni, con la poca fermezza e delicatezza nello sbarramento degli incentivi non necessari, che deve essere anzi maggiore quanto più la società è corrotta. (La necessità di tale sbar-

ramento, tanto più energico quanto maggiore è il pericolo, è confermata anche dalla etnologia per i selvaggi nudisti, nei quali al posto del pudore istintivo atrozzato v'è il timore di fustigazioni e severe sanzioni per chi abusasse della libertà di contatto con l'altro sesso).

h) Nel quadro della varia misura concreta di M. bisogna soprattutto considerare la diversità tra M. *naturale* e la M. *cristiana*. Questa non solo ha reso possibile la ordinata M. naturale, praticamente ignorata dalla pagania, ma l'ha elevata enormemente, in armonia colla visione altissima della dignità del CORPO (v.). V'è poi la distinzione ulteriore della M. dello stato *comune* e della consacrazione *verginale*, mirando quest'ultima, con la unione allo sposo divino, a una più alta spiritualità di tutta la vita personale: « Chi aderisce al Signore forma un solo spirito con lui » (I Cor VI 17). Questa superiore spiritualità non solo mira a garantirsi più fortemente, con la M., contro i possibili cedimenti impuri, ma tende a superare l'esperienza stessa dei turbamenti involontari, prevenendoli nel modo più perfetto possibile, tende cioè, più che a vincere direttamente le tentazioni, a sollevarsi in un piano più alto, *positivamente* caratterizzato dalla minor possibile conoscenza non solo sperimentale, ma anche teorica dell'oggetto (in quanto la conoscenza è una forma di contatto con esso, che si mira invece totalmente a trascendere) e da più alta mortificazione, donazione e intimità divina. È in tal senso che vanno intesi gli estremi atteggiamenti modesti di un S. Luigi Gonzaga. — v. CASTITÀ, IMMORALITÀ, LUSSURIA, MODA. — C. LANDUCCI, *Nel vortice*, Roma 1946.

MODESTO, SS.: — 1) Martire in Africa con Zorico (v.) e soci.

2) Venerato in Campania e a Benevento il 2 ott. Secondo una leggendaria *Passio*, composta da ALBERICO monaco di Montecassino e dedicata a Roffredo che fu arcivesc. di Benevento dal 1076 al 1107, M. sarebbe stato un levita sardo, martire al tempo di Diocleziano. Ma di lui nulla ci risulta con certezza. Un documento beneventano informa che le reliquie di M. furono trasportate a Benevento nel 591. Qui sorse la chiesa e monastero di S. M., già dei monaci di Montecassino, poi dei canonici regolari lateranensi, e in fine parrocchia. Cf. F. BARTOLONI, *Le più antiche carte dell'abbazia di S. M. in Benev., secc. VIII-XIII* (Regesta chart. Italiae 33), Roma 1950.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 60 (al 12 febr.). — ACTA SS. Oct. I (Brux. 1859) die 2, p. 310-313. — CAPPELLETTI, III, 23. — LANZONI, I, 257 s. — La *Passio* di cui sopra è in *Analecta Bolland.* 51 (1933) 369-374; cf. anche 62 (1944) 12 s. — A. LENTINI, *Sulla « Passio Modesti » di Alberico Cassinese*, in *Benedictina* 6 (1952) 231-35, critica le indicazioni di H. W. KLEWITZ (in *Vierteljahrschrift* 1934, p. 371) e pensa che la *Passio* poté essere scritta fin dal 1067 quando Roffredo era diacono e bibliotecario di Benevento.

3) Vescovo missionario, probabilmente irlandese, apostolo della Carinzia. Mandatovi da Virgilio vescovo di Salisburgo con alcuni sacerdoti, verso il 753 vi costruì la chiesa di Maria-Saal (*Sancta Maria in solio*) e Liburnia (l'antica Teurnia). Fu detto erroneamente vescovo di Liburnia: era soltanto corepiscopo, delegato dell'arcivescovo di Salisburgo. Festa 5 febr.

4) Dal 630 patriarca di Gerusalemme († 634?). Quando nel 614 Cosroe II re dei Persiani invase saccheggiando la regione, egli, allora igumeno del monastero di S. Teodosio presso la città santa, per incarico del patriarca Zaccaria sollecitò a Gerico

l'intervento delle truppe bizantine. Tutto fu vano: Gerusalemme fu presa, incendiate le sue chiese, rapito il legno della S. Croce, massacrati moltissimi cittadini, altri tratti prigionieri, tra i quali Zaccaria.

A nome del patriarca M. governò la città: con eroico zelo, con l'aiuto economico di Tiberiade, Tiro, Damasco, Alessandria d'Egitto (di cui era allora patriarca S. Giovanni Elemenosio, particolarmente generoso), si diede a risollevarla dalla catastrofe seppellendo i morti, ricostruendo le chiese (la Risurrezione, l'Eleona, S. Sion) e i monasteri, riconducendovi la vita religiosa. Secondo un racconto (di Teofane), Zaccaria rientrò in Gerusalemme il 21-III-630 con le truppe di Eraclio, vincitrici dei Persiani, riportandovi la S. Croce; M. gli stette a fianco come coadiutore fino al 633, quando gli successe. Ma pare più probabile che Zaccaria morisse in esilio e che Eraclio, entrando in città, gli desse come successore M. (630). Questi morì in viaggio a Soren sui confini della Palestina. Il suo corpo fu riportato a Gerusalemme e seppellito nel Martyrium. Gli successe Sofronio. Festa 16 dic. (*Synax. Ecol. constantin.*, Brux. 1902, 150 [19 ott.], 314 [16 dic.], 325 [18 dic.]).

Fozio ricorda di lui tre discorsi (*Bibl. Cod.* 275, PG 104, 275): uno sulle MIROFORE (v.), l'altro sull'IPAPANTE (v.), un altro sulla dormizione della Vergine. Quest'ultimo, pubblicato (1760) da M. A. GIACOMELLI e riprodotto in PG 86-II, 3277-3312, testimonia la credenza nell'assunzione corporea di Maria, dipendendo discretamente dai racconti apocrifi. Fu creduta l'omelia più antica sull'assunzione di Maria, ma M. JUCIE (*La mort et l'assomption de la S. Vierge*, Città del Vaticano 1944, p. 216 ss) ha mostrato che non è un'omelia e, presupponendo la controversia del MONOTELISMO (v.), si deve considerare posteriore a M. v. MARIA III B e 2. Non è di M. l'*Opusc. de persica captivitate*, PG 86-II, 3235-68. — H. VINCENT-M. ABEL, *Jérusalem*, Paris 1926, 2 voll. (v. indice). — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2047 s. — BARDENHEWER, *Gesch. d. althirchl. Lit.* V (Freib. i. Br. 1932) 41.

5) Martire in Roma con Vito (v.) e Crescenzia.

6) Un M. († 480? 486?) è ricordato come 19° vescovo di Treviri nel catalogo dei vescovi di quella sede e nel martirologio di Usuardo. Sue reliquie sono in S. Mattia di Treviri. Festa 24 febr. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 75. — ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 24, p. 463 s.

MODIGLIANA (prov. di Forlì), sede vescovile eretta da Pio IX con bolla del 17 luglio 1850, che la staccò dalla diocesi di FAENZA (v.) assoggettandola alla giurisdizione metropolitana di FIRENZE (v.). Il patrono è S. Stefano papa martire. — La popolazione della diocesi è di c. 35.000 fedeli, in 83 parrocchie. La diocesi ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono presso il seminario di Faenza.

CAPPELLETTI, XVIII, 349-362. — ENC. IT., XXIII, 526. — V. RAGAZZINI, *M. e i conti Guidi*, Modigli. 1926. — ID., *Le più antiche notizie sulla pieve di S. Stefano in M.*, Mod. 1950. — P. BANDINI, *S. Benedetto e la sua secolare abbazia*, Forlì 1934.

MODO si dice, in armonia, il sistema fondamentale di una musica. Nella musica moderna vi sono due MM., il *maggiore* e il *minore* (che oggi si tende a identificare: il minore sarebbe una semplice colorazione diversa del maggiore). Il maggiore è più pieno e solenne grazie alla terza maggiore, il minore più

dolce e mesto grazie alla terza minore, nel loro accordo fondamentale.

Più complessi sono i MM. della musica antica, greca e gregoriana. Nell'antica Grecia l'unità fondamentale dei suoni era il « tetracordo », ossia quattro suoni discendenti (come *mi, re, do, si*); un tetracordo se ne aggiungeva un secondo (come *la, sol, fa, mi*), e si formava una scala di otto suoni, come la nostra scala maggiore, con la differenza che i semitoni *mi-fa* e *si-do* cambiavano posizione ad ogni tetracordo diverso. Il punto di congiunzione dei due tetracordi si chiamava « sinafe »; il punto di separazione, « diazeusis ». I vari MM. che ne risultavano si chiamavano dorico, frigio, lidio (dalla regione cui si attribuivano come caratteristica).

Il CANTO gregoriano (v.) formato sui MM. dell'antica Grecia, li ha riordinati e semplificati, dividendoli in « autentici » e « plagali »: gli autentici (o fondamentali) partono dalle rispettive note fondamentali *re, mi, fa, sol*, estendendosi per tutta l'ottava; a ognuno di questi corrisponde un derivato o *plagale* che ha il tetracordo superiore sotto il pentacordo del M. autentico. Quindi agli autentici *re-re, mi-mi, fa-fa, sol-sol* corrispondono i plagali *la-la, si-si, do-do, re-re*, rispettivamente.

Ecco gli 8 MM. gregoriani in ordine, con la « finale » e la « dominante ».

I aut.: *Re, mi, fa, sol, La (dom.)*, si, do, *Re (fin.)*

II plag.: *La, si, do, Re (fin.)*, mi, *Fa (dom.)*, sol, la.

III aut.: *Mi (fin.)*, fa, sol, la, si, *Do (dom.)*, re, mi.

IV plag.: *Si, do, re, Mi (fin.)*, fa, sol, *La (dom.)*, si.

V aut.: *Fa (fin.)*, sol, la, si, *Do (dom.)*, re, mi, fa.

VI plag.: *Do, re, mi, Fa (fin.)*, sol, *La (dom.)*, si, do.

VII aut.: *Sol (fin.)*, la, si, do, *Re (dom.)*, mi, fa, sol.

VIII plag.: *Re, mi, fa, Sol (fin.)*, la, si, *Do (dom.)*, re.

I plagali cominciano sempre 4 note (un tetracordo) sotto gli autentici. La finale (tonica) è uguale per l'autentico e per il relativo plagale; varia la dominante, che dovrebbe essere la quinta sopra la tonica per gli autentici, e la terza per i plagali (in realtà avvengono spostamenti, come sopra). Gli autentici venivano anche chiamati rispettivamente: *dorius*, *phrygius*, *lydius*, *mixolydius*; e i plagali: *hypodorius*, *hypophrygius*, *hypolydius*, *hypomixolydius*. Verso la fine del medioevo si aggiunsero altri due autentici: *do-do*, detto *ionico* (è la scala maggiore del sistema moderno), e *la-la*, detto *colicus* o *peregrinus* (corrisponde alla scala minore odiarnna).

Per sapere a quale M. appartiene una melodia gregoriana, si bada alla nota finale, che è quella modale. Per sapere se appartiene all'autentico o al plagale, si deve badare all'estensione della melodia. Il *Liber usualis* segna a fianco di ogni brano il M. cui appartiene.

Oggi la teoria modale sopra accennata del canto gregoriano si ritiene superata. Si vuole che il fondamento modale delle melodie gregoriane sia costituito da un nucleo di suoni ascendenti di una quarta giusta, completati da una quarta inferiore e una superiore (do-fa; fa-si; sol-do) con l'aggiunta del « diapente » (quinta) e dell'« esacordo » (sesta). La MELODIA (v.) gregoriana si svolgerebbe entro questo ambito, senza rapporti con le dominanti e finali, dei MM. autentici e plagali di cui sopra.

Il vocabolo M. si usava nei secc. XII e XIII anche in ritmica per designare i 6 schemi metrici (trocaico,

giambico, datilo, anapesto, spondaico, tribraico), improntati alla prosodia greco-latina, nei quali erano costruiti i pezzi melodici.

v. CANTO gregor. — M. EMMANUEL, *Hist. de la langue musicale*, I, Paris 1911; *Traté de l'accompagnement modal des psaumes*, Lyon 1913. — P. M. FERRETTI, *Principii teorici e pratici di canto gregor.*, Roma 1914. — G. BAS, *Metodo di accompagnamento al canto gregor. e di compos. negli 8 MM.*, Torino 1920. — H. J. DESROQUETTES, *L'accompagnement rythmique et modal des psaumes*, Tournai 1925. — G. M. SUÑOL, *Metodo completo di canto gregor.*, Tournai 1935. — P. THOMAS, *Studio sulla modalità gregor.*, Roma 1947. — H. POTIRON, *L'analyse modale du chant grég.*, Tournai 1948.

MODOALDO (*Modualdo, Modowando, Mutwald*), S., arcivesc. di Treviri dal 622 al 640. Originario dell'Aquitania, di nobile famiglia, fratello di S. Iduberga o IDA (v.), zio di S. GERTRUDE di Nivelles (v.), ebbe molta influenza alla corte di Dagoberto I, in qualità di consigliere. Fu in amicizia con S. Desiderio vescovo di Cahors e in rapporti con S. Germano abate di Grandval. Nel 627 prese parte al conc. di Clichy. Tra i monasteri da lui eretti si ricorda quello femminile di S. Sinfiorano d'Autun, ch'egli costruì sulle rive della Mosella e affidò alle cure della propria sorella Severa. Qui fu sepolto insieme con lei. Erano morti rispettivamente il 12 maggio e il 20 agosto. Festa al 12 maggio. Il nome di M. è già invocato nelle litanie del salterio di Egberto arcivesc. di Treviri sul finire del sec. X.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 186. — ACTA SS. *Maji III* (Ven. 1738) die 12, p. 50-78; vi si contiene la *Vita*, non del tutto attendibile, composta nel sec. XII da STEFANO II, abate di S. Giacomo in Liegi; vedila anche in *Mon. Germ. Hist. Script.* VIII, 223 ss. Sul valore di questa composizione cf. E. WINHELLER, *Die Lebensbeschreibungen der vor-karolingischen Bischöfe von Trier*, Bonn 1935. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscop.*, III, 38. — *Analecta Bolland.* 54 (1936) 418 s, 59 (1941) 285, 61 (1943) 294.

MODWENNA (*Medana, Monyna, Moninna, Monenna, Darerca*), S., vergine irlandese consacrata (come si narra) da S. Patrizio, fondatrice di vari monasteri femminili, morta abbadesse di Kill-slieve-Cuillin (Killeevy) nel 518-519. Festa al 6 luglio.

ACTA SS. *Julii II* (Ven. 1747) die 6, p. 290-312: con due *Vite*, una di anonimo, l'altra di CONCHUBRANO, il quale confonde con la nostra altre omonime; tra queste, la reclusa dell'isola Andreey, vissuta, pare, nel sec. IX e sepolta nell'abbazia di Burton sul fiume Trent. Secondo altri, M. sarebbe stata un'abbadesse di Trensall e Polesworth nel X sec., oppure abbadesse di Whitley, dopo S. Ilda. Grande incertezza tuttora regna circa la vita di M., che, secondo alcuni, avrebbe compiuto anche un pellegrinaggio a Roma. — I. F. KENNEY, *Sources for the early hist. of Ireland*, I (New-York 1929) 366 ss. — *Analecta Bolland.* 54 (1936) 17, 19, 55 (1937) 142. — *Vies des saints VII* (1949) 127, con indicazioni bibliografiche e menzione delle edizioni critiche sia della *Vita* scritta da Conchubran (a cura di M. Esposito), sia della *Vita* anglo-normanna (poema di 8692 versi, composto verso il 1230) e del suo modello latino (a cura di A. T. BAKER-A. BELL, S. *Modewenna*, Oxford 1947).

La leggenda combina 2 personaggi: *Darerca* o *Moninna* (seconda metà del sec. V), sorella di S. PATRIZIO (v.), fondatrice e prima badessa di Killeevy († 517 secondo gli annali dei Quattro Maestri) e *Monenna* o M. (metà sec. VII) fondatrice di molte chiese in Inghilterra e in Scozia, cui si attribuisce la guarigione di un principe Alfredo (Alfredo di Northumbria che fece un viaggio in Irlanda). Nella

prima metà del sec. XI Conchubranus redasse la *Vita S. Monennae* dove la confusione dei due personaggi è completa. Nel sec. XII GOFFREDO, abbate di Burton, basandosi sulla precedente, redasse una *Vita S. Modenne virginis* conservata in 2 mss., uno dei quali al Brit. Museum. A questo si ispira la leggenda anglo-normanna conservata anch'essa in 2 mss., il più antico dei quali (sec. XIII) è a Oxford (questo servi di base all'ediz. di Baker-Bell).

MOELBRIDGE Mariano. V. MARIANO SCOTO.

MOELHER Giovanni Adamo (1796-1838), teologo e storico cattolico, n. a Igersheim (Wurtemberg), m. a Monaco. Studiò teologia a Ellwangen e a Tubinga, fu ordinato sacerdote nel 1818 e, dopo un breve periodo di ministero pastorale, si dedicò all'insegnamento. A Tubinga insegnò lettere nella scuola normale e poi storia ecclesiastica nella facoltà teologica (1823-1835), a Monaco di Baviera esegesi neotestamentaria e poi storia eccles. (1835-36; 1838).

A) Opere principali: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt in Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhund.*, Tübingen 1825, ove sviluppa la tesi fondamentale: non si può andare al Cristo se non per mezzo della chiesa una nel corpo e nello spirito; — *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, Mainz 1832, ove confronta la unitaria costante dottrina cattolica con la spezzata incostante dottrina protestantica, nell'intento non già di approfondire il solco che divide cattolici e protestanti, bensì di « ricondurre la tolleranza tra le confessioni cristiane: « se non si possono ormai riunire gli spiriti nell'unità della fede, non si potranno riconciliare i cuori nel seno della carità? ». L'opera ebbe straordinario successo (5 ediz. in 5 anni, traduzioni in molte lingue) e notevole influenza sia sui cattolici che sui protestanti; — *Neue Untersuchungen der Lehrgesetze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1834, difesa dell'opera precedente contro le critiche dei protestanti Marheineke, C. Baur, Nitzsch; — *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1827; — scritti su S. Giovanni Cris., Tertulliano, S. Anselmo, sui rapporti tra Corano e Vangelo, sullo stato della chiesa nei secc. XV e XVI, sull'origine dello gnosticismo, sul monachismo. — Cf. *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, 2 voll., Regensburg 1839-40, a cura del DÖLLINGER. Furono pubblicate anche una *Patrologie* (1840) per i primi tre secoli cristiani a cura di REITHMAYR, sulle schede di M.; una *Kirchengeschichte* (1866-70, 3 voll.) sugli appunti dei suoi scolari, a cura di P. GAMS; un suo commento alla lettera ai Romani (1845). È in corso l'ediz. critica di tutte le opere del M. (presso Jakob Hegner, Colonia).

J. E. VIERNSEI, *Aus M.s handschriftl. Nachlass, in Theol. Quart.* 119 (1928) 109-18; B. WOERNER-J. A. MÖHLER, *Ein Lebensbild, mit Briefen u. kleineren Schriften M. s.*, a cura di P. GAMS, Regensburg 1866, la rivista tubinghese (fond. 1819) *Theol. Quartalschrift* alla quale M. diede larga collaborazione. — *Lettre de M. à Bautain sur les rapports de la raison et de la foi*, a cura di P. POUPARD, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 (1958) 455-82 (nel marzo 1835 M. risponde a L. E. Bautain, che nel gennaio l'aveva consultato circa il proprio dissidio col vescovo di Strasburgo mons. Le Pappe de Trévern).

B) Per valutare la dottrina di M. bisogna tener presenti il suo temperamento mistico romantico, l'ambito dei suoi studi (rivolti prevalentemente alla patristica, assai meno alla scolastica), l'infusso della teologia protestantica, specialmente di SCHLEIERMÄCHER (v.). Più che di ripensare ed esporre con rigorosità scientifica sistematica la dottrina cristiana, il M. si applica a riviverla e a sentirne entu-

siasticamente la bellezza e l'armonia, rivendicando a sé la libertà di non tener conto dell'interpretazione dei teologi e di contentarsi del dogma universale insegnato da Cristo, trasmesso dagli apostoli e definito dalla chiesa (cf. *Symbolik*, I, p. LXII ss). Perciò alcuni vedono nel M. un precursore della Teologia kerigmatica (v.).

Sono punti maggiori della sua dottrina: a) la fede nasce dal sentimento (aniore, esperienza religiosa): « la fede del cristiano è formata dai raggi del suo amore santo, nascenti dalla sua anima, colti dal suo spirito, rifrangentisi e trasformantisi in idee » (*Einheit*, p. 18); la dottrina è la « fede esterna », l'*espressione* o traduzione intellettuale della fede interna. — b) Come la fede interna si comunica nella società e per la società (chiesa), così la dottrina non può essere determinata e conservata se non nella società e per la società (chiesa). Questa è un organismo vivente, animato dallo Spirito S., dotato di intime esigenze, per cui, ad es., può e deve assicurare nuove forme di espansione senza mai rendersi estranea allo spirito primitivo. — c) La S. Scrittura non è che una prima espressione della TRADIZIONE (v.); questa vive immanente nella chiesa, è la sua fede interiore, un « senso intimo » o coscienza che contiene la verità cristiana e può diversamente tradursi e formularsi in dottrina. — d) Scrittura e tradizione hanno il medesimo contenuto; quindi per conoscere il vero cristianesimo basta che la chiesa discenda in se stessa, nella sua fede interiore, e non ha bisogno di ricorrere a « prove » scritturistiche: la vera, vivente rivelazione divina è la chiesa stessa. — e) D'altra parte, non vi può essere vita religiosa senza rivelazione: l'uomo è incapace di elevarsi naturalmente a Dio: per la conoscenza e la vita religiosa, per la fede e la santificazione ha bisogno dell'aiuto di Dio.

C) M. è il massimo rappresentante della scuola teologica cattolica di Tubinga, di cui riassume in sé e fissa i caratteri riuscendo a creare un indirizzo fecondo, in definitiva benemerito dello sviluppo della teologia. È discepolo e continuatore di G. B. HIRSCHER (v.) e di S. G. DREY (v.) il vero fondatore della scuola, che egli, giovanissimo (1815), incontra ad Ellwangen e dal quale apprende che la dottrina religiosa è una realtà vivente, come un germe, potenza di sviluppo, suscettibile di arricchimento: l'idea di vitalità, così cara al ROMANTICISMO (v.), non lo abbandonerà più nella sua interpretazione della fede, della rivelazione, della tradizione. S'incontra con NEANDER (v.), professore di storia religiosa a Berlino, dal quale apprende non solo la vasta erudizione, l'imparzialità e la probità del metodo di ricerca storica, ma apprende soprattutto una visione teologica, mistica della storia: la STORIA (v.) è una successione di fatti animata e guidata da una idea. Gli sarà facile applicare questo tema alla « storia religiosa dell'umanità », nel suo corso di storia ecclesiastica e nei suoi studi sulla teologia antica. L'idea che M. vede realizzata nella storia è l'unicità dello Spirito nelle varie, più o meno effimere e contrastanti, espressioni storiche ecclesiastiche. (L'elogio di K. BIHLMAYER: « il M. resterà un modello per ogni storico della chiesa », in *L'Eglise est une*, a cura di P. Chaillet, Paris 1939, p. 101, ci sembra eccessivo; nullameno, con M. noi non crediamo possibile una storia talmente « oggettiva » da non essere anche una « ricostruzione » o « interpretazione » tutta bagnata di teologia e filosofia. Del resto, è

sempre merito del M. lo sforzo lodevole di ricorrere alle fonti).

Queste idee erano nell'aria. Contro il RAZIONALISMO (v.), l'ILLUMINISMO (v.), il FEBRONIANISMO (v.), l'antiscottolasticismo, si fa strada la visione romantica (v. ROMANTICISMO) del mondo e della storia, che dà rilievo anche ai fattori arazionali, vitali e affettivi, gusta la speculazione religiosa e mistica, sente l'organicità del reale, la solidarietà organica dell'individuo con la società, del presente con il passato. Egli s'incontra anche con l'IDEALISMO (v.), con il MONISMO romantico (v. tedesco, con SCHELLING (v.), HEGEL (v.), SCHLEIERMÄCHER (v.), con il TRADIZIONALISMO (v.) francese, ma solo in quanto ritrova in essi una visione romantica del mondo, l'organicisme e il dinamismo vitalistico e storico, per il resto rimanendone distante.

Con vero talento e genialità, lasciandosi spesso guidare, oltre le ricette formulistiche della scuola, da una sicura intuizione educata dal lungo assaporamento dell'essenza cristiana, egli ripensa e ripresenta la rivelazione con ciò che giudica acquisito e stabile nel nostro patrimonio intellettuale e signoreggia i molteplici contrastanti movimenti di idee inserendovi i temi fondamentali del cristianesimo; la sua stessa vita fu tutta un gioioso, grandioso, candido sforzo verso quella unità vitale che è la santità.

E segnò alla teologia una buona strada: condurre lo studio positivo delle fonti di rivelazione (Bibbia e tradizione), per ripensarle specularmente con « l'anima di verità » emergente dalla cultura moderna, la quale pone l'accento sulla « vitalità » e « dinamicità » della rivelazione cristiana, che Dio compie storicamente nella Bibbia, nella tradizione, nella chiesa; il dinamismo vitalistico è in grado di conciliare la fissità dei dogmi, l'oggettivismo giuridico istituzionale ecclesiastico e il tradizionalismo del cattolicesimo con l'evoluzione dei DOGMI (v.), con il soggettivismo e l'individualismo del rapporto religioso, che i protestanti (v. RIFORMA) si vantano di avere scoperto.

La « vitalità » del fatto cristiano, in particolare la « tradizione vivente », è un tema fra i più ortodossi e fecondi; ma, si prevede, facilmente scivola in retorica, che è la più micidiale nemica della chiarezza concettuale, e può avere sviluppi eterodossi. Per disavventura M. non diede del tema una rigorosa elaborazione sistematica, lasciando nella sua opera incompletezze, abbozzi lacunosi o centrati di idee vere, incertezze e vaghezze sulla distinzione fra NATURA e soprannatura (v.), prospettive ambigue, sicché lo « spirito d'amore » di quest'anima candida, il suo pneumaticismo romantico poté esercitare una fascinazione benefattrice su coloro che già possedevano i termini precisi della fede, ma per gli altri poté essere sterile o decettore: l'opera di M. e la sua vita fu « un'apologia vissuta », ma per il lettore l'apologia vissuta, per quanto sia suggestiva e stimolante, non equivale sempre a una « apologia ragionata convincente ».

Non abbiamo altra obiezione da fare al M. Il MODERNISMO (v.), che Vermeil (M. sarebbe « il padre del modernismo cattolico ») e altri dopo di lui sorprendono in M., non solo è estraneo alle intenzioni di M., ma è anche contrario al suo insegnamento esplicito, come rilevarono lo stesso storico del modernismo J. RIVIÈRE (*Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929, p. 62 s) e gli studi di Grandmaison, Losch, Geiselman, Tyszkiewicz, Jaki.

Si fa gran caso dell'insufficienza del concetto di CHIESA (v.) che M. ci offre in *Einheit* (1825): la ragion d'essere della chiesa sarebbe l'azione interiore dello Spirito S. nelle anime (concetto romantico, si dice, dove si sente l'influenza di Schelling e Schleiermacher); più tardi, in *Athanasius* (1827) e soprattutto in *Symbolik* (1832), M. avrebbe abbandonata la mistica interioristica comunitaria, abbastanza floscia, di *Einheit*, passando a una più giusta e tradizionale concezione ecclesiologicala, dove è messo in rilievo l'aspetto istituzionale, gerarchico, societario della chiesa, la funzione dell'autorità e il primato del papa: in questa concezione, la ragion d'essere della chiesa sarebbe l'attuazione ininterrotta dell'autorità di Cristo nella gerarchia visibile (concetto idealistico, si dice, influenzato da Hegel, v. ESCHWEILER). In verità, da una parte a noi sembra che la potente apologia dell'autorità e dell'oggettivismo istituzionale fatta in *Symbolik* sia il risultato normale dei principi contenuti in *Einheit*; d'altra parte l'aspetto soggettivo comunitario, che M. ha il grande merito di aver difeso in *Einheit*, è pure essenziale al concetto cattolico di chiesa. Chi insiste nel condannare M. perché fu incompleto non avendo dato pari sviluppo al concetto, parimenti essenziale, di chiesa come istituzione, dovrà condannare anche la quasi totalità della produzione ecclesiologicala posttridentina, la quale, come si sa (v., ad es., M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 73 [1951] 129 ss), in polemica contro i protestanti fu ugualmente e per altro titolo incompleta, poiché trascurò quasi del tutto l'aspetto comunitario di chiesa per difenderne l'aspetto istituzionale. Cf. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957.

BIBL. — J. FRIEDRICH (vecchio cattolico), *J. A. M. der Symboliker*, München 1894. — A. KNÖPFER, *J. A. M.*, ivi 1896. — L. MONASTIER, *J. A. M.*, Lausanne 1897. — G. GOYAU, *M.*, Paris 1905. — E. VERMEIL, *J. A. M. et l'école cath. de Tubingue* (1815-40), Paris 1913. — A. FONCK, *M. et l'école cath. de Tubingue*, in *Rev. d. sc. ecclés.* 6 (1926) 250-66: teologia romantica, che nell'interpretare il cattolicesimo tentò di conciliare l'oggettivismo e il tradizionalismo cattolico col soggettivismo e individualismo protestanti. IL MODERNISMO (v.) riprenderà questi tentativi tedeschi nei quali trova la sua origine. — *Id.* in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2048-63. — K. ESCHWEILER, *J. A. M.s Kirchenbegriff*, Braunsberg 1930. — P. CHAILLET, *L'Eglise est une*, Paris 1938 (omaggio a M., studi di vari autori, Chaillet, Congar, Geiselman, Lösch, de Montcheuil...); ediz. ted., Paderbon 1938. — *Id.* in *Rev. d. sc. philos. et théol.* 26 (1937) 483-98, 713-26, 27 (1938) 161-83. — H. TRISTRAM, *J. A. M. et J. H. Newman*, ivi, p. 184-204. — St. LOSCH, *Die Anfänge der Tübinger theolog. Quartalschrift*, Rottenburg 1938. — J. E. VIERNSEIL, *J. A. M.*, in *Kath. Gedanke* 11 (1938) 95-115. — A. MINON, *L'attitude de J. A. M. dans la question du développement du dogme*, Louvain 1939. — J. R. GEISELMANN, *J. A. M. Die Einheit der Kirche u. die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zw. den Konfessionen*, Wien 1940. — *Id.*, *Lebendiger Glaube aus geheilter Ueberlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. M.s und der kath. Tübinger Schule*, Mainz 1942, 1948². — *Id.*, *Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündenbegriffs in der Symbolik J. A. M.s*, in *Theol. Quartalschr.* 124 (1943) 73-98. — *Id.*, *J. A. M. u. das idealistische Verständnis des Sündenfalls*, ivi 125 (1944) 19-37. — *Id.*, *Die theologische Anthropologie J. A. M. s*, Freib. i. Br. 1955. — B. HANSSLER, *J. A. M. Kirche u. Geschichte*, Freib. i. Br. 1941. —

E. HOEDEZ, *Hist. de la théol. au XIX s.*, I-II, (Brux.-Paris 1949, 1952), v. indice. — M. MILLER, *Die Tübinger kath.-theol. Fakultät u. württembergische Regierung vom Weggag J. A. M.s. (1835) bis zur Pensionierung J.S. Dreys (1846)*, in *Theol. Quartalschr.* 132 (1952) 22-45, 213-34. — F. W. KANTZENBACH, *Vilmars «Theologie der Tatsachen» und die «Symbolik» J. A. M.s.*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 70 (1959) 253-77; l'influenza del M. sull'opera del Vilmar circa la chiesa, l'episcopato, l'interpretazione di Lutero.

MOERBEKE (di) Gugl. v. GUGHELMO di M.

MOES Anna Maria. v. MÖS A. M.

MOGHILA, *Mohila*, *Movila*. v. PIETRO M.

MOGLIE. — I. *Diritti e doveri verso il marito*. v. FAMIGLIA; MARITO; MATRIMONIO.

II. *Diritti e doveri verso i figli*. v. FIGLI; FAMIGLIA; GENITORI; EDUCAZIONE; MATERNITÀ.

III. *Beni della M.* Il diritto di proprietà fra i coniugi si regola a norma del diritto positivo vigente nelle singole regioni, o a norma di speciale contratto fra i coniugi. In Italia (Cod. civ. art. 159-230):

A) Mancando un contratto patrimoniale fra M. e marito, alla M. resta la proprietà, l'amministrazione e il godimento dei suoi beni (detti *parafarnali*: art. 210 ss). L'amministrazione dei beni parafarnali può dalla moglie essere ceduta al marito con o senza legale procura (mandato), con o senza l'onere di resa dei conti. In ogni caso, il marito è obbligato verso detti beni come ogni altro usufruttuario. Questa obbligazione è morale e reale e passa agli eredi. Perciò alla prima richiesta della M. o allo scioglimento del matrimonio il marito (o suoi eredi) sono tenuti a consegnare i frutti esistenti; quelli consumati, solo se vi è opposizione. La M. coi beni parafarnali deve *concorrere* al mantenimento, all'educazione e all'istruzione della prole in proporzione delle sue sostanze, computati nel contributo suo anche i frutti della dote.

Oltre i beni parafarnali la legge ital. ammette il *patrimonio familiare*, la *dote* e la *comunione dei beni*.

B) Il *patrimonio familiare* è costituito da determinati beni immobili o da titoli di credito, i cui frutti sono destinati a vantaggio della famiglia. La sua costituzione importa che non si possa alienare senza l'autorizzazione del tribunale. La costituzione non comporta il condominio né la cessione di proprietà, ma solo la destinazione dei frutti a vantaggio della famiglia. Può avvenire da parte dei coniugi o di terzi, ma sempre con atto pubblico, ed ha effetto fino all'età maggiore dell'ultimo figlio o con lo scioglimento del matrimonio in mancanza di figli. L'amministrazione spetta al coniuge proprietario (articoli 167-176).

C) La *dote* (art. 177-209) è costituita da quei beni che la M. o altri per essa porta espressamente a questo titolo al marito per sostenere i pesi del matrimonio. Può essere costituita o aumentata anche durante il matrimonio sia dalla M., sia da estranei con denaro, beni mobili o immobili. La proprietà, in caso di beni mobili o di denaro, passa al marito; in caso di beni immobili, resta alla M., ma si può convenire che la proprietà passi al marito. In entrambi i casi il marito diviene debitore della relativa somma verso la M. L'amministrazione spetta in ogni caso al marito, che ha diritto di riscuoterne i frutti, di cui diviene padrone, avendo tutte le obbligazioni di usufruttuario per la conservazione dei beni dotali,

la loro destinazione economica, ecc. La dote è intangibile senza l'autorizzazione del tribunale, ed è difesa dalla legge contro ogni debitore quando i debiti furono contratti dal marito per scopi estranei ai bisogni familiari.

D) È permessa fra i coniugi la *comunione dei beni* (art. 215-230), che si restringe agli utili e agli acquisti, non mai ai singoli beni o ai beni sopravvenienti a ciascun coniuge per donazione, successione, alienazione dei propri beni a uno dei due. L'amministrazione, salvo impedimento, spetta al marito, che ha le obbligazioni dell'usufruttuario, e che non può alienare o ipotecare i beni se non a titolo oneroso. Con patto esplicito possono stabilire che uno di essi partecipi agli utili in parti disuguali, ma non possono pattuire che uno abbia a contribuire nel passivo con una parte superiore all'attivo. La comunione cessa con la morte, la dichiarazione di assenza di uno, la separazione personale, la separazione giudiziale dei beni. Il marito che abbia dilapidato i beni o i frutti della comunione dei beni, per diritto naturale è obbligato alla riparazione.

E) *Le convenzioni* tra i due coniugi circa i beni non contemplati dal Codice non possono derogare ai diritti che spettano al capo di famiglia né a quelli che la legge attribuisce a ciascun coniuge. Non basta che esse facciano un riferimento generico agli usi locali, e devono essere, sotto pena di nullità, stipulate per atto pubblico e, come principio, prima del contratto matrimoniale (art. 159-164, 178, 781).

F) Su richiesta della M. il tribunale può addovere alla *separazione dei beni dotali e comuni* (art. 186, 202-209, 226): quando la dote è in pericolo; quando il disordine degli affari del marito lascia temere che i beni di lui non siano sufficienti a soddisfare i diritti della M. o che i frutti dotali siano distratti dalla loro destinazione; in caso di separazione legale dei coniugi; per i beni comuni, in caso di inabilitazione del marito o sua cattiva amministrazione, o quando egli non pensa al congruo mantenimento della famiglia. Fra i coniugi non si ammettono liberalità (donazioni fra i vivi) durante il matrimonio, salvo quelle conformi agli usi (art. 781).

G) La M., dipendente dal marito, ne è però sempre la compagna. Quindi: a) pecca contro la giustizia, con l'onere di riparazione se non v'è il condono almeno tacito del marito, quando trascura le faccende familiari, consuma i beni di famiglia facendo spese maggiori di quelle che sono in uso presso le donne di eguale condizione... b) D'altra parte, anche se alcune volte la legge tace al riguardo, la M. in circostanze particolari può dirigere la casa indipendentemente dal marito, compiere tutti i doveri della famiglia verso i figli (educazione, mantenimento, aiuti straordinari a figli lontani, bisognosi) quando il marito trascuri i suoi doveri. Il Cod. civ. (art. 222, 317) le attribuisce esplicitamente questi diritti solo in caso di assenza o di qualche impedimento (es., deficienza mentale) del marito. La *consuetudine locale* può attribuire alla M. altri diritti secondari, come la libera amministrazione di beni mobili e loro frutti (pollame, frutti dei suoi lavori personali, dei suoi risparmi...), una misura conveniente di libere elargizioni in doni, elemosine, ecc.

Quando i suoi genitori, fratelli, figli di precedente matrimonio fossero in grave necessità, deve aiutarli coi beni parafarnali, o, mancando questi, coi frutti dei beni comuni. Mancando pure questi, l'aiuto

non può passare notevolmente la somma di cui essa, relativamente alla sua posizione, può disporre in elemosine; per disporre di più, si esige il consenso del marito; se il marito rifiuta irragionevolmente, la M. può soccorrere le dette persone oltre la misura fissata, ma avrà l'obbligo, per la parte eccedente, di indennizzare, appena potrà, gli eredi del marito. Il Cod. civ. (art. 433) sancisce l'obbligo per il marito di prestare ai suoceri gli alimenti in proporzione delle proprie condizioni economiche e dei loro bisogni; perciò è lecito alla M. provvedere ai propri genitori coi beni del marito in mancanza di beni personali.

Se il marito dissipa i beni, la M. può porre in serbo qualche cosa per i bisogni propri e della famiglia. La legge inoltre riconosce alla M. dei diritti sui beni del marito in caso che questi premuova (art. 540 ss., 579-583). Ma avviene spesso che alla M. sia attribuita in pratica una parte esigua; e difficilmente i figli, che abbiano costituita una famiglia, si prendono premurosa cura della madre. In tale previsione la M. può porre da parte qualche cosa per assicurarsi un conveniente vitalizio nella vecchiaia; ma ha il dovere di provvedere che il residuo, alla sua morte, vada agli eredi del marito.

v. trattati di morale a proposito del 4° e 7° comandamento, trattati *De iustitia*, integrati con le legislazioni delle varie nazioni. Si avverta che, per quanto riguarda la legislazione ital., i testi di morale anteriori al 1940 devono essere aggiornati; v. ad es., E. JONE, *Compendio di teologia morale*, Torino 1952³, n. 252-255 (ed. 1^a, n. 244-247).

MOGLIO (Mollio), fra Giovanni († 1553), eretico, da Montalcino (dove gli anticlericali il 21 aprile 1907 gli dedicarono una lapide). Alcuno pensa che il suo cognome fosse *Buzio*, non *Moglio*. Era francescano conventuale, colto, eloquente. Insegnò teologia a Brescia, Milano, Pavia, Bologna. Quivi, verso il 1533, fece molta impressione con le sue dottrine tinte di unanimesimo zuingliano. SECKENDORF (*Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, Lipsia 1688-94, III, p. 68 ss) narra d'un tale che si riprometteva, qualora fosse dichiarata guerra al papa, di raccogliere a Bologna 6000 soldati. Denunciato come ereticheggiante, il M. si discolpò a Roma. Ritornato a Bologna, fu trasferito a Napoli, indi a Ravenna, sempre pervicace nei suoi errori. Verso la fine del 1550 venne tradotto a Roma nelle carceri di Ripetta. Il S. Ufficio il 5 sett. 1553 lo processò alla Minerva, con un tal Giovanni Teodoro di Perugia, tessitore di seta, e con altri 14 imputati (rimasti ignoti), i quali si ricredettero, mentre il M. non si piegò: in atto di sfida, « difendeva le sue dottrine, deprecava la tirannide ecclesiastica della sentenza, appellandosi all'eterno giudice » (CANTÙ, *Eretici d'Italia*, Torino 1866, II, p. 338). E l'indomani, più volte recidivo, pagò la sua ostinazione in Campo dei Fiori. — Cf. P. CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, Roma 1921, p. 119-120, nn. 1089-1095.

MOGROVEJO Toribio Alfonso, S. (1538-1606), secondo arcivescovo di Lima, grande organizzatore della chiesa del PERÙ (v.). N. a Mayorga (dioc. di Leon) il 18 nov. 1538, studiò diritto nell'univers. di Salamanca. Era presidente del « Consejo de la Inquisition en Granada » (dal 1575), quando Filippo II di Spagna lo destinò quale successore al LOAYSA (v.) arcivescovo di Lima († 1575). Papa Gregorio XIII accettò la designazione (marzo 1579). Ordinato prete e vescovo (1580), il M. si recò in Perù, dove

svolse 25 anni (1581-1606) di duro, fecondissimo apostolato. Oltre i 10 sinodi diocesani, celebrò 3 concili provinciali (1583, 1591, 1601), particolarmente importanti (soprattutto quello del 1583: III conc. provinciale) per l'organizzazione della chiesa nell'America meridionale. Difese i diritti della chiesa contro le pretese dei poteri civili, i diritti dei vescovi contro le invadenze dei religiosi, i diritti degli indiani contro i soprusi degli occupanti. Visitò 3 volte l'immenso territorio della diocesi. Durante l'ultima visita, a Sanna nella valle di Pacasmago, fu colto da morte (23 marzo 1606). Fu beatificato il 21-VI-1679 e canonizzato il 10-XII-1726. Festa 23 marzo.

BIBL. — A. DE LEON PINELO, *Vida*, Madrid 1653. — *Monumenta publica solemnium beatificationis*, Roma 1680. — C. GARCIA IRIGOVEN, *Nuevos estudios sobre la vida y gobierno de S. Tor.*, Lima 1906-07, 4 voll. — *Fiestas centenarias de S. Tor. en America*, Lima 1908, 2 voll. — R. LEVILLIER, *La organisation de la iglesia y ordenes religiosos en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid 1919. — F. GARCIA, in *Archivo agustiniano* 38 (1932) 5-34, 39 (1933) 88-104, 221-37, 40 (1933) 57-64, e in *Religion y cultura* 24 (1933) 342-71. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 109. — P. LETURIA in *El clero y las misiones*, II (Città del Vat. 1940) 21-34, 92-102, 157-67. — V. RODRIGUEZ VALENCIA, *El primado romano en sus relaciones con el regio vicariado español de Indias en la mente y en la practica pastoral de S. Tor. A. M. En los concilios de Lima*, in *Miscell. Comillas* 2 (1892-1942) 433-85 (estr., 1944): situazione delicata del M. che nei tre concili di Lima (1583, 1591, 1601) riesce a conservare una posizione di equilibrio tenendo conto da una parte delle tendenze regalistiche della corte di Madrid, dall'altra degli interventisti diretti della S. Sede. Questo sforzo di equilibrio fu gravemente compromesso quando, dopo il concilio del 1591, fu presentato (1592) al papa Clemente VIII un falso rapporto attribuito al M., ove sono maldestramente combattuti alcuni diritti del regio patronato: cf. ID., S. T. A. de M. punto de equilibrio entre la S. Sede y el regio patronado español de Indias. *Mas luz sobre el supuesto memorial del santo al papa Clemente VIII. Sintesis historico-canonica, in Misionalia hispan.* 5 (1948) 137-83. — ID., S. T. A. M. en sus visitas pastorales, ivi 8 (1951) 123-79: relazione particolareggiata delle visite. — ID., *Las visitas pastorales y entradas misioneras de S. Tor.*, *supremo conjunto de misioneros de Indias*, ivi 9 (1952) 141-81.

MÖHLER G. A. v. MOEHLER G. A.

MOHR Giuseppe (1834-1892), n. a Siegburg, m. a Monaco, assai benemerito della riforma cattolica del canto sacro popolare. Riassunse gli antichi canti sacri tedeschi, di cui rielaborò la melodia, adattandola a testi moderni da lui e da altri preparati. Le sue numerose raccolte ebbero grande diffusione in Germania, Svizzera, Austria, America: *Caecilia* (Paderborn 1868), *Cantate* (ivi 1876), *Manuale cantorum* (ivi 1878). — B. A. WALLNER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 257.

MOHR (von) Teodoro (1794-1854), storico, n. a Sùs (Engadina), m. a Coira, promosse lo studio della storia del Canton dei Grigioni e della Svizzera in generale. Fondò a questo scopo la società di storia dei Grigioni (1841) e partecipò a Berna (1841) alla fondazione della società di storia svizzera (di cui fu presidente). Ricopiò di sua mano i docc. donde uscì il *Codex diplomaticus* (1852-54); inaugurò e mantenne a sue spese una collezione di cronache (1848). Pubblicò nei registi di Coira i documenti del monastero di Disentis. Indipendente e retto, sincero ricercatore della verità, prima di morire si

convertì al cattolicesimo che aveva ritrovato nello studio della storia, come Stolberg, Brandes, Hurter, Böhmer. — CH. SCHMID, *Th. v. M. und die bündnerische Geschichtsforschung*, Coira 1950.

MOHRENWALDER Villibaldo, O. P. (1686-1762), teologo tedesco, professore di teologia a Landshut, scrisse buoni *Commentaria scholastica seu Theologia speculativa in primam partem divi Thomae*, 2 voll., Guezburg 1759. — M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939², p. 277. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1339. — A. MICHELITSCH, *Kommentar zum Summa Theologiae*, Graz 1924, p. 57, n. 178.

MOISSAC, antica abbazia benedettina nella Francia meridionale (dioc. di Cahors), la cui fondazione pare rimonti al 635 sotto Dagoberto I. Ebbe per primo abate S. Amando. Favorita da molti privilegi e governata da abbatì di polso, ebbe un magnifico sviluppo. Durante i secoli VIII-IX dovette subire varie devastazioni da parte di Saraceni, Ungheri, Mauri e Normanni, oltre all'inimicizia dei vicini conti di Tolosa. Nel 1047 S. Odilone vi introdusse la riforma di Cluny e allora M. conobbe un nuovo periodo di splendore con grandi abbatì, fino a 1000 monaci, abbazie e priorati in gran numero alle sue dipendenze, beni e possedimenti sparsi in 11 diocesi, diritto di batter moneta e di giudizio nella vicina città. A questo periodo risalgono anche i magnifici edifici che formano sempre l'ammirazione dei cultori d'arte e che sono ancor oggi monumento nazionale per la Francia, sebbene tanta parte sia andata distrutta. La decadenza di M. fu determinata prima dalle lotte albigesi e dalla guerra dei 100 anni, poi dal governo degli abbatì commendatari nel sec. XV. Nel 1618, nonostante le proteste dell'abate di Cluny, Paolo V secolarizzò il monastero, introducendovi i canonici. Finì con la rivoluzione francese nel 1790. Oltre ai monumenti d'arte d'incomparabile valore che ci restano solo in parte, M. ci lasciò cronache, cartularii, ecc., importanti per la storia medievale, libri liturgici e manoscritti preziosi.

COTTINEAU, II, col. 1868-71. — E. RUPIN, *L'abbaye et les cloîtres de M.*, Paris 1897. — M. DE GUERCY, *L'abbaye de M.*, in *Bullet. archéol. hist. et artistique de la Soc. archéol. de Tarn-et-Garonne* 76 (1949) 38-87. — CL. G. BARIANGUE, *L'abbaye St Pierre de M. des origines au début du XIV s.*, Paris 1952, insiste sulla funzione di M. nella riforma cluniacense e sui suoi rapporti coi conti di Tolosa.

MOLANO (*van Muelen*) Gerardo Guatiero (1633-1722), n. ad Hameln sul Weser, m. ad Hannover, teologo protestante della scuola conciliatorista di Callisto, che ebbe gran parte nei tentativi irenici di ricondurre i dissidenti all'unità della fede. Studiò all'univ. di Helmstadt sotto Callisto, Ger. Tizio, Gioach. Hüldebrand ed altri. Centro del movimento conciliatorista, che intendeva riunire luterani, calvinisti e cattolici, fu l'univ. di Helmstadt nel Braunschweig. Quivi dal 1659 fu professore il M. (dapprima di matematica, poi dal 1664 di teologia), tre volte rettore, indi professore primario. Nel 1663 egli tenne un discorso funebre nel castello di Kassel in onore del landgravio Guglielmo VI. Pubblicò studi su materie matematiche e fisiche (*De ineptiis astrologorum*), su questioni teologiche (*De communicatione et praedicatione idiomatum*), dove ragiona sereno, rispettoso anche dei teologi cattolici, quali il Petau. Nel 1674 fu chiamato nell'Hannover dal

duca Giovanni Federico (poi fattosi cattolico) a dirigere, dopo la morte di Giusto Gesenio, il concistoro ecclesiastico, e quindi a sorvegliare tutti gli affari ecclesiastici del ducato. Nel 1671 fu coadiutore dell'abate di Loccum, e, morto questo nel 1677, gli successe. Benché quell'abbazia cistercense fosse stata soppressa dalla riforma, dagli ecclesiastici addetti al servizio di essa si era serbata in parte l'antica regola, alla quale il M. aggiunse il celibato. Colà il M. trovò la solitudine necessaria allo studio, e vi raccolse ampia biblioteca.

Beati i pacifici fu il suo programma, che intendeva riconciliare tutte le confessioni. I primi tentativi di M. furono rivolti alla pacificazione dei luterani coi calvinisti o riformati, i quali, dopo la revoca dell'Editto di Nantes (v.), fuggendo dalla Francia, erano venuti in gran numero nell'Hannover. Concesse loro libertà di culto, perché anch'essi dovevano considerarsi « nostri fratelli in Cristo ». Grandi vantaggi si riprometteva il M. dal matrimonio della sorella del duca elettore di Hannover Ernesto Augusto con l'elettore Federico di Brandeburg, e dalle trattative (1705) fra Antonio Ulrico di Braunschweig e il re di Prussia (queste trattative, cui partecipò anche M., furono interrotte nel 1706 per opera del Leibniz, consigliere di corte). Il M. si adoperò anche per l'unione dei protestanti con i cattolici. Il duca di Hannover Giovanni Federico, passato alla fede romana, aveva invitato l'abate di Loccum a convertirsi promettendogli un episcopato con ricca prebenda. Il M. si presentò invece, come successore del Macchioni († 1676) nel vicariato apostolico della Germania del nord, al duca Steno di Danimarca, ma non fu accettato.

In quel tempo si svolgevano le trattative di Cristoforo Royas di Spinola, vescovo di Tina in Dalmazia, che per incarico di Leopoldo I d'Austria si era recato presso parecchie corti protestanti per indurle a favorire l'unione. Il Royas incontrò altrove freddezza e diffidenza; nell'Hannover (1679) fu ben accolto dal duca Giovanni Federico. Il successore di costui, Ernesto Federico, tenne una conferenza, alla quale intervennero M., Barkhausen predicatore di corte, alcuni professori di Helmstadt, Callisto il giovane, Teodoro Mayer. In essa si compilò un memoriale (*Methodus reducendae unionis ecclesiae inter romanenses et protestantes*) composto dal M. e dal Barkhausen; indi tra lo Spinola e il M. si raggiunse un accordo (*Regula circa christianorum omnium ecclesiasticam unionem*). Nel memoriale si lasciava ai protestanti la Comunione sotto ambedue le specie, si permetteva il matrimonio dei preti, si pattuiva la sospensione dei decreti tridentini fino alla convocazione di un altro concilio generale, in cui avessero posto e voce i soprintendenti protestanti, ma si esigeva da tutti la sottomissione al papa. Lo Spinola, che, aveva promesso come persona privata queste concessioni, e di più il mantenimento dello *status quo* riguardo ai diritti dei principi protestanti in materia ecclesiastica, venne a Roma da papa Innocenzo XI per averne l'assenso.

Il papa lodò il suo zelo e lo esortò a continuare anche a suo nome nelle pratiche, ma non si venne a nessuna conclusione particolare. E fu bene: le condizioni su cui si basava la sperata pacificazione erano insufficienti. Lo stesso LEIBNIZ (v.) manifestò francamente questa opinione al duca Ernesto Augusto ed al M., componendo allora il *Systema theologicum* (rimasto inedito per lungo tempo, stampato

la prima volta a Parigi nel 1819), dove ben prova che la pace doveva avere per base l'unità della fede. Entrò in quest'ordine di idee anche il BOSSUET (v.), al quale la duchessa Sofia aveva comunicato i, suddetto memoriale (la sorella di Sofia, Hollandina fattasi cattolica e diventata badessa di Maubuisson in Francia, con la sua segretaria mad. de Brinon si fece intermediaria della corrispondenza fra M. e Bossuet). Il Bossuet in una lettera a mad. de Brinon (1699) dichiarò che la chiesa cattolica si sarebbe piegata nelle cose indifferenti e disciplinari, ma che non avrebbe mai ceduto nei punti di dottrina e molto meno in ciò che era stato definito dal conc. di Trento. Il M. comunicò al Bossuet le sue *Cogitationes privatae de methodo reunionis Eccl. prol. cum Ecclesia rom. cath.*, dove esponeva i punti di fede su cui si poteva venire ad un accordo. Il Bossuet rispose con le *Réflexions... sur l'écrit de m. l'abbé Molanus* (dirette alla corte di Hannover); analoghe *Cogitationes privatae... furono dirette ai teologi dell'Hannover. Il M. in uno scritto più diffuso: Explicatio ulterior methodi reunionis... faceva ai cattolici concessioni larghe, ma insisteva, così volendo la corte, che fossero sospesi i decreti di Trento.*

M. e Bossuet si erano già accordati, quando un fatto nuovo mutò lo stato delle cose. Giacomo II re d'Inghilterra, ultimo degli Stuart, era fuggito in Francia, lasciando un figlio che si prevedeva sarebbe stato escluso dalla successione perché cattolico come il padre. L'elettorèssa Sofia, moglie del duca dell'Hannover e nipote di Giacomo, era l'eredità presuntiva del trono. Il duca Ernesto si mostrò più freddo nelle pratiche di pacificazione, quando si facevano più concrete le speranze per la sua sposa di salire il trono d'Inghilterra. Il M., deferente verso i cattolici, fu escluso e sostituito dal Leibniz. La corrispondenza continuò tra Bossuet e Leibniz, che partiva da diversi principii inaccettabili dal cattolico. Dopo una sospensione, le trattative ripresero per desiderio del duca Antonio Ulrico di Braunschweig, che si convertì al cattolicesimo.

In questa occasione il M. espresse la sua opinione che la chiesa cattolica, eccetto la Comunione sotto una sola specie, non era molto lontana dalle sue idee, e che, se fosse nato e cresciuto nel papismo, si poteva salvare (il che negavano i rigidi luterani). Così pensavano allora molti teologi protestanti, in occasione del matrimonio della duchessa Elisabetta, figlia di Rodolfo Lodovico duca di Braunschweig, con l'arciduca d'Austria Carlo VI (poi imperatore di Germania). Rodolfo Lodovico chiese ai teologi di Helmstadt se senza danno spirituale poteva la figlia passare al cattolicesimo. Nel 1707 i teologi risposero che ciò era permesso. Con loro convenne il M. Ma i teologi del rigido luteranesimo insorsero contro questa deliberazione, che fu ritirata. Nullameno Elisabetta si fece cattolica e andò sposa a Carlo.

In quel tempo parecchi principii tedeschi si volsero alla chiesa romana (il suddetto Antonio Ulrico, la sua figlia Cristina, Cristiano Augusto di Sassonia poi arcivescovo di Strigonia e cardinale, Maurizio Adolfo duca di Zizia che divenne vescovo di Graz, Federico Augusto figlio dell'elettore di Sassonia, Carlo Alessandro di Württemberg e il suo secondogenito Eugenio, i duchi Gustavo e Cristiano IV, Federico figlio e successore di Guglielmo di Hussia-Cassel, Federico Guglielmo e Carlo Lodovico duchi di Alsazia, Ferdinando duca di Curlandia). Su questo

ritorno alla chiesa romana, che andò crescendo in appresso, influi beneficamente l'autorità del M.

BIBL. — Corrispondenza di BOSSUET (v.), LEIBNIZ (v.). — J. JUST v. EINEM, *Das Leben Molani*, Magdeburg 1734. — DOLLE, *Lebensreibung aller « Professorum theol. » zu Rinteln*, Hannover 1752, III, p. 331-38. — STRIEDER, *Grundlage zu einer hess. Gelehrten-u. Schriftstellergesch.*, Cassel 1780-1806, IX, p. 36-45. — C. E. WEIDEMANN, *Gesch. des Klosters Loccum*, Göttingen 1822. — K. W. HERING, *Geschichte der kirchl. Unionsversuche*, Leipzig 1836-38, 2 voll. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2081-87. — S. J. T. MILLER, M., *lutheran irenicist*, in *Church history* 22 (Chicago 1953) 197-218.

MOLANO (latinizzato dal fiammingo Vermeulen, Van der Meulen, Moelen) Giovanni (1533-1585), teologo e storico, n. a Lilla, m. a Lovanio. Quivi aveva compiuti gli studi (ebbe professore anche il Giansenio) conseguendovi la laurea in filosofia e teologia, indi era stato professore e poi (1578) rettore dell'università. Pubblicò: *Usuardi Martyrologium* (Lovanio 1568, 1573, 1577, 1583...); *Indiculus sanctorum Belgii* (Lovanio 1573, Anversa 1595); *Natales sanctorum Belgii* (Lov. 1595, Douai 1616); *De picturis et imaginibus sacris* (Lov. 1570; ediz. riveduta e ampliata, *De historia sacrarum imaginum*, Lov. 1594), dove tra l'altro espone i principii che devono guidare la chiesa e gli artisti nell'arte sacra; *Theologiae practicae compendium* (Colonia 1585); *De canonicis libri III* (Colonia 1587, Lov. 1670). La sua *Historia Lovaniensium* fu pubblicata da F. X. DE RAM in *Collection des chroniques belges inédites* (Brux. 1861, 2 voll., con biografia del M.). Altre opere v. presso H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.*, XI-2, col. 1718-27. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2087 s. — P. GROSJEAN, *Sur les éditions de l'Usuard de J. Mol.*, in *Anal. Bolland.* 70 (1952) 327-333.

MOLARI (de Molaria) Agostino, agostiniano (1527-1595), n. a Fivizzano, cospicuo per virtù e dottrina. Gregorio XIII se lo scelse confessore, quindi l'elesse prefetto del sacro apostolico ufficio, che il M. esercitò ancora sotto 5 papi successivi. Clemente VIII lo nominò commendatario di S. Spirito in Sassia, unico ufficio dal M. accettato senza ripulse per l'opportunità che gli offriva d'aiutare i malati. Fu anche, a due riprese, vicario generale dell'ordine. Si dice che Clemente VIII volesse elevarlo al cardinalato. Assiduo e zelante negli uffici, tutto orientato verso Dio, coltivò pure gli studi, facendoci conoscere autori, opere di agostiniani e cose agostiniane.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliotheca agustin.*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 338-41. — LANTERI, *Eremi sacrae agustin.*, I (Roma 1874) 217-8. — HURTER, *Nomenclatur*, III³, col. 360. — PERINI, *Bibliographia agustin.* II (Firenze 1931) 220 s.

MOLESCHOTT Giacobbe (1822-1893), fisiologo e filosofo materialista olandese, n. a Bois-le-Duc, m. a Roma. Insegnò ad Heidelberg (1847-54), poi a Zurigo (1856), indi a Torino (1861), infine a Roma (dal 1879). Il suo pensiero materialistico trovò nemici all'estero ma amici in Italia; naturalizzato italiano, fu nominato (1876) senatore del regno. I suoi libri hanno i pregi e i difetti del MATERIALISMO (v. cosiddetto scientifico del sec. XIX (le opere ricordate sono tutte in tedesco): *Fisiologia della alimentazione* (1850), *Trattato popolare dell'alimentazione* (1850), *L'evoluzione della vita* (1852), *Della trasformazione delle sostanze nelle piante e negli animali* (1851), G. Poster,

il naturalista del popolo (1854), *Ricerche per la storia naturale dell'uomo e degli animali* (1857-1885, 13 voll.), *Luce e vita, abbozzi fisiologici* (1861), *C. Darwin* (1882), *Fr. De Sanctis* ministro dell'Istruzione (1884).

Con KANT (v.) il M. sostiene la soggettività fenomenica di spazio-tempo, ma identifica il noumeno con la materia. E il suo materialismo non è il meno ingenuo e grossolano. Peraltro il M. è benemerito per le sue ricerche di fisiologia vegetale, animale, umana e inful beneficamente nel far trionfare, contro le fantasticherie romantiche, la concezione meccanicistica (v. MECCANICISMO) del mondo, pur dandone una errata interpretazione materialistica. — *Ricordi autobiografici*, Milano 1902. — F. A. LANGE, *Storia del materialismo*, vers. it., II (Milano 1932).

MOLESME (*Molismus*), abbazia benedettina in dioc. di Langres, fondata verso il 1075 da S. ROBERTO (v.) per attuarvi la regola di S. Benedetto in tutto il suo rigore. Superato il periodo critico della fondazione con l'aiuto del vescovo di Langres, affluirono ottime vocazioni ed elargizioni troppo abbondanti. Subentrò la tiepidezza, cosicché Roberto, sentendosi impotente a ristabilire l'osservanza, con 21 monaci si ritirò nella solitudine di Cîteaux (Cistercium), dove fondò il monastero omonimo. I monaci di M., pentiti, ricorsero ad Urbano II, il quale ordinò a Roberto di tornare a M. Il santo resse così fino alla sua morte (1100) ambedue i monasteri.

M. fondò in seguito altri monasteri. Incorporata nel 1648 alla congregazione di S. Mauro, rifiorì fino alla rivoluzione francese (1789). — L. H. CORTINEAU, II, col. 1872-1873. — J. LAURENT, *Cartulaires de l'abbaye de M.*, Paris 1907-1914, 2 voll. (pp. XXXII-354, XXIV-740).

MOLFESSE Andrea, teatino (1573-1620), di Ripacandida (Lucania), valente giurista, autore di parecchie opere (alcune tuttora inedite). Cf. D. SINISI, *A. M., giurista, in Regnum Dei* 6 (1950) 100-104.

MOLFETTA città in prov. di Bari di origine incerta (da molti confusa con Amalfi); si chiamò nel medioevo *Melfi* e fu quindi confusa anche con la celebre capitale del ducato di Puglia; nel sec. XII si chiamò *Melficta* (civitas).

L'origine della sede vescovile si fa risalire alla metà del sec. XI; M. era allora suffraganea di Bari. Sulla fine del sec. XV fu dichiarata da Innocenzo VIII immediatamente soggetta alla S. Sede. Vi fu vescovo (1473) il card. Giambattista Cibo, poi papa Innocenzo VIII. Nel 1818, sotto Pio VII, nella soppressione e concentrazione delle diocesi napoletane, il suo territorio aumentò per l'aggiunta, in qualità di semplici parrocchie, delle due diocesi sopresse di GIOVINAZZO e TERLIZZI. Di queste la prima, Giovinazzo, è diocesi d'antica origine, che però non sembra risalire più in là del sec. XI, e fu sempre suffraganea di Bari; Terlizzi fu eretta in diocesi solo nel 1749 da Benedetto XIV, unita «aeque principaliter» a Giovinazzo ed essa pure suffraganea di Bari. Nel 1835, per istanza di re Ferdinando II, Gregorio XVI ripristinò le due diocesi sopresse e le unì «aeque principaliter» a M. Le tre diocesi così unite dipendono immediatamente dalla S. Sede. Il vescovo risiede a M.

La popolazione della diocesi è di c. 100.000 fedeli, in 19 parrocchie. M. è sede del Pont. Seminario Reg. Appulo Pio XI. La diocesi possiede un proprio seminario minore.

Tra i monumenti è rimarchevole a M. il *duomo vecchio*, di stile romanico-pugliese, iniziato nel secolo XII, a pianta quasi integra, con tre cupole allineate e due campanili romani absidali; l'interno è a 3 navate, stranamente dissimmetrico. Il duomo nuovo è del sec. XVII. Presso M. sorge la chiesa di S. *Maria dei Martiri*, romanico-pugliese, consacrata nel 1163, in gran parte rifatta. — A Giovinazzo, la *Cattedrale* è del sec. XIII, assai rimaneggiata tranne che nella parte absidale, con due torri campanarie, nell'interno due tavole bizantine. — A Terlizzi, l'*Oratorio del Rosario*, con portale, è del sec. XIII. Nella chiesa di S. *Maria della Nova* v'è una Madonna con santi attribuita al Pordenone.

BIBL. — F. CARABELLESE, *La città di M. dai primi anni del sec. X ai primi del sec. XVI*, Trani 1899. — UGHELLI I, 916-920; VII, 720-740. — CAPPELLETTI, XXI, 393-405 (ivi comprese Giovinazzo e Terlizzi). — G. DE GENNARO, *Rassegna storica economico-sociale intorno a M. nel XVI sec.*, Trani 1951. — P. BARTOLI, *Storia del capitolo cattedrale di M.*, Giovinazzo 1943 (dalla istituzione, sec. IX, al presente, con docc.). — L. MARZIANI, *Istorie di Giovinazzo*, Bari 1878. — L. MARINELLI *Genealogie, Memorie storiche di Terlizzi*, Bari 1881.

MOLINA (de) Alfonso, O. F. M. († 1584), n. ad Escalona (Spagna), si recò ancor giovane con la famiglia nel Messico (1523), ove, vestito l'abito francescano, fu guardiano a Texcoco, zelante missionario per 40 anni. Vi morì in concetto di santità. Conoscitore profondo della lingua di quei popoli, compose varie opere di gran pregio, quali: un *Vocabolario messicano-castigliano* (Mexico 1555 e 1571; Lipsia 1880, 2 voll.), una grammatica messicana (Mexico 1571), *Catecismo mayor y menor* (è forse il primo libro stampato in America, ivi 1546 e 1606), *Confessionario* (ivi 1565), opere che meritano al M. grandissima fama tra i glottologi. — HOLZAPFEL, *Manuale historiae O. F. M.*, p. 453. — R. STREIT, *Biblioth. missionum*, II (1924) 314-18 (con bibl.). — Enc. It., XXIII, 561.

MOLINA (de) Antonio (c. 1550-1617), n. a Villanueva de los Infantes (dioc. di Toledo), dapprima agostiniano eremitano (dal 1575), poi (1589) certosino e priore di Miraflores (presso Burgos), ove morì. Lasciò una *Instrucción de sacerdotes* ove richiama i sacerdoti al debito esercizio della loro altissima dignità (opera che ebbe straordinaria fortuna di edizioni e di versioni; vers. ital., Torino 1865). Molto successo incontrarono anche i suoi *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necesidad de la oracion mental* (Burgos 1615, spesso riediti e tradotti), ed *Ejercicios espirituales para personas ocupadas desosas de su salvacion* (Burgos 1613). Per altri scritti del M. v. S. AUTORE in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2088-90.

M. è uno dei massimi maestri spagnuoli di vita spirituale. Era consultato come un oracolo da laici ed ecclesiastici. Místico egli stesso, con la scienza e il sapore delle cose di spirito poté affermare che le opere di S. TERESA (v.) avevano del miracolo ed erano state scritte con una speciale assistenza dello Spirito S. Torna a suo onore che i suoi scritti fossero stati presi di mira dai giansenisti. — MORGENT in *Kirchenlex.* VIII, col. 1732. — HURTER, *Nomenclator*, III⁸, col. 608 s.

MOLINA (de) Ludovico, S. J. (1535-1600), n. a Cuenca (nuova Castiglia), n. a Toledo, uno dei massimi teologi spagnuoli dell'epoca classica. Fattosi

gesuita ad Alcalá (10 ag. 1553), insegnò filosofia (1563-66) a Coimbra, dove aveva compiuti i suoi studi; indi passò alla cattedra di dogmatica dell'università portoghese di Evora (1568-84). Frutto del diuturno studio e dell'insegnamento sono i frammentari commenti alla *Summa theol.* di S. Tommaso (M. è forse il primo gesuita che pubblicò commenti alla *Summa* tomistica; cf. W. R. O'CONNOR, *M. and Baines as interpreters of S. Thomas*, in *New-Scholasticism* 21 [1947] 243-59), dei quali diede alle stampe, dapprima e separatamente, la celebre *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisbona 1588, con l'approvazione di Bart. Ferreira O. P. censore dell'Inquisizione portoghese; seguirono numerose edizioni, con aggiunte, Cuenca 1592, Lione 1593, Ven. 1594... , Parigi 1876), vasto commento a *Summa theol.* I, q. 14, a. 13, q. 19, a. 6, q. 22 e 23, dedicato al card. Alberto d'Àustria, inquisitore generale del Portogallo. In essa il M., riprendendo e sviluppando idee di LESSIO (v.) e di FONSECA (v.), tenta di conciliare la LIBERTÀ umana (v. IX-X) con l'efficacia della GRAZIA (v.) divina e quindi la gratuità della PREDESTINAZIONE (v.) con la necessità del MERITO (v.) personale. La dottrina del M. incontrò la formidabile opposizione dei teologi domenicani, dando luogo a memorabili dispute.

M. abbandonò Evora e si ritirò a Cuenca, dove pubblicò i *Commentaria in primam divi Thomae partem* (2 voll., Cuenca 1592, cui seguirono parecchie edizz.) che diede nuova esca alle controversie, e i 6 libri *De justitia et iure*, che ebbero dopo il 1593 moltissime ediz. parziali e complete (nell'ediz. di Colonia 1733 è preteso un buon profilo biografico del M.); v. la versione castigliana, *Los seis libros de la justicia y el derecho*, con biografia documentata (p. 17-95), bibliografia e note a cura di M. FRAGA IRIBARNE, Madrid 1941 ss; in appendice, *La doctrina de la soberanía en el p. L. de M.*, dello stesso autore (da *Rev. Fac. Derecho* 1941, p. 105-21).

Nel 1600 il M. fu chiamato a Madrid per tenervi la cattedra di teologia morale recentemente istituita, ma 6 mesi dopo, nell'ottobre, veniva colto da morte.

SOMMERVOZEL V, 1167-79 e storici della Compagnia di Gesù. — E. VAN STEENBERGHE in *Dict. de théol. cath.* VII, col. 261. — HURTER, *Nomenclator*, III, col. 148-51. — Bibliografia, sopra ricordata, di M. FRAGA IRIBARNE. — J. RABENECK, *De L. de M. studiorum philosophiae curriculum*, in *Arch. hist. S. J.* 6 (1937) 291-302. — Id., *De vita et scriptis L. Molinae*, ivi, 19 (1950) 75-145.

Il M. lasciò altri scritti, opuscoli, commenti ad Aristotele, commentari alle altre parti della *Summa* di S. Tommaso. Alcuni scritti sono pubblicati da F. STEGMÜLLER (v. sotto), da R. DE LAMADRID e M. FRAGA IRIBARNE (v. sotto: *De bello*, commento a *S. Theol.* II-II, q. 40), da J. M. DIEZ-ALEGRIA (*Quid sit peccatum. Comentario a I-II, q. 71, a. 6*, in *Pensamiento* 6 [1950] 495-508; v. anche P. LUMBRERAS, *De peccato originali quaedam Molinae placita*, in *Angelicum* 17 [1940] 257-62).

M. fu religioso osservantissimo della regola, pio, del resto malinconico e chiuso, ombroso fino alla malfidenza, tenace fino all'ostinazione, abile nell'adottare tutti i mezzi atti a strappare ai superiori l'approvazione della sua opera, forse un poco ambizioso nel credersi investito di missione providenziale. Ebbe ingegno acuto, vivace, chiaro, forse non superiore a quello dei teologi che costituirono la « seconda scolastica » (cf. C. GIACON, *La seconda scolastica*, II [Milano 1947]), ma più di tutti fu animato dal sano

proposito di non ridurre la teologia a semplice ripetizione della grande scolastica medievale.

Questo intento di ripensare, rifondando e riscoprendo, la teologia cristiana si nota non solo nella questione della grazia e del libero arbitrio, ma anche e soprattutto nelle questioni di morale e di diritto. Per noi il moralista e il filosofo del diritto è assai più grande del dogmatico, preoccupato di non esaurire la morale in casistica, sempre attento e generalmente felice nel ricondurre le soluzioni alle loro radici filosofiche e teologiche. In particolare M. merita di esser considerato un fondatore del DIRITTO internaz. (v.) moderno per le elaborazioni da lui fornite dei problemi della GUERRA (v.) e della pace, del diritto delle genti, dei rapporti fra CHIESA e stato (v.).

J. M. DIEZ-ALEGRIA, studi sul fondamento della obbligazione, in *Pensamiento* 7 (1951) 5-27, 203-22 e 10 (1954) 189-95. — Id., *El desarrollo de la ley natural en L. de M. y en los maestros de la universidad de Evora de 1565 a 1591*, studio storico con testi inediti, Barcellona 1951: oltre M., sono studiati i professori dell'università di Evora: Ign. Martini (1570), Pietro Luis (1576), Gasp. Gonçalves (1577), Ferdin. Perez (Coimbra, 1587), Lud. de Cerqueira (1590). — M. ZALBA, *M. y las ciencias jurídico-morales*, in *Razon y fe* 127 (1943) 530-43. — Id., *El precio y sus condiciones principalmente a través de L. de M.*, in *Est. de hist. soc. de España* 1 (1949) 609-54. — J. KLEINAPPEL, *Die Eigentumslehre L. M. s.*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 1932, p. 45-66. — L. IZAGA, *El p. Luis de M. internacionalista*, Madrid 1936. — B. ANSELMO, studi sulla guerra difensiva e offensiva, su la giusta pace secondo M., in *Civ. Catt.* 1943-II, p. 354-63, 1943-III, p. 270-81; 1943-IV, p. 25-38, 307-16; estr., *I principii della dottrina di L. M. sulla guerra giusta*, Roma 1943. — L. GARCIA PRIETO, *La pax y la guerra. L. de M. y la escuela española del siglo XVI en relacion con la ciencia y el derecho internac. moderno*, Saragozza 1944. — R. DE LAMADRID, *L. de M. De Bello. Comentario a la II-II, q. 40*, in *Arch. teol. granadino* 2 (1939) 155-232. — M. FRAGA-IRIBARNE, *L. de M. y el derecho de la guerra*, Madrid 1947 (pp. 513); in appendice, la redazione primitiva del *De Bello*, il testo latino definitivo e la versione castigliana.

Al M. toccò la singolare ventura di aver più fama per ciò che nel suo insegnamento ha, crediamo, meno valore. La sua concezione dei rapporti fra grazia e libertà, detta **Molinismo**, largamente accettata dai teologi gesuiti, è caratteristica per almeno due punti: 1) esclude che la grazia divina agisca sull'uomo per « premozione fisica » o « predeterminazione » intrinsecamente determinante il libero arbitrio (la dottrina della « predeterminazione » o dei « decreti predeterminanti » è la più comune fra i teologi domenicani, e fu qualificata come **Tomismo**); 2) introduce in Dio un nuovo tipo di SCIENZA (v.), detta *scienza media* o *mista*, la quale sarebbe la conoscenza che Dio ha dei « futuribili », cioè degli eventi liberi condizionatamente futuri, distinta sia dalla conoscenza che Dio ha dei puri « possibili », sia dalla conoscenza che Dio ha delle realtà « esistenti » o « assolutamente future » (presenti all'eternità di Dio). Come questi concetti funzionino nel sistema molinistico e come vadano giudicati si discute sotto **Tomismo** (v.) e **PREDESTINAZIONE** (v.).

Oltre le opere sopra citate, M. consacrò alla celebre questione altri studi, che ci fece conoscere F. STEGMÜLLER, *Zur Literalurgesch. der Philos. u. Theol. an den Universitäten Evora u. Coimbra im XVI Jahrh.*, in *Spanische Forschungen* 3 (1931), e Münster 1931. Lo stesso autore ne pubblica alcuni

in *Geschichte der Molinismus*. I, *Neue Molinschriften*, Münster 1935 (pp. XII-80*-788). Dopo la biografia del M. (pp. 1*-80*), Stegmüller pubblica (p. 1-547) 18 scritti teologici (non tutti di M.) atti a illustrare l'ambiente in cui nacque il molinismo e le peripezie che esso attraversò: *De futuris contingentibus* (frammento di un commento al « Peri hermeneias » di Aristotele), *De causis peccati* (non è di M.), *De gratia* (non è di M.), *De concursu generali*, *De scientia Dei*, *De voluntate Dei*, *De providentia*, *De praedestinatione*, *De libro vitae* (questi ultimi 6 opuscoli furono già editi in *Concordia* e in *Commentaria* alla prima parte della Somma, ma qui sono riediti da Stegmüller nella loro primitiva redazione), *Epitome de praedestinatione*, *Summa haeresium maior* (dottrine di Bañez e Zumel, che M. giudica eretiche), *Censura* di 23 proposizioni bañeziane, ecc. Seguono (p. 548-762) *lettere* di M., la più parte in volgare nazionale. L'appendice riporta altri scritti polemici di M. In ogni caso, la polemica pro o contro M. dovrà ancora attendersi preliminarmente a precisare il vero pensiero di M. Cf: J. RABENECK, *Grundzüge der Predestinationstheorie* M. s. in *Scholastik* 31 (1956) 351-69 (il vocabolo « predestinazione » non ha in M. il significato che ha presso i partigiani della predest. ante o post praevisa merita); Id., *Das Axiom: « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam » nach der Erklärung* M. s. ivi 32 (1957) 27-40 (la posizione di M. non è quella che solitamente gli si attribuisce); Id., *Die Heilslehre* L. M. s., circa la grazia « ex se efficaci », ivi 33 (1958) 31-62.

Poiché si credette (e da molti ancora si crede) che non fossero possibili altre soluzioni oltre il molinismo e il cosiddetto tomismo, e poiché il tomismo sembrò pregiudicare la libertà umana, avvenne che il molinismo fosse ritenuto il sistema più adatto a sollecitare dagli uomini il loro libero concorso all'azione della grazia. Ebbe quindi sempre il favore dei moralisti e degli oratori sacri che, per vocazione, tendono ad accentuare la collaborazione umana all'opera della salvezza; quando non si accontentano di affermare la necessità della risposta umana alla grazia divina (soleenne dogma di fede), ma s'industriano di darne una spiegazione teologica, sono sempre tentati di esprimersi con le categorie del molinismo (ad es., « post praevisa merita »), evitando le categorie del tomismo che ha lo svantaggio di non essere facilmente accessibile all'anima popolare e di non sciogliere l'incubo del fatalismo teologico (v. LIBERTA IX-X).

Ma bisogna dire che il molinismo è teoricamente fragile e le figure del « futuribile » e della « scienza media » sono equivoche. La soluzione di M. voleva distruggere il fatalismo teologico e il pessimismo antropologico dei protestanti, ma crediamo che non possa arrogarsi il vanto di rappresentare la soluzione cattolica. Si sa che la dottrina dei rapporti fra grazia e libertà nella storia presenta continue oscillazioni pendolari, accentuando ora l'efficacia e gratuità della grazia (fatalismo, predestinazione), ora il valore della libera opera umana nell'impresa della salvezza (pelagianesimo). La RIFORMA (v. bloccò il pendolo sul lato della grazia (v. anche FEDE ED OPERE); il molinismo, per reazione polemica, lo fermò sul lato opposto della libertà, sacrificando la causalità di Dio (di cui dava una rappresentazione più immaginosa che scientifica) e incamminandosi sulla via del PELAGIANESIMO (v.).

E poiché l'uomo, quando sia avvertito del pregio soteriologico della sua azione, è sempre tentato di concepire la salvezza come retribuzione automatica meccanica della sua azione, ed è sempre tentato di dare a Dio il minimo indispensabile di prestazioni

morali (evitare i peccati definiti mortali e ridurne al minimo il numero) per avere da lui il massimo dei vantaggi (la salvezza eterna), v'ha qualche ragione per addebitare al molinismo anche la concezione meccanicistica e utilitaristica della morale e infine il LASSISMO (v.).

Di fatto tali obiezioni (ed altre ancora più smisurate) furono sollevate contro il *Concordia* e anche contro il *De iustitia* (quivi si rinvennero proposizioni di morale lassistica, che es., circa la compensazione occulta, che andarono a ingrossare l'infuato catalogo degli « errori gesuitici » sbandierato come motivo per la soppressione della Compagnia). Già il dedicatario di *Concordia*, Alberto d'Austria, ne proibì la vendita in Portogallo e sollecitò il giudizio di BAÑEZ (v.). Questi sottopose l'opera all'esame dei teologi di SALAMANCA (v.), i quali ne stralciarono un elenco di proposizioni censurabili. M., avvertito dal card. Alberto, si difese con un memoriale.

La controversia continuò violentissima fra M. e teologi gesuiti da una parte, e teologi domenicani (Bañez, Tomm. Lemos, Diego Alvarez...) dall'altra anche dopo che l'Inquisizione di Portogallo e di Spagna rimando assolti M. e i suoi scritti. La disputa era un magnifico duello di idee, ma degenerò in un odioso e sterile palleggiamento di censure teologiche; uscì anche dai limiti della discrezione cristiana e fece perfino correre sangue. Perciò CLEMENTE VIII (v.) avvocò a Roma il giudizio sul M. e sulla questione da lui agitata (1597): fu interpellata una consulta di teologi; poi, davanti al papa e a una commissione cardinalizia furono chiamati a discutere teologi gesuiti e domenicani, nelle cosiddette congregazioni *de auxiliis* [gratiae divinae]. Le dispute continuarono sotto PAOLO V (v.), il quale dichiarò il molinismo differente dal pelagianesimo e alla fine (1607) lasciò libere le due opinioni, la molinistica e la tomistica, vietando « in questione hac [de auxiliis gratiae] pertractanda ne quis partem suae oppositam aut qualificaret aut censura quamvis notaret ». Paolo V poi vietò che si pubblicassero scritti su tale materia. Ma il divieto, ripetuto dai successivi, non fu rispettato: evidentemente era un provvedimento provvisorio, disciplinare, ben giustificato dalle circostanze, ma che non era atto a ricondurre la vera pace fra i contendenti e che non voleva pregiudicare il progresso della ricerca.

V. TOMISMO E PREDESTINAZIONE. — G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae et liberi arbitrii concordia initia et progressus*, Frib. i. Br. 1881. — J. STUFELER, *Molinismus u. neutrale Vernunfttheologie*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1927, p. 35-60. — E. VANSTEENBERGHE in *Dict. de thol. cath.*, X, col. 2094-2187. — X. M. LE BACHELLET, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Comp. de Jésus au temps d'Acquaviva*, Louvain 1931. — A. C. PAGÈS, *M. and human liberty*, in *Essay pres. to J. F. Mc Cormick* (1939) 75-132. — B. ROMEYER, *Libre arbitre et concours selon M.*, in *Gregor.* 23 (1942) 169-201. — F. MILLOSEVICH, *M. e Molinos*, in *Ricerche relig.* 18 (1947) 97-115. — J. B. RABENECK, *Docuine M. praedestinationem hominum ad gloriam fieri « ante » vel « post » eorum praevisa merita*, in *Miscell. Comillas* 18 (1952) 9-26. M. sta per il « post ». — Ivi 34-35 (1960) 393-431, J. SAGÜÉS fa una breve storia delle due scuole. — J. DE OLIVEIRA DIAS, *Fonseca e M.*, in *Rev. port. d. filos.* 11 (1955) 64-77. — S. TAVARES, *A questao Fonseca-M.*, ivi p. 78-88.

MOLINA Mercedes, in religione suor *Mercedes di Gesù* (1828-1883), n. a Baba (prov. di Los Rios, Ecuador) da distinta famiglia, m. a Riobamba. A Guayaquil, dove si era trasferita con la famiglia, orfana ben presto di padre e poi (c. 1841) anche di madre, cadendo da cavallo si ruppe un braccio. L'incidente le maturò la decisione di lasciare il

mondo e le mondanità, che avevano esercitato su di lei qualche attrattiva: ricusate le nozze, sprezzando le chiacchiere di vicini e conoscenti, tutta si dedicò alla pietà, alla mortificazione, alla pratica dei tre voti, stando segregata presso la sorella. Lasciò quel rifugio per attendere alla cura delle orfane. Segui poi, preziosa collaboratrice, i gesuiti nella missione presso gli indiani Jibaras. Partiti i missionari, dovette chiudere, con rammarico, la sua esperienza missionaria. Sostò brevemente a Cuenca, a Guayaquil. A Riobamba trovò la sua strada: col favore del vescovo fondò un istituto di suore, poste sotto il patrocinio della B. Marianna PAREDES (v.), consacrate all'assistenza delle fanciulle povere, orfane, derelitte, pericolanti e delle donne convertite. Emise i voti religiosi il 14 apr. 1873. La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942^a) dava all'istituto delle *Suore della B. Marianna di Gesù* 220 religiose (di cui 17 novizie) in 17 case (1 di noviziato); nel 1959 le religiose erano 332.

I processi locali informativi per la causa della fondatrice, iniziati già il 19 apr. 1886, furono poi sospesi per le avverse condizioni politiche. La causa, ripresa 40 anni dopo, fu introdotta a Roma l'8 febbr. 1946. — AAS 38 (1946) 440-42.

MOLINA (de) Tirso. v. TIRSO de M.

MOLINARI Caterina. v. MAESTRE PIE figlie di Maria.

MOLINELLI Giov. Batt. di S. Domenico, scoliopio (1730-1799), n. e m. a Genova, entrato fra gli scolopi a Peverano (20 nov. 1745), insegnò nelle case della congregazione a Chiavari (1750), a Oneglia (1751), a Genova (1754), dove dal 1758 tenne la cattedra di teologia fino a quando fu chiamato a Roma nel collegio scoliopio Nazareno (1769) per succedere al p. Martino Natali nell'insegnamento della teologia.

Si guadagnò gran fama e la familiarità di papa Clemente XIV. Nelle tesi discusse dai suoi alunni: *Selectae propositiones de peccatis, de peccatorum meritis et remissione juxta doctrinam SS. Augustini et Thomae Aquinatis* (Roma 1770), *De fide et symbolo* (ivi 1771), traspare la sua ispirazione agostiniana, portorealistica, pascaliana, antimolinistica, che allora era indizio di GIANSENISMO (v.); perciò quegli scritti furono oncomiasticamente recensiti da *Nouvelles ecclésiastiques*. Da questa recensione cominciarono i rapporti, che diverranno sempre più frequenti ed intimi, del M. con Dupac de Bellegarde e la chiesa scismatica di UTRECHT (v.). Quando il genovese Paolo Marc. Del Mare pubblicò (Roma 1773) l'anonima *Lettera istruttiva . . . intorno alla devozione al S. Cuore* per combattere la legittimità di quella devozione (v. CUORE, S.), il M. accompagnò la lettera con una sua approvazione. Le tesi romane *De fide et operibus* (Roma 1774), *De vera religione* (Roma 1774), *De fonte incredulitatis ac de veritate religionis christianae* (Roma 1777), non contenevano nulla di censurabile (tranne alcune reticenze su punti delicati), ma poiché non si peritavano di combattere apertamente la teologia dei gesuiti, erano state sospettate di giansenismo. Egli, dirà il Degola nel suo necrologio, « aveva avuto il coraggio di stampare in faccia dei suoi avversari [i gesuiti, soppressi da Clemente XIV ma] divenuti arditamente sotto il pontificato di Pio VI, che la incredulità era nata in gran parte dal pironismo delle scuole gesuitiche, ove quasi tutto si era ridotto al problema, e dal

molle probabilismo di quegli ingegni versatili; che, abbandonata l'autorità della rivelazione, de' SS. Padri, eran poi caduti nelle più sconce contraddizioni, quali erano il peccato filosofico, la guerra ostinata contro il massimo dei precetti ».

Va notato che allora si diceva giansenista (in senso larghissimo) chiunque resisteva all'autorità delle bolle papali e combatteva i diritti o i privilegi storici del papa e della chiesa, chi riconosceva gli errori storici dei papi, chi lodava Arnould e i giansenisti (anche nelle cose da loro ben dette), chi risolveva i problemi della grazia con un sistema diverso dal molinismo, chi auspicava strutture più democratiche della vita civile e politica e riforme nell'organizzazione ecclesiastica, chi per qualsiasi ragione era in lotta con i gesuiti . . . Avvenne che i vocaboli giansenista, appellante, antimolinista, anti-gesuita, agostiniano, gallicano, giuseppinista, novatore . . . si usassero come sinonimi, che « molinista » passasse come ortodosso, rispetto della bolla « Unigenitus » e delle altre bolle papali, nemico di Giansenio, Baio, Quesnel, difensore dei diritti della S. Sede. Questo equivoco nocque molto alla fama del M., il quale (pur essendo caduto in intemperanze polemiche nell'opposizione ai gesuiti e nell'aspirazione a un rinnovamento civile, politico, ecclesiastico) non varcò mai, almeno nelle opere stampate, i limiti dell'ortodossia.

« Ingegno vigoroso e personale, fermo nella sua fede, non meno deciso del Natali nella difesa del proprio patrimonio religioso, ingegno libero e spregiudicato, agile, sottile ma estremamente guardingo e diplomatico, capace di silenzi ermetici che confinano con la dissimulazione, preoccupato sopra ogni altra cosa di non turbare la unità della chiesa, rimasto sostanzialmente conservatore anche in politica, persino nel periodo della sua sincera adesione alla democrazia, egli domina tutto il primo periodo del giansenismo ligure sino ai prodromi della rivoluzione », quando la direzione del movimento passa « ad una tempra più dinamica e travolgente, al suo più affezionato e originale discepolo, al prete Eust. Degola » (E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, I, Firenze 1941, p. XX).

Guastatosi l'ambiente romano, il M. fu consigliato di ritornare a Genova (sett. 1777), ove fu fatto rettore (1778) di quella casa. Intratteneva rapporti coi « giansenisti » italiani Giorgi, Vasquez, Marefoschi, Foggini, Bottari, De Vecchi, Zanobi, Banchieri . . . (non ebbe stretti rapporti con la Toscana), con gli « appellanti », con gli utrettini, ai quali nel dic. 1778 mandò una lettera di comunione (assieme ad altri amici). A Roma, l'amico mons. Luigi Cuccagni lo difese sì fedelmente e abilmente che riuscì perfino a guadagnargli la protezione personale del papa e del p. MAMACHT (v.) maestro del S. Palazzo.

L'ex-gesuita G. Carlo Brignole, fratello dell'ultimo doge di Genova, condusse contro il M. per oltre 15 anni una velenosa campagna di libelli intesa a denunciarlo come eretico ostinato, ma per l'abilità del Cuccagni, per la evidente parzialità rissosa del Brignole, il M. poté ben difendersi senza patire gran nocumento. Per la gloria di Dio, per il bene dell'ordine e per togliersi di dosso « quella patina che i nemici han voluto affibbiargli di nemico dei diritti della sede apostolica » (lettera del Cuccagni, presso CODIGNOLA, l. c., p. XLVI), il M. fu indotto dall'amico romano a comporre *Del primato dell'apostolo S. Pietro e dei Romani Pontefici suoi successori in conjuta-*

sione di vari scritti recenti (Roma 1784). Più VI lo premiò con una pensione di 50 scudi annui.

Siccome in quel tempo il M. fu eletto assistente generale a Roma della sua provincia (carica che gli imponeva la residenza a Roma) e insieme consultore teologo soprannumerario della repubblica di Genova (carica ambita dal M., che gli vietava la residenza a Roma), il papa gli concesse, a titolo personale e in deroga eccezionale agli statuti della congregazione, di poter esercitare l'assistentato (1784-90) pur rimanendo a Genova.

Gli affidò (1785) anche la confutazione dell'opera *Vera idea della S. Sede* (Pavia 1784) scritta dal TAMBURINI (v.). M., dopo molte tergiversazioni, rispose con le *Riflessioni sopra l'operetta*... (Roma 1788), ove dimostrava che la «idea della S. Sede» proposta dal Tamburini era ben diversa dall'idea presentata dalla venerabile antichità, e concludeva: «ci lascino dunque in pace nella semplicità della nostra fede questi moderni scrittori». Fu altresì incaricato da Roma di confutare il Curalt, cistercense di Vienna, potente difensore del GIUSEPPINISMO (v.) nell'opera *Genuina totius jurisprudentiae sacra principia* (Vienna 1781; la traduz. ital., Prato 1787, promossa dal De Ricci, attribuita al Tamburini, fu posta all'Indice 5 febr. 1790); della confutazione del M., sempre promessa al Cuccagni, non rimangono che frammenti mss.

Il M. continuava a pubblicare le sue tesi (*De praedestinatione sanctorum ac de vera religione*, Genova 1779; *De Adam primo et novissimo*, ivi 1782; *De unitate Ecclesiae*, ivi 1785; *De videndo Deo, deque cordis munditia*, ivi 1787; *De Deo hominis creatore, redemptore, sanctificatore, glorificatore*, ivi 1791; *De Jesu Christo et christiana religione*, ivi 1792; *De homine ante et post lapsum et De Ecclesia militante in terris*, ivi 1796), contro le quali cominciò a scagliarsi anche G. Batt. Lambruschini che, professore di teologia nel seminario di Genova, faceva sostenere ai suoi alunni tesi avverse al M.

Altre critiche destò l'edizione curata dal M. delle *Institutiones theologicae ad usum scholarum accommodatae* (dette «Théologie de Lyon» perché erano adottate nella diocesi di Lione), cui il M. appose energiche polemiche (Genova 1788-90, 6 voll., ediz. adottata da Scip. De Ricci; le Institutiones furono poste all'Indice il 17 dic. 1792). Contro Lambruschini, Brignole e altri detrattori il Cuccagni difendeva il M., ma insieme l'avrebbe voluto più decisamente avverso ai nemici della S. Sede in quel tragico momento in cui la Rivoluzione francese (v.) rivelava il suo volto antiecclesiastico.

Il M. e il Cuccagni, che facilmente si erano intesi su alcune divergenze dogmatiche, rimasero divisi nel giudizio della rivoluzione francese, essendo favorevole il M., negativo il Cuccagni. Il M. approvò anche la insurrezione del popolo genovese e l'instaurazione delle libertà democratiche, ma è probabile che vi aderisse solo quando fu certificato che sarebbe stata rispettata la religione e mantenuta l'indipendenza ligure; comunque sia, in quei fragranti conservò un illuminato spirito di equilibrio, di riserva, di moderazione, contrario ai giacobini e anche ai degoliani. «L'impeto rivoluzionario, ch'egli aveva contribuito a suscitare e alimentato con la spregiudicata vigoria della sua critica teologica, col suo metodo esegetico, con l'esempio della costante e indomabile opposizione all'arbitrio e al dispotismo ecclesiastico, aveva ormai trasceso i limiti ch'egli

gli aveva assegnato nell'intimo della sua coscienza. La riforma religiosa era sboccata in una rivoluzione politica e sociale, che diventava ogni giorno più minacciosa. La teologia stava per essere spodestata negli animi dal «filosofismo». Anche nel senso del suo ordine, cui egli era filialmente legato... non pochi suoi confratelli avevano «prevaricato» [come Giac. Assereto, Celestino Massucco, Pier Nic. delle Piane, Dom. Scribanis]. Alle discussioni di tesi teologiche in cui era concentrato tutto l'interesse mentale della generazione molinelliana, essi avevano sostituito le diatribe politiche... Egli, il maestro venerato e ascoltato di più generazioni di giovani, dell'aristocrazia intellettuale della Liguria ecclesiastica, moriva quasi isolato. Anche il suo discepolo più caro... Eust. Degola... aveva spezzato ormai tutti i ponti con Roma» (CODIGNOLA, o. c., p. CLXXXVIII).

L'amarezza di vedere come i tempi avevano sorpassato le sue oneste intenzioni, affrettò la morte del M. E sulla sua memoria la congregazione stessa gettò il silenzio. — E. CODIGNOLA, o. c., Firenze 1941-42, 3 voll.; v. l'indice dei nomi nel III vol.; a p. XXI s nota 2, v. l'elenco degli scritti inediti del M. (all'Archivio provinc. di Cornigliano).

MOLINET (du) Claudio (1620-1687), di Châlons-sur-Marne, canonico regolare, procuratore della congregazione di S. Genoveffa, incaricato della biblioteca di S. Genoveffa a Parigi, che arricchì di libri, di medaglie, di preziose altre raccolte, di un gabinetto di curiosità. Nel campo dell'archeologia cristiana e pagana e soprattutto della numismatica tiene rilevante posto per la vastità delle sue indagini, peraltro non sempre sorrette da severità di critica. Tra le sue molte opere — storia e costumi dei canonici regolari, storia di S. Genoveffa e della sua badia (5 voll.), storie dei confessori dei re di Francia, storia dei signori di Beaugency sur Loire, dissertazioni sulle medaglie — emerge la *Historia summorum pontificum* da Martino V a Innocenzo XI (1417-1678) condotta sull'esame delle medaglie papali (Parigi 1679). — *Biogr. univ.* XVII (Ven. 1824) 35 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 518.

MOLING (*Molling, Mulling, Mologius, Dairchella, Iuachair, Illuachair*), S. († 17-VI-697?), uno dei «quattro patroni d'Irlanda» (con i SS. Patrizio, Columba e Brochan), irlandese, originario di Kellsellagh (contea di Wexford), di famiglia imparentata con la corte di Leinster. Secondo la tradizione, fu monaco a Glendalough, indi abate del monastero di Aghacainid, che in suo onore fu chiamato *Teghmolin* (contea di Carlow), come *St Mullins* fu chiamata la cittadina successa al monastero. Eletto vescovo di Ferns (nel Wexford) e metropolita di Leinster, si prodigò nella cura spirituale e materiale del suo popolo. Si preparò alla morte ritirandosi nel monastero di Teghmolin, dove morì e fu sepolto. Il suo culto è antichissimo in Irlanda. Festa 17 giugno.

— ACTA SS. Jun. III (Ven. 1743) die 17, p. 406-10. — Un'altra *Vita* è pubblicata da C. PLUMMER, *Vitae sanctorum Hiberniae partim hactenus ineditae*, II (Oxford 1910) 190-205; cf. I, p. LXXXI ss. — W. STOKES, *Birth a. life of S. M.*, Paris 1906 (estr. da *Rev. celtique*, 1906, p. 257-312).

MOLINISMO. v. MOLINA Lud.; TOMISMO, PREDESTINAZIONE.

MOLINOS (de) Mich. v. QUIETISMO.

MOLITOR Gregorio, O. S. B. (1867-1926), n. a Sigmaringa, monaco (professo nel 1888), organista, professore di filosofia, maestro dei novizi e priore (1904-09) a Beuron, braccio destro dell'abate Placido Wolter, pioniere della restaurazione della musica sacra e del canto gregoriano in Germania. Diresse corsi di canto sacro. Scrisse molti articoli divulgativi. Lasciò composizioni per organo, messe, oratorii, armonizzazioni di melodie gregoriane, canzoni e una sinfonia.

MOLITOR Guglielmo (1819-1880), pubblicista, poeta, canonista, n. a Zweibrücken, studiò a Heidelberg e Bonn. Sacerdote dal 1851, fu segretario del vescovo Nicola von Weis, insegnò nel seminario di Spira, dove morì. Era stato a Roma (1868) come consultore nella preparazione del conc. Vaticano. Attivo rappresentante del movimento cattolico, fondò un'associazione della stampa, un giornale e una tipografia cattolica. Scrisse poesie, novelle, romanzi (spesso sotto pseudonimi: *Ulrico Reisler*, *Benno Bronner*), lavori letterari, prediche, canti sacri, studi religiosi (come *Ueber romanisches Gerichtsverfahren gegen Klebriken*, Mainz 1856; *Rom, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, ivi 1862). — A. MAYER-PFANNHOLZ in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 264. — HURTER V³, 1785.

MOLIZZI Bernardino da Reggio Calabria, O. M. Cap. (c. 1476-1536). Entrato fra i minori dell'osservanza, studiò a Brescia sotto il Licheto, andò a Parigi ove s'addottorò in teologia. Insegnò nei conventi italiani dell'ordine con gran fama. Desideroso di vita più austera e più conforme all'ideale francescano, col minorita Luigi Comi da Reggio C. e con una trentina di confratelli si aggregò ai cappuccini (1532). Da Ludovico di Fossombrone (v.) il Comi fu eletto commissario generale della nuova provincia cappuccina di Calabria. Al Comi successe, come vicario provinciale, il M., che si prodigò per la diffusione dei cappuccini in Calabria e in Sicilia. Circa i suoi scritti v. A. TETTAERT in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* VIII, col. 799 (con bibliogr.).

MOLKENBUHR Marcellino, O. F. M. (1741-1825), n. a Rheine, m. a Paderborn, professore prima di matematica e poi di filosofia, di teologia morale e dommatica, per tre volte provinciale di Sassonia (1789, 1798, 1807), scrittore fecondo, critico acuto, talora ipercritico circa le vetuste tradizioni, talora addirittura stravagante come quando sostiene che il N. Test. fu scritto in latino. Lasciò 28 dissertazioni storico-critiche di teologia e numerose monografie che suscitavano opposizioni da varie parti. — HURTER, *Nomenclator* V³, col. 960-966. — *Franzisk. Studien* 12 (1925) 369-74, 20 (1933) 130-44.

MOLLIO Giov. v. MOGLIO G.

MOLOCH (vocalizzazione adottata dai LXX per il vocabolo *mlk*, radice col significato di *regnare*), divinità cananea e ammonita che nelle iscrizioni profane si trova sotto le forme *Malik*, *Milk*, *Milku*.

I MASSORETI (v.), oltre la forma *Milkom* (con la minazione o aggiunta di un *m*), vocalizzarono il vocabolo in *Molek* secondo il sistema di aggiungere le vocali di boshet (= abbreviazione) ai nomi di esseri da loro detestati (cf. *Ishbosheth* per *Ishba'al*, *Ashioreth* per *Asharti*). I Greci identificarono M. con Kronos, gli Assiri lo compararono con il dio Nergal, mentre la Bibbia ne collegò la menzione con i sacri-

fici umani (Lev XVIII 21, XX 25; IV Re XXIII 13; Ger XXXII 35). Anche Dioscoro (XX, 14) scrisse che i Cartaginesi « avevano una statua di Kronos (= Milk) in bronzo, con le palme delle mani distese in alto in modo che il fanciullo che vi si metteva sopra rotolava e cadeva in un abisso riempito di fuoco », ossia in un forno. Se al sec. IX a. C. tale uso era un'abominazione presso gli Ebrei (IV Re II 27), in seguito venne imitato da Achaz (ivi XVI 3) e poi divenne sì contagioso che Giosia dovette dichiarare contaminata la valle di Hinnon ove tali sacrifici si moltiplicavano (ivi XXIII 20); i profeti Ezechiele (XVI 20 ss) e Geremia (VII 31, XIX 6) furono costretti a rimproverare duramente tale uso pagano.

O. EISSFELD, basandosi su 5 iscrizioni puniche nordafricane del sec. II-III d. C., tentò provare che il vocabolo *Mlk* presso la Bibbia non indica una divinità, ma piuttosto una specie di « sacrificio » umano (*Opferart*), che perciò presso gli Ebrei sarebbe stato offerto a Jahvé prima della riforma deuteronomica, la quale (Lev XVIII ed Is XXX 33) lo condannava. Tale opinione non ha incontrato il consenso dei dotti, essendo in contrasto con le affermazioni di Geremia (XIX 3 ss, « a Baal ») e di Ezechiele, che certo dovevano conoscere il pensiero dei contemporanei.

BIBL. — O. EISSFELD, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle (Saale) 1935. — In contrario, A. BEA, *Kinderopfer für Moloch oder für Jahvé?*, in *Biblica* 18 (1937) 95-107. — CHARLES F. JEAN, *Le milieu biblique*, III (Paris 1936) 535-37. — H. CAZELLES in *Dict. de la Bible. Suppl.* V (1957) s. v.

MOLUCCHE (isole). v. MALESIA.

MOMBAER. v. MAUBURN.

MOMBRIZIO (*Montebreto*) Bonino (1424-1500), umanista, agiografo milanese. Studiò a Ferrara e visse a Milano dal 1460, insegnando lettere, traducendo e pubblicando opere di scrittori ecclesiastici (il glossario di Papia, i *Mirabilia* di Solino, le cronache di Eusebio, Girolamo, Prospero, ecc.). Il suo nome è legato alla collezione *Sanctuarium seu Vitae sanctorum* (2 voll., Roma c. 1480), dedicata a Cecco Simonetta, riedita e illustrata con note da due monaci di Solesmes (Parigi 1910): comprende 334 « leggende » di martiri e confessori, disposte (forse per la prima volta) in ordine alfabetico, anziché secondo l'ordine del calendario. Il M. non rielaborò come si usava per l'addietro, ma trascrisse fedelmente dai codici le leggende; perciò si considera il primo autore di una collezione agiografica scientifica. Ben poco si può dire sulle fonti da lui usate.

A. BAYOT e P. GROULT pubblicarono del M. un poemetto in italiano su S. Caterina d'Alessandria (*La légende de Ste Cath. d'Al.*, Gembloux 1943). — ACTA SS. Jan. I (Ven. 1734) p. XII. — *Anal. Bolland.* 29 (1910) 41, 442 ss; ivi 53 (1935) 421 s., recensione dell'opera di G. Eis, *Die Quellen f. das Sanctuarium des Mailänder Humanisten B. M.*, Berlin 1933. — ARGELATI, *Biblioth. script. mediolanensium*, Mil. 1745, I, col. CXLVI-CLIII; II, col. 939-41, 2007 s.

MOMME Nissen Benedetto, O. P. (1870-1943), n. a Deezbüll (Schleswig) da genitori protestanti, m. a Ilanz (Svizzera). Si fece cattolico a Rotterdam nel 1900. Di Giulio Langbehn, pittore e critico, fu compagno fedele; alla sua morte (1907) ne continuò la missione, curò l'edizione dei suoi scritti e ne scrisse la vita (Frib. 1926).

Assecondata la sua vocazione religiosa, professò nel 1918, ordinato sacerdote nel 1922, fu sottomaestro degli studenti a Walberberg (1926-30) e maestro dei novizi a Warburg (1930-33). Raccolse buona fama come oratore e scrittore. Delle sue pubblicazioni ricordiamo: *Der Geist des Ganzen* (Frib. 1930, tradotto in italiano); *Kultur der Seele* (ivi 1935); *Meine Seele in der Welt* (ivi 1940), prima parte della autobiografia. — *Analecta O. P.* 1943, p. 186-88.

MOMMOLINO (Mummoleo, Mommelin, Moulin), S., n. alla fine del VI sec., monaco a Luxeuil con l'amico S. Bertin, col quale, per desiderio di Audomaro vescovo di Thérouanne, fondò il monastero di Sithin, detto poi St-Bertin. Nel 660 o 661 il M. fu eletto vescovo di Noyon-Tournai come successore di S. Eligio. Morì il 16 ott. 685 o 686. Festa 16 ott.

ACTA SS. Oct. VII-2 (Par.-Romae 1868) die 16, p. 953-985, con *Vita* di anonimo del sec. X, non molto attendibile. Notizie di M. sono in *Vita S. Audomari*, IX-XII (*Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.* V, 758 ss), in *Vita S. Eligii*, XLVI s (PL 87, 574 s), dove M. è posto alquanto in cattiva luce.

MOMMSEN Teodoro (1817-1903), grande storico, filologo, epigrafista, giurista, n. a Garding (Schleswig), m. a Charlottenburg. Insegnò a Lipsia diritto civile (1843-50), a Zurigo (1852) e a Breslau (1854) diritto romano fino al 1858, a Berlino storia romana (1861). A Berlino, dove si era trasferito nel 1858, fu segretario (dal 1873) dell'Accademia reale delle scienze. Nel 1902 ebbe il premio Nobel per la letteratura. Amante della Germania, fu avverso al regime politico tedesco (già nel 1850 aveva perduto la cattedra di Lipsia per ragioni politiche), soprattutto al Bismark, mostrando i suoi sentimenti liberali anche come deputato alla camera prussiana (1873-82) e al Reichstag (1881-84).

Come epigrafista il M. si distinse per grandi lavori sulle iscrizioni in dialetti prelatini dell'Italia centrale, sulle iscrizioni latine del regno napoletano e della Svizzera e soprattutto per il monumentale *Corpus inscriptionum latinarum* da lui iniziato con la collaborazione di G. B. de Rossi e di Henzen: ne preparò i voll. I (periodo della repubblica), III (Asia e province danubiane), V (Gallia Cisalpina), IX (Calabria, Apulia, Sannio, Sabina e Piceno), X (Bruzio, Lucania, Campania, Sicilia, Sardegna); collaborò vastamente ai voll. VIII e XII; rivedeva, sotto la sua direzione, tutti gli altri (Berlino 1863 ss).

Come storico legò il suo nome a opere magistrali: *Römische Geschichte* (3 voll., Leipzig 1854-56; vers. it., Milano 1863-65, Torino 1903-05, 1925²), completata da *Die röm. Provinzen von Caesar bis Diocletian* (Berlino 1884; vers. it., Roma 1887-90, 1904²); *Römische Chronologie bis auf Caesar* (Berlino 1858); *Gesch. des röm. Münzwesens* (ivi 1860). Curò l'edizione delle opere di Solino (*Collectanea rerum memorabilium*, Berlino 1864, 1895), di Jordanes (*Romana et Getica*, 1882), delle *Variae* di Cassiodoro (1894) e del *Liber pontificalis* (I vol., 1898). Fece parte (dal 1874) della direzione dei *Mon. Germ. Hist.*, per i quali creò la sezione «Auctores antiquissimi», e ai quali diede le ricordate edizioni di Jordanes, di Cassiodoro, e inoltre l'edizione di *Chronica minora* dei secc. IV-VII (3 voll.).

La storia di Roma dal M. viene rifatta con un metodo razionalista spinto all'estremo. Tedesco fino al midollo e antiaristocratico, riversa le sue antipatie politiche e sociali su personaggi e istituzioni romane,

presentandoli più o meno deformati dai suoi preconcetti. Ma il realismo che sta alla base dei suoi studi, perfettamente inquadrato in schemi moderni, dà un personalissimo tono al suo lavoro, che ebbe enorme successo e divenne modello di un metodo che anche oggi domina incontrastato. Il M. ripulì dalle leggende e dalle tradizioni infondate la storia romana, rivedendo luoghi comuni e frasi fatte a beneficio della verità. Non sfuggì ai difetti degli innovatori: talvolta demolì quello che bisognerà ricostruire, ma ebbe tanto ingegno e tanto senso storico da non compromettere troppo il valore del suo colossale lavoro.

Come storico del diritto romano raccolse meriti ancor maggiori con le opere, tuttora fondamentali: *Römisches Staatsrecht* (Leipzig 1871-88, 3 voll.) e *Abriß des röm. Staatsrechts* (Leipzig 1893, vers. it., Milano 1943²); *Das röm. Strafrecht* (Leipzig 1899); ediz. dei *Digesta* giustiniani con P. Krüger (Berlino 1868-70), della *Collectio librorum juris antejustinianae* con P. Krüger e G. Studemund (ivi 1890); preparò l'edizione critica del *Codex Theodosianus* portata a termine da P. M. Meyer (1905).

Dell'Italia si dimostrò devoto in molte continenze pratiche, non sempre nelle sue deduzioni di studioso, nelle quali non nasconde qualche diffidenza circa le qualità spirituali degli Italiani e circa la civiltà italiana; gli fece velo un eccessivo culto del germanesimo.

I cattolici non trovarono presso di lui la giusta comprensione e molte volte furono decisamente avversati (in *Gesammelte Schriften*, Berlino 1905-13, 8 voll., raccolta dei suoi articoli per riviste, si trovano studi importanti per la storia del cristianesimo).

Per la bibl. v. ENC. IT. XXIII, 594 s, cui aggiungi: G. PASQUALI, *Il testamento di T. M.* (datato fine 1899), in *Riv. stor. italiana* 51 (1949) 337-50; A. WUCHER, *T. M. als Kritiker der deutschen Nation*, in *Saeculum* 2 (1951) 256-70.

MONA, S., VESCOVO DI MILANO (v.).

MONACHE (*Moniales, Sanctimonialis*) sono propriamente le *religiose regolari* (v. RELIGIOSI, I, II B 4, IV C) di VOTI solenni (v.), appartenenti a ORDINI religiosi (v.); si distinguono dunque dalle SUORE (v.). Costituiscono il **Secondo Ordine** (accanto al «primo», che è il ramo maschile), v. MONACI.

MONACHISMO (da *μόνος* = unico; *μοναχός* = *solitarius* e *singularis*) designa la vita solitaria degli ANACORETI (v.), ma si dice anche dei CENOBITI (v.) che fanno vita comune in MONASTERO (v.). Per i vari significati del termine in essere e in occidente v. A. ADAM in bibl.

L'evoluzione storica dell'istituzione, che va dalle forme eremitiche a quelle cenobitiche, l'identità del fine della PERFEZIONE (v.), il valore della solitudine ammesso anche dai cenobiti (il silenzio, l'isolamento, giustifica l'uso dello stesso termine per le due forme)

I. *Origini del M.* A) Influssi estracristiani? B) Richiami biblici. C) I primi abbozzi. D) Fioritura del IV sec.

II. *Storia e geografia del M. primitivo.* A) M. antoniano. B) M. paconiano. C) M. basiliano. D) M. siriano e mesopotamico. E) M. orientale.

III. *M. prebenedettino in occidente.*

IV. *M. benedettino.*

V. *Evoluzione del M. occidentale.*

VI. *Evoluzione di temi spirituali.*

VII. *Perennità del M.*

VIII. *Il lavoro monastico.*

IX. *L'opera civilizzatrice del M.*

X. *Statistica.*

XI. *Il M. protestante.*

XII. *Monaci, Monache, Monastero*, nozioni canoniche e attualità.

I. Origini del M. — A) Influssi estracristiani? La polemica protestante (v. RIFORMA) tentò di attribuire al M. origini estracristiane e quindi all'ascetismo monastico valori antievangelici. La paternità del M. fu assegnata ai reclusi di Serapide, ai neoplatonici, agli ESSENI (v.), ai TERAPEUTI (v.), ai MISTERI pagani (v.), ai Druidi (v. CELTI), agli asceti dell'ISLAM (v.) o del BUDDISMO (v.), o a movimenti cristiani ereticali, come MONTANISMO, GNOSTICISMO, MANICHEISMO (v.). Oggi gli stessi protestanti (cf. K. HEUSSE, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubinga 1936) riconoscono l'origine cristiana evangelica del M. Beninteso, nessuno nega generiche analogie o parziali influenze: l'ASCETISMO (v.) non è privilegio di una determinata religione. Se religione è l'insieme dei rapporti con Dio e se l'ascesi è lo sforzo di ascensione a Dio, lo stesso PAGANESIMO (v.), più rituale che interiore, cedeva alla suggestione ascetica, per es., nella creazione dei semidei, nelle pratiche misteriosofiche (v. anche MISTICA estracristiana), nell'accettazione di un'etica dello sforzo, della purgazione, della « deificazione ». In ogni caso, solo col cristianesimo l'ascetismo, divenuto istituzione perenne, ha una storia imponente, entrando nelle stesse strutture della società cristiana. E conserva l'originalità e il contenuto della religione che l'ha generato. L'analogia con altre forme acristiane di asceti, analogia di aspirazioni religiose umane fondamentali, dimostra soltanto che il cristianesimo non ha distrutte le umane inclinazioni ma le ha salvaguardate potenziandole e infondendovi uno spirito nuovo originale (v. MITOLOGIA, MISTERI, PAGANESIMO). Sicché si possono sempre cercare analogie di elementi esteriori (appartarsi dal mondo per liberarsi dal peso delle cose e delle proprie passioni, conseguenti rinunce) e di elementi più intimi (l'autarchia, la apatia o impassibilità, la pratica della penitenza e della preghiera...), senza compromettere la « novità » del M. cristiano rispetto all'ascetismo pagano.

È impressionante che nessuno degli antichi nemici del M., sia cristiani, sia pagani, l'abbia accusato di dipendenze estracristiane. Tra i cristiani nemici dell'ascetismo, alcuni son passati alla storia per aver avuto Girolamo come avversario: ELVIDIO, VIGILANZIO, GIOVINIANO; ebbene nessuno sospetta parentele tra M. e paganesimo. I pagani GIULIANO imperatore, LIBANIO, CELSO, EUNAPIO, PORFIRIO, RUTILIO Namaziano sono così lontani dal pensare a un rapporto tra M. e filosofia o religione pagana che combattono il M. proprio in nome della civiltà pagana; gli asceti vengono presentati come nemici della filantropia, della socievolezza, sordidi e malvestiti, spregiatori della bellezza e della decenza, sadicamente avidi di solitudine e di torture.

B) Richiami biblici. Testo fondamentale nella letteratura monastica cristiana sono il discorso della montagna e l'episodio familiare di Betania, conchiuso nella sentenza di Gesù: « una sola cosa è necessaria, Maria ha scelto la parte migliore » (Lc X 42). Non si esclude la bontà dell'occupazione di Marta ma semplicemente si afferma il primato della contemplazione di Maria: la sentenza è un invito

a vita sempre più perfetta. Numerosi altri passi parlano in questo senso: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt V 48); si ricordano i passi che parlano di chi diventa eunuco volontario in vista del regno dei cieli (Mt XIX 11 s, Lc XX 34 s), o del giovane ricco (Lc XVIII 18 s, Mc X 17 s, Mt XIX 16 s) a cui fu seguito in tutti i sinottici la promessa: « Nessuno lascerà casa, moglie, genitori e figli per causa del regno di Dio che non riceva molto di più in questo tempo e, nel futuro, la vita eterna » (Lc XVIII 29). v. CONSIGLI. Gli apostoli risposero all'invito (« Vedi, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito. Che sarà dunque di noi? », Mt XIX 27). E chi amava Gesù, non poteva avere esitazione sulla totalità del programma quando fosse stato nelle sue ragionevoli possibilità attuarlo.

Del resto, ad accelerare la risposta dell'anima poterono intervenire altri fattori: a) *la credenza nell'imminente PARUSIA* (v.). Nella prima generazione cristiana si credette che l'avvento ultimo di Gesù fosse imminente. Dunque che cosa contava più la terra? Questo stato psicologico poté conservarsi, attenuato e diffuso, nell'aspettazione millenaristica (v. MILLENARISMO) che di fatto attraverso la storia cristiana, e soprattutto nel senso escatologico (v. ESCATOLOGIA) che è autenticamente cristiano e che di fatto è acuto nel primo M.

b) *Il concetto negativo di MONDO* (v.) in senso morale, circolante in tutti i precetti morali, imponeva la rinuncia. Dice Gesù: « Il mondo mi odia, perché io testimonia a suo carico che le sue opere sono cattive » (Giov VII 7); « essi non sono del mondo, come io non sono del mondo » (ivi XVII 16). E parve che il modo migliore di evitare le suggestioni del mondo fosse la fuga nella solitudine. Se anche si assume il mondo nei suoi aspetti positivi, noti al Vangelo, esso non ha il primato nella gerarchia dei beni: « Che cosa giova all'uomo guadagnare tutto il mondo? » (Lc IX 25, Mc VIII 36, Mt XVI 16); « difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli » (Lc XVIII 24, Mc X 23, Mt XIX 23).

Questi motivi evangelici si accentuarono, spesso deformandosi, nell'incontro storico delle prime comunità cristiane col PLATONISMO medio (v.) e col suo dualismo. L'opposizione tra vita attiva e vita contemplativa qui si traduceva (male!) nell'opposizione metafisico-morale: luce-spirito-Dio-bene, contro tenebre-materia-Satana-male. La prima serie designa la gnosi e la contemplazione, la seconda ogni attività materiale e terrena. La possibilità di conciliazione teorica e pratica è limitata quando dei due termini opposti si fanno due sostanze, due regni agganciati a due ipostasi divine, il Dio buono e il Dio cattivo. Una vita diversa dalla contemplativa diventava impossibile. È vero, queste idee vennero condannate come anticristiane, ma riaffiorarono sempre nel dizionario ascetico, che è quello platonico, e qua e là si traducono anche in posizioni eterodosse: si ricordino le discussioni sulla legittimità del MATRIMONIO (cf. la prima lettera ai Corinti) e delle seconde nozze.

C) I primi abbozzi di vita monastica. Si comprende il formarsi dell'idillica comunità di Gerusalemme (Atti II 44 s): « Tutti coloro che credevano erano assieme e avevano ogni cosa in comune. Essi vendevano le loro proprietà e i loro beni e ne distribuivano il ricavato tra tutti secondo il bisogno di ciascuno. E tutti i giorni, di un sol volere, erano assidui al tempio e nelle loro case spezzavano il pane e prendevano i pasti insieme con allegrezza e

semplicità di cuore». È il primo abbozzo di comunità monastica.

Nella chiesa sempre vi furono fedeli che praticarono i consigli evangelici. Per tutti i cristiani vale la regola del distacco interiore dai beni della terra quando siano in contrasto coi beni celesti. Chi oltre i precetti, per amore più grande, voleva seguire i Consigli (v.) evangelici, imponeva a se stesso come « via migliore » anche il distacco esteriore e la rinuncia ad alcuni beni della vita. Gli apostoli hanno « lasciato tutto ». S. Giovanni, secondo una tradizione, doveva alla sua verginità la predilezione di Gesù (cf. Gerolamo, *Adv. Jovin.* I, 26, PL 23, 216). Gli Atti, oltre al tenore cenobitico della comunità di Gerusalemme, forse imitata da altre chiese, fanno notare la verginità delle quattro figlie di Filippo (XXI 9). Secondo Clemente Al., vergini furono anche le figlie di Nicola, uno dei primi sette diaconi. Egesippo ricorda la vita ascetica di Giacomo parente di Gesù, vescovo di Gerusalemme (presso Eusebio, *Hist. eccl.* II, 23, PG 20, 195). Alla fine dell'era apostolica le testimonianze sulla presenza degli asceti sono così numerose e sicure che non giova riferirle. Si badi all'importanza della continenza: senza di essa non esiste ascetismo.

Gli asceti, i continenti, pur vivendo nella propria famiglia, costituiscono una categoria particolare nella chiesa. S. Ignazio, scrivendo ai fedeli di Smirne, saluta in particolare le vergini, assimilate alle vedove continenti, le quali, come si sa dagli Atti e da S. Paolo, godevano di attenzioni e mansioni, quasi costituissero un ordine speciale. Le vergini sono ricordate anche da Policarpo (Filipp. V, 3), che le esorta a coscienza immacolata. Erma (*Simil.* IX) nota che esse cooperano all'edificazione della chiesa, provvedono a rinnovare le pietre scartate, a scopare il terreno attorno alla torre: venuta la notte si dedicano alla preghiera; « sono spiriti santi, sono le forze del Figlio di Dio » (*Sim.* IX, 13).

Già l'ascetismo aveva assunto un carattere di vera istituzione. Ciò si deduce da Apoc XIV 1-5 e più ancora dagli apologeti che ne traggono argomento per difendere i cristiani contro le calunnie dei pagani: « Molti uomini e donne di 60 e 70 anni, istruiti dall'infanzia nella legge del Cristo, sono rimasti puri: posso mostrarvene in tutte le classi della società » (S. Giustino, *I Apol.* 15, PG 6, 350). Cf. Minucio Felice, *Oct.* 31, PL 3, 337; Taziano, *Or. adv. Graecos*, PG 6, 874; Atenagora, *Leg. pro christ.* 33, PG 6, 966; Tertulliano, *Apol.* 9, PL 1, 327; Origene, *C. Celsum* I, 26, PG 11, 709, 712.

L'esempio dei continenti poté influire nell'istituzione del CELIBATO del clero (v.). Nella gerarchia d'onore venivano subito dopo il clero (Tertulliano, *De vel. virg.* 14, PL 2, 909; cf. Origene, PG 12, 591), o dopo i martiri (Origene, *In Rom.* 9, PG 14, 1205). Come le VEDOVE (v.), le VERGINI (v.) costituivano un ORDINE (v.) nella comunità (Metodio d'Ol., PG 18, 129), « santo e puro gregge » (Cipriano, *De hab. virg.*, PL 4, 455). Gli asceti sono uno dei 7 gradi in cui Ippolito divide la società cristiana (profeti, apostoli, martiri, sacerdoti, asceti, santi, giusti, PG 10, 627), eletti fra gli eletti, veri gnostici (Clem. Aless., PG 9, 641; PG 8, 285).

L'impegno all'inizio dovette essere puramente personale e libero. Con l'infoltirsi delle schiere di asceti e con l'organizzarsi delle chiese, tale impegno, noto alla comunità, attribuì privilegi, ma costituì anche un vincolo, che si considera duraturo, perpetuo (Cipriano, *Epist.* 60, PL 4, 360): solo il ve-

scovo può dispensare da queste mistiche nozze (Tertull. *De orat.* 22, PL 1, 1189) contratte con Cristo; la vergine che abbandona lo stato senza tale consenso si considerava adultera (« Christi adultera est », Cipr. *De hab. virg.* 20, PL 4, 459). Peraltro il matrimonio d'una vergine era considerato valido, fino a quando non fu instaurata la disciplina giuridica dei Voti religiosi (v.). I vescovi esercitavano sorveglianza sullo stato ascetico e prodigavano consigli, che divengono lentamente abbozzi di REGOLA (v.); ma ancora agli inizi del sec. IV mancano tentativi di codificazione.

L'ascetismo possiede tutte le premesse dell'organizzazione raggiunta nel sec. IV: la PROFESSIONE (v.) è un legame spirituale per il gruppo, la cui distinzione dal resto dei fedeli è accentuata dai privilegi, come dalle pene ecclesiastiche, riservate agli asceti; il conc. di Elvira del 300 (HEFELE-LECLERCQ I, 229) nel terribile can. 13 stabilisce: « Virgines quae se Deo dicaverunt, si pactum perdidierint virginitatis atque cidem libidini (scilicet carnis) servierint, non intelligentes quid admitterint, placuit nec in finem eis dandam communionem ». Tuttavia fino al IV sec., si diceva, l'ascetismo non è ancora un'istituzione giuridica: l'impegno è individuale e morale, l'attenzione della chiesa è quella di una madre che sorveglia, consiglia, aiuta, castiga. Forse gli asceti non portavano nessun distintivo esteriore; Tertulliano e Cipriano raccomandano il velo ma soltanto per consiglio precauzionale.

Certo, la separazione induce gradatamente la formazione di una classe e alla fine un impegno anche esterno, il Voto solenne (v.), le cui origini e le cui primitive formalità non ci sono note. Per Tertulliano le vergini sono « Cristo maritate » (*De resurr. carnis* 61, PL 2, 884) e ciò suppone anche la disciplina penitenziale di Cipriano e del conc. di Elvira; Origene parla esplicitamente d'un voto, analogo a quello del nazireato (*Hom. XI in Levit.*, PG 12, 531). Non c'è ancora segno di vita comune, se si eccettua l'episodio, severamente giudicato come un abuso, di vergini di diverso sesso coabitanti « sub praetextu pietatis » (*Epist. Clem. ad virginis* I, 10, PG 1, 402; Cipriano, *Ep.* 62, 4, PL 4, 369).

D) La fioritura del IV secolo. Al IV secolo compare la consacrazione liturgica delle vergini, come fa fede l'affresco delle catacombe di Priscilla: naturale evoluzione della distinzione più volte affermata tra asceti e semplici fedeli, che per se stessa non porta una sostanziale mutazione. È certo che il M. nel IV secolo è già costituito. L'ascetismo ne è sempre la base spirituale. Quali altri elementi s'aggiunsero a creare la nuova forma?

a) La normale evoluzione interna dell'ascetismo. Il M. accetta l'ascetismo come dedizione totale alla perfezione cristiana: che il cristiano viva nella comunità o da essa del tutto isolato (eremita) o ad essa vicino (anacoreta) non fa differenza. Si passa dalla prima alle altre due forme per desiderio di maggior perfezione. L'asceta nella comunità subiva necessariamente la vita degli altri e le restrizioni della convivenza (è da credere che vi svolgesse ordinarie attività) e non poteva dunque essere tutto di Dio, se non per eccezionali possibilità e con straordinari sforzi d'interiore isolamento. Essere soli o in una società esplicitamente creata e dedicata alla perfezione parve il mezzo più sicuro e più rapido di unione totale con Dio.

b) Fuga dalla persecuzione. Nel sec. III gli editti

imperiali contro i cristiani (v. PERSECUZIONI) si ostendono alla universalità dei fedeli. Le apostasie dovettero essere frequenti, e crearono in tutta la chiesa il problema dei LAPSI (v.) con Decio, e poi dei *traditores* (con Diocleziano). Molti dovettero sognare la solitudine, che li sottraeva alle prove della persecuzione. S. Paolo eremita si ritira nel deserto proprio durante la persecuzione di Decio (PL 23, 19).

3) *Ragioni speciali*, locali o personali, dovettero suggerire la solitudine: ad es., il desiderio di sfuggire al servizio militare; particolarmente in Africa (cf. Tertulliano, *De corona*) era stata discussa la liceità della partecipazione dei cristiani all'esercito (v. MILITARI).

4) *La mondanizzazione della chiesa*. Con l'editto di tolleranza pubblicato da Costantino e Licinio, la chiesa entra in un periodo di pace politica e di protezione imperiale. Sotto la persecuzione, l'antagonismo mondo-ascetismo si imponeva da sé e il primo termine si caricava di significati negativi che Vangelo e tradizione avevano segnalato. La legge stessa, definendo «superstitio illicita» il cristianesimo, aveva creato ai cristiani uno stato di isolamento: la tentazione di alleanza o di compromesso col mondo doveva già risultare inizio d'apostasia. Nella nuova situazione, mentre il mondo si fa cristiano, il cristianesimo si mondanizza. La società, senza perdere i vizi denunciati dal Vangelo e dagli apologeti, si apre ai cristiani. Come potranno ora i cristiani difendersi dalle suggestioni d'una società che non li considera più come nemici? Ecco irridirirsi le regole per gli asceti e le vergini. Ecco sorgere la discussione circa l'assetto dell'ideale morale evangelico, circa la vera «vita apostolica» o cristiana: si tende subito a identificarla con la vita monastica, considerandosi l'altra, la vita ordinaria nel mondo, come una forma tollerata e diminuita di cristianesimo. Prima del IV secolo, il cristiano, asceta o no, avvertiva la sua precaria posizione nel mondo e urgente il comandamento di tenersi preparato al sacrificio di tutto, vita compresa. Ora invece sorgono le basiliche costruite dagli imperatori convertiti, le leggi si modificano in favore della società cristiana, la chiesa è il fermento del mondo e della nuova civiltà: la solitudine creata un giorno dalle leggi di persecuzione ora è tolta. E l'asceta si pone da sé l'obbligo di distaccarsi da un ambiente che continuava a presentare pericoli e remore spirituali: l'isolamento, che prima l'ascetica interiore e la persecuzione costruivano, ora è oggetto di ricerca personale: dal mondo di prima si usciva con l'anima, ora si sente il bisogno di uscirne anche col corpo.

Si separano nettamente gli asceti dagli altri cristiani e nasce l'organizzazione del M., che introduce progressivamente abito, voti, regole particolari. Il M. è l'antico ascetismo che si esteriorizza e si consolida in una istituzione.

Per la bibliogr., veramente sconfinata, dobbiamo rinviare ai bollettini e ai repertori delle riviste di storie della chiesa, della spiritualità, della vita monastica, ad. es.: G. CHARVIN, *Bulletin d'hist. des origines monastiques*, in *Rev. Mabillon* 34-35 (1944-45) 1^a-33*, 34^a-48*, 39 (1949) 145^a-52*, 40 (1950) 153^a-60*, 42 (1952) 237^a-44*, 245^a-60*, 261^a-68*, ecc. PHIL. SCHMIT in *Rev. bénéd.* 59 (1949) 137^a-92*, 62 (1952) 269^a-96*, ecc.; BENNO A. ST. JOSEPH in *Etudes carm.* 2 (1948) 561-610, 3 (1949) 132-219, ecc. v. le note bibliogr. ai paragr. segg.

P. DE LABRIOLLE nel III vol. dell'*Histoire de*

L'Eglise di Fliche-Martin. — H. KOCH, *Quellen zur Gesch. der Askese u. des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen 1933. — K. HEUGSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936. — J. LAVIGNE, *Opposition au monachisme naissant*, in *Rev. ecclés. de Liège* 38 (1951) 374-78. — A. ADAM, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 65 (1953-54) 209-39: lo studio semantico del termine greco *monachos* e dei corrispondenti copti, siriaci e latini mostra accezioni diverse in oriente e in occidente. — L. TH. A. LORÉ, *Spiritual terminology in the latin translations of the «Vita Antonii»*, con riferimento alla letteratura monastica del IV e V sec., Nijmegen 1955. — W. NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich-Stuttgart 1953: un professore di teologia protestante che volgarizza presso i protestanti l'ascetismo (descritto vagamente) di 11 fondatori di ordini, da S. Antonio eremita a S. Ignazio di Loyola e S. Teresa d'Avila. — W. DIRKS, *La réponse des moines*, vers. dal tedesco, Paris s. a. [1955]. Mentre per Nigg il M. ha il suo «segreto» eterno nella «vita mistica», per Dirks esso è una «risposta» ai bisogni di un'epoca particolare, un esempio, e quindi deve adattarsi alle esigenze varie dei tempi affinché sia sempre un esempio di vita evangelica.

II. *Storia e geografia del M. primitivo*. Percipiamo il fenomeno del M. quando è già presente nella storia, definito e maturo. Ce ne informano materiali abbondantissimi di vite e detti di monaci, la cui storicità, genuinità e autenticità costituiscono problemi aperti. Tentazione perenne è quella di vedervi soltanto pie LEGGENDE (v.), sante fantasie, storie e mirabilia edificanti. Se non è possibile accogliere questi materiali come fonti storiche (a volte lo scrittore stesso confessa i suoi intenti puramente parentici), è ingiusto non riconoscere la verità di indicazioni biografiche e geografiche concordanti con altre informazioni. L'antica letteratura monastica, anche quando mira, anziché alla storia vera di personaggi e di istituti, all'edificazione spirituale attraverso uno schema di virtù e di interventi divini, è sempre una fonte importante in quanto ci fa sentire il sapore spirituale generico dell'antico M. e in quanto influ potentemente sulla formazione delle generazioni monastiche posteriori (v. LEGGENDE, PADRI [vite dei]). Figlierebbe virgole per corna chi la giudicasse coi criteri del genere storico: badi che cessata la persecuzione, essa vuol sostituire le leggende dei martiri e, anziché la meravigliosa costanza del martire, vuol narrare la meravigliosa costanza dell'asceta: gli ostacoli e i benefici spirituali si ipostatizzano in mostri, demoni, angeli, interventi miracolistici del cielo... Ma straccerebbe un prezioso documento chi non vi sentisse una «mentalità» generale dell'Antico M.

A) *M. antoniano*. Le prime testimonianze sul M. ci portano in Egitto davanti a due grandi nomi: S. PAOLO (234-347) e S. ANTONIO (251-356), eremita il primo, anacoreta il secondo. *Eremita* è chi vive nel deserto fuori d'ogni contatto umano; *anacoreta* è chi vive in solitudine ma nelle vicinanze di località abitate. Quest'ultimo M. era la forma più comune, secondo S. Atanasio (PG 26, 844); anche Antonio è iniziato alla vita monastica da un vecchio che da moltissimi anni conduceva vita ritirata presso il paese di Comana. Lo spirito ascetico dei primi monaci è lasciato alla ispirazione, al temperamento mentale ed anche alle bizzarrie degli individui. Tra gli anacoreti non erano rari i *reclusi*, che si muravano in una cella o in una tomba per anni e anni, ricevendo il vitto dalla pubblica carità attraverso una piccola

apertura; a questi S. Gerolamo aggiunge i « *remoboth* » da lui assai male giudicati (*Epist.* XXII, 34, PL 22, 419).

Il primo ordinatore del M. è S. ANTONIO (v.). Il ritiro di S. Paolo nel deserto non ha imitazioni; quello di S. Antonio suscita folle di discepoli che lo seguono (inizi IV sec.) nel vecchio castello abbandonato in cui ha cercato rifugio, vivendo però ciascuno isolatamente: S. Antonio ne diventa il direttore spirituale, diffondendosi la sua autorità da Licopoli al Mediterraneo. Verso il 307 ILARIONE (v.), dopo una visita a S. Antonio, inaugurò la vita eremitica in Palestina a poca distanza da Maiuma.

La cosiddetta « regola di S. Antonio » è derivata dalla vita di Antonio scritta da S. ATANASIO (v.) rifugiato presso i monaci della Tebaide (356-362). È una lunga esortazione di Antonio ai monaci che vivevano nel vecchio castello presso l'attuale Memun e a quelli che lo raggiunsero poi nel nuovo rifugio del monte Qolzum (Antonio vi si era ritirato dopo il 312; solo verso il 340 permise che due discepoli vivessero con lui: fu l'origine di Deir-el-arab, uno dei pochi conventi copti ancora esistenti: qui lo visitò S. Paolo verso il 340). Vi si prospetta un estremo individualismo solitario, introspettivo, puramente contemplativo, dove l'anima è sola con Dio, continuamente turbata dalla presenza del maligno. Antonio è tutto intento a spiegare come ci si guarda dai demoni; l'impresa dell'amare Dio si svolge quasi tutta nell'impresa di sconfiggere Satana. Donde l'importanza annessa all'ascetismo corporale: digiuni, veglie, orazioni prolungate, denudamenti, sopportazione delle intemperie, il tutto lasciato alla scelta del monaco (e la discrezione non è sempre la virtù che più vi si ammira). Ci sbagittiscono questi « atleti » del Vangelo, acrobati della vita spirituale, quando organizzano tra di loro dei veri concorsi o campionati di ascetismo, quando si sforzano di superarsi nella durata delle preghiere e dei digiuni, nella severità delle penitenze e gioiscono d'aver conquistato il premio; quando si sdegnano di essere costretti a nutrirsi di cibi corporei, essi che ambiscono l'ambrosia celeste, quando rifiutano il riposo per la nobile e strana ragione che gli angeli non dormono.

Sbaglieremmo peraltro a riderne: nella loro vita c'è la grande ansia autenticamente evangelica di « morire al mondo », di donarsi interamente a Dio. Non sono sprecati gli elogi di S. Gerolamo, di S. Gregorio Naz., di S. Giovanni Cris., di PALLADIO (v.). Essi sono fonti luminose che diffondono la luce su tutta la terra; i loro canti imitano la salmodia degli angeli; il loro spirito è rapito in Dio ancor prima che la morte lo distacchi dal corpo; vivono nelle caverne come nel cielo; le loro lacrime servono a cancellare i peccati del mondo, esclama il Nazianzeno, che in quegli asceti vedeva la forza capace di arrestare l'iniquità di Giuliano l'apostata (*Or. I contra Julianum* 71, PG 35, 593).

In Palestina e in Siria, le caratteristiche del M. antoniano, che in Egitto tendevano a mitigarsi, vennero ancor più accentuate, fino a raggiungere forme grottesche, inquietanti. Qui sorgono le LAURE (v.).

M. CRAMER, *Thebanische Mönche, ihr asketisches u. kultisches Leben*, in *Archiv f. Liturgiewiss.* 2 (1952) 103-109. — P. VAN CAUWENBERGH, *Etude sur les moines d'Égypte* dal conc. di Calcedonia (451) all'invasione araba (640), Louvain 1914. — P. B. LAVAUD, *Antoine le Grand, père des moines*,

Frib. i. S.-Lyon 1943. — M. MARX, *Incessant prayer in ancient monastic literature*, Roma 1946: considerazioni sulla spiritualità monastica quale risulta dalla *Vita Antonii* scritta da Atanasio. — *Antonius magnus eremita. Studia ad antiquum M. spectantia* di vari autori, a cura di B. STEIDLE, Roma 1956 (« Studia Anselmiana » 38), con prospetto degli studi antoniani negli ultimi 30 anni (p. 13-34, L. VON HERTLING). Tra i contributi di valore generale segnaliamo: il monaco come « uomo di Dio » (p. 148-200, B. STEIDLE), come martire (p. 201-28, E. E. MALONE), confronto di Antonio con Pacomio e il passaggio (evoluzione, non rivoluzione) dall'eremitismo al cenobitismo (p. 66-107, H. BACHT), la persistenza dell'ideale di Antonio nel M. medioevale (p. 229-47, J. LECLERCQ), nell'iconografia (p. 248-53, G. FERRARI) e sua attualità (p. 45-65, E. T. BETTENCOURT); terminologia dell'antico M. siriano (p. 254-67, E. BECK), la « mistica del cuore » in Gregorio NISS., nel pseudo-Macario e nei messaliani (p. 268-82, A. KEMMER), lo stato attuale sulla questione della *Regula Magistri* (p. 283-306, G. PENCO).

B) M. pacomiano. Con S. Antonio il M. eremitico e anacoretico genera i « monasteri », che sorgono gli uni vicino agli altri come le laure (« monastero » è detto la cella del solitario). Ma non v'è ancora comunità di vita tranne che nella partecipazione agli atti liturgici.

Da questo tipo di vita viene PACOMIO (v.), che inizia il cenobitismo, cioè la vita comune, sviluppata poi dai suoi successori immediati. La prima comunità sorge nell'alto Egitto, a Tabennesi, verso il 315. È un fatto nuovo e grande che lascia vasta traccia nella letteratura. Pacomio fonda altri 8 conventi per soddisfare le richieste dei postulanti: Pebù, Scenesit, Temusson, Tebiu, Akmin (tre), Fenum. Sorgono due conventi per donne, uno a Tabennesi sotto la direzione della sorella di Pacomio, un altro a Tesmin. (Anche S. Antonio, quando decise di ritirarsi, collocò la sorella presso alcune vergini che convivevano).

Il sorgere del cenobitismo non declassò l'eremitismo, che fu sempre tenuto come l'aristocrazia dell'ascetica. Nel M. antico la vita eremitica pare che rimanga pur sempre il vertice e l'ideale finale della vita cenobitica. E non va senza gravi restrizioni il dire che il monaco è considerato (per es. nella Regola di S. Benedetto) più come membro della comunità che come persona individuali; semmai si deve dire che la vita comunitaria è un « mezzo » per svolgere il dramma rigorosamente personale della propria educazione e santificazione. Peraltro il cenobitismo rispondeva all'esigenza di un altro tipo monastico, che evitasse le difficoltà straordinarie dell'eremitismo e gli inconvenienti cui aveva dato luogo, e che realizzasse i valori della vita associata in comunità fraterna, i quali sono diversi dai valori della vita solitaria ma sono pur essi autenticamente cristiani ed evangelici: il solitario è il paradigma dell'individuo, il cenobio è il paradigma della società che viaggia verso Dio. S. Antonio apprezzò molto l'opera di Pacomio, morto circa dieci anni prima di lui.

Ogni monaco ha la sua cella, non più isolata bensì situata in un edificio comune (più tardi nella cella vivranno tre monaci). Ogni casa comprende una ventina di celle. Il monastero è il complesso risultante da più case; un alto muro di clausura ne delimita la proprietà. V'è una chiesa per la comunità, un refettorio con cucina e dispensa, una foresteria per gli estranei. Il monaco, oltre una tunica senza maniche, stretta da una cintura di cuoio,

indossa una pelle di capra conciata e in più un corto mantello con cappuccio.

Nel tipo di spiritualità si introducono due novità. È imposto per regola il *lavoro*, che tronca ogni discussione sull'obbligo di vivere come gli angeli nella sola preghiera e nella penitenza; esso rimedia tra l'altro all'oziosità, sorgente di cattivi pensieri e permette di aiutare le opere di carità. La seconda novità è l'*organizzazione gerarchica* del convento, quindi la ubbidienza che disciplina la vita e regola le mortificazioni individuali dei monaci. Questi sono distribuiti in decurie, alle quali presiedono i decurioni. Le decurie son raggruppate in centurie, sotto il comando di un centurione. Tutto il convento è diretto da un superiore generale, il padre di tutti. Funziona anche un economo e un dispensiere. Tutti i conventi fanno capo al superiore di Tabennesi prima, poi a quello di Pebli. Non mancarono le ribellioni contro il governo centrale (ad es., di coloro che desideravano asprezze non permesse dalla regola: è il caso famoso di Scenute, superiore di Akmin). La regola di Pacomio s'era preoccupata di instaurare un regime sopportabile, pur lasciando a ciascuno, dentro certi limiti, la libertà di maggiori austerità: il cibo doveva essere sufficiente, perché le preghiere obbligatorie. Non c'erano voti, ma solo impegni ad osservare i doveri del proprio stato, indicati nell'ubbidienza, castità e povertà. Pacomio, che non era sacerdote, non desiderava che i monaci lo diventassero; il monaco sacerdote non aveva onori o mansioni particolari.

S. GIROLAMO, nella traduzione della regola pacomiana, ci lascia la descrizione di un monastero tipo (PL 23, 65 s.). — P. Y. EMERY, *L'engagement éno-bitique, forme particulière et concrète de disponibilité*, in *Verbum Caro* 10 (1956) 133-60: la preoccupazione di rendersi disponibili induce a passare dal celibato alla solitudine, dalla solitudine alla vita comune, e a integrare la vita comune nella vita della chiesa a servizio dei fratelli. — H. BACHT, *L'importance de l'idéal monastique de St Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, in *Rev. d'ascet. et de mystique* 26 (1950) 308-26; un'eco letteraria di S. Pacomio si trova in S. Basilio, Giov. Cassiano, S. Cesario di Arles, Aureliano di Arles, S. Benedetto, perfino in S. Ignazio. Più profonda influenza esercitò Pacomio sulle basi stesse del M., specialmente con la sua concezione del *κωλύσις βίος* (clausura, uniformità, povertà, obbedienza, prudente misura). — v. sotto A), bibl. generale e PACOMIO.

C) **M. basiliano.** La riforma pacomiana incontrò favori vastissimi anche in oriente, dove negli stessi anni si moltiplicavano asceti e monasteri. L'esperienza di questi monasteri guidò S. BASILIO (v.) a una riforma che prevedeva costumi più dolci e regolari, più disciplinati e meno severi.

Basilio aveva visitato gli asceti in Egitto, Palestina, Ceesiria e Mesopotamia (356-357). Tornato in patria, fondò (c. 360) a Neocesarea del Ponto un suo monastero. In Asia Minore sussistevano istituzioni monastiche che risalivano a EUSTAZIO di Sebaste (v.), maestro e amico di Basilio, fino a quando i due furono divisi circa lo Spirito Santo. L'esperienza di Eustazio si era estesa nell'Asia Minore, nella Pafagonia, nell'Armenia. Basilio volle imitare il monastero di Sebaste e chiese a Eustazio alcuni monaci come aiuti per la propria impresa. Dovette poi liberarsene per l'insopportabile invadenza. Il santo aveva scarsa stima dell'eremitismo, anzi lo giudicava pregiudizievole alla carità cristiana (per es., trascura l'edificazione dei compagni: cf.

Grandi regole, VII, PG 31, 932 s.). Non amava neanche il cenobitismo pacomiano: riteneva che l'eccessivo numero di monaci in un convento non servisse alla spiritualità, che la limitata vita comune lasciasse troppo spazio all'arbitrio individuale, che l'autorità del superiore fosse troppo ridotta e le pene inflitte ai monaci troppo severe. Il rigorista Basilio, che mitiga le asprezze monastiche, compare là dove detta una concezione più stretta della comunità: il convento non è l'accolta di molti solitari, ma è vera casa di vita comune, sotto la rigida guida del superiore. E compare là dove detta una concezione monastica dell'ideale cristiano. v. MONDO.

A Neocesarea appare per la prima volta il cenobitismo completo: tutto è comune, il tetto, il pasto, il lavoro, la preghiera quotidiana e sono esclusi anche quei residui di eremitismo che la regola pacomiana conservava. Per Basilio l'ideale cristiano è il cenobitismo perché la perfezione individuale non può essere disgiunta dalla carità attiva verso il prossimo, dallo zelo per la perfezione dei confratelli, dalla cura dei bisognosi. Di fatto egli ammette ai monasteri ospedali e ricoveri per malati, preponde dei monaci alla direzione di orfanotrofi, accoglie nei monasteri i giovani da educare, inculca l'obbligo di edificare i visitatori i quali devono vedere nella sobrietà dei monaci il modello della moderazione nell'uso degli alimenti. Per Basilio l'ideale monastico è lo stesso ideale cristiano: i cristiani sono veri cristiani quando diventano veri monaci. Ma sconsiglia i virtuosismi dell'ascetismo eremitico. Insegna che il lavoro ha più pregio delle austerità (il lavoro consisteva nella coltivazione dei campi). L'ufficio divino raccoglieva i monaci in chiesa sei volte al giorno; e durante la notte i monaci si alzavano per salmodiare fino all'aurora. Il tempo risultava così totalmente occupato da azioni comuni, comprendenti la preghiera, il lavoro e la lettura della Bibbia.

Il M. basiliano divenne il M. di tutto l'oriente, e la sua storia si confonde in gran parte con la storia della chiesa bizantina. Le regole apparvero in due opere dello stesso Basilio: le *Grandi regole* (PG 31, 889-1052), che sono il riepilogo di 55 trattenimenti spirituali circa le basi della vita religiosa, e le *Piccole regole* (PG 31, 1051-1306), che costituiscono l'applicazione pratica dei principi sopradetti, quasi soluzioni di casi di coscienza per i religiosi (in numero di 313). In occidente si diffuse il libero rimaneggiamento di RUFINO d'Aquileia (v.), che dai due trattati ricavò un complesso di 203 canoni, testo utilizzato da S. BENEDETTO (v.) che peraltro conosceva alcuni passaggi di S. Basilio da altre fonti. Certo, Benedetto deve a Basilio più che ad ogni altro legislatore monastico (cf. BUTLER in *Enc. Brit.*, art. «Basilian monks»), benché lo stile generale e i presupposti dottrinali del M. benedettino siano ben diversi. — Per la bibl. v. sotto E).

D) **Il M. siriano e mesopotamico.** Si dice comunemente che i fondatori del M. orientale sono partiti dalla scuola egiziana di Antonio e Pacomio. Gli specialisti ritengono che il M. in Siria si è sviluppato all'infuori di infussi stranieri, e che i metodi dell'ascetismo egiziano furono introdotti in Persia soltanto verso la fine del VI secolo. Che non vi siano fonti storiche precise riguardanti il M. siriano, come ve ne sono per il M. egiziano, non è motivo sufficiente per affermare che il primo è una imitazione del secondo. L'opinione comune riguardante l'origine egiziana del M. siriano è basata su un testo della vita di S. Ilarione compilata da S. Girolamo; anche ammettendo l'esistenza nel IV secolo di un

eremita Ilarione, si tratta di un racconto largamente leggendario che non permette una conclusione storica certa.

Altra fonte su cui si basano i sostenitori dell'origine egiziana del M. siriano è la tradizione siriana di Mar Awgin (Eugenio), discepolo di S. Pacomio, il quale avrebbe fondato il primo monastero siriano verso il 325. Ora, è difficile pensare che Eugenio fondasse nel 325 un monastero sul modello di quello fondato da Pacomio nel 323; se invece Eugenio fonda il proprio monastero più tardi (prima del 363), il fatto non costituisce più novità, poiché tanto in Siria quanto in Mesopotamia vi erano già dei monaci e dei monasteri.

In realtà il richiamo della solitudine, il desiderio di mortificazione e di preghiera, la vita anacoretica ed eremitica, applicazione, sotto una data forma, dei consigli evangelici, non dovette essere monopolio di un determinato paese d'oriente. Dire che S. Antonio è stato il fondatore del M. significa semplificare la realtà storica. Dobbiamo pensare che la tradizione ha voluto far risaltare i profili di alcuni personaggi particolarmente distinti nella vita monastica ed attribuire loro tutto il merito delle fondazioni: attribuzioni di paternità molto frequenti nella storia.

Benché non possediamo nomi di personaggi celebri ai quali possiamo far risalire l'iniziativa del M. in Siria e in Mesopotamia, crediamo di dover dire per ora e fino a prova contraria che le istituzioni monastiche si sono stabilite e si sono sviluppate contemporaneamente in Siria, in Mesopotamia ed in Egitto sotto la propulsione degli stessi motivi storici e spirituali.

A. VÖÖBUS, *Sur le développement de la phase cénobitique et la réaction dans l'ancien M. syrien*, in *Rech. de science relig.* 47 (1959) 401-07: reazione di Alessandro l'Acemeta, Rabbula di Edessa, Isacco d'Antiochia contro il cenobitismo, e decadenza dell'antico M. — Id., *The origin of monasticism in Mesopotamia*, in *Church history* 20 (1951) n. 4, p. 27-37. — S. JARGY in *Proche Orient chrétien* 1954.

E) Il M. orientale. Se si bada alla propagazione del M. orientale, si ha da cominciare dall'Egitto, culla del M.: «Se vi recate in Egitto, troverete una solitudine che supera ogni paradiso. Incontrerete seicento cori di angeli, rivestiti di forma umana, folle di martiri, assemblee di vergini. In quei luoghi il regno di Satana è stato distrutto e vi risplende il regno del Cristo. I vostri occhi contempleranno l'esercito di Cristo, il suo popolo regale, il quadro d'una vita celeste. Le donne rivaleggiano cogli uomini. Il cielo coi suoi grappoli di stelle non pareggia l'Egitto decorato dalle celle dei suoi monaci» (S. GIOVANNI CRIS., PG 57, 87 s.). RUFINO (*Hist. monach.* 7, PL 21, 413) dice che la popolazione dei monaci è pari a quella dei comuni fedeli: attorno ad ogni città terrestre è nata una città celeste (cf. PG 65, 446). S. GIROLAMO parla di 50 mila monaci (PL 23, 64). I quadri del M. sono entusiasticamente dilatati, ma certamente dovevano essere ampi.

Tutto il corso del Nilo e alcune zone nel deserto circostante erano disseminati di monasteri o di celle, da Assuan al Cairo: eremiti, anacoreti, monaci antoniani e pacomiani riempivano la vallata. A ovest del Cairo abitate da monaci sono la valle di Nitria e quella di Sceti: tra l'una e l'altra sta il famoso deserto delle «celle». Qualche monaco si spinse fino in Cirenaica, alla ricerca di sempre più aspre solitudini. Molto popolata era la periferia di Alessandria e tutta la regione del delta del Nilo. I monasteri

si scaglionavano poi sul presunto itinerario seguito dal popolo ebreo nella sua fuga: più di tutti celebre era il monastero del monte SINAI (v.), già noto prima che il pseudo NILO (v.) e il figlio Teodoro vi si stabilissero, come risulta dalla *Peregrinatio Etheriae*.

In Palestina nelle località vere o presunte dei fatti biblici si fissarono comunità monastiche: il monte Nebo, la patria di Giobbe, quella di Elia, «il giardino di S. Giovanni Battista», soprattutto le rive del Giordano, Betlemme e Gerusalemme. Le origini del M. palestinese si fanno risalire a S. ILARIONE (v.) che presso Gaza verso il 306, dopo una visita di due mesi a S. Antonio, aprì il primo monastero. Il suo insegnamento giunge fino a Cipro, dove l'organizzazione del M. spetta a S. EPIFANIO (v.).

In Siria, grande centro monastico è Antiochia con le vicine montagne: qui S. GIOVANNI CRIS. (v.) passa alcuni anni della sua giovinezza; qui si svolgerà (sec. V) la eccezionale vita di S. SIMONE Stilita, che ebbe non pochi imitatori. A est di Antiochia fiorisce di monaci il deserto di Calcide, dove visse anche S. GIROLAMO (v.).

Nelle altre regioni salgono in fama nella storia del M. Tiro in Fenicia, Apamea nella Cesiria, Edessa nell'Ossroene, Nisibi in Mesopotamia (dove visse S. EFRÉM). Armenia, Paflagonia e Ponto devono i primi monasteri a EUSTAZIO di Sebaste (v.), discepolo di Ario e amico di S. Basilio; ma la organizzazione monastica dell'Armenia (la Piccola Armenia dipendeva ecclesiasticamente dal patriarca di Cesarea in Cappadocia, mentre la Grande Armenia era sotto la giurisdizione del catholicos di Seleucia), nonché del Ponto e della Cappadocia (le due regioni dell'Asia Minore in cui il M. fu più diffuso) è merito di S. BASILIO (v.). A Costantinopoli, che, prima di Teodosio pare abbia avuto il solo monastero di Isacco, già sotto Giustiniano, il legislatore civile del M., si contano c. 80 monasteri (un documento del 546 contro l'ex-patriarca Antimo è firmato da 73 archimandriti, cioè capi di monasteri), che salgono a molte centinaia nel sec. X. In questo secolo comincia la colonizzazione monastica del monte Athos (v. GRECIA). È famoso, all'entrata del Bosforo, il monastero di Gomon, fondato (inizi del 400) dal funzionario imperiale Alessandro, con l'obbligo della preghiera ininterrotta, notte e giorno, dalla qual pratica derivò ai monaci il nome di ACEMETI (v.), cioè di non dormienti.

Les saints moines d'orient del sec. IV, testi scelti (*Vita di S. Antonio di Atanasio, Regola di S. Pacomio*, scritti ascetici di S. Basilio, *Istituzioni e Conferenze* di Giov. Cassiano) e presentati da PLAC. DELSEILLE, Namur 1959.

PL. DE MEESTER, *De monachico statu juxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. Indices*, Città del Vat. 1942 (pp. XXXIX-532): lavoro capitale ove i principii del M. orientale, tratti dall'analisi delle fonti, sono esposti in forma ora descrittiva e storica, ora in forma imperativa canonica (come se l'opera volesse elaborare un codice di diritto canonico monastico orientale). Il valore del lavoro sta soprattutto nelle note (p. 67-408), che raccolgono una massa enorme di materiali concernenti la vita monastica dalle origini ai nostri giorni in tutti i paesi di rito bizantino. La forma di *Statuta* sembra un po' contraria al carattere del M. orientale che non ha un'organizzazione giuridica unificata. — H. DELEHAYE, *Byzant. monasticism*, in *Byzantium. An introduction to east roman civilization*, Oxford 1948, p. 136-65. — P. CHARANIS, *The monastic properties and the state in the byzant.*

Empire, Cambridge (Mass.) 1948. Molti imperatori (tra cui Rom. Lacapeno, Niceforo Foca, Basilio II) tentarono di limitare l'estensione della proprietà monastica che minacciava la piccola proprietà terriera divenuta dopo Eraclio uno dei cardini dell'impero, e danneggiava l'erario dello stato; più tardi gli imperatori giunsero anche alla confisca dei beni ecclesiastici. Ma questi interventi non ebbero effetto durevole e le enormi proprietà monastiche sopravvissero all'impero, tanto il M. era legato alla società bizantina. — PHYTRAKIS (in greco), I monaci come maestri comuni nell'antica chiesa anatolica, Atene 1950. — E. HERMANN, *Die häufige u. tägliche Kommunion in den byzant. Klöstern*, in *Mémorial L. Petit* (Bucarest 1948) 203-17. — ID., *La « stabilitas loci » nel M. bizantino* (esiste ma ha diverso significato che in occidente: passare da un monastero all'altro può essere considerato come lodevole ricerca di perfezione), in *Orient. christ. periodica* 21 (1955) 115-42. — E. AMAND DE MENDIÈTA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 152 (1957) 31-80. — *Studia patristica*, di vari autori, a cura di K. ALAND-F. L. CROSS, II (Berlino 1957) 379-454, studi sul M. orient. — E. HERMANN, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typica klotoria, carismatici e monasteri « liberi »*, in *Orient. christ. periodica* 6 (1940) 293-375. — *Homilies* di Filosseno di Mabbug, insigne maestro del M. siriano del sec. VI, vers. francese (la prima) con note di E. LEMOINE, Paris 1956 (pp. 564), con introduzione.

M. A. LOUË, *La vie monastique vue par un moine du mont Athos*, in *Istina* 6 (1959) 9-32, a proposito del libro « Tra cielo e terra », Atene 1956, di Th. DIONYSIATOS, con un estratto sulla morte di un eremita. v. GRECIA, MONTE ATHOS, PALAMA.

M. J. ROUËT DE JOURNEL, *Monachisme et monastères russes*, Paris 1952: caratteri del M. ortodosso e, in particolare, russo (fedeltà all'ideale eremitico donde trasse origine, organizzazione amministrativa, importanza economica e politica dei centri monastici sviluppatasi attorno alle vecchie laure), storia particolare di alcune celebri istituzioni (Kiev, Petscherski, Troitski-Sergijev, Solovki, S. Alessandro Nevski, Optina, Pustyna, Monte Athos. — E. BEHR-STGEL, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*, Paris 1950: i santi russi canonizzati, i tre tipi di santità russa: « sofferenti », « folli per Cristo » dell'antica Russia, « starets » del sec. XVIII-XIX; segue un saggio sulla funzione del M. (esemplare, educativa) nella vita spirituale del popolo russo. — I. REZAC, *De M. secundum recentiorum legislationem russicam*, Roma 1952. — I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum*, Würzburg 1953. — R. L. OECHSLIN, *Le M. et la spiritualité russe à travers l'histoire*, in *Vie spirit.* 37 (1955) août, p. 155-70. — J. MEYENDORFF, *Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du M. russe au XV et XVI s.*, in *Irenikon* 29 (1956) 28-46, 151-64. — v. RUSSIA.

Nell'estremo meridione d'Italia verso il VI secolo cominciarono a rifugiarsi i monaci greci, cacciati dalle persecuzioni arabe e iconoclaste. Di ogni regola (anacoreti, cenobiti, laici) portarono nelle terre d'accogliuta non solo lo spirito religioso della patria d'origine ma anche la cultura del mondo bizantino allora in pieno sviluppo. Nei secoli che seguirono una splendida fioritura di santi scienziati ed artisti illumina le contrade meridionali, si diffonde in tutta Italia e olttralpe. Artisti, letterati, cantori, musicisti, umanisti, questi religiosi coltissimi e apprezzati divulgano la civiltà bizantina nel decadente mondo romano educano alla bellezza dell'arte numerosi discepoli, iniziano i semibarbari che occupano l'Italia meridionale, infuiscono profondamente sulla vita culturale, civile e politica delle genti ospitanti. Le loro biblioteche sono ricche, i loro monasteri sono fucine di pietà e d'arte: la civiltà è al loro seguito come la santità. Il periodo di massimo splendore di questa

istituzione giunge fino al 1300: Boccaccio e Petrarca sono gli ultimi grandi allievi di tanti maestri. Poi vicissitudini varie, spoliazioni, ostilità fanno decadere l'istituzione. — M. PETTA, *Saggio bibliogr. sui monasteri basiliani d'Italia*, in *Bollet. della badia greca di Grottaferrata* 5 (1951) 46-76. — M. SCADUTO, *Il M. basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza* (sec. XI-XIV), Roma 1947. — F. RUSSO, *Il M. calabro-greco e la cultura bizantina in occidente*, in *Bollet. della badia greca di Grottaf.* 5 (1951) 5-29. — S. BORSARI, *Sulla cultura letteraria nei monasteri bizantini del mezzogiorno d'Italia*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 18 (1949) 139-46. — ID., *Monasteri bizantini nell'Italia meridionale longobarda* (sec. X-XI), in *Arch. stor. per la prov. napoletana* 32 (1951) 1-16. — H. M. LAURENT, *Les monastères basiléens de Calabre et la décime pontificale de 1274-1280*, in *Rev. d'ascet. et de mystique* (Mél. Villers) 99-100 (1949) 334-55, con elenco dei monasteri basiliani di Calabria e rispettiva bibliogr. — T. MINISI, *Un importante documento per la storia dei monasteri basiliani di Calabria e delle loro biblioteche nel sec. XI*, ivi p., 137-47: atti della visita ai monasteri italo-greci compiuta dall'archimandrita Atanasio Calceopolo nel 1457 per ordine di Callisto III, con elenco dei monasteri visitati. — A. BASILE, *I conventi basiliani di Aulinas sul monte S. Elia e di S. Elia nuovo e S. Filareto nel territorio di Seminaria*, in *Archivio stor. per la Calabria e la Lucania* 14 (1945) 19-36, 143-58, 261-78. — R. MENAGER, *La « byzantinisation » religieuse de l'Italie méridionale (IX-XII s.) et la politique monastique des Normands d'Italie*, in *Rev. d'hist. eccl.* 53 (1958) 747-74, 54 (1959) 5-40: l'ellenizzazione della Calabria fu superficiale e isolata in qualche convento; la politica dei Normanni fu decisamente antigreca. — Vari articoli in *L'Osserv. Rom.* 23-XI-1953, 21-II-1954, 20-I-1956... dedicati al M. orientale nell'Italia merid. — v. anche GROTTAFERRATA e NILO (S.).

III. M. prebenedettino in occidente. I tipi monastici orientali passarono assai presto in occidente.

a) Le prime notizie di un M. a Treviri sono della metà del IV secolo. S. MARTINO (v.) fonda (c. 360) LIGUGÉ (v.) e (372) MARMOUTIER (v.). S. ONORATO (v.) fonda LÉRINS (v.) e GIOVANNI CASSIANO S. VITTORE di Marsiglia. La spinta verso il M. sembra venuta da S. ATANASIO (v.) che appunto a Treviri si trovò esule nel 335. S'andavano poi diffondendo la regola di Pacomio tradotta da S. Gerolamo, quella di Basilio rimaneggiata da Rufino, e la fascinosa letteratura delle *Vitae Patrum* (v. PADRI). Una regola propria ancora non c'è; i monaci di S. Martino vivono in grotte come eremiti e accentuano le austerità del M. egiziano; Cassiano adotta un compromesso, realizzando un cenobio come scuola preparatoria al M. egiziano, il quale rimane per lui, come per S. Gerolamo, l'ideale (infatti i monaci più anziani e maturi si ritirano nelle solitudini di Lérins per condurvi vita eremitica, mentre gli altri monaci, meno preparati, fanno vita comune nel monastero e lavorano i campi). Al lavoro dà molta importanza Cassiano: vi dedica quasi tutto il libro X del suo *De caenobiorum institutis* e sembra attribuire alla trascuratezza di questa pratica la rovina di alcuni monasteri occidentali.

b) Uscito da Lérins, S. PATRIZIO (v.) impianta in IRLANDA (v.) e nelle contrade di Galles il M. egiziano e siriano con tutte le sue asprezze ascetiche.

Queste generali indicazioni delle prime fondazioni trascurano il veloce moltiplicarsi dei monasteri. Pur ammettendo l'influenza di S. Atanasio a Treviri, il M. in Gallia appare come sviluppo del M. italiano: la spirituale direzione di esso fa capo ai

monasteri di Onorato, di Martino di Tours, di Cesario di Arles, e questi derivano da quello stesso movimento monastico che occupa le isole prospicienti le coste dell'Italia (dagli scogli di fronte a Sorrento, risalendo tutto il litorale, la Capraia, la Gorgona, le rocce liguri e quindi le isole Hyères e di Lérins).

c) In Italia, Atanasio venne (340) con due monaci di Nitria, Ammone e Isidoro, e si fermò per tre anni a Roma. Secondo Gerolamo (*Epist.* 127, 5, PL 22, 1090), allora per la prima volta si sentì parlare di Antonio, Pacomio e della Tebaide. MARCELLA (v.) figlia di Albina, che probabilmente ospitò Atanasio, realizzò sull'Aventino il primo monastero femminile. Cf. G. D. GORDINI, *Origine e sviluppo del M. a Roma*, in *Greg.* 37 (1956) 220-60: introdotto (verso il 340) da S. Atanasio di Aless., il M. romano attira alcune donne dell'alta società; a partire dal 381 S. Gerolamo le assiste coi suoi lumi e le difende dalle opposizioni sorte nel 383.

Non si hanno precise testimonianze per i primi tre secoli, ma certamente esistettero a Roma anche prima di Atanasio gruppi di asceti. L'opera di Marcella si presenta con la nota di novità, ma sappiamo che un gruppo di vergini si erano riunite attorno a Costanza figlia di Costantino, presso la tomba di S. Agnese. Il movimento ebbe l'appoggio di papa DAMASO (v.), la cui sorella IRENE (v.), morta a vent'anni, si era consacrata a Dio. Al monastero giunsero vedove e fanciulle nobili della città, Sofronia, Felicità, Asella e, più celebre di tutte, EUSTOCHIA (v.) figlia di PAOLA (v.), e ancora MARCELLINA (v.) sorella di S. Ambrogio, che aveva ricevuto il velo da papa Liberio la notte del Natale 352. Sorsero altri monasteri specialmente quando la direzione fu nelle mani di S. Gerolamo. Alcune signore della nobiltà romana abbandonarono l'Italia per darsi a vita cenobitica in Palestina, come MELANIA (v.) e PAOLA (v.).

In campo maschile, il primo monaco romano, sempre secondo S. Gerolamo (*Epist.* 66, 4, 6, PL 22, 640 s) è il senatore PAMMACHIO (v.) che, avvalendosi anche dell'opera della penitente FABIOLA (v.), aprì sul Tevere un ospizio per i pellegrini. Monasteri maschili e femminili sorsero dappertutto in Italia. I centri principali, oltre Roma, sono: Vercelli (S. EUSEBIO), Aquileia, Milano (S. AMBROGIO), Cremona, Novara (S. GAUDENZIO), Bologna, Ravenna (S. PIETRO CRISOLOGO), Pavia, Nola (S. PAOLINO), Capua, Napoli.

d) Nell'Italia meridionale, prima che vi emigrasse il M. orientale, dovette fiorire un M. italiano prebizzantino, la cui storia è ancora da fare. Sulla fine del sec. IV è testimoniato da S. Paolino da Nola (*Poema XVII* a Niceta di Remesiana, vv. 85 ss, PL 61, 485) per le regioni di Lecce ed Otranto. Infatti tra le due città si stendeva una grande foresta solcata dalla via Adriana, ben adatta all'asceti solitaria (e più tardi i monaci bizantini la popolarono di laure anacoretiche e di cenobi). Non conosciamo i caratteri di questo M. Lo stesso S. Gregorio M., pur tanto diligente e abbondante nel ricordare uomini e cose del Salento, nulla ci dice di quel M., del quale le invasioni bizantine e longobarda probabilmente distrussero ogni traccia. Anacoreti e cenobiti, uomini e donne, dovevano ispirarsi non già a una regola codificata bensì agli esempi dei padri del deserto diffusi da S. Atanasio, S. Girolamo, Rufino (amico di Paolino da Nola).

Esaminando le grotte monastiche dell'agro brin-

disino, rilevando alcuni elementi artefatti e altri materiali archeologici rinvenuti in quelle regioni, siamo indotti a pensare che le grotte erano centri monastici probabilmente coevi di quelli di Lupie e di Otranto ricordati da Paolino. Questi elementi artefatti sono risalti di roccia addossati alle pareti, lunghi e larghi tanto da poter contenere il corpo di un uomo posto a giacere, e buche o nicchie scavate nella roccia che misurano metri 1 di larghezza, m. 1,10 di altezza, m. 0,70 di profondità. Pacomio nella sua regola e Palladio nella *Storia Lausiaca* affermano che i religiosi erano obbligati a dormire vestiti nella loro tunica o di una pelle, sedendo su cattedre (« throni ») fabbricate in modo da contenere il giaciglio di una persona. Recentemente, poi, mettendosi a cultura il terreno adiacente a quelle grotte furono trovate monete di bronzo di Valentiniano I (fine del sec. IV). Questi fatti ci fanno pensare che quelle grotte, abitate più tardi dai monaci orientali, erano state precedentemente rifugi eremitici di solitari prebizzantini. I monaci bizantini, spinti dalle orde persiane (611-618) e arabe (636-638) che occuparono la Siria, la Palestina e l'Egitto, non trovarono asilo più sicuro e confacente alla loro vita di asceti che in quelle grotte, ormai abbandonate dagli antichi monaci dispersi e martirizzati dai barbari invasori. Una nuova vita ascetica si impossessò di quelle sante solitudini, che, attraverso le riforme di S. Basilio e S. Teodoro Studita, tanti infussi sociali, religiosi, culturali, artistici esercitò sulla società medioevale.

e) Fuori d'Italia è da segnalare per l'inquietudine vagabonda, per la severità e le mirabili realizzazioni il M. bretono. Nell'Inghilterra fu introdotto (c. 430) da S. GERMANO d'Auxerre (v.). Nella piccola Bretagna il M. ha tanta importanza che nel VI-VII sec. la chiesa è quasi esclusivamente monastica. COLOMBANO (v.) è il fondatore dei principali monasteri. In Scozia la direzione è nelle mani di COLUMBA (v.).

f) In Spagna, il M. dà tracce di sé già alla fine del IV secolo, se è, come sembra, abbadesa la peregrina EGERIA (v.) che visita per devozione le chiese celebri dell'Oriente. In Spagna, il M. rischì di confondersi col PRISCILLIANISMO (v.), quindi di soffrirne i colpi. Nel sec. V decade durante l'invasione germanica, ma subito si riprende splendidamente.

g) In Africa, il M. fu introdotto tardi. S. AGOSTINO (v.) sentè parlare per la prima volta del M. egiziano nel 385 (*Conf.* VIII, 6, PL 32, 755 s). Quando ritorna a Tagaste, dopo aver visitato i monasteri di Milano (« diversorium sanctorum... non paucorum hominum », *De moribus eccl. cath.* 33, PL 32, 1339) e di Roma (« plura diversoria sanctorum seu monasteria », ivi 1340), vi fonda il primo monastero. Diventato vescovo d'Ippona, introduce la vita comune col clero (già attuata a Vercelli e a Tours). È l'inizio d'una nuova forma di M., parallela a quella contemplativa? Le parole di S. Agostino (« volui habere in ista domo episcopi mecum monasterium clericorum ») fa pensare soltanto a un adattamento delle regole monastiche ai chierici in cura d'anime: sarebbe anacronismo scoprirvi le origini dei chierici regolari del '500. La diffusione del M. africano è rapida (Tagaste, Adrumetto, Uzula, Cirta, Milevi, Cartagine). Anche i monasteri di monache si moltiplicano; una lettera ad esse indirizzata, che va sotto il nome del santo, diventerà la base della cosiddetta « regola di S. Agostino » (*Epist.* 211, PL 30, 960-965).

v. più oltre la bibl. sull'origine del M. nelle varie nazioni. È ancora utile, per l'abbondanza di notizie, H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* II-2, 3047-3248 (cenobitismo) e XI-2, 1774-1947 (monachismo), con vasta bibl. antica. — I. S. G. LUFF, *A survey of primitive monasticism in central Gaul, in Downside Rev.* 70 (1952) 180-203; il M. in Gallia dal 350 al 700. — O. CHADWICK, *J. Cassian. A study in primitive monasticism*, Cambridge 1950. — M. M. DUBOIS, *Un pionnier de la civilisation occidentale: S. Colomban* (c. 540-615), Paris 1950. — *Mélanges colombaniens* (Atti del Congresso internaz. di Luxeuil 20-23 luglio 1950), Paris 1951: ambiente di S. Colombano, l'uomo e l'opera legislativa, fondazioni, culto, discepoli. — M. MELLETT, *L'itinéraire et l'idéal monastique de S. Augustin*, Paris 1934. — A. ZUMKELLER, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1950. Le realizzazioni monastiche di S. AGOSTINO (v.) vanno da Cassiciaco alle diverse fondazioni di Ippona, delle quali la più originale e importante è il monastero di chierici, che ebbe influenza decisiva sull'orientamento della vita clericale e canonica. Il M. di S. Agostino è centrato sulla carità e sulla povertà nella vita comune, a imitazione della comunità apostolica di Gerusalemme. Per l'autore, la *Regula* è autentica (due frammenti, redatti uno nel 389, l'altro prima del 395); invece la *Epist.* 211 sarebbe opera di Fruttuoso di Braga (sec. VII). Cf. nello stesso senso, M. VERHEIJEN, *Autour de la Règle de S. Aug., in L'Année théol.* 1951, p. 345-48; N. MERLIN, *Exemple typique de préjugé littéraire. Texte primordial de la Règle de S. Aug., in Anal. Praemonstratensis* 24 (1948) 5-19. — Su S. Agostino e il M. occid. v. *L'Osserv. Rom.* 12 c 16 sett. 1956 (A. TRAPÉ).

IV. M. benedettino. Nel M. prebenedettino troviamo diverse regole: di S. Agostino, Giovanni Cassiano, S. Onorato, S. Cesario d'Arles, S. Aureliano successore di Cesario, S. Ferreo vescovo d'Uzès successore a Firmino discepolo di Cesario, la *Regula incerti auctoris* dipendente dallo stesso Cesario, di S. Patrizio, S. Brigida, S. Columba, S. Colombano, la *Regula Magistri*, ecc. Ma esse non introducono modifiche sostanziali nella fisionomia del M. In Italia, dove il M. si evolve più rapidamente, esso appare nel sec. V largamente eclettico, ispirandosi a varie fonti, tutte riducibili alle forme antoniana, pacomiana e basiliana, note nelle traduzioni e nei rifacimenti in latino.

Il tipo monastico più apprezzato sembra quello antoniano. Lo stesso S. Benedetto comincia la sua vita religiosa ritirandosi (c. 500) in una grotta di SUBIACO (v.) per praticarvi le austerità eremitiche. Accorrono a lui dei discepoli. Egli tenta di organizzarli secondo il regime pacomiano. L'esperienza non è facile. Il suo genio nelle cose di spirito e il suo squisito senso dei bisogni della cristianità lo inducono a intraprendere una via propria. E a MONTECASSINO (v.), evento di storia maggiore, detta la sua regola, della cui sapienza è splendido testimonia lo sviluppo del benedettinismo. Vi si possono rintracciare le influenze di tutti i documenti anteriori e magari della *REGULA MAGISTRI* (v.), ma esse sono trasfigurate in una nuova visione originale del M., irriducibile alle caratteristiche del M. orientale. La grande idea che presiede all'opera di S. Benedetto è la comunità monastica come *famiglia spirituale*, modellata sulla famiglia di Nazareth, stabile e autonoma, ordinata dalla regola, retta dall'autorità paterna dell'abate.

1) Col voto della *stabilitas loci* il monaco si impegna a vivere in comunità e precisamente nella comunità che accolse la sua professione, in essa egli ha la casa, il focolare, la residenza per lui più desiderabile, il

suo ambiente normale, qualunque sia l'occupazione cui venga chiamato. Il distacco dal luogo di apostolato è virtù del chierico secolare, l'attaccamento al suo monastero è virtù del monaco.

2) La *disciplina* interna è quella di una famiglia: una disciplina militare, rigida, meccanica, sarà una meraviglia lodata da Palladio nel M. orientale, ma non farebbe un monastero benedettino dove vige il regime della famiglia e quindi l'amore, che è insieme soggezione e libertà.

3) L'*abate*, figura di Gesù, è l'antico *paterfamilias*, pastore che cerca e ricupera la pecorella smarrita, medico che studia e porta rimedio al male, ricorrendo al ferro solo quando il morbo di una pecorella minaccia il gregge intero, amministratore della casa di Dio, che dispone ogni cosa « con prudenza e giustizia », maestro che educa con la parola e con l'esempio, consolatore e guida delle coscienze e infine autorità che deve essere ubbidita. Il suo potere è illimitato e inappellabile. Più che un santo o un uomo di governo dalla mano abile e forte, S. Benedetto sembra auspicare una padre di buon senso, di saggia discrezione, di cordiale comprensione e mansuetudine. La coscienza della sua responsabilità e l'aspettazione del futuro giudizio di Dio gli impediranno ogni abuso di potere. Va da sé che l'ideale dell'abate benedettino non è costituito dai « grandi prelati » del secc. XVI-XVIII, né dai « grandi signori » come Bernardo di Montecassino (sec. XIII) o Filiberto di Caravel di St-Vaast, né dagli abati di Cluny (sec. X-XII).

4) La distribuzione media delle *occupazioni* dei monaci in una giornata doveva essere all'inizio la seguente: *Opus Dei*, ore tre e mezza, *studium orationis* (lettura meditata soppressa nel sec. VIII-IX, ristabilita nel sec. XV), mezz'ora; *lettura*, ore 4; *lavoro*, ore sei e mezza; *riposo*, ore otto e mezza; *pasti*, un'ora. D'inverno il sonno e l'ufficio erano più lunghi, più corta la lettura e il lavoro.

5) L'*opus Dei*, recitazione pubblica corale dell'UFFICIO divino (v.), è l'opera principale del monaco, a cui ogni altra deve essere subordinata. Comincia a presentarsi come l'unica ragione d'essere dei monaci (« propter chorum fundati ») verso il sec. IX-X, quando, scomparendo il lavoro manuale, si moltiplicano i servizi religiosi, messe, uffici, devozioni, che occupano in chiesa la maggior parte della giornata.

6) L'*ascetismo corporale*, tanto caro al M. orientale, è estraneo alla concezione benedettina, che non fa parola di cilici, catene, penitenze artificiali: « che tu sia legato alla catena di Cristo non già a una catena di ferro », consigliava a un eremita S. Benedetto (*Dial.* III, 16, PL 77, 261). Sono prescritti nutrimenti sani, bastevoli, benché frugali e senza ghiottonerie, abiti convenienti, sonno sufficiente in letto con materasso, cuscino, coperte, copripiedi. I monaci sono sconsigliati dal lanciarsi in avventure ascetiche personali: il monaco non farà niente di straordinario, ma troverà la sua perfezione nell'osservanza della regola comune. Le preferenze del patriarca vanno all'ascetismo interiore, nel quale hanno somma importanza la rinuncia alla propria volontà, la pratica dei dodici gradi di umiltà, la preghiera affettiva breve e frequente.

7) Se si vuol parlare di « *misticismo* » benedettino, si intenda nel suo senso lato, empirico, oggettivo, non legato alle dottrine neoplatoniche, dionisiane o scolastiche: è lo sforzo puramente spirituale di elevazione verso l'unione con Dio, mediante l'orazione,

senza fenomeni estatici, senza clamorosi interventi diabolici.

8) All'inizio il lavoro monastico comprendeva le occupazioni necessarie alla vita comune, giardinaggio, agricoltura, nelle quali i monaci fecero scuola ed educarono i barbari d'Europa. Il lavoro manuale venne man mano sostituito dall'apostolato dell'educazione e del lavoro scientifico: « benedettino » si disse il lavoro faticoso, paziente, erudito, completo, che diede un poderoso contributo agli studi di storia ecclesiastica, di patristica, di teologia (v. ad es. MAURINI). Cf. i paragrafi ss.

Enciclica *Fulgens radiatur* di Pro XII per il XIV centenario della morte di S. Benedetto (21 marzo 1947), AAS 39 (1947) 137-55, con cenni di storia del M. — P. GROSSI, *S. Benedetto e la sua opera verso la chiesa e la società*, Torino 1943 (l'opera civilizzatrice di S. Benedetto è toccata solo nell'ultimo capitolo). — *Benedictus der Vater des Abendlandes*, München 1947. — *Studia benedictina*, a cura dei professori di S. Anselmo in Roma, Roma 1947. — A. ZIMMERMANN, *S. Benedictus patriarcha omnium monachorum*, in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktiner-Ordens* 61 (1947-48) 93-113. — G. SALVI, *S. Benedetto, il « padre dell'Europa »*, Subiaco 1948. — C. BUTLER, *Le monachisme benédictein*, vers. dall'ingl., Paris 1924; cf. *Rech. de science relig.* 15 (1925) 169-90. — B. STEIDLE, *Die Regel S. Benedikts*, Beuron 1952. Mentre i commentari moderni tentano di spiegare la Regola in prospettive moderne, Steidle vuol rimettere il patriarcato nel suo quadro storico e mostrare come la Regola si è costituita a partire dalla tradizione monastica prebenedettina: ascesi della chiesa primitiva e della chiesa dei martiri, il M. orientale, Antonio, Pacomio, Basilio, Martino di Tours, Agostino, Cassiano, il monastero di Lérins (l'autore insiste sull'influenza della teologia leriana nella Regola benedett.). — I. SCHUSTER, *La vie monastique dans la pensée de S. Benoît*, Paris 1953. — M. A. DENIS, *Théologie benédicteine* (della vita cistercense), Paris 1952. — M. WOLTER, *Elementi essenziali della vita monastica*, Montecassino 1937. — O. LOTTIN, *Le voeu de « conversatio morum » dans la Règle de S. Benoît*, in *Rech. de théologie anc. et médiév.* 26 (1959) 5-16. — AD. DE VOGÜÉ, *L'abbé dans la Règle de S. Benoît*, Paris 1959 (tesi di laurea). — M. VAN ASSCHE, « *Divinae vacare lectioni* ». *De « ratio studiorum » van S. Benedictus*, in *Sacris erudiri* 1 (1948) 13-34: l'attività intellettuale dei benedettini, pur essendo grande, non va esagerata; risale meno a Cassiodoro che alla Regola di S. Benedetto che accorda gran posto alla « lectio divina » e alla « meditatio »; nel « labor manuum » include anche l'attività svolta nello « scriptorium » e considera « artifex » anche il calligrafo. — A. MUNDB, *Bibliotheca. Bible et lecture de Carême d'après S. Benoît*, in *Rev. benéd.* 60 (1950) 39-53. — J. LECLERCQ, *L'humanisme benédictein du VIII au XII s.*, in *Analecta monastica XX* (Città del Vat. 1948) 1-20. — G. AULINGER, *Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia. Eine moralgeschichtl. Studie*, St-Ottilien 1950. — THIRY, « *Humanitas* » benedictina, in *Umanesimo e mondo crist.*, Roma 1951, p. 163-92. — A. HASTINGS, *St. Benedict a. the eremitical life*, in *Downside Rev.* 68 (1950) 191-211: S. Benedetto non solo professò teoricamente la superiorità della vita eremitica sulla cenobitica, ma praticò anche, almeno in certi tempi (ad es. in quaresima), il ritiro assoluto, come mostrano i versi del diacono Marco (sec. VII, secondo l'autore) e come conferma la pratica di Cassiodoro a Vivarium; se si accetta la tesi di Cappuyns sull'autore della REGOLA magistri (v.), l'argomento non è senza valore. — P. VACCARI, *Il chiostro*, Pavia 1951: i profili di Cassiodoro, S. Benedetto, Rachis, Carlo-manno e riflessioni sulla spiritualità monastica. — O. M. PORCEL, *La doctrina monastica de S. Gregorio*

M. y la « Regula monachorum », Madrid 1950: Gregorio, prima di essere papa, fu monaco e abate di S. Andrea ad Clivum Scauri, il che spiega la sua profonda conoscenza della vita cenobitica e la corrispondenza (esagerata dall'autore) della sua dottrina con la Regola benedictina. — M. SCHOLL, *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildegard commentaries on the Rule*, Washington 1941: schizzo della vita monastica secondo antichi commentari della Regola. — M. MESLIN, *Benoît de Nursie*, Paris 1957, con testi di S. Gregorio, della Regola, di Cassiano, di Cassiodoro. — Cf. JEAN-NESMY, *S. Benoît et la vie monastique*, Paris 1959, con testi della Regola, di Sinaragdo, di Pietro il Ven., di Mabillon. — *Western asceticism*, testi principali per la storia del M. egiziano e occid., versione, note e introduz. di O. CHADWICK, London 1958 (*l'Erba senarium*, *Collationes* di Cassiano, Reg. di S. Benedetto). — *Commentationes in Reg. S. Benedicti*, a cura di B. STEIDLE, Roma 1957 (« *Studia Anselmiana* » 42), di vari autori (v. oltre). — I. B. HORNER, *The monk: buddhist a. christian. Gotama's rules compared with the rule of St. Benedict*, in *The Hibbert Journal* 39 (1941) 168-78. — v. bibl. generale nei paragrafi ss.

V. *Evoluzione del M. occidentale*. In occidente la storia del M. medievale si identifica con quella del M. ben., che modella e assorbe le forme già esistenti in Italia, Spagna, Francia, Inghilterra, e si introduce nei paesi nuovi conquistati al Vangelo: con S. BONIFACIO (v.) in Germania, S. ADALBERTO (v.) in Polonia. E la storia del M. ben. si identifica con la storia della SPIRITUALITÀ medievale (v.): la Regola di S. Benedetto, diffusa con la espansione benedictina, ispira tutta la concezione religiosa morale ascetica della società cristiana (v. MONDO). S'identifica in grandissima parte, anche con la storia della cultura medievale europea, nella quale i monaci entrano da protagonisti, come appare subito a una semplice consultazione degli indici biografici della PL del Migne. S'identifica in generale con quasi tutta la storia esterna ed interna della chiesa medievale, nella quale, sotto varie figure, compaiono sempre in primo piano dei monaci. E si identifica pure con la storia delle origini della civiltà europea, che risale quasi tutta (compresa la fondazione di città) all'opera benedictina.

Storia meravigliosa, estremamente ricca e varia, impossibile a narrarsi in sintesi. Rinviamo al vecchio HELYOT, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, Paris 1714-19, 8 voll. e alla più recente, monumentale *Histoire de l'ordre de S. Benoît* di Filib. SCHMITZ, Maredsous, I-IV (1948); I-II in 2ª ediz.), V-VI (1949). E utile anche la (incompleta) collezione del SAHLER, *Les grandes ordres monastiques* (Auch 1949 ss), con descrizioni succinte delle grandi abbazie di Francia, Paesi Bassi, Lussemburgo... Per tutti i monasteri cristiani (benedettini, agostiniani, canonici regolari, basiliani, ordine di S. Colombano, antichi centri religiosi d'Irlanda) è fondamentale Dom L. H. COTTINEAU (v. note di redazione), in ordine alfabetico, con ricca bibliogr.

St. HILPISCH, *Das Benediktinerium im Wandel der Zeiten*, St. Ottilien 1950. — H. U. v. BALTHASAR (e collaboratori), *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1948. — J. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, Stuttgart-Wien 1900-12, 5 voll. — G. C. AMADUNI, *M. Studio storico-canonico e fonti canoniche*, Venezia 1940. — G. SCHREIBER, *Geschichtsdenken im höheren Mittelalter. Byzantinische u. Westliche Motive soziale Strukturen*, in *Archiv f. Kulturgesch.* 32 (1944) 75-117, studia i rapporti fra diverse società religiose del medioevo, in particolare. Comparazione fra i monasteri orientali (il cui carattere strettamente individuale impedi la creazione di una storia dell'ordine monastico) e i monasteri occi-

dentali (che dopo il particolarismo durato fino ai sec. XI-XII, si raggrupparono come filiali attorno a una abbazia-madre). Origine della storia degli «ordini» (che l'autore riporta all'epoca claustrina e cistercense). Influenze di Bisanzio e della Palestina subite dalle società religiose occidentali grazie ai pellegrinaggi alla «Roma orientale» e ai luoghi santi. Attenzione degli orientali alle riforme monastiche di Brogne, Gorze, Saint-Vannes (Macario d'Antiochia, c. 1011, soggiorna a S. Bavone di Gand), alla generosità dei signori orientali (Simeone di Treviri, monaco del Sinai, † 1035, passa alla corte di Riccardo II di Normandia, indi a Treviri), ai santuari occidentali possessori di reliquie (pellegrinaggi di Simeone l'Armeno, † 1016, a Roma, Pisa, Lucca, Compostella, Tours...). Tendenza a mettere la *fundatio coenobii* sotto il nome di un apostolo o di un discepolo di Gesù (es. tipico: l'origine di Glastonbury si attacca a Giuseppe d'Arimatea, v. GRAL). Influenza di Cluny sul sorgere della storia degli «ordini» (formazione di un «grande regno monastico», come dice Orderico Vitale, dove i rapporti fra abbazie e priorati sono assimilati ai legami feudali), sulla cavalleria, sull'agiografia (dove appaiono le *l'itae* di laici e specialmente di re). Fondazione di nuovi ordini religiosi (certosini, camaldolesi, cistercensi, premostratesi), e nascita di un nuovo genere storiografico: la storia comparata delle istituzioni monastiche (Anselmo di Havelberg, Giacomo di Vitry...). Dello stesso SCHREIBER, maestro in questi studi, segnaliamo ancora, *Religiöse Verbände in mittelalterlicher Wertung. Lateinischer Westen u. griechischer Osten*, in *Histor. Jahrb.* 1949, p. 284-358; *Monasterium u. Frömmigkeit*, in *Zeitschr. f. Ascese u. Mystik* 16 (1941) 19-31; l'influsso della spiritualità monastica sulla pietà popolare. — Per il periodo della decadenza monastica può giovare anche la pur tendenziosa opera di G. C. COULTON, *Five centuries of religion. IV. The last days of medieval monachism*, Cambridge 1950 (pp. XV-833): l'autore vuol provare che al momento della soppressione dei monasteri inglesi (1540), l'ordine monastico e gli altri ordini religiosi erano radicalmente corrotti e non meritavano altra sorte. Tale corruzione, nota nel sec. XVI, era ben più antica e a nulla erano valse le riforme tentate per l'innanzi. La decadenza dei sec. XIII-XVI è innegabile, ma non è così universale né così radicale come vuol far credere il Coulton, il quale non fa la storia della vita religiosa, ma soltanto sceglie i materiali adatti a compilare una cronaca scandalistica degli ordini religiosi.

Stante l'autonomia delle singole abbazie benedettine, stante la diversità delle epoche storiche, dei regimi politici e delle costumanze civili in cui il M. si trovò a vivere e ad operare, stante la normale evoluzione della vita monastica in corrispondenza con l'evoluzione dell'idea ascetica cristiana e del diritto ecclesiastico, non fa meraviglia che il M. muti fisionomia giuridica, civile, spirituale secondo i tempi e i luoghi.

Per lo studio degli aspetti giuridici segnaliamo: T. MC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'occident*, Ligué 1935: studio sullo sviluppo generale del M., sui suoi rapporti con la chiesa secolare e il mondo laico, da S. Benedetto di Norcia a S. Benedetto d'Aniano (sec. VI-IX). — P. JOLIOT, *La condition juridique du religieux à travers l'histoire (droit canon, et droit français)*, Bordeaux 1942. — P. H. LAFONTAINE, *Situation juridique des monastères durant le haut m. âge*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 19 (1949) 47*-64*. — Id., *L'évêque d'ordination des religieux des débuts du monachisme à la mort de Louis le Pieux (840)*, Ottawa 1951. — H. BACHT, *Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 72 (1950) 350-59. — M. SINOPOLI, *Introduzione allo studio del diritto monastico*, in *Ephem. juris can.* 6 (1950) 343-73, 485-509, 7 (1951) 64-79, 154-81. — P. GROSSI, *Le*

abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione, Firenze 1957: lo studio, ottimo, non tocca le abbazie passate a qualche «riforma» (per es., Cluny, Cîteaux) e si limita ai sec. VIII-XIII. — S. ALONSO, *El derecho de los regulares en el conc. Tridentino y en el Código can.*, in *Ciencia tomista* 74 (1948) 5-56. — G. OESTERLE, *Il conc. Tridentino riformatore degli ordini*, in *Ephem. juris can.* 3 (1947) 67-86.

Dell'ESENZIONE (v.) s'è già parlato sotto questa voce. — W. SZAIVERT, *Die Entstehung u. Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des XI Jahrh.*, in *Mitteil. des Instituts f. oesterr. Geschichtsforschung* 59 (1951) 265-98: sulla base delle decisioni sinodali e dei diplomi pontifici o vescovili, studia l'apparizione progressiva della esenzione monastica e le formule di esenzione. Dai veri privilegi di esenzione si distinguono i privilegi episcopali di franchigia e i privilegi di protezione, che poterono costituire una fase preparatoria alla vera esenzione. — J. F. LEMARIGNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in *Cluny. Congrès scientifique* (Dijon 1950) 288-340. L'istituto della esenzione preparato tra il 590 e il 990 da disposizioni di Gregorio M., dalla bolla del 628 per Bobbio, dalla bolla del 751 per Fulda e forse anche dalle bolle accordate a monasteri inglesi, riprende la sua evoluzione dopo il periodo carolingio, sotto Nicola I, il quale utilizza le formule inserite nel *Liber diurnus* e propaga il beneficio (distinto dall'esenzione ma preparatorio di essa) dell'appartenenza del monastero alla chiesa romana, cui è connessa in Germania la protezione imperiale. Cluny ottiene tal beneficio nel 910. Nel 991-999 l'esenzione raggiunge una fase decisiva per opera di ABNONE di Fleury (v.), il quale, contro i vescovi che obietano la anticanonicità dell'esenzione, utilizza le lettere di Gregorio M., ne trae la sua collezione canonica (991-994), la sua lettera 14^a (994-1004) e ottiene nel 997 un importante privilegio papale. Grazie a questa larga base canonica, Cluny può ottenere nel 998-99 l'esenzione totale, che si estende poi ai monasteri cluniani, a quelli di GUGLIELMO da Volpiano (v.). Privilegi papali del 1016 e 1027 tolgono ai vescovi i diritti di ordinazione e di coercizione sui monaci di Cluny, sollevando un conflitto nel quale Giovanni XIX, fondandosi sulle false decretali, interviene ad affermare il primato pontificio. L'esenzione viene estesa da Leone IX ad altre abbazie. Le terre dell'impero e le Fiandre, per influenza di Burcardo di Worms, si mantengono contrarie all'esenzione. L'estensione della esenzione sembra legata alle preoccupazioni della politica papale: controffensiva cristiana di Benedetto VIII in Italia, penetrazione in Spagna, sostituzione di Latini ai Greci in Montecassino, ecc. Per l'autore «non v'è un solo progresso delle idee gregoriane che non sia accompagnato da un progresso dell'esenzione» (p. 289). Si deve dire, almeno, che elementi gregoriani si rintracciano già sotto Nicola I, soprattutto negli ambienti monastici di Normandia e a Cluny (p. 295, 319, 325). Con Schreiber, l'autore corregge la tesi di Fliche che riduce al minimo l'influenza di Cluny sulla S. Sede. Si veda anche quanto è detto più oltre dei rapporti fra monaci e chierici.

J. JASSMEIER, *Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden*, München 1954: negli ordini maschili anteriori al sec. XIX è studiato il diritto dei subordinati a partecipare al governo dell'ordine. Risultano dall'inchiesta i punti seguenti. Per un motivo biblico (Ecl XXXII .24) e per un principio romanistico («quod omnes tangit ab omnibus approbari debet») si instaura spontaneamente fin dalle origini il costume di consultare la comunità nelle questioni importanti (cf. S. Benedetto, Reg. 3). Nei sec. XII-XIII, epoca di intensa vita comune e di forte organizzazione interna delle comunità, sorgono due novità rimar-

chevoli: si istituirono i capitoli generali (*Charta caritatis* di Cîteaux), si introduce l'idea di affidare la rappresentanza della comunità a delegati eletti (B. Giordano di Sassonia O. P., 1228). Con la Compagnia di Gesù e gli ordini ispirati ad essa, il principio dell'autorità centrale prevale sul principio di associazione e di consultazione. Il senso « democratico » degli ordini religiosi ha influito sulle istituzioni politiche moderne (come mostra L. MOULIN, *Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes*, in *Rev. internat. d'hist. politique et constitutionnelle*, avr. 1953, p. 106-48; *Il governo degli ordini religiosi*, in *Studi politici* 2 [1953-54] 427-46).

Circa il M. nelle varie nazioni ci limitiamo a indicare a caso qualche studio più recente.

a) G. PENCO, *Per una storia del M. in Italia. Prospettive e rilievi*, in *Benedictina* 6 (1952) 173-83. — *Id.*, *Aspetti e problemi del « Monasticum italicum »*, ivi, p. 335-43. — T. LECCISOTTI, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico M. italico*, in *Atti del I Congr. internaz. di studi longobardi* (27-30 sett. 1951, a Spoleto), Spoleto 1952, p. 369-76: è inesatta l'opinione corrente che l'invasione longobarda abbia cancellato in Italia ogni traccia di M. e che la rinascenza monastica del sec. VIII sia opera dei monaci franchi e anglosassoni. — F. RIZZO, *Il chiostro medievale e le sue manifestazioni nell'Italia centro-meridionale e in Sicilia*, Palermo 1947 (pp. 28): chiostri romani, amalfitani, siciliani. — L. T. WHITE, *Latin monasticism in Norman Sicily*, Cambridge (Mass.) 1938.

b) Per i monasteri di Francia, v. la monumentale collezione: *Abbayes et prieurés de l'ancienne France. Recueil historique des archevêques, évêchés, abbayes et prieurés de France*, 12 voll., Ligugé-Paris dal 1905; va ancora sotto il nome di Dom BEAUNIER, benché la sua opera (edita nel 1726) sia stata in seguito interamente rifatta (vol. I-VIII e parte del IX a cura di Dom Bessè); a partire dal vol. IX l'opera è nuova, preparata da un gruppo di eruditi. — S. G. LUFF, *A survey of primitive monasticism in central Gaul* (c. 350-700), in *Downside Rev.* 70 (1952) 180-203: rassegna delle principali fondazioni monastiche esistenti nel sec. VII nella Gallia centrale (a nord della Gironda, a ovest della Senna e della Saona) e delle regole che vi erano in uso prima dell'introduzione della regola benedett. — J. LAPORTE, *Les monastères francs et l'avènement des Pipinides*, in *Rev. Mabillon* 30 (1940) 1-30. — FR. LEHOUC, *Le bourg St-Germain-des-Prés* dalle origini fino alla guerra dei cent'anni, Paris 1951: tipico borgo monastico, la cui storia è importante per la storia ecclesiastica di Parigi e della proprietà monastica in Francia. L'autrice corregge Pirenne, che negava alle abbazie ogni influenza sulla formazione delle città medievali. — L. DUBAR, *Recherches sur les offices du monastère de Corbie jusqu'à la fin du XIII siècle*, Paris 1951. — E. DE MOREAU, *Les abbayes de Belgique* (sec. VII-XII), Bruxelles 1952.

c) W. S. PORTER, *Monasticismo español primitivo. El oficio monastico*, in *Hispania sacra* 6 (1953) 3-36: traduzione di articoli già apparsi in *Laudate* 10-12 (1932-34) con importanti correzioni all'ordine dell'ufficio monastico descritto da Dom Férotin. — J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la edad media*, Madrid 1945, 2 voll. — *Id.*, *Las grandes abadías benedictinas. Su vida, su arte y su historia*, Madrid 1945. — *Id.*, *El monasterio en la vida española de la edad media*, Barcellona 1942. — *Id.*, *La conquista de la Rioja y su colonización espiritual en el siglo X*, in *Estudios* dedic. a Menéndez Pidal I (1950) 495-534: origine castigliana della disciplina e della cultura dei monasteri della Rioja. Uno degli indizi di questa dipendenza è la formula dei « patti » di quei monasteri della Rioja, che è quella, ad es., di S. Pietro di Cardena. I tratti caratteristici di tali « patti » denunciano una tendenza europeizzante

del M. di Castiglia affermatasi con l'introduzione della regola di S. Benedetto (sec. X) avvenuta specialmente attraverso il commentario di Smaragdo. — CH. HIGOUNET, *Un mapa de las relaciones monásticas transpirenaicas en la edad media*, Saragozza 1951 (estr. da *Pirineos* 1951, p. 513-53). Movimenti paralleli a quello di Cluny, ma autonomi si sviluppano anche in Spagna. Uno importante è segnalato da C. J. BISIKO, *Salvus of Albelda and frontier monasticism in X cent. Navarra*, in *Speculum* 23 (1948) 559-90: monasteri navarresi fioriti nel sec. X e un grande abate, Salvus (953-62). Studio sulle origini del M. benedettino in Spagna (benché la regola bened. fosse già conosciuta dai monaci visigoti mediante il *Codex Regularum*, non si può parlare di un M. benedett. spagnolo prima del secolo X) e analisi del *Libellus a Regula S. Benedicti substractus* di Salvo d'Albelda. — *Id.*, *The date a. nature of the spanish « Consensoria »*, in *American Journal of philology* 69 (1948) 377-95: combatte la tesi di Dom De Bruyne che vedeva nei « Consensoria » una regola del secolo V per comunità monastiche priscillianiste e nei testi biblici di « Consensoria » trovava testimonianze pregeronimiane. Con Dom Herwegen, il Bishko vede in « Consensoria » un testo non priscillianista del sec. VII, fonte importante per la storia del M. spagnolo alla vigilia dell'invasione araba. — *Id.*, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile*, in *Estudios* dedicati a Menéndez Pidal II (1951) 513-31: il « pactum » monastico visigotico, originario di Galizia, si introduce in Castiglia e divenne il prototipo del « pattualismo » monastico castigliano nei primi secoli della riconquista. L'uso del patto in Galizia non implica necessariamente l'adozione della regola di S. Fruttuoso (contro quanto pensano Fita, Perez de Urbel e altri). Il pattualismo è conosciuto in Galizia, nelle Asturie di Santillana, nel Liebana e soprattutto in Castiglia. Un gruppo di patti contrattuali è in relazione con la *Regula communis monachorum*; un altro gruppo, di patti unilaterali, diversi sia per la lingua, sia per la struttura giuridica, sembra originario delle regioni di Burgos o di Arlanza-Matavieja, risultato della fusione delle osservanze antiche coi nuovi costumi, e si conserverà fino all'introduzione in Spagna della riforma di Cluny (sotto Sancho il grande).

d) D. KNOWLES, *The monastic order in England. A history of its development* (943-1216), Cambridge 1940 (pp. XXI-764). L'opera di restaurazione dei santi Dunstano, Osvaldo, Etselvaldo. Declino del M. inglese nel sec. XI e fervida ripresa, dopo la conquista normanna (1066), con abati provenienti da Bec, Caën, Fécamp... Ideale di vita più austera attuato dai nuovi ordini di Savigny, Grandmont, soprattutto di Cîteaux: i cistercensi si diffusero in Inghilterra con prodigiosa rapidità attorno alle grandi abbazie di Rievaulx e di Fountains; vi si diffusero anche gli ordini di Savigny, Gilbertini, premostratesi, certosini. Le crisi del sec. XII non rallentarono la osservanza religiosa. Con l'arrivo degli ordini mendicanti comincia per il M. inglese una nuova epoca. La seconda parte tratta della vita interna delle abbazie, del personale, dell'amministrazione, dei lavori del chiostro, della cultura, liturgia e canto, della esenzione monastica, della posizione dei monaci legati a una cattedrale. — Con altri 2 voll. (il III è del 1960) l'autore conduce la storia del M. inglese fino all'età dei Tudor. *Id.*, *The religious houses of medieval England*, London 1940: rapida storia dell'origine e dello sviluppo degli ordini religiosi in Inghilterra da S. Agostino di Canterbury fino al tramonto seguito alla peste nera e alla guerra dei cent'anni. Nomenclatura metodica di tutte le case religiose dello stesso periodo. — *Id.*, *The cultural influences of english medieval monasticism*, in *Cambridge histor. Journal* 7 (1943) 146-59. Da S. Agostino alla conquista normanna, il M. è l'unica forza culturale in Inghilterra (Benedetto Biscop, Teodoro, Adriano,

Beda; gli effetti culturali della riforma di S. Dunstano nel sec. X). Dopo la conquista normanna (1066), l'influenza culturale dei monaci è ben inferiore (tranne forse nella storia) e scompare del tutto prima della soppressione dei monasteri. — Per il periodo posteriore al conc. Laterano IV (1216) il Knowles ci offre alcune conclusioni in *Some developments in english monastic life* (1216-1336), in *Transact. of the royal hist. Soc.* 26 (1944) 37-52: 1) organizzazione e funzionamento dei capitoli provinciali, visite canoniche, 2) invio di monaci alle università, fondazione a Oxford (e poi anche a Cambridge) di un collegio comune per studenti, 3) utilizzazione dei fondi monastici non soltanto per i bisogni della comunità ma anche per fini commerciali: tre tendenze che raggiungono la fase più matura verso il 1300. — *Id.*, *The monastic constitutions of Lanfranc*, London-Edinburgh 1951: testo latino (v. PL 101, 443-513) critico, versione inglese con introduz. e note dei *Decreta* redatti da LANFRANC (v.) per il monastero della cattedrale di Canterbury, che riflettono gli usi monastici del continente, specialmente di Bec e di Caën, e furono imitati da molte cattedrali inglesi. Per la vita liturgica del monastero di Lanfranco cf. anche C. S. PHILLIPS, *Canterbury cathedral in the middle ages*, London 1949. — *Id.*, *The relig. orders in England*, II vol. (fine del medioevo), Cambridge 1955. — *Map of monastic Britain*, Chessington 1950: carta topografica dell'Inghilterra monastica dal 1066 alla soppressione dei monasteri. — M. FOREVILLE, *La condition juridique des monastères anglais à la fin du XII s.*, in *Rev. hist. du droit français et étranger* 23 (1945) 267-80. Dopo il concordato di Avranches (1172) che chiudeva la lunga tensione fra la corte e la S. Sede, la politica di Alessandro III e dei suoi successori, l'opposizione dell'episcopato, il libero gioco degli appelli a Roma, i viaggi a Roma degli abbatì o dei loro procuratori, l'intervento dei principi che per assicurare la libertà delle loro fondazioni sollecitavano privilegi apostolici, e altri fattori accelerarono il movimento di esenzione dei monasteri inglesi dalle autorità ecclesiastiche locali. L'autrice studia, come esempî, i monasteri dell'ordine di Sempringham (ove l'autorità dell'Ordinario è limitata da privilegi apostolici), S. Agostino di Canterbury (già esente sotto Innocenzo II ma praticamente soggetta all'arcivescovo per la professione d'obbedienza dei suoi abbatì, nel periodo 1142-82 si emancipò totalmente dal metropolitano legato), S. Croce di Waltham in dioc. di Londra (conquistò l'indipendenza negli anni 1177-82), S. Pietro di Westminster (esenzione antica confermata da Alessandro III, Clemente III, Celestino III). Quest'ultima abbazia fornisce l'esempio tipico di monastero a pieno diritto pontificio: esenzione dai costumi diocesani, dalla giurisdizione dell'Ordinario, del metropolitano, del legato d'Inghilterra, del commissario pontificio (tranne che del legato a latere o giudice delegato con speciale mandato pontificio), alta giurisdizione concessa all'abbate col privilegio di portare nelle solennità la mitra, l'anello, i guanti, la dalmatica, i sandali. Talora la libertà era acquistata a titolo oneroso comportando per il monastero l'obbligo di versare un censo alla S. Sede (si sa ad es. che l'abbazia di Chertsey in dioc. di Winchester, entrata «in jus et tutelam atque proprietatem beati Petri», a partire dal 1176 era impegnata a versare un censo annuale alla S. Sede ad *indicium huius a Sede Apostolica preceptae libertatis*): pratica eccezionale sotto Alessandro III, ma frequente sotto i suoi successori. Si può presumere che anche le concessioni o le conferme reali di immunità fossero a titolo oneroso, come si sa a proposito di Riccardo Cuor di Leone nei confronti di S. Agostino di Canterbury. — A. LEOTAUD, *The social status of the english mediaeval abbots*, in *Dublin Review* 220 (1942) 55-61: nel regime feudale, gli abbatì avevano la figura di prelado e insieme di baroni (ogni abbate

aveva più di un castello ricco di rendite e almeno una casa a Londra; alcuni entrarono in parlamento; servivano il re, dal quale avevano ricevuto i feudi, come uomini di stato e di guerra. Conducevano vita da grandi signori, patroni delle belle arti, benefattori della società, e i loro dipendenti erano assai ben trattati. Gli abbatì dimissionari ricevevano pensione e alloggio. — R. A. L. SMITH, *The «regimen scaccarii» in english monasteries*, in *Transact. of royal hist. Soc.* 24 (1942) 73-94: il sistema del controllo comune delle rendite monastiche. — J. F. O'SULLIVAN, *Cistercian settlements in Wales and Monmouthshire* (1140-1540), New-York 1947: i Gallesi, poco inclini ai benedettini di tipo antico legati ai nemici anglo-normanni, accolgono con entusiasmo i cistercensi che vengono direttamente dalla Borgogna e praticano (all'inizio) un ascetismo e una povertà affini alle tradizioni autoctone (l'opera completa quella di Knowles e di Cottineau). — G. BASKERVILLE, *English monks a. the suppression of the monasteries*, London 1940. — M. M. MORGAN, *The suppression of the alien priories*, in *History* 26 (1941) 204-12: la soppressione, ordinata da Enrico V (1414) era stata preparata da precedenti confische (1295, 1324, 1337...) operate dalla corte inglese; tutti i beni dei priorati francesi passarono alle chiese inglesi, i priorati conventuali furono allora risparmiati, ma molti cessarono di esistere. — W. A. PANTIN, *Some medieval english treatises of the origins of monasticism*, in *Medieval studies pres. to Rose Graham*, Oxford 1950, p. 189-215: esame di 15 trattati dalla fine del sec. XIV all'inizio del sec. XVI. — J. S. DONNELLY, *Changes in the grange economy of English and Welsh cistercian abbays* (1300-1500), in *Traditio* 10 (1954) 399-458.

2) Nei primi secoli benedettini primeggia MONTECASSINO (v.). In seguito il più importante centro monastico medievale è CLUNY (v.), attorno al quale circola un vasto quadro di personaggi di avvenimenti, di idee. Alcuni cenni si fanno indietro e si faranno appresso. — G. SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters. Recht u. Verfassung. Kult u. Frömmigkeit*, Münster 1948: studi sulla riforma della chiesa nei secc. XI-XII, condotti attorno al tema centrale della «parrocchia». Cluny, più di altri monasteri (Le Bec, Marmoutier, Vendôme, St. Victor di Marsiglia...), più dei canonici regolari, più dei capitoli delle cattedrali e delle collegiate, esercitò un'azione profonda sulla società ecclesiastica feudale, attraverso una fitta rete di priorati disseminati in Gallia, Italia, Germania. Oltre le sue iniziative nel campo della pietà (devozione alla Vergine, alla S. Croce, a S. Pietro, sviluppo del culto dei morti), in favore della pace e della crociata di Spagna, si deve ricordare la sua campagna, condotta con realismo e prudenza, per la liberazione delle PARROCCHIE (v.) dal potere laico e per la loro restituzione al clero, auspicata dall'episcopato francese nei sinodi dopo il 1031, continuata poi dalla «riforma gregoriana» (v. INVESTITURE, MEDIOEVO), dall'azione di GREGORIO VII (v.), di URBANO II (v.). I laici donatori venivano compensati con l'associazione ai meriti della comunità monastica, con l'ammissione dei «monachi ad succurrendum», con l'inumazione nei cimiteri monastici, con l'iscrizione nei necrologi del monastero, con la fondazione di anniversari.

Poiché i monaci ereditano i diritti dei laici sui beni ecclesiastici e poiché i clunisti conservano il clero secolare al servizio della parrocchia, dovevano nascere conflitti tra monaci e clero secolare, risolti con compromessi; del resto anche il clero secolare ne restava avvantaggiato, poiché i monaci contribuivano a ricostituire e ad accrescere i beni temporali della chiesa, purgavano le chiese da simoniaci e nicolaiti, sviluppavano la devozione, innalzavano i costumi del popolo e del clero. E non è vero che i vescovi fossero sempre ostili a questi interventi dei monaci e alla loro ESENZIONE (v.): si sa che molti

ordinari confidavano, essi stessi, parrocchie ai monaci borgognoni, ed essendo chiamati come arbitri nelle controversie circa la distribuzione dei beni, la loro giurisdizione ne restava rafforzata.

Il movimento di ritorno delle parrocchie al clero non lasciò indifferenti i papi (erroneamente Stutz crede che Gregorio VII non si sia preoccupato del problema dell'*Eigenkirche*). La riforma clunisiense ha preparato e influenzato la riforma gregoriana (Gregorio VII e soprattutto Urbano II ebbero stretti contatti con l'episcopato francese e con il centro monastico borgognone), ma mentre i gregoriani procedono con un idealismo radicale intransigente, i grandi abati clunisiensi adottano una politica realistica di attesa e di compromesso (ad es., Odone di Cluny al sinodo di Sutri approva l'intervento di Enrico III nell'elezione papale, Ugo di Cluny a Canossa fa da mediatore fra Enrico IV e Gregorio VII); l'intransigenza caratteristica dei « gregoriani » poté avere per precursore Umberto da Silvacandida (v.), non già i clunisiensi e nemmeno Wazone vescovo di Liegi (v.), che pure combatte le pretese imperiali.

Incorporandosi le parrocchie, Cluny otteneva il benefico effetto di liberarle dal potere laico, ma veniva a consolidare un tipo « capitalistico » di proprietà monastica e a stringere i legami del M. con il mondo feudale. Inconveniente che provocherà un movimento ascetico di ritorno alla « vita apostolica », alla povertà evangelica, all'idealismo intransigente affine alla mentalità gregoriana (ordini monastici di Grandmont, di Savigny, di Cîteaux; si sa, ad es., che il punto maggiore del programma cistercense è il rifiuto dei beni ecclesiastici). Fioriscono le discussioni dottrinali sulla legittimità del possesso dei beni eccles. da parte dei monaci (cf. *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem*; opere di Amelino da Veruliano, di Ugo d'Amiens, di Tibaldo d'Estampes; tra i difensori di Cluny, Raimbaldo di Liegi, *Liber de diversis ordinibus*, PL 213, 813 ss). v. più oltre e MONDO.

Accanto alla tradizione monastica fiorisce una spiritualità canonica, la cui importanza e originalità è spesso misconosciuta ma che è testimoniata, ad es., da Anselmo di Havelberg, da Giacomo di Vitry, dalle fondazioni di collegate che nel sec. X sono più numerose delle fondazioni di monasteri. Anche i canonici regolari contribuiscono al ricupero dei beni ecclesiastici: la loro azione è tanto più efficace in quanto si rivendicano il diritto di servire essi stessi le chiese (contrariamente alla pratica di Cluny), benché alle origini i PREMOSTRATESI (v.) non fossero disposti ad assicurare il servizio parrocchiale (cf. C. DEREINE in *Rev. d'hist. eccl.* 42 [1947] 370).

L'opera magistrale dello Schreiber, che abbiamo suntuaggiata, è corredata di ottima bibliografia; cf. le note complementari di C. DEREINE in *Rev. d'hist. eccl.* 45 (1950) 254-59.

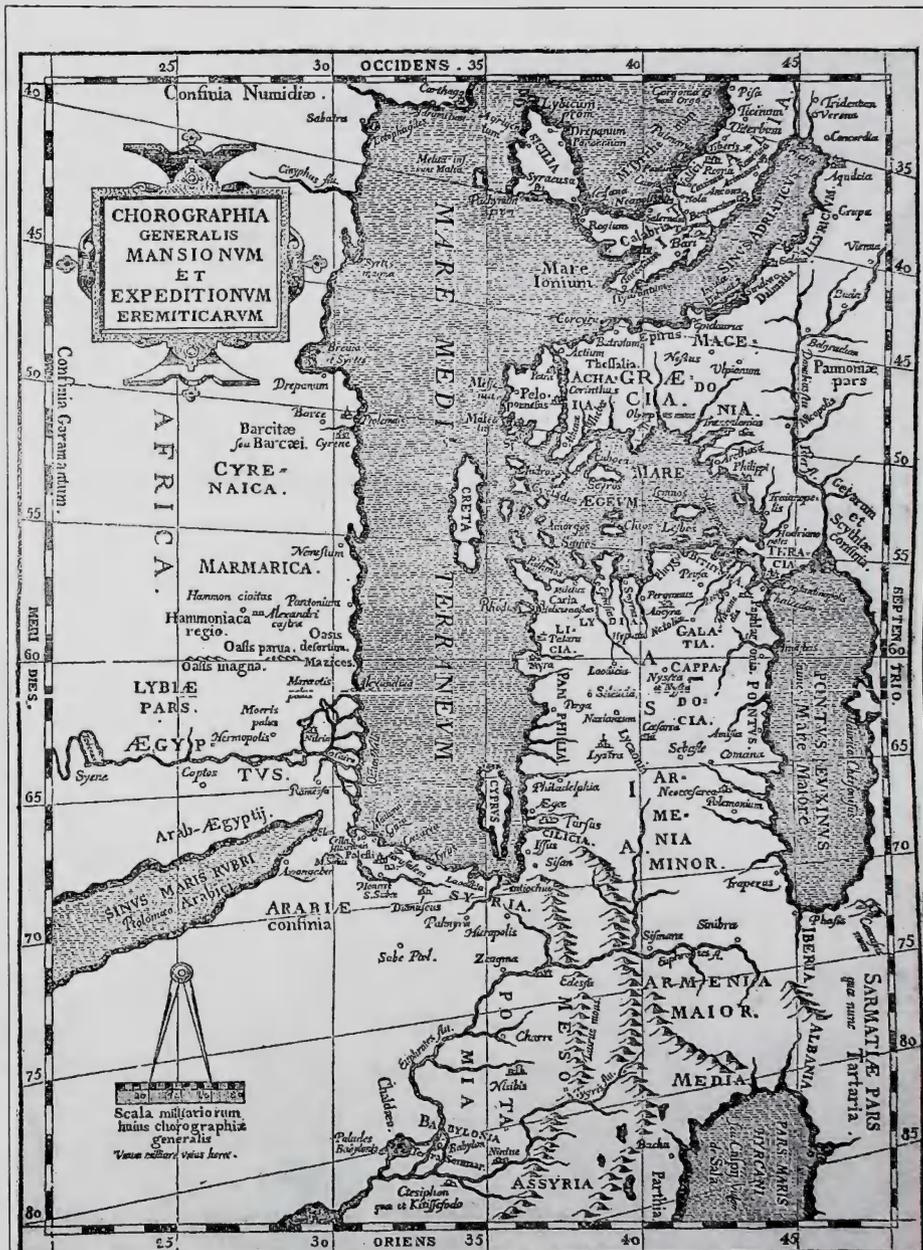
C. HALLINGER, *Gorze-Kluny*, Roma 1950-51, 2 voll.: le due riforme, di Gorze (933) e di Cluny, sono totalmente diverse, autonome, ispirate a tradizioni opposte, nonostante alcune inevitabili somiglianze esteriori. Cluny non penetrò che fuggacemente nell'impero propriamente detto (poco dopo il 1000 e alla fine del sec. XI), mentre Gorze, intermedia tra l'abbazia di S. Massimino di Treviri (934), riformò le abbazie tedesche dell'impero mantenendovi la sua influenza fino al sec. XII. (Nel cerchio di influenze di Gorze furono anche monasteri italiani, come Montecassino, Farfa, Fruttuaria...). A proposito dello studio di Hallinger v. note e complementi di H. DAUPHIN in *Downside Rev.* 70 (1952) 62-74, sull'influenza di Cluny. — C. HALLINGER, *Le climat spirituelle des premiers temps de Cluny*, in *Rev. Mabillon* 46 (1956) 117-40. L'autore, con S. Hilpisch e altri, pensa di dover distinguere un « M. ci culto » (Kultmönchtum) proprio di Cluny, Fleury e degli altri centri monastici francesi, da un M. di cultura (Kulturmönchtum) proprio del M. di Gorze e dei paesi del-

l'impero. Opposizione semplicistica, poiché, come J. LECLERCQ, *Cluny fut-il ennemi de la culture?*, in *Rev. Mabillon* 47 (1957) 172-82, « Cluny fu il luogo di elezione d'una cultura universale » (p. 182). — GUY DE VALOUS, *Le monachisme clunisien*, Paris 1935, 2 voll. — A. CHAGNY, *Cluny et son empire*, Lyon 1949⁴. — Atti del *Congrès de Cluny* tenuto nel 1949, 3 voll. — G. DUBY, *Economie d'émancipation et économie monétaire: le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155*, in *Annales. Economies. Sociétés...* 7 (1952) 155-71: l'evoluzione dell'economia di Cluny in connessione con l'espansione della riforma clunisiense e con la svalutazione monetaria, la crisi e i rimedi adottati da Pietro il Venerabile. — G. CHARVIN, *L'abbaye et l'ordre de Cluny à la fin du XVIII^e s.* (1757-1790), in *Rev. Mabillon* 39 (1949) 44-58, 40 (1950) 1-28. — ID., *La fin de l'ordre de Cluny* (1789-1791), ivi 40 (1950) 29-41. — W. NEUMÜLLER, *Ein Melker Fragment alter Monchsgezoohnheiten*, in *Mitteil. des Instit. f. Oesterreich. Geschichtsforschung* 62 (1954) 219-37: un importante frammento (incollato sul cod. Vindobon. 4255) posteriore al 1160, proveniente da Melk, che testimonia gli usi di Gorze-Cluny. — J. STIENNON, *Cluny et Saint-Trond au XII^e s.*, in « *Problèmes liégeois d'hist. médiév.* » (Louvain 1955) 55-86: la penetrazione di Cluny nella bassa Lorena (verso il 1167-74, per iniziativa di Gerardo di Duras, il monaco Bernardo di Gand eseguisce copia dell'*Ordo Cluniacensis* per il monastero di St-Trond di Liegi). — C. DEREINE, *La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem* (1083-1100), in *Rev. d'hist. eccl.* 54 (1959) 41-65: osservazioni sul movimento religioso del sec. XII, a proposito della piccola fondazione di Affligem troppo presto catalogata come « cluniacense ».

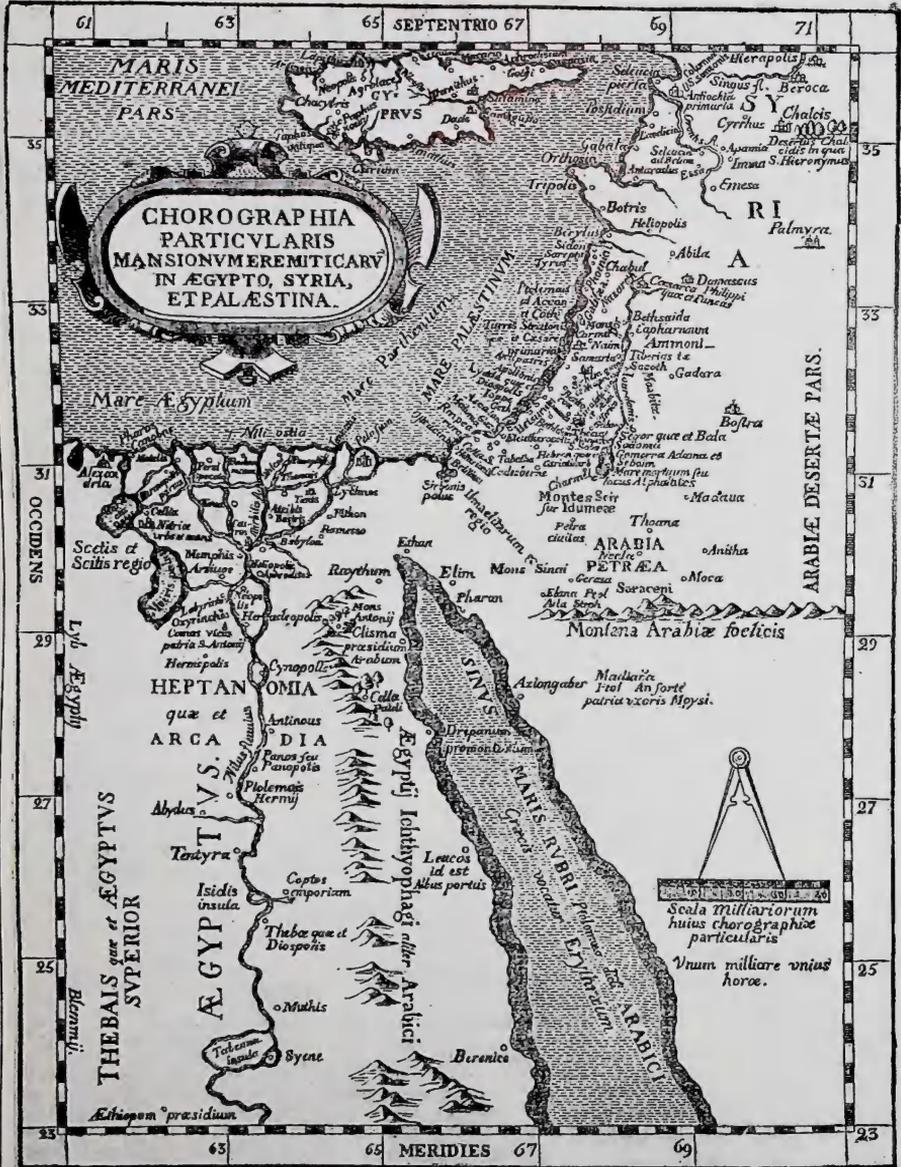
L'influenza di Cluny penetrò in Castiglia attraverso il monastero di Oña (fond. nel 1011 come monastero doppio, riformato nel 1033), di cui JUAN DEL ALAMO pubblica le carte diplomatiche (dall'822 al 1284), *Coleccion diplomatica de S. Salvador de Oña*, Madrid 1950. — GUY DE VALOUS, *Les monastères et la pénétration française en Espagne du XI au XIII^e s.*, in *Rev. Mabillon* 30 (1940) 77-97: partecipazione intensa del M., soprattutto clunisiense, alla vita pubblica con azione religiosa, militare, civilizzatrice. — A. VAN DIJK, *The customary of St. Benedikt's at Polirone*, in *Miscell. Mohlbeg II*, p. 451-65: l'adattamento degli usi di Cluny al monastero italiano (sec. XII). — Per i monasteri clunisiensi a Bergamo (S. Giacomo di Pontida, S. Egidio di Fontanella del Monte, S. Paolo d'Argon), a Pavia, a Brescia... v. M. TAGLIABUE-L. CHIODI, *Il priorto O. S. B. di Fontanella*, Bergamo 1960 (« Monumenta Bergomensis » II), con ampia appendice di docc. inediti.

VI. *Evoluzione di temi spirituali*. Invadendo o assorbendo la società cristiana, il M. accolse indifferenzi che variarono la sua iniziale struttura. Ne ricordiamo alcuni.

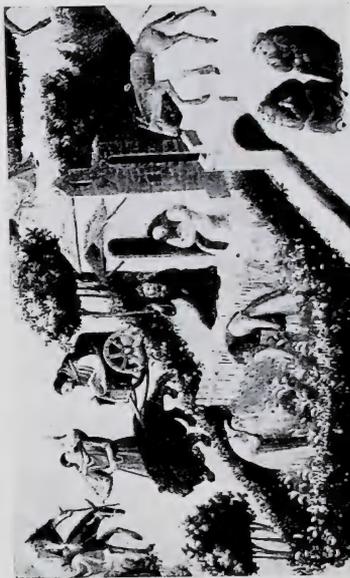
A) Accettò lo studio teologico, che in nuce si trovava nelle quattro ore di lettura quotidiana stabilite dalla Regola. Essa esigeva abbondanza di libri e quindi poneva difficoltà economiche? Si eviò coll'istituire scuole di copisti, ma per costoro si richiedeva una seria formazione grammaticale e una certa formazione culturale (necessarie per la lettura e l'eventuale correzione dei manoscritti), né si poteva evitare l'istruzione profana, sia pure intesa come mezzo per giungere alla migliore comprensione dei testi sacri. Tali iniziative del M. vennero attuate già da CASSIODORO (v.). Aveva pensato di istituire a Roma una scuola cristiana per l'insegnamento delle arti liberali; ma per la morte di papa Agapito lasciò il progetto incompiuto. Verso il 540 Cassiodoro si ritirò a Vivarium e là poté dar seguito



Fondazioni monastiche. Chorographia generalis Mansionum.
Tavola promessa alla edizione delle Vitae Patrum, PL 71.



Fondazioni monastiche. *Chorographia particularis Mansionum.*
Tavola premessa alla edizione delle *Vitae Patrum*, PL 74.



Asceli alla Tobaidé, con 2 particolari. Dipinto di GERARDO STARNINA, XIV secolo. Galleria degli Uffizi, Firenze.



Monaci e clero costantinopolitano. Miniatura delle *Orationes* di S. Gregorio Nazianzeno. Biblioteca Ambrosiana, Milano.



Teste di monaci. Antica pittura (X secolo) nella chiesa di S. Saba a Roma.

alla sua idea (illustrata nelle *Institutiones diuinarum et saecularium lectionum*, PL 70, 1105-1150): i monaci devono leggere i libri santi, i padri, i libri storici cristiani, devono conoscere almeno la geografia dei luoghi nominati nella Bibbia, e poiché nella Bibbia e negli scrittori ecclesiastici molte cose vengono esposte per mezzo di immagini, definizioni, nozioni attinenti a grammatica, rettorica, dialettica, aritmetica, musica, geometria, astronomia (v. MARZIANO Capella), bisognerà studiare anche le arti liberali (cf. ivi 1140). Egli stesso scrisse *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* (PL 70, 1149-1220). v. MONDO VII, PAGESIMO (la cultura), PALEOGRAFIA.

B) Nella evoluzione del M. ben. (v. BENEDETTINI) ricordiamo la riforma di S. BENEDETTO d'Aniano (c. 750-821), che, risanati molti monasteri spiritualmente decaduti, li tenne poi sotto la sua giurisdizione con alcune abbazie da lui fondate, i cui monaci passavano da un luogo all'altro secondo la volontà del superiore, rompendo il criterio della « stabilitas loci ». L'imperatore lo nominò superiore di tutti i monasteri del regno. Circa gli ostacoli che la riforma incontrò a Fulda v. J. SEMMLER, *Studien zum « Supplex libellus » und zur anianischen Reform in Fulda*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 69 (1958) 268-98 (i monaci di Fulda nell'816-17 presentano a Carlomagno un *Libellus* contro l'abate Ratgario).

L'idea dell'unione dei monasteri fu ripresa dall'abbazia di CLUNY (v.), fondata nel 910 da BERNONE (v.), che diventò anche una grande potenza secolare, e per un certo tempo impersonò tutto il benedettinismo (v. sopra).

C) A partire dal sec. XII l'ideale religioso monastico subisce una profonda evoluzione (v. MONDO). Si pone il problema dei rapporti del monaco col mondo estraneo alla chiesa, dei rapporti coi chierici e coi laici, si discute l'esigenza dell'apostolato, l'ambito dell'ideale di vita apostolica evangelica. Non si tratta di dibattiti teologici puramente speculativi, tanto meno di animosità litigiosa nascente da gelosie o conflitti di competenze: si tratta dell'esigenza che la vita monastica si definisca di fronte alla società rinnovata, decidendo quali tra le possibilità offerte dalle nuove concezioni del mondo fossero più consone all'ideale cristiano, che è sempre poggiato su un certo equilibrio fra natura e grazia, fra mondo e Vangelo.

Lo studio della teologia, assieme ad altri fattori, ha portato il monaco alla predicazione e agli ordini sacri. Il sistema feudale, nel quale il M. clunisiano si è inserito, ha indotto la rielaborazione dei concetti di povertà e di lavoro. Cluny è una vera città terrestre, con servizi di assistenza per malati, pellegrini bisognosi, con funzioni giurisdizionali, amministrative, giudiziarie e militari. Prodotto del feudalesimo, ne diventa anche il sostegno, in quanto vi immette il senso della sacralità. Trae giovamento perfino dai motivi di decadenza del feudalesimo (accogliendo ad es. i servi fuggitivi che vi cercano rifugio contro la giustizia del padrone) e si appropria forti titoli per sopravvivere al feudalesimo stesso. Ma come si conciliano questi nuovi aspetti del M. col primitivo M.? quale istituto pratica la vera vita apostolica? è proprio vero che la vita apostolica è soltanto quella del M. e in particolare del M. clunisiano senza povertà e senza apostolato? Non erano piccole questioni, davvero.

a) Al IV secolo i tre gradi principali della chiesa sono: laici, monaci e chierici. Per chierici si inten-

dono ben presto le comunità dei chierici viventi col vescovo o nelle COLLEGATE (v.), avendo il compito del canto dell'ufficio divino (da distinguersi dai preti delle parrocchie). Al sec. VI questi chierici vengono chiamati CANONICI (v.), aggettivo o sostantivo che compare soltanto allora, perché vivono secondo la regola (= canone) costituita dalla Bibbia e dalle disposizioni conciliari: l'Ant. Test. parla del sacerdozio levitico, gli Atti degli Apostoli descrivono la prima comunità cristiana di Gerusalemme, le lettere di S. Paolo illustrano il sacerdozio cristiano (« Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus », II Tim II 4); i concili poi adattano e difendono le norme bibliche nella società cristiana. Circa l'ideale del chierico, v. S. GEROLAMO, lettere a Eliodoro (PL 22, 352 s), a Nepoziano (ivi 527 s) a Rustico (ivi 1072 s).

La progressiva elaborazione della disciplina e il modificarsi di alcune situazioni (ad es. il sorgere del clero rurale, staccato e lontano dal suo vescovo) creano uno stato di fluidità, riflesso nella terminologia ambigua; non è sempre chiaro il significato di « fratres, servi Dei, pauperes Christi, coenobitae », né dei vocaboli « vita, status, ordo, istitutio, disciplina, regula, congregatio », accompagnati da aggettivi come « regularis, coenobialis, monasterialis, claustralis, apostolica, communis »; del pari non è sempre chiaro il significato di « vivere secundum instituta patrum, secundum vitam apostolicam, regulariter, canonicè, communiter ». Solo nel sec. IX si distinguono bene l'« ordo regularis » (dei monaci) e l'« ordo canonicus » (dei chierici); per l'addietto nemmeno le parole « abbatia, claustrum, coenobium, monasterium, abbas, praepositus » hanno un chiaro senso univoco. Alla stessa maniera, « vivere saeculariter, irregulariter, more laicorum, ut acephali », indica solo uno stato di fatto biasimevole, non già una condizione giuridica. Ma dopo il 1050 queste ultime espressioni indicano due condizioni diverse: quella del canonico regolare con vita comune e povertà, e quella del clero secolare.

b) Il processo evolutivo ha portato un continuo avvicinamento di condizioni e di funzioni tra chierici e monaci. Si introducono gli ordini sacri tra monaci e diventano fatto normale. Per parte loro, i chierici già al IV secolo vivono vita comune. Non c'è ancora traccia di povertà in questa vita comune, almeno nelle grandi città di Roma, Milano, Cartagine: sempre predicata come ideale, venne anche da qualcuno praticata (S. Ignazio, S. Policarpo, S. Cipriano, S. Ambrogio); nel sec. V per l'opera di S. Agostino viene introdotta nei monasteri vescovili (cf. *De vita clericorum*, PL 39, 1569-1574) e l'esempio africano dovette essere imitato altrove, come si può supporre dal fatto che la regola di S. Agostino è molto imitata (Cesario, Cassiodoro, la *Regula Tarnatensis...*) e dal fatto che chierici africani si trovano in Italia, Spagna, Gallia dopo l'invasione barbarica dell'Africa.

c) Mentre i chierici tendono verso la povertà, i monaci cominciano a trasferire l'obbligo di povertà dal monastero all'individuo. Nel deserto il lavoro doveva essere una parte preminente della giornata. Nel M. occidentale ben. l'« opus Dei » finì per prevalere in modo assoluto: il lavoro decade ed è affidato ai servi; del resto ai monaci s'apre la possibilità di mangiare dell'altare poiché ormai anch'essi, entrati negli ordini, servono l'altare. Al VI secolo la distinzione tra chierici e monaci è ormai affidata al

solo criterio della regola: i monaci sono i chierici che seguono la regola di S. Benedetto, i chierici sono coloro che ubbidiscono al vescovo e ne ricevono perciò lo stipendio. Tutti i chierici sono canonici nel senso indicato: chi non lo è, non lo è o per colpa propria (chierici vagabondi) o per circostanze insuperabili (i chierici al servizio nelle campagne). Cf. Isidoro di Siviglia, *De eccl. officiis*: « Duo sunt genera clericorum, unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum aephalorum, id est sine capite, quod sequuntur ignorantiam. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia neque inter clericos religio detentat divina sed solutus atque aberrantes, sola turpis vita complectitur et regit » (PL 83, 779).

d) A impedire la possibile confusione tra le mansioni dei due ordini clericale e monastico, già S. Gregorio interviene e proibisce che le chiese dei monasteri siano aperte ai fedeli: è impossibile che i monaci uniscano la « militia clericalis » con la « professio monastica » (PL 77, 680). Ma l'evoluzione continua; ad es. si costituiscono attorno alle tombe su cui sorgono le cattedrali, nuclei di monaci laici che per devozione non vogliono allontanarsene e finiscono per essere alloggiati in conventi vicini, costruiti per loro, prestandosi in cambio ai diversi servizi della chiesa, o addirittura nella stessa casa dei chierici.

e) Al sec. IX la confusione è tale che i carolingi ritengono di dover intervenire a disciplinare e distinguere. Si impone la regola composta e promulgata su domanda di Ludovico il Pio al conc. d'Aix dell'816 (PL 105, 815-976). Richiamati nella prima parte i testi sacri, patristici, conciliari e i « canones patrum », circa i chierici si impone la riforma introdotta da CRODEGANGO a Metz (v.) nel secolo antecedente; pur non essendo proibito ai chierici avere case e proprietà private, si stabilisce che devono almeno mangiare e dormire in dormitori e refettori comuni. Così si risolve d'autorità in senso negativo la vecchia questione, se la povertà faccia parte della vita clericale « secundum traditiones patrum ». In questa questione, come in quella riguardante la vita comune, il conc. d'Aix non è tanto preoccupato del lato teorico della discussione quanto del lato pratico: l'una e l'altra disposizione hanno lo scopo di favorire in ogni modo la miglior prestazione liturgica dei chierici per il canto dell'ufficio divino.

La soluzione data, tuttavia, poneva un'altra questione; poiché i monaci, come i chierici, continueranno a cantare l'ufficio, come si distingueranno tra loro? le mansioni sono identiche: si potrà sostenere che la differenza è tutta nel fatto che i monaci vivono totalmente la vita di comunità e osservano la povertà evangelica, senza diminuire il prestigio del clericato? Di fatto il concilio pone la differenza in due regole diverse; ma ciò non significa porre i monaci al disopra dei chierici? Il conc. di Calcedonia (451), sottoponendo i monaci all'autorità del vescovo locale, non aveva inteso soltanto avviare agli inconvenienti dell'anarchismo dei monaci vagabondi, ma aveva, almeno implicitamente, fatto ricorso al principio che regola la gerarchia in ogni chiesa: il governo del vescovo. Né si dimentichi che il M. è all'inizio un'organizzazione di laici, e dunque la contesa tra M. e clericato può significare contesa tra gerarchia e sudditi. Per il concilio non ci sono dubbi: « quia evidenti auctoritate liquet canonicam insti-

tionem caeteris praestare institutionibus » (PL 105, 914): il clero ha una superiorità gerarchica e di ordine. Non resta almeno una superiorità ascetica ai monaci? Il cap. 114 della stessa regola lo nega (PL 105, 911 s): per andar in paradiso, tutti, monaci, preti, laici devono seguire « arctam et angustam viam », e i chierici attuano il precetto più grave e grande: « Quid ergo arctius quam id quod praecipitur: Diligite inimicos vestros? » (ivi 913).

Le idee non sono molto chiare. S'inizia una polemica che scoppierà al tempo della riforma gregoriana. Le disposizioni di Aix vennero nel sec. XII considerate come la causa della decadenza del clero. Per motivi diversi, nell'età del FEUDALISMO (v.) i chierici finiscono per vivere « more laicorum, irregulariter, saeculariter ». Parallelamente nello stesso sistema feudale si inserisce il M. della riforma cluniacense. Più tardi, sempre nei sec. XI e XII, tutti questi elementi verranno considerati motivi di decadenza, con che si vorrà colpire non soltanto l'abuso ma la stessa istituzione considerata come fonte di male inevitabile.

f) Una serena visione storica, pur facendo la debita parte allo spirito decadente, dovrà vedere in questo stato di cose il culmine di quella straordinaria concezione medievale che riuniva chiesa e stato nell'unica « respublica christiana ». La chiesa, guidata dalla visione dell'*unum necessarium*, tende ad assumere nella sua sacralità le stesse strutture profane: il modello di questa sacralizzazione è la comunità-monastero con tutte le sue dipendenze feudali, dove la città terrestre con le sue funzioni profane è giustificata non per se stessa, cioè nella sua finalità terrena, ma come servizio della comunità dedita alle mansioni liturgiche. In questa prospettiva impera il concetto che il cristiano perfetto, il cristiano tout court è il monaco morto al mondo, cioè che domina il mondo da lui assunto e consacrato a Dio.

Più tardi disgregatosi il regime che aveva creato questi legami religiosi del M. col mondo, i legami stessi saranno giudicati abusivi. La crisi politicamente è indicata come l'inizio del periodo comunale, caratterizzato religiosamente da un grande anelito verso gli esempi della chiesa primitiva. Si invoca contro la decadenza del clero la vita comune. Proprio l'*ordo monasticus*, il quale aveva rivendicato a sé l'esclusiva della vita cristiana, si trova in stato d'accusa per quegli elementi che prima, inquadri dal sistema feudale e dalla direttiva spirituale, apparivano giustificati.

g) Il movimento di riforma prende nome da GREGORIO VII (v.) e ha i suoi primi centri nell'Italia del nord e nel mezzogiorno di Francia. Essa vuol promuovere la « vita apostolica » e ad instar primitivae ecclesiae, povertà compresa. La regola carolingia di Aix non poteva non apparire riprovevole là dove aveva concesso la proprietà privata: il male è individuato nella ricchezza del clero e dei monaci. Nascono allora i CANONICI REGOLARI di S. Agostino (v.).

Affinché in questa riduzione a vita comune e a povertà, monaci e chierici non si confondano, il M. deve rinunciare alle funzioni ecclesiastiche e vivere fuori del sistema economico secolare, traendo i mezzi di sostentamento dallo sfruttamento delle terre incolte, dopo aver abbandonato le grandi proprietà feudali. È da questo momento che « secolare » si oppone a « regolare », non come un abuso, ma come un diverso stato giuridico. Promotori del movimento

sono Romualdo, Gerhoh di Reichersberg, Pier Damiani, Ildebrando, Urbano II, Ivo di Chartres, Pietro de Honestis, S. Noberto... (v. questi nomi). Gli istituti che meglio realizzeranno tale ideale sono i vallombrosani, i certosini, i cistercensi, i premonstratensi (v. queste voci), che rimettono in onore l'elemento laico nei monasteri e abbreviano l'*opus Dei* per la riproposta necessità del lavoro manuale.

Per attuare questa riforma non occorre un nuovo codice: bastava richiamarsi agli « antiquorum patrum mores », come fanno i concili del 1059 e del 1063; non è novità ma ricapitolazione del vecchio la regola composta da Gregorio VII (testo in *Rev. Bén.* 18 [1901] 177-183); anche Pietro de Honestis nel 1115 non fa che raccogliere il meglio della tradizione.

h) Intanto si riscopre la regola di S. Agostino composta dalla *lettera 211* (= EA; PL 33, 958-965), dall'*Ordo monasterii* (= OM; PL 32, 1449-1452) e dalla *Regula tertia* (= RA; PL 1377-1384). Nacquero due indirizzi: l'« ordo antiquus » e l'« ordo novus » (che non hanno nulla da vedere col conservatorismo di Ruperto di Deutz, attaccato al M. di tipo feudale, o col progressismo di Anselmo di Havelberg). Per ambedue gli indirizzi, la vita apostolica non è soltanto vita comune, ma vita comune di povertà collettiva con lavoro manuale. L'« ordo novus » fondandosi specialmente su OM accentua gli elementi penitenziali (lavoro, digiuno con grandi astinenze e silenzio perpetuo: due nuclei si stabiliscono a Springersbach sulla Mosella e a Prémontré nella foresta di Voix). Si discute e si discute sulla autenticità della regola di S. Agostino: per Mandonnet, Merlin, Hümpfner... sono autentiche tutte le tre parti; C. Lambert O. S. B. attribuisce a S. Agostino soltanto EA, mentre RA sarebbe un adattamento della stessa EA per ambienti maschili, ed OM sarebbe un'opera del V sec. di ignoto autore. Questioni che non pesavano sui movimenti spirituali del XII sec. I due « ordines » accennati sono indizio del grande fervore religioso evangelico di quel periodo storico e della molteplicità delle idee. Sul loro schema si riformano cattedrali e collegiate; migrazioni di chierici originano nuove comunità, radunate a volte attorno ad eremiti; nascono nuovi complessi d'origine laica, di carattere ospitaliero.

i) L'« ordo novus » tende ad eliminare ancora una volta la distinzione tra chierici e monaci: il chierico può apparire tanto come un chierico che ha adottato la povertà monastica, quanto come un monaco che ha diritto all'esercizio del ministero. Sopravviene allora un nuovo elemento a modificare sostanzialmente il concetto di vita apostolica.

Questo concetto aveva avuto lunga evoluzione: — 1) Fino al sec. IV « vita ap. » è la vita ascetica secondo i consigli evangelici e l'esempio degli apostoli: nel clero si trova la vita comune, senza accenno alla povertà. — 2) Nel IV sec. nasce e si sviluppa il M. con assoluta povertà: la distinzione tra monaci e chierici è nettissima, essendo il M. radicalmente movimento laico. Si fa strada il concetto che i monaci siano i veri realizzatori della vita ap. intesa come santità personale, ferma restando la superiorità di ordine dei chierici. L'esempio dei monaci modifica la vita dei chierici: vien rinsaldata la vita comune e introdotta la povertà colle altre austerità corporali (Eusebio di Vercelli, Agostino, Cesario). — 3) Segue un periodo di duplice evoluzione convergente: il M. s'apre sempre più alla clericalizzazione dei suoi

membri, e ciò rende normale il fatto che essi vivano dell'altare, mentre i chierici assumono forme di organizzazione monastica. I monaci dedicatisi all'altare sviluppano il movimento liturgico che finisce per occuparli intrinsecamente, costringendoli ad abbandonare il lavoro manuale. Si crea e si giustifica la proprietà fondiaria del monastero coltivata dai servi. — 4) La riforma carolingia del sec. IX riconosce praticamente lo stato di fatto. Chierici e monaci non si distinguono per le loro mansioni; ma per le diverse regole a cui si ispirano. Si raccomanda ai chierici la vita comune, pur ammettendosi casa e proprietà privata. — 5) Con l'inserimento degli ecclesiastici e dei monaci nel sistema feudale, diventa esplicita l'identificazione tra comunità cristiana e monastero: « la comunità cristiana è concepita, o almeno immaginata, attraverso e dentro una sacralizzazione, la quale abbraccia tutti i suoi elementi, compresi i suoi elementi profani e i suoi servizi pubblici. Il miraggio della primitiva comunità di Gerusalemme conferma ma anche restringe il grande tema agostiniano della città di Dio: il monastero realizza questa città, a scapito delle dimensioni storiche, cosmiche, escatologiche della visione di Agostino » (M. D. CHENU, in *Rev. d'hist. eccl.* 49 [1954] 67). — 6) La decadenza del feudalismo, le nuove forme sociali del sec. XI, il vasto fermento religioso che si richiama sempre all'esempio antico, mettono in circolazione altre idee: la vita ap. non è soltanto vita comune, ma anche povertà (contro chierici o canonici) e la povertà è da intendersi anche in senso collettivo (contro i monaci).

l) Fin qui dell'idea di vita ap. non fa parte l'apostolato, come noi lo intendiamo, cioè lo zelo della salvezza delle anime mediante la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. Nella prospettiva medievale antica di una completa sacralizzazione del mondo e di una *unica respublica christiana*, restava inattivo il senso del mondo estraneo alla chiesa e ad convertirsi al Vangelo. Con sdegnato stupore i monaci ascoltano il richiamo a tale apostolato: « non facit apostolum praedicare, baptizare et miracula facere, sed virtutes habere et prae ceteris seipsum humiliare » (Ruperto, *De vita vere apostolica* II, 15, PL 176, 632). Il mondo marcia per strade nuove, nelle quali l'ideale evangelico deve incarnarsi. Ma i monaci invitati all'azione si chiudono in « pessima taciturnitas » (Innocenzo III) e quelli mandati da Roma (i cistercensi) a convertire Albigesi e Catari danno prova di incapacità.

Adagio adagio l'apostolato si impone a tutti i cristiani. Si modifica il senso di « vita ap. », cui si aggiunge l'ansia di proselitismo, che alla fine prende il primo posto. I testi invocati sono sempre quelli: Atti IV 32 (« nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia ») e Lc X 1-12 (« et misit illos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quod erat ispe venturus. Et dicebat illis...: Ite, ecce ego mitto vos... Nolite portare sacculum, neque calceamenta »). Non sono sconfessate la vita comune e la povertà, ma sono entrambe viste, sulla scorta di Luca, non solo come personale santità bensì anche in funzione dell'apostolato: « Soltanto quelli che non possiedono il beneficio d'alcuna ricchezza terrena sono adatti all'apostolato della predicazione, poiché non hanno niente di proprio, possiedono tutto in comune » (S. Pier Damiani, *Contra clericos regulares proprietarios*, PL 145, 490). « Vita apost. » diventa quella

di colui che vivendo in comune, praticando la povertà e le virtù personali, attende all'espansione del Vangelo.

m) È un vasto movimento generale di idee circa il valore del MONDO (v.). Tra le lotte e le intemperanze si fa strada l'idea feconda che il puro Vangelo può realizzarsi non solo nella pratica monastica ma anche in molteplici altre forme, tra cui l'istituto canonico e gli ordini MENDICANTI (v.), anzi può realizzarsi anche negli stati laici di vita cristiana: « Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio [ogni condizione] in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam [la regola del Vangelo] sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam » (Gerhoch di Reichersberg, *Liber de aedificio Dei* 43, PL 194, 1302).

n) I monaci che verranno poi si chiameranno « fratelli » (francescani e domenicani), saranno predicatori itineranti, la cui unica regola sarà il Vangelo (la prima regola di S. Francesco era di pochi precetti evangelici). La discussione circa la priorità della vita contemplativa su quella attiva introduce, specialmente in Anselmo di Havelberg (cf. *Epist. apologetica*, PL 188, 1132-1136), le premesse alla soluzione mista proposta da S. Tommaso. Quando la decadenza degli ordini mendicanti e la triste situazione della chiesa nel sec. XVI imporranno atteggiamenti risoluti, sarà appunto questa formula mista a dare alla chiesa le nuove schiere di apostoli nei chierici regolari.

P. TH. CAMELOT, *Théologie monastique et théologie scolastique*, in *Rev. des sciences philos. et théolog.* 42 (1958) 240-53, a proposito delle opere magistrali: J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge*, Paris 1957 (due temi maggiori della spiritualità monastica, altrove chiamati: *grammatica et escatologia*, p. 9, 54), e M.-D. CHENU, *La théologie au XII s.*, pref. di E. Gilson, Paris 1957 (il differenziarsi della teologia scolastica dalla teol. monastica e la sua fervorosa salita nella « rinascenza del sec. XII »). — M. D. CHENU, *Moines, cleres, laics au carrefour de la vie évangélique (XII s.)*, in *Rev. d'hist. eccl.* 49 (1954) 59-89: evoluzione della spiritualità cristiana. — Sui canonici v. CH. DEREINE in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, XII, 353-405; *L'élaboration du statut-canonique des chanoines réguliers*, in *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 534-565; *Cleres et moines au diocèse de Liège du X au XII s.* [canonici e monaci], in *Annales de la Soc. archéol. de Namur* 45 (1950) 183-203; H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, III-1, 223-248; A. SMITH in *Dict. de spir.* II, 463-478; P. TORQUEBIAU in *Dict. de droit can.* III, 471-488 e 530-566. — v. PREMOSTRATESI, VITA COMUNE.

La 4ª serie di « Studia Anselmiana » (n. 41), Roma 1957, contiene: J. LECLERCQ, *Pour une histoire humaine du M.*, p. 1-7; R. FOREVILLE e J. LECLERCQ, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII s.*, p. 8-118; J. MORSON, *The « De cohabitatione fratrum » of Hugh de Barsele cistercense* (p. 118-40), il quale, commentando il salmo « Ecce quam bonum », esalta i pregi della vita comune (« paradisus voluptatis, hortus spiritualium virtutum », p. 139), che non possono gustare quanti rinunciano al mondo solo « verbo non facto, mutatione vestis non voluntatis »; H. FARMER, *The meditations of the monk of Farne*, p. 141-245. Nello studio di Foreville-Leclercq si tratta della polemica tra il maestro secolare di Oxford Tebaldo d'Estampes e un monaco anonimo, concernente la clericatura dei monaci e le funzioni pastorali ad essi confidate. Il professore secolare, secondo l'opinione dei conservatori, vede nel M. soltanto la penitenza e la santificazione personale, e nel monastero un luogo di penitenza, « locus et carcer

damnatorum », quindi auspica la riforma del M. nel senso della interiorità. Il monaco anonimo, senza affidarsi ad analisi speculative, giustifica l'apostolato dei monaci ricordando i grandi monaci pastori ed evangelizzatori e la potenza di buon esempio che i monaci danno al popolo cristiano (altri docc. riguardanti lo stesso tema sono riportati in appendice). La polemica fu occasionata dallo scisma che divise la comunità benedettina di S. Maria di York. — In *Commentationes in Regulam S. Benedicti* (« Studia Anselmiana » 42), studi di vari autori, a cura di B. STEIDLE, Roma 1957, G. LAFONT studia il *Sacerdoce claustral* (p. 47-72), che supera i quadri della Regula e si costituisce su questi principi: primato del carattere monastico (che il monaco sia o non sia prete), natura ministeriale del sacerdozio. La vita mon. non si compie necessariamente nel sacerdozio ma essa prepara il monaco-prete a significare e a realizzare l'unità della chiesa nell'Eucaristia. Tra gli altri contributi segnaliamo A. KEMMER (Cristo come « padre » sec. Reg. 4, p. 1-14) e A. DE VOGUE (« Le monastère, église du Christ », p. 25-46: v. MONASTERO).

Sul tema dell'apostolato dei monaci v. anche L. M. DEWAILLY, *Notes sur l'histoire de l'adjectif « apostolique »*, in *Mélanges de science relig.* 5 (1948) 141-152; A. MORAUX, *La vie apostolique à propos de Rupert de Deutz*, in *Rev. lit. et monast.* 21 (1931) 71-78, 125-141; J. AUF DER MAUR, *Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Joh. Chrys.*, Freib. i. Sch. 1959: il Crisostomo impiegò i monaci in funzioni pastorali a Costantinopoli, in spedizioni missionarie presso i Goti in Crimea, in Isauria, in Persia (cf. p. 140 s). Il Crisostomo sembra avviare l'ideale monastico verso la via « apostolica » (in senso moderno); egli consente che i monaci diventino preti e vescovi quando i bisogni della chiesa ciò esigono, purché rimangano fedeli all'ideale ascetico pur nella funzione pastorale. v. anche bibl. sotto il n. VII.

VII. **Perennità del M. cristiano.** Beninteso, la riconquistata coscienza della multivalenza del messaggio evangelico che la fecondità dello Spirito S. continuamente applica nella storia in forme sempre nuove e sempre antiche, mentre riconosce valore autenticamente cristiano anche ad altre forme di vita religiosa o laica, non toglie la ragion d'essere e le prerogative del M., del resto ben tutelate dal diritto canonico (v. MONACI, ORDINI, RELIGIOSI). La meravigliosa imponente unità del M. medievale si è spezzata; ma spezzarsi vuol dire fiorire in una lussureggiante primavera di associazioni religiose, definite le une in confronto delle altre dalle rispettive REGOLE (v.) che si offrono alla libera scelta (v. VOCAZIONE) delle anime secondo i diversi temperamenti spirituali e le diverse circostanze della vita, e che si consacrano a soddisfare in sé e nei fratelli le varie esigenze del regno terrestre di Dio. Del resto, la esuberante molteplicità degli indirizzi è ricondotta all'unità del fine generale comune: la PERFEZIONE (v.) da raggiungere con la pratica dei CONSIGLI (v.) evangelici. Ciò che era un giorno il maestro unico albero del M., oggi per naturale evoluzione della coscienza cristiana è diventato una foresta rigogliosa di alberi autonomi ma fratelli: unico è l'humus e unico l'orientamento generale verso il cielo. La funzione del M. si diffonde, si ramifica, ma non verrà mai meno nella chiesa. Non diciamo che questo laico è soggettivamente migliore di questo religioso, ma è certo che lo stato religioso è « oggettivamente » migliore dello stato laico, una più intensa e perfetta realizzazione della virtù di RELIGIONE (v.). E i generosi non verranno mai meno nella chiesa, che da essi fu costituita e da essi è conservata.

Tutta la vita religiosa è, come una chiesa, « consacrata », un atto perpetuo della virtù di religione, una liturgia permanente, che si esplica nella sua manifestazione più essenziale: la ORAZIONE (v.). Preghiera corale che, grazie alla distribuzione delle ore dell'UFFICIO divino (v.), fiorisce in tutta la giornata, e la preghiera individuale che sale a Dio dalla « cella » dell'anima. Per la preghiera, tutta la giornata del religioso è un rito: anche il silenzio, che prepara l'anima alla preghiera, anche il riposo che prepara il corpo alla preghiera, anche il lavoro che è preghiera manuale intesa a consacrare a Dio tutta la creazione, anche lo zelo apostolico che è la preghiera del figlio di Dio intesa a richiamare i fratelli alla preghiera. La preghiera è lo stile di vita del religioso. Ed è la forma pura finale della vita umana e cristiana. Il silenzio orante del religioso è lo stato di armonia dell'essere — pensiero, volontà, affettività — col suo fine, riduzione della molteplicità psicologica all'unità-totalità dell'amore di Dio, « purezza di cuore » (direbbe Kierkegaard). È dunque concerto di cose placate e in equilibrio come il silenzio solenne degli astri, dialogo dell'universo che assunto nel cuore del religioso parla con Dio, nostalgia dell'infinito invisibile che canta nel cuore del figlio viandante ormai vicino alla casa del padre.

V. bibliog. sotto I D. — FR. VANDENBROUCHE, *Le moine dans l'église du Christ. Essai théologique*, Louvain 1947: la funzione del monaco è quella di « partecipare al carisma maggiore della chiesa, la carità » (p. 11), cui giunge mediante la ricerca unica e totale di Dio (quindi mediante la separazione dal mondo), la lode di Dio, lo sforzo verso la santità personale, l'azione mediatrice fondata sulla santità e consumata nel sacerdozio. Mentre il M. orientale poneva l'accento quasi esclusivamente sulla contemplazione, il M. occidentale, specialmente a partire dal sec. XII, prende coscienza dell'unione degli uomini alla redenzione per i peccati, riuscendo così più completo perché rappresenta la santità e la carità della chiesa. — A. ROJO DEL POZO, *La vida en la paz del claustro. Principios y practica de la vida religiosa en una abadía benedictina*, Madrid 1946. — DOM GAILLARD-J. BONDUELLE, *Dialogue sur la vie parfaite*, in *Vie spirit.* 83 (1950) 178-89: la vita monastica è il prototipo di ogni vita religiosa o è l'imitazione della « vita apostolica » della prima cristianità di Gerusalemme? — *Enchiridion de statibus religiosis*, Roma 1949 ss, documenti ecclesiastici sulla spiritualità religiosa per l'educazione dei novizi.

Per lo studio della spiritualità monastica è molto importante: J. LECLERCQ, *Recherches sur d'anciens sermons monastiques*, in *Rev. Mabillon* 36 (1946) 1-14. Dai vari sermones ad monachos risulta che soltanto dal sec. XII essi inculcano nei monaci una « spiritualità » propria diversa da quella dei fedeli. Per l'innanzi la « spiritualità » monastica era, senza specificazione, quella cristiana in generale: i monaci erano preparati in modo da poter rispondere a tutti i bisogni della chiesa. Per questa spiritualità antica indifferenziata lo stesso autore illustra utili documenti: *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines*, in *Analecta monastica XX* (Città del Vat. 1948) 75-90. In *Analecta monastica* (Roma, Herder, 2 voll. 1953) presenta preziosi testi medievali: 1) *Preghiera intorno ai vizi e alle virtù* (meditazione affettiva di Ambr. Autperto, ripresa e sviluppata da Giov. di Fécamp); 2) *Sermoni antichi sulla perseveranza dei monaci* (testo anteriore al sec. XII, attribuito falsamente a Macario, indirizzato a monaci benedettini); 3) *Esortazione di Gugl. Firmat* (fino sec. XI); 4) *Scritti spirituali di Elmer di Canterbury*,

discepolo di S. Anselmo (studio introduttivo, edizione delle lettere e di uno dei sermoni); 5) *Lettera di Gilberto Crispino* († 1119, discepolo di S. Anselmo) sulla vita monastica; 6) *Professione monastica, battesimo e penitenza secondo Odone di Canterbury* (benedettino inglese, abate di Battle, † 1200), analisi della dottrina, con estratti di opere; 7) *Lettere familiari di un monaco di Bec*, 17 lettere di un anonimo inglese che riflettono l'ambiente monastico (1108-1160); 8) *La testimonianza di Goffredo d'Auxerre sulla vita cistercense*, antologia di citazioni sulla prima generazione di Cîteaux (a completare quest'ultimo studio, v. dello stesso Leclercq, *Les écrits de Geoffroy d'Auxerre*, in *Rev. bédéd.* 62 [1952] 274-91). La raccolta illustra l'influenza della riforma, detta « di Fruttuaria », di Guglielmo da Volpiano e dei suoi discepoli, che si fa sentire a Digione, in Normandia, in Inghilterra. — In *Analecta monastica. Textes et études sur la vie des moines au moyen-âge*, collana « Studia Anselmiana » presso Herder, Roma, 3ª serie (Roma 1955), un importante trattato di vita spirituale, *Liber confortatorius*, scritto da Goscelino di S. Bertin (seconda metà del sec. XI) per la monaca Eva fattasi reclusa, proveniente dall'Inghilterra e stabilitasi nell'Anjou, edito da C. H. TALBOT (sul cod. Brit. Mus. Sloane Coll. 3103); il capitolo delle colpe (p. 138-44, J. LECLERCQ), che il vescovo milanese Grossolano (+1117) colloca, in un suo sermone, tra il giudizio di Pilato fatto a Cristo e il giudizio finale. Scelta di lettere di vocazione al M. (con 8 lettere inedite di Odone d'Ourscamp) di diversi autori di diversi ordini, a cura di J. LECLERCQ (p. 169-98); i sermoni di Giuliano monaco di Vézelay sono studiati da M. M. LEBRETON (p. 158-168, insiste sul vantaggio di fuggire il mondo anziché combatterlo). Solo il problema della salvezza personale è sentito in questa letteratura (come nel prologo alla *Reg.* di S. Benedetto): « non è mai questione di fare del bene agli altri, non foss'altro con la preghiera » (LECLERCQ, p. 197).

L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris 1951: preghiera, penitenza sono le basi di ogni vita cristiana; solo l'umanesimo escatologico è unanesimo integrale. — G. MORIS, *The ideal of the monastic life found in the apostolic age*, vers. dal franc. (ed. 1931), Westminster 1950. — *Bienheureuse solitude*, numero speciale di *Vie spirit.* 87 (1952) ottobre, dedicato alla vita eremitica. — A. J. PHYTRAKIS (opere in greco), *L'ideale della vita monastica*, Atene 1945, raccolto dalle fonti agiografiche; Id., *Il pianto dei monaci* (il fenomeno delle lacrime nella pietà monastica), ivi 1946; Id., *Martirio e vita monastica*, ivi 1948: i monaci a partire dal sec. IV son considerati successori dei martiri; lo stesso argomento in *Oeoloyia* 19 (1941-48) 301-29. — ED. E. MALONE, *The monk a. the martyr*, Washington 1950. — Id., *Martyrdom and monastic profession as a second baptism*, in *Vom christl. Mysticism*, omaggio a O. Casel (Dusseldorf 1951) 115-34. — V. WARNACH, *Das Mönchtum als «pneumatische Philosophie» in den Nilusbriefen*, ivi, p. 135-51. — Id., *Der pneumatische Charakter des Mönchtums, in Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktiner-Ordens* 62 (1950) 1-7. — P. OPPENHEIM, *Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum*, Münster 1932: l'interpretazione spirituale (in genere utilizza i temi simbolici della vita cristiana) dell'abito monastico, secondo documenti dei secc. IV-VI. — Id., *Monchsweihe u. Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areop.*, in *Miscell. liturg. in hon. L. C. Mohlberg*, I (Roma 1948) 259-82: il significato mistico attribuito all'ingresso nella vita monastica. — P. SALMON, *Le silence religieux. Pratique et théorie, in Mélanges bénédictins*, St. Wandrille 1947. — H. DÖRRIE, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*, in *Theol. Literaturzeitung* 72 (1947) 215-22. — I. HERWANGEN, *Väterspruch u. Mönchs-*

regel, Münster 1937: le sentenze dei padri trasmesse oralmente agli anacoreti rappresentano il primo codice monastico; il secondo è la «Regola» scritta per i cenobiti. — J. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955 (sono i padri del deserto che hanno creato o almeno organizzato l'arte della direzione spir., diceva Bremond, cit. dall'autore). — Id., *Comment priaient les pères*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 32 (1956) 33-56.

VIII. **Il lavoro monastico.** Nella decadenza dell'impero romano i monaci hanno reso alla civiltà un doppio servizio: hanno liberato col loro esempio il lavoro dai pregiudizi pagani che l'avvilitavano e hanno contribuito a salvare l'industria, la cultura e l'arte dalla rovina. Malgrado le declamazioni di alcuni filosofi e le prescrizioni di qualche imperatore, malgrado un reale progresso dovuto all'influsso del cristianesimo, il lavoro nel mondo pagano fu sempre concepito come attività umiliante che derivava dal disprezzo professato per gli schiavi; perfino Cicerone lo considerava ignobile e uguagliava gli artigiani agli scellerati. I monaci, dedicandosi al lavoro manuale, proseguirono l'opera cominciata dalla chiesa nascente, ridiedero al lavoro dignità umana, anzi cristiana ed ascetica. S. Antonio insegnava: «Quando siete seduti nella vostra cella vi occupino continuamente tre cose: il lavoro manuale, la meditazione dei salmi, la preghiera». S. Macario prescriveva 7 ore di lavoro al giorno. S. Pacomio, a dispetto degli ardori solari della Tebaide, proibiva ai suoi seguaci di riposarsi senza esplicito permesso. S. Basilio pose il lavoro al primo posto nelle obbligazioni dei monaci, preferendolo anche al digiuno: «Se il digiuno vi impedisce di lavorare, val meglio mangiare come operai del Cristo quali voi siete». Sull'obbligo del lavoro insistono S. Girolamo, S. Agostino, Giovanni Cassiano, S. Onorato... In tutti i monasteri d'Italia e di Gallia si abbandonano alquanto i rigori ascetici cari ai monaci d'Africa, ma si serba fedeltà (fino ai nuovi tempi) alla regola del lavoro manuale, tanto nelle comunità femminili quanto nelle maschili. S. Benedetto insegna: «L'ozio è il nemico dell'anima. Se il bisogno o la povertà del convento vi costringono a fare tutte le coltivazioni e i raccolti da voi stessi, siatene felici. Allora voi sarete veramente monaci, vivrete del lavoro delle vostre mani, come hanno fatto i nostri padri e, prima di loro, gli apostoli».

Da Pasqua alle calende di ottobre i monaci andavano al lavoro dalle 4 alle 10 del mattino; il mezzogiorno era consacrato alla lettura, al pasto, al riposo, alla meditazione; alle 2 del pomeriggio si rimettevano al lavoro fino alle 5. Portavano per il lavoro lo scapolare, che era la sopravveste a cappuccio degli schiavi e dei pastori, copiate su quello degli schiavi pagani descritto da Columella.

Le vicissitudini di questo punto della regola furono già narrate. Il lavoro come si sa era principalmente il dissodamento e la coltura dei terreni. È meno noto che i monaci praticavano tutti i rami dell'artigianato, creando nei conventi un modello delle città medievali. Dalla cellula grezza fino al sorgere dell'abbazia monumentale, il bisogno della dimora, delle suppellettili, del cibo, degli strumenti agricoli ed edilizi, degli indumenti della persona e degli ornamenti della chiesa, e la spinta verso la beneficenza sempre più vasta rendeva urgente l'organizzarsi dei mestieri e la perizia delle tecniche. Sorsero laboratori ed officine dove lavoravano, da 4 a 7 ore, monaci conversi e laici, sotto la guida di capi-servizio e specialisti, inquadriati secondo le

diverse opere di edilizia, metallurgia, arti tessili, chimiche, farmaceutiche, alimentari, artistiche, ornamentali, librerie, enologiche, e, nei monasteri femminili, filatura, rammenti, ricamo, confezione di paramenti sacri e di indumenti. Non mancavano i pescatori (i conventi si formavano vicino ai fiumi o alle coste), barbieri, calzaioli, falegnami, seccionari, conciatori di pelli, sellai, minatori (se qualche cava vicina ne consigliava la presenza)...; si trovavano tra i monaci anche marinai e piloti, come testimonio dell'efficienza del suo porto l'abbazia di Cava dei Tirreni.

I lavoratori laici abitavano con la famiglia, nell'orbita dei conventi, godendone i privilegi. Fra gli statuti degli ordini, quello cistercense tracciò nella *Charta caritatis* le regole per i mestieri e le arti ad uso dei conversi, che possono essere prese a modello anche dalle fabbriche moderne: l'equa divisione del lavoro e del compenso rendeva soddisfatti superiori e soggetti; il merito veniva incoraggiato con premi e con libertà sempre più completa.

Nelle grandi abbazie si organizzarono scuole di mestieri e di arti, preludio dei fasti artigiani del XII secolo. Si formavano rinomanze per le specializzazioni più riuscite dei diversi conventi: in quelli del parmense si producevano squisiti formaggi, nelle badie irlandesi era famosa la pesca del salmone, in quelle fiamminghe era speciale la tessitura delle lane e delle tele, gli artigiani di Comacchio e del Volturno, erano ricercati come i gualchieri di Reichenau, i pittori vetrai di Tegernsee, gli orefici di Solignac, i minatori e tarsiatori olivetani; ottime erano le botteghe di saponari e d'armaioli fondate a Napoli dai benedettini di Cava...

I conventi, incontro di varie lingue e centri di scienza enciclopedica, divenivano fari di irraggiamento di quelle tecniche allora circondate da geloso mistero. Dagli umili battitori dei cancelli delle primitive cappelle discesero gli sbalzatori delle basiliche trecentesche; dal cocchio che s'arrangiava a far l'anfora da pozzo provenne il ceramista squisito; dal mestiere sorgeva l'arte e s'incrementava l'industria. Alcuni centri religiosi divennero veri borghi commerciali come Bobbio, Corbia, Saint-Riquier... con le vie denominate dai diversi mestieri.

Nella Spagna la colonizzazione monastica fu impedita dal dominio arabo, ma nella Catalogna benedettina sorsero le opere dei religiosi di Gerri e di Ripol, e nella Castiglia quelle di Silos. Nella *Schedula diversarum artium* di Teofilo monaco, opera enciclopedica sui ritrovati artigiani sacri di Francia, d'Italia e di Germania, si ha un esempio mirabile di tecnologia delle arti minori. Insegna, insieme all'arte ed all'alchimia, anche il modo di costruirsi gli arnesi ad esse relativi, persino la topografia del laboratorio adatto e gli strumenti che devono essere presenti in un laboratorio modello. Insegna non solo gli accorgimenti fini per costruir turiboli, finestre a vetri colorati o canne d'organo gravi, acute, supracute, ma anche il modo di fare la testa ai chiodi, le colle (una a base di formaggio e di calce viva), gli inchiostri, i vasi di pergamena e di vescica, i forni di riscaldamento e di raffreddamento... E le pagine introduttive a ciascuna sezione, piene di fervore religioso, ci fanno sentire che a dirigere i laboratori monastici, a guidare l'intelletto e la mano era l'amore di Dio e la nostalgia dei beni celesti. Il laboratorio era una basilica e il lavoro preghiera.

A incrementare la produzione dell'artigianato

monastico contribuivano i mercati, favoriti dalla costruzione di strade, ponti, porti. I pellegrinaggi ai santuari permettevano di confrontare merci e meriti, spargevano la fama degli operai specializzati che venivano chiamati da chiostro a chiostro. Dal commercio locale, sorto per la comunità religiosa, germinava il commercio ambulante accodato alle carovane dirette alle grandi fiere regionali. Queste, benedette sempre dagli abati, diventavano importanti sbocchi, attraverso i mercatores laici, degli squisiti prodotti elaborati dalle schiere artigiane conventuali.

Si pensa con raccapriccio che cosa sarebbe l'Europa se fosse mancato il lavoro dei monaci, silenzioso, tenace, intelligente, potenziato dalla continuità stessa dell'istituto monastico che rimetteva in mano al monaco giovane il piccone o il martello appena caduti dalle mani esauste del monaco vecchio; v. la bibl. al paragr. seguente.

IX. L'opera civilizzatrice del M. è ormai un tema comune della storia e dell'apologetica. Gli studi moderni, pur essendo soltanto parziali, hanno mostrato che essa fu più vasta e profonda di quanto ai suoi tempi poteva prevedere MONTALEMBERT (v.). PHILIBERT SCHMITZ (*Histoire de l'ordre de S. Benoît. II, Oeuvre civilisatrice jusqu'au XII s.*, Les éditions de Maredsous 1942, pp. 430) ne espone gli aspetti economico, intellettuale, artistico, che diedero all'Ordine quel carattere eminentemente sociale da tutti riconosciuto.

Sotto il primo aspetto, bisogna ricordare gli immensi servizi resi all'economia europea medievale dai benedettini, che si posero alla testa del movimento agricolo, commerciale, industriale (pp. 11-34) e impiegarono le risorse così create a scopi sociali, in opera di carità, a profitto della collettività (pp. 35-50). v. MISERICORDIA, OSPIZI, ecc.

Sotto l'aspetto intellettuale è generalmente noto che la quasi totalità della cultura medievale dell'occidente, sacra e profana, è variamente debitrice all'attività studiosa dei benedettini, che si esplica nelle *Scholae monasticae* (v. SCUOLA) e negli *studia*, negli *scriptoria*, ove si trascrivono e si diffondono i mss., nella conservazione dei classici antichi, nella formazione delle biblioteche (pp. 52-91), nella imponente produzione letteraria dei monaci, che ci hanno dato la maggior parte della letteratura latina medievale con opere di interesse generale e di scienze sacre (pp. 92-142; per la spiritualità benedettina fondata sulla liturgia, dominata da una speciale attrattiva verso l'umanità del Salvatore ed esperimenti in innumerevoli opere ascetico-mistiche, v. anche pp. 309-95), specialmente di storia (pp. 143-181), oltre i contributi dati da essi alla letteratura latina e alle letterature nazionali (pp. 183-203). v. PAGANESIMO (la cultura), PALEOGRAFIA.

Nel campo artistico tiene il primo luogo l'architettura (pp. 207-52), che subordina a sé le altre arti come la scultura (pp. 252-64), la pittura, la miniatura, l'orficeria, la musica (p. 265-305).

Per il lavoro monastico v. i paragrafi precedenti, e LAVORO III. — A. TABERA ARAOZ, *De labore monastico*, in *Comment. pro Relig. et Miss.* 31 (1951) 37-48. — R. FERNANDEZ CUESTA, *Influencia de la orden benedictina en la organización social*, Madrid 1948 (pp. 25). — J. LECLERCQ, *Les paradoxes de l'économie monastique*, in *Economie et humanisme* 4 (1945) 15-35. — J. LESTOCQUOV, *Histoire de la Flandre et de l'Artois*, Paris 1949 (pp. 128); quelle regioni debbono la loro origine, nell'epoca mero-

vingica, alle grandi abbazie S. Vaast, S. Omer, S. Aubert, S. Bertin. — B. BERTHET, *Abbayes et exploitation. L'exemple de St. Caudé et des forêts jurassiennes*, in *Annales. Economie. Sociétés. Civilisation* 5 (1950) 68-74. — P. BALLESTEROS ALAVA, *La agricultura en la monarquía asturiana*, in *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo 1949, p. 309-49; il lavoro manuale nella regola benedettina e le opere agricole dei benedettini nel nord della Spagna agli inizi della riconquista. — I cistercensi erano celebri per l'allevamento dei montoni e il commercio della lana: cf. EILEEN POWER, *The wool trade in english medieval history*, London 1941. — C. HIGOUNET, *Cisterciens et bastides*, in *Le moyen-âge* 56 (1950) 69-84; le agglomerazioni sorte nel periodo 1252-1325 tra la Garonna e Ariège per opera di cistercensi e premostratesi in collaborazione coi re francesi. — G. FOURNIER, *La création de la grange de Gergovie [presso Clermont] par les prémontrés de St. André et sa transformation en seigneurie* (sec. XII-XVI), ivi, p. 307-55. — V. ATZENU, *Gli « Hospitia » dei benedettini in Sardegna*, in *Humana studia* 3 (1951) 1-20; ricerche sull'attività medica dei benedettini nei sec. XI-XIII. — URS. LEWALD, *Arbeitschaft-Eigentum. Die « pastinatio in partem », ein wenig bekannter italienischer Agrarvertrag des Mittelalters*, in *Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch.* 39 (1952) 316-46; studia un aspetto obliato dell'economia dei monasteri italiani, la *pastinatio*, per cui il coltivatore posto su una terra incolta aveva l'obbligo di piantarvi una vigna o degli alberi, ricevendo come salario il diritto sulla metà della terra da lui messa in valore.

R. ADR. MONTOYA, *La educación en los monasterios medievales*, in *Philosophia* 9 (1952) 81-89. — M. D. LEGGE, *Anglo-Norman in the cloisters. The influence of the orders upon Anglo-Norman literature*, Edinburgh 1950: una trentina di religiosi scrittori anglo-normanni (benedettini, cistercensi, canonici regolari, un domenicano, francescani). — v. gli studi di KNOWLES sopra cit. — R. VOISIN, *Le fait bénédictin. Contribution à l'étude de la santé du corps et de l'esprit et à l'histoire de l'hygiène*, Bordeaux 1945: la vita religiosa benedettina è adatta ad assicurare la longevità dei monaci; d'altra parte i benedettini hanno largamente contribuito alla diffusione della medicina, dell'igiene, degli ospedali. — G. AMBROISE, *Les moines du moyen-âge. Leur influence intellectuelle et politique en France*, Paris 1946: ottima volgarizzazione. — Numero speciale (maggio 1951) del *Bullett. des relations artistiques France-Allemagne* (Magonza), dedicato all'architettura monastica dei sec. XII-XIII. — M. A. DMIER, *Recueil des plans d'églises cisterciennes*. I, *Introduction, bibliographie et tables*. II, *Planches*, Grignan-Paris 1949, 2 voll.: fondamentale per lo studio dell'architettura sacra cistercense.

Un'apologetica fondata ma parziale e miope ha tentato e tenta di attirare sul M. cristiano le simpatie del mondo distratto mostrando del M. la indomabile, gloriosa attività civilizzatrice: è ormai luogo comune, generalmente accettato anche da coloro che vivono ai margini del cattolicesimo, che il M. è il fondatore dell'Europa, il padre della civiltà moderna, il salvatore della cultura antica. Il giudizio è esatto (non ci importa qui di precisararlo) e le benemerenze del M. nella storia della civiltà sono tante che non potranno mai essere esagerate. Ma ai superficiali, per i quali il monaco è il dissolutore e il coltivatore di terreni, il fondatore di villaggi e città, il copista di codici, il divoratore di biblioteche, l'editore di monumentali collezioni, il distillatore di liquori, di elisir, di medicine taumaturgiche, per il mondo che apprezza soltanto i valori profani della civiltà e, ripercorrendo la storia del M. o visitando un monastero attuale, potrebbe sentirsi confermato nella

sua valutazione parziale del fenomeno monastico, non sarà mai abbastanza richiamato che il monaco è primamente ed essenzialmente un uomo consacrato in tutto all'*opus Dei*, al culto divino, al proposito costante di non preferire nulla a Dio: universale vocazione cristiana che egli realizza lungo una strada speciale, e oggettivamente più perfetta, la pratica dei consigli e la vita contemplativa. Da questo punto di vista, egli si stacca dalle vie percorse dalla maggioranza degli uomini e s'innalza a un tipo di vita che giustamente fu detto angelico, non solo per la pratica della castità e della contemplazione, ma anche perché il monaco diventa in tal modo il « messaggero » di Dio tra gli uomini, richiamando al mondo (che spesso lo dimentica o ne perde il senso, perdendo il senso della pace, del silenzio, dello spirito, di Dio) il primato dell'*unum necessarium*.

In questa prospettiva prendono posto e valore anche la realtà e le attività profane, ma nel M. esse hanno posto e valore non già per se stesse, bensì soltanto nella misura in cui conferiscono all'*opus Dei* e all'ascesa dell'anima verso l'unione con Dio. Il M. costruì una splendida civiltà: ma era civiltà di tipo sacrale, il cui modello era la chiesa, la corte celeste, il monastero, appunto; e non era ancora la civiltà moderna. Se l'ideale monastico avesse permesso al monaco l'assunzione del MONDO (v.) nei suoi valori propri intrinseci, si può essere certi che la civiltà moderna sarebbe stata anticipata dai monaci di almeno 10 secoli.

X. Statistica. Il M. attuale può ridursi a 5 tipi: due occidentali (beneditino e certosino), e tre orientali (paolino, antoniano e basiliano), di cui facciamo seguire un prospetto di riassunto di quanto è esposto sotto le apposite voci. (Tutti questi ordini monastici hanno a Roma almeno una procura. Si indica la località della casa generalizia quando questa non sia Roma).

A) Benedettini confederati. *Ordo S. Benedicti*, sigla O.S.B. (fond. sec. VI; la confed. data dal 1893). La S. Sede approvò e confermò la costituzione della confederazione delle congregazioni O.S.B. il 21 marzo 1951: AAS 44 (1952) 520-22. Scopo: vita monastica claustrale e celebrazione della liturgia, cura d'anime, missioni, studi, arti, educazione della gioventù ecc., in quanto ciò è compatibile con la vita monastica. Circa 11.500 professi ripartiti nelle sottoindicate congregazioni. — Casa primaziale, Roma, S. Anselmo; Collegio in Roma « di S. Anselmo »: v. ISTITUTI ECCLES., e *Catalogus familiarum confoederatarum O.S.B.*, Roma 1950 (pp. 641).

1) CONGR. BEN. CASSINESE: *Congregatio Casinensis O.S.B.* (fond. 1408). Stat. (1942): case 10 e 3 di noviziato, con 206 membri di cui 12 chierici.

2) CONGR. BEN. D'INGHILTERRA: *Congregatio Anglicana O.S.B.* (fond. 1215; rist. sec. XVII). Stat. (1942): case 10 con 468 membri di cui 11 chierici. — Abbazia di Ampleforth (York), Inghilterra.

3) CONGR. BEN. DI UNGHERIA: *Congregatio Hungarica O.S.B.* (fond. 1500). Stat. (1942): case 12 con 276 religiosi di cui 19 chierici. Pannonhalma (Gyor), Ungheria.

4) CONGR. BEN. DI SVIZZERA: *Congregatio Helvetica O.S.B.* (fond. 1602). Stat. (1942): case 6 con 555 religiosi di cui 15 chierici. — Einsiedeln (Schwyz), Svizzera.

5) CONGR. BEN. DI BAVIERA: *Congregatio Bavarica O.S.B.* (fond. 1684, rist. 1858). Stat. (1942): case 13 con 690 membri di cui 10 chierici. — St. Stephan, Augsburg, Germania.

6) CONGR. BEN. DEL BRASILE: *Congregatio Brasiliensis O.S.B.* (fond. 1827). Stat. (1942): case 9 con 195 membri di cui 10 chierici. — Mosteiro S. Bento, Bahia, Brasile.

7) CONGR. BEN. DI FRANCIA: *Congregatio Gallica (Solesmensis) O.S.B.* (fond. 1837). Stat. (1942): case 17 con 710 membri di cui 20 chierici. — Solesmes, Sablé (Sarthe), Francia.

8) CONGR. BEN. AMERICANA-CASSINESE: *Congregatio Americana Casinensis O.S.B.* (fond. 24 agosto 1855). Stat. (1942): case 17 con 1280 membri di cui 60 chierici. — St. Vincent Abbey, Pennsylvania, U.S.A.

9) CONGR. BEN. DI BEURON: *Congregatio Beuronensis O.S.B.* (fond. 1868). Stat. (1942): case 14 con 1040 membri di cui 100 chierici. — Abtei Neresheim, Württemberg, Germania.

10) CONGR. BEN. CASSINESE DELLA PRIMITIVA OSSERVANZA: *Congregatio Casinensis a primacva observantia O.S.B.* o *Congr. Casin. p. o. O.S.B.*, o CONGR. SUBLACENSE, *Congr. Sublacensis O.S.B.* (fond. 1872). Stat. (1942): case 54 con 1438 membri di cui 56 chierici.

11) CONGR. BEN. ELVETO-AMERICANA: *Congregatio Helveto-Americana O.S.B.* (fond. 1887). Stat. (1942): case 5 con 545 membri di cui 15 chierici. — Conception Abbey, Conception, Missouri, U.S.A.

12) CONGR. BEN. DI AUSTRIA: *Congregatio Austriaca ab Immaculata Conceptione (fond. 1889, riord. 1930)*. Stat. (1942): case 13 con 675 membri di cui 15 chierici. — Abbazia di Michaelbeuern (Salzburg), Austria.

13) CONGR. BEN. DI S. OTILIA PER LE MISSIONI ESTERE: *Congregatio Ottiliensis O.S.B. pro missionibus exteris* (fond. 1884, appr. 1896). Stat. (1942): case 15 con 1100 membri di cui 50 chierici. — Erzabtei St. Ottilien, Oberbayern, Germania.

14) CONGR. BEN. DEL BELGIO: *Congregatio Belgica ab Annuntiatione B.M.V.* (fond. 20 febb. 1920). Stat. (1942): case 8 con 490 membri di cui 53 chierici. — Abbaye de Maredous par Maredret, Belgio.

15) CONGR. BEN. SLAVA: *Congregatio Slava S. Adalberti* (fond. 1945). — Opatsvi Emauzské, Praha II, 320, Cecoslovacchia.

B) Benedettini Camaldolesi, divisi nei rami:

1) CONGR. DEI MONACI EREMITI CAMALDOLESI O.S.B.: *Congregatio Monachorum Eremitarum Camaldulensium O.S.B.*, sigla *Mon. Er. Can. O.S.B.* (fond. 980, 1012 da S. ROMUALDO, riunita con la cost. ap. *Inter religiosos coetus* del 2 luglio 1935). — Scopo: vita monastica eremitica secondo la regola di S. Benedetto e gli antichi statuti camaldolesi. Stat. (1942): case 9 di cui 8 in Italia, con 130 membri di cui 128 in Italia. Nel 1947: professi 123; 160 membri, nel 1959. — S. Eremito di Camaldoli (Arezzo).

2) CONGR. DEGLI EREMITI CAMALDOLESI DI MONTE CORONA: *Congregatio Eremitarum Camaldulensium Montis Coronae* (fond. 1523 dal B. Paolo GIUSTINIANI). Stat. (1942): 8 case e 3 di noviziato, con 164 membri di cui 4 chierici; 142 membri, nel 1959. — Frascati (Roma), Eremito Tuscolano.

C) Benedettini Vallombrosani: *Congregatio Vallis umbrosae O.S.B.*, sigla *C.V.U.O.S.B.* (fond. 1015 da S. GIOV. GUALBERTO, approv. 1055). Scopo: apostolato monastico in tutte le forme richieste dalle attuali necessità della chiesa. Stat. (1942): case 7 tutte in Italia con 129 membri, di cui 30 chierici e 20 conversi; 105 membri, nel 1959. — Archicenobio di Vallombrosa (Firenze).

D) **Benedettini Silvestrini**: *Congregatio Silvestrina* O.S.B. (fond. 1231 da S. SILVESTRO GUZZOLINI, appr. 12-VI-1247). Stat. (1942): case 9 e 2 di noviziato con 122 membri di cui 7 chierici; 190 membri, nel 1959. — Via Mamiani, Fabriano (Ancona).

E) **Benedettini Olivetani**: O.S.B. *Montis Oliveti*, o *Congregatio S. Mariae Montis Oliveti* O.S.B. (fond. 1131 da BERN. TOLOMEI, appr. vescov. 26 marzo 1319; conferma pontif. 21 gen. 1344). Scopo: vita monastica, apostolato sacerdotale e missionario, studio. Stat. (1942): case 17 e 6 di noviz. con 182 membri di cui 11 chierici; 260 membri, nel 1959. — Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Chiusure (Siena).

F) **Mechitaristi** (Armeni) con 2 rami:

1) ORDINE MECHIT. DI VENEZIA: *Ordo Mechitaristarum Veneticorum sub regula S. Benedicti* (fond. a Costantinopoli l'8-IX-1701 dall'abate MECHITAR, al secolo Manug, figlio di Pietro, trasf. a Venezia nel 1717; nuove costit. appr. 28 luglio 1928). Scopo: unione degli Armeni dissidenti alla chiesa cattolica, elevazione della vita religiosa e culturale della comunità cattolica armena. Stat. (1941): case 9 di cui 4 in Italia con 43 membri di cui 33 in Italia. Nel 1947: professi 51; membri 51, nel 1959. — Venezia, Isola di S. Lazzaro.

2) ORDINE MECHIT. DI VIENNA: *Ordo Mechitaristarum Vindobonensis* (separato da quello di Venezia nel 1773; le costituz. furono approvate il 23-1-1885). Nel 1947: professi 39; 31 nel 1959. — Wien 62 (VII), Mechitaristengasse 4.

G) **Cistercensi**, divisi nei seguenti rami:

1) S. ORDINE CISTERCENSE: *Sacer Ordo Cisterciensis* (fond. 21 marzo 1098 da S. ROBERTO di Molesmes, S. ALBERICO e S. STEFANO CARDING, approv. 23 dic. 1119). Scopo: vita monastica secondo gli statuti cistercensi. Stat. (1940): case 63 di cui 17 in Italia, con 1428 membri; 1623 membri, nel 1959.

2) CONGR. CIST. D'ITALIA: *Congregatio Cisterciensis S. Bernardi in Italia*, sigla C.C.I. (fond. 1479, rinnovata nel 1623 da VESPASIANO DE ANGELIS, approv. nel 1623). Stat. (1940): case 8 di cui 7 in Italia con 70 membri.

3) CONGR. CIST. DI CASAMARI: *Congregatio Casamariensis S. Ordinis Cisterciensis* (fond. 1152; cost. appr. 7 dic. 1864 e 23 feb. 1872, riesam. e conf. 15 ag. 1929; ries. e appr. con breve ap. 13 giugno 1943). Stat. (1942): case 6 con 161 membri di cui 7 chierici. — Abbazia di Casamari (Frosinone).

4) CISTERCENSI RIFORMATI (TRAPPISTI): *Ordo Cisterciensium Reformatorum seu Strictioris Observantiae*, sigla O.C.R. oppure O.C.S.O. (fond. il 28-XI-1140, incorporati ai cistercensi il 19-IX-1147, riformati dall'abb. DE RANÇÉ nel 1664, nuove costit. 1894, appr. e conf. 30 luglio 1902; riesam. e appr. con breve ap. 26 gennaio 1925). Scopo: vita contemplativa. Stat. (1941): 59 abbazie di cui 2 in Italia, con 3675 membri di cui 68 in Italia. Nel 1947: professi c. 4000 di cui 2160 sacerdoti; 6323 membri, nel 1959.

Più recentemente sorsero le Congregazioni Cistercensi di S. Bernardo in Belgio (1840; nel 1942 membri 66); di *Senanque* (1857; membri 83 nel 1942); del *SS. Cuore di Gesù* (1859, membri 329 nel 1942); del *Purissimo Cuore di Maria* (1922; membri 104 nel 1942); di *Zirc* (1922; membri 193 nel 1942).

H) **Certosini**: *Ordo Cartusiensis* (fond. 1084 da S. BRUNO, appr. 2 sett. 1176). Scopo: vita contemplativa. Stat. (1940): case 24 di cui 10 in Italia, con

990 membri. Nel 1947: professi 566 (donati 98); professi 578 (donati 111), nel 1959. — Grande Chartreuse par St. Pierre de Chartreuse (Isère), Francia.

I) **Monaci di S. Paolo Eremita**: *Ordo Fratrum S. Pauli Primi Eremitae*, abbrev. *Padri Paolini* (fond. 1215 da BARTOLOMEO di Pecs e dal B. EUSEBIO canon. di Estergom, appr. 1308, ult. approv. costit. 20 maggio 1930). Scopo: vita contemplativa, ministero sacerdotale nelle proprie chiese. Stat. (1942): case 7 e 2 di noviz. con 147 membri di cui 13 chierici; 232 membri, nel 1959. — Casa gen. Czestochowa (Polonia), monastero Jasna Gora.

L) **Antoniani**, fond. sec. IV (?), costit. appr. 1732. Comprende i seguenti ordini:

1) ORD. ANT. ALEPPINO DEI MARONITI: *Ordo Antonianus Aleppensis Maronitarum*, fond. 10 nov. 1695, appr. 31 marzo 1732, separ. dalla congr. Baladita 19 luglio 1770, dichiarato ordine non monastico il 16 dic. 1955 in seguito al moto proprio « Postquam apostolicis litteris » del 9 febr. 1952. — Loueisé (Libano). Collegio e Ospizio in Roma: v. ISTITUTI ECCL. e, f.

2) ORD. ANT. LIBANESE (BALADITA) DEI MARONITI: *Ordo Antonianus Libanensis (Baladitarum) Maronitarum* (fond. 1695, separ. 1770, ecc. come sopra), Gibaie (Libano).

3) ORD. ANT. DI S. ISAIA DEI MARONITI: *Ordo Antonianus S. Isaiae Maronitarum* (fond. 1700, costit. appr. 1740, dichiarato ordine non monastico, come sopra). — Dekoiny-Beirut (Libano).

4) ORD. ANT. DI S. ORMISDA DEI CALDEI: *Ordo Antonianus S. Hormisdæ Chaldaeorum* (fond. 1808, appr. 26-IX-1845). Scopo: vita contemplativa e vita attiva con missioni, scuole e predicazione. Nel 1947: professi 75; 52 membri, nel 1959. — Monastero della B. V. Maria presso Alqôs (Iraq).

M) **Basiliani** divisi negli ordini seguenti:

1) ORD. BAS. ITALIANO DI GROTTAFERRATA: *Ordo Basilianus Italiae seu Cryptoferratensis* (fond. 1 nov. 1579). Scopo: preghiera, studio e lavoro, ritorno dei dissidenti orientali alla unità cattolica. Stat. (1940): case 8 di cui 1 in Italia con 98 membri. Nel 1947: professi 48; membri 50, nel 1959. — Abbazia di Grottaferrata (Roma). Collegio in Roma « di S. Basilio M. »: v. ISTITUTI ECCL. e.

2) ORD. BAS. DI S. GIOSAFAT: *Ordo Basilianus S. Josaphat* (fond. 1617, appr. 20 ag. 1631, rif. 1882, costit. appr. 1 giugno 1896, mutato il nome in *Ordo S. Basilii Magni Congregat. Ruthenae* 12 maggio 1932, costituz. rivedute 14 giugno 1954).

3) ORD. BAS. DEL SS. SALVATORE DEI MELCHITI: *Ordo Basilianus SS. Salvatoris Melchitarum* (fond. 1684, lettera di lode 25 gen. 1717 [?], dichiarato ordine non monastico il 16 dic. 1955 in seguito al moto proprio « Postquam apost. litt. » cit. del 9 febr. 1952, costituz. approv. 6 ag. 1956). — Convento del SS. Salvatore presso Saida (Libano).

4) ORD. BAS. DI S. GIOVANNI BATTISTA (BALADITI o SOARITI) DEI MELCHITI: *Ordo Basilianus S. Johannis Baptistae, seu Baladitarum vel Soaritarum Melchitarum* (fond. 1697, cost. appr. 11 giugno 1757, dichiarato ordine non monastico come sopra). Scopo: vita liturgica, opere di apostolato e di carità. Nel 1947: professi 118. — S. Giovanni presso Choueir (Libano).

5) ORD. BAS. ALEPPINO DEI MELCHITI: *Ordo Basilianus Aleppensis Melchitarum* (separ. dalla congr. Soarita 1829, dichiarato ordine non monastico come

sopra). Scopo: vita liturgica, opere di apostolato e di carità. — Monastero del SS. Salvatore, Saba (Libano).

Per il M. di rito orientale Pio XII raccolse, uniformò e promulgò la legislazione col motu proprio *Postquam apostolicis litteris* cit.: AAS 44 (1952) 65-152. — Cf. A. WUYTS, in *Periodica de re morali* 42 (1953) 5-23.

XI. Il M. protestante. Il M., che l'anima cristiana, sempre viva pur nelle deviazioni dottrinali e pratiche, sente come un ideale del puro Vangelo, sopravvisse alla furiosa polemica antimonastica dei fondatori della RIFORMA (v.) e suscita lusinghieri esperimenti anche tra i protestanti. Il movimento « Chiesa e liturgia » da parecchi anni ha originato varie istituzioni semi-conventuali raccolte in monasteri o ritiri: in Francia, le comunità di Taizé (Cormatin, Saône e Loire), di Popayrols (Provenza); in Svizzera, la comunità di Grandchamp (presso Neuchâtel)... Non hanno voti ma promesse, e il lavoro si inserisce in una larga pratica della liturgia.

Una singolare società femminile sorse nel marzo 1947 a Darmstadt (Germania) per opera della dr. CLARA SCHLINK (suor Maria Basilea), che raccolse un gruppo di pie signorine protestanti segnalatesi durante i bombardamenti di Darmstadt (autunno 1944) per l'esercizio delle opere di misericordia nel curare feriti e malati, nel soccorrere giovani studenti, nello spiegare la Bibbia: le prime sette postulanti, desiderose di consacrare la vita al servizio di Cristo, si raccolsero nella casa della dr. SCHLINK (marzo 1947). Si chiamano *suore di Maria* per causa del loro amore verso la Madre di Dio, dicono le costituzioni, dove si riconosce: « non v'è dubbio che sotto molti aspetti la nostra comunità si avvicini agli ordini religiosi cattolici, poiché vive dello spirito di S. Benedetto, di S. Teresa d'Avila... benché faccia parte della chiesa riformata ». Esse praticano i tre consigli evangelici, attendono ai malati, all'insegnamento, alla confezione della biancheria di chiesa. Con le loro mani senza muratori si costruirono la casamadre e la « cappella dell'adorazione perpetua », utilizzando le pietre sparse nei ruderi. Non sono ammesse prime dei 25 anni. Non hanno rendite fisse. L'abito è nero, bianca l'acconciatura del capo.

Per i tentativi di M. anglicano, v. Movimento di OXFORD.

Si può prevedere — in ogni caso, auspicare — che l'incontro dei protestanti coi cattolici sarà favorito da un poderoso fattore spirituale: l'ideale monastico del puro Vangelo. Non si tema che la pratica del M. presso i protestanti tolga all'apologetica l'arma della trascendenza del cattolicesimo sul protestantesimo: il cattolicesimo apparirà meno superiore al protestantesimo nella misura in cui questo si sarà convertito in quello. — J. LORZING, *Der Ordensgedanke ausserhalb des Christentums. Eine geschichtsphilos. Studie*, in *Philos. Jahrbuch* 43 (1940) 437-68, 44 (1941) 71-108, 229-43 ecc.

XII. Monaci, Monache, Monastero: nozioni canoniche, attualità.

A) Monaci, sono i membri di un ORDINE monastico (v.), religiosi di VOTI solenni (v.), anche se non sono rivestiti del carattere sacerdotale (v. RELIGIOSI).

I M. dal punto di vista storico sono i primi religiosi viventi in comunità. Benché sempre più frequentemente s'unisse di fatto alla vita monastica il sacerdozio e l'apostolato nelle sue svariate forme, il

m. come tale non importa nessuna unione necessaria con la vita clericale e con l'apostolato pastorale.

Attualmente l'organizzazione monastica ha la caratteristica di essere autonoma, ossia non centralizzata, essendo autonome (sui iuris) le singole badie o priorati conventuali; ciò importa una maggiore ampiezza dei poteri del superiore locale (abate, priore) e una minore dipendenza dal superiore generale; e inoltre le singole case hanno il proprio noziato.

Le note specifiche che differenziano i M. dagli altri religiosi si possono ravvisare nel loro fine principale e nella loro organizzazione.

a) Dal punto di vista del fine, « monaco » è il religioso che tende principalmente alla vita « contemplativa ». Che non è poi una vita di ANACORETI (v.), isolata dalla vita « attiva » (si sa che la evangelizzazione dei popoli germanici e slavi fu opera dei M.; oggi i M. coltivano anche le missioni; attorno ai monasteri fioriscono c. 700 parrocchie curate dai M., e c. 200 monasteri hanno annessi collegi per l'educazione). Il fine della contemplazione è raggiunto, in misura diversa nelle varie congregazioni monastiche, con l'osservanza di due voti particolari, posti da S. Benedetto come base della sua riforma: il voto della *stabilità* e il voto della *conversione* dei costumi. Elemento indispensabile è l'*Pufficiatura liturgica*, la quale per i M. costituisce il vero servizio di Dio.

b) Se si considera l'organizzazione, i M., con l'ingresso in monastero, entrano in una famiglia autonoma, la quale conserva con gli altri monasteri della stessa regola vincoli non giuridici ma soltanto morali e spirituali. Il concetto romano del *pater familias*, che detiene tutta l'autorità per il buon governo della famiglia senza subire influenze esterne è realizzato nell'ABBATE (v.). Lungo i secoli, tuttavia, si ebbero innovazioni in questo punto: i CLUNYACENSIS e i CISTERCENSIS diedero esempio di organizzazione centralizzata con convocazioni capitolari. Lo stesso ordine benedettino, per conservare la vitalità, nel sec. XV rinnovò la sua organizzazione: i monasteri, che per l'innanzi erano completamente autonomi (solo i *priorati*, monasteri in formazione senza un abate vero e proprio, dipendevano dal monastero, come pure le grange), si andarono unendo in congregazione. Nel sec. scorso le soppressioni diedero nuovo impulso alle congregazioni: i M. dispersi nelle varie nazioni europee si portarono oltre gli oceani, conservando fra sé dei vincoli più che morali.

Leone XIII (cost. *Summum semper* del 12 luglio 1893) riuniva varie congregazioni benedettine in *Confederazione*, presieduta da un *abbas primas*, da eleggersi ogni 12 anni (S. C. dei Relig. 7 feb. 1927) Pio XII (lettera ap. *Pacis vinculum*, 21 marzo 1952) approvò e confermò la *lex propria* riaggiornata della confederazione: ASS 44 (1952) 520-32, 45 (1953) 671-73. L'*abbas primas* non ha vera giurisdizione sugli abbati e sulle congregazioni aderenti, ma ha solo primato di onore e di precedenza, con alcune prerogative secondarie: è contemporaneamente abate di S. Anselmo a Roma, sede del collegio omonimo per la formazione teologica superiore dei giovani; ha diritto di intervenire al concilio ecumenico (can 223 § 1, n. 4). Ma non ha quei diritti e doveri che competono ai SUPERIORI generali (v.) degli istituti non monastici (can 501 § 3).

Alla confederazione aderirono 15 congregazioni di benedettini neri, e tre monasteri autonomi.

Fuori della confederazione stanno 5 altre congregazioni di benedettine, i cisterciensi con 8 congregazioni e i cistercensi riformati (Trappisti) con 63 trappe costituenti una congregazione a sé.

Le congregazioni risultanti da vari monasteri che, oltre la regola benedettina, hanno una legislazione pressoché uguale, non devono confondersi né con gli istituti ad organizzazione centralizzata, né con le « province » religiose. Sono presiedute da un abbate, detto abbate-preside o generale o archiabate o abbate-vicario, il quale ha diritti e doveri dei superiori maggiori e diritto di intervento al concilio ecumenico (can 223 § 1 n. 4, 655, 1594 § 4), ma non detiene tutto il potere che hanno i superiori maggiori degli istituti centralizzati.

B) **Monastero**: — 1) è propriamente la casa religiosa di un ORDINE monastico (v.), il centro della vita monastica. Si distingue, dunque, da CONVENTO (v.), che è propriamente la casa religiosa di un ordine di MENDICANTI (v.); nel linguaggio volgare i due termini sono usati spesso promiscuamente. Il CHIOSTRO (v.) è un elemento architettonico del M. o del convento (cioè un cortile chiuso cinta da portici); in senso largo designa l'intero fabbricato e anche l'unità morale che in esso vive (v. ABBAZIA, ABBATE).

Un M. vero e proprio (sui iuris) deve avere un minimo di 12 membri. Se questo numero non è raggiunto, si hanno i *priorati*, MM. in formazione dipendenti da un M. « sui iuris », governati non da un abbate benedetto ma da un priore dipendente dall'abbate.

2) L'abbate ha la pienezza dei diritti e dei doveri in forza della potestà dominativa (e, parzialmente per officio ecclesiastico, della potestà giurisdizionale) sui monaci. Questi, per così dire, sono incardinati nel M. L'autonomia dei MM. è stata la caratteristica intesa dal fondatore, conservata, con attenuanti, anche nel regime delle congregazioni e della confederazione, e totalmente negli ancora sussistenti MM. autonomi (v. sopra).

3) Attorno alla badia spesso la vita religiosa dei fedeli si svolge in forma autonoma. Varie vicende staccarono porzioni di territorio dalle Diocesi (v.), originando le *abbazie* o *prelature nullius* (diocesis), le quali, se hanno dipendenti almeno tre parrocchie, sono assimilate alle diocesi (si danno però anche abbazie e prelature « nullius » secolari).

4) L'abbate che governi un M. « sui iuris » (sia nella diocesi, sia « nullius »), si dice *abbas regiminis* (a differenza dell'abbate *titolare* e *commendatario*). Entro tre mesi dall'elezione deve ricevere la benedizione abbaziale, col mandato apostolico. Dopo la benedizione ha il diritto di conferire gli ORDINI minori (v.) ed altri diritti (cann 625, 325, 964, 358 § 1 n. 8, 223 § 1 n. 3, 782 § 3, ecc.).

5) *Deputato ai MM.* è un ufficiale della CURIA diocesana (v.) incaricato della cura dei MM. e conventi femminili.

6) Il M. si sviluppò, in oriente e in occidente, col favore della gerarchia ecclesiastica ma indipendente dalla sua giurisdizione. Dal sec. V i vescovi tentano di far entrare nella propria orbita di comando queste entità autonome. A ciò erano spinti dalla esigenza di governo unitario del territorio diocesano, e dallo zelo per l'incremento e il mantenimento della vita religiosa, talvolta anche dall'interesse: infatti i MM. erano divenuti rapidamente dei ricchi proprietari. L'ingerenza episcopale fu generalmente

controllata e frenata dai papi: con S. GREGORIO I il M. ottenne, ad es., la libertà di accesso a Roma e la facoltà di scegliere, per la sua vita liturgica, un prelado anche fuori della diocesi (v. ESENZIONE; cf. paragrafi precedenti).

7) Il M. deve spesso la sua fondazione alla pietà di qualche ricco signore, il re, il vescovo, il conte, un « potens » locale... Costui generalmente continua a interessarsi del M., di cui rimane il *dominus possessor* (proprietario). Da questo punto di vista, la teoria secondo la quale il M. sarebbe caduto in proprietà dei LAICI (v.) per abuso e violenza dei laici stessi, e ciò sarebbe avvenuto soltanto dall'epoca carolingia in poi, ci sembra infondata: l'ingerenza dei laici nel M. è già in atto all'inizio della vita monastica in occidente, e tranne, beninteso, le indebite dilatazioni, poteva legittimarsi a titolo di fondazione. Il *dominus* fino al sec. XII esercitò una parte preponderante nella designazione e nella nomina dell'abbate: il modo di procedere nell'elezione era regolato dal fondatore e l'eletto doveva essere a lui gradito. Il *dominus* poi ha l'obbligo di difendere e di assicurare il buon impiego dei beni da lui donati o destinati ai monaci; alla morte dell'abbate e fino alla nomina del successore i beni stessi ritornano provvisoriamente al fondatore o ai suoi eredi, se egli non li ha ceduti definitivamente in favore del M. o di terzi ma li ha riservati a sé e ai suoi successori. I MM. fondati dai re si trovavano evidentemente in condizioni privilegiate: godevano dell'immunità laica e potevano contare su una protezione più larga e più efficace. Talora occorreva difendere i monaci contro lo stesso abbate; si ricorda, ad es., che Luigi il Pio regolò la questione staccando dalla dotazione del M. una parte di beni (*mensa*) riservata esclusivamente ai monaci.

8) Le cronache dei sec. IX e ss. sono piene di proteste contro rapine, violenze, brutalità, manomissioni, confische perpetrate dai laici, specialmente dai principi a danno dei MM. Il più grave abuso era la noia, fatta dal signore proprietario, di un abbate scelto spesso da capricciosi favori, per scopi temporali, tra gli uomini di governo e di armi, che viveva lontano dal M. percepandone le rendite (v. COMMENDA). I suoi poteri venivano delegati per es. a un *preposito*, che aveva l'amministrazione spirituale del monastero, al *decano* incaricato della gestione temporale, a un *lesoriere* destinato alla custodia del santuario...

Ma già nel IX sec. si profila una tendenza sempre più forte a rifiutare gli interventi estranei. L'energica riforma di GREGORIO VII (v.) esigerà l'elezione canonica dell'abbate; il *dominus possessionis* si trasforma in semplice *patronus* o protettore, riducendo sempre più i suoi diritti sui beni del M., mentre crescono sempre più e si consolidano i poteri dell'abbate. Nello stesso tempo i MM. consolidano l'indipendenza anche di fronte al vescovo, grazie all'ESENZIONE ecclesiastica (v.), che li pone alle dipendenze dirette del papa. Questo privilegio nacque nel sec. X nelle abbazie appartenenti al papa, fra le quali CLUNY (v.), e nel sec. XII era già esteso a tutte le abbazie importanti. v. anche INVESTITURE (lotta per le), MEDIOEVO F, MONACHISMO.

9) Il M. è una unità ecclesiastica che richiama quella di chiesa locale.

Dom GRÉA (*De l'Eglise et de sa divine constitution*, nuova ed., II, Paris 1907, p. 90) scriveva: « il M. ci appare fin dalle origini come una vera chiesa in possesso di tutte le sue proprietà essenziali.

Questa chiesa ha il suo clero..., al disotto si trova il popolo del M.,... La moltitudine dei religiosi che formano l'elemento laico di queste chiese. Dal punto di vista della gerarchia, niente distingue le chiese monastiche dalle altre chiese della diocesi... I MM. così pienamente organizzati attingevano dunque a una doppia autorità: da una parte l'autorità domestica dei maestri della vita monastica e dei superiori religiosi li costituiva allo stato di M.; d'altra parte l'autorità gerarchica del governo ecclesiastico li costituiva allo stato di chiese». Oggi una più approfondita teologia della « chiesa locale », della natura del monachismo, del sacerdozio e dell'apostolato monastico (v. MONACHISMO) ci obbliga a limitare questa qualificazione del M. come chiesa locale. A. DE VOGÜÉ (*Le monastère église du Christ*, in « Studia Anselmiana » 42, Roma 1957, p. 25-46) mostra che la tesi del M. — chiesa è, presso Bas. Steidle, il risultato di tre preoccupazioni convergenti: « allo storico essa appare come la sola spiegazione valida del cenobitismo cristiano; all'esegeta del pensiero di S. Benedetto essa permette di scartare le interpretazioni anacronistiche, troppo ispirate alla evoluzione posteriore dell'ordine benedettino e all'analogia di congregazioni più recenti; al teologo essa offre la migliore definizione della comunità monastica, società santa ed esclusivamente polarizzata verso Dio, società di persone donantisì le une alle altre nell'amore » (p. 27). Ma il M. contiene gli elementi costitutivi di una chiesa e ne realizza la definizione? La sua gerarchia propria non è clericale, esso poi non svolge necessariamente un apostolato pastorale catechistico e sacramentario, come è evidente nei MM. femminili. Dunque il M. non costituisce una unità ecclesiastica o una chiesa locale pienamente distinta: è « il volto della chiesa santa » (p. 42), solo a titolo di immagine merita il nome di chiesa; esso non è chiesa ma « tende con tutte le sue forze a presentare il suo ideale di santità alla chiesa e a trascinare la chiesa verso il proprio modello e il proprio fine, che è la chiesa celeste » (p. 43). Cf. anche E. von SEVERUS, *Das Monasterium als Kirche*, in *Enkainia*, nell'VIII centenario di Maria-Laach, Düsseldorf 1956, p. 230-48, con altra bibliogr. Le Einzelkirchen « rappresentano » l'unica chiesa: « in queste chiese lo spirito della chiesa... si manifesta in modo più perfetto che in altri « stati »; esse non sono soltanto parti, ma anche « immagini ontologiche » della chiesa. — O. ROUSSEAU, *Communauté ecclésiale et communauté monastique*, in *Maison-Dieu* 51 (1957-III) 10-30.

J. VAN DEN BOSCH, *Capa, Basilica, Monasterium, et le culte de S. Martin de Tours. Etude lexicologique et sémasiologique*, Nîmes 1959. *Capella*, forma popolare di *Capa*, indicò la cappa di S. Martino, poi l'oratorio regale dove quella reliquia era conservata, poi ogni ORATORIO (v.) o « cappella » (in senso moderno). *Basilica* è il nome con cui Gregorio di Tours designa il santuario eretto sulla tomba di S. Martino; per l'influenza del culto di Martino, designò poi, nella Francia centrale e occ., ogni chiesa; sotto la forma popolare di *Bazoche* passò nel nome di molti comuni francesi. *Monasterium* indicò il romitaggio, poi il gruppo di romitaggi fondati da S. Martino alle porte di Tours; questo « maius monasterium » (Marmoutiers) fu il centro di diffusione del monachismo e del vocabolo « monastero » in Francia. Il francese è la sola lingua romanza che abbia conservato la parola « monastero » sotto la forma popolare « *moutier* », la cui semantica variò molto (nei testi medievali designa spesso una chiesa o cappella qualsiasi).

C) *Monache*. Mentre per l'addietro la vita religiosa femminile era riconosciuta con pieni diritti solo per le religiose di voti solenni e clausura papale strettissima, nella nostra età anche gli istituti femminili di voti semplici ebbero dal diritto canonico tutte le prerogative dei religiosi (Leone XIII, cost.

Conditae a Christo 8 dic. 1900). Secondo il CJC (can 488 n. 7) M. sono le religiose di voti solenni (con conseguente clausura papale), o le religiose i cui voti sono per sé solenni secondo la regola (*ex instituto*), ma che, date le circostanze locali, sono, per prescrizione della S. Sede, semplici; si applicano a queste ultime le stesse norme concernenti le M. con voti solenni, a meno che sia disposto diversamente. La qualifica di M. non è legata a una regola determinata, applicandosi a benedettine, clarisse, carmelitane, ecc. Le M. generalmente sono dette *secondo ordine*, in quanto, accettando la stessa regola (con le necessarie varianti) degli uomini (come le benedettine), o avendo una regola propria ispirata alla regola degli uomini (come le clarisse), improntano la propria spiritualità a un fondatore di istituto religioso maschile (primo ordine). Le VISTANDINE (v.) non hanno il primo ordine.

Qualunque sia la regola del primo ordine (la quale può anche proporre una vita mista), tutte le M., come i M., hanno un fine prevalentemente contemplativo, realizzato con la liturgia e la clausura strettamente papale e una organizzazione autonoma dei singoli monasteri (sempre « sui iuris »), che non ammette neppure i priorati.

a) La CLAUSURA (v.) delle M., affermata sempre con molto rigore anche nel CJC e in decreti più recenti (S. Congr. Rel. 11 ott. 1922; 9 nov. 1926), ebbe attenuazioni notevoli con la cost. di Pio XII *Sponsa Christi* del 21 nov. 1950: AAS 43 (1951) 5-24. Pio XII rileva come la custodia della clausura mantenne le M. in uno stato ascetico molto alto, mentre a molteplici innovazioni andarono soggetti gli istituti maschili; riafferma come principio inviolabile che tutti i monasteri devono avere per *fine proprio* principale la vita contemplativa e che le altre attività vanno disposte nel tempo, nel modo e nel luogo in modo da salvaguardare e da favorire questo fine nella comunità e nelle singole: auspica che la clausura papale ritorni, con la solennità dei voti, anche in quelle nazioni, in cui, dopo la rivoluzione francese, si erano introdotte, per concessione della S. Sede, delle mitigazioni, non dovendosi privare le M. dell'onore, del merito e della gioia di emettere i voti solenni.

La vita delle M. giova alla chiesa con l'esempio della perfezione cristiana, con la preghiera pubblica e privata, con l'esercizio della penitenza attuato nella osservanza della regola e della vita comune. In forma autoritativa Pio XII spiega che la *vita contemplativa*, fine principale delle M., non consiste nella CONTEMPLAZIONE (v.) interna di cui si occupa la teologia ascetica, bensì nel tenore di vita religiosa esterna quale è fissato dalle regole per i monasteri. Ciò premesso, la costituzione papale introduce qualche innovazione.

La clausura papale, propria delle M., è *maggiore* o *minore*: la prima è quella fissata dal CJC can 600-602; la minore, introdotta con la predetta cost., si applica alle M. che, per regola o per concessione pontificia, hanno rapporti con le persone esterne, potendo ammettere persone secolari in una parte del monastero in cui possono portarsi le M., e riservando una parte dell'edificio, con le sanzioni canoniche (scomunica) per i violatori, alle sole religiose. La clausura minore si differenzia tanto da quella propria delle suore, quanto da quella dei regolari (can 598s, 604): deve essere una sicura e a tutti *visibile* custodia della castità; deve favorire la stessa vita

contemplativa in modo che le M. possano esplicare attività consentanee. Solo le M. incaricate di qualche ufficio possono passare dalla parte destinata alle M. a quella dove entrano le persone secolari, usando le cautele del caso. L'ingresso della M. in questa parte dell'edificio non comporta la scomunica, ma solo pene da infliggersi dalla badessa o dal vescovo; neanche i secolari che illegittimamente entrarono in questa parte non contraggono scomunica. L'ingresso resta riservato alle alunne o allieve del monastero, alle autorità scolastiche o sanitarie per lo svolgimento dei loro doveri, dietro dichiarazione del vescovo. Il vescovo può concedere alle M. anche l'uscita dal monastero per motivo di apostolato.

b) I monasteri delle M., come quelli dei M., per legge eccl. sono *sui iuris*, cioè indipendenti gli uni dagli altri, pur professando la stessa regola. La badessa (v. *ABBATE*) è vera *superiora maggiore* a norma del diritto, con tutti i diritti relativi (*potestas dominativa*), in modo che fra i vari monasteri vige solo un vincolo morale e spirituale. Tuttavia Pio XII (cost. cit.) raccomanda (non impone) che fra i monasteri della stessa regola si costituisca la *federazione*, non solo per evitare gli inconvenienti di una vita troppo isolata, ma anche per favorire la stessa regolare osservanza e la vita contemplativa. La federazione, senza togliere l'autonomia, ammette la possibilità di aiuti reciproci e scambi di M. (per motivi di lavoro, di salute, di economia, di formazione spirituale, di studio...).

La S. Sede incarica generalmente un religioso del primo ordine o altro competente di studiare la situazione dei monasteri e trattare la federazione, che presenta certo molti vantaggi, ma può trovare difficoltà varie e perfino resistenze nelle M. attaccate alla tradizione. v. anche la istruz. della S. Congr. dei Rel. (ASS 43 [1951] 37-44) del 23 nov. 1950.

c) La erezione dei monasteri e anche la trasformazione da monastero di voti semplificati in monastero di voti solenni è riservata alla S. Sede (can 497 § 1; S. Congr. Rel. 11 ott. 1922, 23 giug. 1923, 6 feb. 1924).

d) Per legge canonica le M. sono esenti dalla giurisdizione del parroco (can 514 § 2). Non potendo essere soggetti di giurisdizione, non godono una esenzione simile a quella dei regolari. Il CJC le assoggetta o immediatamente alla S. Sede (che, nel caso, di solito *delega* il vescovo), o ai superiori del primo ordine, o al vescovo. Inizialmente esse dipendevano dal primo ordine, ma, dispersi i religiosi nelle soppressioni, le M. che poterono riprendere la vita religiosa si affidarono al vescovo. La consuetudine e poi la S. Sede fissarono questo sistema. Tuttavia molti monasteri restarono o ritornarono sotto la dipendenza dei regolari.

La esenzione delle M. dalla giurisdizione del vescovo ha dei limiti. — 1) In alcune materie ha diritto solo il superiore regolare, ma il vescovo può controllare se il superiore compie i suoi doveri (visita canonica, clausura, amministrazione dei beni e delle doti...) — 2) In altre materie hanno diritto il superiore e il vescovo (come nelle elezioni, can 506). — 3) In altre, soltanto il vescovo (come nello esame delle candidate al noviziato e ai voti, can 552). Sicché avviene che la esenzione porta spesso l'intervento di due superiori. In buona parte della Francia, dopo che tutti gli istituti femminili di voti solenni furono ridotti da Pio VIII (19 magg. 1829) a istituti di voti semplici — disposizione estesa poi

al Belgio, alla Baviera, agli Stati Uniti, con alcune eccezioni — propriamente le M. dipendono solo dal vescovo (S. Congr. dei Rel. 23 giug. 1923); possono tuttavia ottenere che i voti siano riconosciuti solenni ed eventualmente passare sotto la giurisdizione dei regolari. È ovvio che, quand'anche i regolari non abbiano vera giurisdizione sui monasteri di M., possono averne cura morale intesa a conservare e favorire la vita religiosa.

e) Le M., anche se non sono giuridicamente dipendenti dal primo ordine, godono per comunicazione i privilegi dello stesso, in quanto ne sono capaci. Il beneficio si estende anche alle M. che, come si è detto, per disposizione della S. Sede ebbero ridotti a semplici i voti previsti solenni dalla regola; si estende pure alle suore esterne, ma non alle congregazioni di voti semplici che eventualmente siano nate dal primo ordine. La comunicazione dei privilegi avviene in forma *accessoria* (can 65), subendo quindi anche nel secondo ordine le variazioni che il privilegio subisce nel primo ordine.

f) Pio XII nella cit. cost. richiama all'attenzione delle M. e dei superiori la nuova urgenza dei doveri, se non strettamente giuridici, almeno disciplinari del lavoro e dell'*apostolato*. Circa il lavoro, che oggi, per le difficoltà sociali, per le diminuite oblazioni dei fedeli e per aumentate esigenze di vita, è la fonte principale di sostentamento per le M. (esigua è la rendita della dote delle M. e la rendita del patrimonio depredata dalle soppressioni), si deve seguire la regola e la tradizione dei singoli monasteri, ordinando il lavoro in modo che non sia di detrimento alla vita contemplativa. I superiori non lascino mancare alle M. il lavoro proficuo e conveniente, e insieme procurino di adeguare gli strumenti e la preparazione delle religiose alle esigenze dei tempi. Il problema della sussistenza della *ecclesia orans*, che troppo spesso sfugge al pubblico distratto, rimane sempre vivo e urgente.

Presso gli istituti religiosi femminili, specialmente presso le M. di clausura, il lavoro ebbe un ambito assai più ristretto che presso i monaci (v. *MONACHISMO*), applicandosi precipuamente alla cura dei paramenti sacri e alle arti del ricamo e del merletto. Anche per le religiose il lavoro è uno dei principali mezzi di santificazione: si ricordano a schiere le beate e le sante che nelle loro case o nelle loro celle ricamavano, pregando, tessendo squisiti capolavori d'arte e insieme la propria santità: dalla Boiani che dà vita in una notte, aiutata dagli angeli, al velo di Cividale, a Jacopa dei Settesoli che ricama il sudario destinato a coprire il volto del Seráficoo, da Cristina di Savoia che dipinge con l'ago la foderà della S. Sindone, a Teresa del Bambino Gesù che infiora di rose il suo telaio.

Ma per le religiose, specialmente per le claustrali, il lavoro manuale fu quasi sempre, in modo particolare ai nostri giorni, l'unico urgente mezzo di provvedere al sostentamento della comunità: la carità pubblica s'è fatta penosamente sorda verso l'estrema indigenza delle claustrali da quando la « sensibilità » religiosa s'è fatta penosamente ottusa davanti al loro altissimo ideale contemplativo.

Per provvedere a queste dolorose deficienze Pio XII nella costituzione *Sponsa Christi* (cf. anche gli statuti annessi all'istruzione *Inter traclarà* della S. Congreg. dei Sacramenti, AAS 43 [1951] 27-44) propone un aggiornamento nelle attività artigiane degli istituti relig. femmin. e fa obbligo agli ordinari, ai superiori e superiore dei monasteri di « usare la massima diligenza affinché un necessario, adeguato, proficuo lavoro non manchi mai alle M., sviluppando, se è il caso, altri tipi di industrie, servendosi di scelte

commissioni formate da donne e da uomini onesti e pii, di società esterne che favoriscono nelle religiose la preparazione professionale, forniscano ad esse la necessaria assistenza e consulenza tecnica e commerciale, ne valorizzino i prodotti in mostre, esposizioni e trovino ad essi a giusto prezzo uno sbocco sui mercati interni ed esteri.

In questa collaborazione con l'artigianato religioso si è resa particolarmente benemerita l'Associazione degli Artigiani Cristiani raccolti nel Centro Nazionale dell'Artigianato, che, tra l'altro, nel settembre 1951 ha promosso a Roma un convegno per discutere le attività artigiane degli istituti religiosi. (cf. *L'Osserv. Rom.*, 10/11-IX-1951).

g) Le opere dell'apostolato variano da istituto a istituto, da monastero a monastero: la regola e le tradizioni particolari possono avere introdotte alcune forme di apostolato nella vita contemplativa delle M. o aver escluso in modo assoluto ogni opera di apostolato diretto. Nulla si deve innovare in questo campo, ma soltanto potenziare le caratteristiche particolari della comunità: solo la S. Sede può portare mutazioni.

BIBL. — Trattati sui religiosi (C. DE CARLO, Roma 1950; L. G. FANFANI, Rovigo 1950; T. SCHAEFER, Roma 1947), commenti alla cost. *Sponsa Christi* (la quale è già una magnifica esposizione, con le fonti relative alle M.), come A. LARRAONA e altri, *La nuova disciplina can. sulle M.*, Roma 1953; A. VAN BIERVLIET, *La constitut. «Sponsa Christi» et les moniales à voeux simples*, Louvain 1951. — N. ONSTENK, *De constitut. S. Pii V «Circa pastoralis» super clausura monialium et tertiariorum*, in *Periodica de re mor. can. lit.* 39 (1950) 213-30, 317-63, 40 (1951) 210-55. — M. HUYGHE, *La clôture des moniales des origines à la fin du XIII s.*, Roubaix 1944. — G. F. BARRY, *Violation of the cloister*, Washington 1942. — A. M. HENRY, *Le travail des clôtures*, in *Vie spirit. Suppl.* 39 (1956) nov. 363-99.

MONACO (lat. *Monocacia*, franc. *Monègue*), principato costituzionale ereditario, retto da un principe assistito da un consiglio nazionale di 18 membri eletti ogni 4 anni. — Il territorio di 146,7 ettari (il più piccolo stato del mondo dopo la Città del Vaticano), si stende sulla riviera ligure di ponente, fra Ventimiglia e Nizza (fa parte del territorio doganale francese). — La popolazione — c. 23.000 ab. di cui c. 20.000 cattolici (al 1958) — si agglomera nei centri di Montecarlo, La Condamine e Monaco (quivi è la sede del governo). — La lingua ufficiale è la francese; l'abituale è l'italiano.

M. fondata da coloni marsigliesi, fu un fiorente centro romano. La regione monacasca soffrì nel medioevo le scorrerie dei saraceni. Nel 1191 fu annessa a Genova. Dal 1297 i Grimaldi tennero il governo con varia vicenda: si susseguirono le protezioni dei duchi di Savoia, della Spagna (fino al 1641), della Francia (che si incorporò la regione nel periodo 1793-1814), del regno di Sardegna (dopo il Congresso di Vienna), della Francia, la quale infine (1919) ne garantì la sovranità e l'indipendenza.

Nella storia religiosa di M. si ricorda la fondazione (1075) del priato O.S.B. di S. Devota a St-Pons (cf. COTTINEAU, II, 1876) e della chiesa di S. Maria (1078). M. appartiene alla diocesi di Nizza fino al 1868, quando Pio IX eresse in M. l'abbazia *nullius* dei SS. Nicola e Benedetto. Dal 17-III-1887 M., con tutto il territorio del principato, è eretta in diocesi immediatamente soggetta alla S. Sede. Conta 4 parrocchie servite da una ventina di sacerdoti secolari. La bolla *Quemadmodum* di erezione della diocesi regola anche i rapporti fra stato e chiesa: al principe è riconosciuto un vasto diritto di patronato

nella nomina di vescovi, canonici, parroci e vicari parrocchiali.

Lo stato, perduta ogni importanza politica, è ormai noto soltanto come centro turistico e mondanò, per la casa da gioco di Montecarlo, e per l'istituto del divorzio (regolato dalle leggi 3-VII-1907 e 11-VI-1919).

BIBL. — G. SAIGE, *M. ses origines et son histoire*, Monaco 1898. — Id., *Documents historiques postérieurs al sec. XV* (Paris 1888-91, 3 voll.) e anteriori al sec. XV (ivi 1905). — H. CHONAUT, *L'autonomie relig. de la principauté de M. jusqu'à la création de l'évêché*, Mon. 1914. — BAUD, *L'abbaye nullius de M.*, Mon. 1914. — ENC. IT., XXIII, 605-607, con altra bibl.

MONACO La Valletta Raffaele, card. (1827-1896), n. ad Aquila da nobile famiglia di Chieti, m. ad Agerola (Amalfi), sepolto al Verano in Roma. Coronati col sacerdozio gli studi compiuti a Napoli e all'Accademia dei Nobili di Roma, percorse una splendida carriera, apprezzato da Pio IX e da Leone XIII per le sue esime doti di prudenza, zelo pastorale, carità verso i poveri, dottrina: fu prelado domestico, consultore della Congreg. degli affari eccles. straordinari, canonico di S. Maria Maggiore, assessore del S. Ufficio, canonico vaticano, membro della missione pontificia (1856) del card. Patrizi in Francia (per il battesimo del principe Napoleone Eugenio), collaboratore e consigliere di Pio IX in varie circostanze, cardinale (13-III-1868), segretario dei memoriali, abate di Subiaco (1873), arcivescovo di Eraclea (20-II-1873), cardinale vicario di Roma (1876), uno dei tre esecutori testamentari di Pio IX, segretario del S. Ufficio (1884) e penitenziere maggiore, vescovo di Albano (24-III-1884), arciprete di S. Giovanni in Laterano (1885), rappresentante di Leone XIII in varie missioni, vescovo di Ostia e Velletri (24-V-1889), prefetto della S. Congreg. Cerimoniale, presidente del consiglio centrale della pontif. Opera per la propagazione della fede.

Lasciò 10 voll. mss. di collettanee (presso gli archivi del S. Ufficio). — M. DE CAMILLIS in *L'Osserv. Rom.* 29-30 luglio 1946.

MONACO, di Firenze (tc. 1202), passato in oriente, vi divenne arcivescovo di Cesarea (1180). Caduta la città in mano del Saladino (1187), rientrò in Italia, ma ben presto seguì la terza crociata. Fu all'assedio di S. Giovanni d'Acri (1189-1191), che descrisse vivacemente nel ritmo di 900 versi: *De expugnatione civitatis Acconenis* (edd. J. B. HEROLD, Basilea 1549; P. E. D. Riant, Parigi 1865 e Lione 1866; W. STRUBBS in *Rev. brit. mediæ ævi script.* LI-3, p. 106 ss). Di questa città fu arcivescovo fino a quando fu eletto (1194) arciv. di Gerusalemme. — L'identificazione dell'autore del ritmo si deve a S. MARITI, *Memorie storiche di M. de' Corbizzi*, Firenze 1781; non sembra vero peraltro che M. appartenesse al casato dei Corbizzi. Non ha più credito oggi l'opinione del Riant che ravvisava l'autore del ritmo nel monaco fiorentino Aimarò. — F. NOVATI-A. MONTEVERDI, *Le origini*, Milano 1926, p. 621 ss. — ENC. IT., XXIII, 604 s.

MONALDO di Ancona (B.), O.F.M., ucciso il 15 marzo 1314 ad Ersingjan nella Grande Armenia con Antonio da Milano e Francesco da Petriolo per aver predicato la fede cristiana. Secondo il Grimaldi, ebbe culto anche nelle liturgie greca e armena. — ACTA SS. Mart. II (Ven. 1735) die 15,

p. 412-414. — CARLINO GRIMALDI, guardiano a Trapezunte, ci narra il martirio (presso G. GOLUBOVICII, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, II, Quaracchi 1913, p. 66-68; III, ivi 1919, p. 183). — *Analecta Francisc.* III, p. 412-415. — *Il Massaia*, III, 288-291.

MONALDO, n. (forse) e m. a Capodistria, detto perciò *Justinopolitanus*, O.F.M. († c. 1280), francescano della provincia di Dalmazia (che nel I sec. dell'ordine si estendeva da Trieste fino all'odierna Albania), lodato da Tritemio come insigne teologo, giurista e predicatore popolare, lasciò la celebre *Summa Monaldina*, o *Summa dorata, perulilis, aurea*, o *Summa juris canonici* dove M. raccoglie (c. 1274) in ordine alfabetico le materie di morale e di diritto canonico, assai diffusa nel medioevo (Lione s. a.; poi nel 1516). Tritemio ricorda ancora di M. dei *Commentarii alle sentenze* e dei *Sermoni*, tuttora inediti.

Non si confonda con **Monaldo Monaldeschi** O.F.M., vescovo di Soano (1289-1302) e poi arcivescovo di Benevento (1303-1331), che partecipò alla controversia sulla *POVERTÀ* (v.) con la *Quaestio de paupertate Christi et Apostolorum eius* (Cod. Vat. 3740); né con **Monaldo de' Monaldi**, O.F.M. († 1331), n. a Perugia, procuratore dell'ordine alla corte pontificia, vescovo di Melfi (1326-31), autore di sermoni e di scritti teologici. — SBARALEA, *Supplementum*, p. 574 s. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2193. — HURTER, *Nomenclatur*, II³, col. 447. — *Anal. Franc.* IV, 303, 431, 528. — *Arch. Franc. Hist.* I, 231-34; II, 630.

MONARCHIA di Sicilia. v. LEGAZIONE di Sic.

MONARCHIANI, eretici che per salvare l'unità di Dio (*monarchia*) o il MONOTEISMO (v.) finivano per negare la TRINITÀ (v.), o negando la divinità di Gesù (*monarchianismo dinamistico o ebionitico*), o negando la reale distinzione delle tre Persone (*monarchianismo modalistico sabelliano o patripassiano*).

I. Il m. **dinamistico**, da Harnack detto Adozionismo (v.), vuole che Cristo sia semplice uomo, benché lo professi nato miracolosamente per opera dello Spirito S. e dotato di potenza (*δύναμις*) divina. La negazione della trinità personale di Dio è chiaramente supposta da questa dottrina che ripete un motivo degli EBIONITI (v.) e vuole essere fedele al monoteismo ebraico. Siffatto m. fu formulato a Roma (190) da TEODOTO (v.) coaiolo bizantino, scomunicato da papa VITTORE (v.). I suoi discepoli, ASCLEPIODOTO e TEODOTO il banchiere (iniziatore dei MELCHISEDECHIANI, v.) tentarono di fondare una chiesa scismatica a Roma, con un proprio papa, Natale, al tempo di Zefirino (199-218). Agli inizi del sec. III professa il m. a Roma un certo ARTEMONE (v.), il quale dal conc. di Antiochia (268) è detto padre dell'eresia di PAOLO Samosateno (v.). In costui, il più famoso dei M., si uniscono già e si completano adozionismo e modalismo. Come M. si ricordano anche TERMOFIO, APOLLONIO e altri.

Costoro, fieri della loro cultura, cercavano nella S. Scrittura solo ciò che sembrava favorire la loro opinione, « una forma di ragionamento atta a sostenere la loro empietà... Se si obietta loro una parola della S. Scrittura, essi chiedono se con essa si può fare un sillogismo congiuntivo o disgiuntivo ». I loro idoli sono Euclide, Aristotele, Diofanturo, Galeno (Eusebio, *Hist. eccl.* V, 28, 13-19). In occidente il m. adozionista ebbe corta vita e lo stesso anti-

papa Natale si riconciliò con la chiesa (Eusebio, *l. c.*, V, 28, 8-13). Ma il RAZIONALISMO teologico (v.) che lo sostentava gli sopravvisse (cf. Agostino, *Confess.* VII, 19, 25). In oriente, dopo PAOLO di Samosata (v.), rinacque con l'ARIANESIMO (v.), il quale è « un compromesso tra l'adozionismo e la teologia del Verbo » e prova che, dalla fine del sec. III, una cristologia negante la preesistenza personale di Cristo era impossibile nella chiesa » (HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 732).

II. Il m. **modalistico** o patripassiano, detto anche SABELLIANISMO (v.), concepisce le tre Persone divine come puri *modi* di manifestarsi dell'unico Dio, o semplici punti di vista diversi dai quali consideriamo l'unità personale di Dio: Dio è una sola persona che si manifesta e si chiama Padre nella legislazione mosaica, Figlio nella redenzione e Spirito Santo nella santificazione. I motivi di questa tesi erano l'unità di Dio (« monarchiam, iniquum, tenemus », Tertulliano, *Adv. Praxeam* 3, PL 2, 156) e l'identità del Padre col Figlio affermata dal Vangelo (questi M. si dissero anche *patripassiani* insegnando che il Padre avrebbe sofferto nel Cristo, e in oriente anche *υποπατορες*).

Partigiani di queste idee sono PRASSEA (v.) confutato da TERTULLIANO (v.), e NOETO (v.) combattuto da S. IPPOLITO (v.). EPIGONO fondò a Roma una chiesa patripassiana, che poi fu retta da CLEOMENE e da SABELLIO (v.). Questi, usando *πρόσωπον* = persona per indicare i « modi » della manifestazione divina, fece molti discepoli e acquistò tale autorità da dare il suo nome alla dottrina.

L'eresia incontrò subito l'opposizione di dottori come TERTULLIANO (v.) e IPPOLITO (v.), e quella di papi come ZEFIRINO (v.) e CALLISTO (v.). I papi nominati sono accusati di m. da Ippolito, il quale, antipapa e avversario di Callisto, qui è evidentemente in errore. Le formule attribuite a Zefirino negli stessi *Philosophoumena* (IX, 11) sono troppo vaghe e la seconda è avversa al patripassianismo; Callisto poi esplicitamente condannò Sabello.

Dopo la condanna i sabelliani scompaiono da Roma e dall'occidente. Sopravvissero in oriente e in Egitto, man mano modificando le proprie tesi. Nell'identità Padre-Figlio si fece entrare anche lo Spirito Santo. I « modi » di manifestazione della divinità finirono per essere considerati transitori: Dio *cessa di* essere Padre quando *diviene* Figlio nella redenzione (sicché non già il Padre bensì il Figlio ha sofferto nel Cristo, con ciò il M. si scagionava dell'accusa di patripassianismo). S. DRONIGI Aless. (v.) combatté questa forma sottile di m.; si sa che le sue formule furono accusate di TRITEISMO (v.), ma a Roma il santo spiegò il suo pensiero in senso ortodosso.

Dopo il 260 anche in oriente l'eresia modalistica declina. Epifanio (*Haer.* LXII, 1, PG 41, 1052) riferisce che ai suoi tempi (c. 370) ci sono ancora dei sabelliani a Roma e in Mesopotamia, ma la sua testimonianza non è incontestabile. Nel sec. IV il sabellianismo è l'accusa che gli ariani lanciano contro gli ortodossi, specialmente contro S. EUSTAZIO d'Antiochia (v.). Rivive in alcuni spunti dottrinali di MARCELLO d'Ancina (v.) e di FORINO (v.) e più ancora nel modo di esprimersi.

Per una serena valutazione dei M. osserviamo con LEBRETON (in FLICHE-MARTIN, p. 92): « A quell'epoca nella quale il linguaggio teologico è ancora mal definito e i termini, che diverranno tecnici, di sostanza, ipostasi, persona hanno il valore impreciso

dato loro dalla lingua corrente, era quasi impossibile evitare gli equivoci. Per la stessa ragione lo storico non può oggi dare alle concezioni teologiche che si combatterono allora una precisione maggiore di quella che esse hanno avuto. Un'altra difficoltà, ancora più grande, deriva dalle fonti e dal loro carattere: conosciamo questo conflitto attraverso Ippolito e Tertulliano, controversisti pieni di passione; quando essi scrissero i libri, che ci devono far da guida, Ippolito era scismatico... e Tertulliano era montanista, avversario violento della chiesa degli psichici e del vescovo di Roma. Ascolteremo questi testimoni, i soli che si facciano sentire, ma non accetteremo la loro testimonianza se non col beneficio di una critica attenta, e non ci affretteremo a concludere da queste diatribe che il m. sia stato, per tutta una generazione, la dottrina ufficiale della chiesa», come sostenne lo Harnack (o. c. I, p. 735).

BIBL. — Fonti per il m. adozionista. IPPOLITO di Roma, *Philosophoumena*, specialmente VII 35, IX 3, 12, X 23, 27; *Adversus haeresim Artemonis* (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V 28); *Synagma* (utilizzato da TERTULLIANO, *De praescrptione haereticorum*, 53); EPIFANIO, *Haer.* LIV. — FILASTRIO, *Liber de haer.* L.

Fonti per il m. modalista e patripassiano. IPPOLITO, *Adversus Noetum*, *Synagma*, *Philosophoumena*, PG 10 e 16; TERTULLIANO, *Adversus Praxeam*, PL 2, 155 ss.

Studi. J. LEBRETON, *Les théories du Logos*, Paris 1906. — Id., *Histoire du dogme de la Trinité*, I-II, Paris 1927-28. — Id., *Le controversie romane alla fine del II secolo ed all'inizio del III*, in FLICHE-MARTIN, *Storia della chiesa*, II (Torino 1938) 87-108. — L. CHOPIN, *La Trinité chez les pères apost.*, Lille 1925. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I (Paris 1905) 349 ss. — G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1929. — Id. in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2193 ss. — A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 700 ss. — Id. in *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, XIII, 303-336. — Ph. KNEIB, *Der Monarchismus und die römische Kirche*, in *Katholik*, 1905, p. 1-14, 112-128, 182-201, 266-282. — A. QUACQUARELLI, *L'antimonarchianesimo di Tertulliano nell'Adv. Praxeam*, in *Rassegna di scienze filosof.* 3 (1950) n. 2, p. 31-63. — P. HADOT, *« Typus ». Stoïcisme et monarchianisme au IV siècle d'après Candide l'arien et Marinus Victorinus*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 18 (1951) 177-87. — H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la christologie du III au IV siècle*, Fribourg e S. 1952. — J. M. FONDEVILLE, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Anicura*, Madrid 1953; l'autore difende Marcelo da ogni accusa di m.: Marcelo non ha nulla in comune con Paolo di Samosata; la « dilatazione dinamica », di cui parla, vuol soltanto scartare ogni divisione di sostanze nella divinità. — v. le voci a cui nel testo si rinvia.

MONARCOMACCHI = oppositori della monarchia (nome introdotto da W. BARCLAY, *De regno et regali potestate*, Parigi 1600) sono chiamati gli scrittori dei secc. XVI-XVII che, combattendo l'assolutismo e il DIRITTO DIVINO dei re (v.), sostengono la sovranità popolare e il diritto di resistenza attiva fino al TIRANNICIDIO (v.) contro il principe che travalichi i limiti del suo potere. I presupposti di questa dottrina sono: la dignità e l'autonomia della PERSONA umana razionale (v.) non può subire vincoli se non da se stessa; se esiste un'AUTORITÀ (v.) o un POTERE (v.), non può risiedere che nella moltitudine delle persone costituenti la SOCIETÀ (v.); il potere del principe, quand'anche si voglia derivarlo indirettamente da Dio, direttamente deriva dalla sovranità del popolo mediante una designazione po-

polare e un patto originario intercorso tra il popolo e il principe (teoria contrattualistica, convenzionalistica); questo patto è revocabile e limita i poteri del principe facendo del principe un delegato o magistrato o ministro del popolo: quando il principe oltrepassa i limiti del potere a lui concesso dal patto originario, diventa tiranno « ex parte exercitii » e viene esautorato.

Dei M. si ricordano: M. SALOMONIO ALBERTESCHI (*De principatu*, 1544; l'opera fu composta verso il 1516 e dedicata a Leone X); l'anonimo autore del *De jure magistratum in subditos et officio subditorum erga magistratus* (1550); G. BUCHANAN (1506-1582), scozzese (*De jure regni apud Scotos*, 1579); MORNAY DU PLESSIS (1549-1623), ugonotto (*Vindiciae contra tyrannos*, 1579); F. HOTMAN (1524-1590), francese (*Francogallia*, 1573); GIOV. MARIANA (1537-1624), gesuita spagnolo (*De rege et regis institutione*, 1598); soprattutto G. ALTHUSIUS († 1638?), grande giurista tedesco (*Politica methodice digesta*, 1614). Costui, per scongiurare l'anarchia a cui avrebbe condotto l'esercizio indiscriminato del diritto di resistenza, propone di trasformare questo diritto in istituzione affidandolo al corpo degli « efori » che dovrebbero eleggere, a nome del popolo, il *summus magistratus*, e rappresentare di fronte a questo tutti i diritti del popolo, secondo il diritto costituzionale dello stato.

Altri scritti M. meno importanti sono: *A short treatise of politique power* (1556) di GIOV. POYNET (1516-1556); *De justa Henrici III abdicatione et Francorum regno* (1584) di GIOV. BOUCHER (1548-1644); *De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos auctoritate* (1950) di Gugl. ROSE (1542-1602); *Politicae christianae libri VII* (1596) di Lamb. DANEAU (1530-1595).

Le teorie dei M. ebbero grande influsso nell'evoluzione della dottrina POLITICA (v.) e specialmente nella formazione dello stato democratico moderno. Potevano avere facilmente una interpretazione cristiana e di fatto trovarono sostenitori anche fra i cristiani. Alcune formule sembrano avere precedenti nelle dottrine politiche medievali; ma si badi che il medioevo, pur ammettendo il potere popolare, ignorava il concetto di SOVRANITÀ (v.) come diritto, riconosciuto allo stato, di creare la LEGGE (v.), mentre i M. lo accettano pur trasferendolo dal principe al popolo.

BIBL. — R. TREUMAN, *Die Monarchomachen*, Leipzig 1895. — A. CAPPÀ LEGORA, *I M. Saggio sulla teoria della resistenza nel sec. XVI*, Torino 1913. — E. CROSA, *La sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese*, Torino 1915. — v. MORNAY, MARIANA, HOTMAN, le voci cui nel testo si rinvia, le storie delle dottrine politiche, in particolare: P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris 1952, passim.

MONASTERO, casa religiosa ove hanno abitazione comune i MONACI o le MONACHE (v.) e, in senso più largo, i membri degli ORDINI (v.) e delle CONGREGAZIONI religiose (v.). Il vocabolo M. si applica preferibilmente alle case degli ordini femminili di CLAU-SURA (v.), mentre si dicono CONVENTI (v.), ABBAZIE (v.), PRIORATI, ecc. le case degli ordini maschili; e casa religiosa significa genericamente la sede comune di RELIGIOSI (v.) che non sia né M. né convento. v. anche MONACHISMO XII.

MONCEAUX Paolo (1859-1941), n. ad Auxerre, m. a Ceaux, membro dell'Institut de France, dal

1906 professore di letteratura latina al Collège de France, insigne maestro di storia della letteratura latina pagana e cristiana, che qui si ricorda per i suoi studi (editi a Parigi), tuttora validi, su S. Cipriano (1901 e 1914), S. Crispina (1903), S. Felice (1905), Fulgenzio donatista (1907), martiri africani (1908), Fausto di Milevi manicheo (1924), S. Martino (1926), S. Agostino e S. Antonio (1931), S. Girolamo (1932) e soprattutto per la sua *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (1901-1923, 7 voll.) condotta da Tertulliano a S. Agostino, ove è dedicata particolare attenzione al DONATISMO (v.) africano (voll. IV-VII) e alla lotta antidonatista di S. Agostino (voll. VII). — Necrologio in *Rev. des études latines* 19 (1941) 61-63 e in altre riviste. — ENC. IT. XXIII, 625. — *Dict. pratique des conaiss. relig. Suppl.* col. 678 s.

MONDI e Immondi (animali). v. PURI e IMPURI.

MONDO (κόσμος, mundus, Welt, world, mundo). Il vocabolo M. ha diversi significati. Indica sempre una totalità, ma i limiti della totalità sono diversamente intesi, secondo accezioni diverse.

A) In senso larghissimo, M. od universo comprende tutto ciò che è seminato al di qua dei confini del nulla, tutto ciò che esiste e merita in qualsiasi modo il nome (analogico) di ente (v. ONTOLOGIA): totalità della realtà o pantosfera, comprendente sia l'infinito creatore Dio, sia il finito creato. In questo senso si parla di «razionalità dell'universo», per dire: dell'essere in generale. I vocaboli M., universo sottintendono una certa unità del tutto, una popolazione di esseri in qualche modo interagenti e legati fra loro da relazioni: idea espressa dallo stesso etimo latino di «universo» e dall'equivalente greco di «mondo» (κόσμος, da κοσμεῖν = adornare). Cf. S. Tommaso, *S. Theol.* I, q. 47, a. 4: «Necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant», comunque poi si debba giustificare quel «necesse est».

B) In senso meno largo, M. od universo designa ogni creatura, la totalità degli esseri finiti, creati (v. CREAZIONE) o derivati da Dio (che appariranno poi divisi ulteriormente in due grandi regni: le sostanze spirituali e le sostanze corporee): tutte realtà che risultano composte di atto e potenza, o, che è lo stesso, di essenza ed esistenza (v. ONTOLOGIA). In questo senso si parla di «Dio e M.» e si dice che «il M. deriva da Dio», «il M. conduce a Dio». Va da sé che tale accezione resta fondata solo dopo che si sia dimostrata la trascendenza di Dio (v. anche TEODICEA): solo allora l'essere appare diviso in due province, quella del finito creato e quella dell'infinito creatore, distinzione che è negata dal MONISMO assoluto (v.). Non si creda che l'essere sia a priori distinguibile in infinito e finito: l'essere infinito distinto dal finito risulta soltanto dopo che sia stato dimostrato che certi esseri (divenienti, molteplici, contingenti, ecc.) sono insufficienti a esistere da soli, cioè a spiegare se stessi.

C) In senso stretto, il più comune, M. od universo indica la totalità degli esseri finiti corporei (v. CORPO), la cui «essenza» è ulteriormente composta di MATERIA e FORMA (v.). In questa accezione non sono compresi gli esseri spirituali (v. SPIRITO). Le sostanze corporee poi appariranno divise in tre grandi regni: 1) il regno inanimato degli astri (astrofiera) e in particolare della terra (geosfera), cioè dei minerali; 2) il regno animato delle sostanze viventi (biosfera), cioè dei vegetali (fitosfera) e degli animali (zoosfera);

3) il regno animato umano (antroposfera), caratterizzato dalle attività spirituali (noosfera). Questo significato sorge soltanto dopo che si sia dimostrata la realtà dello SPIRITO (v.) distinto dai corpi.

D) In senso ancora più stretto, M. od universo designa la totalità degli esseri finiti corporei inanimati (l'astrofiera e la geosfera), ad esclusione degli esseri viventi o biosfera, siano piante che animali o uomini. Tale accezione ha senso soltanto se si accetta la originalità della VITA (v.) rispetto all'essere inanimato, e quindi la legittimità della PSICOLOGIA (v.) come scienza distinta dalla COSMOLOGIA (v.) generale.

E) Talora M. designa la totalità degli esseri corporei distinti dall'uomo. Così si dice che «il M. è un macrocosmo» rispetto all'uomo «microcosmo», il «M. è il regno dell'uomo», un suo dintorno, una sua proprietà, un dono fatto da Dio alla regalità dell'uomo; così si parla di «l'uomo nel M.», «l'uomo termine dell'evoluzione del M.». Tal senso è giustificato nella misura in cui davvero l'UOMO (v.) si distingue dalle altre realtà corporee.

F) Non crediamo utile notare altre accezioni più particolari, secondo cui, ad es., si dice: «la sofferenza o la felicità del M.», la perdizione o la redenzione del M.» (per dire: dell'umanità), il «M. degli affari», della politica, dell'arte, delle lettere, del sapere» ecc.

G) Secondo una importante accezione teologica, M. è la totalità della realtà naturale (v. NATURA) in quanto si distingue dalla soprannatura, o la totalità della realtà «profana» in quanto si distingue dalla realtà «sacra», o la totalità del sapere naturale razionale in quanto si distingue dal sapere rivelato accettato per FEDE (v.), o la totalità dei mezzi che conducono al FINE (v.) naturale, distinti dai mezzi che conducono al fine soprannaturale. Di tal senso ci interessiamo più oltre. Cf. J. P. AUDET, *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, in *Nouv. Rev. théol.* 79 (1957) 33-61.

H) In senso giuridico ascetico, M. (talvolta «secolo») è uno stato di vita cristiana in quanto si distingue dallo stato dei RELIGIOSI (v.) e del CLERO (v.). Si dice che «vivono fuori del M.» coloro che praticano la PERFEZIONE cristiana (v.) e i CONSIGLI evangelici (v.), anche se talvolta sono chiamati «secolari» (clero «secolare», ISTITUTI «secolari», v.) per distinguerli dai REGOLARI (v.) e da coloro che emettono VOTI religiosi (v.). v. anche ISTITUTI religiosi, PROFESSIONE relig., MONACHE e MONACI, MONACHISMO.

I) In senso morale, molto ricorrente nel Nuovo Testamento e nella letteratura spirituale, M. è la totalità degli ostacoli morali che si oppongono al cammino dell'anima verso Dio, sede delle CONCUSPISCENZE (v.), regno di SATANA (v.), TENTAZIONE (v.), potenza di PECCATO (v.), che in gran parte si copre col senso peggiorativo di CORPO (v.) e CARNE (v.). Così si dice: peccato del M. (Giov I 29), giudizio del M. (ivi XII 31), principe di questo M. (ivi e molti paralleli), pace diversa da quella che il M. promette (ivi XI 27), il M. vi odia (ivi XV 18), non siete di questo M. (ivi XV 19), io ho vinto il M. (ivi XVI 33), non avete ricevuto lo spirito di questo M. (I Cor II 12), la sapienza del M. è stoltezza (ivi III 19), reggitori del M. tenebroso (Ef VI 12), Gesù condannò il M. (Ebr XI 7), il M. è tutto costruito sulla malvagità (I Giov V 19): «non amate il M. né ciò che è nel M.: chi ama il M. non ha in sé la carità

del Padre, poiché tutto ciò che è nel M. è concupiscenza della carne, ingordigia di beni materiali, alterigia, il che non viene dal Padre» (I Giov. II 15 s). Vocaboli equivalenti nella letteratura ascetica sono «secolo», «Babilonia», «Egitto», «città terrestre», «regno delle tenebre» ecc. (v. articolo seg.).

MONDO (= M.) in senso naturale (= n.) o profano (= pr.), distinto dalla realtà soprannaturale (= s.) o sacra (v. articolo precedente, accez. G). Ha valore positivo rispetto al fine dell'uomo che è di fatto s.? Può il cristiano amarlo, trafficarlo, svilupparlo, possederlo, goderlo per titoli cristiani, cioè santificarsi, esercitare l'apostolato e raggiungere il fine s. nel possesso del M. n.? Il cristiano è di fatto una «nova creatura», un «novus Adam», un soggetto s. (cf. Z. ALSZEGHY, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, Roma 1956); ebbene il vivere *secundum naturam, secundum rationem* ha ancora un suo valore rispetto al nostro effettivo fine s.? Le esigenze della vita cristiana sono compatibili con la volontà di essere uomini perfetti? di essere se stessi nella completa realizzazione della nostra natura? il cristianesimo è un **umanismo**, o sovrumanismismo tale da annullare l'umanismo? Ecco un problema di fondo, che si ripone acuto a ogni avvento di nuova civiltà o di nuovo movimento culturale.

- I. I termini del problema.
- II. Il M. è bene ordinabile al fine.
- III. Il M. è di fatto ordinato al fine.
- IV. L'umanesimo cristiano.
- V. Laici e chierici nel Regno di Dio.
- VI. Il sacerdote e la profanità.
- VII. L'esperienza medievale.
- VIII. Conclusione.

I. I termini del problema. Apparsa la RIVELAZIONE (v.) e costituitasi la CHIESA (v.) come istituzione dei mezzi oggettivi di grazia e di salvezza, venne a porsi la strutturale distinzione fra soprannaturali (= S.) e natura (= N.), fra realtà *soprannaturali* o *sacre*, e M. complesso delle realtà *naturali* o *profane*. Sacra e s. è la rivelazione e tutto ciò che in essa è contenuto, cioè la stessa parola di Dio esplicitamente e gratuitamente comunicata all'uomo attraverso le fonti della rivelazione, e tutte le verità che la rivelazione ci fa conoscere. Queste realtà sono: 1) *programma di Dio*, il prologo in cielo dell'economia della salvezza: la decisione di Dio di elevare il M. n. all'ordine s., di rigenerarlo, ricrearlo, ricapitolarlo dopo la caduta; 2) *realizzazione storica del programma divino*: la «elezione» di un popolo incaricato di attuare nella storia il piano di Dio e «alleanza» di Dio con esso («testamento» antico e nuovo): Gesù, la sua REDENZIONE (v.), la grazia meritata da Gesù (che fa del cristiano un soggetto nuovo, con potenze nuove, con un divenire nuovo, con un fine nuovo), i canali attraverso i quali viene a noi la grazia (v. SACRAMENTI, LITURGIA), gli organi che comunicano la grazia (i gradi gerarchici: anche la GERARCHIA è un dono s. oggettivamente dato); 3) *epilogo in cielo*: il fine al quale questa vicenda tende, stato di termine ultimo s., che è la VISIONE BEATIFICA (v.), o «salvezza», o «cielo», o PARADISO (v.), resa possibile all'uomo grazie a un ultimo dono s.: il LUMEN GLORIAE (v.). Come la visione beatifica immediata, «facciale» sia s. e superi il fine n. dell'uomo si discute sotto VISIONE beatifica, NATURA; v. anche MISTICA. Tutte le realtà non com-

prese in questo quadro costituiscono il M. delle realtà pr. o n. (Il dizionario non è ben fissato e uniforme. Le realtà s. di dicono talvolta *spirituali*; ma vi sono realtà corporee e pure s., come il sacramento, e realtà spirituali e non s., come la potenza n. dell'intelletto. Si dicono talora *celesti, eterne*; ma vi sono realtà terrene, temporali e s. come la chiesa militante, il sacramento, la rivelazione. Per le stesse ragioni è improprio designare il M. n. o pr. come realtà temporale, terrena. Sono buone, invece, le equivalenze *soprannaturale = rivelato* e *oggetto soltanto di fede* [peraltro v. RIVELAZIONE], e *naturale = razionale* intendendo largamente per «razionale» ogni nostro sapere sperimentale o dimostrativo, sia esso deduttivo che inferenziale. S. è realtà che supera la nostra N., e quindi non ci può essere notificata che per rivelazione). Oggi l'uomo, nelle sue effettive condizioni storiche, ha un FINE s. (v.) che si conquista con mezzi sacrali; cf. sotto NATURA le caratteristiche e i fattori dell'atto sopr. cristiano, santo e meritorio del fine.

Si domanda: tutte le altre realtà della creazione, che non sono sacrali ma pr. in che rapporto si trovano con l'ultimo fine s., unico fine dell'uomo? sono ordinabili, ordinate, afferenti in qualche modo ad esso?

Si prevede che, comunque si configurino, non si dovranno propriamente considerare come *mezzi* rispetto ad esso, poiché, attesa la soprannaturalità del fine, anche i mezzi in senso proprio dovrebbero essere s. e pertanto diversi dalle realtà pr. di cui si discute. Senza essere veri mezzi, potrebbero essere presupposti, condizioni, campo di applicazione della grazia..., e quindi valori positivi ordinati alla grazia e alla salvezza?

Se tali non fossero, se non partecipassero in nessun modo al movimento s. del cristiano verso il fine s., dovrebbero lasciarsi neutrali, indifferenti. Ma se per qualche titolo positivo partecipassero a quel movimento verso il fine, allora l'amore, l'uso, lo sviluppo di esse, l'interessamento alla edificazione di una civiltà temporale sarebbero leciti e doverosi anche al cristiano. Si pensa al comportamento «secondo natura», «secondo ragione», che è sempre la prima regola della moralità; al MATRIMONIO (v.), figura tipica nella quale l'aspetto sacrale di sacramento (che conferisce la grazia e che quindi ci mette in rapporto diretto coll'ultimo fine) non annulla l'aspetto pr. di contratto e di stato n.; ai sentimenti «naturali», per es. di benevolenza, di amicizia, di compassione; allo sforzo civile di creare esseri lucidi e forti; allo sforzo politico di instaurare strutture politiche, nazionali e internazionali che favoriscano i fini della persona umana, allo sforzo industriale e commerciale di moltiplicare le ricchezze o almeno di aumentare la utilizzabilità delle ricchezze, allo sforzo scientifico di penetrare l'universo per scoprirne le leggi e dominarlo; allo sforzo di comunicazione col prossimo mediante il linguaggio e altri segni espressivi; allo sforzo estetico di tradurre in emblemi sensibili gli ideali di bellezza; allo sforzo di progresso per creare condizioni sempre migliori alla convivenza civile e politica; allo sforzo sportivo per aumentare nel nostro essere le capacità e le abilità; allo sforzo di gioia e di divertimento (inteso come n. gaudiosa espansione delle potenze umane)... Tutte queste realtà e attività, che costituiscono la civiltà temporale pr., valgono qualche cosa rispetto al fine s., alla gloria di Dio, alla nostra salvezza?

Già fin d'ora sappiamo che, se le attività pr. risulteranno ordinate al fine, tali saranno secondo un rapporto indiretto: nessuna intelligenza n. senza fede s., nessuna buona volontà n. o attività pr. senza grazia s. ci salverà, ma soltanto la fede, la grazia, le opere compiute nella fede e nella grazia. Semmai, le attività pr. per avere un valore afferente al fine ultimo, dovranno essere soprannaturalizzate, e fiorire in un soggetto che ha già la fede, la grazia e vive secondo le norme della morale evangelica; ma con questa concessione già supponiamo che *posano essere soprannaturalizzate* e inserite nella vita sacrale della S., cioè già supponiamo che esse siano *ordinabili* e *ordinate* alla S. Tale è la prospettiva cristiana?

La risposta è gravida di conseguenze. Se la profanità non contribuisce per nulla al regno di Dio e all'*unum necessarium*, se le uniche cose valide per il regno di Dio sono «fides et sacramenta fidei» (direbbero i teologi medioevali), come si giustifica dal punto di vista evangelico l'opera del maestro il quale consacra la vita per educare gli alunni nell'aritmetica, nel comporre, nelle scienze pr.? possono andare in paradiso anche gli analfabeti. Come si giustifica dal punto di vista teologico cristiano l'opera di una mamma, la quale si consuma per dare la vita n. al figlio e farlo crescere sano, forte, bello? per andare in paradiso non occorre essere né forti, né sani, né belli. Come si giustifica l'opera del medico il quale si prodiga per trovare le cause e i rimedi delle malattie? la pedagogia integrale che mira a creare non solo dei campioni della S. e della grazia, ma anche dei campioni di N., ricchi di cultura, di abilità, di gioia? lo sforzo della ragione n., della scienza, dell'arte, della tecnica? la partecipazione del cristiano alla costruzione della civiltà nelle sue dimensioni pr., allo sforzo di assicurare e aumentare il benessere della vita terrena? Inoltre, se le uniche cose valide per il fine sono «fides et sacramenta fidei», l'unico apostolato consisterà nel distribuire alle anime la parola di Dio e la grazia attraverso i sacramenti; ma questo apostolato spetta alla gerarchia a titolo esclusivo; e dunque il laico non avrebbe un campo proprio di apostolato. E se si dichiara irrilevante per il regno di Dio il partecipare alla costruzione della civiltà, i cristiani si assenteranno dal M., «rinunceranno» ad esso, non faranno sentire nel M. la loro «presenza» efficace e permetteranno che il M. si costruisca non solo senza il cristianesimo e senza di loro, ma contro il cristianesimo e contro di loro. Il che è successo: si permise che si radicasse l'accusa che il cristianesimo sia una pratica affetta da un complesso di inferiorità rispetto al M., che i cristiani, ipnotizzati e catturati dal miraggio dell'aldilà, siano uomini di un «altro mondo», pallidi fantasmici di questa terra, freddi e senza forza di fronte alle effettive grandezze e agli effettivi bisogni del M. e dell'umanità.

Qual è la vera risposta? La riflessione teologica va maturando una dottrina dell'umanesimo integrale» (J. Maritain), una «teologia delle realtà terrestri» (G. Thils) e «del laicato» (Y. Congar), riscoprendo il regime di armonia fra «umanesimo e santità» (Ch. Moeller), fra «l'umano e la chiesa» (P. Simon)... Non tutto è ben detto e ben chiaro; ma la strada sembra buona e feconda. Meditando la rivelazione proposta dalla chiesa, si ricava la convinzione che *la dottrina cristiana ha motivi validissimi per giustificare e comandare un umanesimo:*

che nessun umanesimo può attingere a così alti motivi le sue ragioni e i suoi fondamenti; che solo l'umanesimo cristiano è in grado di salvare e situare esattamente i valori positivi del M. Riprendiamo coscienza critica che:

a) il M., per tutto quello che è, è creatura di Dio. Come tale, è radicalmente buono, è la prima non sostituita pedagogia dell'uomo verso Dio, è la prima non dispensata norma morale. Da questo primo titolo di bontà e di origine nobile, siamo certificati che il M. è *ordinabile* al fine ultimo cristiano: infatti se il M. è bene, sarà ordinabile ad un altro bene qualunque esso sia, in particolare al bene della S.;

b) il bene n. del M. non solo è ordinabile ma di fatto è *ordinato* al fine s. Ciò non risulta dalla dimostrazione razionale, bensì soltanto dalla esplicita volontà dell'istitutore della S.; il quale volle che la S. non abolisse la N. ma la assumesse e la elevasse.

Su questa risposta non cadono dubbi: non è una novità, una scoperta moderna, ma una riscoperta di temi autenticamente evangelici. La novità è soltanto l'avervi prestato attenzione e l'averli recuperati dopo l'esperienza medievale (v. VII), che sembrò lasciarli inattivi per ispirarsi ad altri temi ugualmente evangelici. Semmai, le divergenze dei teologi cadono sulle *motivazioni* teoretiche della risposta, sulla descrizione del rapporto *natura-soprannatura*, e sulle *implicanze applicative* (teologia del laicato, dell'Azione Catt., della civiltà, dell'umanesimo...).

II. Il M. è bene ordinabile al fine. La CREAZIONE (v.) totale e libera e la PROVIDENZA (v.), teoremi metafisici e dogmi cristiani rivelati, fondano la radicale e totale bontà n. di tutte le cose.

A) Il M., come essere finito opera di Dio, è tutto inviolabilmente buono, vero e bello. Un solenne aforisma dell'ONTOLOGIA (v.) suona: «Bonum, verum, pulchrum et ens convertuntur», essere è bontà, verità, bellezza. «Dio guardò le cose che aveva fatto e trovò che erano buone», è il ritornello che nella *Genesi* scandisce il ritmo della creazione; e il pronunciamento di Dio è infallibile, non già perché ripete fedelmente la realtà ma perché *fa* la realtà come la pronuncia.

È noto che creazione e provvidenza totale universale libera è concetto di importazione cristiana, ignoto allo stesso Platone, allo stesso Aristotele (proprio la teologia è la parte più difettosa della loro dottrina). Il pensiero pagano, nel neoplatonismo di Plotino, conquista il concetto di creazione *totale* (Dio è autore del divenire e anche della materia del M.), ma, intanto, Plotino surge in un ambiente che s'era già incontrato con la rivelazione cristiana, e poi non conquista, anzi nega la *libertà* della creazione: Dio «emana» il mondo necessariamente, come necessariamente il vaso pieno trabocca e la lucerna accesa illumina le tenebre. E negata la libertà della creazione, è compromessa la trascendenza e la stessa affermazione di Dio. Ancora più lontano dal concetto cristiano si porta il MANICHEISMO (v.) rigido, il MONISMO panteistico (v.) sia di tipo immanentistico che di tipo acosmistico.

Cosiffatto teorema, caratteristico della visione cristiana, permette al cristianesimo, e solo ad esso, di predicare un magnifico valore positivo del M. Infatti le cose mondane, in quanto prodotte e governate da Dio, per tutto quello che sono, poco o molto che siano, cessano di apparire al cristiano

come semplici cose, oggetti, sostanze, nature..., per assumere nella sua visione e nel suo amore la dignità inviolabile di *creature*, capolavori di Dio, esemplari della sua ricchezza, che incorporano in se stesse la sua sapienza, la sua bontà, la sua potenza: sono una categoria *religiosa* che partecipa alla nobiltà della causalità divina connotata. Il M. è il *figlio temporale* di Dio (non consostanziale, peraltro) e come tale dovrà essere rispettato, venerato, amato (quando ci risulti, come ci risulterà, che Dio non l'abbia sconfessato e sostituito con un altro M.). Certo, dovrà essere amato non per se stesso come un assoluto, bensì per il suo riferimento a Dio; ma il suo riferimento a Dio è tutta la sua realtà, tutta la sua consistenza, il suo peso specifico. L'amore cristiano del M. non è esaltazione panica o senso cosmico o brivido estetico, ma è propriamente amore del creatore che « per l'universo si squaderna » (Dante). Si deve poter soffrire che una porzione del M. permanga ignorata: sarebbe una « parola » di Dio che rimane segreta e sterile, un'opera di Dio che nessuno ammira. Chi si disinteressa del M., chi non si applica a conoscerlo e a svilupparlo, o si disinteressa di Dio, e pecca, o dovrà giustificarsi motivando il suo disinteresse con la scelta di beni migliori.

B) Il M. è la prima insostituibile pedagogia dell'uomo in marcia verso il suo ultimo fine. Il M. porta a Dio, le cose sono orma, riflesso, immagine, espressione di Dio, recano la sigla dell'artista, il sigillo del re... Tutte le letterature risuonano di questi accenti. Quali orme? È l'intelletto nostro che scorrendo entro i recinti del M. scopre che le cose sono insufficienti a spiegare se stesse e postulano la causalità divina: a questo punto le cose appaiono come « effetti » di una causa e pertanto rinviano alla causa: l'orma di Dio è l'esigenza di Dio scritta nelle cose e vista dall'intelletto. Così il M. ci provoca alla conquista conoscitiva e al possesso amoroso di Dio: è « scala » a Dio, « itinerario della mente a Dio ». Pedagogia prima, insostituibile: qualunque sia il contributo della fede alla nostra visione dell'essere, il fatto è che nella vita terrena non c'è altro modo di scoprire Dio se non come causa del M.: Dio non si vede immediatamente, né nella immediatezza del pensiero, né, tanto meno, nella immediatezza del sentimento, ma si raggiunge soltanto per una dimostrazione *a posteriori*, inferenziale, che sale dagli effetti alla causa, dal M. sperimentato a Dio. Punto solenne della dottrina cristiana (v. DIO, METAFISICA, TEODICEA); questa conoscenza metafisica di Dio mediante il M. è necessariamente presupposta alla stessa conoscenza sopr. per fede (v. RAGIONE E FEDE). Tanto sono preziose le cose, pur nella loro profanità, che senza di esse non avremmo di Dio alcuna nozione, neppure il sospetto.

C) Il M. è la prima rivelazione della volontà normativa di Dio, il primo Vangelo scritto secondo Dio, il primo insostituibile codice di vita morale. Il fatto che Dio ha creato il M. così come lo ha creato significa che Dio ha voluto che l'uomo si assumesse tutti i diritti e tutti i doveri connessi colla N. delle cose create. Così si connette con la volontà divina la legge morale n. razionale (v. DIRITTO nat., LEGGE, MORALITÀ). Si dice *naturale* perché è presentata dalla N.; si dice *razionale* perché si ricava mediante analisi intellettuale dalle esigenze di N.; si dice *autonoma* perché non è promulgata da un legislatore, ma è scritta nel cuore dell'essere. Tuttavia questi aggettivi

non escludono ma implicano la religiosità, l'oggettività, l'eteronomia: chi osserva la legge n. mentre rende omaggio alla N. e alla razionalità, rende ossequio alla volontà di Dio creatore della N. e compie un atto religioso.

Si dovrà vedere se la norma n. sia stata abrogata e sostituita da altra norma valevole per un altro ordine di cose; e si vedrà che no (v. III): la legge n. rimane la prima, inderogabile, insostituibile norma di condotta. Ogni altra norma, per essere norma, non potrà porsi in contrasto con la legge n., ma dovrà essere interpretazione e applicazione di essa alle varie contingenze della storia (v. LEGGE); ogni codice dovrà rispettare *la natura delle cose*. Non c'è umanesimo che sia stato, più dell'umanesimo s. cristiano, fervoroso difensore del diritto n. e sicuro assertore della sua efficacia salvifica: « se 'l mondo... ponesse mente — al fondamento che natura pone — seguendo lui avria buona la gente » (*Paradiso* VIII, 142-44).

D) Altri caratteri di bontà e di appetibilità derivati da quelli sopra notati (il M. è un *dono* di Dio alla regalità dell'uomo, è una *missione* , il campo d'esercizio delle potenze umane impegnate nella edificazione di una *civiltà temporale* , è la *basilica* dove l'uomo celebra la sua sacerdotalità...) saranno meglio illustrati nei paragrafi seguenti. Qui si conclude: come bene, tutte le cose, per tutto quello che sono, sono *ordinabili* a qualsiasi altro bene, quindi al bene s. che è il fine ultimo. Infatti il bene è sempre solidale, amico di ogni altro bene, come la verità non è mai ostile ad altre verità, come l'essere, in quanto essere, è sempre alleato di ogni altro essere. L'essere è nemico soltanto del non essere, la verità soltanto dell'errore, la bontà soltanto del male: è una « sfera ben arrotondata » e non tollera contrasti, insegnava Parmenide. Sicché se la N. è un bene e la S. è un bene, un bene *può essere* ordinato all'altro, la N. è *ordinabile* alla S.

In verità, quando s'è detto: il M. è *insostituibile* pedagogia e codice di condotta, si è fatta una anticipazione. È pedagogia e norma per l'uomo « *naturale* », ma non è ancora provato che valga anche per il *cristiano* vivente in un ordine s.; non sappiamo ancora se in quest'ordine imperino per avventura una nuova pedagogia e una nuova regola morale, che non solo siano distinte da quelle sopra elogiate ma che addirittura le cancellino. Il sistema cristiano non dà luogo a questa preoccupazione:

III. *Il M. n. è di fatto ordinato al fine s.* Accertato che tutte le realtà dell'universo sono *ordinabili* al fine ultimo s., si tratta di decidere se di fatto sono *ordinate* ad esso. Se sì, tutte le realtà avranno valore positivo rispetto al regno di Dio e meriteranno l'amore di cuori cristiani; se no, pur essendo buone, saranno irrilevanti rispetto al fine s. e dovranno lasciarci indifferenti od ostili.

Chi vive secondo le leggi n. consegue il suo fine ultimo n., che non è ancora il fine s. del cristiano. Da questo punto di vista Confucio, Buddha, Platone, i sette sapienti... supposto che siano vissuti nel perfetto ossequio alle leggi n., mancando della fede e della grazia, non hanno raggiunto il fine (se Dio non li ha fatti oggetto di provvidenza speciale) e non giova nulla a costoro aver dato un impulso meraviglioso al progresso del M. pr. Infatti il FINE ultimo (v.) dell'uomo, nelle sue attuali condizioni storiche, non è n. ma s. e si conquista soltanto coi mezzi s.: la FEDE (v.) e la GRAZIA (v.), disponibili soltanto

nella CHIESA (v.). E non gioverà nulla, in questa economia s. della salvezza, aver cantato la bontà e la ordinabilità delle cose al fine, se poi di fatto non risulteranno ordinate ad esso.

A) Assunzione della N. nella S. — Il gran principio che presiedette alla costruzione del sistema e del costume cristiano: «Dona gratiarum hoc modo adduntur naturae ut eam non tollant sed perficiant», ci assicura che la sacralità, la grazia, la S. si abbraccia colla N. cosiffattamente che non cancella la N., ma la eleva, la perfeziona: le cose non solo sono ordinabili al fine sopr., ma di fatto vi sono ordinate, secondo un rapporto da chiarirsi.

Perché le cose n. siano ordinate di fatto al fine s., lo sa solo Dio e chi si trova dal punto di vista di Dio. Ma che vi siano ordinate, risulta da insigni testimonianze della rivelazione: senza quelle realtà n. che la ragione esplora con l'esperienza e con la dimostrazione, né visione beatifica, senza corpo n. non ci sarebbero i sacramenti, senza acqua n. non ci sarebbe il battesimo, senza olio n. non ci sarebbe l'estrema unzione, senza pane e senza vino non ci sarebbe l'Eucaristia, senza la n. urgenza sessuale non ci sarebbe il matrimonio...

Così dispone la libera volontà di Dio, istitutore della N. e della S. Nessuno impose a lui di elevar l'uomo all'ordine s.; avendolo voluto elevare, poteva elevarlo a un altro degli infiniti ordini che si offrivano alla sua possibilità di scelta; poteva annichilire il M. e surrogarlo con un altro; poteva lasciare questo M. perennemente sotto il «debito del peccato»; poteva, anziché «redimerlo» integralmente, concedergli una semplice «liberazione» giuridica tenendo per sufficiente il sacrificio di un agnello o la penitenza del Battista; poteva distribuire la grazia della redenzione senza il ministero dei segni sensibili sacramentali e della gerarchia; poteva esimere l'uomo dall'obbligo di dare il suo concorso all'atto di fede, al proposito virtuoso, all'opera della salvezza... Poteva. Ma non volle. E avendo voluto questo ordine, tutte le realtà dell'universo e della storia, da Maria a una goccia d'acqua, hanno un posto nel piano salvifico s. di Dio, tutte le potenze umane, conoscitive e appetitive, nel loro stesso statuto n., hanno una funzione insostituibile nell'attuazione del programma divino.

Nulla si perde dell'opera di Dio: Dio non volle che la seconda creazione, la s. evacuasse la prima: l'artista della seconda riprende le stesse opere della prima, con lo stesso pollice poderoso ne approfondisce i caratteri, ne prolunga le potenze originarie e ne inserisce di nuove, affinché le opere della prima siano atte a raggiungere il nuovo fine, che la sua generosità assegnò ad esse. Lo stesso uomo che comprende, ama, soffre, ride, nasce, muore, oggetto dell'antropologia razionale n., è assunto nella persona di Gesù, riceve una vocazione superiore ad amare, a soffrire, a morire in modo divino mediante la grazia singolare della unione ipostatica e diventa oggetto della teologia e dell'antropologia s. teologica. La stessa acqua che muove le centrali, abbevererà gli animali, irriga i campi, oggetto della fisica e della cosmologia razionale n. viene assunta a significare ed a operare la grazia del BATTESIMO (v.) e diventa

oggetto della teologia... In generale, tutti i beni n. elevati all'ordine s., non cessando di essere ciò che sono e continuando a esistere secondo le loro leggi interne, ricevono da Dio uno speciale potere, per cui, mentre nelle loro condizioni n. avrebbero raggiunto un fine n., agendo ora per energie s. sono atti a raggiungere un fine s. Nell'uomo in istato di grazia ogni azione consapevole frutta un merito s., è carica di destini s., anche il mangiare, il bere, il camminare (cf. I Cor X 31).

B) Rapporto natura-soprannatura. Resta fermo che tra N. e S. non v'ha coincidenza o identità, bensì eterogeneità e trascendenza. Non si deve credere in nessun modo che la grazia sia un grado più o meno evoluto e maturo della N.: essa è un cominciamento assoluto rispetto alla N. e viene introdotta soltanto per libero intervento speciale di Dio. Eppure si dice che il sistema del fine e dei mezzi s. si costruisce entro e sopra il sistema del fine e dei mezzi n., la S. suppone la N., si sovrappone ad essa, sanans et elevans.

Il linguaggio è classico, ma evidentemente imbarazzato. Ci dice che, con la N., la S. si fonde nell'unità concreta del soggetto cristiano e che dunque N. e S. sono fra loro in continuità psicologica come fattori distinti di un soggetto uno ed unico (soltanto «psicologica»: non già continuità logica, perché dalla N. non si deduce né si inferisce la S. per nessun processo logico, essendo la N. oggetto di sapere razionale e la S. oggetto di fede; non già continuità ontologica, perché sono due strutture diverse, benché incidenti nello stesso soggetto). Vorremmo sapere di più e descrivere con categorie precise l'equilibrio della loro distinzione logica-ontologica e insieme della loro compresenza nell'unità del soggetto. Impossibile, ché uno dei termini del rapporto che si vorrebbe descrivere, non è traducibile con nessuna delle nozioni disponibili dell'esperienza o della metafisica. Bisogna accontentarci di dire che quel rapporto è una categoria originale a sé stante, e descriverlo coi processi apofatici e catafatici della TEOLOGIA (v.), cioè distinguendolo dalle nostre nozioni razionali (via negationis) e paragonandolo ad esse per affermare la sua eminenza (via affirmationis et eminentiae). Così si deve dire che tra N. e S. non v'è contraddizione («gratia non destruit, non tollit naturam», la N. è ordinabile alla S.), che la S. è migliore della N. («perficit, elevat») e le conferisce una più alta specie di esistenza e un nuovo potenziale operativo, che la S. guarisce la N. compromessa dal peccato, che la suppone («perficerè» o «elevare» è conservare migliorando)... Tutte descrizioni buone purché si avverta che i termini «elevare», «perfezionare», «ordinare», «sovrapporsi», «supporre», «guarire» ecc. si applicano alla grazia per trasposizione legittima ma soltanto analogica.

Pur trattendoci sempre nell'ambito dell'analogia, la rivelazione ci documenta che la grazia è presente nella N. in modo da trovare nella N. la condizione necessaria, benché non sufficiente, del suo inserimento gratuito e del suo dinamismo s.

1) Le realtà n. conosciute sono la prima scuola dell'uomo in cammino verso la conoscenza razionale n. di Dio (s'è detto), indispensabile anche alla conoscenza per fede s. poiché senza intelletto e senza conoscenza razionale del M. non sorgerebbe la FEDE (v.), benché la fede s. non sia riducibile a categorie scientifiche o razionali (v. sotto); senza intelligenza non ci sarebbe teologia, né visione beatifica.

2) Le realtà n. conosciute sono il *codice di vita n.* (s'è detto), regola insostituibile della stessa vita cristiana orientata al possesso s. del fine: senza volontà del bene n., non ci sarebbe tendenza al fine s., n. razionale non ci sarebbe etica cristiana: Gesù e il cristianesimo non sciolgono la legge (in primis, quella n. del decalogo), bensì la completano ruscitandola e difendendola là dove è misconosciuta, purgandola là dove fu contaminata, ridando ad essa dignità religiosa di espressione della legge eterna e della volontà creatrice di Dio, conservandole il suo assoluto valore normativo anche per la condotta cristiana. Senza la volontà (tendenzialità n. dell'uomo verso il bene conosciuto dall'intelletto), non ci sarebbe virtù cristiana, né atto meritorio, né fruizione del fine s.

3) Tutte le realtà, uomini e cose, sono il *terreno* sul quale la grazia può attecchire, applicarsi ed espandersi, senza il quale la grazia non troverebbe campo su che fare presa. (Ci siamo già scusati per l'intervento inevitabile di queste metafore). Nell'unità delle anime fedeli, N. e S. si abbracciano e si condizionano reciprocamente. La S. condiziona la N. conferendole specifica qualità S. e potenza di meritare per il fine s. A sua volta la N. condiziona la S., come s'è visto dall'intelletto n. rispetto alla fede e della volontà n. rispetto alla tendenzialità s. costruita in noi da Dio con la infusione della grazia, delle virtù e dei doni. Non si dice che la qualità e la quantità estensiva ed intensiva della grazia siano proporzionate a doti n. e dunque prevedibili e dimostrabili a partire da un certo stato n.; al contrario si dice che lo Spirito Santo spira dove, come e quando vuole. Ma pure ammettendo che la grazia, considerata in se stessa come dono di Dio o nella sua sorgente divina, è quale e quanta volle la generosità del donatore, si dice che considerata come qualità e potenza costitutiva del soggetto cristiano, che esige di attecchire, di fiorire, di tradursi in atti virtuosi e in santità, di irradiarsi in civiltà e in storia, essa, secondo il programma divino e lo stile della provvidenza, si trova condizionata dalle doti n.: salve sempre le eccezioni della provvidenza, che peraltro rimangono eccezioni, una intelligenza acuta e fornita di cultura, più di una intelligenza fiacca e sguarnita si troverà in grado di conoscere, di appropriarsi e diffondere il messaggio di Dio; una volontà coltivata e gagliarda, meglio di una volontà pigra e ottusa, sarà avvantaggiata nell'affrontare le fatiche, le pene, le rinunce che il compito morale comporta; un corpo vigoroso e ricco di abilità, più di un corpo guasto, decadente, ineducato, sarà preparato a sostenere le fatiche dell'apostolato... Senza N. umana, s'è detto, la grazia dell'unione ipostatica non avrebbe avuto campo di applicazione; senza il caos primitivo la forza creatrice dello Spirito non avrebbe avuto campo di esercizio; senza corpo non ci sarebbero sacramenti; una conoscenza approfondita delle scienze fisiche, il possesso delle arti, la perizia professionale ci faranno conoscere meglio l'opera di Dio e i rapporti dell'uomo con Dio, offriranno un campo ingrandito e più pronto all'espansione della grazia e favoriranno il compito di cristianizzare il M.

Questi concetti appartengono da sempre alla pedagogia cristiana: il corpo si deve perfezionare in tutte le sue potenze n. perché si offra più ricco e docile a servizio degli ideali dello spirito; si devono coltivare le potenze spirituali perché lo spirito e il corpo, nell'unità sostanziale della persona umana, si

offrano come strumento n. perfetto alla potenza trasformatrice della grazia. Cf. C. TRULHAR, *De virtibus naturae humanae in vita spirituali*, in Gregor. 35 (1954) 608-29.

4) Né si creda che la N. offra alla S. soltanto un luogo o un alloggio, necessario ma in definitiva neutrale, o un piano d'appoggio purchessia. Il rapporto tra N. e S. non è di giustapposizione ma di *composizione* (confrontabile, per analogia, con le composizioni della *METAFISICA*, v., per es. alla composizione materia-forma, v. qui sotto), poiché dà luogo all'*unità* del soggetto cristiano o della realtà s. La N. non sarà dunque soltanto il principio di limitazione o di coartazione della grazia (e *circa quam*, in date circostanze, si esercita la rinuncia, la pazienza, lo sforzo ascetico), ma sarà un fattore *specificante* la grazia e *condizionante* il suo dinamismo di sviluppo proprio (per cui, ad es., la grazia concessa a un uomo è dono divino ma *qualità umana personale*; un atto di fede s. è sempre un *atto umano* assoggettato agli statuti dell'operare umano, per quanta sia la quota di fattori divini che intervengono a determinarlo).

A qualcuno piacque presentare questa funzione della N. con la categoria di *maternità*. « Quanto la paternità è propria di Dio, tanto la maternità appare come propria della creatura » nella produzione delle realtà s. (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1957, p. 147); di questa concausalità « materna » della creatura il paradigma più sublime e completo — che è anche una realtà storica personale — è la *MATERNITÀ* (v.) di MARIA (v.) rispetto a Cristo e rispetto a tutti i beni della REDEZIONE di Cristo (v.).

A illustrare i condizionamenti che vengono alla S. da parte della N. la più valida analogia ci sembra fornita dal rapporto metafisico tra *anima spirituale* e *sensorialità organica*. Sono realtà distinte fra loro e il principio spetta allo spirito che « informa la sensorialità », ma la sensorialità *qualifica* lo spirito come « forma di corpo » e il suo operare come operare « umano », e gli impone le sue *condizioni* di esercizio umano (per cui lo spirito non può operare, nell'uomo, neanche le sue operazioni immateriali senza il ministero della sensorialità). E come lo sviluppo del corpo e della sensorialità favorisce l'espansione dello spirito, così non si può trascurare la N. (l'intelligenza, la cultura, la scienza, la metafisica, la tecnica, la volontà, il corpo, il M.) senza coibire le meravigliose possibilità della grazia.

5) Ciò che con dizionario botanico abbiamo chiamato *terreno*, col dizionario della metafisica ilomorfica si può chiamare « materia »: la N. è come una *materia*, la quale, investita dalla forma della grazia, costituisce il soggetto o la realtà s.: « sicut materia relata ad formam ». Cf. K. F. O' SHEA, *Pure formal actuation*, e B. KELLY, *Divine quasi-formal causality*, in *Irish theol. Quart.* 28 (1961) 1-15, e 16-28, a proposito di opinioni di de Letter e de La Taille. Il patrimonio n. dell'uomo, investito dalla grazia del battesimo e dalle grazie successive, costituisce il soggetto s. del cristiano.

Caso singolarissimo: « venuta la pienezza dei tempi », la seconda persona della Trinità si incarna assumendo di noi non solo le parti più sublimi e spirituali, come intelligenza e amore, ma anche le parti più carnali e caduche, tutto, tranne il peccato; e assumendo l'umanità, in qualche modo (da chiarirsi) assume tutto l'universo, poiché l'uomo è microcosmo.

Sicché in Gesù l'uomo e in qualche modo tutto l'universo furono elevati alla dignità adorabile di Dio. La divinizzazione s. del M. continua nella epopea dei SACRAMENTI (v.): qualche goccia di acqua, di vino, un frammento di pane a un certo punto della loro storia vengono dal sacerdote, con la benedizione, destinati ad uso s., e con la formula sacramentale quelle umili creature diventano potenze divinizzatrici, facilitrici esse stesse di grazia e di salvezza, o addirittura la stessa persona divina di Gesù. Davvero nessun altro umanesimo può accreditarsi per sì alti motivi.

6) L'effettivo orientamento della N. alla S. è entrato nel costume cristiano, tanto esso è intrinseco alla visione cristiana. Il M. è chiamato a partecipare alla celebrazione dei misteri sacrali in funzione di *decoro* e di *diacono*. Non fa scandalo — anzi farebbe scandalo il contrario — che nelle nostre chiese trionfino i fiori, le luci, gli incensi, i canti, gli sfarzi del cerimoniale; che i fedeli s'accostino ai sacramenti colle più gentili solennità dei tripudii temporali; che l'autorità sacra sia venerata col fasto degli onori temporali; che il « banchetto » o « simposio » o « convito » sia diventato il genere letterario delle più « spirituali » discussioni... Il costume cristiano ha generato anche gli istituti della BENEDIZIONE (v.) e della CONSCRIZIONE (v.), per i quali la realtà profana riceve una destinazione esclusivamente sacra. Ed è noto quanto il M., diacono dei misteri sacrali, sia anche *pedagogo*: quanto giovi la sua suggestione ad accendere il sentimento religioso e a preparare la psicologia della fede (v. LITURGIA e, in particolare, MUSICA).

7) A questo punto potremmo aprire capitoli speciali in cui, applicandosi a casi particolari i temi generali sopra accennati, si avvii una teologia dei fattori costituenti la civiltà: libertà e legge, corpo e passioni, facoltà espressive e arte, giuoco e divertimenti, matrimonio e famiglia, lavoro e progresso, vita associata e politica. storia e civiltà... (v. le relative voci). Il capitolo maggiore, decisivo, nel quale si sorprende con più chiarezza e in tutta la sua importanza l'orientamento della N. alla S. è quello consacrato ai rapporti tra RAGIONE e FEDE (v.).

Il sapere n. ha un altissimo valore positivo, afferente al regno di Dio e all'*unum necessarium*. A titolo forte realizza tutto quelle caratteristiche che fondavano la positività del M. rispetto al fine: creatura e orma di Dio, pedagogia dell'uomo in cammino verso Dio, presupposto necessario alla instaurazione della S., allo stesso movimento della fede (la quale non si esaurisce nella psicologia n. della certezza ma è costruita sopra di essa e la suppone). Alla fede la ragione reca servizi insostituibili: introduttivo, illustrativo, difensivo, sistematizzante, senza i quali l'assenso certo, voluto da Dio, della fede non potrebbe sorgere o non sarebbe di tipo umano. Non si può disprezzare il sapere n. senza disprezzare il dono di Dio, senza violare il piano di Dio, senza provocare il crollo di tutto l'edificio cristiano.

E con la ragione, è assunta e canonizzata in teologia tutta la realtà che la ragione scopre; e quindi, per definizione, tutta la realtà n., tutto il M.

Analogue conclusioni si ricaveranno dalla discussione di un aspetto particolarmente interessante del sapere n.: la SCIENZA (v.), detta *fisica* per il suo oggetto, *sperimentale* per il suo metodo, *moderna* perché è una delle più meravigliose conquiste della cultura moderna.

A chi troverà troppo « realistica » la nostra concezione sacramentaria ed ecclesiologica e troppo franca la nostra confidenza nella ragione e nel sapere n., diremo che il sistema cristiano non si lascia altrimenti interpretare e non s'attende nulla di buono dalla denigrazione della creazione e dalla estenuazione della ragione.

8) È molto facile continuare la descrizione della positività del M. utilizzando altre categorie. Ne scegliamo una che ci infila verso i corollari etici di questo principio. Se il M. per volere di Dio istitutore della N. e della S., è un bene ordinato al bene s., se, per volere di Dio, è dato e conservato come valore positivo afferente al fine s., o gloria di Dio o regno di Dio (come la ragione è un valore positivo afferente alla fede), allora è un « fattore » che *deve essere messo in opera*, secondo le sue leggi interne pr. e in omaggio al volere di Dio, nella costruzione del regno di Dio, nella salita dell'umanità al fine s.: è un *dono*, un *talento* di metallo pr. ma, per volere di Dio donatore, *esige*, come ogni dono di Dio, di essere apprezzato, amato, trafficato, in tutte le sue possibilità, nella conquista umana del fine s. È una *vocazione* al s., e che esso realizza la sua vocazione è un impegno, una *missione* incombente al cristiano che conosce gli esposti titoli rivelati della positività del M. A questo punto la missione del cristiano avvera la figura del *sacerdozio* che celebra una *liturgia cosmica*, e il M. pr., proprio nella sua stessa profanità, appare come la sua basilica e la sua offerta. Infatti:

a) Tutta la creazione è una preghiera, una « natura » (v. NATURA) tesa a svilupparsi da caos in cosmo, da disordine in armonia, dallo stato infantile allo stato perfetto secondo il suo divenire specifico, spontaneo. Ogni essere è interpretato dall'uomo come ansia di salire al vertice dei valori, essendo naturalmente costruito in modo da trasformarsi in realtà gerarchicamente più alta: dire ad es., che una nuvola è gonfia del desiderio di sposarsi alla terra bruciata dalla canicola per essere assorbita dalle radichette vegetali e trasformarsi in materia vivente, per dar refrigerio agli animali assetati e trasformarsi in soddisfazione animale, per far crescere il frumento e trasformarsi in cibo umano, in sostanza umana, è un modo poetico di dire ciò che in metafisica più austeramente si esprime col concetto di « natura » orientata lungo una sua curva determinata e costante. La N. infraumana non sa nulla di questo suo destino, ma essa così appare dal punto di vista dell'uomo che riconosce il senso, la direzione, il significato e il valore dei ritmi evolutivi dell'universo. La legge universale della realtà finita (diveniente, appunto) è il desiderio di altro.

Il vertice dell'ascesa del finito sembra essere l'uomo. Non si dice che l'uomo sia veramente il re dell'universo e che veramente l'universo sia stato donato all'uomo in appannaggio della sua regalità. Ma è certo che l'uomo merita la qualifica di *microcosmos* sia per la sua struttura (è infatti corpo, vegetale, animale, spirito), sia, soprattutto, per le sue potenze spirituali di intelletto, di volontà e quindi di potenza: per esse egli « *fit omnia* », « *est quodammodo omnia* » (Aristotele), è destinato a incorporarsi tutto l'universo mediante conoscenza, amore, tecnica; per esse tutto il M. diventa un dintorno dell'uomo, sua proprietà, suo cibo.

Quando l'uomo, colla mente, col cuore, colla tecnica, si appropria le cose conferisce ad esse le sue

caratteristiche personali: un fiore conosciuto, amato, lavorato dall'uomo diventa un prodotto umano, un'idea, un'immagine, un fremito di amore, un lavoro artistico, insomma una realtà *umanizzata*, relativa all'uomo. La conoscenza, l'amore, la tecnica è una specie d'incarnazione dell'uomo nel M. o del M. nell'uomo: come il Verbo si incarnò nella specie umana conferendo ad essa le sue doti personali divine, così (benché in altro modo) l'uomo si incarna nella N., o, che è lo stesso, nell'uomo si incarna la N., la quale riceve il timbro personale dell'uomo.

Le cose appaiono fatte per salire a questo fastigio, e sono frodate del loro destino quando nessuno le conosce, le ama, le utilizza secondo la loro N. L'uomo stesso è fatto per conoscere, amare e lavorare il M., e froda se stesso, si impedisce di essere se stesso se rifiuta quel compito: perché mai sarebbe stato fatto capace di esso se potesse senza accontento rifiutarlo? E dunque umanizzare il M. con la scienza, l'amore, la tecnica è compiere il destino n. del M. e dell'uomo, quindi compiere il disegno di Dio creatore. Dio è generoso donatore, ma esigente, severo; e non tollera che il talento donato gli venga restituito nella stessa quantità e qualità in cui fu donato; non tollera che il M. gli venga offerto allo stato di caos in cui fu creato, avendo dotato il M. della capacità n. di evolvere in cosmos e avendo dato all'uomo la potenza n. di operare quella dignificazione del M.

b) A questo punto il cristiano, con potenza e intendimenti cristiani, inizia un'ulteriore trasformazione. La N., per sé innocente, posseduta dall'uomo corrotto si presta ad essere sua collaboratrice nella degradazione del PECCATO (v.). Ebbene, il cristiano, redimendo se stesso, cioè contenendosi nei limiti dell'ascetica cristiana, *redime anche la N.* dalla sua triste ambivalenza, togliendole la capacità di servire a lui come complice nel suo peccato, e fissandola nella sua capacità di servire per la sua elevazione. In questo senso il cristiano *moralizza* il M., la N., in tutte le sue strutture originarie e acquisite.

c) Così umanizzata e cristianizzata, la creazione è degna di risalire alla sua origine divina e di essere offerta al Padre. Il cristiano è il sacerdote di una *grandiosa liturgia cosmica* dove il tempio è l'universo, l'altare è la mente, il cuore, la manualità dell'uomo; l'offerta è tutta la creazione interiorizzata nell'uomo e cristianizzata, e insieme l'uomo stesso (come realtà creata); destinatario dell'offerta è Dio, che, come *primo principio*, è anche *ultimo fine* di tutte le creature. Il cristiano è offeritore che compie l'offerta con tutte le sue potenze n. e s. L'uomo, a titolo privilegiato il cristiano, è la coscienza religiosa delle cose: con le sue potenze spirituali le trasforma dando ad esse un carattere umano, e in sé stesso le offre a Dio in omaggio di lode, di adorazione, di ringraziamento: egli ama Dio anche a nome di quelle cose che non hanno mente né cuore per amarlo conscientemente, anche a nome di quei suoi fratelli che hanno mente e cuore ma che ancora non lo onorano e non lo amano giacendo ancora «in regione dissimilitudinis». Per tali titoli il cristiano appare come mediatore, quindi sacerdote, tra le cose e Dio, tra l'umanità ancora infedele e Dio. È il punto in cui la creazione e l'umanità raggiunge coscienza di se stessa, della sua origine divina e della sua destinazione a Dio; è il punto in cui la creazione e l'umanità aderisce a Dio e ritorna alla sua origine; è il punto più alto dell'evoluzione storica della creazione.

Si sa che il sacerdote gerarchico celebra questa liturgia cosmica nella stessa LITURGIA sacramentale della chiesa (v.), ad es. quando consacra la creazione a Dio nella MESSA (v.): è pensiero caro ai padri che la messa è un sacrificio delle primizie, l'offerta a Dio di tutto l'universo. Senonché il sacerdote gerarchico non è solo in questo compito, ma è associato a ogni cristiano: riceve egli stesso da altre mani la materia del sacrificio: non egli confeziona il pane, non egli si prepara il vino, non egli traffica e umanizza il M. (che anzi egli è positivamente proibito di implicarsi in negozi pr.). Tocca dunque ad altri cristiani preparargli la materia del sacrificio, compendio di tutta la creazione, e portarla fino all'offeritorio della messa; per parte del sacerdote, che non può esercitare attività pr., la creazione giungerebbe alla messa allo stato di simbolo, di caos iniziale, di scrigno chiuso; il che non compromette il valore del sacrificio «ex opere operato», ma non soddisfa alle esigenze sopra ricordate dell'essere, né al compito dell'uomo nel M., né alle aspettative di Dio. Altri fedeli, dunque, sono chiamati nella chiesa a essere i sacerdoti della liturgia cosmica, incaricati della prima offerta che chiude l'evoluzione n. del creato.

d) Il Padre, che vuole dall'uomo quest'offerta, la gradisce, la ratifica e, per un prodigio della sua potenza, la destina a un'altiore dignità: la *cristificazione*, che si opera nell'Eucaristia-sacramento mentre si compie l'Eucaristia-sacrificio. Nella messa la creazione si transustanzia nella persona divina di Gesù.

«*Omnia propter semetipsum operatus est Deus*»; posto che a proposito di Dio si possa parlare di «fine», si deve dire che Dio nel creare non ebbe altro fine che se stesso, la sua gloria. Per realizzare la sua attrazione finale anche sugli esseri inconsapevoli, Dio dispose due mediatori (il primo ricapitolato nel secondo): l'uomo, termine della creazione n., fatto in modo che potesse riassumere in sé l'essere e ricondurlo con le sue potenze spirituali all'origine; e *Gesù Cristo*, «per quem omnia facta sunt», il quale, riassunto in sé lo stesso uomo e quindi l'universo, riporta tutta la realtà n. e sopr. a Dio, e rende al Padre suo consostanziale un omaggio infinito. In quest'ultima vicenda, vertiginosamente misteriosa, non ha parte il laico fedele se non in quanto è unito, come coofferente, al sacerdote gerarchico: la sua opera cessa all'offeritorio. Ma, si ripete, come l'altare del sacrificio non annulla l'altare della protesi, come la consacrazione sacramentale non annulla l'offeritorio, come il presbitero e il «sancta sanctorum» non annulla il «locus fidelium», così la presenza nella chiesa del sacerdote gerarchico, offeritore sacramentale della creazione nella messa, non annulla la figura sacerdotale del laico fedele offeritore della «liturgia cosmica» e preparatore della liturgia sacramentale.

Il cristiano, dunque, per eccellenti motivi può e deve sviluppare una *scienza cosmica*, cioè la conoscenza scientifica in tutte le sue dimensioni, sperimentali e metafisiche (preservandola dalle deviazioni antireligiose), una *prassi cosmica*, cioè la tecnica industriale (preservandola dalle deviazioni anticristiane e antiumane) e conferisce ad esse il significato e la dignità di *liturgia cosmica*, di offerta della creazione a Dio e di preparazione del mistero cristiano. Senza di essa resterà inattivo il principio che «*omnia propter semetipsum operatus est Deus*» e Dio sarà frodato della gloria che si ri-

promise quando creò il mondo e l'uomo, l'ordine n. e sopr. così come li creò. In questa impresa il laico fedele troverà il campo *proprio* della sua santità, della sua attività apostolica e della sua missione sacerdotale, come si dice appresso.

C) **Le grandi obiezioni.** 1) Altrove è discussa l'obiezione che il MALE (v.) solleva contro il teismo creazionistico cristiano e contro la totale bontà delle cose. Il problema non ha soluzioni accettabili entro i confini del sapere n.; una soluzione piena accettabile ci viene dalla rivelazione cristiana. Conclusione importante: un vero umanesimo deve integrarsi con la fede, poiché non v'è umanesimo senza una conveniente soluzione del problema del male, e non v'è soluzione conveniente del problema del male se non nella rivelazione cristiana, cui si accede per fede. Certo, la fede ci immette in un ordine sovrumano. Ebbene, l'umanesimo cristiano sarà umanesimo solo a patto di essere *sovrumanesimo*, proprio come, si diceva, la N. è valore per il cristiano solo a patto di essere soprannaturalizzata, e la ragione ci salva solo a patto di essere *ratio fidelis, intellectus fidci*. Ma umanesimo vero totale, poiché la N., la ragione, il M., assunti nella S., vi sono assunti totalmente, senza residui, senza falcidie: nulla si perde dell'opera di Dio, « omnia cooperantur in bonum », « omnia vestra sunt ».

2) Ma il M. e l'uomo sono stati assaliti dal peccato e rimasero soccombenti; oggi, nella loro effettiva condizione storica, qualunque sia la valutazione che ne dà l'antropologia filosofica o la metafisica delle essenze, essi sono decaduti, compromessi, feriti (v. PECCATO originale). Per quanto sia difficile precisare quali rovine provocò il peccato originale, a qual livello persiste nell'uomo la sua nefasta influenza, e quanto dell'universo ha subito il suo tocco sinistro, si deve dire: tutto è ferito, ma nulla è perduto, nulla è *interamente corrotto*; e quand'anche qualche cosa fosse interamente corrotta, nulla è *irrimediabilmente corrotto*, ed è certo che *almeno nella redenzione di Cristo* la N., per quanto si creda frustrata, evacuata, mortificata, ha ritrovato la sua consistenza, è stata *risanata*, inserita nel cristianesimo e confermata, anzi potenziata nella sua funzione di fattore ordinato al fine s.

La realtà del peccato originale, che domina l'antropologia storica, non è tale da farci concludere che un umanesimo entro il perimetro del Vangelo è ormai impossibile, ma è tale da farci concludere che l'umanesimo cristiano è impossibile senza *lo sforzo ascetico* che assicuri la rettitudine alla nostra possessione del M.; che è impossibile *senza la grazia* di Cristo e fuori di Cristo (il quale, in ogni caso, è ben più che un semplice fattore cosmogonico, che ha dato al M. un soccorso dall'esterno, come un medico che « risana » un malato, o una gru che rimette in binario il treno deragliato); v. oltre.

IV. **L'umanesimo cristiano.** A) Non è prevedibile che trovino contestazioni le considerazioni precedenti (perciò le abbiamo esposte in via riassuntiva senza documentazione). E nemmeno questo corollario: anche al cristiano in quanto cristiano, è lecito e doveroso l'amore, il possesso, l'esercizio delle cose, di tutte le cose, anche pr., nel senso in cui la creazione esiste e ci fu data da Dio. Alla presa dello Spirito Santo, creatrice un giorno quando faceva fiorire il caos primitivo, santificatrice oggi che si tratta di applicare alle anime la mediazione di Cristo e di legare le anime al Padre, il cristiano non può

offrire un M. infantile, diminuito, larvale se è in suo potere offrire un M. sviluppato, nobile, maturo; non può presentare un corpo fiacco e malato, una mente pigra e sfornita, una volontà torpida, una sensibilità ottusa, una società inumana, una civiltà rozza e ferina quando è in suo potere offrire un corpo sano e rigoglioso, una mente acuta e ricca, una volontà allenata e poderosa, una sensibilità fremente a tutte le emozioni degli ideali, una società educata e felice, una civiltà sintonizzata con tutte le esigenze ragionevoli dell'uomo e favorevole allo sviluppo di tutte le sue n. possibilità.

Beninteso, la creazione va amata e posseduta dal cristiano nel senso stesso in cui essa esiste e ci fu donata, cioè per i titoli stessi per i quali essa è ordinabile e ordinata al fine ultimo. S'è detto che il valore radicale di bontà riconosciuto alle cose è la loro derivazione da Dio primo principio, e il loro ordinamento a Dio fine ultimo s.: non è assoluto, dunque, bensì *relativo* a Dio, in dipendenza da Dio. Sicché il possesso delle cose, per essere morale e santo, dovrà rispettare gli attacchi essenziali che hanno le cose con Dio; non potrà essere contrario alla nostra appartenenza a Dio e incompatibile col nostro orientamento al fine. Il pericolo non sarà di amare le cose, ma di amare troppo poco l'autore delle cose, di assolutizzare il relativo: di peccare.

Allora, quando si profila la paurosa tentazione di idolatrare le cose e di peccare, si deve far valere il richiamo del Vangelo: « Non si può servire due padroni », e l'obbligo della *rinuncia ascetica*.

B) Rinuncia è abbandono di bene che in qualche modo ci attira e ci appartiene. Nella considerazione metafisica dell'ordine cosmico non c'è posto per una realtà che ci appartenga e ci attiri e che insieme ci distraga dal fine; l'errore, il peccato non ha ragioni logiche teoriche, ma soltanto pratiche. Difatti alle origini di questa nostra situazione sta un fatto pratico: il PECCATO originale (v.), spaventoso e misterioso, che condiziona la nostra storia. Per esso s'è inserito in noi un magnetismo negativo, una crisi nell'equilibrio delle nostre potenze, che non obbediscono spontaneamente alla potenza pilota normativa. Nelle nostre effettive condizioni storiche è più facile l'anarchia che l'ordine morale: oggi vivere moralmente non si può *se non asceticamente*, se non con lo *sforzo*.

Dunque l'amore delle cose dovrà essere amore *che lotta* contro le tentazioni perenni delle tre CONCUSCENZE (v.) che ci sollecitano a idolatrare le cose allontanandoci dal fine: che lotta per stringere i nodi « allentati » dal peccato, i quali legano le potenze inferiori alle superiori annullandone la gravitazione antagonista: che lotta per riorientare l'amore eventualmente deviato. Con che l'amore ascetico dell'essere diventa *redentore*: redentore del soggetto in quanto, riordinando le sue potenze disordinate, lo mette in condizione di usare rettamente delle cose: redentore delle cose in quanto l'amore ordinato impedisce alle cose di farci male. Il M. è oggi drammaticamente bivalente: potenza di bene per chi ne usa bene, potenza di male per chi ne usa male. Il vero nemico delle cose è colui che se ne serve male, perché il prevaricatore costringe le cose, in se stesse pure e innocenti, ad essere complici di lui nel suo degradarsi; invece il giusto che ama rettamente le cose, le riscatta da questa loro ambiguità e le fissa nella beata condizione di potenze benefiche.

La rinuncia ascetica ci è imposta non soltanto dal

nostro carattere di creature totalmente dipendenti da Dio, dunque legate a lui come pianeti al sole; infatti il titolo di creatura non implica che essa sia tentata di prevaricare, ma implica soltanto che, se sarà tentata, dovrà superare la tentazione per co-servare i suoi attacchi con Dio. Che di fatto essa sia tentata, non dipende, oggi, dalla sua condizione di creatura, bensì dal fatto che essa, oggi, è una *creatura decaduta*, vivente concretamente in un ordine disordinato dal peccato. Da questo disordine storico deriva la necessità dello sforzo ascetico.

In conclusione l'umanesimo cristiano, che professa la *relatività* del M. e la *decadenza storica* dell'uomo, è possibile solo a patto che ammetta in sé una componente ascetica. L'aggettivo «ascetico» non annulla il sostantivo «umanesimo», ma gli pone dei limiti, rispettati i quali, l'um., rimanendo vero, anzi l'unico um. possibile nelle nostre condizioni storiche, assume valore «cristiano».

C) Alcuni passi biblici sembrano suonare svalutazione e condanna del M. invaso dal peccato. Dio ha maledetto la terra: «Maledetta sia la terra» (Gen III 17). Forse a questa situazione di decadimento si riferisce S. Paolo nel misterioso passo: «Tutta la creazione è soggetta alla vanità... e attende il suo liberatore» (Rom VIII 20), che non è qui il luogo di analizzare.

Cf. C. E. RAVEN, *Natural religion and christian theology*, 2 voll., Cambridge 1953: l'atteggiamento della Bibbia, del medioevo cristiano, di alcuni scienziati moderni (Gesner, Cudworth, Newton, Linneo, Darwin) di fronte alla N.; il M. come dono fatto da Dio all'uomo; Dio solo vi regna, nonostante il male (il quale, secondo il deuterio Isaia e il Vangelo, è, per l'autore, una sofferenza espiatrice, non già una conseguenza del peccato umano o della malvagità del demonio: è un fatto universale, ma non come caduta o frustrazione, bensì come tappa o mezzo nel processo, voluto dal piano creatore, di formazione dei figli di Dio). Anche A. M. DUBARLE, illuminando Rom VIII 19-22 col V. Test., nega che «l'assoggettamento della natura alla vanità» sia una conseguenza del peccato. *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 38 (1954) 445-65. Per E. C. RUST, invece, la decadenza nel mondo n. sarebbe stata provocata dal peccato umano o angelico (*Nature and man in biblical thought*, London 1953).

Noi crediamo di dover seguire S. Tommaso, il quale non ama le metafore, e «sempre loquitur formaliter»: «Che le cose ci allontanano da Dio, non dipende dalle cose stesse, che sono buone, ma dipende dall'uomo che si serve di esse in modo irragionevole» (S. Theol. I, q. 65, a. 1, ad 3). È l'uomo prevaricatore che costringe le cose a diventare sue complici nel male, pur persistendo esse nella loro intrinseca innocenza. Cf. S. LYONNET, *La rédemption de l'univers*, in *Lumière et vie* 9 (1960) n. 48, p. 43-62.

L'angosciosa possibilità del peccato è sempre incombente. La paura di perdere l'anima, e, d'altronde, la sublime retorica dell'amore che vuole essere unico, totale, eterno, ha creato nella letteratura ascetica delle formule teoricamente paradossali, benché didatticamente efficaci, dove la relatività delle cose finite è così violentemente accentuata da suonare come una condanna. S. Paolo non vuole «conoscere nulla al di fuori di Gesù crocifisso». S. Ignazio di Lojola insegna: «Oportet nos facere indifferentes erga res creatas omnes». E S. Teresa: «Tutto è nulla... La «nullità» del finito è il motivo più insistente della letteratura ascetica.

È facile tradurre questo dizionario (di origine platonica) col dizionario tomistico: quando S. Agostino delle realtà finite dice: «aliquo modo sunt, aliquo modo non sunt», descrive in termini platonici la stessa realtà che la tradizione aristotelico-tomistica descrive con la dottrina dell'analogia. Del resto neppure gli autori di quelle formule le accettano alla lettera. Per S. Paolo il generoso proposito di «non conoscere nulla all'infuori di Gesù crocifisso» significa soltanto che ogni conoscenza deve essere indirizzata a conoscere Gesù; e S. Paolo sapeva bene che per conoscere Dio bisogna conoscere tant'altre cose! per salire a Dio e alle realtà invisibili bisogna percorrere il regno della realtà visibile. Lo stesso S. Paolo, in altri contesti psicologici, sa dettare meravigliose formule di um., ad es. quando insegna: «Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei». Il saggio, equilibrato pellegrino cristiano in viaggio verso l'Assoluto, non è mai stato uno spregiudicato del temporale e della creatura (cf. P. SMULDERS, *De pelgrim naar het Absolute*, in *Bijdragen* 16 [1955] 136-55, a proposito di S. Agostino).

Non appartiene all'ortodossia cristiana il fanatico e sadico «maledicente all'opre della natura e dell'amore, delirante atroci congiungimenti di dolor con Dio fra rupi e in grotte, ebbro di dissolvimento, supplicante di essere abietto», del quale canta Carducci con più passione impetuosa che verità, né colui che è impotente a stringere e a godere la realtà, evaso dal M. che cerca in un altro M. una felicità di compensazione, ipnotizzato e inibito dalla malia del M. futuro... Appartiene piuttosto all'eresia (in particolare alla mentalità luterana, v. RIFORMA) chi vilipende la ragione n., fosse pure per esaltare la fede; chi vanifica il M., fosse pure per predicare la totalità di Dio; chi lo spoglia della sua causalità nella produzione dell'ordine n., fosse pure per trasferirla tutta nella causalità di Dio (v. OCCASIONALISMO); chi toglie agli uomini e alle cose qualsiasi intervento nella produzione della salvezza e dell'ordine s., fosse pure per fare maggior posto alla grazia e all'iniziativa di Dio. Il cristianesimo è un franco naturalismo e razionalismo, assunto in un soprannaturalismo del pensare, del fare, dell'essere.

D) I ricordati richiami alla «nullità» del tutto non ambiscono dunque di trovare udienza se non come richiami alla *relatività* e *medianità* del finito e alle condizioni *ascetiche* del suo possesso, la cui necessità è mostrata nella *teoria* o *dottrina* dell'umanesimo, e si deve far valere nell'umanesimo come *regola etica* di condotta, e quindi nell'umanesimo come *stile proprio* della Psicologia cristiana (v.).

1) Il soggetto abbia «fides et sacramenta fidei», si nutra di grazia, di sacramenti, in una parola viva nella chiesa e della chiesa (come *Heilsanstalt*, istituzione obiettiva dei mezzi di grazia e di salvezza), «fuori della quale non si dà salvezza s.».

2) Scelga poi la sua via, quella verso la quale è orientato dalla sua *VOCAZIONE* (v.), dalla sua quota personale di doni n. e s.: quella che egli, attese le sue concrete effettive possibilità, giudicherà *per se stesso migliore*. Il Vangelo offre all'uomo in generale almeno due alternative: la *via del M.*, cioè del possesso cristiano del M., e la *via dei CONSIGLI* (v.), cioè dell'astensione virtuosa da alcune dimensioni fisiche del M. (da tutte, per es. dal pensare e dal volere n., dal lavoro, dalla nutrizione, ecc., l'astensione è impossibile); tali sono l'uso legittimo della

sessualità, la proprietà, l'autogoverno, l'esercizio delle professioni e dei mestieri pr., la produzione tecnica e industriale, l'applicazione alle scienze e alle arti pr. La seconda via è da Gesù dichiarata *oggettivamente migliore*. Ma il Vangelo non prevede e non vuole che *tutti* gli uomini si mettano per essa. Il cristiano potrà rifiutarla solo quando sia in grado di *giustificare il suo rifiuto*; e il rifiuto sarà giustificato — quindi lecito, anzi doveroso — quando egli giudicasse che quella via non è *per lui* concretamente disponibile, non rientrando nelle sue effettive ragionevoli possibilità (v. OBEDIENZA, PERFEZIONE, IMPERFEZIONE positiva).

3) Motivata la scelta della « via del M. », vi lavori con *religiosa fedeltà*, convinto che quella è via di santità e di apostolato autenticamente evangelici. Si applichi all'esercizio della sua professione pr., contribuendo in quel suo campo alla edificazione di una civiltà temporale cristiana, convinto che anche la civiltà temporale è un valore pertinente al regno di Dio. Le « malvagità del M. », le durezza della sua attività, gli inconvenienti della sua via non lo scoraggino e non lo inducano nella tentazione di « fuggire dal M. »; ma sia tenacemente fedele alla sua « missione », al suo « sacerdozio », anche quando — anzi, viepiù quando — incontra resistenze, come l'amico, l'allunno, la moglie, il figlio è più bisognevole della nostra fedeltà proprio quando non la merita.

4) Operi secondo le leggi interne della sua professione pr. (per es., secondo la scienza fisica o biologica se è ingegnere o medico, secondo le leggi dell'impresa se è imprenditore, secondo l'arte politica se è reggitore, secondo le esigenze estetiche se è artista...), ma conferisca alla sua attività significato e valore s., svolgendola con la *intenzione* cristiana di avverare i titoli suesposti della sua bontà: di onorare nella creatura il creatore, di farne una pedagogia, una regola di condotta, di preparare in essa la materia e il terreno più docile al trionfo della grazia, di contribuire alla costruzione di una civiltà più umana e cristiana, di celebrare nella sua attività pr. la propria sacerdotilità offrendo la creazione in omaggio al suo primo principio e ultimo fine. Basterà all'uopo aver meditato i principi della visione cristiana del M. e rinnovare convenientemente queste intenzioni in modo che influiscano sulla condotta (quando si debbano rinnovare, si dice sotto NATURA e SOPRAN.).

5) Infine lavori, possegga e trasformi il M. con ottimismo *ascetico*: vero e pieno OTTIMISMO (v.), ma vigilante e diligente, attento a reagire con lo sforzo alle polarizzazioni avverse che, non controllate, lo spingerebbero a installarsi nel M. « perdendo l'anima ».

E) Con questi fili si tesse il finissimo merletto dell'umanesimo cristiano, che non è un dato o privilegio innato da godere, bensì *virtù da conquistare e da conservare*. Così il cristiano è se stesso, vive secondo il suo essere reale (N. soprannaturalizzata), secondo coscienza (intelletto n. e fede), secondo l'ordine (n. e s.), secondo la volontà o il programma di Dio, secondo la norma, cioè (identicamente e per definizione, v. NORMA) secondo virtù e santità.

La PERFEZIONE (v.) o santità cristiana non è caratteristica esclusiva della « via dei consigli » (che, in ogni caso, è soltanto via alla santità e non ancora santità) o degli « stati di perfezione » (che, in ogni caso, sono stati di vita volti alla perfezione),

ma compete — diritto e dovere — anche ai cristiani che vivono nel M., nel matrimonio, nella professione pr. di medico, avvocato, ingegnere, industriale, commerciante, scienziato, poeta, operaio..., nel possesso cristiano del M.: santità di un certo tipo ma genuinamente cristiana, che si conquista non già *nonostante* la professione pr. bensì *grazie* ad essa, perché essa, quando venga esercitata con energie e intenzioni cristiane, ha valore positivo rispetto al fine.

Se non si realizzerà anche questo tipo di santità, una possibilità del Vangelo rimarrà inerte, una grazia dello Spirito rimarrà senza destinatari e una civiltà temporale cristiana sarà impossibile.

V. Chierici, religiosi e laici nella chiesa.

Esiste una strada per salire al Padre, che attraversa il regno temporale. A chi compete?

A) Ovviamente, non a chierici e religiosi, i quali, per rinuncia volontaria e per divieto positivo, non possono esercitare le realtà pr. Ancora recentemente la S. Sede lanciò la scomunica ai chierici che esercitassero la MERCATURA (v.): misura disciplinare che discende da una veneranda antica dottrina teologica, la quale fissa al chierico il compito di ministro della sacralità, di dispensatore della parola e della grazia di Dio. Quella strada spetta ad altri membri della chiesa, i LAICI (v.). I laici, ripresa coscienza della loro reale appartenenza alla chiesa intesa come « congregatio fidelium », chiedono e hanno diritto di trovare un tipo di santità che non sia semplice riduzione di scala della santità clericale e monastica, ma che sia propria, specifica dei laici fedeli, viventi nel M. a contatto con le realtà pr., impegnati in tutte le pene, le speranze e le gioie della edificazione di una civiltà temporale cristiana. Il modello immediato della loro santità non è S. Antonio abate o S. Benedetto o S. Chiara o S. Luigi o S. Teresa, prodigiosi campioni di un *altro* tipo di santità, ma, semmai, un Ozanam, un Ferrini, un Toniolo, un Borsi, un Necchi... È prevedibile, e auspicabile, che quando questa idea si sia trasformata in « mentalità », si moltiplicheranno anche per i laici quelle ratifiche della chiesa che sono le canonizzazioni.

B) Realizzando questo tipo di santità, i laici svolgono anche un proprio tipo specifico di APOSTOLATO (v.). Si sa che l'AZIONE CATTOLICA (v.), intesa nella sua definizione originaria, non è l'unico apostolato laico. È partecipazione all'apostolato gerarchico e consiste nell'aiutare l'apostolato di un *altro* gruppo di membri della chiesa, anche se di fatto oggi l'Azione Catt. allarga i suoi confini ispirandosi ai temi sopra toccati. Quest'ultima tesi oggi iperestesica, non trova quella totalità di consensi e quella uniformità di motivazioni che avvantaggiano le precedenti considerazioni dogmatiche ed etiche. Si ritiene per certo che: a) come *tutti* i fedeli sono chiamati alla santità, così *tutti* i fedeli sono chiamati con vocazione generica universale all'apostolato, cioè a collaborare con Dio e coi fratelli nell'attuazione del programma di Dio (contro la dogmatica del quietismo, del fatalismo, del pessimismo protestantico); b) questa collaborazione è varia, come si addice ad un organismo complesso ben congegnato, imponendosi a titoli diversi, con energie diverse, in campi diversi, ai laici e ai chierici, pur cospirando tutte le forme al pleroma del regno di Dio, alla gloria del Padre, alla salvezza dei suoi figli.

C) Si è generalmente d'accordo che *qualsiasi* apostolato cristiano è «evangelizzare», «testimoniare» o far presente il Vangelo nella vita umana.

Nella famiglia cristiana due categorie di persone hanno compiti distinti: da una parte i membri della GERARCHIA (v.) clericale esercitano un apostolato *ex missione*, dall'altra i «laici» esercitano un apostolato che si può dire *ex spiritu* (v. CLERO, LAICI).

a) L'apostolato *ex missione* dei sacerdoti ha, crediamo, queste caratteristiche: 1) essi sono investiti da una vocazione speciale, da un potere speciale, conferito da un sacramento speciale, che è l'ORDINE (v.); 2) distribuiscono ai fratelli beni oggettivamente dati e precostituiti da Gesù, dai sacerdoti semplicemente custoditi e amministrati, cioè «fides et sacramenta fidei»: la parola di Dio a titolo di maestri autorizzati dalla chiesa con la MISSIONE can. (v.), infallibili in quanto fedeli alla missione can., e la grazia «ex opere operato»; 3) sono posti a esercitare l'apostolato in un campo specifico, geograficamente e giurisdizionalmente definito dalla «missio» (diocesi per il vescovo, parrocchia per il parroco...). Non avverandosi queste caratteristiche (quando pure fosse presente la prima), il sacerdote esercita l'apostolato non più *ex missione* e in nome della chiesa, bensì a titolo personale, *ex spiritu*.

b) I laici apostoli *ex spiritu*: 1) non hanno il potere speciale dell'ordine sacramentale, ma soltanto il potere generico costituito in essi dalla grazia del battesimo, della cresima, del matrimonio; 2) amministrano ai fratelli non già beni oggettivamente dati e precostituiti, bensì quanto di luce e di santità essi si sono interiorizzati: mentre il sacerdote è mediatore di beni non propri ed è efficace la sua funzione sacramentale anche quando egli è malvagio (v. EX OPERE OPERATO), il laico dà del proprio, della sua sapienza e della sua virtù, ivi comprese anche le ispirazioni, le suggestioni, le mozioni dello Spirito, che, anche quando sono concesse alla persona, sono date in vista dell'utilità comune; e la loro prestazione, non essendo fatta in nome e per conto della chiesa, cade sotto il rischio dell'errore e dell'inefficienza; 3) non hanno una zona topograficamente e giurisdizionalmente definita di apostolato, ma lavorano dove le circostanze li chiamano a operare; la loro diocesi, la loro parrocchia è genericamente ogni settore del M. e della società, ove si ha da costruire una civiltà temporale cristiana facendovi presente il Vangelo (introducendo lo spirito di Dio nella legislazione, lottando contro l'oppressione della persona, contro l'egoismo, contro l'idolatria del denaro, ecc.).

Questa differenza fra i due tipi di apostolato emerge se si bada al *titolo di origine* (l'ordine sacram.) e al *titolo di esercizio* (la «missio»; si noti che il laico amministra il battesimo solo per diritto «ipoteico», in quanto manchi il sacerdote). Sarebbe assai men chiara se si badasse al *contenuto* dell'apostolato, ossia a ciò che l'apostolo dà alla famiglia umana; da questo punto di vista il laico può ben apparire come un sacerdote (senza ordine, senza sottana, senza impegni di celibato): la sua preghiera, la sua lezione di catechismo, il battesimo da lui amministrato... può ben essere uguale, nel contenuto, alle stesse attività esercitate dai sacerdoti. v. LAICI, V.

D) In alcune situazioni l'apostolato laico «per fervore di spirito» sembra avvicinarsi all'apostolato gerarchico *ex missione*. È il caso dell'AZIONE CATTOLICA (v.), che lavora *per mandato* della gerarchia. Questo «mandato» non annulla la distinzione fra il tipo laico e il tipo gerarchico dell'apostolato; infatti non conferisce al laico i poteri gerarchici e i ricordati caratteri dell'apostolato *ex missione*, ma soltanto omologa e ratifica il suo apostolato *ex spiritu* dichiarando pubblicamente che esso è «apostolato della chiesa» in quanto s'accorda

ed è complementare con l'apostolato gerarchico dei Dodici e dei loro successori, e lo fa così trapassare sul piano del diritto pubblico. Beninteso, la omologazione è possibile solo in quanto la gerarchia abbia potuto organizzare, dirigere e controllare quell'apostolato nella formazione e nella attuazione pratica dei suoi statuti. Par chiaro che l'Azione Catt., intesa come collaborazione dell'apostolato *ex spiritu* all'apostolato gerarchico *ex missione*, cioè intesa secondo la sua definizione originaria, è un apostolato laico ma non è l'Unica forma di apostolato laico: il «mandato» dà ad essa il carattere e la vocazione di apostolato laico speciale, ma non le dà il carattere e la vocazione di apostolato laico, che esiste già, prima di ogni mandato e di ogni ratifica, come esigenza del battesimo e della cresima, come condizione intrinseca alla qualità di cristiano, figlio e collaboratore di Dio, membro del corpo di Gesù (v. LAICI III F). Sicché si può essere apostoli senza appartenere all'Az. Catt.

Quanto esso sia speciale, allo stato attuale della documentazione pontificia non ci è possibile precisare. Noi preferiamo, senza pregiudizio di opinione contraria, una descrizione *tricotomica*, che descrive (soltanto «descrive») tre tipi di apostolato: 1) gerarchico, 2) laico di Az. Catt. con mandato, 3) laico senza mandato, non di Az. Catt. È certo che il primo tipo è specificamente distinto dal secondo e terzo (identico ad esso solo «genericamente», nel concetto unico di «apostolato cristiano»). Ma ammettiamo che il secondo e terzo possano unificarsi, quando si intendesse largamente la definizione originaria di Az. Catt. e si dilatasse la «collaborazione» laica alla gerarchia fino a comprendere *qualsiasi tipo* o forma di apostolato laico non gerarchico: in siffatta accezione, non si potrebbe essere apostoli senza appartenere all'Az. Catt.

E) In queste prospettive non è disdicevole riconoscere all'apostolato laico un certo carattere sacerdotale, annunciato da S. Pietro (I Pietr II 5, 9) e da S. Giovanni (Apoc V 10, XX 6), purché si tenga ben fermo che tale sacerdozio (cosiddetto con vocabolo puramente analogico) è specificamente distinto dal sacerdozio gerarchico e non crea una classe particolare di ministri del corpo del Signore.

La partecipazione dei LAICI (v., IV) al SACERDOZIO (v.) esemplare di Cristo consiste nel fatto che: — a) col carattere di cristiano impresso dal BATTESIMO (v.) il fedele acquista la potenza culturale passiva di ricevere i doni di Dio amministrati dalla gerarchia, ma anche la potenza culturale attiva di rendere culto cristiano a Dio, in particolare nell'attuare i sacramenti dell'Eucaristia, del matrimonio (e in casi speciali, del battesimo); acquista in pari tempo la vocazione generica all'apostolato cristiano, poiché la fede e la grazia, che allora gli si danno, non sono un puro dono privato da godersi egoisticamente, ma una esigenza di sviluppo e di irradiazione, una funzione sociale. Il cristiano è in qualche modo la figura finale in cui l'umanità s'incontra col Dio vero, giunge a conoscere Dio e se stessa nei propri rapporti con Dio, ed aderisce esplicitamente alla volontà rivelata di Dio: è la coscienza religiosa dell'umanità, come la vetta di un monte che si incontra col primo sole anche a nome delle assisi inferiori ancora immerse nelle brume della notte. Pertanto il cristiano porta l'umanità al suo fastigio, la consacra e la unisce a Dio in se stesso, ne è in qualche modo il mediatore, incaricato di adorare Dio anche in nome di coloro che lo ignorano, di aumentare la famiglia del Padre e quindi di «salvare» l'umanità; — b) col sacramento della CRESIMA (v.) il fedele perfeziona la vocazione

battesimale e riceve la potenza attiva di dare pubblica testimonianza al mistero di Dio, di difenderlo in sé e nei fratelli, di portarlo, come in guerra di conquista, alle anime giacenti « in tenebris et in umbra mortis »; — c) col MATRIMONIO (v.) edifica quella dimensione fondamentale del regno di Dio e della chiesa che è la famiglia cristiana, la quale è una piccola chiesa come la chiesa è una grande famiglia; — d) tutta la vita morale è una tensione dell'anima verso la realizzazione del volere del Padre e quindi un sacrificio di cui ogni fedele è l'offeritore; — e) il fedele laico si assume, come campo *proprio esclusivo* del suo apostolato sacerdotale, la realtà pr. del creato per conoscerla, amarla, possederla in senso cristiano (e quindi per farla giungere in se stesso a valore spirituale e cristiano), per consacrarla, così spiritualizzata e cristianizzata, alla gloria del Padre e al decoro del mistero « sacrale », per modellare in essa una civiltà cristiana temporale che non sia di ostacolo ma di preparazione all'opera dello Spirito Santo. I caratteri precedenti appartengono anche ai chierici, tranne il terzo, che peraltro qui potrebbe farsi rientrare nell'ultimo. Questo è esclusivo del laico fedele, il quale, come si esponeva sopra, soddisfacendo l'aspirazione degli esseri a salire lungo i gradini della gerarchia dei valori fino all'uomo e dall'uomo fino a Dio, soddisfacendo in pari tempo il disegno di Dio che ha creato il mondo allo stato di caos perché l'uomo lo trasformasse in «cosmos», con le sue potenze n. umanizza la creazione mediante la conoscenza scientifica e filosofica, l'amore e il godimento, la utilizzazione tecnica e industriale, la costruzione di una civiltà temporale. Poi con le sue potenze s. (le stesse potenze n. investite dalla grazia) moralizza la realtà e la cristianizza in quanto, riscattando se stesso dal disordine del peccato e contenendo se stesso nei limiti previsti dalla norma cristiana, riscatta anche la realtà dalla sua tragica bivalenza di essere potenza di bene per chi ne usa bene e potenza di male per chi ne usa male, e quindi fissa la realtà nell'unica felice alternativa di essere collaboratrice dell'uomo nel suo cammino verso Dio. Così umanizzata e cristianizzata, la realtà è pronta per essere offerta a Dio, per ritornare a Dio e chiudere il ciclo della sua evoluzione: lungo una curva discendente la realtà esce da Dio e si pone in una esistenza finita, dispersa, molteplice; lungo una curva ascendente, attraverso il cuore dell'uomo, dallo stato finito, disperso, molteplice, risale alle sue origini divine. È il laico fedele il sacerdote che compie il ritorno di tutta la creazione a Dio. E Dio, che esige dall'uomo questa offerta, la gradisce e, da parte sua, per pura gratuità s. conferisce alla creazione un'ultima perfezione imprevedibile: umanizzata, cristianizzata, offerta al Padre, gradita dal Padre, la creazione viene presentata dal laico cristiano, nell'offeritorio liturgico, al sacerdote gerarchico, condensata nel pane e nel vino, e il sacerdote gerarchico col suo potere speciale le conferisce la *cristificazione*, transtanziano il pane e il vino nella persona di Cristo.

F) In conclusione, una definizione completa del laico noterà a titolo di *genere*, ciò che ha in comune col chierico (è un figlio di Dio, membro della « famiglia » umana e del « corpo mistico » di Cristo che è la chiesa, inviato di Dio in missione sulla terra per « testimoniare » la gloria del Padre o per compiere il « regno di Dio » riconducendo se stesso e i suoi fratelli alla casa del Padre secondo le concrete pos-

sibilità dei suoi doni); e noterà a titolo di *differenza specifica* ciò che è proprio ed esclusivo del laico, distinto dal chierico e dal religioso: il suo *status* o la sua *conditio* di vita (colui che vive nel « mondo »), il suo *tipo di santità* (colui che si santifica nel possesso e nell'esercizio cristiano del « mondo »), il suo *officium* o la sua funzione apostolica (colui che cristianizza e santifica il profano o il « mondo », che promuove quella componente del regno di Dio che è la « civiltà cristiana temporale »), la sua *potestas* o il suo potere (il carattere del battesimo e della cresima, che è una « potestas », l'eventuale grazia del matrimonio, l'eventuale mandato della chiesa), uno speciale *sacerdotium* (offeritore del « mondo » profano santificato dal suo « officium »). Questi ci sembrano i punti nodali che la teologia del laicato dovrà elaborare e incorporarsi.

Il tema è sempre vivo nella sensibilità teologica moderna, e continua, grazie alla discussione, a salire in chiarezza e in sistematicità. — J. DE LA POTTERIE, *L'origine et les sens primitifs du mot « laïc »*, in *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958) 840-53 (in antico quel vocabolo significa sempre « una categoria speciale di cristiani: quelli che non sono consacrati per il servizio di Dio », p. 853; ma la teologia del laicato non è fondata su questa etimologia, ivi). — *Guide bibliographique sur l'apostolat des laïcs*, a cura del Comitato permanente dei Congressi internaz. per l'apostolato dei laici, Roma 1957 (pp. 32), 80 titoli brevemente riassunti uno per uno. — *Le laicat*, Paris-Tournai 1956, a cura dei monaci di Solesmes, raccolta di docc. dalla *Salutaris doctrinae* di Benedetto XIV (p. III. 1746) fino all'allocuz. di Pio XII ai direttori dell'Apostolato della preghiera (27.IX. 1956). — L. M. DE BAZELAIRE, *Les laïcs sont aussi l'Église*, Paris 1958 (nozioni di laicato e di chiesa; inserzione del laico nella storia della chiesa; relazione del laico con la missione santificatrice, dottrinale e pastorale della chiesa; apostolato proprio del laico; il destino dell'Az. Catt.). — A. Z. SERRAND, *Sur une spiritualité des laïcs*, in *Vie spirit.* 1950, p. 393-415. — A. HUERGA, *Espiritualidad seglar o espiritualidad cristiana? en Teologia espiritual 2* (1958) 173-208. — E. SAURAS, *Apuntes para la estructuración de una espiritualidad seglar*, ivi 3 (1959) 187-221. Sullo stesso argomento v. il bollettino bibliogr. di S. FUSTER ivi 2 (1958) 486-514.

Per la produzione tedesca e francese v. A. AUER in *Verkündigung u. Glaube*, omaggio a F. X. Arnold, a cura di T. FILTHAUT - J. A. JUNGMANN (Freiburg in Br. 1958) 307-326. L'articolo seg. (p. 327-46, di F. BENZ) informa sui metodi usati dalla « Mission de France » prima e dopo il 1953, che subirono l'influsso dell'esperienza dei preti operai e della riscoperta dell'apostolato dei laici. — *L'apostolat* di vari autori, Paris 1957 (da segnalare: fondamento biblico della missione, A. HAMMAN; evoluzione del vocabolo « apostolico », H. HOLSTEIN; le qualità dell'apostolo, A. GEORGE; l'azione apostolica come scuola di perfezione, A. PLÉ; il « mandato » della religione attiva, studio canonico, A. GAMBARI). — GARRONE, *L'Action Catholique*, Paris 1958 (evoluzione dell'Az. Catt. fino alla crisi del 1957, con riflessioni dottrinali). — K. RAHNER, in *Schriften zur Theologie*, II (Einsiedeln 1955) 339-73; vers. franc. in *Nouv. Rev. théol.* 88 (1956) 3-32. — E. WAUTHIER, *Initiation à l'Action Cath. Essai de théologie pastorale*, Langres 1955. — J. CONGAR, *Esquisse d'une théologie de l'Action Cath.*, in *Les cahiers du clergé rural*, n.º 200 (aout-sept. 1958) 387-405, ove son richiamati i lavori precedenti dello stesso autore, come: *Sacerdoce et laïc dans l'Église*, Paris 1946; *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953. — In *Christus. Cahiers spirituels* n.º 13, janv. 1957, consacrato a *L'apostolat du chrétien*, il p. Ch. BAUMGARTNER (*Formes diverses de l'apostolat des laïcs*)

distingue l'apostolato dell'esistenza cristiana, obbligatoria per tutti i fedeli, dall'apost. propriamente detto (che è la collaborazione alle attività della gerarchia) non obbligatoria per tutti. Quest'ultimo « non trasforma i laici in chierici...», tuttavia si potrebbe dire, se il termine non avesse una sfumatura un po' peggiorativa, che questa forma di apost. è di tipo e di stile clericale, a diversi gradi. E senza dubbio, concretamente, il più vicino al ministero sacerdotale, il più simile ad esso per il suo contenuto: l'evangelizzazione, l'insegnamento, l'esortazione ecc., e per il suo fine: la conversione e il progresso nella vita cristiana, e per il genere di esistenza o lo stile di vita che, secondo le circostanze, esso tende a imporre più o meno agli apostoli laici » (p. 18). Piace a qualcuno spingere l'efficacia del mandato fino a conferire carattere gerarchico all'apostolato di Azione Catt.: esso è « una partecipazione all'apostolato gerarchico del clero, per la quale il laico cessa di essere laico, se essa diviene l'equivalente di una professione, se essa cambia il suo punto d'attacco nel mondo » (RAHNER, vers. franc., p. 25); « l'attività dei segretariati di Az. Catt. non è un apostolato di laici » (ivi p. 65); l'apostolato propriamente laico non è quello di Az. Catt., cui il mandato conferisce una dignità specificamente nuova, bensì è soltanto quello del laico cristiano che lavora nell'ordine temporale. Così, con qualche attenuazione, anche P. DABIN: « l'Az. Catt. dei laici, operanti come membri di questa Az. Catt., cessa di essere sotto ogni aspetto azione puramente laica: è un'azione non totalmente laica, ma quasi gerarchica, esercitata da laici », *L'apostolat laïc*, Paris 1931, p. 83; cf. *L'Act. Cath. Essai de synthèse*, Paris 1937, p. 83; anche BORDEAU, *Act. Cath. et répartition des pouvoirs dans l'Église*, in *Masses ouvrières*, avril 1954, p. 7-36. — La « laicità » dell'apostolato di Az. Catt. è fortemente marcata da P. CARPAY, *L'Act. Cath. Essai de justification historique et de précision doctrinale*, Tournai-Paris 1948, e da R. POITVIN, *L'Action Cath. Son organisation dans l'Église*, Québec 1957. Il mandato non è una comunicazione o delegazione di poteri (contro V. Pollet), né una « missio canonica » (contro Ortiz), ma è uno speciale riconoscimento giuridico proprio che richiama la deputazione a un fine determinato (p. 174-76). Non è dato all'Az. Catt. nel suo insieme, bensì « ai suoi membri organizzati in particolare, secondo la volontà e la scelta della gerarchia;... individui e gruppi possono mettersi a disposizione della gerarchia e vedersi affidati da essa... certi compiti per i quali ricevono mandato », Pro XII, discorso 5 ott. 1957 al II Congr. intern. dell'apost. dei laici, in AAS 49 (1957) 922-39 (i testi cit. sono a p. 929), e in *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958) 76-87. Quivi 80 (1958) 3-21 commento di L. J. SUENENS all'importante discorso (la nozione di mandato dovrebbe essere precisata e liberata dalle interpretazioni restrittive: chi ha ricevuto mandato per un settore determinato tende a considerare quel settore come suo monopolio proprio e feudo esclusivo, ribellandosi alla concorrenza o alla interferenza di altri movimenti e quindi frenando altre iniziative apostoliche).

Documents du II Congr. mondial pour l'Apostolat des laïcs (Roma 5-13 ott. 1957), vol. I-II, Roma 1958 (vi sono riportati anche studi dottrinali). — S. TROMP, *De laïcorum apostolatus fundamentum, indole, formis*, Roma [1957] (pp. 32). — *L'engagement temporel* (Coll. « Exigences chrétiennes »), Paris, Edit. de l'Act. Cath. Ouvrière s. d. (pp. 64), a cura della Commiss. episcopale del mondo operaio. — *Der Laie und die Heiligung der Welt, in Wort u. Wahrheit* 13 (1958) 573-93, 661-80, 733-53, esiti di un'inchiesta sulla funzione del laico nella santificazione del M. — *Civilisation et évangélisation. Le chrétien en face de la civilisation. Note doctrinale du Comité théologique de Lyon*, Lyon, Vitte s. d. (pp. 38). — V. PORTIER, *Apostolat des laïcs, in Masses ouvrières*

1958, n. 137 (janv.) 41-61, n. 138 (février) 75-85, n. 139 (mars) 57-79. — C. TRULHAR, *Transformatio mundi et fuga mundi*, in *Gregor.* 38 (1957) 406-45. — B. MONSEGU, *El papa, la teología y el sacerdocio del laicado*, in *Rev. españ. de teología* 16 (1956) 157-72 (per l'autore, il sacerdocio si dice dei laici solo per metafora, come per metafora si dice del prato che è ridente). — P. WINNINGER, *Vers un nouveau du diaconat*, Bruges-Paris 1958. Il diaconato è oggi soltanto una tappa verso il sacerdocio. Se venisse riconosciuto quale ordine autonomo, come nei tempi antichi, ai nuovi diaconi si potrebbe affidare un « ministero laico », benché « di tipo e di stile clericale » (p. 157), per es. le opere catechistiche, l'assistenza e l'educazione della gioventù, l'insegnamento di materie profane tenuto dai preti... In contrario, a noi sembra: che queste funzioni non siano di tipo e stile clericale; che ad abilitare il laico all'apostolato basta il battesimo, la cresima, il matrimonio, il « mandato » della chiesa; che il diaconato ha un suo proprio ministero non « laico », ma « sacrale », anche se, per il sopravvenire del presbiterato, è scarsamente esercitato. Cf. G. PHILIPS, *L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs*, in *Ephem. theol. Louan.* 35 (1959) 877-903.

VI. Il sacerdote e la profanità. È soltanto quella sopradescritta la funzione del sacerdote gerarchico di fronte alle realtà pr.? Il sacerdote, più del laico e per un titolo più eminente (pur senza annullare il compito del laico), ha la missione di consacrare il M. a Dio, di immergerlo coi sacramenti nella vita divina della grazia. Forseché, dunque, per consacrare tutte le realtà dovrà esercitare tutte le attività del M.? dovrà essere medico, minatore, soldato, ingegnere, politico, padre di famiglia, negoziante...? Così pensano alcuni che, minimizzando la funzione sacramentale e magisteriale del sacerdote, amerebbero vedere in lui un militante del M. come un laico (che, in più, celebra la messa e, in più, si dispone meglio all'apostolato con la pratica del celibato e della povertà) e, ad es., riterrebbero opportuno che egli esercitasse un mestiere nella società. Altri, al contrario, vorrebbero ridurre il sacerdote a semplice funzionario del culto, tagliato fuori dal M. delle realtà pr. e relegato in « sacristia ».

A) La verità cristiana è densa e partecipa di queste due posizioni. Non sembra possibile negare che la chiesa, come società perfetta, autarchica dei fedeli in cammino verso il fine ultimo s. rivelato, abbia un *radicale diritto* a prendere direttamente l'iniziativa della organizzazione temporale della famiglia cristiana, stanteché il fine *unico* dell'uomo è s. e il fine n. è ricompreso nel fine s., presupposto ad esso e ordinato ad esso, come sopra si mostrò; a questo compito per diritto radicale potrebbero attendere anche i sacerdoti. Ma il N. Test., tradotto nel millenario ordinamento della chiesa, *vuole* che cosiffatto diritto rimanga inattivo nei sacerdoti, quando per esso siano disponibili laici preparati e in numero sufficiente, affinché i sacerdoti si consacrinno interamente al ministero del sacro, della predicazione autentica e del sacramento: caso tipico, volte rispettata la dualità dei POTERI (v.), « auctoritas sacra pontificum et regalis potestas » (v. GELASIO I). Come dunque il sacerdote partecipa alla profanità?

1) Anzitutto vi sono compiti pr. che il prete può e deve assumere, non solo come « uomo » ma proprio come « prete », per svolgere appieno la sua funzione specifica di amministratore della verità cristiana e della grazia. Ad es., come dottore, non solo è lecito ma è necessario che il prete penetri a

fosse anche le *scienze profane* nella misura in cui esse giovino a costruire una visione cristiana dell'universo: lo studio di esse è lecito e doveroso anche al prete non tanto perché egli possa consacrare il M. a Dio (a questo compito può bastare il laico, come fu detto), non tanto perché egli possa confutare le obiezioni sollevate contro la fede dalla falsa scienza (compito contingente, che vorrebbe meno quando non vi fossero obiezioni da sciogliere), ma proprio perché la conoscenza del M. è necessaria per costituire il corpo dottrinale cristiano e per mettere il sacerdote in condizione di esercitare la sua funzione propria di magistero.

2) Inoltre il sacerdote è anche . . . laico. E non si vede perché egli non dovrebbe interessarsi di arte, di tecnica, di montagne, di grotte, e far di pittura, scrivere musica e poesia, inventare un utile strumento . . . , sempreché tale attività pr. non rechi nocumento al suo apostolato ex missione, non sia sconveniente alla sua persona qualificata e non sia proibita dal diritto ecclesiastico.

3) Infine, vi sono compiti specificamente laici che per speciali circostanze incombono ai sacerdoti quando non vi sia altro modo di sopperire alle necessità della famiglia cristiana. Gli apostoli e i sacerdoti dei primi tempi esercitavano un mestiere e si guadagnavano da vivere col loro lavoro; il POTERE temporale dei papi (v.) era funzione pr.; fino a un certo periodo i chierici furono i possessori monopolisti del sapere e della istruzione; nel regime feudale l'annessione della funzione pr. (politica, giudiziaria, militare, amministrativa) al sacerdozio passò addirittura in diritto costituito; in generale, nel MEDIOEVO (v.) i ministri del sacro con somma facilità diventavano anche ministri del profano. In seguito la chiesa si purgò, come si dice, della sua temporalità non necessaria: e i casi di Richelieu, Mazarino, de Sourdis, de Joyeuse . . . si possono considerare tardi residui di una epoca passata. Ma avviene ancora che, mancando i laici preparati, i sacerdoti debbano assumere compiti pr. per non far soffrire la famiglia cristiana (in circostanze d'emergenza, nei paesi di missione, nelle amministrazioni economiche delle chiese, degli istituti ed enti religiosi, dei seminari . . . quel diritto radicale di cui si discorreva entra in esercizio). In ogni caso, a noi pare che tali compiti pr. sono assunti dai sacerdoti soltanto *jure devolutivo*, cioè in mancanza di laici idonei, e quindi *jure provvisorio*.

B) Fatte queste riserve, ci sembra che l'apostolato proprio del sacerdote nel campo delle realtà pr. non è immediato e diretto, ma soltanto *indiretto* o *genetico*: egli non è chiamato ad esercitare attività pr., bensì a generare, educare, guidare, stimolare, correggere gli apostoli diretti del pr., cioè i laici, svegliandoli alla loro vocazione di militanti, alimentandoli con la fede e con la grazia, orientandoli verso l'edificazione della « città cristiana » e del regno di Dio. « Formare dei laici » capaci di sviluppare il M. a servizio dell'ideale evangelico, è la loro missione, nobile, feconda, urgente. Il sacerdote non è ostacolato in questa funzione dal fatto che egli non *pratica* la vita del M. e non conduce esistenza laica; infatti egli *conosce* la vita del M., come il pastore le sue pecorelle; e la conosce per la sua *scienza dei principii* (scienza del Vangelo, che è « principio »), che gli è doverosa, e anche per la *scienza delle applicazioni*, che, come sopra si notava, gli compete come dottore.

Il sacerdote rimane sempre il sole, il cervello, il cuore del M. cristiano: illumina, riscalda, muove, dirige, corregge. Ma il sole non si sostituisce alle energie proprie e non viola l'evoluzione propria della pianta, che pur vive entro l'abbraccio vivifico del sole; il cuore, il cervello non si sostituiscono alle mani o ai piedi, che pure agiscono sotto la mozione del cuore e del cervello. (E converso, guai alla pianta che si ribelli contro il sole! guai alle membra che si rivoltino contro il cuore e il cervello! sarebbe il disordine e la morte della famiglia cristiana).

C) Oggi il problema del contatto diretto dei sacerdoti con le realtà pr. si pone quasi soltanto per due figure: il *prete insegnante di materie pr.* e il *prete lavoratore* in tutta. La prima è giustificata da gravi motivi: la necessità di assicurare un insegnamento ortodosso nei seminari, nelle università e facoltà cattoliche, nei vari istituti culturali, e l'opportunità di neutralizzare eventuali tendenze anticlericali di professori laici in istituti pubblici, per non dire delle necessità economiche che talora, col consenso dell'ordinario, spingono il prete ad assumere un insegnamento pubblico. Di fatto oggi la coscienza cristiana non reagisce contro il prete-professore, che anzi sembra auspicare una più larga invasione della scuola da parte dei preti, ai quali riserva più fiducia che ai laici.

La seconda figura, invece, è carica di polemica e, dopo i richiami dell'autorità ecclesiastica, è in generale giudicata negativamente. All'inizio parve legittimata dalla necessità urgente di ricondurre a Cristo il M. del lavoro, insidiato dal pericolo dell'irreligiosità e del comunismo. Ma che a realizzare questo scopo non bastino i cappellani del Lavoro (v.) e delle fabbriche, né le iniziative che ogni parrocchia promuove a vantaggio dei lavoratori, e che occorra proprio nascondere dei sacerdoti sotto la tuta e porli alle macchine o agli attrezzi, non è molto chiaro. Il bilancio spirituale sarebbe: un apostolato cristiano di tipo laico che potrebbe essere compiuto anche da buoni laici, e la sottrazione del sacerdote al suo apostolato che non potrebbe essere compiuto dal laico. Allora non è più conveniente che il sacerdote si applichi alla preparazione dei laici? Non si discute l'opportunità che il sacerdote abbia conoscenza diretta del pericolo e delle pene dell'effettivo M. operaio, ma tal conoscenza si può ottenere in tanti altri modi più consoni alla originaria vocazione sacerdotale. Del resto, se l'intento fu generoso e santo, l'esperienza non risultò sempre felice: avvenne che alcuni sacerdoti in tuta si lasciarono prendere essi stessi dalla psicosi di massa perdendo la serenità obiettiva di giudizio, e diedero dispiaceri alla chiesa di Dio. Comunque sia, quand'anche l'esperimento avesse dato risultati più lusinghieri, non crediamo di dover mutare il nostro principio generale: la partecipazione diretta del sacerdote al lavoro, se fosse permessa, potrebbe giustificarsi soltanto a titolo *devolutivo* per la mancanza di laici idonei, e quindi a titolo *provvisorio*.

E. POULAT, *Notes sur la psychologie relig. des prêtres-ouvriers*, in *Journ. de psychologie* 54 (1957) 51-66. — Th. SAUVET, *Construire l'Eglise aujourd'hui*, Paris 1957: l'apostolato sacerdotale nel M. moderno (e rapporti coi laici, con la profanità). — Cf. anche l'ottimo manuale delle disposizioni canoniche circa l'uso ecclesiastico di beni temporali, di G. VROMANT, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, Paris-Bruges 1953³, senza indagini teologiche.

È superfluo avvertire che i pronunciamenti della gerarchia eccles. in materia di scelte politiche non sono una indebita irruzione del potere sacro in regioni profane (come alcuni — anche cattolici, del resto sinceri — lamentano) e neppure un semplice diritto devolutivo e provvisorio, bensì un diritto e un dovere nativo, proprio, definitivo del magistero eccles., stante la evidente eticità della dottrina e

dell'azione POLITICA (v.). Cf. R. MOYA, *Naturaleza de la potestad de la Iglesia en materia temporal*, in *Angelicum* 37 (1960) 53-69; C. TAYLOR, *Clericalism*, in *Downside Review* 78 (1960) 167-80.

VII. *L'esperienza medievale* (= med.). Pare che la psicologia della cristianità med. si alimentasse di altri temi e costruisse la civiltà med. entro altre coordinate spirituali, diverse da quelle in cui vive ed opera la psicologia cristiana moderna. La differenza fra le due culture è generalmente ammessa — anzi, spesso esacerbata — benché variamente descritta. A nostro sentire, essa sta nel diverso apprezzamento teologico del M., della natura, delle realtà pr., e quindi nella diversa appetizione di esse, nella diversa attenzione prestata ad esse. La differenza appare particolarmente netta e imponente se limitiamo l'ispezione al periodo V-XII secolo, dominato dal genio di S. Agostino volgarizzato — e un po' immiserito — dal genio di S. Gregorio M.

La potente suggestione che promana da questa singolare civiltà altomedievale e *in primis* dal prodigioso fenomeno del MONACHISMO (v.), trapassa ben oltre i limiti di tempo qui considerati, incorporata com'è in una veneranda letteratura religiosa e costituitasi in costume mentale; di fatto non cessò mai di nutrire le generazioni cristiane. Essa è, probabilmente, la più forte inerzia che la suesausta dogmatica del M. si trova ancora a dover superare per consolidarsi, anch'essa, in costume mentale e in civiltà cristiana.

Molto gioverebbe dunque istituire il confronto fra la mentalità moderna che «prende sul serio» il M., e la mentalità med. che lo lascia «tra parentesi», fuori le mura della città cristiana. Gioverebbe, dico, sia perché è sempre feconda la ricognizione delle «origini», dalle quali resta improntata, per continuità o per antitesi, la nostra psicologia cristiana di ultimi nati, sia perché, al confronto, riesce meglio definita la visione moderna nel suo significato e valore, nella sua novità e anzianità. Malauguratamente cosiffatta confrontazione è un programma di smisurata presunzione, condannato in partenza a fallire: finirà sempre per ridursi a modesta disinvoltata fotografia presa dall'alto e da lontano, che lascia tutto sfocato. Ci rendiamo conto che una «Geistesgeschichte» d'un periodo sì ampio e sì ricco di fermenti spirituali complessi, non può essere se non un trascoglimento di alcuni motivi che l'interprete, dal suo punto di vista, giudica rappresentativi del periodo considerato. Noi ci restringiamo a cogliere alcuni temi indiziarî atti a configurare un tipo ideale di cultura, rinunciando a decidere se essi fornicano anche una valida compenensiva interpretazione storica della effettiva civiltà medievale.

A) *Dominazione immediata del sacro*. Uno sguardo cumulativo alla civiltà medievale — almeno di occidente, che ci è più nota, ma anche di oriente, che sembra, anzi, più uniforme e immobile — ci dà l'impressione che essa, fascinata dall'*unum necessarium*, lasciasse inerte il senso e l'appetito cristiano del M. Pare che il tipo spirituale unicamente apprezzato o assolutamente prevalente fosse quello monastico, fiorito nella «rinuncia al M.». Pare che tutte le ansie culturali fossero così direttamente, immediatamente e rigidamente polarizzate verso la meditazione pia della Bibbia da interdirci le soste nella esplorazione del M. in se stesso. Pare che la nostalgia del fine ultimo soprannaturale e

del paradiso dominasse così immediatamente le anime da raffreddare in esse la ricerca e l'amore del progresso tecnico e del benessere temporale. Pare che la società civile e politica e l'organizzazione dei beni pr. si costruisse nella Chiesa, secondo la Chiesa, a diretto servizio della Chiesa.

a) Certo, il cristianesimo è l'imperialismo assoluto dell'*unum necessarium*; e l'*unum nec.*, dal punto di vista di Dio, è l'attuazione della volontà di Dio espressa da Gesù, e, dal punto di vista dell'uomo, è la VISIONE beatificante (v.) del paradiso, promessa da Gesù ai figli fedeli del Padre: è il compimento del «Regno di Dio» (dice compendiosamente Gesù), dell'«ordine soprannaturale», rivelato e meritato da Gesù (dicono i teologi), cui l'uomo accede con la *fides* (accettazione teorica e pratica della parola di Dio, sull'autorità di Dio) e coi *sacramenta fidei* (appropriazione personale dei mezzi di grazia, di santificazione e di salvezza istituiti da Gesù, istituzionalizzati e resi disponibili dalla Chiesa). Cf. n. I. Certezze, decisioni e orientamenti nettamente sopr., caratteristici della psicologia cristiana, che è signoreggiata, nell'ordine delle cognizioni, dalla fede, e, nell'ordine delle appetizioni, dalla tensione verso il fine ultimo sopr. (e quindi verso il sistema dei mezzi sopr. proposti dalla fede, il quale è poi la Chiesa come istituzione oggettiva sacramentaria e gerarchica).

b) Senonché una approfondita analisi della complessa struttura dell'atto cristiano sopr. — per es., di un atto di fede — e di tutta la realtà sopr. rivela che l'ordine sopr. esige come «presupposto» tutto l'ordine n. pr. (v. II ss); ad es., l'atto di fede presuppone la «metafisica» razionale n. di Dio, e questa a sua volta presuppone una certa «scienza» razionale n. del mondo finito; in generale, l'ordine sopr. rivelato dalla fede non è conoscibile, non è dicibile, non è attuabile senza i sussidi dell'ordine n. studiato dal sapere razionale. Il «valore» cristiano non è questo ma quello, eppure quello non si instaura senza questo; ovvero, se più piace, il valore assoluto è soltanto quello, eppure questo è esso stesso un valore, relativo od ordinato a quello, «sicut materia est relata ad formam», si diceva.

Non già nell'ossequio alla dittatura dell'*u. nec.* — che è una costante irrinunciabile, inabrogabile di ogni civiltà e di ogni psicologia cristiana — bensì nella diversa attenzione ai valori relativi del M. pr. si stabilisce la differenza delle civiltà cristiane e degli «stati» individuali di vita.

c) Ebbene la civiltà med. si differenzia dalla moderna perché rivela un amore minimo del M. pr., una estimazione minima della cultura e delle professioni pr.; è come una civiltà monastica o clericale, che rinuncia o non bada (senza «voti» religiosi, beninteso) ai valori pr. non necessari.

Si tolleri per ora la cauta vaghezza dell'espressione «amore minimo». Qua e là s'incontrano, anche sulla bocca di insigni campioni della dottrina e della santità, pronunciamenti severissimi contro il M. — per es. contro la filosofia, lo Stato, il matrimonio, la mercatura — che suonano condanna, disprezzo, indifferenza, disattenzione totale. Se non fossero iperbolizzazioni retoriche della «relatività» del M. pr., o denunce vivaci dell'uso peccaminoso fatto della cultura e delle attività pr., per es., dal teologo razionalista, dal mercante disonesto, dal principe ingiusto, dal ricco prepotente..., o un richiamo parenetico alla vigilanza ascetica sempre necessaria

nel trattamento del M., sarebbero gravemente eterodossi perché misconoscerebbero dei valori ordinabili e di fatto ordinati all'u. nec. E poi sarebbero una bugia, poiché una vita sopr. che fiorisce fuori di una vita n. biologica, intellettuale e affettiva è impossibile. E probabilmente nessuno mai pensò in corde che la vita cristiana potesse davvero impiantarsi fuori del M. n., per es. che la teologia potesse davvero edificarsi senza l'alleanza del sapere filosofico n., anche se molti dissero in ore che il M. e la filosofia sono satanici tabù. Nessuno disprezza veramente la potenza d'intelletto, di volontà, della vista, dell'udito... (che sono beni nn.), anche se molti vi ammirano un dono immediato del cielo e, per rettificarli o migliorarli, ricorrono più tosto alla preghiera che agli espedienti nn. dell'arte medica. Nessuno disprezza veramente la salute, trascura l'alimentazione, rifiuta la medicina... anche se alcuni si sforzano di rendere un omaggio minimo, il «necessario», a queste esigenze nn., sempre riconosciute pur quando sono deprecate. Del resto, quei pronunciamenti intemperanti furono riprovati più volte dalla Chiesa centrale e dalle Chiese locali, e non si possono assumere come rappresentativi della mentalità normale dell'epoca.

Insomma, caratteristica di quell'età non è la proscrizione o il totale oblio — eterodosso e impossibile, si diceva — bensì la *pochezza* del volume di attenzione e di amore teoretico e pratico prestato al M., enormemente inferiore a quello che la psicologia moderna vi presta. È impressionante, per es., che un sapere così importante, come è la nostra scienza sperimentale dei fenomeni intesa alla utilizzazione tecnica e industriale di essi, fosse allora pressoché ignota; è impressionante che, quanto a progresso scientifico e tecnico, 10 anni della nostra età valgono più di 15 secoli della civiltà precedente. Perché i medievali erano più stupidi e più pigri di noi? Chi lo crederebbe? Forse perché avevano meno tempo disponibile per la ricerca cosmologica? Anzi, al contrario. Ma piuttosto perché i loro interessi culturali viaggiavano verso un altro centro di attrazione, e, pur dovendo, di necessità, attraversare il M., vi facevano una residenza minima.

Pare che il M. fosse guardato e sentito come un ponte di transito, «sul quale si passa in fretta e non vi si soggiorna» (dice un celebre logion attribuito a Gesù, *Logia et agrapha*, a cura di G. FAGGIN, Firenze, Fussi, p. 29): «magis transimus quam sumus in hoc mundo» (Gregorio da Bergamo, *De veritate corporis Christi*, 7).

La vita umana appariva come un «esodo», dall'Egitto, dal deserto, dal carcere... del M. verso la terra promessa; e il deserto è amato — anzi, tollerato — solo per quel tanto che è itinerario inevitabile verso la meta, ché, se vi si presta più amore che non meriti un itinerario, si rischia di perdere la meta, come appunto capitò agli Ebrei fuggiaschi. Tema famoso continuamente ruminato dagli Ebrei, che nella storia dell'Esodo vedevano il romanzo vivo della bontà-potenza-giustizia di Dio alle prese col fervore e con la nequizia dell'uomo; i profeti vi vedevano il tipo del grande esodo a venire, la liberazione definitiva e la gloria del popolo eletto; i salmisti vi meditavano anche i drammi silenziosi della vita interiore. Tutti questi motivi passano alla letteratura cristiana (già nella lettera agli Ebrei, in Origene, Gregorio Niss., Cirillo Aless.,... fino al *Tabernacolo spir.* di Ruysbroeck), applicati soprat-

tutto al «pellegrinaggio» umano lungo la «valle di lacrime», all'esodo dal «carcere» della vita corporea verso la pace e la gioia del cielo. «His qui non sunt de mundo, conversationem habentibus in coelis, gratus exitus de carcere ad regnum, de confusione ad gloriam» (Pietro di Celles, *De discip. claustr.* 23, PL 202, 1137B).

d) La civiltà med. è come un edificio a un solo piano, quello sopr., dove imperano le realtà sacrali, quindi la Chiesa: le realtà pr. vi sono ammesse solo nella misura in cui *immediatamente servono* al sopr. Oppure, è come un edificio a due piani: il piano alto — quello dell'u. nec., della fede, della grazia, della salvezza sopr., al quale ogni anima deve trasferirsi — ipnotizza direttamente verso di sé tutte le cure del fedele, mentre il piano basso dell'attività pr. teoretica e pratica appare trascurato, disadorno, tenuto aperto solo nella misura in cui è sostegno e scala al piano nobiliare.

L'edificio cristiano nel suo pleroma ideale (che sarà sempre un domani, un oltre, un ideale, appunto) vuole sviluppati — da diverse classi della famiglia cristiana secondo la *VOCAZIONE* individuale (v.) — *ambidue* i piani: quello alto a titolo di valore finale, ma anche quello sottostante per gli stessi titoli per i quali questo è ordinabile e di fatto finalizzato a quello (v. II ss). Controprova storica: la stessa dottrina sacra riceve un poderoso consolidamento e arricchimento interno proprio quando, nella maturità scolastica del sec. XIII, «scopre» la natura come realtà *pedepedica* o immanente nella stessa soprannatura, quindi prende sul serio il M. pr., la ragione n., la filosofia «paganica», e può presentarsi come teologia «scientifica». Cf. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1957; Id., *La théologie au XII siècle*, Paris 1957.

La cultura cristiana, va da sé, non compare nella storia già tutta bell'e fatta, nel suo pleroma ideale, ma si costruisce e continua a costruirsi lentamente. Ecco, noi siamo ormai abbastanza vecchi per accorgerci che la società med. ha meravigliosamente affermato e vissuto il primato del piano sopr., ma ha pretermesso il piano n., lasciandolo vuoto, incolto. È cristianesimo autentico, ma parziale; è un'esperienza genuinamente cristiana, ma non è tutta l'esperienza cristiana; è realizzazione del Vangelo, ma non dispiega tutte le componenti del messaggio evangelico; maestosa sinfonia, ma incompiuta.

e) Questo atteggiamento med., per l'inerzia delle abitudini mentali, perdurò assai oltre i limiti cronologici del medioevo, pur quando la riflessione teologica dei dottori più illuminati e comprensivi, come S. Tommaso, aveva giustificato la partecipazione dei cristiani alla costruzione di una cultura pr. e di una civiltà temporale. Cf., ad es., J. P. MASSAUR, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII siècle*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 44 (1960) 617-38, a proposito del carmelitano Leone de Saint-Jean (= Jean Macé).

La civiltà moderna ha coltivato splendidamente il piano pr. in molti suoi settori (scienze naturali, applicazioni tecniche, libertà civili e politiche, benessere economico...); in altri settori è regredita, come nella sensibilità metafisica, nel sistema della pacifica convivenza internazionale). Potrebbe essere un felice incremento della civiltà cristiana, un benedetto completivo della lacunosa civiltà med. In realtà coloro che la costruirono non si lasciarono guidare dalle energie, dalle intenzioni, dalla voca-

zione cristiana che sopra (n. VI) abbiamo prescritto all'umanesimo cristiano; d'altra parte, le anime più cariche di sopr. nella civiltà moderna non videro subito e appieno un tal valore da sentirsi stimolate a partecipare intensamente alla costruzione di essa, e se ne tennero estranee. Ond'è che essa si costruì senza cristianesimo. Quindi contro il cristianesimo. La gravitazione degli interessi umani si invertì di senso: il medievale era tutto orientato al piano alto fino a dimenticare il piano basso, mentre il moderno si precipitò tutto nel piano basso fino a dimenticare, anzi a negare il piano alto.

Allora, in queste effettive condizioni storiche, il franco soprannaturalismo cristiano ci obbliga a dire che una civiltà temporale pr., per quanto meravigliosa, non è un valore cristiano fino a quando resterà privata di fermento cristiano: chi « conquista il mondo », chi possiede tutti i segreti della scienza e della tecnica, chi gode di potenza economica, di benessere temporale, di « alto tenore di vita »... non raggiunge il fine, « perde l'anima », non si salva se è vuoto di fede e di grazia. Allora, fra le due civiltà — quella moderna di fatto evacuata di sopr., e quella med. depauperata di pr. — la scelta va alla seconda, che lasciava il M. allo stato umbratile larvale ma assicurava il fine. Nullameno, ripetiamo, l'ideale cristiano non è che si replichi l'impresa med., bensì che essa si continui anche sul versante pr., assumendo in carico, sotto il principato assoluto dell'*u. nec.*, anche i valori pr. (veri valori, benché mediani e relativi), che la cultura sacrale monastica del medioevo lasciò provvisoriamente nell'ombra amandoli non già in se stessi ma soltanto come valori immediatamente teologici e come richiami simbolistici alla pia meditazione delle cose dell'anima e di Dio.

B) *Pretermissione del M.* È commovente e sconcertante questo « sorvolare » sul M., il quale dovrebbe pur essere il primo a rapire l'attenzione umana! Che tale psicologia « monastica » comandi la civiltà med., non ci par dubbio; *perché* essa trionfi, per sì lungo tempo lasciando nell'oblivione il M. pr., non sappiamo. Certo, se fin dal primo apparire del cristianesimo una matura teologia scientifica avesse sottoposto la realtà sopr. e l'atto di fede ad approfondite analisi di struttura, avrebbe fin d'allora chiarita l'immanenza della N. nella S. e fin d'allora avrebbe sollecitato l'anima cristiana ad amare il M. pr. nella misura in cui il M. è ordinato alla S. Ma, daccapo, *perché* questa matura teologia scientifica s'imponesse appieno, in occidente, soltanto a partire dal sec. XIII, stimolata dalla riapparizione della scienza araba e aristotelica? (v. SCOLASTICA). Risponda chi può. Non rimproveriamo all'«vo « antico » e « medio » di non essere « moderno », né a S. Giustino di non essere S. Tommaso, né a Ippocrate o Tolomeo di non essere Fleming o Einstein. Non troviamo per nulla scandaloso che l'accesso umano alla verità rivelata si distribuisca nel tempo, come non troviamo scandaloso che la stessa rivelazione biblica venga proposta a gocce, a colate successive.

Nullameno si possono indovinare alcune suggestioni culturali atte a « distrarre » il fedele cristiano dal M. e quindi a rallentare — anzi, a interrompere — per una dozzina di secoli la salita della cultura pr., che sembrava così promettente nella civiltà ellenistico-romana.

a) Il cristianesimo nacque con una forte carica polemica avversa a quel M. — in concreto, la civiltà

pagana, greca e romana — il quale, pur con tutti i suoi vantati lumi, aveva schernito la « sapienza » cristiana quale stoltezza e aveva rifiutato la « salvezza » cristiana assassinando in croce il « maestro » e « salvatore » quale un folle eversore. E la « via crucis » di Gesù continuò per i suoi discepoli, che lungo tre secoli si trovarono in guerra con le civiltà ospitanti (v. PERSECUZIONI). La tragedia dell'origine cristiana dovette dare al fedele la convinzione — potente fermento rivoluzionario! — che egli, pur situato nel M., era fuori del M., diverso dal M., impegnato col M. in una guerra di difesa e di conquista. Chi disse che la religione è l'oppio dei popoli, ignorava la religione cristiana, o ignorava l'oppio.

Ebbene, in un'ottica polemica il M. non poteva apparire come una realtà da apprezzare, da godere, da sviluppare in se stessa per i suoi valori intrinseci, bensì come un nemico da subire e da neutralizzare. È il linguaggio della « guerra », della « spada », della « violenza »... tanto vivace e frequente nel Nuovo Testamento.

Un certo potenziale polemico si mantenne anche quando il cristianesimo assunse la direzione della civiltà: il M., da nemico organizzato, diventava discepolo. Ma in un'ottica missionaria il M. si ama solo in quanto si vuol redimere, istruire, elevare, e quindi appare solo come una realtà informe o perversa da trasformare in altra realtà. Le figure di nemico e di discepolo dovettero essere le prime sotto le quali il M. si presentò alla psicologia cristiana; solo la riflessione posteriore, esaurita la tensione polemica, scoprirà in esso più apprezzabili figure.

b) Altre sottili suggestioni stavano in agguato per indurre le anime impetuosamente generose a distrarsi dalle attività pr. infraposte all'*animus*. E primamente la stessa ambiguità del vocabolo M. che, già presente nel Nuovo Testamento, trapassò in tutta la letteratura cristiana. Risuonavano violente le dichiarazioni di Gesù contro il M. inteso in *senso morale*, come potenza di male, trono di Satana, campo di esercizio delle tre concupiscenze: in questo senso il M. non può avere dal cristiano che ostilità e condanna. Invece il M. inteso come creatura di Dio, primo vangelo scritto secondo Dio, codice n. di condotta, pedagogia dell'uomo verso Dio, presupposto della stessa realtà e attività sopr., deve essere amato come valore positivo, benché relativo, da tutti gli amici del Vangelo e zelatori dell'impero universale della grazia di Gesù (cf. E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris 1959). Ma era facile passare dalla condanna (giusta) del M. in senso morale peggiorativo, alla condanna (ingiusta) del M. in senso fisico positivo, quando la riflessione teologica non aveva ancora accuratamente distinti i due concetti significati dall'unico vocabolo di M.

c) Si sa poi che l'anima cristiana, in cerca di una espressione scientifica filosofica delle sue certezze, si incontrò primamente col PLATONISMO medio e nuovo (v.), che da FILONE (v.) e dagli ebrei ellenisti era già stato utilizzato nella interpretazione del Vecchio Testamento; e vi trovò un marcato pessimismo cosmologico, per giunta teorizzato in un sistema abbastanza imponente e, per tanti titoli, suasio.

Lo GNOSTICISMO (v.; anche NAG-HAMMADI, MANICHEISMO antico e med.), sia esso una proliferazione interna o estranea al cristianesimo, mostrò quali possibilità di sviluppi eterodossi s'annidavano

nel platonismo. La corretta soluzione del nostro problema circa il rapporto fra N. e S., in particolare circa il rapporto tra ragione e fede, non è favorita da quel primo irrompere delle filosofie nel recinto della rivelazione; che anzi ne restò gravemente compromessa.

Infatti, da una parte, le realtà corporee e le attività implicanti il corpo — che sono nn. e costituiscono la più ampia provincia del M. n. — vengono lasciate sotto sospetto e addirittura sotto condanna. Tutti gli entusiasmi vanno ai « pneumatici », uomini perfetti che si lasciano guidare dall'anima superiore, l'anima pensante, di origine celeste, inviata da Dio nel corpo, dove essa si trova come in prigione, come un angelo smarrito nel « prato delle sventure », mentre tutte le recriminazioni vanno ai *psichici* dominati dall'anima inferiore, corporea, terrestre, che è l'anima sensitiva, potenza di corpo, trasmessa nella generazione carnale, e ancor più agli *illici* dominati dal corpo, dalla carne, dalla materia. La carne è per se stessa una malattia: così insegna, con l'ambiguità già denunciata, perfino Origene (*De princ.* I, 1, 6), il gran genio della prima teologia cristiana, del quale sempre più si scopre la sopravvivenza, venerata e tenuta, benefica e corrottrice, nella teologia posteriore (cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, prima parte, 2 voll., Paris 1959; *Histoire et esprit*, ivi 1950). Si sa che nel manicheismo rigido, corpo e sensibilità corporea fanno capo, attraverso complicate fantasiose catene cosmogoniche, a una divinità cadetta, inferiore, o addirittura malvagia, originariamente opposta alla divinità principale e buona, a cui fanno capo i valori spirituali. Così la lotta morale, interna all'unico essere dell'uomo, è spiegata — in realtà, soltanto descritta — come lotta metafisica di esseri. E quando i due termini antagonisti spirito-bene e materia-male si ipostatizzano e si aggancciano a due principi metafisici distinti, allora scompare ogni possibilità di loro conciliazione: la profanità corporea non sarà una realtà da sviluppare e da ordinare al principio buono, ma sarà una realtà da combattere e da eliminare. v. anche CARNE, CORPO. Questa mentalità mette in crisi la primitiva cristianità; anche assai più tardi si sentirà il bisogno di avvertire contro i denigratori della carne che « credere omnia mala accidere ex carne error est » (*Glossa Lombardi* in Gal V 19, PL 192, 159). La esacerbazione della tensione carne-spirito (che si vuol identificare con la tensione luce-tenebre, bene-male, Dio-Satana, cielo-terra) fu giustamente condannata come anticristiana, ma persiste, almeno nel dizionario, nella letteratura religiosa, specialmente parentica; ad es., è ben studiata in Clemente Aless., Origene, Gregorio Niseno la vasta presenza del PLATONISMO (v.), pessimistico rispetto alle realtà pr. E quasi tutta la produzione ascetica posteriore, anche moderna, attinge al dizionario platonico, pur quando il medioevo latino, negli altri settori della dottrina, ebbe aperto le porte ad Aristotele; e, incorporato nel dizionario ascetico, persistette nell'anima uno stato di sospetto, di difesa, di ostilità contro la profanità materiale temporale (v. MANICHEISMO).

D'altra parte, non è di buon auspicio neanche la esaltazione dello spirito intellettuale. Esso è realtà n., ben distinta dalla realtà sacrale della grazia. Invece, avviene spesso che lo spirito umano, la « parte superiore » dell'anima, sia identificato con un « dono » dello Spirito Santo, la grazia, o addirittura

con lo Spirito Santo, con la Trinità inabitante nel giusto. Ancor più spesso avviene che nella attività intellettuale — attività n., razionale — venga ricompresa, come suo grado più alto, anche la conoscenza per fede e la contemplazione mistica per grazia: i due ordini di conoscenza non sono pulitamente distinti, ma sono lasciati in una equivoca infausta commistione: il cristianesimo è la vera « gnosi », la vera « filosofia », che al suo grado più perfetto si identifica con la stessa conoscenza sopr. (teologia rivelata e contemplazione mistica), e, inversamente, la conoscenza sopr. comanda anche nelle scienze profane razionali sottostanti (v. oltre): FIDEISMO (v.) e RAZIONALISMO (v.) che, pur essendo figure logiche distinte, coesistono nella situazione mentale di chi non ha ancora criticamente avvertito e discriminato i due ordini, n. e sopr., della conoscenza cristiana.

L'antropologia razionale crede di potersi e doversi appropriare, a titolo di costitutivi essenziali, anche elementi della antropologia sopr. E così lo spirito umano, nel quale vengono cumulate, senza distinzione, le massime dignità nn. e sopr., si presenta come il massimo valore. Ecco perché allo spirito e alle attività spirituali del conoscere e dell'amare vengono risparmiate le diffidenze gravanti sul M. n., e vengono indirizzati anche gli elogi che competono alle realtà sopr. Ed era facile, per i platonici cristiani, accreditare questa ibrida antropologia coi venerandi testi biblici che presentano l'uomo come « immagine e somiglianza di Dio » (v. questo tema sotto UOMO) per la sua quota di « spirito » ornato della grazia.

Nello stesso clima platonico di sovraltazione dello spirito, si equipara l'uomo (cioè la sua anima superiore, secondo il platonismo) all'angelo. Una singolare opinione, che da S. Agostino (*De civit. Dei* XXII 1, PL 41, 752; *Enchiridion* 29, PL 40, 240) passa a S. Gregorio, a S. Anselmo, al medioevo, intende rispondere alla domanda: « Cur homo? », e ritiene che Dio creò gli uomini affinché gli eletti colmassero i vuoti del cielo lasciati dagli angeli peccatori. Opinione gratuita, che documenta una mentalità. Cf. B. LOHSE, *Zu Augustins Engellehre*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 70 (1959) 278-91; CHENU, *La théol. au XII s.*, p. 52 ss.

In generale, poi, il platonismo, pur quando non suggerisce altri misfatti dottrinali, alimenta una continua illusione acosmistica: il M. non ha realtà, non ha valore, non ha consistenza: la sua realtà è trascendente a lui, è fuori di lui, nella regione delle Idee, nel Logos, nella mente divina: è una realtà esangue, decaduta, allontanata all'infinito dal suo proprio valore, pallida « imitazione » o « metessi » della vera realtà. Non poteva suscitare stima e amore di sé, bensì nostalgia dell'altro » e il proposito di « fuga » del Teeteto, tanto caro a Clemente Aless. e agli autori cristiani.

Donde, in particolare, il passaggio rapido, quasi disdegnoso, dai significati intrinseci letterali ai significati trascendenti « spirituali » delle cose, della storia, della stessa sacra Scrittura, e la straordinaria passione « allegorizzante » e « simbolistica » di tutti gli scrittori med. (v. oltre).

L'intiepidimento degli interessi umani per il M. pr. dovette essere favorito anche da alcuni motivi di autentica psicologia cristiana.

d) La *rinuncia ascetica* è una necessità morale nelle effettive condizioni storiche della natura de-

caduta. Ora, avviene che, quando dobbiamo rinunciare a cosa che in qualche modo ci appartiene e ci attira, quella cosa si colorisce per noi coi colori del nemico, del pericolo, della tentazione: al malato, che deve rinunciare al pane, il pane appare come minaccia, nemico. Così l'asceta cristiano, dovendo rinunciare alle realtà pr. quando siano in collisione con le esigenze dell'ultimo fine, sarà tentato sempre di considerarle con sospetto o con ostilità, come agguati e lusinghe di Satana.

e) D'altronde, la sublime *retorica intransigente dell'amore*, che esige e protesta di voler essere totale, quindi unico, infinito, eterno, esalta talmente l'amore dell'*unum* da *escludere* l'amore di altro. « Sempre e solo e tutto », sono i vocaboli imperanti nel dizionario dell'amore (anche dell'amore dei sessi), che non si rassegna a dividersi, a moltiplicarsi, a circoscriversi, e perciò non tollera un vero amore di altro. Non tollera neppure che la riflessione serenamente tenti di giustificare l'amore dell'altro come ordinato e necessario all'amore stesso dell'*unum*: sarebbe compromesso, furto, tradimento, gridano gli amanti con sincero quanto irragionevole fastidio. Per questa stessa magnifica retorica dell'amore, l'asceta cristiano, amante di Dio, « omnia credit » ed è tratto a dare una interpretazione letteralistica a tutti gli inviti di Gesù, senza badare quanto vi fosse in essi di artificio letterario. Ad es., Gesù disse: « Sono venuto a portare la guerra nel mondo, a dividere il figlio dal padre... », « i veri nemici dell'uomo sono i suoi familiari »; ed ecco che gli asceti lasciano la famiglia, i fratelli, la patria, si seppelliscono in solitudine e rifiutano perfino la vista dei familiari venuti a visitarli, con una avversione agli « affetti terreni » così crudele e così poco giustificabile da imbarazzare gli apologeti della loro santità. Gesù disse: « Non si può servire a due padroni »; e il cristiano si credette in dovere di fuggire il servizio militare (v. MILIZIA, PERSECUZIONI), e in generale i « negozi secolari ». Gesù disse: « Vuoi essere perfetto? Va, vendi ciò che hai e donalo ai poveri »; e l'asceta dona tutto ai poveri (anzi, « restituisce » tutto ai poveri, perché è « giustizia » soccorrere i poveri: « iustitia est in subveniendo miseris », si ripeterà per tutto il medioevo), e si ritira in solitudine, senza preoccuparsi se lascia a casa fratelli, genitori, parenti affetti da indigenza, bisognosi di cure, poiché crede di giustificarsi dicendo: « Come la Provvidenza ha provveduto a me, così provvederà anche a loro » (soluzione che ancora un Alessandro di Hales giudica perfetta, benché la sua preferenza vada a un'altra, *Summa*, ediz. di Quaracchi IV, p. 517ab). Gesù disse, con discrezione signorile: « Vi sono eunuuchi... che si fanno tali in vista del Regno dei cieli. Chi ha senno per capire, capisca »; Origene (e altri, v. EUNUCHI) credette di aver capito, e si mutilò (più tardi capirà di non aver capito il testo evangelico); del resto, senza giungere a questi eccessi, l'ascetismo antico e medievale non fu mai tenero per il matrimonio, tollerato come un minor male, come una concessione fatta ai duri di cuore, alla concupiscenza della carne, funesta responsabile della trasmissione del peccato originale (« non propago sed libido transduxit », si insegnava con S. Fulgenzio e S. Agostino).

Di tali fatti e giudizi sono plene le meravigliose *Vite dei Padri del deserto* (v. PADRI) e le storie del primo MONACHISMO (v.), che furono il pascolo spirituale preferito dalla cristianità med.

f) L'attesa escatologica poté conferire all'amore dell'*unum* la « fretta », l'« urgenza » di totalizzarsi e unicizzarsi. Anche quando — e fu presto — la psicologia dell'attesa cessò di avere per oggetto l'ultimo ritorno di Gesù supposto imminente (v. PARUSIA), o le fantasie millenaristiche (v. MILLENARISMO; MILLE, anno), doveva continuare come preparazione all'avvento fatale sempre vicino della MORTE (v.) e del GIUDIZIO particolare (v.); cessata già nella prima generazione cristiana l'attesa « apocalittica » di una immediata o imminente fine del mondo, continuò l'attesa « escatologica » dell'aldilà, essenziale alla psicologia cristiana. Ora, chi ha fretta e teme che gli manchi il tempo per raggiungere la meta, piglia la strada più rapida, anche se è la più ripida e la più laboriosa. Tremebonda che lo Sposo sopraggiunga quando non è ancora preparata a riceverlo, l'anima sarà presa dalla nobile ansia di far presto, nel modo migliore, più sicuro: e il modo « migliore », più sicuro, più rapido era (secondo una interpretazione un po' addomesticata ma comune di Lc X 42) la strada di Maria di Betania, della solitudine contemplativa penitente, della « fuga » o della « rinuncia » al M.

Su questa strada, in corsa verso la meta, rapita da questi ideali accettati amorosamente senza analisi riflesse, l'anima non era nelle condizioni adatte per sentirsi intensamente stimolata a interessarsi della profanità e della civiltà temporale: il pellegrino in marcia verso la patria non si attarda a costruire una città o una villa confortevole, a confezionarsi i cibi secondo le migliori regole del gusto e dell'arte, a studiare gli animali, le erbe, le rocce, i fenomeni naturali che incontra sui suoi sentieri; anzi, si farebbe rimprovero se vi si attardasse; e si accontenta di una tenda, di un bastone, di una bisaccia, degli accorgimenti più rapidi per un minimo sufficiente di alimentazione, di riposo, di difesa. In una raccolta medievale di esempi si narra che un solitario viveva all'aperto in una foresta e aveva per giaciglio sassi e rovi. Un angelo gli appare e gli domanda: « Perché non ti costruisci una cella e un letto? ». « Lo farei, rispose il santo, se sapessi che mi resta ancora lunga vita ». L'angelo consulta Dio, e riprende: « So da parte di Dio che ti rimangono ancora trent'anni di vita ». « Troppo poco », concluse l'eremita. E si voltò dall'altra parte sul suo giaciglio di sassi e di rovi. « Non habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus » (Ebr XIII 14). Mentre il pagano ragionava così: « la vita fugge rapida, dunque godiamo la vita », il cristiano ragiona così: « la vita fugge rapida, passa presto il tempo di meritare il nostro futuro interminabile; dunque utilizziamola nel modo più virtuoso ». E il modo più virtuoso parve la rinuncia volontaria al M.

La letteratura med. risuona tutta di questi motivi: è tutta passione di Dio e del divino, tutta nostalgia della città celeste, della Gerusalemme eterna. Il suo maestro è qui S. Gregorio M., « il dottore del desiderio » (J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge*, Paris 1957, p. 36; l'autore nota che la malattia di S. Gregorio « fu uno dei grandi avvenimenti della storia della spiritualità » perché diede al santo l'esperienza della miseria umana e del peccato originale, il gusto dell'umiltà, il senso del valore salvifico e pedagogico della sofferenza e della tentazione, p. 33). Le immagini preferite sono quelle dell'elevazione, dell'aspettazione e dell'anticipazione:

ascensione, trasfigurazione, angeli, volo, viaggio, pellegrinaggio, esodo, prova, tempesta, guerra, sabato, letto, riposo, sonno, porto, patria, mensa, pace... Cf. anche J. C. DIDIER in *Mélanges de sc. rel.* 11 (1954) 31-48, su l'angelismo o la vita angelica come prospettiva escatologica. E l'anticipazione terrena della patria è l'unione contemplativa e sacramentaria dell'anima con Cristo e con Dio.

g) Solo quando la riflessione chiarirà che la via della rinuncia monastica al M. non è la santità ma soltanto una « via », una delle molte vie di santità, e che pur lungo l'altra via del possesso cristiano del M. si può maturare un volume uguale di santità, solo allora la psicologia cristiana potrà accendersi di vero amore del M.: il cristiano sarà sempre un pellegrino in viaggio di ritorno a casa, ma il suo viaggio non sarà necessariamente e per tutti una « fuga », potendo essere una « missione » di conoscere, amare e possedere il M. per consacrarlo a Dio e ordinarlo al trionfo dell'*unum necessarium*.

Tale è la mentalità che, ascoltando amorosamente la produzione med. a noi pervenuta, ci immaginano dominante nel medioevo. Essa ci rende conto come la gloriosa ma parziale civiltà med., signoreggiata direttamente dal sacro, lasciasse inerte il senso del M. pr. estraneo alla Chiesa, e quindi lasciasse il M. allo stato infantile, tra parentesi. Si costruì sul modello della *basilica*, dove hanno posto, sì, anche le realtà pr., i fiori, le luci, gli incensi, i canti, gli sfarzi cerimoniali, ma esse sono viste, godute e utilizzate soltanto nella misura in cui sono messe immediatamente al servizio del mistero sacrale: realtà « benedette » o « consacrate », cioè direttamente destinate al mistero cultuale, che non trattengono su di sé l'attenzione curiosa e amorosa dell'uomo ma la rinviano direttamente al mistero sacro. Si costruì sul modello del *monastero*, dove le realtà pr. sono accolte soltanto nella misura in cui giovano all'*opus Dei* e alla santità dei CONSIGLI (v.). Si costruì sul modello delle *gerarchie celesti* descritte dal pseudo-Areopagita, dove la contemplazione di Dio evacua ogni interesse e ogni attività inferiore... Sono immagini, d'accordo, ma molto familiari agli autori med., specialmente l'immagine dell'edificio o del tempio, già presente nella Bibbia (Prov IX 1, Baruch III 24...), simboleggiante la dottrina cristiana, la società cristiana, la vitareligiosa, la Chiesa..., integrata con l'immagine delle 7 colonne (Prov IX 1). Cf. M. TH. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la Philosophie et des Arts libéraux du IX au XII s.*, in *Mélanges offerts à la mem. di Fél. Grat*, I (Paris 1946) 245-78.

Proviamo a inseguire qualche tema importante della mentalità med.

c) **Teologizzazione della cultura.** La descritta psicologia presuppone la profonda convinzione che il cristianesimo è una pienezza, una enciclopedia, un sistema di vita totale: una *gnosis* completa, che regola ogni *praxis* umana e promette una *solertia* e beatitudine perfetta; è la soluzione di ogni difficoltà, la risposta sovrabbondante a tutte le legittime richieste umane; a tutti può dare, di nessun prestito estraneo ha bisogno: il pagano che l'accetta non perde nulla di quanto possedeva, ma trova assai di più e di meglio... È intrinseca alla psicologia cristiana la fierezza della onnivalenza del cristianesimo, quindi della sua capacità di costruire « cieli nuovi », una civiltà integrale, eminente su tutte le civiltà umane.

a) Corollario e spia di tale convinzione è la ritrosia

med. a riconoscere una validità autonoma alla cultura pagana fiorita fuori del cristianesimo (v. PAGANESIMO). I tesori della vera sapienza furono nascosti ai sapienti pagani.

Da una parte, si dice che, sì, la loro sapienza è valida o ha qualche quota di validità, e quindi può essere utilizzata dai cristiani. Ma, ecco, non si dice francamente che è un valore n. razionale e che ogni valore n. razionale è assunto nella visione cristiana sopr.: piuttosto si dice che, se è un valore, è valore direttamente sopr., e all'uopo si immagina che il Logos abbia ispirato i saggi pagani, o che ad essi siano pervenuti alcuni frammenti della rivelazione divina, o che essi abbiano avuto contatti con Mosè, coi profeti, con S. Paolo, o che abbiano plagiato i loro scritti... In ogni caso, si tenta di giustificare la verità profana senza attribuirle un valore proprio ma attribuendole lo stesso valore della verità sacra: o perché si crede che sia derivata dalla Bibbia, o perché si crede che sia presente, allo stato più puro e più completo, nella Bibbia. v. PAGANESIMO.

Da un'altra parte, e più abbondantemente, si dice con S. Paolo che i saggi pagani « evanuerunt in cogitationibus suis... et stulti facti sunt » (Rom I 21 s), che la loro cultura non ha alcun valore, diabolico farcimento di presuntuose parvenze, che le loro conclamate verità sono errori, come le loro virtù sono vizi. Cf. S. Agostino, *C. Jul.* IV 3, PL 44, 743-56; *Conf.* VII 9, PL 32, 740-42, ecc.: v. PAGANESIMO.

Come semplice giudizio storico-critico, questa squalificazione della cultura pagana può avvalersi di ottime ragioni, e di fatto ritorna presso tutti gli scrittori cristiani, anche moderni (per S. Tommaso e S. Bonaventura cf. E. GILSON, *La philos. de S. Bonaventura*, Paris 1953³, p. 84 ss; per Pascal, v. *Pensées*, ediz. Brunshwieg, fr. 435, 442), i quali hanno facile gioco nel denunciare i gravi difetti di cui soffre la dottrina religiosa e morale degli stessi ammiratissimi Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Plotino.

b) Tuttavia si ha ragione di credere che qui gli autori altomedievali si lasciano guidare non soltanto dalla rilevanza storico-critica degli effettivi errori pagani, ma anche da una presupposta dottrina generale: fuori della fede e della grazia cristiana è impossibile costruire una cultura sana e condurre vita morale: le attività umane nn., conoscitive e appetitive, non hanno validità endogena: « absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus, absit autem ut sit justus vere nisi vivat ex fide... Christus gratis mortuus est si homines sine fide Christi ad virtutem veram, ad justitiam veram, ad sapientiam veram quacumque re alia, quacumque ratione perveniunt » (S. Agostino, *C. Jul.* IV, 3, 17, PL 44, 745 s).

Assai più tardi la teologia e il magistero precisarono: fuori del cristianesimo non si dà né scienza né giustizia *soprannaturale*, ma può ben fiorire scienza e giustizia *naturale, razionale* (v. PAGANESIMO, cultura, virtù dei pagani). Per ora, nell'età agostiniana, gregoriana, carolingia, altomedievale, il postulato della totipotenza e necessità del cristianesimo riceve inflessioni e sviluppi di indiscriminata intransigenza: i pagani, privi com'erano della fede e della grazia cristiana, non solo caddero di fatto in falsità e nequizie, ma non potevano evitarle. (Si badi che, secondo S. Tommaso, « conveniva » che fossero rivelate le stesse verità razionali di ordine religioso e morale; ma egli ammette la concreta

possibilità che una élite costruisca una filosofia valida del mondo e della vita, senza l'ausilio della rivelazione; è nella logica del tomismo che l'uomo possa e debba scoprire con la ragion n. quelle verità prolegomene alla fede senza le quali l'atto di fede non sarebbe ragionevole, prudente, umano).

c) E che cosa provocò questo fallimento della ragione e della volontà dei pagani? Certo, anche la loro mala condotta, che, come si sa, alla lunga riesce perfino ad « accecare », a « indurare », a « oscurare » la lucidità della coscienza (cf. Rom I 21). Ma la motivazione più profonda, sottesa all'agostinismo di tutti i secoli, portata a livello eterodosso presso i luterani, è questa: il PECCATO originale (v.) ha corrotto senso, immaginazione, passione, intelletto, volontà dell'uomo: generale bancarotta della natura umana, che ha compromesso anche le potenze conoscitive, le quali, da sole, non sanno ormai andare oltre un miserando conato: l'uomo, chiamato un giorno a leggere e possedere gaudiosamente il libro dell'universo, ora, cieco e sordo, non sa più decifrarlo rettamente e non sa più conoscere chiaramente neanche Dio, « propter obnubilationem intellectus et pejorationem rerum » (S. Bonaventura, v. oltre). Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1949³, p. 191-97.

La misericordia di Dio interviene a riscattare l'uomo dalla sua rovina, offrendogli la grazia salvifica della luce rivelata e del sacramento ecclesiastico. Sicché l'uomo non ha altro modo di recuperare la capacità di pensar bene e di operar bene che accettando la fede e i sacramenti della fede.

d) Ecco perché non si dà conoscenza vera prima della fede e fuori della fede; la fede è solo la fede rende intelligibile l'essere, e corretta la lettura umana dell'essere; soltanto il cristiano è il vero filosofo, il vero scienziato. Donde le celebri formule: « Intellectus merces est fidei », « Credo ut intelligam », « Nisi crederis non intelliges », che prescrivono la fede come necessaria condizione preliminare e come unica via d'accesso non solo alla scienza teologica, ma a qualsiasi tipo di scienza, anche alla scienza fisica e metafisica del mondo e dell'uomo. Gesù, « per quem omnia facta sunt », condensazione personale di tutta la parola e di tutta la grazia misericordiosa di Dio, è davvero colui in quo omnia consistunt e nel quale ogni ordine di verità, di bontà, di bellezza, di esistenza va instaurato: il suo avvento è un fatto decisivo, anzi è il cominciamento della storia di ogni sapere e di ogni virtù dell'uomo: egli è la validità, la tenuta, l'ancoraggio di ogni sforzo umano culturale e morale: egli è il fondatore e il giudice di tutte le scienze.

Ogni cultura umana ha diritto di esistere e garanzia di verità soltanto come zona interna all'immenso cerchio della rivelazione divina; ha dunque la sua fonte, il suo testo, il suo statuto nella Bibbia, che è appunto il codice scritto della rivelazione divina; ed appartiene — per vari ma veri legami — alla teologia, che è appunto la conoscenza della parola di Dio consegnata alla Bibbia. Come in Dio è la « universitas » delle cose, così nella teologia, scienza sopr. di Dio, è la « universitas » del sapere umano: è lei che apre (e ciò è falso), chiude e riempie il perimetro delle scienze, umane e divine, infuse e acquisite.

e) La teologia tomistica e moderna concepirà in ben altro modo la onnivaleza del cristianesimo: riconoscerà alla cultura pr. razionale una propria

validità, proprii criteri, proprie fonti, indipendenti dalla teologia, ed esigerà soltanto che essa sia ordinata alla teologia: armonia e collaborazione di due ordini realmente distinti (distinzione specifica e, per qualche lato, anche generica). Qui invece il rapporto dei due ordini, benché non sia riflessamente trattato, si esprime col più violento dizionario dell'identità (che, come si vedrà, lasciando tutto sfocato favorisce tanto la riduzione della scienza razionale alla teologia, quanto la riduzione della teologia alla scienza razionale, cioè tanto il fideismo quanto il razionalismo teologico).

Attraverso un giro di pensieri, che la vigoria logica e la passione sistematica dei medievali salda in una costruzione poderosamente unitaria, la totalità del cristianesimo giunge a esigere la dominazione diretta immediata della teologia su ogni sapere e su ogni civiltà, quindi la teologizzazione, la fideizzazione, la biblizzazione (si tollero questi orrendi vocaboli) di tutta la cultura umana. Marcata caratteristica del temperamento mentale detto (in qualche punto, mal detto) « agostinismo », signore assoluto della Weltanschauung cristiana fino al sec. XII, perdurante (nella corrente, laterale ma nutrita, detta appunto « agostiniana ») anche nei secc. XIII e segg. (per S. Bonaventura, v. E. GILSON, *La philos. de S. Bonavent.* cit., p. 76-100, 347-57, 379-96; per Rugg. Bacone, v. Ib., *La philos. au moyen-âge*, Paris 1947³, p. 571, dove è citato un testo sulla unità della sapienza: « quicquid est contrarium sapientiae Dei [cioè alla sapienza rivelata, quae in sacris literis tota continentur], vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere; per Raimondo Lullo e per il suo discepolo l'agostiniano Raimondo di Sabunde, v. ivi p. 462-67; per un agostinista del sec. XVII, il carmelitano Leone di S. Jean [= Jean Macé], che, ai tempi di Cartesio, esige dal libertino un preliminare atto di fede prima di ogni discussione apologetica sulle verità cristiane, v. J. P. MASSAUT cit.).

D) Totalità della Bibbia-teologia. Una grande idea guida il pensiero med.: nulla giova se non giova alla salvezza eterna o alla conoscenza di Dio e di Cristo Crocifisso (cf. Giov XVII 3, I Cor II 2), e non v'è nulla di giovevole alla vita eterna che non sia contenuto nella parola di Dio: « Nihil utiliter ad salutem spirituale praedicamus quod sacra Scriptura Spiritus Sancti miraculo fecundata, non protulerit, aut intra se non contineat » (S. Anselmo, *De concordia praesc. Dei cum lib. arb.* q. III, c. 6, PL 158, 528 B).

E per « parola di Dio », in perfetta ortodossia, si intende quella consegnata nella Bibbia esposta e, per così dire, « masticata », trasformata in cibo assimilabile, dalla « tradizione degli Apostoli » (cf. Gregorio di Elvira, *Tract. Origenis de libris s. Script.* 6, Parigi 1900, p. 75: « Ut dentibus esca subigatur, ita et verbum Dei, qui est panis vitae, apostolica traditione tractatur, quae dentibus comparatur; Rabano Mauro, *Comm. in Gen.* IV, PL 107, 660 s; S. Bernardo, *In festo omnium sanctorum. Sermo 1*, 5, PL 183, 455 C, « masticare » e « ruminare »; e gli infiniti testi che presentano la parola di Dio come cibo, pane dell'anima): più concretamente, la s. Scrittura quale era letta e interpretata dalla Chiesa, « in fide catholica tractata » (S. Agostino, *De Gen. ad litt.* XII 37, 70, PL 34, 484), quale « sedes apostolica et universa legit et tenet Ecclesia » (Ugo di Rouen, *Dial.* V 12, PL 192, 1206 D).

In questa forte unità sistematica del sapere — fedelmente custodita per tutto il medioevo, anche a costo di qualche accorgimento artificioso or di semplificazione, or di dilatazione — la Bibbia si fa coincidere con la teologia e la teologia si fa coincidere con la totalità della cultura amata, studiata e predicata. « Sacra Scriptura, quae theologia dicitur » (S. Bonaventura, *Brevil.*, prol., ediz. Quaracchi V, 201), o « Theologia quae sacra Scriptura dicitur » (S. Tommaso, *In Boët. De Trin.* c. V, a. 4), si ripete, con una lunga tradizione, fin nel sec. XIII e oltre (cf. H. DE LUBAC, *Exég. méd.* I-1, p. 60 ss); i misteri della fede studiati dalla teologia dogmatica sono i « Scripturarum sacramenta » (S. Girol., *In Is.* VI, 13, PL 24, 207 C); « la teologia morale, ancora nel sec. XII, era oggetto di insegnamento essenzialmente biblico » (DE LUBAC ivi, p. 66).

a) In generale, l'ideale culturale e il programma pedagogico era « sacri eloqui doctrinis erudiri », cui rende omaggio anche l'ipocrita che ambrice la fama di dotto (S. Gregorio M., *Mor.* XV 13, 16, PL 75, 1088 BC). Non v'è luce fuori della Bibbia e della teologia: « si desit lucerna Scripturarum, caeca sunt omnia » (*Elmodi Chronica Slavorum* I, praef., in *Mon. Germ. Hist. Script.* XXI, 11). La Bibbia è « quasi totus eruditionis fons » (Aelredo, *De oper.*, *Sermo* II, PL 195, 363 C), *una*, anzi la « bibliotheca » (che la chiama più volte Rolando da Cremona), l'enciclopedia universale delle scienze non solo sacre ma anche profane (S. Girolano, *Comm. in Is.*, prol. PL 24, 194: « Quid loquar de physica, ethica et logica? Quidquid sanctorum est Scripturarum, quidquid potest humana lingua proferre, et mortalium sensus accipere isto volumine continentur », detto di Isaia; Cristiano di Stavelot, *In Math.* II, PL 106, 1284 s: « Inveniuntur omnes illae tres philosophiae Graecorum [fisica, logica, etica] etiam in divina Scriptura. Et omnis etiam philosophia et omnes modi locutionum ante fuerunt in Scriptura divina quam apud sophistas saeculares, quia si quid habuerunt de Dei dono habuerunt; i santi, come Bruno di Segni, si nutrono di s. Scrittura poiché sapevano « sacram Scripturam, praeter divinarum mysteriorum revelationem atque legislationem, humanarum etiam cognitionum thesauros continere », *Vita S. Brun.* 15, PL 164, 129 D).

In verità, S. Agostino non pretende dalla Bibbia quanto ne pretende l'« agostinismo » med.: egli vedeva nella teologia soltanto la « sapienza » delle cose divine pertinenti alla fede, ai costumi, alla salvezza: « Non quidquid sciri ab hominibus potest in rebus humanis... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, roboratur. Qua scientia non pollut fideles plurimi, quamvis pollut ipsa fide plurimum » (*De Trin.* XIV 1, 3, PL 42, 1037). Ma poiché l'integralismo med. tendeva a negare valore alla « scienza delle cose umane » (lo stesso S. Agostino notava che in questa scienza « plurimum supervacanae vanitatis et noxae curiositatis est », ivi), finì per ravvisare nella Bibbia e nella teologia ogni sapere che avesse valore.

b) La proclamata onnisufficienza della Bibbia è assai più di uno sterile omaggio retorico alla singolare dignità e densità del libro sacro: è convinzione radicata che si sforza di apparire giustificata mostrando che difatti ognuna delle scienze previste nei consueti quadri epistemologici (per es. fisica, logica, etica) si trova in una certa parte della Bibbia, oppure in una delle molte significazioni della Bibbia (opinione

antica, persistente, ma variamente espressa: segno della sua artificiosità. Cf. presso H. DE LUBAC cit. I-1, p. 74 ss, alcuni testi di Clemente Aless., Origene, S. Eucherio di Lione, Scoto Eriugena, Cristiano di Stavelot, Angelomo di Luxeuil; quest'ultimo nota che « sicut quidem poma amygdali tria continent in se, hoc est corium, testam et nucleum, ita sacra Scriptura... trinitam continet in se intelligentiam, id est physicam, ethicam et logicam, hoc est historiale, allegoricam et moralem significationem », *Comm. in Gen.* 28, PL 115, 212 B. Cassiodoro, concludendo il *De artibus ac discipl. liberalium litter.*, dichiara di volersi accontentare, in astronomia, delle notizie fornite dalla Bibbia: « Sed nobis sufficit quantum in Scripturis sacris legitur, tantum de hac arte sentire », PL 70, 1218-19; cf. DE LUBAC I-1, p. 77, nota 4).

E gli scrittori cristiani, esaltando la totalità della Bibbia e la sua antichità, contestano ai Greci il vanto di aver inventato le lettere e le arti: « cum sancta Scriptura caeteris scripturis omnibus non solum auctoritate, quia divina est, vel utilitate, quia ad vitam ducit aeternam, sed antiquitate praeinet, non solum vana sed et falsa haec eorum [dei Greci] gloriatio est » (Ruperto di Deutz, *De Spir.* S. VII 11, PL 167, 1765 D, che ripete Beda, *De schematis* I, PL 90, 175 B; cf. lo stesso Ruperto, *De victoria verbi Dei* XI 2, PL 169, 1444 AB).

c) Pur quando non si osa affermare esplicitamente la presenza di tutte le arti nella Bibbia o la loro derivazione dalla Bibbia, si afferma almeno, con grandiosa tenace uniformità, che le lettere e le arti servono alla Bibbia e alla teologia; e cor ciò i medievali, assai più esigenti di noi, intendono dire non soltanto che il fine ultimo del sapere pr. è la conoscenza di Dio o sapienza, non soltanto che la teologia s'avvale in vari modi di esso, non soltanto che esso, presso il cristiano, trova nella teologia una « regola negativa » (v. FEDE E RAGIONE) cui non si può contravvenire senza cadere in errore (« Si quis per grammaticae artis regulam ingenium suum acquirere voluerit, exercet se in scholis, utatur, si libet, Donato et Prisciano magistris, dummodo, salva verae interpretationis integritate, non renuat debitum honorem divinis eloquiis conservare », Bernone, *De varia psalmsorum atque canticum modulatione*, PL 142, 1142 s; « Secure matrimonium cum omni doctrina, quae contra fidem non est, contrahat omnia claustra », Pietro di Celles, *De discipl. claustr.* 6, PL 202, 1109 B), ma intendono affermare addirittura che le arti pr. non servono a null'altro che alla teologia e furono create per null'altro che per servire alla teologia: « ad hoc enim liberales artes inventae sunt, ut theologiae deserviant... Ergo tamquam pedissequa grammatica deserviat verbo, ornatu verborum rhetorica, logica rationi... quasi pedissequa dominae physica deservit theologiae... in numeris deservit theologiae arithmetica, in mensuris geometria, in proportione musica, in motu vero astronomia » (Garnerio di Rochefort, abate di Clairvaux, poi vescovo di Langres, *Sermo XXXIV*, PL 205, 723 CD; cf. *Sermo XXXIV*, PL 205, 789s, gli stessi concetti, nello stesso contesto: « Hinc est quod Moyses, qui omni sapientia Aegyptiorum sapientissimus perhibetur, reges septem filiarum sacerdotis Madian ad puteum legitur adhaesisse, ut per hoc daretur intelligi quod iste, qui praecipuus theologiae fuit praedicator, profundis sanctorum Scripturarum mysteriis septem liberalium artium amatores imbueret, et ex ipsis philosophiae

artibus theologiam sapientiam comprobaret. Nam cumillarum septem liberalium artium aliae de vocibus, aliae de rebus nos aedificant; quae autem de vocibus, alia de pronuntiatione instruit, ut grammatica, alia de significatione, ut dialectica, alia de utraque, ut rhetorica; quae vero de rebus, alia circa naturam, ut physica, alia circa formam, et quae circa formam alia circa mensuram, ut geometria, alia circa numerum, ut arithmetica, alia circa pondus, ut musica, alia versatur circa motus, ut astrologia; theologia in hoc omnes praecellit, quod in his omnibus ei omnes famulantur...»). Così parlava Garnerio, ancora verso il 1190, davanti al capitolo generale di Clairvaux, riproponendo con intatta fede tipici temi med.

La teologia-Bibbia è regina di ogni sapere: le lettere e le arti, le « septem athenienses alumnae » (Errada di Landsberg), « divinae Scripturae sapidissimo sale conditae, quae gustatae solebant afferre mortem [pressi i pagani]... admixtionem farinae, id est gratiae, praestant salubrem refectionem... cum doctis saecularibus litteris divinas studiosius legant, acutius intelligant, haereticorum deceptiones cautius deprehendant, fidei simplicitatem et veritatem fortius et firmius defendunt » (Pietro di Celles, *De discipl. claustr.* 6, PL 202, 1109 BC); « his vacans non vacat » il cristiano (ivi, col. 1109 C), poiché i « septem lumina mundi... utilia sunt ad rectiorem comprehensionem eorum quae theologicae subsunt speculationi » (Al. Neckm, *De natura rerum* II, 173).

d) Questa idea è una costante culturale che, a partire dai primi scrittori cristiani (cf. Origene, *In Gen.*, hom. 11, n. 2: « extrinsecus quaesita ad nostra instituta perducimus atque in assertionem nostrae legis adsciscimus »), attraversa tutto il medioevo, alimentando e condizionando l'umanesimo cristiano, e creandosi un proprio dizionario di vocaboli e di immagini, generalmente modellato sui vocaboli, immagini e figure bibliche: le arti pr. sono *gradini* di una scala il cui vertice è la comprensione della s. Scrittura e la sapienza (cf. Alcuino, *Grammatica*, PL 101, 853 C: « Sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur, nec aliter ad perfectam quilibet deducit scientiam nisi his septem columnis, vel etiam gradibus exaltetur »), sono come delle *città-tappa* sul cammino verso la vera patria che è la s. Scrittura (cf. Onorio di Autun, *De animae exsilio et patria, alias de artibus*, PL 172, 1245 C: « His artibus quasi civitatibus pertransitis pervenitur ad s. Scripturam quasi ad veram patriam, in qua multiplex sapientia regnat »), sono un *ponte introduttore* alla reggia imperiale della teologia (somma anonima della fine sec. XII, v. de LUBAC I-1, p. 81), una « *Introdutio ad s. theologiam* » (Abelardo, PL 178, 979 ss), sono le *colonne* dell'edificio o tempio della sapienza (luogo comune suggerito da Prov IX 1), sono *sgabello* della teologia (Pietro Cantor, *De tropis loquendi*: « Artes liberales sunt subsellia et quasi substructurae theologiae, et usque ad pedes ei serviunt », cit. da de LUBAC I-1, p. 81), sono *ruscelli* che versano le loro acque nel grande fiume salutare della teologia (Scoto Eriugena, *Super Hier. coel.* III, PL 122, 139-40: « Ut enim multae aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluunt atque decurrunt, ita naturales et liberales disciplinae in una eademque interna contemplationis significatione adunantur, quam summus fons totius sapientiae, qui est Christus, undique per diversas theologiae speculationes insinuat... »; cf. Rodolfo

di S. Trond, *Vita S. Lietberti* 3, PL 146, 1451 A), sono *ancillae, famulae, servae* della teologia, immagine maggiore cui tutti gli scrittori cristiani, antichi, medievali e moderni, nessuno eccettuato, rendono omaggio, benché la orlino di sfumature diverse, accentuando ora la sudditanza, la schiavitù del sapere pr. rispetto alla teologia per difendere la regalità della teologia, ora il pregio del servizio che le arti pr. prestano alla teologia per inculare l'amore di tutto il sapere (anche l'utilità delle arti è descritta variamente: va dalla « necessità » al semplice « ornamento »: esse sono la propedeutica, la introduzione, la chiave, il sostegno, lo strumento necessario per la comprensione o per la miglior comprensione della s. Scrittura, o almeno il doveroso decoro del discorso teologico: lo « studium bene vivendi » va unito allo « studium bene dicendi », « ut qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo », raccomandava anche il « barbaro » Carlomagno. « Sicut enim aurum per ferrum splendescit, sic s. Scriptura per saeculares disciplinas fulgescit », Werner abate di S. Biagio, *De florationes* ss. *Patrum* II, PL 157, 1103A).

e) Queste formule venerande hanno un senso accettabile; e perciò oltrepassano i limiti del periodo culturale qui considerato. Ma allora esse volevano esprimere troppo: finché durò la loro ambiguità, esse tendevano a significare che le scienze pr., se non sono condite col sale della teologia e in quanto non servono immediatamente la teologia, non hanno alcun posto legittimo in un cuore cristiano, non hanno alcuna rilevanza cristiana, non hanno alcun valore proprio né teoretico né pratico, anzi sono generate dall'iniquità e generano morte (v. testo cit. di Pietro di Celles; cf. Garnerio cit., *Sermo XXIII*, PL 205, 725 B e 724 A: Madian, padre delle 7 ragazze che simboleggiano le arti liberali, significa « iniquità », del resto era « gentilis, et per hoc filius iniquitatis »; tuttavia, « quamvis magister iniquitatis sit ille, eius doctrina, si mores informat, respuenda non est »; infatti Mosè sposa una sua figlia, Sefora).

La teologia era talmente signora, anzi regina e imperatrice, da non tollerare, entro il suo regno universale, delle regalità autonome, con poteri propri, leggi proprie, valori propri e propri fini immediati, neppure a titolo di regalità inferiori mediatamente ordinate ad essa: « studiorum omnium theologia gubernatrix et magistra reverenda » (MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecd.* I, 372), dettava leggi, direttamente, a tutte le scienze, le quali in tal modo si potevano dire generate da essa (« hos septem peperit theologia perennis », dirà ancora Martino di Dacia, v. de LUBAC I-1, p. 76), e interne ad essa, « dominae sapientiae luce et maiestate suboptatae » (Ruperto di Deutz, *De Spir.* S. VII 10, PL 167, 1764C. In tutto il capitolo Ruperto, animoso difensore della « teologia monastica », si sforza di denigrare il « sermo de creatura rebusque vanis », verbosa garrulità sempre superflua, quand'anche non sia un perverso meretricio, di contro al « sermo de creatore vel vita aeterna », che è l'unico sapere « serio », l'*unum necessarium*. Cf. ivi, VII 8, PL 167, 1762 C: « Processum sanctae Scripturae diligenter aspiciat dialecticae simul et rhetoricae studiosus pariter et benevolus, et videbit quod eam tamquam dominam famulae istae prosequuntur »).

Dittatura culturale della Bibbia, dell'ermeneutica, della teologia, e, in seconda mano, delle « autorità », dei commentatori, delle glosse, delle catene, dei

florilegi, quindi del metodo biblico teologico (esposizione della verità con riferimento al dato rivelato e alla sua interpretazione « autentica »; e fu probabilmente per la suggestione del metodo teologico che anche altre ricerche, per es. di medicina, si esauriscono quasi interamente nelle citazioni delle autorità).

La cultura med. dà l'idea di un grande unico albero di specie teologica. Anche quando le prime riflessioni epistemologiche classificano i rami in specie diverse, si ammette pur sempre che le radici e i frutti, il principio e il fine sono teologici. La cultura sale, ora a passi lenti, ora a vigorose impennate (per es. nel periodo irlandese, carolingio); i rami si moltiplicano e rampollano, ma, bene o male, stanno attaccati all'unico tronco. Il circuito del monopolio teologico si gonfia, si stira, si distorce, ma resiste almeno fino al sec. XII. Quando riconoscerà le sue angustie e si spezzerà, allora sarà superato il tipo culturale qui delineato.

E) Polivalenza della Bibbia. Intanto la teologia riesce a trattenere sotto il suo principato tutte le proliferazioni culturali, in un modo abile, elegante, ma alla fine ambiguo e inefficace: la teologia esalta gli « innumeros intellectus » della Bibbia, la polivalenza della parola di Dio, anzi la sua totalità, la molteplicità dei « sensi biblici », letterale e spirituali o mistici, espressi nel celebre distico di Nicola Lirano (c. 1330): « *Littera gesta docet, quid credas allegoria — moralis quid agas, quo tendas analogia* » (*Postilla a Gal IV 3, Bible de Douai*, VI, Anversa 1634, p. 506). Cf. DE LUBAC, o. c. I-1, p. 23 ss, 61 ss; I-2, p. 405 ss.

a) Tutti i sensi sono biblici, e necessari alla perfetta scienza della Bibbia: « utrumque altero indiget, et si unum defuerit perfecta caret scientia » (Rabano M., *In Ezech.* XVII 41, PL 110, 978C). La Bibbia è un inesauribile, insondabile labirinto (Rodolfo di S. Trond, *Vita S. Licberti* 3, PL 146, 145 A), una selva di infinita ricchezza (Giona di Orléans, *De instil. laicali*, praef., PL 106, 124 A). È il « tesoro dello Spirito S. », che « omnino nequeat exhauriri » (Giov. di Salisb., *Polyer.* VII 12, PL 199, 666 AB; si tratta di libri « quorum singuli apices divinis pleni sunt sacramentis, ivi col. 666 A). È il « cuore di Dio » abisso inesplorabile di ogni scienza (Manegoldo di Laut., *In ps.* LIV, PL 93, 770 C. Cf. S. Gregorio M., *Epist.* IV 31, PL 77, 706 B: « Disce cor Dei in verbis Dei »). È piena della scienza divina, che « augeri semper et multiplicari non desinit » (Rabano M., *In Ex.* III 10., PL 108, 145 A). Sicché « ex Scripturis elici possunt infinitae theoriae..., novae theoriae et novi sensus » (S. Bonav., *In Exaem.* coll. XIII, n. 2, ediz. Quaracchi V, 388).

La convizione della totalità inesauribile della Bibbia (fondata sulla sua divina origine: la Scrittura, parola di Dio, è grande come Dio, e chi potrà presumere di esaurire il mistero di Dio?) consentiva alla teologia di conservare pacificamente la sua regalità su tutte le scienze presenti e future, come qui sopra s'è detto. Perfino i movimenti ereticali centrifughi erano ricondotti ad essa come potenti stimolatori di essa, secondo il paolino: « Oportet haereses esse » (I Cor XI 19). Cf. DE LUBAC I-1, p. 62 s.

b) Pacificamente... Ma, a un certo punto, inutilmente: un cerchio infinito, chiudendo tutto, non chiude più nulla, è inefficiente, e lascia tutte le scienze inquisite in libertà, le quali si svilupperanno come in casa propria, sottratte a un effettivo reggimento teologico. Il pluralismo delle significazioni bibliche è ben fondato, si diceva, ma poi non può funzionare

come criterio esegetico e decidere quali significazioni hanno la dignità di parola di Dio: da solo, esso potrebbe canonizzare come parola di Dio anche le più gratuite interpretazioni fantasticate dal capriccio individuale. Dunque, se si continua a dire che ogni vero discorso umano deve trattarsi entro il poligono della Bibbia, si dovrà concedere che, almeno per alcuni discorsi umani, la Bibbia non è più la fonte unica, il locus della verità, ma è soltanto il pretesto, l'occasione alle divagazioni — fossero pure sane e intelligenti — del talento individuale. S. Bernardo ha il coraggio di riconoscere il carattere fattizio delle sue esegesi parentetiche: « *Noverrint tamen qui me tanquam de otiosa et non necessaria explanatione sugillant, non tam intenses exponere evangelium quam de evangelio sumere occasionem loquendi quod loqui delectabat* » (*Hom. IV super « Missus est »* 11, PL 183, 86 D; cf. Guericco, discepolo di S. Bernardo, *Sermo III in natali apost. Petro et Pauli*, 1, PL 185, 183 D: « neque hoc mihi solet propositum esse ut Scripturam, unde sermonem ordior, exponam, sed ut de ipsa et secundum ipsam sermonem debitum quo diei persolvam »).

c) Perciò si dovrà integrare la polisemanticità biblica con un altro criterio che ponga un limite alla validità teologica dell'allegorismo e castighi i capricciosi simbolismi. Ecco, « ob causas diversarum significationum una eademque res in sacra Scriptura modis pluribus, dummodo ab unitate fidei non recedatur, potest accipi » (Adamo Scoto, *De tripert. tabernac.* parte III, cap. IX, 155, PL 198, 760 C; per altri testi, v. DE LUBAC I-1, p. 64 s). In altre parole: sono sensi biblici e teologici — uno solo, pochi o molti che siano — soltanto quelli conformi all'ortodossia cristiana.

Ma qui si pone al pensatore cristiano un grave fecondo imbarazzo, che si risolverà col sacrificio della postulata onnivaleza della Bibbia: certo, la retta esegesi della Bibbia ha da essere conforme all'ortodossia cristiana; ma come si decide la ortodossia cristiana se non con una retta esegesi della Bibbia? Si dirà: retta esegesi è quella fornita dai Padri e consacrata dalla tradizione ecclesiastica: « *Sensus Scripturarum sanctorum... ex Patribus sanctis ad nos usque pervenit* » (Roberto di Tombelaine, *Super Cant.* VII, 18, tra le opere di S. Gregorio M., PL 79, 538 C; « *Sacrae fidei veritatem et evangelicae doctrinae nemo aliter suscipiat quam a sanctis Patribus est tradita* », Onorio di Autun, *Quaest. et respons. in Prov.* 22, PL 172, 324 B).

Veneranda regola, che poté essere intesa rigidamente (come da S. Leone M., *Epist.* 82, 1, PL 54, 918 A: « *Ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati Apostoli et Patres nostri didicerunt atque docuerunt* »), o largamente (come da S. Bernardo, l. c.: chi viene « *post Patres* » non ha l'obbligo di ripetere i testi dei Padri, ma può ben rimeditare personalmente i testi dei Padri, purché non vada « *contra Patres* »), ma che fu sempre, in ogni secolo, rispettata dalla cultura cristiana. Tuttavia neppure essa è risolutiva, poiché, daccapo, si pone il problema: come decideremo qual'è la legittima tradizione ecclesiastica di contro alle tradizioni eterodosse?

È chiaro dunque che il sistema della scienza sacra biblico-teologica: o si dovrà porre immediatamente senza prove e senza garanzie, e allora non sarà

discernibile la interpretazione vera di essa, esso stesso non sarà discernibile dai sistemi opposti, e quindi l'accettazione di esso non sarà un atto umano, consapevole, ragionevole, prudente; oppure esso esige delle prove e delle garanzie. E allora si dovrà riconoscere che le prove e le garanzie del sistema sono estranee al sistema, non sono fornite da termini interni al sistema stesso. E dunque si dovrà riconoscere la necessità e la validità di un sistema ateo-teologico e pre-teologico.

d) Quando sorge l'esigenza della prova, finisce il tipo culturale del medioevo che abbiamo chiamato « teologizzazione del sapere ». Si avverte che oltre il sapere biblico-teologico v'è un sapere pre-biblico ed abiblico, una cultura profana razionale, condizione necessaria (benché non sufficiente) della stessa significatività, discernibilità, accettabilità umana e difendibilità del sistema biblico-teologico. La teologia cessa di essere l'imperatrice assoluta di tutte le province culturali, rigidamente e forzatamente unificate, ma deve accontentarsi di assidersi — al posto più degno e principale, peraltro — tra un gruppo di alleanze autonome.

e) La sua « principalità » continua: la teologia non è una « inter pares », è sempre signora, regina, continua ad esigere che ogni altra scienza giovi, almeno indirettamente, alla conoscenza dell'*unum necessarium* e quindi alla teologia stessa. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Die Idee der Einheit von Schöpfung u. Erlösung, in Theol. Quartalschrift* 140 (1960) 19-37. Ma ora essa alle altre scienze non detta più i loro metodi e i loro statuti costruttivi, non fissa più i loro ambiti e il loro libro di testo, non chiede più che siano un capitolo della teologia: ora essa permette, anzi sollecita che tutte le altre scienze si sviluppino liberamente in campo proprio, secondo leggi proprie, per un proprio fine immediato, a patto che non si oppongano e che siano ordinate al fine ultimo sopr., condizione impreteferibile di qualsivoglia attività cristiana scientifica e pratica. L'enciclopedia cristiana med. tendeva all'unità di omogeneità, mentre l'enciclopedia cristiana moderna è unità di eterogeneità, orientamento di discipline diverse verso l'unico fine ultimo sopr.

F) Trasfigurazione delle scienze. Nelle prospettive med., come tutte le scienze prendono la figura e lo statuto della teologia, così tutte le realtà e tutte le attività appaiono trasnaturate, perdono la loro figura pr., vengono immediatamente sacralizzate e valutate soltanto per il loro contenuto teologico.

a) Il limite tra sacro e pr. resta sfumato, cancellato, sommerso. Tutto il M., tutta la storia degli uomini e delle cose è una scuola dove l'anima med. « gioca allo spirituale », una « materia » da cui estrae le « forme » teologiche, un dato di cui considera le dimensioni religiose, un ammasso varipinto da cui filtra i colori del divino, lasciando sfocate tutte le altre dimensioni, e riuscendo così a dare al M. e alla storia una stretta unità. L'anima med. s'accinge a questa radiografia dell'essere con grande serietà, con nobile passione, sinceramente convinta di cogliere il vero valore delle cose, il vero senso della storia, il vero intendimento di Dio creatore, redentore, reggitore. E lascia traccia del suo proposito nei settori più disparati della civiltà med.

b) Ad es., la storia (v.) è in onore, ma è teologia. Non è scienza del fenomeno umano situato nello spazio-tempo, condizionato dalle reazioni libere dell'uomo sull'ambiente, ma è teologia dei fatti rap-

portati a Cristo (allegoria, dogmatica), alle regole morali (topologia, pedagogia), ai novissimi e alla vita futura (anagogia, escatologia); non è studio degli uomini e delle cose che si agitano secondo la loro natura e secondo il concatenamento delle cause, ma è meditazione sugli interventi e sulla presenza di Dio che crea, dirige, castiga, premia, perdona, salva, ordinando gli eventi all'adempimento del suo programma; non è indagine delle cause « prossime » umane e cosmiche delle vicende, ma riferimento delle vicende alla causa « ultima » provvidenziale, verificazione del preconstituito schema teologico-morale delle « due città » ideali.

Si comprende come fosse scarsamente coltivata la « critica storica », la ricerca delle cause proprie interne del fatto storico, che i medievali avrebbero coltivato se il loro intento fosse stato, come nella nostra età, quello di creare una storia « scientifica ».

Si comprende la straordinaria fioritura del genere letterario della *leggenda* (v.), scadentissimo come « storia scientifica », delizioso come didattica dogmatica e morale.

c) Si comprende la prodigiosa produzione della *esegesi* (v.) di tipo « spirituale » o « mistico », rispetto alla pochezza estrema della *esegesi* « letterale » o « storica », alla quale noi oggi riserviamo in esclusiva la qualifica pregiata di « scientifica ». Nessun medievale si attenta di negare la necessità preliminare insurragibile della *esegesi* letterale, ma, tutto sommato, il medievale non ne ha tanta stinca da concepire il proposito di prestarvi seria attenzione. Avviene dell'*esegesi* ciò che avviene delle scienze fisiche: nessuno nega la necessità di osservare i fenomeni, ma in questa fase sperimentale della ricerca si fa una sosta minima, e si passa in fretta alla interpretazione metafisica e teologica dei fenomeni; così sulla *littera* o *historia* della Scrittura si fa una sosta minima — perché si crede evidente per se stessa, o evidentemente traslata e figurale; in ogni caso, poco interessante — e si passa subito alla significazione « mistica », che è l'ambizione, l'obiettivo finale di ogni espositore: « Dico brevier [della « lettera »] quoniam ad mystica festinat intentio » (S. Bernardo, *In Annunt. Sermo* I, 5, PL 183, 384 C).

Dopo tutto, la « lettera » non è che corpo o materia rispetto allo « spirito », scorza rispetto al midollo o nucleo, superficialità rispetto alla profondità, latte per infanti rispetto alla solida pietanza per adulti, insomma figura e ombra rispetto alla realtà e verità. . . : immagini di origine biblica (si ricordi il rapporto fra i due Testamenti), che ritornano, come cari luoghi comuni, a ogni pagina della letteratura med. Nella gerarchia dei sensi biblici, il senso storico e letterale occupa sempre il posto infimo: « *Mioribus* proponitur lac historiae, mediocribus mel topologiae, maioribus solidus panis allegoriae » (Alain de Lille, *Sermo IV*, PL 210, 209 D). Cf. H. DE LUBAC, *Exègèse méd. Les quatre sens de la Scripture*, I parte, 2 voll., Paris 1959, specialmente p. 355 ss, 373 ss, 425 ss; Id., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950; M.-D. CHENU, *La théologie au XII s.*, Paris 1957, p. 62 ss, 159 ss; tuttavia nel sec. XII si fanno strada teni più moderni). Si badi, ancora una volta, che S. Agostino professava per la lettera biblica assai più rispetto di quanta ne professasse l'agostinismo med. Nel *De utilitate credendi* III 5, PL 42, 68, notava: il Vecchio Test. « quadrifarie traditur:

secundum historiam... cum docetur quid scriptum aut quid gestum sit... secundum aetiologiam cum ostenditur quid de qua causa vel factum vel dietum sit, secundum analogiam cum demonstratur non sibi adversari duo Testamenta... secundum allegoriam cum docetur non ad litteram esse accipiendam quaedam quae scripta sunt sed figurate intelligenda». Si ricorderà di questo passo Alessandro di Hales (*Summa*, introd., q. I, c. 4, a. 4, ediz. Quaracchi I, p. 11 b e 12 a), rilevando giustamente che S. Agostino pone ben tre sensi letterali contro uno solo mistico, mentre lo schema med. di Beda (*De Tabern.* I 6, PL 91, 410, *In Cant.* IV, PL 91, 1142; cf. Strabone, *Proth. Glossac.*, PL 113, 63), il più comune, seguito anche dall'Halense, pone un solo senso letterale contro tre sensi mistici.

Noi non disprezziamo l'esegesi allegoristica di Origene, dei Padri, del medioevo; e opportunamente de Lubac ci preannuncia contro la tentazione di farlo. Diciamo soltanto che essa non è quella scienza che oggi noi chiamiamo esegesi, ma è una nobile costruzione teologica, anzi tutta la teologia med. E crediamo di aver indovinato la ragione — non interamente giustificante ma tutt'altro che banale — a cui va imputata quella omissione. Del resto, la esplorazione med. della Bibbia era insufficiente a dar corpo a una esegesi scientifica, ma era sufficiente a costruire una dogmatica valida, come la esplorazione med. dei fenomeni fisici era insufficiente a dar corpo a una «scienza sperimentale» nel senso moderno, ma era sufficiente a costruire una valida, non caduca metafisica dei corpi. E l'ammissa polivalenza infinita della misteriosa parola di Dio permetteva ai medievali di non prendere scandalo dal fatto che uno stesso passo ricevesse diverse interpretazioni presso diversi autori «autentici» e perfino presso lo stesso autore, e tutte fossero intese come bibliche, «ispirate». Infine, quando nell'esposizione all'intento esortatorio subentrava il preciso intento polemico di combattere un errore, i medievali dimostravano di sapere, anche se non lo dicevano, che «mystica theologia non est argumentativa» e stavano più attenti al senso letterale (specialmente nel sec. XII; cf. ad es. Gregorio da Bergamo, *De veritate corporis Christi* contro i neoberengariani, ediz. «Monumenta Bergomensia», Bergamo).

d) Anche in campi meno studiati dal nostro punto di vista si possono spigolare impressionanti indizi di questa psicologia med., la quale, obliata o lasciata inerte la distinzione fra n. e sopr., fra sacro e pr., trascurava i fattori n. o le «cause seconde» nella interpretazione delle cose, degli uomini, degli eventi. La pratica delle *ordalie* (v.), dei «giudizi di Dio», delle «prove del fuoco», che a noi sembrano sconcertanti provocazioni di Dio, deferivano direttamente a Dio il problema umano dell'accertamento del delitto.

e) La devozione, diffusa anche presso i ceti colti, verso i santi *Patroni* (v.) aveva manifestazioni che a noi sembrano frutto di mentalità magica, superstiziosa; in realtà derivava dalla convinzione che ogni evento, ogni atteggiamento, ogni persona, ogni classe sociale, ogni professione fosse legata direttamente a una causa sopr. da cui si faceva dipendere immediatamente tutto il bene, come tutto il male si faceva derivare immediatamente dal demonio o da una causa preternaturale (ad es. si diceva «morbo sacro» quello di cui si ignorava l'origine). Ancora nel secolo XIII un *Thesaurus*

pauperum (ed. L. CORTESI in «Monum. Bergom.»), nel caso di parti difficili suggeriva alla partoriente di prendere scorza di palma da dattero per la commovente quanto fragile ragione che Maria, si dice, partorì Gesù all'ombra di una palma da dattero (cap. 51); lo stesso compilatore inizia il suo ricettario dai mali della testa perché vuol rendere onore alla santa individua Trinità e a Gesù Cristo «che è la testa del corpo della Chiesa» (prologo).

f) Se l'unico valore considerato nell'uomo è la quota sopr. di grazia, si doveva concludere che, dunque, l'uomo peccatore non ha nessun valore, nessun diritto, neanche il diritto al cibo corporale. Ecco una conclusione che urta la nostra sensibilità moderna (anche più del conveniente!), ma che trovava consenzienti i medievali, i quali, sull'autorità di S. Agostino, andavano ripetendo che, *omnia sunt iustorum*, cosicché *peccator non est dignus nec pane quo vescitur* (il detto circolava come un luogo comune; cf. Rolando di Cremona che attorno al 1230 ripete quel passo più volte, *Summa*, III, ed. L. CORTESI in «Monum. Bergom.»; Alessandro di Hales, *Summa*, ediz. Quaracchi I, p. 391 a, IV, p. 1038 b. Gli editori di Quaracchi danno il passo all'Ambrosiaster, *In epist. ad Titum* I, PL 17, 500 C, dove si trova soltanto il senso). In verità si ha l'impressione che essi stessi fossero un poco sbigottiti davanti al radicalismo paradossale di cosiffatta conclusione, la quale non dovette avere pratica attuazione nella distribuzione dei beni temporali. Ma la sua logica è perfetta.

g) Si sa che in altri campi questa logica comandò anche la pratica e creò istituzioni. Il principio che tutti gli uomini, compresi i capi civili e politici, sono soggetti al sacerdozio, *ordine religionis o ratione peccati*, fu sempre ammesso, non solo da chi professava la dualità dei POTERI (v., anche GELASIO I), ma perfino dai CESAROPAPISTI (v.): è un corollario della dottrina cristiana circa la signoria assoluta del fine ultimo sopr. e della grazia su tutta la vita umana: tanto comanda il fine ultimo sopr., altrettanto comanda il sacerdozio, incaricato, appunto, di condurre l'umanità al fine ultimo sopr.

Ebbene, quando si ammette, come pur si dovrebbe, che il fine ultimo sopr. non annulla i fini nn. subalterni («gratia non tollit naturam...»), il primato del sacerdozio può ben coesistere con effettivi poteri laici, autonomi nel proprio ambito, incaricati dei fini temporali dell'umanità; e difatti Gelasio I († 496) insegnava: «*Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra[ta] pontificum et regalis potestas*» (*Epist. VIII*, PL 59, 42 A). Ma quando non si conceda, o non si badi che il fine ultimo sopr. lascia tutta la loro validità ai fini nn. intermedi, allora si tenderà a credere che il primato del sacerdozio è non soltanto affermativo di se stesso, bensì addirittura esclusivo di altri valori: che il sacerdozio è la totalità dei poteri validi in terra: che altri poteri umani, se vi sono, derivano dal sacerdozio, istituiti, regolati, giudicati da esso. Così la *teocrazia* (v.) ontologica del fine cristiano tende a diventare teocrazia giurisdizionale della gerarchia della Chiesa; la quale di fatto domina tutto l'alto medioevo (favorita anche da altre circostanze). Cf. R. MOYA, *Jurisdicción temporal eclesiástica*, in *Angelicum* 36 (1959) 383-409: formulazione e soluzione medievale del problema.

Inoltre, la detta onnivolenza del fine sopr. implicava la onnivolenza della GRAZIA santifi-

cante (v.), l'unica realtà che ci assicura il fine. E poté suggerire la conclusione che qualsiasi abilità o arte o scienza o potestà è priva di valore e di consistenza quando non sia accompagnata e sostenuta dalla grazia: in particolare, il potere politico è condizionato dalla grazia, decade e rivive con la perdita e il riacquisto della grazia: «nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus dum est in peccato mortali». Questa tesi apparirà più tardi eretica e come tale sarà condannata sulla bocca di Giov. WICLEFF (v.) nel conc. di Costanza (sess. VIII, 4 mag. 1415, DENZ.-B. 595); ma sembra che serpeggiasse già nell'ala degenerata della PATARIA (v.), alla quale la S. Sede aveva chiesto alleanza nella lotta contro le prepotenze laiche e contro i preti simoniaci e concubinari. E poi veniva a confermare la tendenza teocratica: se il potere è condizionato dalla grazia, allora la gerarchia ecclesiastica, che conferisce e restituisce la grazia, che giudica dello stato di grazia e di peccato, sarà giudice e arbitra del potere.

h) Allo stesso ordine di idee appartiene la convinzione, trattenuta nel campo morale, che il valore di un principe non è una specifica *scientia regendi* o *ars gubernandi*, bensì il corredo delle sue virtù cristiane generali: l'etica comune è la migliore politica (è il cosiddetto «moralismo carolingio», che vien gratificato della qualifica di «agostiniano», mentre è un agostinismo depauperato soprattutto da S. Gregorio M. e S. Isidoro: S. Agostino ammette una certa validità autonoma dell'ordinamento giuridico, nonché della *scientia regendi populos*, che non è identificabile con la santità del principe potendosi trovare anche nel principe malvagio). Una scienza specifica della tecnica politica non appartiene alle preoccupazioni del medioevo.

i) Per gli stessi motivi, non sorge nel medioevo una dottrina specifica della *bellezza* umana apprezzabile dal gusto estetico umano, ma fiorisce la dottrina della bellezza come virtù apprezzabile da Dio e dagli angeli. Cf. S. Giovanni Cris.: «Speciem igitur exorna modestia, honestate, eleemosyna, humanitate, caritate, erga virum dilectione, mansuetudine, benignitate, malorum tolerantia: hi sunt virtutis colores, per hos allicies angelos non homines, per hos ipsum habebis Deum laudatorem: cum vero Deus acceptaverit, et virum omnino tibi placabit» (*Ad illum. Cat.* II 4, PG 49, 238; v. anche PG 62, 526). Si sa che altri autori furono assai meno moderati del Crisostomo nel denunciare la irrilevanza cristiana, anzi le negatività della bellezza fisica e, ancor più, degli artificiosi ornamenti della persona.

j) Nello stesso giro di pensieri si situa, probabilmente, la definizione, altrimenti incredibile, del *diritto naturale* fornita da GRAZIANO (v.) in apertura del *Decretum*: «Ius naturale est quod in *Lege et Evangelio continetur*» (PL 187, 29 A, che cita Mt VII 12). Il diritto n. — e quindi ogni legge umana che ad esso deve ricondursi, sotto pena di invalidità — è presentato come diritto evangelico sopr., sacro. Equazione inaspettata: ci attendevamo che fosse definito come esigenza della *natura* delle cose, notificata dall'analisi *razionale* della natura delle cose; invece Graziano lo considera norma a noi notificata dalla *rivelazione* (legge mosaica, Vangelo) e quindi oggetto di *fede*, a costo di provare poi imbarazzo a spiegare come esso sia davvero «comune omnium nationum». La storia del tema è

complicata, oscura. Cf. LEGGE nat., DIRITTO nat.; M. VOIGT, *Die Lehre vom «Jus naturale, aequum et bonum, jus gentium» der Römer*, 4 voll., Leipzig 1856; R. W. and A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West*, II (Oxford 1909) 5-12; E. WOHLHAUPT, *Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht*, Paderborn 1931; C. J. HERING, *Die «aequitas» bei Gratian*, in *Studia Gratiana* II (Bologna 1954) 95-113; J. GAUDEMET, *La doctrine des sources du droit dans le Décret de Gratien*, in *Rev. de droit can.* I (1951) 5-31.

Semplificando al massimo, crediamo che il pensiero di Graziano (e dell'ambiente culturale di cui Graziano si fa eco) si debba disciogliere così: il diritto n., identificato col *giusto* o *collequo* in generale (cf. D. I, c. 7: «... numquam iniustum, sed naturale aequumque...», PL 187, 31 B, derivato da S. Isidoro, *Etym.* V 4, 2, PL 82, 199 B), esprime le esigenze oggettive della natura. Ma qual'è oggi la «natura» capace di fondare una norma naturale che sia giusta ed equa? Non certo la natura corrotta dal peccato originale, il quale ha «annubilato» anche l'intelletto che guarda la natura (v. sopra: lo «jus nat.» è stato *confusum* dal peccato, si dice nel *De bono pacis* di maestro Rufino, cit. da Y. M.-J. CONGAR, *Maitre Rufin et son «De bono pacis»*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 41 [1957] 438), bensì la natura in quanto fu «riformata» parzialmente dall'opera di Mosè e totalmente dalla grazia redentrice di Cristo e dalla legge evangelica (v. CONGAR, *l. c.*, e nota 35 sulla «reformatio» della legge nat.). Ecco perché un diritto nat. veramente normativo è soltanto quello emergente dalla natura di fatto soprannaturalizzata, che è descritta e regolata «nella Legge e nel Vangelo»: insomma, il diritto nat. o non è diritto, o è... sopr.

E se si bada che un tal diritto nat. sopr. costituisce la validità normativa di tutte le leggi umane, si vede come la formula di Graziano esprime la riduzione di tutti i valori giuridici alla norma sopr.: importante caso particolare della ben medievale riduzione di tutti i valori alla teologia.

m) Sembra che *motu proprio* il medioevo abbia vincolato ai valori sopr. della fede e della grazia la validità dello *Stato* (v.) e dell'ordinamento giuridico della SOCIETÀ politica (v.), al quale i testi biblici e patristici riconoscevano una validità autonoma. Sul «date a Cesare...» di Gesù e sugli inviti all'obbedienza civile e politica ripetuti dagli Apostoli, papa GELASIO I (v.) poteva francamente insegnare la *dualità* dei POTERI (v.) che governano il mondo. Nelle coppie figurative di S. Agostino: città celeste-città terrestre, Gerusalemme-Babilonia..., la cui ambiguità più volte notata favorì diverse interpretazioni, non sempre il secondo membro ha significato peggiorativo e sinistro: in particolare, la società civile e politica è un valore che il cristiano può e deve rispettare, amare, promuovere nel senso voluto dalla Provvidenza divina che l'ha istituita. Agostino prende lo spunto dalla lettera di Geremia agli esiliati in Babilonia: «In pace illius [Babilonia] erit pax vestra» (Ger XXIX 7) e lo corrobora con testi paolini (Rom XIII 1, 7, Ef VI 5, 1 Tim II 1 ss) per fondare una certa validità autonoma di Babilonia, dell'ordinamento giuridico e dello Stato, il quale garantisce beni, diritti e la pace che anche la Gerusalemme cristiana può godere e deve rispettare. Cf. *De cat. rud.* XXI 37, PL 40, 337; C. Faustum XII 36, PL 42, 272 s;

De civ. Dei XIX 17, 26, PL 41, 645, 657; cf. anche in Ev. Joan. VI 25, PL 35, 1437; Enar. in Ps. 124, 7 e in Ps. 118 sermo XXXI, 1, PL 37, 1653, 1591; De civit. Dei IV 33, XIX 13, PL 41, 139, 640... , sui regna e iura terrena, honores saeculi, res vitae huic mortali necessariae, bona huic vitae congrua, ecc. Così S. Agostino ammette una *scientia regendi populos* che non si identifica con la virtù e la pietà del principe (v. sopra) potendosi trovare anche nei cattivi re. Cf. De civ. Dei IV 33, V 19, 21, PL 41, 139, 165, 167.

« È estremamente interessante... il riconoscimento di un ordine *giuridico* avente realtà e consistenza propria, indipendente dal suo riferimento al vero fine umano, che è celeste e sopr. È precisamente questo riconoscimento che separa Agostino dall'« agostinismo politico », cioè dal moralismo carolingio ereditato da S. Gregorio e S. Isidoro. È precisamente questo tema che li consiglierà dell'imperatore Enrico IV tenerranno di rimettere in vigore, e in seguito, con forza sempre maggiore, i principi normanni, Federico Barbarossa, Federico II, Filippo il Bello, i suoi teologi o i suoi giuristi. È il principio del mondo laico moderno in ciò che ha di valido... Agostino riconosceva la consistenza di un ordine di diritto temporale (precaro e provvisorio: *interim*...), indipendente dalla sua relazione formale al fine celeste » (CONGAR, *l. c.*, p. 432, nota 15, con referenze ai testi di S. Agostino e agli studi moderni, tra cui E. GILSON, *Introd. à l'étude de S. Augustin*, Paris 1943², p. 231 s; H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris 1956², p. 58, 63 s).

Il « moralismo carolingio » preferì sacrificare questo spunto agostiniano per sviluppare un altro spunto agostiniano: l'ordinamento politico è, sì, un *remedio* providenziale stabilito da Dio contro le tentazioni umane di anarchia, ma è pur sempre una *pena* del peccato (cf. ancora Alessandro di Hales, *Somma*: « Dominatio potestatis regalis ex permissione divina est... propter hoc quod in poemam introducta sit et hoc ad onus et punishmentem... , in coercionem culpae eorum qui nonnisi timore potestatis cessant malefacere », ediz. di Quaracchi IV, p. 705 a b; più oltre: « causa enim institutionis fuit irrationalitas seu brutalitas »). E quindi, accettabile come rimedio, è pur sempre deprecabile come il peccato che la genera (alcuni — tra questi lo stesso papa Gregorio VII, in momenti di acuta tensione polemica contro i poteri laici — vedono all'origine dei regni umani « universa paene scelera », « magna latrocinia »: v. SOCIETÀ).

Soprattutto preferì sviluppare un tema cristiano: l'ordinamento di tutti i valori al fine sopr., forzandolo a significare un ordinamento *immediato*, diretto. Così è che, ad es., non concepì la Chiesa e lo Stato come due « società perfette » (tali sono presentate, d'altronde non senza equivoci, dalla dottrina moderna), bensì come due POTERI (v.) o due funzioni che si esercitano su un'unica società, insieme religiosa e civile, come due ministeri che governano la stessa nazione; e quest'unica società è detta *cristiana* dalla sua qualifica poizore e dominante: unica *respublica christiana*. Donde la ricordata sovrinenenza del sacro, del sacerdozio, e una specie di « communicatio idiomatum » fra l'ordine sacro e l'ordine politico pr., per la quale, ad es., il ROMANO IMPERO (v.) aveva un carattere sacro; la estensione dell'impero era pari all'estensione della Chiesa (se

la Chiesa conquistava alla fede qualche nuova regione, quella regione di diritto apparteneva all'impero, e inversamente); le misure disciplinari della Chiesa: dichiarazioni di eresia, SCOMUNICA (v.), avevano efficacia anche civile e politica, e colui che dalla Chiesa veniva estromesso dalla famiglia cristiana, veniva con ciò estromesso anche dalla società civile e politica dell'impero; era legittimata la GUERRA di religione (v.), la non TOLLERANZA religiosa (v.), la partecipazione del braccio secolare alla persecuzione della eretica pravità (v. INQUISIZIONE)... Come si vede, la coincidenza del sacro col pr. nella unica *respublica christiana*, la esigenza di unità nel governo della società cristiana e il primato del potere spirituale (principi marcatamente presenti anche nella normale dottrina dualistica gelasiana) rendono conto di molti istituti del MEDIOEVO (v.), che urtano contro la nostra sensibilità moderna.

In generale, e daccapo, è dottrina cristiana di tutti i tempi che l'organizzazione civile e politica è soltanto un mezzo pr. al fine ultimo sopr. dell'uomo (la medianità dello Stato permette a S. Tommaso di legittimare la vita solitaria: v. STATO); ora la psicologia medievale non nega quel mezzo (tranne qualche caso di evidente intemperanza) ma tende a conferirgli una dignità *minima*, una funzione minima, un posto minimo nella vita cristiana.

G) Profanizzazione del sacro. Una controprova della tendenza med. alla sacralizzazione del pr. ci sembra anche la tendenza inversa alla *profanizzazione del sacro*. Nulla di arcano o di artificioso, e non giochiamo il giuoco del sofista che vuol aver ragione ad ogni costo: la seconda tendenza è davvero implicata nella prima.

a) Infatti dall'ambiguità o dall'errore « sequitur quodcumque ». E la riduzione di tutte le arti alla teologia o la funzione ancillare di ogni sapere rispetto alla teologia, « tema favorito dell'agostinismo medievale » (M. D. CHENU, *La théol. comme science au XIII s.*, Paris 1957, p. 48-50), è un tema equivoco, che non permetterà al sistema med. di trovar pace e stabilità se non quando, uscito dall'equivoco, avrà castigato in sé le interne significazioni intollerabili. Infatti quel tema poteva intendersi, correttamente, così: il fine *ultimo* o *remoto* di ogni sapere è la conoscenza e il possesso di Dio, e lascia a ogni sapere un suo proprio fine *prossimo* o *intermedio* e un suo proprio valore autonomo, bastevole a configurare delle scienze specifiche, distinte dalla teologia. Oppure si poteva intendere, perversamente, così: ogni sapere ha lo stesso fine *unico*, *immediato*, lo stesso oggetto e lo stesso criterio della teologia: è dunque teologia. In questo senso la « riduzione » o l'« ancillarità » è gravemente eterodossa: adeguare le scienze razionali alle scienze di fede è tanto FIDEISMO (v.), che annulla le scienze razionali nella fede, quanto RAZIONALISMO (v.), che risolve la fede nella ragione e deduce i misteri rivelati in categorie razionali.

b) Il fideismo agostiniano, nel quale si svolge il programma culturale del medioevo, è carico del suo contrario, cioè del razionalismo, e lo porterà sempre con sé, anche nell'età moderna, pur dopo che il tomismo ebbe precisata la figura noetica della *TEOLOGIA* (v.) togliendola dalla infausta confusione precedente (cf. MASSAUT, p. 626 ss). Tutti ripetono, con solenni testi biblici, che i misteri di Dio sono incomprensibili e superano all'infinito le nostre po-

vere viste di pipistrelli, ma poi molti credono che si possano dimostrare razionalmente, e tutte le volte (rare per i medievali) che fanno apologetica per convincere gli increduli, si propongono di fornire «rationes necessarias» o argomenti dimostrativi dei misteri cristiani, della stessa Incarnazione, della stessa Trinità, confortandosi nell'impresa col paolino «rationabile obsequium» (Rom XII 1). Così veniamo a sapere che per il fideismo... razionalistico agostiniano, l'aggettivo «incomprendibili» significa: nessuna mente umana potrebbe aver notizia dei misteri cristiani se questi non fossero stati enunciati e comunicati dalla rivelazione, ma, dopo che sono enunciati e notificati dalla rivelazione, essi sono razionalmente dimostrabili, come si dimostra un teorema geometrico dopo la sua enunciazione: chi ha un minimo di buon senso e onestà morale, fosse pure indotto, il pagano, il libertino, l'ateo, non trova nulla di più ragionevole della fede cristiana, che s'impone a tutti, più evidente del sole, con invincibili prove apodittiche.

Ecco una smisurata ambizione razionalistica, contro la quale fieramente si ribella l'«intellettualista» S. Tommaso (cf. *Contra gent.* I, 9, in particolare S. *Theol.* I, q. 32, a. 1), ma che è accolta dal fideismo agostiniano. S. Agostino vi si affida in polemica contro i manichei, che rifiutano la Bibbia come base di discussione; cf. E. GILSON, *Introduction* p. 42 ss. S. Anselmo ha una «confidenza illimitata nella ragione», E. GILSON, *La philos. au moyen-âge*, p. 243 s; egli stesso dichiara che le sue celebri opere («*Monologion* scilicet et *Prosligion*... ad hoc maxime facta sunt ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis... necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate probari possit», *De fide Trinitatis* 4, PL 158, 272 CD. A Roscellino non vuol rispondere con l'autorità della S. Scrittura perché «quell'uomo» o non crede ad essa o la interpreta malamente; «ratione igitur, qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est», ivi 3, PL 158, 266 AB. Generalmente si ammette che il ricorso alla «rationis necessitas» nella esposizione dei misteri cristiani non è il metodo consueto della teologia, ma è provocato da esigenze polemiche; tuttavia la circostanza polemica denuncia pur sempre la credenza nella validità di quel metodo. Del resto, esso è adottato anche quando non appare un preciso obiettivo polemico, per es. nel *Monologion* di S. Anselmo, cf. PL 158, 143 A, e nel commento alle Sentenze dello stesso S. Bonaventura, il quale a proposito della Trinità crede che «sicut fides catholica dicit, ponere est tantum tres personas, non plures nec pauciores; et ad hoc sumitur ratio necessitatis et congruitatis», I *Sent.*, dist. 2, art. unico, q. 4, respondeo. Dimostrazione impossibile per S. Tommaso, S. *Theol.* I, q. 32, a. 1; tuttavia S. Bonaventura ha espressioni più corrette in I *Sent.* dist. 3, pars 1, art. un., q. 4, respondeo, all'inizio, ivi pars 2, art. 2, q. 3, respondeo, in fine. Per Alessandro di Hales l'uomo non può conoscere la Trinità perché «intellectus noster, obtenebratus per originale corruptionem, deficit in iis quae verissime sunt, et ideo circa maxime intelligibilia deficit, et etiam de iis quae minime sunt et ideo minime intelligibilia sunt» (*Summa*, introduz., q. 2, membro 1, c. 3, ediz. Quaracchi I, p. 19, respondeo): se volesse dire che l'uomo, senza peccato originale, conoscerebbe la Trinità «per sua naturalia» (e non già per la grazia di cui era gratuitamente dotato prima del

peccato), anche la sua espressione darebbe un suono razionalistico. Anche S. Bonaventura ricorda la «obnubilationem intellectus et pejorationem rerum» (I *Sent.* dist. 3, p. 1, a. un., q. 3, respondeo, in fine), ma soltanto a proposito della nostra conoscenza a posteriori di Dio, che non avviene più «per speculum clarum», bensì «in speculo et in acinignata».

c) La razionalizzazione del mistero sacro (implicita nella teologizzazione di tutto il sapere) è il caso più importante della generale temporalizzazione del sacro (implicita nella sacralizzazione med. del pr.), della quale la società med. ci fornisce abbondanti indizi: annessione del temporale allo spirituale e dello spirituale al temporale; la chiesa come bene utile, come proprietà privata; diritti del PATRONO (v.), INVESTITURE (v.) laiche; proporzionamento del ministero eccles. alla entità del reddito, SIMONIA (v.); utilizzazione della letteratura e delle melodie pr. nelle funzioni sacre, e inversamente, ecc., che ormai ci sembra superfluo segnalare.

H) **Universalità culturale.** Qualcuno crede di poter dire che l'attrazione diretta esercitata dalla Bibbia-teologia su ogni tipo di sapere nocque alla cultura medievale in quanto condannò le lettere e le scienze liberali a un «rôle... singulièrement restreint et abaissé» e le bloccò attorno a un «objet limité, qui est de parvenir à l'intelligence d'un texte [la S. Scrittura] arrêté, immuable, sacré, jusque dans sa lettre» (MAUR. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris 1905, p. 443 s, 184; il rimprovero, rivolto ad Alcuino, va a tutta la pedagogia cristiana med., che davvero resta circoscritta da queste coordinate biblico-teologiche). Un giorno era molto volgata la volgare calunnia di «oscurantismo» e di «barbarie» lanciata contro il medioevo, a tutto favore del RINASCIMENTO (v.).

a) Noi crediamo che chi parla di oscurantismo s'è fatta una idea caricaturale del medioevo e sputa in cielo. La teologizzazione della cultura non significa affatto soffocazione delle ansie culturali e ostracizzazione del sapere pr., estraneo ai confini attuali della teologia intesa modernamente come scienza specifica; ma significa soltanto che tutti i campi e tutti i tipi di sapere — grandi o piccoli che fossero, maturi o infantili che fossero — erano guardati dal punto di vista della teologia e ritirati entro le mura sacre della teologia. Si parla di Dio a proposito di tutto, ma si parla di tutto a proposito di Dio; si ragiona con la fede e con le «auctoritates» della fede in ogni questione, ma non v'è questione che non si faccia cadere sotto il giudizio della fede; si introduce la Bibbia in qualsiasi discorso, ma qualsiasi discorso si introduce nel discorso biblico. Il teologo medievale non cessa di essere filosofo e scienziato (secondo i livelli culturali della sua epoca), anche se è scienziato e filosofo in quanto è teologo. Se pure è lecito lagnarci del bilancio culturale del medioevo, il lamento deve giustificarsi con altri motivi, diversi dall'asserita depressione della funzione culturale e dall'asserita limitazione del suo campo d'interessi.

b) Quanto al rôle del sapere pr., si trova che non è affatto «abbassato», bensì innalzato al massimo vertice: il sapere pr., trattenuto al servizio della teologia, acquista lo stesso prestigio della signora cui serve. Il medievale avrà trascurato il M. per ipnotizzarsi in Dio, ma, appunto, guardando il M. «in quantum divinum altitudinem repraesentat», gli conferiva una dignità molto superiore a quella

che gli riconosce chi lo guarda « in quantum huiusmodi », in se stesso, con interessi pragmatici, utilitaristici (S. Tommaso, *C. gentes* II, 4).

C) Quanto all'*objet*, si trova che esso non era affatto « limitato », ma comprendeva tutto il sapere allora disponibile. La carta topografica della cultura med. sarà stata povera di particolari interni, costruita con scala di basso decimale, con colori celesti, ma era completa; e non si deve credere che, per il fatto di essere stata disegnata da un teologo e pensata in chiesa, abbia rinunciato a qualche provincia del sapere. I medievali sono innamorati, forse più di noi, di ogni sapere, anche del sapere pr.; è molto sciocca e miope — del resto, ormai abbastanza antiquata — l'opinione che denigra i medievali come avversi o sordi alla cultura, quanto meno alla cultura pr. (v., ad es., il saporoso libretto di J. GONSETE, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain 1956).

Che anzi, la loro magnanimità culturale è così larga che ci lascia sorpresi e perplessi: ad es., noi siamo assai meno fervorosi di loro nel credere che la lettura dei poeti pagani, di un Ovidio, di un Catullo, sia pure dell'ammirabilissimo Virgilio (cf. DE LUBAC I-1, p. 71 ss), possa giovare alla « intelligenza delle sacre Scritture ». Un tenero amore del sapere strappa anche a un santo eremita, qual è Guglielmo Firmat († 1095), l'adagio: « Otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura » (cf. DE LUBAC I-1, p. 73 e nota 9), ripetuto da Giovanni di Salisbury (*Epist.* 143, PL 199, 130 B).

Riecheggiano, uniformi e martellanti, per tutto il medioevo i richiami di Origene, di S. Agostino, di S. Girolamo, di S. Gregorio Magno... alla sufficienza delle sacre Scritture, agli errori che corrompono la produzione pagana, alle cautele con cui il cristiano deve accedere al sapere pr.; ma questi stessi richiami testimoniano a lor modo la nobile ingordigia med. di cultura.

Ad essa dobbiamo la trascrizione e la conservazione del patrimonio letterario della classicità. Se il principato della teologia avesse davvero « limitato l'oggetto » dei loro interessi culturali, i medievali non ci avrebbero conservato anche quelle opere classiche la cui utilizzabilità teologica è nulla o scarsissima. Sembra proprio che essi cercassero e conservassero *tutti* i testi, senza lasciarsi guidare da scelte teologiche, quindi senza riserve e senza ostracismi, per puro amore della cultura in generale; è la riflessione postuma che vedrà nell'uso dei testi un sussidio teologico.

Tutte le espressioni umane, tutti i classici pagani, « libri liberales, saeculares, scholastici », hanno libero accesso nelle scuole, anche monastiche, e ottengono assidua, fervorosa, tenera attenzione. La fertile fantasia dei medievali, accesa dalla passione del divino, ha il prodigioso potere di Mida: grazie ai processi di allegorizzazione purgativa e sublimante (v. MARI), riesce a canonizzare anche un Ovidio, trasformandolo in poeta della castità e del giusto amore (J. LECLERCQ, *L'amour...*, p. 113).

Amano anche le tecniche letterarie: sorgono anche letterati puri come Pierre de Blois, Giovanni di Salisbury; S. Bernardo e i cistercensi « hanno rinunciato a tutto, tranne che all'arte di ben scrivere », nota il Gilson (LECLERCQ, p. 109), d'altronde in « santa semplicità » e in santa libertà di spirito, che ignora il servilismo di fronte ai modelli scolastici. Splendido progresso rispetto alla passata rinascenza

carolingia, e anche rispetto al futuro rinascimento, « che è una specie di ritorno librario alle fonti antiche » (ivi, p. 139), un'esercitazione di abilità ripetitoria. Il loro latino sarà barbaro fin che si vuole rispetto ai modelli romani, ma è una lingua viva, potente espressione di una cultura originale (v. *LATINA lingua*).

La stessa psicologia sembra dettare la conservazione dei riti e dei monumenti pagani e perfino degli idoli (v. PAGANISMO): si conservano primamente perché sono espressioni belle e nobili, preziosi documenti di una grande storia, e poi si trasformano in riti e monumenti cristiani. Certo, i medievali si saranno consacrati al pesante lavoro di copisti anche « per fare opera di penitenza » (cf. DE LUBAC I-1, p. 69). Ma perché, poi, scelsero proprio questo lavoro per fare penitenza? Par chiaro: perché, alla fine, lo amavano e vi ammiravano dei valori che non si sarebbero salvati se essi si fossero dedicati ad altre opere di penitenza.

Qualche entusiasta giunge perfino a dimenticare qua e là il ripetutissimo luogo comune che la cultura pr. è soltanto un mezzo, un servizio ancillare, un ornamento rispetto alla teologia, e proclama che la sapienza in genere è un assoluto, ha ragione di fine, va amata per se stessa: « Mihi satis apparet propter seipsam appetenda sapientia » (Lupo di Ferrières, *Epist.* 1, PL 119, 433 B); il contesto ci induce a credere che qui per « sapienza » Lupo intende anche le discipline pr. del trivio e quadrivio. Meno vigoroso e meno netto è Alcuino: « [Sapientia]... tantummodo propter Deum, propter puritatem animae, propter veritatem cognoscendam, etiam et propter seipsam diligatis », *Grammatica*, PL 101, 850 B). Il che neppure il più animoso umanista moderno concederebbe senza gravi chiose, poiché la ragione di fine e di assoluta spetta soltanto alla perfetta conoscenza di Dio, non già alle forme inferiori di conoscenza, tanto meno al sapere pr.

d) Dunque, il programma med. di riferire ogni sapere all'*unum necessarium* (« ad unum terminum cuncta referenda sunt, et quae in libris gentilium utilia, et quae in Scripturis sacris salubria inveniuntur, ut ad cognitionem perfectam veritatis et sapientiae perveniamus, qua cernitur et tenetur summum bonum », Rabano Mauro, *De cler. institut.* III 2, PL 107, 379 CD) non implicava restrizione dell'ambito della cultura, né, tanto meno, degradazione della sua dignità; nello stesso modo, l'ispirazione e la destinazione religiosa dell'arte non implicava né riduzione della produzione artistica, né, tanto meno, declassamento della sua nobiltà.

e) A nostro giudizio la mentalità med., che descriveva un fine immediatamente teologico a tutte le attività umane e la « riduzione di tutte le arti alla teologia », non comandò una selezione delle realtà da studiare — che anzi, a tutte si estendeva, senza eccezione — bensì suggerì una selezione dei *modi di guardare* le realtà, sviluppando rigogliosamente i metodi che nella realtà scoprono i valori trascendenti (la metafisica, la teologia, il simbolismo, l'allegoria, la leggenda), lasciando inattivi quei metodi di studio (per es. il metodo sperimentale) che avrebbero scoperto i valori interni della realtà (veri valori, immediatamente pr., mediamente religiosi, come le leggi fisiche) e avrebbero permesso una utilizzazione immediatamente pr. della cultura (per es. la produzione tecnica), in vista di un fine immediatamente pr. (per es. il benessere temporale).

f) L'esempio accennato ci sembra il più indicativo della differenza fra la mentalità med. e la mentalità moderna. Lo studio della natura fu sempre vivo in tutte le età, poiché il mondo sarà sempre l'oggetto primo del pensiero. Ma di età in età cambiano gli occhi che guardano il M. e quindi cambiano gli aspetti che si guardano nel M. Nel medioevo l'esplorazione dell'universo fioriva sul grande unico albero del sapere dove signoreggiava la Bibbia-teologia; al suo impero rimase associata, in qualche modo privilegiata, anche la filosofia, dal momento che questa rinunciò alla sua autonomia configurandosi essa stessa come teologia (dal tempo dei Padri la vera « filosofia » è il cristianesimo teorico e pratico, la teologia e la santità; il vero filosofo è il saggio cristiano e il santo). Le altre scienze non potevano essere che rami di questo albero di classe teologica. E i rami non potevano sottrarsi al prestigioso dominio della regale signora: erano comandati da essa, orientati al servizio di essa; in particolare, anche la scienza fisica aveva finalità teologico-filosofica e quindi non si sviluppava secondo un metodo proprio e un fine proprio, bensì secondo il metodo e il fine della teologia.

Quanto al *metodo*, basta aprire un trattato scientifico medievale per rimanere scandalizzati della fiducia con cui un argomento si riteneva chiuso quando fosse annegato in un mare di citazioni tratte dalla Bibbia, dai Padri (S. Agostino, S. Gregorio Magno, S. Isidoro di Siviglia, S. Girolamo facevano la parte del leone, in occidente), dagli scrittori pagani (Ippocrate, Polemone, Teofrasto, Galeno, Avicenna...) e soprattutto da Aristotele quando nella cultura occidentale suonò l'ora di Aristotele, il « maestro ». Si ammetteva generalmente che il « locus ab auctoritate est infirmissimus » fuori delle scienze storiche e delle scienze della rivelazione, dove ha il suo campo proprio di applicazione, ma di fatto imperava anche nelle scienze dei fenomeni, per es. in medicina.

Quanto al *fine*, lo studio della natura non mirava a scoprire le leggi intrinseche e le relazioni immediate dei fenomeni particolari, ma a inferire dai fenomeni più generali (come la molteplicità, il divenire) le nozioni filosofiche di forma, sostanza, causa, fine, Dio, la norma morale; non mirava a scoprire la natura in se stessa, ma a scoprire in essa il sacramento di Dio, la prima rivelazione di Dio, il Verbo divino « diffuso » nelle cose, la scala e l'itinerario della mente a Dio, il presupposto, il simbolo, il decoro delle realtà soprannaturali: « *Omnis mundi creatura quasi liber et figura nobis est et speculum nostrae vitae* », cantava nel sec. XII ALANUS ab Insulis. Il ricercatore era sempre tentato di pretermettere la considerazione delle leggi naturali e delle cause prossime particolari sia perché amava ascrivere il fenomeno immediatamente alla causa ultima universale, Dio, sia perché nella natura gli interessava raccogliere il messaggio di Dio incorporato in tutte le cose, e penetrare il mistero cristiano velato dalla pisse di opaca dei fenomeni.

g) Ecco perché anche nello studio del mondo trionfa il simbolismo teologico, che impone ai fenomeni simmetrie preconcepite, ricchissima molteplicità di significati e di valori trascendenti, dogmatici e morali, e trasforma il mondo fisico profano in una grandiosa parabola o allegoria o mito o « figura » del mondo sopr. Prodigiosa fantasia che genera la straordinaria fioritura di *bestiarii*, *plantarii*, *lapidarii*, *abecedarii*, *giardini*, *roseti*..., che hanno scarissimo valore

come « storie naturali », ma che hanno il valore della teologia, per niente ridicola, da cui sono alimentati. E l'arte, che seguiva le vie della scienza, si sposò al simbolismo compiacendosi, come si sa, di rappresentare non già la natura nella sua bellezza propria, ma piuttosto la polivalente semantica teologica della natura, e non già allo scopo di soddisfazione delle naturali esigenze estetiche, bensì a scopo di pedagogia cristiana (esporre i misteri cristiani in forma figurata, accessibile anche agli indotti: *Biblia pauperum*) o di decoro delle celebrazioni sacre (arte religiosa e liturgica).

h) Ecco perché alla fisica in senso moderno non è fatto alcun posto nel quadro epistemologico di Marziano Capella. Se le arti maggiori del trivio (grammatica, retorica, dialettica) furono assai meglio sviluppate delle arti minori del quadrivio (aritmetica, geometria, musica, astronomia) fu perché quelle, più direttamente di queste, servivano alla metafisica religiosa e alla teologia. Una metafisica razionale di Dio chiede molto al trivio, assai poco al quadrivio: per dimostrare la realtà di Dio — teorema centrale della metafisica di Dio, o *TEODICEA* (v.), o teologia naturale — bastano poche esperienze facili, quotidiane, universali, come la molteplicità e il divenire, e non occorrono le nozioni della fisica moderna. (Del resto, il problema della prova razionale di Dio doveva passare allora inavvertito: in un edificio dottrinale costruito sulla fede quel problema è dato per già risolto. Quando sarà criticamente avvertito, allora sarà avvertita criticamente, in seno alla visione cristiana, la dualità ragione-fede e la preliminarità autonoma della ragione: allora tramonterà il tipo culturale del medioevo. S. Tommaso immette quel problema in una *Summa theologiae*, consacrandogli un articolo: è poco, e non è il suo miglior articolo, ma è importante, energeticamente indicativo di nuova mentalità). Ancor meno chiedeva la teologia sopr. alle scienze quadriviali del M.: alla intelligenza e alla espressione del mistero rivelato le scienze razionali del M. e dell'uomo non potevano offrire che « *rationes verisimiles et analogias* », e un dizionario da usarsi in senso analogico: servizio che anche una scienza infantile ed erronea poteva rendere alla teologia. Ben altro sviluppo avrebbero avuto le scienze fisiche se gli interessi dei medievali — che non erano né più sciocchi, né più pigri di noi — non fossero stati orientati altrove: essi, continuando l'alacrità investigativa dei Greci, probabilmente avrebbero anticipato di molti secoli la fioritura scientifica e tecnica, che l'età moderna vanta come sua peculiarità distintiva di fronte alla civiltà med.

In verità la passione degli antichi per l'ordinamento sistematico del sapere, alle soglie dell'età moderna, finì per trovare una casa anche per la scienza fisica: doveva essere una *scientia media* — il cui tipo più pregiato era allora l'ottica geometrica (perspectiva), la musica (harmonia) o l'astronomia — stando essa a mezzo tra l'esperienza nuda e la matematica. Avevano visto, i teorici antichi, che queste scienze medie sono formalmente matematiche perché presentano la realtà come misura, e materialmente fisiche perché le misure sono riferite a realtà naturali. Non è molto importante che poi non sapessero decidere se erano *più* fisiche o *più* matematiche (cf. S. TOMMASO: « *Quaedam vero sunt mediae quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica et astrologia, quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione*

id quod est physici est quasi materiale, quod autem mathematici quasi formale», *In Boët. de Trin.* q. 5, a. 3, ad 6; «Huiusmodi autem scientiae, licet sint medice inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a Philosopho esse magis naturales... quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedat, magis sunt naturales quam mathematicae», *In Phys.* II, lect. 3). Il fatto è che la casa, se pur c'era, rimase vuota: c'era l'idea di una scienza fisica, ma non costrui, allora, una scienza (così l'«astrologia», la «fisiognomia» erano fondate su buoni principii, ma non si costruirono, né allora né oggi, come scienze).

1) Ecco perché lo studio della natura non si traduceva allora in applicazioni tecniche intese ad aumentare il benessere temporale, ma si conchiudeva in trattati o somme o poemi filosofici, dogmatici, morali, ascetici e infine nel cantico di S. Francesco: «Laudato sia, mio Signore, con tutte le tue creature». L'ideale della «civitas Dei», ideale di beni sacri, di beni interiori, di beni futuri, non favoriva lo sforzo di instaurare, con la scienza e la tecnica, un «regnum hominis» sulla natura (Bacone) e lasciava inerti gli interessi pratici del sapere. Non era importante che il sapiente med. fosse anche un tecnico e che si occupasse nella produzione di manufatti e invenzioni utili; anzi, un'attività tecnica avrebbe forse nuociuto al suo prestigio, poiché l'estimazione comune non era favorevole ad essa. Estremamente pochi sono i tecnici che acquistarono fama, come VILLARD de Honnecourt (ingegnere, inventore e architetto del sec. XIII) e Leonardo da Vinci. Non è da dire che mancassero; vero è che non erano pregiati, e quindi non erano celebrati. Conosciamo vari statuti di città medievali che interdicevano ai lavoratori manuali l'accesso alla magistratura. E ancora sulla fine del sec. XV Leonardo deve protestare contro il generale discredito in cui sono tenuti i suoi colleghi ingegneri. Il tipo di saggio più accreditato era il contemplativo solitario, al quale non si chiedeva altra prestazione esteriore che l'insegnamento e la direzione morale dei suoi concittadini. Perciò la storia del progresso tecnico med. sarebbe presto fatta, tanto essa è povera.

Il medioevo continua lentamente la trasformazione già iniziata nell'età greca, del regime degli «utensili» nel regime delle «macchine» (molini, in particolare molini a vento e ad acqua, ruote, torni, presse a leva, a verricello e anche a vite, apparecchi elevatori, trabocchetti, balestre, congegni automatici come gli orologi sostituiti alle clessidre, seghe complesse, macchine tessili, forniture per animali da tiro, veicoli, apparecchi per dirigere i navigli...). Essa si accelera a partire dal secolo XI-XII e suggerisce i primi abbozzi di organizzazione industriale e di divisione del lavoro (per es. nel campo minerario, agricolo, tessile, nella fabbricazione del sale...). Ma, si diceva, il progresso tecnico medievale appare del tutto trascurabile se si commisura a quello dell'età moderna. Cf. BERTRAND GILLE, *Esprit et civilisation techniques au moyen-âge*, conferenza all'università di Parigi, Parigi 1952.

A sua volta, l'assenza dell'interesse pratico e la dominanza dell'interesse contemplativo doveva distogliere la mente dalle indagini sperimentali e infilarla sui sentieri della filosofia e teologia. Se nello studio ho uno scopo religioso contemplativo, cercherò le categorie più universali o le cause «remote»:

i concetti di essenza, materia, forma, sostanza, causa efficiente e finale, Dio; ma se mi prefiggo il fine pratico di costruire una casa, un carrozzone, una medicina, una civiltà temporale, che mi giovano queste categorie universali? Se voglio costruire una radio, le nozioni di materia, forma, essenza, sostanza, Dio sono sterili; cercherò invece categorie più particolari o le cause «secondarie», come tensione, intensità, resistenza, capacità elettrica, induttanza, effetto termionico, ecc. Il fine pratico è potente fattore di progresso scientifico stimolando la ricerca di nuovi metodi per guardare la natura e per costringerla a servire il benessere umano (v. SCIENZA).

Ma il fine pratico sorge in un cuore cristiano e lo spinge alla ricerca solo quando una chiara e completa dottrina abbia dimostrato il valore cristiano del benessere temporale. Cosiffatta dottrina, si ripete, allora mancava; e i maestri spirituali, anziché insegnare come si potesse e si dovesse costruire una civiltà temporale cristiana, credettero più importante e più urgente denunciare gli effettivi pericoli del benessere temporale — l'esperienza dei secoli era lì, lugubramente abbondante, per documentare come gli uomini di fatto usano male, contro se stessi, contro il prossimo e contro Dio, della ricchezza, della salute, della cultura, della potenza politica e militare, e come dall'orgoglio, dall'avarizia, dal genio omicida di Marte, più che dall'amore virtuoso del M. e di Dio, sia stato sempre fomentato il progresso temporale dell'umanità — e quindi preferiscono invitare gli uomini a guardare con sospettosa vigilanza cautele i beni terreni e a farne uso moderato, intendendo per «moderato» il *minimo necessario*: «quantum necessitas corporis exigit et quantum sapientiae expostulat studium» (Alcuino, *Grammatica*, PL 101, 850-51; è significativa la stessa vaghezza in cui Alcuino lascia l'interessante e ponderoso tema).

1) Così il M. non fu preso «sul serio» e restò allo stato larvale, in penombra (la penombra sacra del tempio!), come avvolto in una nube (la nube sacra dell'incenso!).

Questa psicologia ha lasciato infiniti indizi di sé nella letteratura e nelle istituzioni med. I vecchi indici del Migne latino e la moderna, amplissima e valorosa produzione consacrata alla *Geistesgeschichte* del medioevo forniscono comodi repertorii, grazie ai quali è abbastanza facile inseguire alcuni concetti-spia, per es.: «naturalia» e «gratuita», Adamo e Cristo, Eva e Maria, cultura pagana e cristianesimo, città terrestre e città celeste, amor di sé e amor di Dio, grazia e libertà, filosofia e fede, ragione e passione, carne e spirito, mondo e cielo, magnanimità e umiltà, possesso e rinuncia, povertà e proprietà, lavoro e contemplazione, potere temporale e potere spirituale, piacere e sofferenza, matrimonio e verginità, perfezione, santità, vocazione, obbedienza, penitenza, solitudine, ecc. Spigoliamo qualche tema più denso e più diffuso, atto a documentare la suesposta interpretazione e a far sentire la grandiosa compatta, ma pur fragile e provvisoria unità culturale del medioevo.

1) L'ideale monastico di santità. La predominanza del descritto tipo culturale doveva orientare la sensibilità cristiana ad apprezzare soltanto un certo tipo di santità. (Qui rinunciamo a precisare in qual misura la dottrina della perfezione genera la pratica, e, inversamente, in qual misura la pratica del popolo cristiano genera la dottrina della perfezione e la dottrina generale del M.). Si prevede che, essendo inoperante o assente la convinzione del valore cri-

stiano delle attività pr., non si ravvisasse in esse una « via » di santità, ma si collocasse l'ideale di santità nella rinuncia ad esse, e quindi nel *tipo monastico* di vita, il quale, dunque, doveva apparire la via di perfezione, non già una delle vie.

a) L'ispezione complessiva dei moventi spirituali della storia med. ci dà la netta impressione che è storia di una sola delle due città agostiniane (v. OTTONE di Fris.), « storia fatta da chierici » (Goethe) e religiosi, dove i laici non operano, o non operano da laici bensì da monaci, od operano senza lasciar traccia di sé nella estimazione corrente, la quale apprezzava e celebrava soltanto il modello ascetico del MONACHISMO (v.), fiorito non già nell'esercizio cristiano « laico » del M., bensì nella « rinuncia » al M. e nella pratica dei CONSIGLI (v.).

Da una rapida consultazione statistica della amplissima produzione ascetica e parentica del medioevo (v. gli indici di PL, che s'arresta a Innocenzo II, † 1216) appare che i maestri di spirito scrittori si interessano dell'uomo per tirarlo dal M., e del M. solo per disprezzarlo o per denunciarne i pericoli: non ci avviene di trovare un abbozzo di spiritualità propria di laici impegnati nelle attività pr. Insegnano i Padri del deserto: « L'uomo che fugge il M. è come il grappolo maturo, l'uomo che vive tra gli allettamenti del secolo è come il grappolo acerbo ». La totalità di quella produzione è fatta da monaci e chierici che scrivono per monaci e chierici, o da scrittori che, scrivendo per tutti, inculcano un ideale di santità valido per monaci e chierici.

Le opere pastorali dei grandi vescovi, i loro sermoni e la legislazione dei sinodi sono più aderenti alla realtà effettuale della famiglia cristiana e danno un più equo apprezzamento dello stato laico, in particolare della vita matrimoniale; ma neppure qui si trova uno schema sufficiente e inequivoco di santificazione proprio ed esclusivo di fedeli occupati nella costruzione di una civiltà temporale, nell'esercizio delle professioni pr. Forse perché queste erano scarsamente sviluppate? ma è ben probabile che fossero scarsamente sviluppate proprio perché la sensibilità imperante non ne apprezzava in giusta misura il valore cristiano.

b) Una indagine statistica (*l'Index hagiologicus* di ACTA SS., per i santi celebrati nei primi dieci mesi dell'anno, facilita un po' la pesante ricerca) dei santi venerati e canonizzati — cioè di quelli che il sentire del popolo cristiano ammirava e si proponeva come modelli da imitare — mostra che la figura di santo assolutamente prevalente nelle abitudini culturali del medioevo è quella di chi, monaco o chierico o laico che fosse, visse secondo l'ascetica che abbiamo chiamata monastica. Si trova canonizzato non già lo sposo che visse normalmente nel matrimonio e nell'educazione dei figli, ma piuttosto colui che o non si sposò, oppure, sposatosi, si impegnò con la moglie alla continenza perfetta, oppure dopo le nozze lasciò la famiglia (talvolta senza neppure avvisare la moglie) per farsi religioso, eremita, pellegrino (cf. B. DE GAIFFIER, « *Inactam sponsam relinquens* ». *A propos de la vie de S. Alexis* e testi agiografici affini, in *Analecta Bolland.* 65 [1947] 157-95); non già il filosofo, il matematico, il ricercatore, il tecnico, il medico, l'avvocato, il banchiere, il navigatore . . . , che esercitò le professioni pr. secondo la legge di Dio, ma piuttosto il teologo, l'eccllesiastico, il martire, il

pellegrino, il recluso; non tanto il poeta, il pittore, il celebratore della bella natura, ma piuttosto l'artista di chiesa, il fondatore, restauratore, benefattore di edifici sacri, monasteri, istituzioni pie; non già l'uomo di governo e di azione che s'adoprò per organizzare la società in modo da innalzare il benessere dei cittadini, ma piuttosto chi visse nell'obbedienza, nella mortificazione, nella meditazione solitaria, nell'esercizio delle opere di misericordia; non già chi esercitò un mestiere nella comunità dispiegando tutte le sue potenze naturali, industriandosi di arricchire le sue abilità mentali e manuali, e di contribuire così alla formazione di una migliore civiltà, ma piuttosto chi martoriò il suo corpo fino agli estremi limiti della resistenza, chi castigò la sua curiosità, le sue ansie di miglioramento e le gioie della conquista, chi accettò il suo mestiere come materia *circa quam*, od occasione di penitenza; non già chi cristianamente possedette il M., ma piuttosto chi del M. fece l'uso minimo inevitabile, « *quantum necessitas corporis exigit* », sul modello della condizione monastica.

È vero, re, principi, duchi sono abbastanza rappresentati nel firmamento della santità ufficiale. Ma si badi che essi si presentavano all'opinione pubblica con un intenso carattere sacro numinoso (v. POTERE), inculcato già dalla Bibbia, avvalorato nel medioevo dal costume della INCORONAZIONE (v.) e della benedizione ecclesiastica, una specie di « ordinazione » quasi sacramentale: il principe apparteneva a una classe marcatamente religiosa, diversa ma analoga al sacerdozio (il principe e il sacerdote « *sunt ut frater et soror* », « *fraternizant* », dirà ancora Bartolo di Sassoferrato): anch'egli è ministro di Dio, porta la spada in nome di Dio, è « *sacratissimus* » (imperator), è un « *episcopus* » (externus). Cf. L. R. MÈNAGER, *L'institution monarchique dans les états normands d'Italie*, in *Cahiers de civilis. méd.* 2 (1959) 303-31, 445-68, concezione carismatica, natura sacerdotale del potere regale nei principati occidentali dei sec. XI-XIII.

Si badi, poi, soprattutto che i principi santi ottennero fama di santi non perché esercitarono eccellentemente la loro funzione pr. di reggitori, procurandosi e mettendo in atto una specifica « scienza regendi » o « *ars gubernandi* » (che difatti non ebbe allora alcun incremento), ma perché esercitarono eccellentemente le virtù generali del cristiano: ebbero venerazione non già perché furono bravi politici cristiani, ma perché coltivarono la preghiera, la penitenza, praticarono la castità perfetta (pur nel matrimonio), la carità eroica verso poveri e malati, fondarono e beneficiarono chiese, monasteri, opere pie di culto e di assistenza, protessero la S. Chiesa contro i suoi nemici e ne dilatarono il campo di apostolato, si imposero eccezionali pene per i loro peccati, lasciarono la reggia per il convento, ecc. Insomma, la presenza di re e regine e capi di popolo nel martirologio non dimostra che fosse apprezzato il valore cristiano ma pr. della funzione politica.

Ebbene, perché questa estrema carenza di santi laici che possedettero il M., di fronte alla splendida abbondanza di santi che rinunciarono al M.? Certamente, rinunciare al M. è più rapido mezzo di santità; e poi, all'uomo, già nativamente inclinato a lasciarsi catturare dal M., era (ed è ancora) più urgente ed opportuno proporre, con la canonizzazione, dei modelli che lo avvertissero del pericolo

e lo incurassero a non «perdere l'anima» nella brama di «guadagnare il M.». Eppure anche il possesso cristiano del M. può suscitare santità canonizzabili; ed era almeno altrettanto urgente ed opportuno che si celebrassero cosiffatte santità, a modello e conforto dei fedeli viventi nel M., che furono e saranno sempre la maggioranza della comunità umana. Perché, daccapo, quella scarsezza statistica di eroi del possesso cristiano del M. rispetto agli eroi del distacco ascetico monastico? Forse perché, di fatto, l'esercizio delle attività pr. non diede santità meritevoli della canonizzazione? Ipotesi incredibile. Pensiamo piuttosto che quella prevalenza statistica della santità di tipo monastico debba ascrivarsi alla particolare sensibilità della società cristiana dei secoli passati, la quale, presa dalla suggestione diretta dell'*unum necessarium*, non era ancora aperta a giustificare e ad apprezzare convenientemente il tipo laico di santità, indirizzando tutte le sue simpatie al tipo monastico.

c) È facile addurre foreste di citazioni per confermare la fondatezza di questa interpretazione. (Non è facile dimostrare di aver fatta una rassegna completa di tutte le componenti che operano nell'anima med.; ma, si diceva, noi non pretendiamo tanto). Per es., si indaghi il concetto di **vita apostolica**, nel quale si esprimeva l'ansia di fedeltà al Vangelo, di imitazione della primitiva comunità di Gerusalemme (Atti XIV 32), cioè di perfezione o di santità cristiana.

Cf. P. MANDONNET, M. H. VICAIRE, S. *Dominique*, 2 voll., Paris 1938; L. M. DEWAILLY, *Notes sur l'histoire de l'adjectif «apostolique»*, in *Mélanges de science relig.* 5 (1948) 141-52; A. MOURAUX, *La «vita apostolica» à propos de Rupert de Deutz*, in *Rev. liturg. et monast.* 21 (1931) 71 ss, 125 ss; J. LECLERCQ, *La vie paysanne. Points de vue sur l'existence de l'état religieux*, Turnhout-Paris 1950; L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, ivi 1950; M. D. CHENU, *Naturalisme et théologie au XII^e siècle*, in *Rech. de science relig.* 37 (1950) 5-21; Id., *L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XII^e s.*, in *Arch. d'hist. doctrinale et littér. du m. âge* 19 (1950) 39-66; Id., *Moines, clercs, laïcs*, in *Rev. d'hist. eccl.* 19 (1954) 59-89; Id., opere cit.

Rappresentante dell'antica mentalità può assumersi RUPERTO (v.), monaco di S. Lorenzo a Liegi, nel 1119-20 abate di Deutz († 1130), che nel commento della regola benedettina, nella corrispondenza, nelle consultazioni (PL 167-70) ritorna più volte sull'argomento; G. MORIN, in *L'idéale monastique*, Maredsous 1931, p. 66 s, conserva a Ruperto anche il *De vita vere apostolica* (PL 170, 611 ss), scritto dopo il 1121, che altri attribuiscono a un canonico di S. Vittore difensore dell'istituto canonico: cf. Ch. DEREINE, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers*, in *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 550. Ruperto è importante sia perché è fedele, potente eco di lunga tradizione e non ha sufficiente genio per imporre vedute originali, sia perché vive in un tempo in cui affiorano nuove ispirazioni con le quali deve cimentare le sue idee finalora pacificamente professate. Tra altri, ANSELMO di Havelberg, in *Liber de ordine canonicorum* (PL 188, 1093 ss), nei *Dialogi* del 1145 (PL 188, 1139 ss), nella *Epistola apologetica* (PL 188, 1119 ss) combatte il conservatorismo di Ruperto. Anselmo trovò in Ruperto avvertito il proverbio greco: «Pinguis non gignit tenuem sensum» (*Epist. cit.*, PL 188, 1120 B), ma più tardi gli renderà omaggio, pur senza accostarsi alle sue idee, paragonandolo a Ugo da S. Vittore, a S. Bernardo, a S. Norberto: «In ordine Cluniacensium, Rupertus abbas Tuitiensis, totius pene Veteris et Novi Testamenti expositior illustris,

ordinem illum aureum tamquam topazius perornat» (*Liber de ordine canonicorum*, 29, PL 188, 1111). Per la discussione dei diversi punti di vista, è utile anche il *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia* (PL 213, 807 ss), scritto tra il 1125 e il 1130, probabilmente dal canonico di Liegi RAIMBALDO, preposito della collegiata di St. Jean; cf. Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, in *Rev. d'hist. eccl.* 42 (1947) 359 s.

Per Ruperto, non v'ha dubbio, «vita apostolica» o vita perfetta, o ideale cristiano è il monachismo. Questo ha per padri, appunto, gli Apostoli, che «monachi veri fuerunt» (*De vita vere ap.*, IV 11, PL 170, 648 A) e diedero la vera regola monastica (ivi IV 1 ss, PL 170, 643 ss). Più tardi un altro clunisiaco, Pietro di Chelles († 1183) in *Disciplina claustr.* esprimerà lo stesso concetto con pari entusiasmo: anche per lui gli Apostoli sono monaci («quid dicam de monachis istis, videlicet Apostolis?», PL 202, 1102 D). Anzi, per Pietro, la pratica monastica ha origini assai più remote, risale addirittura agli angeli buoni, ai santi del Vecchio Test., a S. Giov. Batt., a Maria Vergine, a Gesù... (ivi, c. 7, PL 202, 1111 ss). Insomma tutto il bene della storia degli angeli, degli uomini, di Cristo e della Chiesa è nel chiostro: «ecce quales praevious habet claustralis conversatio» (ivi, col. 1112 B). Egli non osa dire, ma era facile dedurre, che tutto il male è nella vita secolare, alla quale difatti va tutto il dizionario peggiorativo, quando è confrontata con la vita claustrale.

Ruperto è più violento nel suo esclusivismo: la regola monastica ha l'autorità del Vangelo e il monaco ha la dignità degli Apostoli («vitam et regulam monachorum tanta auctoritate Evangelio et dignitati aequiparavi Apostolorum», ivi, prol., PL 170, 612 B), la vita della Chiesa cominciò dai monaci (ivi 4 e 10, PL 170, 644 C e 647 C) e ai monaci rimase il privilegio esclusivo della perfezione cristiana e della fedeltà al Vangelo («in his... totius perfectionis remansit privilegium... sola monastica vita, quod est perfecta et primitiva ecclesia et ab hoc apostolica, sub Evangelii honore permansit», ivi 10, PL 170, 647 C D).

d) Questa idea — che a noi pare oggi così dura — di identificare la santità cristiana con la vita monastica, non è una trovata di Ruperto: è ben più antica di lui e continua per qualche tempo anche dopo di lui: più o meno espressa e conseguente, domina tutta l'ascetica med. Già per S. BASILIO (v.) il monachismo è lo stesso ideale cristiano nella sua purezza e genuinità: solo grazie ad esso la Chiesa, installata nel M. e impregnata di cultura greca, poté rimanere fedele alla sua originaria vocazione; e Basilio auspica per la Chiesa una riforma monastica nella quale trovino soluzione i problemi sorti dopo la pace costantiniana. Cf. L. Vrscher, *Basiliius der Grosse*, Basel 1953. Lo scritto basiliano *Ad giovani* non è, come spesso si dice, un trattato di umanesimo cristiano nel senso oggi inteso: vi si inculca lo studio della cultura greca nella misura in cui questa può giovare alla pratica della virtù — pensiero ben classico, come si vide — e la virtù è sempre la cura dell'anima e la lotta contro il M. Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de S. Basile. Etude historique*, Maredsous 1948. Nota specifica del grande dottore cappadocce è il suo rigorismo, comandato da una dialettica intransigente; ad es., per lui tutti i peccati sembrano gravi, tutti uguali davanti a Dio, tutti puniti con la morte eterna:

non si salverà chi in vita abbia trascurato anche una sola azione virtuosa; egli vieta ai monaci di agire per propria iniziativa, di pregare per i loro parenti; vuole il monaco anche triste, sporco, coi capelli disordinati... È una letteralistica fedeltà al Vangelo che lo guida in questi giudizi, e la stessa fedeltà gli fa combattere con foga l'eremitismo: egli lo giudica contrario alla legge della carità fraterna, la quale è invece esercitata nel cenobitismo; per la stessa fedeltà gli sembrò accettabile perfino il rigorismo di EUSTAZIO di Sebaste (v.). Gioca in lui anche l'influenza neoplatonica e stoica, gioca anche il suo temperamento oltranzista e unilaterale (talvolta egli stesso lamenta i suoi disturbi di fegato). Ma queste influenze, nel suo spirito ardente, soprattutto si avallano costantemente con l'autorità della Bibbia, con la logica interna della morale evangelica, con un'autentica, benché parziale, psicologia cristiana. Fu detto (da Amand) « il più severo dei Padri greci », lontano dalla dolcezza equilibrata di Pacomio, di Antonio, di Poimen... ma anche presso questi grandi patriarchi, sia pure sotto formule edulcorate, si sente la stessa logica che guidava Basilio. Cf. L. BOUYER, *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, St. Wandrille 1950, ove troverai utili analisi dell'attesa escatologica, delle coppie peccato-morte, carne-mondo, regno di Diogene di Satana, luce-tenebre, come circolavano nel monachismo primitivo. Il pensiero monastico aveva con sé ottime ragioni cristiane, senza dipendere dal manicheismo, come dimostra l'autore nella seconda appendice. Cf. pure B. DRACK, *Beschauliches u. tätiges Leben im Monchtum nach der Lehre Basiliius des Grossen*, in *Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 1960, p. 297 ss; J. GRIBOMONT, *Le renouement au M. dans l'idéal ascétique de S. Basile, in Tremikon 31* (1958) 282-307, 460-75; v. anche, per confronto, ANT. SANCHIS-OUEVEDO, *Estado religioso e ideal evangelico en la teologia de Sto Tomas. Posicion doctrinal en la controversia entre Mendicantes y Seculares* (1268-1271), tesi di laurea, Le Saulchoir 1959.

La significazione peggiorativa di PAGANESIMO (v.), che un giorno, nei primi secoli cristiani della conquista, gravò sulle anime estranee alla Chiesa non ancora battezzate, ora viene a gravare su quei fedeli — porzione della Chiesa, e porzione prevalente! — che non hanno il coraggio di essere appieno cristiani e non entrano nel chiostro: la « conversione » non è più l'abbandono della paganià e l'ingresso nella Chiesa, ma è, nello stesso ambito della Chiesa, la fuga del M. e l'ingresso nel chiostro: la lotta tra le due città, Babilonia e Gerusalemme, non è soltanto tra la paganià e la Chiesa, ma è anche, dentro la Chiesa, tra la « vita secolare » e la « vita claustrale ». Cf. S. Bernardo, *In Annunc.*, sermo I, PL 183, 384 D: « veritas nostrae confessionis » [o *conversionis*?]; *In Cant.*, sermo LV, 2, PL 183, 1045 C; *In Cant.*, sermo I, 1, PL 183, 785 A: il cibo delle anime mature, di cui parla S. Paolo, è quello dei monaci.

La coincidenza della perfezione cristiana con l'ideale monastico trova molte altre espressioni nei secoli: il monaco è colui che veramente realizza il « battesimo », che veramente fa vita apostolica, veramente si conforma a Cristo crocifisso (cf. Pietro di Celles, *Discipl. claustr.*, capo 6: *Quod claustrum sit vicarium crucis*, PL 202, 1108 ss), vero cristiano, vero « martire », vero « filosofo ». Cf. J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'expression « philosophie chrétienne »*, in *Mélanges de science relig.* 9 (1952) 220-

26: completando le note di E. GILSON, *L'esprit de la philos. médiév.*, 1944, p. 413 s, il Leclercq segnala che l'espressione « filos. crist. », usata senz'altra aggiunta, significò fino al sec. XII la vita monastica, o la vita interamente consacrata a Dio nella pratica dell'ideale monastico. v. MONACHISMO.

e) Che cosa vuol dire « veramente »? Quando si tenterà di rispondere, sottoponendo ad analisi quelle celebri formule, si avvertirà la loro fastidiosa e infastida ambiguità. Per allora quell'avverbio significava, almeno, che il monaco attua il Vangelo più e meglio di ogni altro cristiano (formula ugualmente ambigua, che si vorrà giustificare con la distinzione fra « necessario » e « supererogatorio »); altri, uscendo francamente dall'equivoco, senza temere (forse senza avvertire bene) le conseguenze, insegnano addirittura che soltanto il monaco ha aperta davanti a sé la carriera della santità evangelica, preclusa agli altri. Tale è l'opinione di Ruperto: « Ipse [Paolo apostolo] autem huic mundo renuntians, se a coniugio et a totius mundi contagio sequestravit, contentus victu et vestitu, et secutus Christum seipsum abnegavit. Hoc autem est esse monachum. Unde, quia omnem hominem voluit esse sicut seipsum, omnem ergo hominem voluit esse monachum » (*De vita vere ap.* IV 13, PL 170, 649 A).

Per giunta, all'ideale di « vita veramente apostolica » Ruperto prescrive non soltanto lo spirito monastico, coltivabile anche nella vita secolare, ma perfino le forme giuridiche del monachismo, per es. la vita communis. L'identità tra vita apostolica e vita communis era ormai pacificamente accettata dopo il conc. di Roma del 1063 (« rogantes monemus ut ad apostolicam, scilicet communem vitam sumnoperare pervenire student », MANSI XIX, 873), predicata da tutti i sostenitori della riforma gregoriana come freno alla decadenza morale dei clerici; ma nelle formule precedenti non è chiaro, com'è chiaro in Ruperto, che la « vita apostolica, cioè comune » sia l'unico ideale di perfezione cristiana.

f) E al tipo monastico Ruperto toglie anche quel residuo contatto col M. pr. che era il lavoro manuale (v. MONACHISMO), modificando il concetto di povertà del monaco il quale di quel lavoro si sostentava. Pur senza disprezzare la povertà volontaria di altri religiosi, che vivevano giorno per giorno del loro lavoro, egli ritiene che non è essenziale al monaco vivere di povertà e quindi del proprio lavoro: nella mente di S. Benedetto il lavoro è più un rimedio contro l'ozio che un mezzo di sostentamento; l'essenza del monachismo è l'*opus Dei*; e ormai l'*opus Dei* si riassume nel servizio dell'altare. È lecito, dunque, al monaco vivere dell'altare; gli Apostoli stessi, che per attendere alla parola di Dio, abbandonarono ai diaconi la cura dei fratelli, scesano i fanatici del lavoro, « qui in opere manuum fere totam vitam ponunt » (*In Regulam* III 10, PL 170, 517 D).

Sicché la perfezione « apostolica » si avvera nel monaco-sacerdote, il quale trova il suo fine, la sua corona o diadema nel santo officio del sacro altare; e mai rinunci ad esso, *absque maxima necessitate*, per occuparsi « in colligendis fructibus seu cedendis arboribus » (ivi). Ruperto, senza diminuire lo « splendor monachici ordinis » (*Altercatio monachi et clerici*, PL 170, 540 A), considera il monaco-prete più vicino agli Apostoli degli stessi patriarchi Paolo e Antonio, che non furono preti.

Qui Ruperto si lascia guidare non solo dalla dialettica mondo-chiostro, ma anche da almeno due

condizioni di fatto: la prima è la effettiva potenza economica di un monastero cluniacense, che era diventato una ricca completa città terrestre e non aveva bisogno di richiedere al lavoro manuale dei monaci i mezzi di sussistenza; la seconda è che a quei tempi era normale che i monaci salissero al sacerdozio, mentre in passato il sacerdozio era rifiutato dai monaci (« Monachus qui dignus est ordinari non fiat sacerdos nisi coactus », MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecd.* V, Par. 1717, col. 1626. Lo stesso Ruperto rifiutò per lungo tempo gli ordini sacri).

Comunque sia, registriamo il fatto che l'ideale cristiano, identificato con l'ideale monastico, si presentava sciolto da ogni contatto col M.: il monaco (quindi il cristiano perfetto) è un olocausto, totalmente e in tutto crocifisso, come Cristo, tranne forse nella lingua: « solam autem linguam retineat ad confitendum et orandum » (Pietro di Celles, o. c., 6, PL 202, 1110 D).

g) A questo programma di spogliazione totale — che, valido per i monaci, tende a presentarsi, ripetiamo, come unico ideale cristiano — va imputata in qualche misura la impressionante scarsità del senso missionario nella comunità cristiana med. Nel concetto di *vita apostolica*, modellata sull'esempio degli Apostoli, noi oggi comprendiamo non solo la funzione culturale sacrificale, non solo la santità personale, ma anche la « missione » di conquistare il M. alla fede con l'amministrazione dei sacramenti, con la predicazione e con tutte le opere che oggi chiamiamo appunto « apostolato », MINISTERO (v.), MISSIONE (v.); che cosa sono, infatti, gli Apostoli e i sacerdoti se non gli « inviati » di Gesù per la conquista del M. al Vangelo? Invece — lacuna per noi incredibile — i maestri della tradizionale spiritualità med. esplicitamente insegnano che la vita apostolica non implica l'apostolato: non è ardore di proselitismo, ma è soltanto servizio culturale, santificazione personale nella pratica dei voti religiosi e in primis rinuncia al M. e umiltà: « non facit apostolum praedicare, baptizare et miracula facere, sed virtutes habere et . . . prae caeteris seipsum humiliare » (*De vita vere apostol.* II 15, PL 170, 631 s). Che tale isolamento si faccia valere per il monaco, passi. « Monachus non habet officium docentis sed lugentis », si ripete con S. Girolamo; « est enim disciplina claustralis lugere sua et aliorum peccata, praelato suo subici, obediare per omnia, cavere ab insidiis, nullis insidiari . . . » (Pietro di Celles, o. c., 7, PL 202, 1111 A, che ricorda, tra gli altri, il precetto della carità, ma non accenna allo sforzo di convertire). È l'antica mentalità del monaco — sempre eremita nello stesso cenobitismo — che « sibi soli et Deo vacat », e si preoccupa di essere cristiano piuttosto che di fare dei cristiani. Essa sopravvive negli stessi ordini MENDICANTI (v.), dei quali solo i domenicani professano, fin dall'inizio, espressamente un ideale missionario, apostolico in senso moderno (« non loqui nisi cum Deo vel de Deo », è la divisa di S. Domenico e dei domenicani, che una bolla papale del 4-II-1221 raccomandava come « Verbi Dei evangelizationis totaliter deputati », cf. M.-H. VICAIRE, S. Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII s., Paris 1955. « Per i francescani, invece, come per la famiglia benedettina, lo scopo principale ed essenziale è di essere piuttosto che di agire. In ciò benedettini e francescani differiscono dagli

ordini che furono principalmente fondati, come i domenicani, per un apostolato esteriore », P. CUTHBERT, *The capuchins*, I, London 1930, p. 24).

Quella mentalità sopravvive perfino nel cuore dei tempi nuovi, non solo come atteggiamento pratico di questo o quell'eremita, ma anche come coscienza riflessa del valore dell'eremitismo, per es. nel B. Paolo Giustiniani (*Regula vitae eremiticae* del 1520; florilegio presso J. LECLERCQ, *La vie érémitique d'après la doctrine du b. P. Giust.*, pref. di T. Merton, Paris 1955). Il Giustiniani vuol restaurare la vita contemplativa, crede che essa non sia possibile se non nella solitudine, difende la solitudine di tipo cenobitico ordinata dalla regola e dai superiori e alimentata dalla liturgia sacramentaria (contro l'eremitismo individualistico acefalo e alturgico); ma l'appartenenza del solitario al corpo della Chiesa, a titolo di membro vivo, è un tema che resta inattivo in lui e non suscita impegni di apostolato; egli non crede di dover giustificare la sua solitudine nemmeno facendo valere che il solitario prega e si mortifica per il M.: ciò che importa per lui, come per il monaco antico, « n'est pas de savoir pour quoi l'on prie, mais Qui l'on prie » (BOUYER, cit. dal Lecl., p. 56).

È ben vero che Ruperto si limita a dimostrare che la « vita apostolica » non sia soltanto nel far miracoli, predicare e battezzare (« non in his tantum accipitur apostolica vita », o. c. 17, PL 170, 632 B), e dunque suppone che l'ideale di « vita apostolica » comprenda anche quelle attività missionarie benché sia primamente santità interiore contemplativa penitente; è ben vero che egli rivendica anche ai monaci il diritto di predicare, appellandosi agli esempi di S. Agostino e di S. Bonifacio (cf. *Altercatio cit.*, *Epist. ad Everardum*, *Epist. ad Lieszelinum*, PL 170, 537 ss, 541 ss, 663 ss); ma dà l'impressione di difendere un diritto astratto quiescente, più che di affermare una istituzione vivente e una pratica in atto. Prova ne sia la sorpresa provata dai cistercensi quando furono lanciati dalla S. Sede in missione tra i Catari e gli Albigesi; prova ne sia l'insistente sollecitazione fatta dai papi ai monaci nella seconda metà del sec. XII affinché intraprendessero campagne missionarie.

È comprensibile, si diceva, che nel monachismo antico rimanesse sopra la spinta missionaria. Lo strano è che cosiffatto monachismo, privato di ansie d'apostolato, pretenda di presentarsi come la più piena, anzi l'unica attuazione del modello di vita fornito dagli Apostoli e quindi come paradigma di ogni santità cristiana. Ruperto doveva avere una fede tanto forte quanto miope (forse artificiosa?) nella validità del costume monastico, quando la giustificava così (*De vita vere apost.* II 17, PL 170, 632 C): « Nusquam Dominus dixisse legitur: Discite a me miraculis coruscare, baptizare, praedicare, sed: Discite a me, inquit, quia mitis sum et humilis corde » (Mt XI 29), dimenticando che Gesù ordinò proprio agli Apostoli di evangelizzare e battezzare tutti i popoli (Mt XXVIII 19), e che gli Apostoli portarono la parola e la grazia di Gesù « fino ai confini della terra ». Ruperto ha fatto bene a notare che si può predicare e battezzare senza essere santi (come alcuni « immundissimi clerici », ivi, col. 632 B), ma avrebbe poi dovuto spiegare come si può essere imitatori degli Apostoli e santi senza essere apostoli.

Il fatto è che l'impegno missionario, vivacissimo nelle prime età cristiane e operante in ogni fede,

dopo la pace costantiniana si affievolisce fino a diventare opera quasi esclusiva della gerarchia ecclesiastica e dei poteri laici (v. MISSIONI, PAGANESIMO). Perché? Non certo per pochezza di virtù e di passione evangelica. Forse perché si ignoravano le popolazioni estranee alla Chiesa, ancor giacenti «in tenebris et in umbra mortis»? ma si conoscevano almeno gli ebrei e i musulmani, interni alle regioni cristiane. Forse si aspettava che la conversione delle anime sarebbe stata operata dalla lenta ma invincibile pressione delle leggi e delle strutture civili dell'impero? Forse si credeva che fosse affidata ai capi politici e alla forza militare, per es. delle crociate? Forse si riteneva che l'iniziativa missionaria spettasse alla Chiesa, la quale di fatto era gelosa del diritto di predicare e di amministrare i sacramenti e lo interdiceva a chi non fosse munito della MISSIONE canonica (v.)? Forse si pensava che compito più urgente fosse il consolidare la vita cristiana nelle stesse terre cristiane, affidate al vescovo e al clero secolare? Forse si aspettava che la grazia divina, sollecitata dalla preghiera e dalla penitenza dei buoni, operasse da sola la conversione del mondo? Forse l'impresa appariva difficile, non disponendosi di una apologetica razionale adatta a far presa su anime lontane dalla fede? Forse si temeva che l'incontro col mondo estraneo alla Chiesa sarebbe stato di ostacolo alla santità del missionario? Risponda chi può. Vi sono motivi che rendono plausibile ognuna delle ricordate ipotesi. Resta il fatto che al mondo giacente fuori della Chiesa non si bada, neanche per introdurlo nella Chiesa.

h) La più matura e sistematica dottrina della santità cristiana (v.), identificando la santità con la carità di Dio, mostrerà: che essa implica il fervore apostolico e lo esige da tutti i figli e collaboratori di Dio, benché in diversi modi e lungo diverse vie, secondo le individuali VOCAZIONI (v.): che la santità è disponibile, anzi è doverosa per tutti i cristiani, benché fiorisca in diversi modi e lungo diverse vie, secondo le individuali vocazioni: che quindi la vita monastica, la pratica dei CONSIGLI evangelici (v.) e dei VOTI religiosi (v.) non è la santità ma soltanto una delle vie di santità: che infine la santità del monaco si definisce positivamente e si misura per il volume di carità che il monaco ha totalizzato sulla via della rinuncia al M., e non si definisce negativamente per la rinuncia al M. (come invece la definiscono Ruperto e Pietro di Celles: «Hoc autem est esse monachum...», «Est enim disciplina claustralis...», passi cit., PL 170, 649 A, PL 202, 1111 A).

L'asctica med. non era davvero adatta a stimolare i laici ad essere santi di tipo laico viventi nel M. secondo la propria vocazione cristiana, ma piuttosto ad essere santi monaci, «sequestrati a totius mundi contagio» (PL 170, 649 A). È vero, essa non condanna — se non in rari casi di evidente intemperanza eterodossa — la vita secolare, lo stato matrimoniale, le attività profane; ma doveva lasciare nella psicologia comune dei secolari la malinconica convinzione che chi vive nel M. è un cristiano diminuito, un duro di cuore, un pigro, un vigliacco, che non ha il coraggio di «convertirsi» e di correre verso la «patria» del chiostro: che egli è dunque un tollerato, nel Regno di Dio, a cui non avviene di compiere un «bonum» ma, semmai, soltanto un «minus malum», e, se pure si salverà, si salverà *nonostante* la sua professione secolare, non già grazie ad essa.

i) Si prevede che questa dottrina della santità comandi la valutazione med. delle attività pr. Le quali infatti incontrano indifferenza, sospetto, talora condanna. Si predica che quelle rispondenti a necessità primarie dell'«essere» — come l'alimentazione e la cura della salute — siano esercitate al minimo (v. sopra), e che a quelle «superflue», rispondenti ad esigenze secondarie di «benessere», si faccia rinuncia.

Fu già ricordato l'oblio e il discreditato in cui erano tenuti i tecnici e le attività tecniche.

La mercatura nell'economia chiusa del feudalesimo, era giudicata *ignobilis* (cf. *Vita* di S. Guido di Anderlecht in ACTA SS. Sept. IV [Ven. 1765] die 12, p. 42 F) e sgridata agli occhi di Dio pur quando era esercitata per moltiplicare le possibilità di fare elemosine (ivi, 42 E). Graziano riporta (dalla omelia XXVIII dell'*Opus imperfectum*): «Homo mercator vix aut numquam potest Deo placere. Et ideo nullus christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, proiciatur de ecclesia Dei...; qui emit et vendit, sine mendacio et perjurio esse non potest» (*Decr.* I, dist. 88, c. 11, PL 187 A B). Eppure S. Agostino aveva usato l'immagine della mercatura per descrivere la stessa opera redentrice di Cristo (cf. S. Poque, *Christus mercator*, in *Rech. de sc. relig.* 48 [1960] 564-77). Ma in senso avverso alla mercatura si preferì citare un antico adattamento di un celebre testo paolino (II Tim II 4: «Nemo militans...»). Il severo universale giudizio voleva colpire soltanto gli abusi dei mercanti? ma perché, allora, condannare ogni mercante, anziché i perversi mercanti? Da una parte, il regime feudale doveva apparire l'unico regime ordinato, e chi si sottraeva alla servitù del feudo, alla regola del vassallaggio, alla fedeltà verso la terra, per cercare guadagni nel traffico dei prodotti e nella circolazione monetaria, doveva apparire un anarchico; d'altra parte, sulla mercatura veniva a gravare il giudizio corrente circa il GUADAGNO (v.), il PRESTITO ad interesse (v.), la PROPRIETÀ (v.).

Ad es., il valore cristiano, benché pr., della proprietà come pertinenza naturale e strumento della persona era lasciato in ombra nella stessa misura in cui era lasciato in ombra ogni valore pr. afferente al benessere temporale della persona. Canonisti e teologi antichi, con tutta la tradizione patristica, insegnano la radicale uguaglianza degli uomini e la radicale comunione dei beni; fu l'avarizia che, violando la giustizia naturale, introdusse diritti e proprietà differenziali. Donde tutte le tragedie della convivenza, che saranno mitigate, se non eliminate, solo quando la giustizia naturale riprenderà il suo impero sulle anime: «Cum itaque haec iustitia naturalis mundum ipsum et omnia quae in eo sunt censuerit esse communia, avaritia postmodum possessionum iura in singulos dispensavit. Inde postea rerum capitates, honorum libidines, contentiones et jurgia, bellorumque certamina proderunt. Quae utique malorum lues expiari numquam poterit, nisi aliquando in humanis pectoribus hac rescintillante iustitia ad quamdam, etsi non integram, veteris communitatis gratiam redeatur» (maestro Rufino, *De bono pacis* II 8, cit. da Y. CONGAR, *Maître Rufin et son «De bono pacis»*, in *Rev. des sciences philol. et théol.* 41 [1957] 439; v. qui nota 36, bibliogr. sul diritto di proprietà nel medioevo).

Sicché la miseria non è mai un disgraziato accidente: se non è frutto di una colpa del misero o di

una sua volontaria rinuncia, è frutto della ingiustizia sociale, della cupidigia altrui. Quindi soccorrere i miseri è opera di giustizia: «justitia est in subveniendo miseris», si ripete, sull'autorità di S. Agostino, dappertutto, sui pulpiti e nelle scuole.

l) D'altronde nelle opere di **misericoordia** (v.), nello sfamare l'affamato, nell'ospitare il pellegrino, nell'assistere il malato e il bisognoso... si esita a vedere e a favorire l'espansione del naturale istinto di benevolenza, l'amore del benessere materiale del prossimo, lo sforzo di migliorare le condizioni della società..., ma si preferisce vedere e inculcare i motivi immediatamente sopr.: la restaurazione della giustizia infranta dal peccato (come si disse), o l'obbedienza al precetto di Cristo, o l'imitazione degli Apostoli, o una penitenza «pro anima sua» (v. anche *OSPIZI* V, A), secondo la generale tendenza a teologizzare tutti i valori.

m) Per fare un altro esempio — tutti i capitoli del vivere, anche i più lontani fra loro, sono costruiti sotto la signoria delle stesse idee — nel lavoro umano non sembrano stimate le componenti pr. (come il naturale istinto di operosità, la gioia di costruire, l'interesse a provvedere i mezzi di sostentarsi e di star bene, lo sforzo di trasformare il M. da caos in cosmos, di docilizzare la natura e trarla al nostro servizio...), ma sono stimate e raccomandate le motivazioni sopr.: il lavoro è una *materia circa quam* si esercita la pazienza, la mortificazione, la umiltà, è il rimedio contro l'ozio nefasto, l'obbedienza al precetto penale della *Genesis*, l'imitazione di Cristo e degli Apostoli, un mezzo per essere in grado di giovare agli indigenti e alla Chiesa.

Noi non troviamo, nel medioevo, una franca ratifica e predicazione, dal punto di vista evangelico, dei valori pr. del lavoro. La questione, nota H. RONDET in *Nouv. Rev. théol.* 77 (1955) 27-48, 123-43, non è stata ancora oggetto di serie ricerche presso i Padri, «è il risultato di una inchiesta sarebbe probabilmente deludente» (p. 125). L. DALOZ, *Le travail selon S. Jean Chrys.*, Paris 1959 (tesi di laurea alla Gregoriana di Roma), conduce la ricerca presso il Crisostomo e al Rondet ribatte che il risultato non è deludente: egli crede difficile trovare un altro dottore, pastore, predicatore, moralista così aperto e così impegnato come il Crisostomo.

Ma le preziose analisi del Daloz sono condotte lungo una pista concettuale diversa da quella che ora ci interessa. Infatti non si tratta di cercare se i medievali lavoravano (e come no? anzi, assai più di noi) e se i medievali stimavano il lavoro (e come no?, anzi, ne avevano un concetto altissimo; cf. quanto dicemmo della cultura), ma si tratta di vedere *per quali motivi* lavoravano e amavano il lavoro. Ebbene, da questo punto di vista, la teologia del lavoro di S. Giov. Cris. non esce dalle motivazioni sopr. or ora ricordate; egli non è un teologo moderno, e nemmeno più moderno di altri Padri e dottori occidentali. Contro il messalianismo siriano, che condannava il lavoro come ostacolo alla perfezione, egli ne difende la dignità e necessità, ma attinge a motivi sopr.: imitazione di Dio (che «lavora» nella creazione e nel reggimento del M.), di Gesù e degli Apostoli, obbedienza al precetto penale e medicinale della *Genesis*, lotta contro l'ozio, ecc. Citiamo a caso: «All'udire queste parole: Nel sudore del tuo volto mangerai il tuo pane (Gen III 19), è spontaneo pensare a un castigo, a un supplizio; in realtà si tratta di un avvertimento per renderti saggio, di

un rimedio per guarire le ferite che ti ha procurato il peccato» (*In illud: «Salutate Priscillam et Aquilam»*, hom. I 5, PG 51, 194); «Conoscendo... il danno recato dall'ozio e tutti i vantaggi recati dal lavoro, fuggiamo quello e abbracciamo questo, per vivere onoratamente quaoggi, per aiutare coi nostri proventi i bisognosi, per migliorare l'anima nostra e così raggiungere i beni eterni» (ivi, col. 196). Non dice che, alle condizioni dette, anche il lavoro del cristiano ha il valore di preghiera, ma insegna, d'altronde saggiamente, che il cristiano può pregare anche mentre lavora, *malgrado* il suo lavoro; e che anche «la donna la quale tratta il fuso e tesse la tela...», anche lo schiavo il quale va su e giù e attende alla cucina, possono pregare attentamente, fervorosamente, pur senza recarsi in chiesa» (*De Anna*, hom. IV 6, PG 54, 668); e che anche il lavoratore manuale può cantare un salmo, almeno mentalmente: «Non te ne verrà alcun danno, e potrai sedere nella tua bottega come se fossi in un monastero» (*Ad illum*. Cat. II 4, PG 49, 237).

Anche per il Crisostomo, magnanimo pastore di popoli, il paradigma della perfezione cristiana ha i colori del monachismo, ivi compresa la **POVERTÀ** (v.), a cui difatti, dopo l'esempio di Gesù e dei «pescatori», andarono tutte le simpatie cristiane.

Il grande predicatore esalta anche un valore pr. del lavoro, adatto a suscitare l'attenzione del volgo: il lavoro dà bellezza e vigore al corpo (*In Acta Apostol.*, hom. LIV 3, PG 60, 378; «ideo pauperes divitibus sunt ut plurimum sapientiores, utpote multis fluctibus vexati et exercitati. Nam corpus otiosum et immotum morbis obnoxium est et deforme; quod autem movetur et laborat affligiturque, formosius est et sanius; hoc etiam in anima reperire est»). Il che vale anche per le donne, cf. *In I Tim.*, hom. IV 3, PG 62, 526). Ma il rilievo — del resto discutibile e minimo — ha tutta l'aria di essere stato desunto dalla cultura popolare, forse eco della diatriba cinico-storica, e utilizzato «ad hominem»; ad ogni modo, rimane vagante e non si inserisce in una teologia dei valori pr., anzi appare inconciliabile col generale discredito in cui il Crisostomo tiene la bellezza e gli ornamenti corporei (cf. nello stesso luogo PG 62, 526 e *Ad illum*. Cat. II 4, PG 49, 238).

n) Non escano da questo cerchio concettuale neanche le vaste **agitazioni riformistiche**, ortodosse o ereticali, dei secc. XI-XIII, alle quali una ormai copiosa letteratura (v. **MEDIOEVO**) ama assegnare moventi economico-sociali. Certo, con l'imponente movimento di evangelismo, di ritorno alla «vita apostolica» si saranno fusi movimenti sociali più o meno sotterranei e disordinati di aspirazione a una migliore distribuzione dei beni e a un più alto livello economico dei poveri. E fanno bene gli storici (e quelli di scuola marxistica non si lasciano scappare l'occasione) a rilevare i fattori economici, presupposti o concomitanti, che influirono sui vasti moti di riforma dei secc. XI-XIII. Si chiamino dunque moti sociali, purché si intenda: *religiosio-sociali*. Cf. E. WERNER, *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpappstums*, Leipzig 1956, di ispirazione marxistica; A. H. M. JONES, *Were ancient heresies national or social movements in disguise?*, in *Journal of theol. Studies* 10 (1959) 280-98: la risposta è negativa. Essi non sono per nulla confrontabili coi moti «proletarii» moderni (cf. WERNER, p. 121, 161),

i cui moventi ideali e affettivi sono completamente estranei alle preoccupazioni di perfezione evangelica, molto spesso, anzi, sono contrari alla visione cristiana della vita; i moderni non chiedono i consensi del Vangelo, ma soltanto dei governi e delle legislazioni. Nei moti medievali pare che il bene economico sia soltanto la materia *circa quam* si esercita la passione religiosa di povertà e di vita apostolica. Tentano anche di dare nuova valutazione delle dottrine cristiane, e talora cadono in eresia (per es. il termine *haeretici* è molto spesso associato a *textores, tisserands*, operai delle industrie tessili nascenti nei sobborghi delle città commerciali, cf. p. 189), ma anche «eresia» è categoria religiosa cristiana: un errore nella interpretazione delle esigenze evangeliche. Si ribellano ai signori, al patriziato, e anche all'alto clero cadendo talora nello scisma; ma la loro critica è condotta in nome del Vangelo; e Gregorio VII e i suoi successori non esitano a farsene degli alleati contro il clero simoniacò, concubinario, e contro i principi temporali (v. ad es. PATARIA). Non si fermano in piazza, ma sboccano in chiesa (fosse pure in chiese proprie eretiche, come l'ala radicale che fu l'humus di quasi tutte le eresie medievali), o negli eremi e nei conventi (Cîteaux, S. Norberto, ecc.), o nelle comunità rurali di penitenti, tenendo vivo quell'evangelismo che germoglierà gli ordini MENDICANTI (v.).

O) La stessa spiritualità fu una delle più valide generatrici dei Crociati (v.), come mostrano ancora una volta P. ALPHANDERY-A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, I (Paris 1954). Le folle che Pierre l'Ermite trascinava sono le stesse che da altri missionari si lasciavano spingere a cercare le solitudini per vivervi la vita degli Apostoli e delle comunità primitive nell'attesa della nuova Gerusalemme. L'età è «dominata dalla meravigliosa potenza di attrazione che è la povertà» (p. 50), l'abbandono di tutte le cose accettate per seguire Cristo nei luoghi della sua passione, come nella spogliazione monastica e nel martirio. «Pauperes» presso Rad. Glaber è praticamente sinonimo di crociati, o soldati di Cristo, come di religiosi che ritornano alla «vita apostolica» aspettando il prossimo avvento della Gerusalemme celeste (p. 127). La conquista della Gerusalemme terrestre, realizzando la *plenitudo gentium* e la missione evangelizzatrice della Chiesa, inaugura la *plenitudo temporum*. Gli stessi disordini tumultuosi che seguirono alla conquista della città santa, traducono a lor modo l'ebbrezza suscitata dalla convinzione di tempi nuovi. È la psicologia di una *nova religio* (p. 32) che presiede al movimento crociato, le cui componenti intensamente religiose, ascetiche ed escatologiche disciplinate da S. Bernardo, appaiono affini a quelle che generano la vita monastica, come provarono anche gli studi di Grundmann, Schreiber, Dereine, ecc. Sul presupposto religioso che originò le crociate, v. pure C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, nuova ediz., Stuttgart 1955: la santificazione delle attività guerresche e della cavalleria feudale, la guerra santa non solo di difesa ma anche di dilatazione della Chiesa ai tempi di Carlomagno, dei carolingi, di Gregorio VII («militia S. Petri»), indirizzata da Urbano II verso l'oriente (l'idea di pellegrinaggio in Terrasanta e di difesa del S. Sepolcro è secondaria nel movimento della prima crociata). Cf. anche «l'idea di crociata» vista dall'occidente e dall'oriente (P. LEMERLE) e dai

cronisti musulmani (C. CAHEN), in *Relazioni del X Congr. internaz. di scienze storiche*. III, *Storia del medioevo* (Firenze 1955) 543-652.

L) Verso una nuova visione. Che s'ha da dire? Ci entusiasma la meravigliosa esperienza di questo straordinario periodo della storia cristiana. La unità civile e politica, la unità culturale ed ecclesiastica, la internazionalità linguistica, giuridica, scolastica, la insuperata ricchezza di personalità d'eccezione nel campo della santità, della intelligenza speculativa e dell'arte, l'originalità e la potenza della fantasia creatrice, l'altissima temperatura della passione religiosa e della fede negli ideali, la stretta unificazione di tutti i valori sotto la categoria sopr. dell'*unum necessarium* e lo stretto riferimento di tutte le scienze a quell'*unus terminus* (Rabano M.), pur nella rigogliosa fermentazione di tutte le curiosità... fanno della civiltà med. uno strepitoso successo.

Nondimeno crediamo di dover dire che quel tipo sacrale di civiltà non è né normale né normativo per tutte le età: non è il modo unico e completo di attuare il Vangelo nella storia: non è il cristianesimo totale. Si può e si deve ammirare l'edificio med., ma non è detto che sia la dimora unica del cristiano: non è detto che si debba emigrare nel passato e costringere le nostre ansie di cultura, di santità e di civiltà nelle stesse coordinate del medioevo. Nella mentalità e quindi nella civiltà med. c'è una lacuna. E per noi la lacuna consiste non già nell'aver dato una visione erronea dell'ideale cristiano (che anzi essa continua a valere anche oggi per una porzione della famiglia cristiana), bensì nell'aver dato una visione parziale; non consiste nell'aver ridotto tutti i valori alla teologia (che anzi siamo fieri di essere ben medievali nell'affermare la supremazia del soprannaturale), bensì nel non aver visto che il primato della teologia non esclude ma implica e sollecita anche un vero amore del M. pr.

Lacuna benefica, forse, poiché il cristianesimo entrando nella storia doveva darsi una teologia e una espressione autonoma, difendendosi e differenziandosi dal paganesimo, dall'ebraismo, dalle culture preesistenti e coesistenti, quindi professando il suo aspetto più «originale» e più «necessario»: la soprannaturalità, la sacralità: la fede e i sacramenti della fede che, direttamente rivelati e donati da Dio, direttamente conducono l'uomo a Dio.

Del resto la teologia è un organismo vitale e, pur essendo tutta data «in seme» fin dalle origini, appunto come un seme vivo cresce continuamente dispiegando le sue ricchezze latenti. Nello stesso tessuto ideale del medioevo, specialmente nel fervoroso sec. XII, la pressione interna dello spirito evangelico libera nuove istanze, supera la «teologia monastica», genera la «teologia scolastica» del sec. XIII, che giustifica e promuove, proprio per titoli teologici, anche un umanesimo cristiano. Riprendiamo, ad es., qualche tema e seguiamo le sue evoluzioni.

a) Nel concetto di *vita apostolica*, specialmente per opera di S. Pier DAMIANI (v.), si introducono significati più vicini alla nostra nozione di «apostolato» e al modello fornito dagli Apostoli (cf. Atti IV 32, Lc X 1 ss). Dunque «apostolo» non sarà il monaco ritirato dal M., bensì colui che lavora per la diffusione del Vangelo nel M., in particolare il predicatore itinerante, che non è né il monaco vincolato dalla «*stabilitas loci*», né il vescovo ordinario le-

gato alla sua diocesi. Si tien fede all'identità *vita apostolica-vita communis*; ma da una parte la vita comune è intesa come liberazione dalla proprietà privata e pratica della POVERTÀ (v.) rigorosa (posta a base della vita apostolica già in Lc X 1 ss); d'altra parte la vita comune è concepita come potenza di proselitismo e condizione di apostolato. Sicché fa *vita apostolica* chi vivendo in comune, praticando la povertà e le virtù personali, attende all'espansione del Vangelo.

b) Qualche fanatico delle novità andava dicendo che quest'idea chiudeva l'era del monachismo, specialmente elusiano; e Ruperto difese fieramente il suo ordine protestando che il declino non poteva che essere provvisorio, e continuando a identificare la « monachia conversatio » con « omnis ecclesiastica religio » (*In Reg. s. Bened.* IV 13, PL 170, 535 ss).

Tra lotte e intemperanze si fece strada l'idea feconda che la « vita apostolica » si realizza non soltanto nel MONACHISMO (v.) antico, ma anche in molteplici altre forme di vita, in particolare nell'istituto dei CANONICI regolari (v.). ANSELMO di Havelberg (v.) apre i suoi *Dialoghi* (1145) con la formula significativa: « *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel iusto usque ad novissimum clectum* » (PL 188, 1141; sul senso di « vita apostolica », cf. ivi 1142 D, 1154 D; v. anche *Epist. apol.*, PL 188, 1119 s, 1123 B, ecc.). Già la bolla di Urbano II, indirizzata nel 1092 alla chiesa di Raitenbach in Baviera, consacrava come forme autentiche di « vita apost. » la vita monastica e, « non minoris meriti, » la vita canonica (PL 151, 338 D).

Altre forme generò l'imitazione degli Apostoli; e tutte si differenziano dalla forma monastica antica per l'assunzione del compito di apostolato. È significativo che il *Liber de diversis ordinibus* distingua i nuovi « ordines » proprio per i loro rapporti col M.: tra i monaci, « alii a turbis omnino segregati . . ., alii iuxta homines in civitatibus et castellis et villis positi » (c. 8, PL 213, 814 A); tra i canonici, « alii a turbis conversatione et habitu et habitatione quantum possunt segregantur, alii iuxta homines positi sunt, alii inter homines habitant, unde et saeculares appellantur » (c. 31, PL 213, 827 D).

c) Il progresso è notevole: non si crede più che la santità sia una prerogativa del monachismo antico, inoltre nel concetto di santità si include il fervore di apostolato. Ma finora la santità elogiata è sempre quella di tipo « monastico », maturata nella « rinuncia » al M.: i nuovi « ordines » sono pur sempre religiosi (l'anonimo *Liber de div. ordinibus* usa per essi lo stesso vocabolo di « monachi »), e non si vede ancora approvata una santità di tipo « laico », maturata nel « possesso » cristiano del M. Tuttavia si radica e si diffonde la convinzione che anche i laici viventi nel M. possono essere santi e imitatori degli Apostoli; e sempre più largamente i laici partecipano alla rinascita evangelica.

Resta fermo che i laici non parteciperanno al diritto che avevano gli Apostoli di predicare: Innocenzo III dovrà intervenire con una chiarificazione fondamentale: « *Omnis homo . . . si habitat cum hominibus officium habet docendi, quia debet fratrem suum . . . ad rectam vitam docendo reducere. . . Sed officium praedicandi, id est publice docendi, non habent nisi missi, id est episcopi et praesbyteri in ecclesiis suis et abbates in monasteriis suis, quibus commissa est cura animarum* », MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecd.* V, Parigi 1717, col. 1621 s;

si badi che il diritto di predicare fu spesso negato perfino ai monaci, ai quali si opponeva l'autorità di S. Girolamo: « *Monachus non habet docentis officium sed lugentis* », e un falso decreto di papa Pio: « *Monachus praedicare non audeat, quantumcumque scientiae sit* », cf. Ruperto, *Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare*, PL 170, 538 C. Ma viene approvata e stimolata la salita dei laici verso forme di vita apost.

Già papa Urbano II, che ne aveva avuta conoscenza diretta, lodava e approvava la pratica di quei laici, i quali « *saeculo renuntiantes et se suaque ad communem vitam transferentes* » si mettevano sotto l'obbedienza dei monaci, giudicandola « santa e cattolica », conforme alla pratica della Chiesa primitiva e molto degna di essere perpetuamente conservata (bolla del 1091, PL 151, 336 A). Bernoldo di Costanza (*Chronicon* ad a. 1091, PL 148, 1407, e in *Mon. Germ. Hist. Script.* V, 453) riporta la bolla del papa, e precisa le varie forme del movimento laicale, allora (1091) fiorente in Germania: « *His temporibus in regno teutonicorum communis vita multis in locis floruit, non solum in clericis et monachis religiosissimis commanentibus, verum etiam in laicis, se et sua ad eandem communem vitam devotissime offerentibus; qui, etsi habitu nec clericis nec monachi viderentur, nequaquam tamen eis dispares in meritis fuisse creduntur. Se enim servos eorumdem pro Domino fecerunt, imitantes ipsum qui non venit ministrari sed ministrare. . . Nempe ipsi abrenuntiantes saeculo, se et sua ad congregationes tam clericorum quam monachorum regulariter viventium devotissime contulerunt, ut sub eorum obedientia communiter vivere et eis servire mererentur. . . Non solum autem virorum sed et feminarum innumerabilis multitudo his temporibus se ad huiusmodi vitam contulerunt, ut sub obedientia clericorum sive monachorum communiter viverent, eisque more ancillarum quotidiani servicii pensum devotissime persolverent. In ipsis quoque villis filiae rusticorum innumerae coniugio et saeculo abrenunciare et sub alicuius sacerdotis obedientia vivere studuerunt. Sed et ipsi coniugati nichilominus religiose vivere et religiosus cum summa devotione non cessaverunt obedire. Huiusmodi autem studium in Alemannia potissimum usquequaque decenter effloruit. In qua provincia etiam multae villae ex integro se religioni contradiderunt, seque invicem sanctitate morum praeverire incessabiliter studuerunt ».*

Come si vede, non si tratta ancora di laici che hanno acquistato la coscienza di potersi santificare *vivendo da laici* nel M., nelle professioni pr., secolari, ma si tratta di laici che, dominati dall'antica suggestione dell'ideale religioso, per santificarsi si decidono a *vivere da religiosi*, rinunciando al M., sottomettendosi a un regime di vita comune, accettando la direzione di monaci e chierici, offrendosi al servizio del monastero o della chiesa (v. OBLATI). Tale servizio è forse l'unico elemento che richiama la moderna AZIONE CATT. (v.). Il caso dei coniugati e il caso di intere popolazioni dei villaggi che si pongono sotto l'obbedienza di monaci o di sacerdoti, forse fornirebbero elementi più decisamente laici; ma Bernoldo non si spiega di più; né altre fonti ci permettono di seguire l'evoluzione di questi movimenti così importanti per la storia spirituale del medioevo. Ad ogni modo, qui non c'è ancora una vera teologia del laicato e della professione pr., ma almeno c'è qualche lontano preambolo di essa.

d) Un secolo dopo s'è fatta strada, sempre più chiara, la coscienza che il Vangelo legittima anche stati laici di vita cristiana, i quali si rivendicano, anch'essi, il nome ambito di *regolari* perché sono conformi alla «regola» del Vangelo (tanta era l'estimazione della vita propriamente «regolare»!): «Habet enim omnis ordo et omnino omnis professio [ogni condizione umana] in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati *aptam regulam*, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam», insegna Gerhoh di Reichersberg († 1169) in *Liber de aedificio Dei* 43, PL 194, 1302 D. Il capitolo, che porta il titolo significativo: «Quomodo praefecti vegetialium, iudices, milites, alii qui propriis renuntiare nolunt, apostolicam regulam sequuntur», è molto avanzato rispetto alla mentalità di Ruperto.

Il vigoroso polemistia insegna decisamente che ogni condizione umana risponde a una vocazione e ha una sua propria regola, proposta da Gesù e dagli Apostoli, «ut nemo irregularet et inordinate incedere permittatur», «nemo extra regulam suae professionis congruam transversa via incedens, a corona decedat» (col. 1302 C e B). Egli ricorda tre tipi di vita cristiana: 1) i santi ordini di chierici, di monaci, di vergini, di vedove, «distincte uniformes et uniformiter distincti»; 2) seguono da presso, «vicino pede... coetus eorum quisuas domos necdum ex toto relinquentes, ordinant tamen se sive quae omnia in ministerium sanctorum pauperum et peregrinorum»; 3) infine, «post hos caeteri coniugati, divites, iudices, milites».

Anche questi ultimi hanno una loro regola, se vogliono essere fedeli al Vangelo (col. 1302 B C). Gerhoh traccia per essi un abbozzo di morale professionale, esortando i dottori della Chiesa a svilupparla e a richiamarla spesso agli interessati. Per essi il distacco dal M. esige soltanto che essi «illa respuant quae huic inimica sunt nominis [al nome cristiano] et ea quae sunt apta sectentur» (col. 1032 D). Anche Gerhoh crede che costoro sono gli ultimi nella gerarchia della perfezione, anime pasciute di latte e non ancora di solido cibo (col. 1031 A), che non sorpassano il minimo richiesto per la salvezza («cupientes in infimo gradu salvarii, non volentes aut valentes omnia dimittere», col. 1300 D); principio ambiguo, che si ripeterà in tutte le età. Ma l'idea che anche costoro sono chiamati a una santità evangelica, sia pure minima, è grande definitiva acquisizione.

e) Di questa rivalutazione degli stati laici è segno lo stesso dizionario. Ancora un secolo dopo, Giacomo di Vitry († 1240) applicherà ad essi i vocaboli «regolari» e «regola» («Non solum eos qui saeculo renunciant et transeunt ad religionem, regulares iudicamus, sed et omnes Christi fideles sub evangelica regula Domino famulantes et ordinate sub uno summo Abbate viventes possumus dicere regulares», *Historia*, Douai 1597, p. 357), che saranno poi riservati ai religiosi propriamente detti.

Così si dica del vocabolo ORDINE (v.), che si applicò anche ai ceti di laici viventi nel secolo ed esercenti funzioni pr. Ad es., divenne comune la concezione che presenta la classe dei coniugati come un ordine religioso; Guglielmo Peraud O. P. († c. 1270) troverà 12 ragioni che giustificano siffatta concezione (*Summa virtutum et vitiorum*); Bertoldo di Ratisbona O. Min. († 1272) giungerà perfino a sostenere qualche primato dell'«ordine» coniugale sopra gli stessi ordini religiosi. Cf. N. PAULUS, *Mittelalterl. Stimmen über den Ehenorden*, in *Hist. polit. Blätter* 141 (1908)

1008 ss. È importante che il MATRIMONIO (v.) — condizione di gran lunga la più frequente nella comunità cristiana — cominci a uscire dall'ambiguità in cui finora si era presentato. Infatti, da una parte, esso aveva con sé gli elogi dell'Antico Test., di Cristo e degli Apostoli, e apparteneva alla realtà sopr. come sacramento, quindi i coniugati dovevano apparire come ministri di grazia salvifica, ministri insostituibili di Dio nel generare fedeli alla Chiesa (alcuni aggiungevano: i coniugati sono ministri di Dio incaricati di riempire i vuoti lasciati in cielo dagli angeli ribelli, o di completare «electorum numerum certum atque diffinitum», poiché il M. e gli uomini sussistono soltanto per completare il numero degli eletti predestinati da Dio: «mundus autem pro nullo alio adhuc stare probatur nisi ut hic numerus electorum paulatim de ipso colligatur», Ruperto, *De vita vere apost.* IV 13, PL 170, 649 B); d'altra parte, sui coniugati dovevano gravare tutte le recriminazioni che si indirizzavano a chi conduceva vita secolare e non aveva il coraggio di intraprendere la via migliore (od unica) di perfezione, a chi esercitava attività corporea, a chi s'abbandonava ai piaceri materiali, in particolare ai piaceri sessuali; inoltre, coloro i quali pensavano (e così comunemente si pensò dopo S. Agostino, fino alla metà del sec. XIII) che il PECCATO originale (v.) si trasmette «concupiscentiliter» («non propago sed libido transmittit originale peccatum», si ripeteva sull'autorità di S. Agostino, in realtà S. Fulgenzio, *De fide ad Petrum* II 16, PL 40, 758; cf. S. Agostino, *De nuptiis et concup.* I 24, PL 44, 429), dovevano dare ai coniugati la sinistra figura di volontari procacciatori di sudditi all'impero del diavolo, ministri dell'inferno, nella misura in cui la concupiscenza spinge al matrimonio e presiede ai rapporti coniugali. Era opinione corrente che il matrimonio non fosse bene se non come rimedio di un male: una realtà morbida che solo il sacramento rende lecita. Cf. Graziano, *Decr.*, C. XXXII, q. 2, c. 3 (che cita I Cor VII 2, 5, e S. Agostino, *De bono coniug.*): «Institutio coniugii extra paradysum facta est ut infirmitas, prona in ruinam turpitudinis, honestate experiretur coniugii». Cf. anche Aless. di Hales, *Summa*, ed. Quaracchi IV, p. 370 ss, 554 s; S. Bonaventura, *IV Sent.* D. 31, a. 2. Nullameno si fa strada il sereno tenore ottimismo di un Onorio d'Autun (*Speculum Ecclesiae*, PL 172, 867 ss) pur senza eliminare il crudo pessimismo di un Lotario (Innocenzo III), che è assai posteriore a Onorio (*De contemptu mundi* 4 e 18, PL 217, 703 s, 709 ss).

Anche la CAVALLERIA (v.), funzione pr., tende a divenire «ordine» religioso: dalla fine del sec. XI i cavalieri sono «ordinati», e più tardi formeranno veri ordini religiosi. Cf. J. FRAPPIER, *Chrétien de Troyes. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1957, ove si mostra, tra l'altro, che le simpatie di Cristiano (e dei suoi lettori) non sono per Gauvain — ideale della cavalleria semplicemente avventurosa — bensì per Parsifal, il cavaliere santo, le cui imprese, pur ricche di tutte le prodezze avventurose, sono un itinerario spirituale.

f) Le stesse condizioni di vita che non acquistano la dignità di *ordines* ma rimangono semplici *status* pr., sono riconosciute come valori cristiani, sia perché ricevono *benedizioni* appropriate (che allora si moltiplicano nel Rituale), sia perché in ogni associazione e corporazione è presente il *cappellano* e la liturgia. Così è che, ad es., i mercanti, già considerati ignobili e nemici di Dio (v. sopra), ora, pur sempre avvertiti

delle tentazioni del loro mestiere, sono guardati con ammirazione e gratitudine come « omnium nationum ministri » (Onorio di Autun, o. c., PL 172, 865 D); Onorio applica alla loro faticosa e perigliosa attività ciò che S. Paolo applicava alla propria attività apostolica di « minister Christi »: « periculis fluminum, periculis latronum, periculis in itinere, periculis in solitudine » (cf. II Cor XI 26); tutti i popoli sono debitori di orazioni alla loro fatica (« omnes gentes debitori [sic] sunt vestro labori orationes reddere »); anch'essi sono « karissimi »; e non si insegue a loro di fuggire il guadagno, ma soltanto si raccomanda che non vendano l'anima per il guadagno terreno (« ne in tantum terrenis lucris inhiētis ut animam vestram venalem faciatis et eam fraudibus, periuriis, mendaciis perdatis », col. 865 C), il che è esigenza cristiana, né med., né moderna, ma eterna. Per altri aspetti del risveglio v. CHR. DAWSON, *Religion and the rise of western culture*, London 1950; *Histoire des relations internationales*, sotto la direz. di P. Renouvin. I, *Le moyen-âge*, di F. L. GANSHOF, Paris 1953.

g) Nella misura in cui le occupazioni pr. e le condizioni secolari di vita sono viste come valori cristiani evangelici, nella stessa misura sono considerate oggetto delle « scelte » cristiane e di « chiamata » divina: il concetto di VOCAZIONE (v.) tende ad applicarsi non soltanto a monaci, a chierici e a coloro che rinunciavano al M., ma a tutti gli stati di vita cristiana. Cf. N. PAULUS, *Die Werlung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, in *Hist. Jahrb.* 32 (1911) 725-55, e *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 50 (1926) 445-54. Concetto che stimolerà fortemente la teologia a chiarirsi per essere in grado di giustificare il valore cristiano della vocazione pr., la distinzione fra vocazione pr. e vocazione religiosa, fra « consigli » e « precetti », tra perfezione e vie di perfezione, ecc.

h) Di conseguenza la PASTORALE (v.) si vede dilatato l'ambito dei suoi soggetti e del suo oggetto. Rimane latente e non lascia significative tracce letterarie l'idea che i soggetti attivi dell'ansia pastorale sono, oltre i sacerdoti, anche i laici, i quali hanno preso coscienza della loro « missione apostolica ». Invece è documentato come l'oggetto della pastorale comprendesse ormai tutti gli stati di vita.

A questi si comincia a dare non solo la morale generica di tutti i figli di Dio, bensì una morale specifica appropriata a ogni stato. v. Gerhoh di Reich, l. c.; Onorio di Autun († dopo il 1125) indirizza un sermone speciale ad *judices*, ad *divites* (dove non si dice che sono ingiusti possessori della ricchezza, ma che sono costituiti da Dio come « patres pauperum » e vengono esortati a far buon uso delle ricchezze, anche nel costruire ponti e piazze), ad *militēs* (« brachium Ecclesiae »), ad *mercatores*, ad *agricolas* (« Vos quoque, fratres et socii mei, qui agrum colitis, pedes Ecclesiae estis, quia eam pascendo portatis »), ad *convivatos* (PL 172, 863-67).

Quest'esigenza pastorale si fa sempre più vivace; un secolo più tardi Umberto de Romans propone schemi di discorsi *circa omne hominum et negotiorum genus* (« Biblioth. max. Patrum » XXV) per uso dei predicatori. Frutto e segno di tale arricchimento interno della pastorale è il moltiplicarsi (dopo il conc. Lateranense del 1215) delle *Summae confessorum* che sostituiscono, con appropriate specifiche analisi morali dei singoli stati, i generici elenchi dei vecchi libri PENITENZIARI (v.).

j) Questi e tanti altri temi si agitano e si affinano nella psicologia prodigiosamente fertile del sec. XII — limite dell'età qui considerata — la quale ci dà l'impressione di una turgidezza primaverile che preme contro le barriere dei vecchi schemi e ne dilata gli impianti. Si va formando una nuova, più comprensiva visione cristiana della vita, una nuova, più completa e più solida teologia scientifica, che alla fine, nella grande SCOLASTICA (v.) del sec. XIII, pose e risolse sistematicamente il problema dei rapporti tra natura e grazia, tra ragione e fede, tra M. e Vangelo, tra fine ultimo e vita terrena.

Alla fine . . . , si diceva. Il « sapere » è anteriore al « fare », la teologia è anteriore alla pratica cristiana. Ma ecco, v'è una teologia *primordiale*, vera benché prescientifica, una sinderesi percettiva del Vangelo, un sentire dello Spirito S., che basta a generare un costume pratico cristiano; il costume poi suscita una teologia *scientifica*, riflessamente elaborata, professionistica (per così dire); a sua volta la teologia scientifica consolida il costume pratico . . . , secondo la nota dialettica del sapere e del fare, il cui primo passo è sempre un sapere.

In questo senso si deve dire che la teologia scientifica « scolastica » del sec. XIII fu provocata e sostenuta dalle esperienze cristiane dei secoli precedenti, alimentate esse stesse da un sentire prescientifico della verità evangelica: il problema natura-grazia prima di essere dibattuto di scuola fu inquietudine di coscienza, fervore di vita apostolica, organizzazione di nuove forme di spiritualità in seno alla Chiesa. Riferire le opinioni dei maestri patenati, esporre il tomismo e il molinismo, annotare che Abelardo tenta di ridurre la distanza fra grazia e natura orientandosi verso il naturalismo pelagiano, che al contrario Pier Lombardo accentua l'agostinismo in senso pessimistico, che Ugo da S. Vittore concepisce grazia e natura come partecipazioni della vita divina più che come realtà distinte . . . , è sempre utile e necessario, ma non è sufficiente per fare la storia reale dei problemi teologici: i maestri professionisti del pensiero cristiano sono la teologia aristocratica che si costruisce su una presupposta teologia democratica, sono la teologia riflessa di una teologia vissuta, di un concreto senso cristiano che genera aspirazioni, decisioni, istituzioni, stati di vita, e alla fine entra nelle architetture scientifiche della teologia speculativa. Naturalmente, a sua volta, la teologia aristocratica riflessa ridiscenderà nella predicazione e nel costume pratico cristiano, ridiventando teologia democratica vissuta, corroborata dalla nuova potenza conquistatrice e riformatrice che il genio del maestro avrà saputo infonderle. A promuovere il movimento della scolastica sarà stata la lettura degli antichi, del *Timco* a Chartres, di Avicenna, di Averroé e di Aristotile a Parigi, sarà stata la « filosofia del mondo » come si diceva a Chartres, o la « scienza dell'uomo » come si diceva a S. Vittore e a Cîteaux; sarà stata la rottura del regime feudale e la crisi della società ecclesiastica e monastica incorporata in quel regime . . . , ma fu anche, soprattutto e primamente un risveglio evangelico apostolico, che dalle esperienze passa alla costruzione di un nuovo ordine cristiano e di una nuova dottrina cristiana della natura, della grazia, della salvezza. I massimi artefici della scolastica e della nuova civiltà non sono i figli dell'antico e sempre glorioso monachismo, bensì i grandi ordini MENDICANTI (v.) del sec. XIII, che discendono

dal movimento evangelico di riforma dei sec. XI-XII.

h) La teologia «monastica» precedente rimane sempre vera, ma si rivela insufficiente a serrare nei suoi quadri i nuovi temi e le nuove esigenze. Non basta più esporre la Bibbia in commenti omiletici di gusto «mistico», «allegorico», «spirituale»; non bastano più le accorate deprecazioni lanciate da Ruperto (*In Reg.* I, PL 170, 480 ss) e da Stefano di Tournai (*Epist.* 251, PL 211, 516 ss) contro i nuovi maestri, i nuovi metodi, le nuove dispute e le nuove interpretazioni. Ruperto corre a Laon, «solo, su un vile asinello» per combattere gli errori di Guglielmo di Champeaux e di Anselmo di Laon, ma s'illude quando crede che per risolvere il problema del male basti affermare il mistero (*In Reg.* 1; *De voluntate Dei* 1; *De omnipotentia Dei* 23 s, PL 170, 482 s, 438 s, 473 ss); S. Bernardo combatte Abelardo, ma s'illude quando crede di aver tolto all'avversario tutte le armi e di aver soddisfatto tutte le sue richieste. Fanno bene i monaci a protestare di voler essere fedeli alla S. Scrittura e allo spirito dei Padri (Leclercq, p. 105 ss), a ricondurre ogni discussione all'affermazione devota della parola di Dio, a denunciare certe effettive deviazioni dei nuovi maestri e dei nuovi metodi, ma fanno male a non apprezzare lo sforzo, così umano e così cristiano, di indagare e di capire più che si può la parola di Dio: certo, quello sforzo porta in sé tutti i pericoli di ogni discorso umano di Dio, e qualcuno vi avrà messo della curiosità indiscreta e sacrilega, della vanità meschina e proterva, ma è pur sempre necessario allo stesso movimento della fede e dell'amore di Dio, l'unico modo per rendere contemporanea a noi e operante la parola salvifica di Dio.

Fanno bene a difendere la «sancta simplicitas» di quella «schola Christi» che è il monastero, estranea alle «pugnae verborum», alle «profanae vocum novitates», che infestano le scuole dei nuovi maestri (Lecl. 194 s), ma fanno male a non vedere che la semplicità non è virtù e che la semplicità-virtù non è un dato iniziale bersi la conquista finale d'un lungo tirocinio mentale e morale.

Fanno bene a sospettare qualche pericolo nel programma di Guglielmo di Conches («Nos autem dicimus in omnibus rationem esse sequendam», cit. da Leclercq, p. 26 e n. 1), a temere l'invasione dei sillogismi in teologia, a ripetere con S. Gregorio: «Indignum vehementer existimo ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati» (*Epist. dedicatoria dei Moralia* a Leandro, 5, PL 75, 516 B, testo passato in Graziano, *Decr.* I, dist. 38, C. 13, e divenuto luogo comune per affermare la trascendenza della fede rispetto alla scienza pr.; cf. H. DE LUBAC, *S. Grégoire et la grammaire*, in *Rech. de sc. relig.* 48 [1960] 185-226), ma fanno male a non dire come poi si possa capire la lettera di Dio senza le regole di Donato e Prisciano e come si possa costruire la teologia senza sillogismi.

Fanno bene a insistere con tutta la tradizione patristica e attingendo direttamente alla S. Scrittura, sul valore euristico delle condizioni morali che accompagnano la ricerca («i mondi di cuore vedono Dio», «tantum cognoscitur Deus quantum diligitur»...), ma fanno male a lasciar credere che la santità esoneri dalla ricerca — cf. S. Bernardo: «Non ea [i misteri di Dio] disputatio comprehendit sed sanctitas... Quaeris quomodo? Si sanctus es, comprehendisti, et nosti; si non, esto [sanctus], et tuo experimento

scies», *De consid.* V 14, 30, PL 182, 805 D; «Orando forte quam disputando dignus quaeritur, et invenitur facilis», ivi, n. 32, col. 808 A; quel «forte» è significativo, e tutta l'opera di S. Bernardo è lì per provare che neppure egli credeva in fatto di poter sostituire la santità alla scienza. Il medioevo conosceva i testi agostiniani che, sviluppando Mt V 8 (i mondi di cuori...) e altri celebri passi biblici, vincolano il progresso conoscitivo alle condizioni morali del soggetto: *Solil.* I 1, 2, PL 32, 870, *De Trin.* I 2, 4, PL 42, 822 = Pier Lombardo *I Sent.* d. 2, c. 1, ediz. Quaracchi 1916, p. 21, ecc.; ma conosceva anche (v. Pier Lomb. l. c.) la ritrattazione di S. Agostino (*Retract.* I 4, 2, PL 32, 589): «Non approbo quod in oratione [Solil. cit.] dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest multos non mundos multa vera scivisse» — e ancor più male farebbero se credessero davvero che la santità dell'uomo viatore esaurisca i misteri di Dio, e che la santità cristiana possa fiorire senza una presupposta conoscenza.

Fanno bene a esaltare la veneranda *collatio* monastica, che si dispiega in *lectio*, *meditatio*, *oratio* o *contemplatio*, assaporamento delle cose divine, *quies*, *otium* dello spirito, anticipazione del sabato eterno (cf. Lecl., p. 176 ss e passim; Chenu, p. 343 ss), ma fanno male ad opporla al genere delle *quaestiones et responsiones*, delle *disputationes* (Chenu, p. 337 ss): la parola di Dio è oggetto da indagare prima di essere dono da godere: la contemplazione amorosa di Dio — tranne i casi, eccezionali e gratuiti, della CONTEMPLAZIONE infusa (v., anche MISTICA) — sorge soltanto lungo l'itinerario drammatico della ricerca, della *quaestio* e s'arricchisce di essa.

Certo, la orazione contemplativa e la «sapienza» dei *sancti* ha il sapore del fine ultimo umano, dell'arrivo; ma non si oppone — che anzi presuppone e ne è condizionata — alla *quaestio* e alla *scientia* dei *magistri* esigenti di prove e di chiarezze. Così non v'è modo ragionevole di opporre la teologia «scolastica» scientifica e la teologia «monastica» contemplativa, essendo quella ordinata a questa, presupposto, sussidio, contenuto e misura di questa.

m) Di fatto nel sec. XII la psicologia monastica, per il ben comprensibile attaccamento alle vecchie abitudini mentali, si oppone al nuovo sforzo scientifico, lo senti come un trauma e si estraniò disdegnosamente da esso. Corsero anche le grosse accuse di razionalismo, pelagianismo, empietà, tracotanza orgogliosa... Ma placati ben tosto i sussulti emotivi, si trovò che la *sacra doctrina*, costruita dalla riflessione scientifica sulla *sacra pagina* della Bibbia, non aveva affatto esaurito la Bibbia, che anzi ne aveva precisato il significato, salvaguardato il valore, e quindi consolidata la sua potenza normativa; si trovò che alla stessa teologia monastica, assai più delle proteste dei conservatori giovarono le *summae* dei nuovi maestri, le *quaestiones* e *disputationes* introdotte dalle nuove tecniche, pur così pullulanti di fredde, pesanti, talora infantili analisi logiche e grammaticali, di richiami alle regole di Prisciano e Donato o di Aristotele.

n) Che la teologia monastica non abbia nulla da temere ma tutto da guadagnare alleandosi con le scienze razionali e presentandosi come teologia «scolastica», è un problema che si risolve in radice soltanto con la effettiva costruzione di una teologia la quale giustifichi la consistenza e validità propria delle realtà naturali e delle scienze razionali, e in-

sieme ne dimostri la presenza nella composita realtà cristiana e nella composita visione cristiana della vita.

In questo senso è decisiva l'opera di S. Tommaso, la quale, più che un'impresa storica personale di uno straordinario talento, oggi ci appare come uno statuto o un modello ideale di cultura cristiana. Quando egli «prende sul serio» il M. e lo fa oggetto di scienze razionali, distinte dalla teologia (cf. *Contra Gentes*, II, 4: «la filosofia umana considera le cose *secundum quod huiusmodi sunt* [in se stesse, nella loro natura propria], mentre la fede cristiana considera la creazione non in *quantum huiusmodi... sed in quantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur*»); quando s'affida al fecondissimo principio: «*dona gratiarum hoc modo adduntur naturae ut eam non tollant sed perliciant*: la soprannatura non distrugge la natura ma la conserva elevandola e perfezionandola», e se ne lascia guidare nel definire sistematicamente il regime di distinzione e di collaborazione fra ragione e fede, filosofia e teologia, fine n. e fine sopr.; quando sul concetto di «beatitudine imperfetta», subordinata alla «beatitudine perfetta» del cielo ma non annullata da essa, giustifica una teologia delle realtà terrestri (cf. L. HAMAIN, «*Beatitudo imperfecta*» et *théologie des réalités terrestres*, in *Ephem. theol.* Lov. 36 [1960] 685-93); quando prescrive che l'atto di fede sia «umano», «ragionevole», prudente, quindi preparato e «introdotto» da congrui «preamboli»; quando accoglie l'esigenza di una dimostrazione razionale di Dio e contruisce un'apologetica valida anche per i pagani e gli increduli; quando vuol munire di prove scientifiche le tesi della teologia scientifica, e dalle prove scientifiche esclude le fantastiche argomentative tratte dalle esegesi «mistiche» o «spirituali» («*ex solo sensu literaliter potest trahi argumentum*», *S. Theol.* I, q. 1, a. 10; cf. *Quodl.* VII, a. 15 e a. 14 ad 4^m; S. Agost., *Ep. XCIII*, 8, 24, PL 33, 334 s), ferma restando l'utilità delle significazioni mistiche per chi fa della Bibbia un'occasione di pia meditazione; quando nella convivenza civile e politica vede non già una punizione (sia pure provvidenziale) del peccato o un prodotto della violenza, bensì l'espansione della naturale socialità umana, e quindi riconosce valore positivo al sistema giuridico dei beni temporali; quando nella pratica dei consigli e dei voti religiosi ravvisa non già la perfezione ma soltanto una delle molte «vie» di perfezione cristiana... S. Tommaso fornisce una nuova enciclopedia cristiana, dove il franco totale teologismo è anche franco totale umanismo, e i temi, apparentemente contrastanti, della visione cristiana, uscendo dalla confusione trovano equilibrio.

o) È iattura che la vigorosa sintesi tomistica sopravvisse soltanto come una delle tante correnti di scuola, e non riuscì a invadere la psicologia del popolo cristiano, a scendere nell'«opinione pubblica», a tradursi in costume mentale e operativo. Altri indaghi le cause di questo complesso fenomeno. La malattia della mentalità med., che domina incontrastata la letteratura ascetica, continua a fascinare le anime migliori con l'autorità della sua anzianità, col prestigio dei suoi grandi campioni, con la forza della sua verità, parziale ma autentica. Anzi si consolida, perché da una parte continua a risuonare nelle preghiere liturgiche, dall'altra perché entra nelle nuove scuole, diventa corrente di scuola, si accredita come tradizione «agostiniana», e ostacola il passo

alla tradizione «tomistica». Si intepidisce e si spegne la bella confidenza della scolastica nella ragione: sotto l'assalto dell'OCCAMISMO (v.), la metafisica e la teologia scientifica fa naufragio, provvisoriamente sostituita da un fragile ingiustificabile fideismo.

La RIFORMA protestante (v.), poi, spezza violentemente l'equilibrio tomistico fra natura e grazia, fra ragione e fede, in favore di un soprannaturalismo immediato, discarnato, spogliato di tutti i fattori intellettuali e volitivi, presupposti e intrinseci all'atto di fede e all'atto morale, oltreché di tutta la strumentazione ecclesiastica sacramentaria della santificazione e della salvezza. Esacerbando certe formule med., Lutero tende a concepire la *omnipotenza* di Dio come *Alleinwirksamkeit*: non solo Dio «può far» tutto, ma «fa» tutto da solo; «*Tantum ergo Christo, non nobis dandum est, quod credimus, quod justus sumus*», ediz. di Weimar 2, 502, 17, commento della lettera ai Galati, del 1519. Si noti che anche il fatto *quod credimus* è attribuito a Cristo, con esclusione di ogni preparazione umana: «*Syllogismus non admittitur in mysteriis et theologia. Philosophia est error in theologia*», ivi 39, II, 12, 29, *disputatio* del 1539; «*Hanc vero fidem adserimus donum Dei esse, in corde nostro per Spiritum S. creari, non nostris actibus, ut vocant, fingi aut formari*», ivi *Br.* 3, 150, lettera del 1523 al duca Carlo di Savoia. Si dice che Lutero ha rivalutato lo stato matrimoniale (*De votis monasticis* del 1521); ma, intanto, ciò fece a detrimento dell'ideale monastico, e poi spogliò il matrimonio del suo valore sacramentale. Si dice che Melantone è il padre della scienza biblica moderna: «*Itaque sunt ineptissimi quin sacriliter omnia transformant in allegorias*», ripete Melantone (*Corpus Ref.* XIII, 466) con Giovanni di Parigi («*mystica theologia non est argumentativa*») e con S. Tommaso, cit. Ma non si vede che cosa giovò ormai una esegesi scientifica quando l'atto di fede non è più un atto umano ragionevole.

D'altronde la CONTRORIFORMA (v.), per ovvie esigenze polemiche, accentua il carattere istituzionale, gerarchico, sacramentario della Chiesa, lasciando in ombra la vocazione cristiana dei LAICI (v.) a costruire il Regno di Dio con un tipo proprio di santità e di apostolato (v. sopra).

Intanto il dubbio cartesiano e lo SCETTICISMO (v.) postcartesiano toglie le basi stesse di ogni scienza cristiana, metafisica e teologica; e la sua risoluzione, il MONISMO (v.) idealistico o materialistico, abroga ogni significato e valore cristiano...

p) Il fatto è che il tomismo non fece sentire tutta la sua benefica potenza nella edificazione della civiltà moderna. La quale nacque senza il contributo della coscienza cristiana, quindi fuori delle preoccupazioni cristiane, anzi in fiera polemica contro la cultura cristiana del passato (v. RINASCIMENTO, SCIENZA), mentre, se il tomismo avesse avuto modo e tempo di far fondo nella psicologia del popolo cristiano, avrebbe giustificato l'amore per la civiltà temporale, avrebbe impedito che i cristiani si assentassero dalla costruzione di essa e li avrebbe stimolati a parteciparvi e a prenderne la direzione, quindi avrebbe preservata la civiltà moderna da tutte le sue tentazioni anticristiane.

q) Ciò che non fu fatto ieri si può fare oggi, domani. Ci par significativo che, come al fervore evangelico del sec. XII-XIII è associato il sorgere del tomismo (v. CHENU), così al fervore evangelico del sec. XIX-XX (fioritura di istituti religiosi di vita attiva, di isti-

tuti secolari, di associazioni laiche, apprezzamento di santità di tipo laico come Ozanam, Ferrini, Borsi, Toniolo..., università cattoliche, movimenti di Azione Cattolica organizzati e specializzati, partecipazione del popolo alla vita liturgica, ardore missionario del clero, dei religiosi, del laicato, organizzato da congregazioni e associazioni, e diretto dal centro, «cattolicesimo sociale» e partecipazione dei cattolici, organizzati in partiti, alla direzione della cosa pubblica, al movimento di riforma politica e sociale...) è associata la riscoperta del tomismo e l'assunzione di esso a paradigma della cultura cristiana. Buon auspicio per le nostre speranze che la futura imminente civiltà sia più carica di cristianesimo di quanto non fu la civiltà succeduta al tramonto storico del medioevo.

VIII. Conclusione. In queste riflessioni c'è quanto basta per rendere possibile e per esigere una teologia s. della N., del M., dell'umanesimo, della civiltà, della scienza e della tecnica, del progresso, delle professioni pr. (v. anche MORALITÀ profess.).

A) Estratte dai capitoli maggiori della **TEOLOGIA** (v.) eterna del Vangelo, vi ritornano arricchite di chiarezza, di sviluppi e di relazioni sistematiche con l'intero edificio della visione cristiana. Si prevedono infatti le loro incidenze (per es.):

1) sulla teologia della **PERFEZIONE** (v.) o della **SANTITÀ** (v.) cristiana, che si dovrà considerare una nella sua sostanza (carità), nelle sue condizioni ecclesiolgiche («fides et sacramenta fidei»), nella sua regola (essere se stessi, vivere secondo coscienza, secondo la norma, secondo la volontà di Dio, v. **NORMA**), nel suo fine (paradiso: gloria piena di Dio dal punto di vista di Dio, piena beatitudine del possesso immediato di Dio da parte dell'uomo), ma *molteplice nelle forme o nelle vie*. Una di tali vie è l'esercizio cristiano del M., lungo la quale il fedele può totalizzare un volume di perfezione pari e anche maggiore di quello totalizzato da altri fedeli lungo la via della «rinuncia al M.» e «dei consigli», poiché non si tratta di due perfezioni diverse bensì di due vie o mezzi di perfezione (cf. S. Tommaso, *S. Theol.* II-II, q. 181 ss, per es. q. 184, a. 3: strumentalità della povertà). Il Vangelo è uno e insieme polivalente: ecco perché è sempre universale;

2) sulla teologia dell'**APOSTOLATO** (v. anche **MISIONI**), la quale dovrà considerare apostolo cristiano non solo il sacerdote gerarchico che amministra la parola di Dio e il sacramento salvifico, non solo il religioso che prega e soffre per il M., non solo il laico di Azione Catt. che coopera con la gerarchia, ma anche il laico che, pur senza mandato, si impegna nelle attività pr. con energie e intendimenti cristiani;

3) sulla teologia della **VOCAZIONE** (v.). Secondo una opinione ancora diffusa, *quelli che hanno vocazione* sono soltanto chierici e religiosi, mentre i laici che restano nel M. sono descritti come *quelli che non hanno vocazione*. È più giusto dire: chierici e religiosi sono quelli che hanno *una certa vocazione* da eseguire lungo una certa via di santità, e i laici sono quelli che hanno *una cert'altra vocazione* da eseguire lungo un'altra via. Gli uni e gli altri rispondono a un disegno di Dio, gli uni e gli altri sono forniti di doni n. e s. che li rendono adatti a una via anziché all'altra, gli uni e gli altri devono motivare la scelta della loro via, degli uni e degli altri deve interessarsi la **DIREZIONE spirituale** (v.);

4) sulla teologia **PASTORALE** (v.). Se questa è la scienza teologica dell'apostolato cristiano in gene-

rale, in due paragrafi dovrà tener conto delle precedenti riflessioni: in quello dei *soggetti* di azione pastorale (comprendendovi anche i laici che lavorano il M. con intenti cristiani) e in quello dei *mezzi* di apostolato (comprendendovi anche la costruzione della civiltà).

È ovvio che di questi arricchimenti si avvanterà la teoria generale della **CHIESA** (v.).

B) La susposta dottrina, prima che dalla speculazione dottrinale di scuola, sembra nata dalla evoluzione del senso evangelico dei fedeli. Ad ogni modo, deve ridiscendere nel senso dei fedeli per consolidarlo, tradurlo in «mentalità», in «costume» di vita, quindi in fiori e frutti di santità. Noi non diciamo che il Vangelo *deve adattarsi* alle circostanze storiche, come spesso si dice. E se ci ponessimo il problema: «Il Vangelo è adatto alle nostre condizioni di civiltà?», stiamo *a priori* per l'affermativa; infatti è essenziale al Vangelo, inteso come regola di vita, essere adatto al segmento storico in cui si svolge la nostra vita, ma non è il Vangelo che va conformato alla vita, bensì la vita al Vangelo: i pretesti di adattamento non dovranno in nessun modo svuotarlo: esso è un maestro e un giudice della storia, non un seguace (cf. A. N. WILDER, *Otherworldliness and the N. Test.*, London 1955). Diciamo dunque che i laici fedeli *obbedendo* a una genuina ispirazione del Vangelo cercano ed hanno il diritto di trovare una spiritualità che sia propria di loro e concretamente accessibile a loro, consacrati a trattare realtà pr., impegnati nello sforzo culturale, tecnico, industriale, sociale della costruzione di una civiltà; e non possono credere di essere dei «tollerati» o «minorati» nel regno di Dio solo per il fatto che non praticano la «rinuncia» monastica al M., non possono credere di non essere chiamati alla santità, all'apostolato, alla collaborazione con Dio nel costruire la storia cristiana.

D'altra parte questa visione sveglia il laico fedele alla sua vocazione di apostolo e sacerdote della profanità, della professione, della civiltà temporale, cui deve consacrarsi col prestigio di tutte le competenze tecniche, scientifiche, industriali, politiche, artistiche, filosofiche, con tutto l'ardore, l'energia, la passione del suo cuore cristiano, con l'intento positivo di creare un sistema dei mezzi temporali che assicuri il benessere temporale a sé e ai suoi fratelli, e insieme che favorisca la espansione dello Spirito Santo e il trionfo di Dio, e con l'intento negativo di impedire che la civiltà si costruisca senza il cristianesimo e contro il cristianesimo. Compito sempre aperto, urgente in questi nostri giorni che sono in vista di una nuova civiltà piena di promesse e di minacce.

È a dire che i laici fedeli non sempre arrivarono puntuali agli appuntamenti della storia. Come i cattolici hanno l'instimabile merito di avere costruito la civiltà sacrale del medioevo, così hanno il gravissimo peccato di non aver partecipato, con quella partecipazione piena, continua, decisiva che essi dovevano e potevano dare, alla formazione della civiltà moderna postrinascimentale.

Per fortuna, quello che non si è fatto ieri si può fare oggi, domani. I motivi teologici sopra richiamati rassicurano il fedele circa il valore evangelico di tale partecipazione. Chi per ignavia si sottrae ad essa pecca contro l'universo che attende dall'uomo di essere portato al destino fissatogli dal piano divino, pecca contro se stesso perché si toglie un campo di

santità e di apostolato, pecca contro i fratelli perché non contribuisce a creare una civiltà più respirabile, pecca contro Dio perché viola il suo programma e lo statuto che egli pose quando creò il M., l'uomo, la N. e la S. così come li creò.

BIBL. generale. — M. T. ANTONELLI, *Linee di una cultura cristiana*, Firenze 1951. — J. BERTHÉLEMY, *Vision chrétien de l'homme et de l'univers*, Paris 1952. — C. D. BOULOGNE, *I sensi miei amici*, vers. it., con introd. di L. Cortesi, Milano 1956. — F. M. BRAUN, *Le « monde » bon et mauvais de l'évangile johannique*, in *Vie spirit.* 35 (1953) 580 ss. — F. CHARNOT, *L'humanisme et l'humain. Psychologie individuelle et sociale*, Paris 1934. — J. CHEVALIER, *Humanisme chrétien*, Paris 1941. — J. DANIELOU, *La vision ignacienne du monde et de l'homme*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* 26 (1950) 5-17. — P. DAUBERCY, *La condition charnelle. Recherches positives pour une théologie d'une réalité terrestre*, Paris 1959; rapporti tra « carne » e « spirito » nella Scrittura, nella filosofia greca (Platone, Aristotele, stoici) e nei Padri. — H. DAVENSON, *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris 1934; vers. ital., Roma, Studium, 1944, 2 voll. — M. DE CORTE, *Incarnation de l'humain*, Bruxelles 1944, 2 voll. — H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944. — FR. DONATO DE MONTERAS, *El concepto ético cristiano del mundo según S. Juan*, in *Est. franc.* 53 (1952) 161-97, 343-72. — D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrét.*, Paris 1953. — A. ETCHÉVERRY, *Le conflit actuel des humanismes*, Paris 1955: tre umanismi atei, di ateismo generalmente militante: razionalismo (idealismo di Brunschvicg), esistenzialismo (Sartre, Camus), marxismo (Marx, Feuerbach, Engels, Lenin), contro l'umanesimo cristiano. — S. FRANCK, *Le royaume de Dieu et le « monde »*, in *Dieu vivant* 17, p. 15-34. — J. GIBLET, « *Mundus* » in *Evangelio et epistolis S. Johannis*, in *Coll. Mechtlin*, 34 (1949) 525-32. — LÉON HAMAIN, *Réalités terrestres et vie chrét.* *Recherches sur la « beatitudo imperfecta » et les fins secondaires*, tesi di laurea, Lille 1959. — A. HAYEN, S. Thomas d'Aq. *et la vie de l'Eglise*, Louvain-Paris 1952. — F. HERMANS, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, Tournai-Paris 1948, 4 voll. — W. JAEGER, *Humanisme et théologie*, vers. di H. D. Saffrey, Paris 1956. — F. LELOTTE, *La solution du problème de la vie*, Paris-Tournai 1953, 5 fascicoli. — J. LEVIE, *Les « valeurs humaines » dans la théologie de S. Paul*, in *Biblica* 40 (1959) 800-14. — P. LORSON, *Le plaisir sanctifié*, Paris 1952. — C. MAJDANSKI, *Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après S. Thomas d'Aq.*, Vanves 1951. — J. MARITAIN, *Religione e cultura*, vers. ital., Modena 1938. — ID., *L'humanisme vulgair*, Paris 1936; vers. ital., Roma, Studium. — ID., *Sort de l'homme*, Neuchâtel 1943. — E. MASURE, *L'humanisme chrétien*, Paris 1931, 1952. — P. MAURY, *The christian understanding of man*, London 1938. — E. L. MASCALL, *Christian theology and natural science, some questions on their relations*, London 1956. — CH. MOELLER, *Humanisme et sainteté*, vers. it., Brescia 1950. — A. MOLITOR, *Culture et christianisme*, Tournai 1934. — J. MOURoux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1948. — ID., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952. — L. PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid 1952: critica alle idee di Maritain sulle possibilità dell'uomo redento e dell'avvenire, sulla conciliabilità della ragione con la fede e della chiesa con lo stato. L'autore crede di difendere la tradizione teologica facendosi campione di un cristianesimo pusillanime, diffidente, cupo, astioso contro l'umanesimo. — L. PHILIPPART, *Connais-toi toi-même*, Paris-Bruix 1937. — V. POUCEL, *Mystique de la terre*, Paris 1937, 5 voll. — A. RADEMACHER, *Religion et vie*, Bruxelles 1934. — E. RIDEAU, *Le christianisme et l'activité humaine*, Paris 1945. — H. W. RÜSSEL, *Profilo di un umanesimo cristiano*, vers. dal tedesco

di G. Rensi, Roma 1945. — A. D. SERTILLANGES, *Athées, mes frères*, Paris 1941. — ID., *Hommes, mes frères*, Paris 1940. — P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche*, Freiburg i. Br. 1936. — A. SODANO, *I beni terreni nella vita dei giusti secondo S. Giovanni Cris.*, Roma 1955. — G. THILS, *Teologia della realtà terrestri*, vers. dal francese di G. Montali e G. Roatta, Roma, 1951, 2 voll. — ID., *Mission du clergé et du laïc*, Bruges-Paris 1945. — H. VOLK, *Kreativität, in Münch. theol. Zeitschr.* 2 (1951) 197-210. — G. WEHRUNG, *Welt u. Keich. Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Stuttgart 1952.

Pour un humanisme nouveau, Paris 1930. — *Ma joie terrestre où donc es-tu?*, collez. « Etudes Carmélitaines », Paris 1947. — *Le mal est parmi nous*, Paris 1948. — *L'uomo-nuovo. Esame di alcuni aspetti del problema dell'umanesimo cristiano del dopoguerra*, vers. dal francese di Giov. Barra, Brescia 1950. — *Il Supplém.* (1952) 15 fév. di *Vie spirituelle* è consacrato alla spiritualità dei laici.

MONDO migliore. Così fu chiamato da Pio XII quel movimento di rinnovazione della vita cristiana che egli il 10 febb. 1952 inaugurava a Roma: il M. attuale è « avviato verso la rovina . . . », è tutto un M. che occorre rifare dalle fondamenta, che bisogna trasformare da selvatico in umano, da umano in divino, vale a dire secondo il cuore di Dio ». « Da milioni di uomini si invoca un cambiamento di rotta e si guarda alla chiesa di Cristo come a valida ed unica timoniera ». E concludeva: « Come accettammo . . . la pesante croce del pontificato, così ora ci sottomettiamo all'arduo ufficio di essere . . . araldi di un M. m. da Dio voluto ». In altri documenti Pio XII ritorna sull'argomento. Si deve aggiornare tutta la vita cattolica individuale e collettiva davanti al fallimento religioso e morale della civiltà moderna; si vuol risvegliare in primo luogo le coscienze cristiane dei fedeli e del clero, e poi operare una sistematica revisione e riorganizzazione delle forze cattoliche in modo più razionale, più unitario, più adatto ai gravissimi problemi da risolvere: superare l'eccessivo individualismo che genera la disorganicità dell'apostolato, fomentare l'amore fraterno e la solidarietà che, mentre è la suprema virtù cristiana, avrà come proiezione organizzativa la maggiore unione di tutti i buoni nell'apostolato, pur col rispetto delle legittime varietà.

Il movimento iniziato a Roma (febb. 1952), fu proposto (12 ott. 1952) dal S. Padre come programma a tutte le diocesi del mondo. Le prime risposte vennero subito dall'arciv. di Bologna G. Lercaro e dall'arciv. di Perugia M. Vianello; poi dai primi mesi del 1953 il movimento attecchì in molte altre diocesi anche fuori d'Italia.

C'è chi vi riconosce l'inizio di una vera seconda « controriforma cattolica », che a poco a poco, con tutti i mezzi più appropriati dell'apostolato moderno, aggiornerà tutte le posizioni dei cattolici davanti alla grande apostasia degli ultimi secoli, in vista di una genuina civiltà cristiana e di un « mondo migliore ».

L'apostolo, la mente e il cuore del movimento per un M. m., è il gesuita p. Riccardo LOMBARDI (il suo libro *Per un mondo nuovo*, agli inizi del 1952 era già giunto alla 6ª edizione italiana).

L'idea della crociata evangelica così viva nelle preoccupazioni di Pio XII, è intrinseca all'apostolato cattolico che mira a tradurre il Vangelo in storia e civiltà. — AAS 44 (1952) 158-62, 830-35, i citati discorsi di Pio XII. — v. le cronache de *L'Osserv. Rom.* sul movimento nei vari paesi; 10-XI-1956 e

ro/11-XII-1956 (visita del papa alla sede centrale ed inaugurazione). — *La voce di colui che grida*, antologia del p. Lombardi (Roma, Colombo) e *Oasi di V. ROTONDI* (Roma, Civ. Catt.).

MONDOVÌ (*Mons Vici o Mons Regalis in Pe-demonite*), città in prov. di Cuneo, sede di diocesi suffraganea di Torino.

Venne eretta in diocesi il 5-VI-1388 da Urbano VI che la distaccò dalla diocesi di ASTI assoggettandola alla giurisdizione metropolitana di MILANO. Dal 1515 è suffraganea di TORINO, innalzata allora da Leone X a dignità arcivescovile. Nel 1817 fu separato da M. il territorio della dioc. di CUNEO (v.). Dei suoi vescovi si ricordano Damiano Zavaglia (il primo), Am. Romagnano (1497) che ricostruì la cattedrale, Mich. Ghislieri che fu poi papa Pio V, il card. Vinc. Lauro (1566) fondatore del seminario, Carlo Fel. Sammartino (1741) fondatore del nuovo seminario. — La popolazione della diocesi è di c. 145.000 fedeli, in 190 parrocchie. Patrono della diocesi è S. Donato (7 ag.). M. ha seminario maggiore e il piccolo seminario (scuole apostoliche).

M. è patria del card. G. BONA e dello scolio-pio G. B. BECCARIA (v.). Tra i monumenti insigni notiamo la *Cattedrale* del '700 costruita su una chiesa anteriore demolita. Presso M., a Vicoforte, v'è il celebre santuario di S. Maria del Piloncino iniziato da Carlo Emanuele I nel 1596; nell'interno s'innalza un'ampia cupola ellittica affrescata nel '700, di grandioso effetto.

E. MOROZZO della Rocca, *Le storie dell'antica città del Monteregale, ora M. in Piemonte*, Mond. 1894-1906. — A. MICHELOTTI, *Storia di M.*, ivi 1920. — UGHELLI, IV, 1084-96. — CAPPELETTI, XIV, 203-63.

MONDSEE, abbazia O. S. B. dell'Austria superiore fondata nel 748 con monaci provenienti da Monte Cassino. Si distinse specialmente nel sec. XV sotto la riforma di MELK (v.), quando fiorì per il culto delle scienze e delle arti. Nel 1514 ebbe anche un ginnasio interno. Fu soppressa nel 1791 e nel 1810 Napoleone ne regalò gli edifici, come castello, alla famiglia principessa di Vrede. Ampia bibl. presso L. H. COTTINEAU, II, col. 1883-84. — O. SCHMIDT, *Beiträge zur Geschichte von M.*, Brünn 1883.

MONE Franc. Giuseppe (1796-1871), n. a Mingsheim, m. a Karlsruhe, professore di storia ad Heidelberg (1819-27), di storia e statistica a Lovanio (1827-31), direttore degli archivi del Baden (1835-68), valente storico cattolico delle religioni, della cultura medievale, della liturgia. Sono ancora utili le sue edizioni con note: *Die lateinischen u. griechischen Messen* dal II a VI sec. (Frankfurt 1850) e *Latein. Hymnen des Mittelalters* (Freib. i. Br. 1853-55, 3 voll.). Suscitarono calde polemiche le sue idee di cattolico conservatore esposte negli opuscoli anonimi *Die kath. Zustände in Baden* (1841, 1843). Cf. A. SCHNÜTGEN in *Lex. j. Theol. u. Kirche*, VII, col. 271. — HURTER, *Nomenclator*, V², col. 1833 s.

MONEGONDA, S. († dopo il 557), nativa di Chartres, rimasta vedova visse reclusa in grande austerità. Morta verso il 570, fu sepolta a Tours nella chiesa di S. Pietro presso la basilica di S. Martino. Festa 2 luglio.

REGORIO di Tours narrò la sua vita (*Vit. Patr.*, 19; BHL 5995; *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.*, I, 1736-41; ACTA SS. O. S. B. I, 194-97) e i suoi miracoli (*Gloria conf.*, 24, BHL 5998). — ACTA SS.

Jul. I (Ven. 1746) die 2, p. 309-18. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 267. — V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des biblioth. de France*, I, 55.

MONENERGISMO (*monenergetismo*), è l'errore di coloro che, come riconoscevano giustamente in Cristo un solo soggetto operante, così credevano perversamente di dovergli attribuire *una sola attività* (tale è il significato dell'etimo greco di M.).

L'errore apparve dopo la condanna del MONOFISISMO (v.) fatti (451) al conc. di CALCEDONIA (v.). Lo difesero alcuni « anticalcedonesi », capeggiati da SEVERO d'Antiochia (v.), il quale in *Filaste* vuol dimostrare che, qualunque opinione si abbia delle due nature dell'Uomo-Dio e della loro unione in lui, si deve credere certamente che egli è un solo soggetto operante e che quindi — concludere falsamente Severo — una sola (teandrica) è la sua attività. Il M. ebbe per logica conseguenza il MONOTELISMO (v.). Cf. anche TEANDRICHE (operazioni).

MONER Dalmazio, B., O. P. (1291-1341), n. a S. Columba de Farnes (Catalogna), m. a Gerona, dove s'era fatto domenicano nel 1314 dopo aver terminati gli studi all'univ. di Montpellier. Fu per vari anni lettore e maestro dei novizi. Passò tre anni in un romitaggio di Sainte-Beaume (Provenza) e quattro in una grotta vicina al monastero di Gerona. Austerissimo, dotato di vari carismi, passava come « colui che parla con l'angelo ». Il culto fu approvato da Innocenzo XIII nel 1721.

ACTA SS. Sept. VI (Par. 1867) die 24, p. 750-60. — *Aimé dominic.* 9 (1900) 849-862. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 29. — *Analecta Bolland.* 31 (1912) 49-81, con l'ita inedita (p. 54-81) scritta da EIMERICO, già novizio del M.

MONESTIER Biagio (1717-1776), n. ad Antezat (dioc. di Clermont), m. a Tolosa. Fu educato dai gesuiti e appartenne per qualche tempo alla Compagnia. Indi insegnò matematiche al collegio di Clermont e filosofia al collegio di Tolosa. Abbiamo di lui (in francese): *Sulla natura e la formazione della grandine* (1752), *Principii della pietà cristiana* (1756), *Vera filosofia* (1754). I due ultimi scritti sono diretti contro il MATERIALISMO (v.) del sec. XVIII, specialmente contro il *Sistema della natura* del barone di HOLBACH (v.). L'ultimo è inteso a dimostrare la Provvidenza divina e la spiritualità dell'anima umana.

MONETA di Cremona, O. P. († c. 1250), n. a Cremona, m. a Bologna, famoso maestro dell'univ. di Bologna. Attratto nei domenicani dal B. REGINALDO di Orléans (v.), vi entrò probabilmente nel 1219, come ci informano le *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet. Fu inquisitore a Milano. Nel 1228 fondò il convento di Cremona. Nella cella di lui a Bologna, rivestito della sua tunica morì S. Domenico. M. combatté strenuamente catari e valdesi; la sua *Summa contra Catharos et Valdenses* (edita dal p. RICHINI, Roma 1743), per la serietà dell'informazione e il rigore del ragionamento è la migliore opera polemica medievale del genere.

BIBL. — QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, I, 122-23. — GERARDO di Frachet, *Vitae fratrum*, in *Monumenta O. P. Hist.*, ed. REICHERT (Lovanio 1896) 169-70. — P. M. DOMANESCHI, *De rebus coenobii Cremonensis O. P.*, Cremona 1767, p. 147-60. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* X, col. 221-15. — E. BROECKX, *Le catharisme*, Lovanio 1916, passim. — A. D'AMATO, *L'origine dello studio domenicano e l'univ. di Bologna*, in *Sapienza* 2 (1949) 259-61.

MONETA (danaro). È il mezzo più comodo, generalmente simbolico, per lo scambio dei beni e dei mezzi di produzione e di consumo. « Battere M. » fu sempre una esigenza della società, riservato come esclusivo privilegio alla sovranità. Della M. si interessano il diritto in ogni sua branca, l'economia, la storia, l'arte, la morale.

Sotto l'aspetto giuridico-morale, la M. si prestò specialmente a due reati: l'USURA (v.) e il falso (monetario). La morale fa valere in proposito i suoi principi generali circa la GIUSTIZIA (v.), i CONTRATTI (v.), il GUADAGNO (v.), gli AFFARI (v. MORALITÀ, degli), mentre per i particolari rinvia alle leggi, non discordanti da quei principi, emesse dalle autorità civili competenti. Deve perciò ritenersi obbligante in coscienza il disposto del Codice penale italiano (art. 453 ss) che commina gravi penalità contro chi contraffà, altera, acquista, per metterle in commercio, o introduce nello stato, MM. nazionali od estere o carte di pubblico credito (carta M., carta e cedole al portatore a corso legale), contro chi altera la M. scemandone il valore o fa uso di tale M. di valore scemato, contro chi spende M. e carte di credito false, ricevute in buona fede. Il danno inferito ai terzi deve essere riparato; e riguardo al pubblico erario va ricordato l'ordine divino: *Reddite Caesari quae sunt Caesaris* (v. RESTITUZIONE).

MONETE bibliche. Si sa che presso i primi popoli la merce stessa serviva da elemento di scambio (tra i latini la pecora = *pecus*, adibita nel commercio, fornì l'etimologia di *pecunia* = danaro). I primi a coniar MM. (c. 700 a. C.) furono, al dir di Erodoto (I, 94), i Lidii e i Greci. In Asia ed in Egitto s'adoperavano pezzi d'oro e d'argento in varie forme, ma, non essendo conati, si ponderavano volta per volta, con pesi generalmente di pietra (*ebnanim*). Di conseguenza i pesi ebraici divennero pure primitivi mezzi di scambio.

Diamo un elenco di alcune MM.-pesi bibliche.

Un sottomultiplo era il Lepton (Mc XII 42) del valore di 0,4 lire-oro.

I Romani introdussero il *denaro* d'argento, equivalente in origine (269 a. C.) a 10 assi, dal 217 a. C. a 16 assi (= gr. 3,898). Si trova citato solo nel N. Test. come la M. usuale per il censo (Mt XXII 19) o per la paga giornaliera d'un operaio. Eccone il probabile valore compreso quello dei suoi sottomultipli:

Danaro			
Dipondio	=	1/8	di danaro
Asse	=	1/16	»
Quadrante	=	1/64	»
Semiasse (o lepton)	=	1/128	»

BIBL. — HÄNSLER, *Randglossen zur biblischen Numismatik*, in *Das heilige Land* 1915, I ss, 65 ss; 1916, 65 ss. — MADDEN, *Coins of the Jews*, London 1881. — G. F. HILL, *Catalogue of the greek coins of Palestine*, London 1914. — G. FELTEN, *Storia dei tempi del N. Test.*, vers. it., Torino 1914, terza ristampa, p. 214-24. — J. BABELON in *Dict. de la Bible. Suppl. V*, col. 1346-75. — N. WAMBACO, *De nummis in S. Scriptura*, in *Verbum Domini* 38 (1960) 156-72. — L. KOEP, *Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung*, in *Jahrb. f. Antike u. Christentum* I (1958) 94-104: COSTANTINO (v.) è l'ultimo imperatore per il quale furono coniate M. di « consecrato » (= apoteosi), poiché con lui cessa il culto degli imperatori.

MONETE pontificie. La prima M. p. è la tessera quadrata in rame di Gregorio III (731-741). Il primo denaro d'argento fu coniato da Adriano I (772-795). Lo zecchino d'oro è apparso per la prima volta con Giovanni XXII (1316-1334). Le prime M. in nichel appaiono sotto Pio XI. L'arma dei pontefici apparve tardi, alla cessazione del potere senatorio (Clemente VII, 1378-1394). Le chiavi decusate, come arma pontificia, furono usate nel 997 dall'antipapa Giovanni; Bonifacio VIII, pur non avendo coniato M. con tale figura, le pose per primo

FRAZIONI DI TALENTO	NOME	FRAZIONE RISPETTO AL PESO PRECEDENTE	PESO	VALORE IN LIRE-ORO PREBELLEICHE DEI PESI AUREI	VALORE IN LIRE-ORO DEI PESI ARGENTEI
1	Talento		34,5	106,605	8,88300
60	Mina	60	0,57	1,776	0,14862
3.000	Siclo	50	0,0115	0,035	0,00296
6.000	Beqac	2	0,00575	0,0177	0,00147
60.000	Gherah	10	0,00057	0,00177	0,00014

Il *darico*, introdotto da Dario I d'Istaspe (521-486 a. C.), prevalse anche in Palestina (gr. aurei 8,4 = 28,75 lire-oro prebelliche. Con la caduta dell'impero persiano, furono coniate piccole MM. da Simone Maccabeo (I Macc XV 6), da Giovanni Ircano (con la leggenda « Jehochanan il pontefice e la comunità dei giudei ») e da Alessandro Gianneo (con leggende bilingui in greco ed ebraico). Ma si diffusero le MM. greche:

Dramma	= gr.	4,36	d'arg.	=	1	lire-oro
Didramma	=	8,72	»	=	2	»
Tetradramma	=	17,46	»	=	4	»
Stater aureo	=	8,72	d'oro	=	20	»
Mina attica	=	261	»	=	100	»
Talento attico d'argento = 6.000 »	=	2.616	»	=	6.000	»

dietro la sua arma come insegna della sovranità papale.

Il Vaticano ebbe zecca propria fino al 1870 e la raccolta delle sue M. nei musei Vaticani è una delle più pregevoli del mondo. Sono oltre ottomila M., coniate spesso da grandi artisti come gli Amerani, i Della Robbia, il Cellini, il Francia. Alla coniazione erano invitate officine italiane (specialmente di Roma, Ancona, Bologna) e anche due francesi.

Oltreché insigni monumenti di arte e documenti di storia, le M. p. costituiscono anche occasione di esortazione morale: i *dobloni*, gli *zecchini*, gli *scudi*, le *doppie*, le *leonine*, i *giuli*, i *paoli*, i *testoni*, i *grossi*, i *carlini*, i *baiocchi*, ecc., portano leggende latine che consigliano l'elemosina e la generosità, deprecano l'avarizia e la prodigalità. Non poche M. p. avevano un valore intrinseco maggiore di quello nominale. Certi *testoni* si chiamano *tosati* perché, caduti in mani avidi, furono privati di quel che avevano in più del loro valore nominale. Il mezzo scudo di Innocenzo XI, con la leggenda « avarus non implebitur », è assai raro, contenendo più argento del suo titolo. Quasi tutte queste M. venivano accaparrate dagli speculatori e fuse.

Creata lo stato della Città del Vaticano (1929), il pontefice riprese il suo diritto sovrano di batter M., cessato nel 1870. Di fatto Pio IX continuò a coniarne d'oro e d'argento in gran numero (ne ebbe 525) fino al 1874. Con la convenzione 2 ag. 1930 le M. p. sono coniate dalla zecca italiana, identiche a quelle italiane per metallo, valore, dimensione e aventi corso legale anche in Italia come le M. italiane hanno corso nella città del Vaticano. Le M. del primo conio (1930), opera del friulano Aurelio Mistruzzi, specialmente quelle d'oro dette « M. della Conciliazione », sono diventate vere cimeli, il cui valore effettivo supera di gran lunga il loro originario valore legale.

Moneta di S. Pietro fu detta quella istituita da Carlo Magno e conata in Roma nell'anno 800 sotto papa Leone III.

Moneta della Sede vacante si dice quella conata durante la Sede vacante. La più antica che si conosca è quella del conclave di Viterbo (1268-71). Ci è noto un *doppio danaro* del 1378 coniato ad Avignone.

BIBL. — Per studi generali sulle M. vedi NUMISMATICA. — Gli specialisti delle M. p. conoscono le pubblicazioni e le raccolte dovute a Gnechci, Paolucci de Calboli, Cinagli, Vitalini, Rossi, Corsini, Odescalchi, Trivulzio, ecc. — Una magnifica raccolta delle leggende bibliche nelle M. p., in quelle italiane, francesi, svizzere, dei Paesi Bassi, inglesi (anche scozzesi e irlandesi), iberiche, ci dà: J. VAN DERVOEST in *Mémorial Lagrange* (Paris 1940) 361-81, in *Rev. d'hist. eccl.* 39 (1943) 379-451, in *Vivre et penser* 1943-44, p. 268-303, in *Miscell. hist. A. de Meyer* II (1946) 1065-74, in *Rev. belge de numismatique* 42 (1940-46) 39-76, in *Ephem. theol. Lov.* 22 (1946) 194-203, in *Rev. belge de philol. et d'hist.* 25 (1946-47) 145-62.

MONFORTANI, « Preti Missionari della Compagnia di Maria », sigla S. M. P. (= Societas Mariae Montfortana), fondati a Poitiers (1705) da S. Luigimaria Grignon de Montfort. Altre fondazioni montfortane risalgono al santo.

I. Il fondatore (n. il 31-I-1673 a Montfort in Bretagna, m. il 28-IV-1716 a St-Laurent-sur Sèvre).

1) Era secondo di 18 figli d'una famiglia finanziariamente decaduta. Il padre G. Batt. Grignon, avvocato, lo inviò dodicenne a Rennes, perché vi seguisse il corso di studi umanistici e filosofici nel grande collegio S. Tommaso Becket tenuto dai gesuiti. L'adolescente primeggiò per intelligenza, per profitto, per virtù, ammirato come un santo. Chiamato al sacerdozio, vinse le opposizioni della famiglia e si iscrisse al primo corso teologico del collegio S. Tommaso. Terminato l'anno, approfittò dell'offerta di una buona persona per continuare gli studi a Parigi: raggiunse la capitale nel tardo autunno del 1793

dopo aver percorsi a piedi e mendicando, povero volontario, più di 300 Km. Fu ammesso in una succursale del seminario di S. Sulpizio, fatta per ecclesiastici poveri dall'abate Bottu de la Barmondière, morto il quale (18 sett. 1694), il M. passò al collegio di Montigny e quindi al piccolo seminario di S. Sulpizio. Durante sette anni il M. si assimilò la spiritualità del Bérulle, dell'Olier e della loro scuola, approfondendone in particolare il lato mariano col leggere nella grande biblioteca del seminario « quasi tutti i libri che trattano della SS. Vergine » e conversando « familiarmente con le più sante e dotte persone » (*Trattato della vera devoz. a M. V.*, n. 118).

Ordinato sacerdote (5 giugno 1700), si affiancò prima a un veterano delle missioni al popolo, Renato Lévêque, che lo condusse seco alla comunità di S. Clemente in Nantes, poi, dietro invito di mgr. Antonio Girard, passò (fine del 1701) a Poitiers per dedicarsi all'assistenza dei poveri nell'ospizio della città. Il M. rivelò subito un genio organizzativo non comune e prese iniziative di carità che in breve tempo cambiarono volto alla pia opera. Ivi fece anche il primo tentativo per la fondazione delle *Figlie della Sapienza* addette alla cura dei poveri, dando l'abito benedetto a Luisa Trichet (2 febb. 1703).

Avversato dalla direzione come innovatore ardito e molesto, dopo una pausa a Parigi nel grande ricovero della Salpêtrière e una breve ripresa a Poitiers, abbandonò definitivamente la cura dei poveri negli ospizi, per darsi all'opera delle missioni. A Poitiers ebbe successi portentosi. La setta giansenistica, che aveva numerosissimi aderenti nel clero della città, mal sopportando la predicazione che il M. faceva della misericordia di Dio e della devozione a Maria SS., gli procurò intralci e nel febbraio 1706 l'interdetto dal ministero apostolico.

Per aver luce il M. scende a Roma, a piedi, sostando 15 giorni a Loreto. Nell'udienza del 6 giugno 1706 il M. esprime a Clemente XI il desiderio di portarsi nei paesi infedeli a predicare il Vangelo. Il papa lo dissuase: « Il vostro zelo ha un campo abbastanza vasto nella vostra patria. Non recatevi altrove ». E lo nominò missionario apostolico, annettendo un'indulgenza plenaria in *articolo mortis* al bacio di un Crocifisso d'avorio che il santo gli presentò.

Il M. tornato in Francia si buttò senza risparmio nella fatica apostolica. Dal 1706 al 1716 predicò più di duecento grandi missioni, aiutato spesso da fratelli laici, da sacerdoti secolari e regolari (capuccini, gesuiti, domenicani). Conduceva il popolo a rinnovare in modo solenne le promesse battesimali e a consacrarsi totalmente alla Madonna, impegnandosi a recitare ogni giorno il Rosario.

Dopo aver professato lui stesso nel 3° ordine domenicano, impetrò dal maestro generale dei domenicani di poter scrivere i fedeli alle confraternite del Rosario. A ricordo di queste missioni, il M. erigeva calvari monumentali. È celebre quello innalzato nella landa della Maddalena a Pontchâteau dopo 15 mesi di fatica (1709-1710) con la collaborazione gratuita di più di 500 persone di ogni ceto e sesso accorse dalla Francia e perfino dalle Fiandre e dalla Spagna: grandioso progetto che voleva riprodurre su una collina artificiale i principali monumenti dei luoghi santi. Alla vigilia della inaugurazione, un ordine della corte di Parigi, provocato dai nemici del M., ingiungeva di demolire l'opera perché costituiva un pericolo per lo stato: gli Inglesi, coi quali la Francia era in guerra, avrebbero potuto

impadronirsi del calvario e trasformarlo in fortezza! Perseguitato senza tregua da giansenisti, gallicani, ugonotti, libertini d'ogni risma, il M. fu cacciato successivamente da 8 diocesi e una decina di volte scampò per miracolo alla morte tentatagli.

Lavorando da ultimo nelle diocesi di Luçon e di La Rochelle consolidò le due fondazioni da lui tanto desiderate: la *Compagnia di Maria*, società di missionari che continuasse la sua attività evangelizzatrice (v. sotto) e le *Figlie della Sapienza* per la cura dei malati e l'educazione delle fanciulle. Mori, colpito da pleurite acuta mentre teneva una missione a Saint-Laurent-sur-Sèvre. Beatificato da Leone XIII il 22 gennaio 1888, fu canonizzato da Pio XII il 20 luglio 1947: AAS 39 (1947) 329 ss, 408 ss, 41 (1949) 267 ss.

2) Il M. è autore di una grande raccolta di cantici popolari (più di 20.000 versi), di opuscoli teologico-ascetici molto apprezzati: *L'amore dell'eterna sapienza*, *Lettera circolare agli amici della Croce*, *Il segreto di Maria o lettera sulla santa schiavitù d'amore a Gesù in Maria*, *Il segreto ammirabile del santo Rosario*, *Trattato della vera devozione a Maria Vergine*. La celebrità del M. tra gli scrittori ascetici e mistici è raccomandata specialmente a quest'ultima opera (scoperta fortuitamente il 22 apr. 1842), che ebbe immenso successo e fu tradotta in una trentina di lingue. Gli scritti del M. nell'originale esistono in «éditions types» curate dai M. di Francia.

Il *Testamento* del santo (27 apr. 1716) è presentato in ediz. critica da E. TISSERANT in *Anal. Bolland.* 68 (1950) 464-74; edizione fototipica dell'originale (mm. 55 di altezza e 150 di larghezza) e analisi minuziosa a cura di P. EYCKELER, *Le testament de S. L.-M. Gr. de M. Etude historique*, Maastricht-Vroenhoven 1953, in risposta al Tisserant. — F. FRADET, *Les oeuvres de Bx. de M., poëte, mystique et populaire. Ses cantiques*, con studio critico e note, Paris-Angers 1929.

3) Le linee maestre della spiritualità del M. coincidono nel fondamento con quelle della spiritualità berulliana e sulpiziana, ma presentano marcata originalità negli sviluppi e soprattutto nell'unzione e popolarità. Il fine della vita cristiana è il raggiungimento della eterna sapienza, che è la sapienza paolina di Gesù Crocifisso: perfetta conformità al divino Maestro nell'affrontare le sofferenze. Mezzo efficacissimo allo scopo è la totale consacrazione a Maria o santa schiavitù d'amore, nella quale si danno alla Vergine «il corpo e l'anima, i beni interni ed esterni e il valore stesso delle buone opere passate, presenti e future, lasciandole un intero e pieno diritto di disporre di tutto, senza eccezione, a suo piacimento alla maggior gloria di Dio, nel tempo e nell'eternità». A tener desta la coscienza di questa consacrazione, il M. suggerisce alcune pratiche esterne facoltative e traccia un programma di vita intima con la SS. Vergine: fare ogni cosa per mezzo di Maria, con Maria, in Maria, per Maria, al fine di far tutto più perfettamente per mezzo di Gesù, con Gesù, in Gesù, per Gesù e raggiungere «la pienezza dell'età di lui sulla terra e della sua gloria nel cielo».

Per la biografia del santo si suggeriscono: *Lettre de monsieur J. B. Blain*, condiscipolo del santo; *La vie de messire L. M. Grignon de M.* (1724 a cura del sulpiziano J. GRANDER); i LAVORI di BESNARD (1750?), CLORIVIÈRE (1785), PAUVERT (1875), QUÉRARD (1887), LAVEILLE (1906). — L. LE CROM, *Un apôtre marial*. S. L. M. Gr. de M., Calvaire

Montfort-Pontchâteau 1942. — P. EYCKELER, *De Heil. Montfort*, Maastricht 1947. — P. BUONDOMINO, *S. L. M. Gr. de M.*, Bergamo 1947. — G. BERNOVILLE, *Gr. de M., apôtre de l'école, et les Frères de S. Gabriel*, Paris 1946 (nella biografia del santo chiarisce le origini monfortane, contestate, dei «Fratelli di S. Gabriele»). — G. RIGAUULT, *S. L.-M. Gr. de M.*, Turcoing 1947. — R. CHRISTOFLOUR, *Gr. de M. apôtre des derviers temps*, Paris 1947.

Per la spiritualità del M., è ancora fondamentale A. LHOUMEAU, *La vie spirituelle à l'école du Bx. L. M. Gr. de M.*, varie edizioni, dal 1902 al 1954, Bruges; Beyaert; versione it., Torino 1930.

R. P. POUPOIN, *Le poëme de la parfaite consécration à Marie, suivant S. L. M. Gr. de M. et les spirituels de son temps. Sources et doctrine*, Lyon 1947. — H. FREIHEN, *Maria's geestelijk moederschap volgens de H. L. M. Gr. de M.*, in *Stand. van Maria 27* (1951) 39-54 (la maternità spirit. di Maria secondo il M.); L. L. TERSTROET, *Maria «overwinnares van alle veldslagen Gods»*, ivi p. 259-76 (dottrina del M. circa la vittoria di Maria sul demonio); e altri numerosi articoli della stessa rivista sono dedicati alla dottrina mariana del M. — S. L. M. de M. et sa spiritualité mariale, numero speciale (sett. ott. 1952) della canadese *Revue Marie*. — C. M. CATENA, *La consacrazione a Maria nel M. e nel carmelitano Michele di S. Agostino*, in *Anal. Ord. Carm.* 16 (1951) 3-43. — J. M. HERMANS, *Maria's middelaarschap* secondo il M., Eindhoven 1947. — A. RUM, *La regalità di Maria nel M.*, in *Marianum* 9 (1947) 148-60. — N. DE ROSA, *La fecondità dello Spirito S.* in un passo della «Vera devozione», ivi 10 (1948) 65-72.

II. I Monfortani. — 1) Già a 27 anni, iniziando le missioni in quel di Nantes, il M. affaccia l'idea di una nuova congregazione. Scriveva al proprio direttore spirituale, il sulpiziano Leschasser, nel nov. 1700: «Non posso fare a meno, viste le necessità della chiesa, di chiedere con continui gemiti una piccola e povera compagnia di buoni sacerdoti militanti sotto lo stendardo e la protezione della SS. Vergine». Nel 1704 a Poitiers si associa come coadiutore laico il giovane *Maturino Rangeard* (questi, benché fedelissimo alla congregazione, per scrupoli di coscienza non si deciderà mai a entrarvi con voti). Più tardi compaiono altri fratelli coadiutori, alcuni dei quali, come i 4 nominati dal santo nel testamento (27 apr. 1716), furono legati alla compagnia con voti temporanei. Il tentativo fatto dal M. di aggregarsi al canonico G. B. Blain (1714) a Rouen, fallì. Ottenne invece la completa adesione (1715) da due giovani sacerdoti, *Renato Mulot* e *Adriano Vatel*. A loro consegnò la regola (scritta fin dal 1713), che si apre con la celebre preghiera infuocata per implorare missionari alla compagnia di Maria e si chiude con una allocuzione agli associati. Sul finire dell'apr. 1716 morente affida l'eredità missionaria al p. Mulot.

2) Scompare il fondatore, la sua opera sembra tramontare: i fratelli coadiutori si dileguano, i due nominati sacerdoti si ritirano nella casa canonica di St. Pompain sentendosi troppo impari a continuare nelle missioni lo stile del santo. Nella Pasqua del 1718, grazie a uno stratagemma di un parroco delle vicinanze, i due sacerdoti si trovano impegnati, loro malgrado, in una missione. Il grande successo li incoraggia a continuare. Nel 1718 si aggregano i sacerdoti *Aumont* e *Toutan*; ricompare fratel Maturino, entrano poi i sacerdoti *Guillemo* (1719) e *Le Valois* (1720) e nel 1722 il laico coadiutore *Josseau*.

Nel 1721 il Mulot aveva stabilito il centro della congregazione a St. Laurent-sur Sèvre (Vaudea) sia per star vicino alla tomba del fondatore, sia per disimpegnare più facilmente la carica di superiore

giuridico della comunità femminile monfortana delle Figlie della Sapienza. Ivi nel 1722 fu adunato il primo capitolo generale: fu eletto canonicamente il Mulot a superiore generale e riconfermato il proposito di seguire integralmente la regola lasciata dal fondatore. Il Mulot morì nel 1749 in odore di santità, mentre predicava a Questembert la sua 230ª missione. I suoi successori furono: *Audubon* (1749-1755), *Besnard* (1755-1788), *Micquignon* (1788-1792), *Suptot* (1792-1818), *Duchesne* (1818-1821), *Deshayes* (1821-1841), *Dalin* (1841-1856), *Denis* (1856-1877), *Guiot* (1877-1886), *Maurille* (1886-1903), *Lhoumeau* (1903-1919), *Richard* (1919-1931), *Huré* (1931-1935), *Ronsin* (1935-1947), *Josselin*.

La C. di M. nel primo secolo trovò gravi intralci nel giansenismo e nel regalismo. Per ottenere il riconoscimento legale fu costretta nel 1773 a modificare la regola sopprimendo i voti; ebbe le lettere patenti da Luigi XV, ma a condizione che i missionari non oltrepassassero il numero di dodici. Durante la rivoluzione francese la casa madre fu al centro della resistenza contro l'apostasia e l'irreligione, sostenendo gli eroi vandeani. Fu perquisita e saccheggiata almeno due volte dalla guardia repubblicana (fu forse in queste circostanze che venne celato il ms. *Trattato della vera devozione* scoperto il 22 apr. 1842 dal p. Rautureau casualmente). La C. d. M. fu tra le prime a venir soppressa dall'Assemblea nazionale (decr. 18 ag. 1792). Il Terrore massacrò 2 padri e 6 fratelli (1793). Nel 1799 tornarono a Saint-Laurent: erano in nove. Nel 1821 la statistica segna 7 padri e 4 coadiutori. In quell'anno assume il governo un uomo eccezionale, *Gabr. Deshayes*, che rimette in vigore i voti religiosi e dà nuova vitalità alla famiglia dei M.; a Roma impetra da Leone XII il breve di lode (20 maggio 1825). L'approvazione definitiva si avrà il 14 nov. 1853.

Alla morte del Deshayes (1841) i sacerdoti M. erano 18, ma altri 26 chiedevano l'aggregazione. Questi sacerdoti venivano reclutati direttamente nel clero secolare; con tale criterio la C. non avrebbe mai potuto raggiungere un grande sviluppo. Nel 1850 il p. *Dalin* per primo tentò di mettere in piedi un collegio missionario dei M. Alla data dell'approvazione definitiva (14 nov. 1853) la C. contava: 28 sac., 20 tra novizi e studenti, 81 coadiut. con 6 novizi fratelli. La prima scuola apostolica nel senso pieno si ebbe nel 1876 a Pontchâteau (Francia); seguirono quelle di Schimmart in Olanda (1883), Papineauville in Canada (1898), Romsey in Inghilterra (1910), Roma-Redona di Bergamo (1916), poi Rotslaer (Belgio), Pelousey (Francia), Choachi (Colombia), Bay Shore (Stati Uniti). Al 22 marzo 1948 la statistica dava: 1330 religiosi dei quali 817 sac., 282 fratelli coad., 231 scolastici, 151 residenze distribuite in 7 province (Francia, Olanda, Canada, Italia, Inghilterra, Colombia, Haiti); i novizi erano 80 e 868 gli alunni delle scuole apostoliche. Nel 1960 i religiosi erano 1722.

3) Le missioni estere affidate ai M. comprendono: *Haiti* (fondata 1871, dioc. di Port de Paix (1 vescovo e 28 missionari); *Danimarca* (fond. 1901, 11 missionari); *Shiré nel Nyassaland* (fond. 1901, 1 vic. apost. e 68 miss.); *Colombia* (fond. 1901, 1 vic. ap. e 70 miss.); *Islanda* (fond. 1903), 1 vic. ap. e 9 miss.; *Vancouver* (fond. 1903), 15 miss.; *Mozambico* (fond. 1922), 30 miss.; *Madagascar* (fond. 1933), 1 vic. ap., 29 miss.; *Congo belga* (fond. 1932), 32 miss.; *Borneo* (fond. 1938), 1 prefetto ap. e 16 miss.

4) Tra i personaggi insigni della C. d. M. segnaliamo: il p. *Couperie* (1770-1831), nominato da Pio VII vescovo di Babilonia: dalla sede di Bagdad fa rifiorire nella Mesopotamia la chiesa cattolica e riconcilia con la S. Sede il patriarca caldeo di Mossul, estinguendo lo scisma. Muore assistendo gli appetati; — il p. *Gabriele Deshayes* (1767-1841), leggendario per imprese eroiche durante la rivoluzione francese, fondatore o cofondatore di ben 5 congregazioni religiose: *Fratelli della istruzione cristiana di Ploermel*, *Fratelli dell'istruzione cristiana di S. Gabriele*, *Suore di S. Gildas*, *Fratelli agricoltori di S. Francesco d'Assisi*, *Suore dell'Angelo Custode*; le tre prime sono tuttora fiorenti: v. ISTITUTI RELIG. 3, 8; — il p. *Hillereau* (1796-1855), vicario patriarcale di Costantinopoli per 23 anni, morto a Istanbul nell'assistere i colerosi; — il p. *Lhoumeau* (1852-1920), gregorianista di fama, collaboratore di dom Pothier nella riforma del canto gregoriano, scrittore ascetico apprezzato; — il p. *H. Clemens* (1882-1928), olandese, teologo, oratore e scrittore, soprattutto musicista geniale (le sue produzioni vengono pubblicate nelle « Editions musicales Clemens », Lovanio); — il p. *H. M. Gebhard* (1876-1939), olandese, fondatore della provincia d'Italia, titolare della prima cattedra di mariologia stabilita in Roma nell'Ateneo di Propaganda Fide (1922).

5) La spiritualità e lo scopo specifico dell'attività missionaria della C. di M. è tutta nel motto del M.: *Ad Jesum per Mariam*: condurre le anime a Gesù per mezzo di Maria, cioè indurle a vivere la consacrazione alla SS. Vergine con quella pienezza che è insegnata dal « Trattato della vera devozione ». Di questo spirito vivono anche le numerose confraternite di Maria, *Regina dei cuori*, sparse nel mondo, e l'associazione dei *Sacerdoti di Maria*, aggregate all'arciconfraternita di Roma (eretta nel 1913), nonché la *Legione di Maria* (fond. a Dublino nel 1921). v. questa voce. La prima confraternita sorse a Ottawa (Canada) nel 1899.

6) Tra le riviste pubblicate dai M. menzioniamo: *Le règne de Jésus par Marie* (fond. 1900), Francia; *La revue des Prêtres de Marie* (1910), Francia; *Regina dei cuori* (1914-1943), Roma, continuata dal centro mariano-monfortano di Redona in Bergamo nel 1946 col titolo di *Madre e Regina*; *Standard van Maria* (1920), Olanda; *Messenger de Marie Reine des coeurs* (1904), Canada; *Middelares en Konig en Médiatrice et Reine* (1935), Belgio; *Queen and Mother* (1943), Inghilterra.

Storia della C. d. M.: J. M. TENIER, *Histoire de la Compagnie de Marie*, St. Laurent-sur — Sèvre 1914-1924. — *Les ordres religieux: la Compagnie de Marie*, Paris 1923². — v. la bibl. citata sopra, e le opere generali, come M. ESCOBAR, *Ordini e congr. religiose II* (Torino 1953) 1065-79, a cura di Pasq. BUONDONNO.

III. Le Figlie della Sapienza. Il santo tentò (1701) il primo abbozzo della fondazione nel ricovero generale di Poitiers, tracciando un regolamento per un gruppo di ricoverate, con lo scopo di farne infermiere disinteressate. Assegnò loro come luogo di riunione una sala del ricovero da lui battezzata: « la sagesse ». Nello stesso 1701 incontrò LUISA TRICHET (1684-1759), figlia di un magistrato di Poitiers, alla quale fece adottare il nome di suor *Maria Luisa di Gesù* consegnandole (2 febr. 1703) l'abito benedetto che sarà la divisa della Sapienza.

Dopo varie vicende, la nuova famiglia religiosa

si trasferì a La Rochelle, chiamata dall'ordinario locale della diocesi che ne aveva bisogno per le scuole (1715). Il M. si trovava egli pure in quella diocesi intento alle missioni, e profitto della vicinanza delle suore per dare alla congregazione una fisionomia definitiva, specifica. Ritiratosi nell'eremo di S. Eligio, tracciò la regola, che fu controfirmata e approvata dal vescovo di La Rochelle, mgr. di Champflour (1 ag. 1715).

Il Laveille così riassume le caratteristiche della congregazione: « Le F. d. Sap. devono tendere alla perfezione, ecco il fine. I due mezzi principali saranno l'istruzione cristiana dei bambini e la cura dei malati. 1) Acquisto della sapienza mediante l'imitazione della sapienza eterna ed incarnata, N. S. G. Cristo; 2) santificazione personale, sull'esempio di Maria, ai piedi del divin Maestro, ed edificazione del prossimo mediante l'esercizio della vita attiva in favore specialmente dei poveri e dei bambini; 3) poche austerità obbligatorie, ma pratiche di mortificazione volontaria proporzionate alle forze, regolate dai superiori; 4) libero accesso alla congregazione per le persone di ogni condizione, eccetto le domestiche, a meno che non si possa far conto sul loro completo distacco; 5) vita religiosa assicurata con i tre voti semplici di castità, povertà e obbedienza, rinnovati annualmente durante i cinque primi anni, poi pronunciati in perpetuo (*Le Bx. L. M. Gr. de M.*, Paris 1906, p. 494 s).

Alla morte del M. (1716) non vi erano che 4 suore, in unica residenza (le scuole di La Rochelle). Nel giugno 1720, con l'aiuto di mad. di Bouillé, le suore si stabilirono a St. Laurent-sur-Sèvre accanto alla tomba del M. Ivi sarà costituito il centro dell'istituto. Ivi nell'ag. 1720 il superiore generale p. Renat Mulet predicò alle suore un corso di esercizi. Un decreto dell'ordinario diocesano (27 sett. 1720) dava figura giuridica a una disposizione del fondatore, che il superiore generale della Compagnia di Maria reggesse anche le F. d. Sap. La norma vige tuttora per indulto pontificio, con eccezione al disposto del can 500, § 3 del C.J.C. Il 16 dic. 1722 aveva luogo nella parrocchiale di St. Laurent la prima professione solenne.

Seguì un florido sviluppo. Le suore cominciarono a sciamare nelle scuole di Rennes e Poitiers (Montbernage), poi negli ospedali di La Rochelle, Niort, Oléron, Dinan, Angoulême, Louvigné, Cognac, Aigre-feuille, Saint-Lô, Coutances, Poitiers e Lorient: fondazioni tutte presiedute da suor Maria-Luisa di Gesù. La Trichet morì il 28 apr. 1759 e fu seppellita accanto alla tomba del M., con fama di santa. Al tempo della rivoluzione, molte suore furono massacrate, ghigliottinate, disperse. Nell'ospedale militare di Brest medici e malati si opposero allo sfratto delle religiose; ivi rimasero in numero di 80, in abito secolare, salvando la continuità dell'opera. Nel 1825, sotto il generalato del p. Gabr. Deshayes, si ottenne da Roma il decreto di lode, seguito il 14 nov. 1853 dal decreto di approvazione. Dal 1875 le F. d. Sap. cominciarono a seguire i missionari montfortani anche tra gli infedeli. Oggi le troviamo in Haiti, Colombia, Nyassaland, Madagascar e Congo ex Belgia.

Ha fama mondiale nel campo della educazione l'istituto di Larnay (Poitiers) per sordomute e per sordomute cieche (aperto nel 1833), e quello di Port Jefferson (New York) per fanciulli minorati. In Italia furono richieste la prima volta dall'amministrazione dell'ospedale Galliera di Genova nel 1889.

Seguirono le fondazioni di Roma, San Remo, Torino, Bergamo, Catania, Enna e Gassino Torinese (noviziato). L'ultima statistica ufficiale della congregazione (dic. 1946) dava: 4934 religiose e 228 tra novizie e postulanti, con 359 case ripartite in 15 province giuridiche di Europa, due Americhe, Africa.

Per la bibliogr. v. sopra. — ALLAIRE, *Abbrégé de la vie et des vertus de la soeur Marie-Louise de Jésus*, Poitiers 1768. — Marie-Louise de Jésus, *par une Fille de la Sagesse*, Cambrai 1947. — *Congrégation des Filles de la Sagesse*, Paris 1925². — M.-Th.-Le MOIGN-KLIFFPEL, *Les Filles de la Sagesse*, Paris 1947. — L. ARNOULD, *Ames en prison. L'école française des sourdes-muettes-aveugles* (Larnay), Paris 1926¹⁸. — J. F. DERVAUX, *Folie ou sagesse? Marie-Louise Trichet et les premières Filles de M. de Montfort*, Paris 1950 (pp. 73).

IV. I Fratelli dell'Istruzione crist. di S. Gabriele. v. ISTITUTI RELIG. Fin dagli inizi della sua vita missionaria il M. riorganizzò la scuola dell'Hôtel-Dieu di Poitiers. A partire dal 1705 si fece aiutare da alcuni laici, cui diede il nome di *Fratelli dello Spirito S.*, incaricandoli delle scuole (il suo testamento ne nomina 7, di cui 4 istitutori). Conservando il proprio nome e la propria regola, si unirono alla Compagnia di Maria. Sotto il superiore generale p. Gabriele Deshayes (1731) ebbero tale sviluppo che furono staccati dalla Compagnia ed ebbero una sede speciale detta di S. Gabriele, dalla quale essi stessi furono chiamati *Fratelli di S. Gabriele*. Le origini monfortane dell'istituto si devono intendere così: non già il M. bensì il p. Gabriele Deshayes è il fondatore dei Fr. di S. Gabr., come decise la S. Congr. dei Riti il 25 apr. 1947: AAS 39 (1947) 240 s. Cf. S. Rit. Congr. *Sectio hist.* n. 66, Poliglotta Vatic. 1942, 1947. — F. LAVEAU, *Vie de Gabriel Deshayes*, Yannes 1866. — ALEXIS CROSNIER, *L'homme de la divine Providence*, G. Deshayes, 2 voll., Paris 1917. — G. BERNVILLE e P. EYCKELER sopra citati.

MONGIN Franc. Eug. v. ILARIO di Parigi.

MONGOLIA (detta *M. esterna*): repubblica nominalmente indipendente, di fatto è una specie di protettorato russo dal 1921. I Russi sono 90.000 su 850.000 abitanti (7.000 sono cinesi, gli altri sono mongoli), su una superficie di Kmq. 1.621.200 (cifre dell'*Ann. statist.* delle Naz. Unite, 1950). La religione è il lamaismo buddhista; sono monaci il 30 % della popol. maschile. Nel 1922 la S. Sede vi aveva eretta una missione sui juris sotto il nome *M. esteriore*, affidandola ai padri belgi di Scheut. Prevalsa l'influenza bolscevica, non fu mai possibile ai missionari porre piede entro i confini della missione.

Guida delle Missioni catt., Roma 1935, p. 186, 211b-212a. — *Missions de Scheut*, 1922 e specialmente le ultime annate. — A. I. F., *Le Missioni catt. dipendenti dalla S. Congr. di Prop. Fide*, Roma 1950, p. 300-302, con statistiche (la precisione non è ancora possibile).

La *Mongolia interna*, provincia della Cina, formò dapprima una missione insieme con la MANCIURIA (v.), dalla quale fu staccata nel 1840. Fin dal 1830 vi lavoravano missionari europei; i cristiani erano per lo più cinesi messi al bando dall'impero e ivi riparati. Nel 1865 ai lazzaristi succedono i padri belgi di Scheut, i quali non vi trovarono che 6000 fedeli. Il territorio fu diviso più volte. Nel 1883 si erano costituiti i vicariati altop. della M. sud-occidentale, orientale e centrale. Altre divisioni avvennero nel 1922, 1924, 1929, 1932. Nella rivoluzione dei Boxers

(1900) vi morirono martiri, coi migliori dei cristiani, 8 missionari di Scheut e mons. Hamer (orribilmente seviziato) vicario apost. della M. sud-occidentale. Attualmente la M. interna è una provincia eccles. che fa capo all'arcidiocesi di Suiyuan (diocesi suffraganea: Ningsia, Siwantzé, Tsining), con c. 150.000 cristiani.

Per i primi contatti del cristianesimo coi Mongoli v. CINA, 4 e J. C. VAN HECKEN, *Les missions chez les Mongols aux temps modernes*, Pechino 1949 (gesuiti, lazzaristi, schestuiti). — v. anche T. VERBIEST, che scelse la M. come campo d'azione della società missionaria da lui fondata; egli stesso vi si recò (1865) e vi morì tre anni dopo. Oltre le difficoltà comuni, le missioni in M. incontrarono le ostilità dei Lama, la piaga del brigantaggio, l'ostruzionismo comunista. — J. LEYSSEN, *The Cross over China's wall*, Pechino 1941.

P. PELLIOU, *Les Mongols et la papauté, in Rev. de l'Orient chrétien*, 3-4 (1922-24). — G. SORANZO, *Il papato, l'Europa cristiana e i Tartari*, Milano 1930. — M. STROJNY, *Die rechtlichdiplomatische Stellung der päpstlichen Gesandten an die Mongolen unter Innocenz IV*, Roma 1939 (le 4 legazioni di francescani e domenicani). — PIO M. DE MONDREGANES, *Acción diplomática y misionera de los papas entre los Mongoles y Chinos en los siglos XIII y XIV, in Misiones extranjeras* 1 (Burgos 1948) 4-20. — R. BLEICHSTEINER, *L'Eglise jaune*, vers. franc. di J. Marty, Paris 1950 (Tibet, M., lamaismo). — *Fra Giovanni da Pian del Carpine*, nel VII centenario della sua morte (1252), Assisi [1952] (pp. 23), con studi sui viaggiatori francescani tra i M. nei secoli XIII e XIV (Giov. da P. del Carp., Gugl. di Rubruck, Giov. di Montecorvino, Odorico di Pordenone, G. dei Marignoli), sull'impero mongolo, e documenti (lettera di papa Innocenzo IV e risposta del Gran Khan, relazione di fra Benedetto di Polonia, frammenti della « Storia dei M. » di Giov. da P. del C., in versione ital.). — D. SINOR, *Les relations entre les Mongols et l'Europe jusqu'à la mort d'Arghoun et de Bela IV*, cioè nel sec. XIII, in *Cahiers d'hist. mondiale III-I* (1956) 39-62. — R. GROUSSET, *L'Empire des steppes*, Paris 1948. — G. VERNADSKY, *The Mongols and Russia* (History of Russia, III), London 1953. — M. PERCHERON, *Dieux et démons, lamas et sorciers de M.*, Paris, Denoël. — W. HEISSIG, *Die mongolische Geschichtsschreibung im XVIII u XIX Jahrh.*, in *Sacuum* 3 (1952) 218-36. — N. PALLISEN, *Die alte Religion der M. und der Kultus Tschingis-Chans*, e anche rapporti coi cristiani, in *Numen* 3 (1956) 178-229. — Su *Atigän* deessa della terra, e su *Tängri* il dio-cielo dei popoli altaici, v. E. LOT-FALK e J. P. ROUX in *Rev. de l'hist. des relig.* 149 (1956) 157-96 e 196-230, 150 (1956) 27-54, 173-212 (con 5 pagg. di bibl.).

MONICA, Santa, madre di S. AGOSTINO (v.). Nata a Tagaste in Numidia nel 332 da religiosa famiglia africana, fu educata alla pietà da una vecchia domestica che l'esercitava già dai primi anni anche nella penitenza e nella mortificazione. Cedette alquanto al gusto del vino ch'ella dovette apprendere per l'ufficio stesso di recar il vino dalla cantina; ma ben presto, per rude riprensione d'una servente incolerica, che la chiamò ubriacona, si corresse. Giunta all'età da marito, fu data in sposa a Patrizio († 371), uomo di buon cuore, ma di temperamento impulsivo e irascibile, che ella sopportò sempre con docilità e amorevolezza e seppe infine condurre alla fede (c. 370). Anche con la madre del marito, che dapprima la riguardava sfavorevolmente, ella seppe comportarsi con grande pazienza e fine tatto, si da sfatare le male lingue che avean disseminato la discordia o almeno la diffidenza tra le due donne.

Morto Patrizio, le rimanevano i figli Agostino, Navigio e una figlia. Agostino rappresentò la più alta fatica e insieme il più cospicuo frutto della sua santità paziente, ardentissima di preghiere e lagrime. Appena nato, il bimbo era stato segnato della croce di Cristo e iscritto tra i catecumeni. Caduto in una pericolosa indisposizione, doveva essere battezzato ma, passato il malanno, il sacramento fu differito. Quando poi fu travolto nella vita del mondo e sedotto dalle dottrine manichee, gli stava vicina la madre con preghiere e lagrime. In visione M. intese che un giorno il figlio sarebbe stato dov'era ella stessa. E un vescovo, al quale ella s'era rivolta perché riconducesse Agostino alla verità, le rispose: « Andate, lasciatemi, continuate a pregare e a piangere: è impossibile che il figlio di tante lagrime vada perduto ».

Agostino, deciso di lasciare Cartagine per Roma, non esitò a ingannare sua madre che avrebbe voluto impedire il viaggio o seguire il figlio; e partì furtivamente di notte. Si sa che dopo la dimora romana, Agostino si trasferì a Milano, maestro di retorica. M. volle raggiungerlo. Lo trovò che aveva fatto un passo innanzi: non era più manicheo, benché non fosse ancora cattolico. La madre intensificò le preghiere e scongiurava il vescovo S. AMBROGIO (v.) di compire la conversione di Agostino. Il giovane, che aveva ormai deciso di rinunciare al matrimonio, si battezzava nella Pasqua del 387.

Per M. cessava lo scopo della sua vita terrena. Di ritorno verso l'Africa, ad Ostia madre e figlio, in un istante dei più celebri nella storia delle anime, assaporarono il clima della patria celeste e s'abbandonarono in quel rapimento che fu detto, appunto, « estasi di Ostia ». M., non più trattenuta da cosa alcuna sulla terra, presa dalle febbri, va consolando i due figli che le sono intorno: non le importa gran che del corpo che giacerà lontano dalla patria: « non vi domando che una cosa, dice ai figli, cioè che vi ricordiate di me presso l'altare di Dio ». Mori, tutta già volta al paradiso, il nono giorno della malattia, all'età di 56 anni (nov. 387). Non esiste migliore iscrizione per lei che il racconto, intriso di devozione e di pianto, conservato nelle *Confessioni* del figlio.

Le reliquie di M. furono trasportate da Ostia alla chiesa di S. Agostino in Roma, al tempo di papa Martino V (1430). Di questa traslazione è fatto ricordo, oltreché nel discorso del papa, anche nel Martirologio Romano, al 9 aprile. Festa il 4 maggio.

Tra le rappresentazioni di M. nella pittura ricordiamo l'affresco di Benozzo Gozzoli nella chiesa di S. Agostino in S. Gimignano (E. Ricci, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, p. 467) e la composizione giustamente popolare di Ary Scheffer alla Tate Gallery di Londra (v. *Illustraz. Vatic.* 1931, numero 8, con altre raffigurazioni). Nella chiesa di S. Spirito a Firenze, M. è rappresentata in cattedra fra religiose.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 171. — ACTA SS. MAJI I (Ven. 1737) die 4, p. 473-492. — TILLEMONT, VIII, 455. — E. BOUGAUD, *Histoire de S. M.*, Paris 1901¹²; vers. ital., Siena 1942. — D. MARIA GIOVANNA (Peppina Doré), *La madre che salva*, Brescia 1938, 1947². — L. ZANTA, *S. M. et son fils*, Paris 1941. — V. GRUMEL, *Decouverte à Ostie d'une inscription relative à S. M.*, in *Rev. des études latines* 24 (1946) 70 s. — P. TESTINI, *La tomba di S. M. alla luce delle recenti scoperte*, in *L'Osser. Rom.* 27-III-1955.

MONICO Jacopo (1778-1851), n. a Riese (dioc. di Treviso), n. a Venezia. Sacerdote dal 1800, parroco di Asolo, professore di lettere nel seminario di Treviso, fu eletto vescovo di Ceneda, indi (1826) patriarca di Venezia, nel 1833 creato cardinale. Lasciò molti discorsi e opuscoli di pregio su svariati argomenti (8 voll., Ven. 1864-70). Durante i moti del 1848-49 soffrì molto da parte dei rivoltosi e ai primi d'agosto del 1849 dovette cercare scampo nell'isola di S. Lazzaro: cf. N. TOMMASEO, *Venezia negli anni 1848 e 1849*, I (Fir. 1931) e II (Fir. 1950), passim. — F. M. ZINETTI, *Lodi di J. M.*, Treviso 1851. — U. BASSI, *Di certe massime del patr. di Venezia*, Ven. 1848. — C. CHIMENTON, *Nel centenario della morte del card. J. M.*, Veduggio 1951 («Ars et religio»).

MONINA. v. MODWENNA.

MONISMO (da *μόνος* = unico, solo), termine introdotto da Cr. Wolf nel dizionario filosofico «*Monistae dicuntur philosophi qui unum tantummodo genus substantiae admittunt*», *Psychol. ration.* § 32), venuto di moda dopo Ern. HAECHEL per designare, in opposizione a dualismo, pluralismo, trascendenza, ogni sistema che riduce o risolve la molteplicità nell'unità, il divenire nella stabilità, l'eterogeneità nell'identità. Questo significato è tanto vasto che finisce per non giovare più a definire il M.: ogni «spiegazione», ogni affermazione «scientifica» sarebbe M. poiché spiegare è appunto ridurre il molteplice all'uno, e l'unità o «sistematicità» è la forma essenziale di ogni «scienza» o dottrina o teoria. Mantenendoci a questo livello non sarebbe di nessuna utilità introdurre il nuovo vocabolo di M. per indicare ciò che è già ben indicato dai vocaboli di unità, dottrina, teoria, scienza, sistema, spiegazione.

I. Vi sono diversi modi di concepire l'unità e di condurre la spiegazione: infatti «unità», come essere, verità, bontà, è termine analogico (v. ONTOLOGIA). E vi sono anche modi *falsi* di concepirla: ad es. chi concepisce il vivente come un puro ammasso di atomi, sbaglierebbe in quanto intenderebbe come unità «accidentale» di ammasso ciò che è unità «sostanziale» di composizione. Riserviamo dunque il vocabolo M. a designare ogni dottrina *falsa* dell'unità, sia essa affermazione di unità che non esiste, sia essa negazione di molteplicità che esiste. E poiché tutto il pensiero filosofico in ogni tempo si riduce alle diverse soluzioni date al problema dell'uno e dei molti, si comprende come la storia del M. coincida con la storia stessa della filosofia. Che qui, ovviamente, non vogliamo ripercorrere, limitandoci a segnalare alcune accezioni importanti del vocabolo M.

A) Si negò la diversità specifica delle sostanze naturali corporee che la COSMOLOGIA classica ilomorfica (v. MATERIA E FORMA) distingueva assegnando a ciascuna una forma sostanziale specifica. È il M. *cosmologico*. Esso riceve qualificazioni particolari secondoché l'unica realtà a cui vien ridotta la diversità delle sostanze è descritta come materia estesa (M. *materialistico geometrico* di Cartesio), o atomi, sia uguali fra loro come quelli di Democrito, sia diversi come quelli della fisica moderna (M. *atomistico*), o forza (M. *dinamistico*), o energia (M. *energetistico*), o addirittura monadi spirituali (M. *spiritualistico* di Leibniz), o altro ancora. Le idee più fortunate introdotte per spiegare le interazioni e le derivazioni dei corpi naturali sono il MECCANISMO e l'EVOLUZIONISMO. Il M. cosmologico si vince mo-

strandò la diversità sostanziale dei corpi naturali (v. NATURA), fondando la composizione di MATERIA E FORMA, criticando in particolare il MECCANISMO. Cf. anche SCIENZA.

B) Si negò la diversità sostanziale fra mondo vivente o biosfera e mondo inanimato minerale della geosfera, o che si negasse l'originalità del vivente risolvendone tutta la realtà nelle leggi fisico-chimiche regolanti il mondo non vivente (M. *fisico-chimico*), o che si attribuissero anche al non vivente le caratteristiche del vivente (M. *ilozoistico*, PANPSICISMO). Si vince se si mostra l'irriducibilità della VITA alla non-vita, quindi se si fonda la distinzione fra ANIMA e CORPO e la legittimità della PSICOLOGIA come scienza distinta dalla COSMOLOGIA.

C) Si negò la distinzione sostanziale fra le specie viventi, o, almeno, si pose fra esse una parentela filetica, facendosi derivare le specie una dall'altra a partire da un unico capostipite. È il M. biologico *monogenistico*, opposto al POLIGENISMO: dottrine che hanno i molteplici significati di EVOLUZIONE biologica e di TRASFORMISMO, non tutti ugualmente accettabili.

D) Si negò la distinzione sostanziale, anzi addirittura generica, fra sostanza corporea e sostanza spirituale, sia che si concepisse la SPIRITO come una forma o un prodotto o un fenomeno del CORPO e della materia (M. *materialistico*), sia che si attribuisse alle sostanze materiali la stessa natura delle sostanze spirituali (M. *panpsichistico*); quest'ultimo ebbe la formulazione più rigorosa nell'IDEALISMO che assume peraltro significati molto diversi presso BERKELEY, KANT, HEGEL, SCHELLING, SCHOPENHAUER, ecc. Si vince dimostrando la SPIRITUALITÀ delle operazioni dell'INTELLETTO, la quale importa come corollario la IMMORTALITÀ naturale dello spirito, e quindi fondando la legittimità dell'ANTROPOLOGIA come scienza distinta dalla PSICOLOGIA generale. v. anche MATERIALISMO.

E) Un M. *psicologico*, diversamente colorato, nega la distinzione fra l'ANIMA e le sue FACOLTÀ fra una facoltà e l'altra, ad es. tra le potenze percettive e le potenze appetitive (v. SENSO, INTELLETTO, PASSIONI, VOLONTÀ, LIBERTÀ), tra la conoscenza del SENSO e la conoscenza dell'INTELLETTO — questo si potrebbe dire M. *gnoseologico*; tale è l'EMPIRISMO, il NOMINALISMO —, tra le potenze organiche che esistono ed operano mediante organi corporei, e le potenze spirituali immateriali inorganiche (v. SPIRITO).

F) Un M. *etico* nega l'eteronomia dell'ETICA e della MORALE, cioè nega che il FINE e quindi la LEGGE o NORMA dell'agire sia una realtà obiettiva, superindividuale, distinta dall'agente stesso (v. LIBERTÀ).

G) Un M. *storico* concepisce la STORIA come processo fatalizzato di un'unica realtà (destino, fato, fortuna, causalità divina supposta necessitante, istinto, bisogno economico, idea o spirito in senso hegeliano, ecc.), negandosi ogni reale autodeterminazione libera dell'uomo. v. LIBERTÀ; MATERIALISMO storico e dialettico, IDEALISMO.

H) Un M. *sociale* nega validità ai concetti di NAZIONE, di PATRIA, in favore della unità INTERNAZIONALE. Secondo un'accezione più comune, il M. *sociale* o *politico* nega la distinzione fra PERSONA e SOCIETÀ o STATO. Il che si intende in due modi: o viene assottigliato l'individuo, con conseguente svalutazione e cancellazione della realtà dello stato

(INDIVIDUALISMO e LIBERALISMO estremi, ANARCHIA), oppure viene assottigliato lo stato con conseguente cancellazione dei diritti autonomi della persona (v. DIRITTO, LEGGE, LIBERTÀ civili, DIRITTO divino dei re, STATOLATRIA, MACHIAVELLI, ECC.).

I) Secondo un'accezione più generale, la più corrente, dalla quale dipendono di fatto, se non necessariamente, alcune accezioni sopra ricordate, M. è il sistema che pone identità o nega la distinzione tra Dio e il MONDO della nostra esperienza, o, che è lo stesso, nega la TRASCENDENZA di Dio rispetto al mondo e afferma la IMMANENZA del mondo in Dio e di Dio nel mondo. Va da sé che questi vocaboli di trascendenza e immanenza non esprimono la situazione « topografica » relativa delle due realtà Dio e mondo, ma esprimono diversità o identità « di natura » fra esse. Un siffatto M. fu pensato in infiniti modi (che differenziano le varie TEODICEE); si possono raccogliere sotto due grandi orientamenti.

a) L'equazione Dio-mondo fu intesa come *assorbimento del mondo in Dio*, affermazione esclusiva di Dio con cancellazione della realtà del mondo: la molteplicità, il divenire, la finitezza per la quale il mondo si distingue da Dio, è soltanto la « faccia apparente », illusione, doxa, fenomeno relativo a una conoscenza imperfetta, mentre nel suo « fondo » o « sostanza », accessibile soltanto a una conoscenza perfetta superiore, il mondo è la stessa unità-totalità divina. È il M. *acosmistico*, di cui conosciamo apparizioni clamorose nei sistemi religiosi dell'INDIA, nell'eleatismo di Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso e, più rigorosamente, in SPINOZA, per non mettere in conto le intemperanze acosmistiche; in verità più letterarie e affettive che concettuali, degli pseudo-mistici, ad es. di ECKHART, sempre tentati di nullificare il finito per far meglio le parti dell'indefinito (v. MONDO IV).

b) L'equazione Dio-mondo fu intesa in modo inverso come *assorbimento di Dio nel mondo*, affermazione del mondo quale realtà unica, totale, assoluta e cancellazione della realtà di Dio. È il M. *immanentistico*. Si può dire PANTEISMO perché il mondo, configurandosi come assoluto, indipendente da causa efficiente e finale diversa da sé, eterno e senza limiti, acquista i caratteri della divinità (peraltro « panteismo » è una qualifica spettante anche all'« acosmismo » sopra accennato). Ma si può dire pure ATEISMO poiché Dio viene negato nella sua vera realtà trascendente il mondo. Nello stesso senso il M. è religiosità (monistica, appunto) e insieme IRELGIOSITÀ.

Secondo i diversi modi di fondazione, il M. immanentistico si distingue in: 1) *materialistico* (tutta la realtà è materia; le realtà spirituali non sono che forme o prodotti o fenomeni della materia) e 2) *spiritualistico* (tutta la realtà è spirituale, e la realtà materiale non è che oggettivazione fenomenica dello spirito). L'identificazione tra materia e spirito, a tutta prima insopportabilmente violenta, dovette essere edulcorata e mediata con processi dinamici di derivazione di una realtà dall'altra. Sicché il M. dovette sempre presentarsi come *evoluzionistico*, qualunque fosse poi lo schema di EVOLUZIONE pensato alla bisogna, ad es. l'EMANATISMO dei neoplatonici (v. PLATONISMO), la dialettica di HEGEL, dell'IDEALISMO e, ben diversa, quella del MATERIALISMO sovietico.

Mediata dall'evoluzione la distinzione tra spirito e materia, non si ha più modo di fondare teoretica-

mente la distinzione fra M. materialistico e M. spiritualistico (se tutto è materia, anche lo spirito, si tratterà di una materia capace di essere anche spirito, e quindi di una materia-spirito; se tutto è spirito, compresa la materia, lo spirito sarà anche materia). Ma conserviamola, a ricordo dei diversi punti di partenza e dei diversi temperamenti psicologici dai quali il M. si è costruito. Diremo *materialistico* il M. di Democrito, di Epicuro, Lucrezio, Eraclito . . . d'Holbach, Lamettrie, Helvétius, Haecckel . . . (v. MATERIALISMO), e diremo *spiritualistico* o *idealistico* il M. dei platonici medievali che a tutte le cose davano come forma sostanziale l'« anima del mondo » plotiniana o addirittura lo SPIRITO SANTO, il M. degli idealisti moderni che ravvisavano la sostanza del mondo nell'idea o spirito (Hegel), nell'io trascendentale (Fichte), nella volontà (Schopenhauer), nell'atto di pensare (Gentile e, in fondo, anche il problematocismo), nella natura (Schelling) e in tant'altre figure del dizionario spirituale. Quando si dice M. *naturalistico* si è ancora al di qua della distinzione fra materia e spirito, potendosi la « natura » concepire sotto l'una o l'altra veste.

II. Beninteso, le ricordate accezioni erranee del M., come ogni errore, hanno alcuni significati accettabili, senza cui l'errore non sarebbe neanche rappresentabile. Il M., sia immanentistico che acosmistico, è il benvenuto in quanto affermi l'unità e unicità di Dio — allora si dice — meglio MONOTEISMO, opposto al politeismo pagano — e in quanto affermi la PRESENZA di Dio al mondo e la relazione indissolubile del mondo a Dio. Peccato che esso pensi tal relazione con la categoria di identità univoca, mentre una dottrina corretta deve pensarla con la categoria di identità analogica, cioè di CAUSALITÀ, quindi di CREAZIONE e PROVVIDENZA, con che si salva la TRASCENDENZA e insieme la presenza di Dio al mondo (v. anche EMINENZA, TEODICEA), escludendosi, oltre il M., anche il dualismo rigido di Aristotele e ancor più dei MANICHEI e degli GNOSTICI. Il M. *cosmologico* sarebbe ortodosso quando affermasse l'identità della materia prima di tutti i corpi, l'identità dei componenti elementari dei corpi, l'identità della materia terrestre e astrale, le interazioni delle sostanze naturali, l'ordine, la regolarità della natura (secondo il carattere proprio delle leggi fisiche). Così il M. *antropologico* fa bene ad affermare l'unità sostanziale dell'uomo, caso particolare del « sinolo » corporeo (unità di MATERIA E FORMA), opponendosi al dualismo antropologico di PLATONE e di CARTESIO. v. CORPO. Il M. *gnosologico* bene afferma l'unità del soggetto conoscente e l'identità intenzionale fra atto di pensare e oggetto pensato. v. GNOSEOLOGIA, IDEA, SCETTICISMO. Il M. *sociale* giustamente riconosce la naturale destinazione della PERSONA a vivere in SOCIETÀ e quindi la realtà (accidentale, di ordine) dello STATO. Il M. *etico* giustamente riduce l'ETICA, il DIRITTO, la LEGGE al DIRITTO NATURALE, che è davvero esigenza interna razionale della natura, pur essendo anche espressione della trascendente volontà divina creatrice e della obiettiva legge eterna; e fa bene a ricondurre tutta la morale cristiana all'unica norma onnicomprensiva della CARITÀ.

III. Per alcun tempo il termine M. designava quasi esclusivamente il sistema di ERN. HAECCKEL, il quale confessò di averlo scelto per escludere gli errori derivanti dal teismo, dallo spiritualismo, dal materialismo, nonché dal positivismo di Comte, dal sinte-

tismo di Spencer... Nella *Evoluzione dell'uomo* (vol. II, p. 455), egli spiega la sua tesi: « questa filosofia meccanica e monistica sostiene che sempre i fenomeni della vita umana, come quelli della natura esteriore, sono soggetti a leggi fisse ed immutabili; che vi è sempre un rapporto causale e necessario tra i fenomeni, e che quindi tutto l'universo conosciuto costituisce un solo tutto indivisibile, un *monos*. Essa quindi asserisce che tutti i fenomeni sono prodotti da cause meccaniche, *causae efficientes*, non da cause preordinate e intenzionali, *causae finales*. Donde chiaro apparisce che non vi è un libero arbitrio nel senso proprio della parola. Alla luce di questo concetto monistico della natura, perfino quei fenomeni che noi siamo soliti di riguardare come liberissimi ed indipendenti, le espressioni della volontà umana, sembrano soggetti a leggi fisse come qualsiasi altro fenomeno. Ed invero, qualunque esame spregiudicato si voglia applicare all'influsso della nostra libertà intellettuale, basta a mettere in chiaro che questa non è giammai libera di fatto, ma è sempre determinata da precedenti condizioni casuali, le quali potrebbero per avventura riguardarsi come imposte dalla forza dell'eredità o dell'adattamento. Ne nasce che noi non possiamo ammettere distinzione alcuna tra natura e spirito. Gli spiriti esistono ovunque in natura, e non ci consta di niuno spirito al di fuori della natura »; « la filosofia unitaria, ossia il M., non è né in sommo grado materialista, né in sommo grado spirituale, ma sembra un accoppiamento ed una sintesi di questi principii opposti; essa concepisce tutta la natura come un solo tutto e non riconosce che cause meccaniche. La filosofia binaria, dall'altro canto, ossia il dualismo, distingue tra natura e spirito, materia e forza, natura organica ed inorganica come due esistenze sconnesse ed indipendenti ».

Che Haeckel non avesse alcuna sensibilità metafisica è risaputo. Anche la SCIENZA fisica oggi si vergognerebbe di aver scritto queste pagine, ove la tracotanza è pari all'ingenuità. Eppure ai suoi tempi Haeckel fece scuola e gran rumore. E a promuovere le sue idee, decisamente anticristiane, fu fondata nel 1906 a Jena l'associazione **Monistenbund**, che ebbe notevole diffusione fino a quando la scienza moderna non colpì a morte la fiducia nella vecchia visione meccanicistica della natura. Nello stesso senso monistico haeckeliano ma con tono assai più moderato, più rispettoso della metafisica e del soprannaturale cristiano, più aperta alla nuova visione scientifica dell'universo, lavorava la rivista *The monist* fondata a Chicago nel 1891 da P. CARUS (cf. P. CARUS, *Monism. Its scope a. import*, Chicago 1891).

Per la bibliogr. vedi le voci in maiuscoletto, che hanno trattazione a parte. Non ci sembra utile segnalare l'ampullissima letteratura consacrata nel secolo scorso e sul principio del nostro a un tipo di M. ormai consunto. È ancora utile F. KLIMKE, *Der Monismus und s. philos. Grundlagen*, Freib. 1911, 1919²; vers. it., Firenze 1914, 2 voll. — R. H. GRÜTZMACHER, *Monistische und christl. Ethik im Kampf*, Erlangen 1921². — L. LUGARINI, *L'esigenza immanentistica nella filosofia contemporanea*, in *Acme* 3 (Milano 1950) 231-73 (con riserve). — L. BAUR in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 276-81; quivi, col. 281 s., notizie su *Monistenbund*, di K. ALGERMISSEN. — Discussione delle varie forme di M., con abbondante bibliogr., presso P. MALLEBRANCO in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 878-929.

MONITA ad missionarios: sono le *Instructiones* destinate per la prima volta dalla S. Congr. di Propaganda Fide ai vicari apostolici del seminario di Parigi (Roma 1669), successivamente più volte aggiornate (1744, 1782, 1807, 1840), spesso riedite come un codice giuridico-pastorale per tutti i missionari.

MONITA salutaria. v. CHOISEUL, HENNEGUIER.

MONITA secreta, anonimo libello satirico pieno di calunnie contro i GESUITI (v.), pubblicato con falsa data e falso luogo dapprima nel 1614 a Cracovia col titolo *Monita privata Soc. Jesu*, Notobrigae 1612. Le istruzioni segrete che si fingono destinate ai gesuiti dal generale C. ACQUAVIVA (v.), sono regole per una fittizia società tenebrosa tutta intesa con ogni mezzo a conquistare potenza economica, influenze politiche, a vendicarsi dei suoi membri rinnegati. La satira venne ritenuta dai nemici dell'Ordine come autentica, ed ebbe parecchie edizioni in tutte le lingue, sempre confutata e sbugiardata da insigni scrittori, e sempre risorgente. Venne condannata dall'Indice il 10 maggio 1616 e il 20 agosto dalle autorità diocesane di Cracovia; nel 1633 venne pure condannata in Spagna da quella Inquisizione.

Già da molto tempo anche i nemici dell'Ordine ne hanno riconosciuta la falsità (REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher* II, 1885; HUBER, *Der Jesuitenorden*, 1873). Se ne indovinò l'autore in Gerolamo Zahorowski, che fu in ciò aiutato da altri, fra i quali il duca Giorgio Zbaraski. Lo Zahorowski, già gesuita, era stato dimesso dalla Compagnia (1613) quale perturbatore e, divenuto parroco di Gozdzec, si era vendicato con questo infelice prodotto del suo malumore, che si tenne in piedi più per la moda antigesuitica che per la sua verisimiglianza interna. — B. DUHR, *I Gesuiti. Favole e leggende*, vers. it., I (Fir. 1908) 75-101. — *Civ. Catt.* 1902-I, p. 694-713.

MONIZIONE ecclesiastica o canonica. Il CJC ne parla nei cann 647, 649, 653, 656, 658-663 (dimissione dei religiosi), 1946, 1952 (processo criminale), 2143, 2158, 2161, 2166, 2168, 2176, 2182 s., 2187 (rimozione dei parroci, procedimento contro i parroci negligenti, chierici non residenti o concubinari; è esclusa nella sospensione ex informata conscientia), 2306 s., 2309, 2313, 2333 (rimedio penale o mezzo da usare prima di infliggere una pena ferendae sententiae, affinché il reo receda dalla contumacia).

A) La M. rientra nel sistema disciplinare della chiesa, la quale maternamente procura di prevenire più che di punire i delitti (cf. can 2214 § 2). Si possono distinguere tre generi di M.: *paterna, estragiudiziale, giudiziale*; queste ultime due poi possono essere *pubblica o privata*.

a) La *paterna* è propria del superiore che vigila per impedire infiltrazioni di mali gravi attraverso le piccole trasgressioni non danti luogo a pene strettamente canoniche. Essa perciò si fa anche per potestà dominativa, oltre che giurisdizionale, e non è regolata da norme giuridiche specifiche. Peraltro al superiore deve constare in modo sufficiente la mancanza che motiva la M.: egli ascolterà possibilmente l'individuo indicandogli le prove dei fatti, e, se questi non darà spiegazioni esaurienti, il superiore specificherà i difetti da evitare, i rimedi da adottare (che non hanno ragione di pena canonica) e potrà unire qualche penitenza paterna. Tale M. è frequente negli istituti, specialmente religiosi, in

cui è regolata da norme dettagliate e in cui talvolta è ammessa la M. pubblica (capitolo delle colpe). In genere trattandosi di fatti occulti, la M. deve farsi privatamente; il superiore, che conosca segretamente fatti gravi a carico del suddito, non può comunicarli neppure ai suoi superiori, tranne quando derivi dal silenzio grave danno all'individuo o all'istituto.

b) La M. propriamente si avvera nelle altre due forme. Essa importa che chi ammonisce abbia potere in foro esterno (potestà giurisdizionale) e che proceda a norma di legge. Essa produce determinati effetti giuridici, spesso gravissimi.

Quando ha lo scopo di impedire violazioni esterne gravi, non punite dalla legge come delitti, o di distogliere il colpevole dalle sue mancanze per evitargli interventi ulteriori dell'autorità, oppure quando è previa condizione per procedere in via amministrativa, la M. si dice *estrageudiziale*. Se ha lo scopo di evitare al colpevole il processo penale nei casi consentiti dalla legge, se riveste la figura di rimedio penale o di aumento di pena nel caso di particolare gravità, o di tentativo premesso all'emanazione di condanna, in caso di pena *ferendae sententiae*, per dare al reo possibilità di recedere dalla contumacia, si dice *giudiziale* (tanto se è usata dal giudice in tribunale, quanto se è usata dal superiore fuori di giudizio ma in relazione al giudizio).

c) Se il superiore fa la M. dinanzi a pubblico notaio, o dinanzi a due testimoni, o per mezzo di scrittura autentica con le opportune formalità (a mezzo di cursore, per lettera raccomandata con ricevuta di consegna), si dice *pubblica*; mancando queste formalità è *privata*, nella quale peraltro il superiore deve tenere un modo che si possa giuridicamente provare e di cui conservi atto nell'archivio segreto.

B) La M. si usa in caso di pena da infliggersi e non ancora incorsa (*ferendae sententiae*), o per aumentare la pena quando emergono circostanze aggravanti della colpa, come la recidività, lo scandalo grave, o per allontanare l'individuo da un'occasione pericolosa, o in caso di sospettato delitto, o per procedere legittimamente prima di prendere provvedimenti gravi. In alcuni casi (rimozione dei parroci, provvedimenti contro chierici non residenti, ecc., dimissioni dei religiosi, sospetto di delitto non certamente provato o provabile, ecc.) la M. è imposta, spesso sotto pena di invalidità degli atti connessi. Talora si esigono due o tre MM., e il superiore deve avvertire esplicitamente che intende usare la M. In circostanze gravi (ad es., delitto continuato) è lecita una M. valevole per due o tre (una pro trina), essendo sempre lasciato l'intervallo di alcuni giorni prima che si proceda. In altri casi (escluso ovviamente il caso di pena «*latae sententiae*») è rimesso alla prudenza e discrezione del superiore l'uso, il numero e il modo stesso della M. Il superiore, va da sé, userà la M. segreta in caso di colpa occulta o non provata.

C) Il CJC parla pure di *correzione canonica*, ben distinta dalla *CORREZIONE* (v.) fraterna: è un mezzo più grave di riparare la disciplina violata e richiamare l'errante, a cui, usata inutilmente la M., il superiore prima della punizione può ricorrere. Può essere giudiziale ed estrageudiziale (cann 1947 ss, 2308 ss).

BIBL. — CJC cann citt., relative fonti (in particolare *l'Instructio* della S. Congr. Ep. et Regul. dell'11 giugno 1880) e commenti. — *Modus procedendi in causis disciplinariis, contentiosis, criminalibus* Ord. FF. *Mm. Cap.*, Roma 1945, nn. 4,

15 ss, 38 s, 45, 49. — A. DA BOLZANO, *Expositio regulae FF. Minorum*, Roma 1932, n. 483-487, si occupa fra l'altro del « capitolo delle colpe ». — M. DA CORONATA, *Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis regularium*, Torino-Roma 1938, nn. 3-5, 183, 246, 261 s; ai nn. 464, 474 s, 482, 537 s, 545, allega utili formulari. — Id., *Institutiones iuris can.*, I (Torino 1950) nn. 650, 655; III (1948) nn. 1575, 1609, 1615, 1624; IV (1948) nn. 1743, 1840-1844, 1851. — M. LEGA-V. BARTOCETTI, *Commentarius in iudicia eccl.*, III (Roma 1941) 189-194, 243, 265, 341. — T. SCHAEFFER, *De religiosis*, Roma 1947, nn. 1619, 1628.

MONIZIONI, *premozioni, sogni premonitori*. v. METAPSICHICA, SOGNO.

MONLUC (*de*) Giov., O. P. (1508-1579), n. a Condon, m. a Tolosa, dal 1553 vescovo di Valence e Die, abile diplomatico al servizio dei re francesi Francesco I ed Enrico II. Accusato di eresia all'Inquisizione Romana (1563) per filocalvinismo, fu deposto dalla sede (1566), ma, protetto dalla corte e dal parlamento, ritenne la carica. È probabile che negli ultimi anni di vita si sia riavvicinato all'eresia. Il gesuita Giov. Columbi in uno scritto lo difende dall'accusa di eresia e in un altro vuol provare che né Pio IV lo condannò per eresia, né Pio V promulgò la condanna in Gallia (cf. HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 199 s) — PASTOR, *Storia dei papi*, VII-IX (v. indice dei nomi sotto *Montluc*). — H. REYNARD, *J. de M.*, Paris 1893.

MONOD, famiglia francese che novera numerosi pastori e teologi protestanti, come: Adolfo (1802-1856), fondatore della chiesa calvinista francese di Napoli (1827) e della nuova confessione detta « Chiesa Evangelica Libera » (1832); Federico (1794-1863), fratello del precedente, fondatore, col conte Gasparin, di una « Chiesa Libera » (1849); Wilfredo (1867-1943), nipote di Federico, grande esponente del protestantesimo francese contemporaneo (è sua l'opera *Du protestantisme*, Paris 1928). — ENC. IT., XXIII, 682.

MONOD Pietro, S. J. (1568-1644), di Bonneville (Alta Savoia), gesuita dal 1603. Insegnò nelle scuole dei gesuiti a Chambéry. Fu poi rettore del collegio dei Nobili di Torino (1626-28, 1632-34), storiografo e consigliere del duca Carlo Emanuele I di Savoia, confessore di Cristina di Francia moglie di Vittorio Amedeo I. Ambasciatore del duca a Parigi (1636-1637), dove indurre il Richelieu a mantenere le promesse fatte al duca di Savoia suo alleato, tra cui anche il riconoscimento del titolo regale. La missione non riuscì: il Richelieu tentò di trarre il M. ai suoi disegni, che miravano all'assorbimento della Savoia. La fermezza del M. irritò il cardinale che riuscì a farlo allontanare dalla corte e poi confinare a Cuneo. M., fatto prigioniero, da Montmélan passò a Miolans, reclusorio per assassini e rapinatori, dove morì. Il M. lasciò un'opera anche oggi notevole: *Amedeus Pacificus seu de Eugenii IV et Amedei Sabaudiae ducis in sua obedientia Felicis V unicipati controversiis commentarius* (Torino 1624), con accurata storia del concilio di BASILEA (v.). — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 1106. — D. VALLE, *Il p. P. M. . . e le sue relazioni col card. Richelieu*, Torino 1910. — PASTOR, *Storia dei papi*, XIII (Roma 1937) 518, con bibl.

MONODIA indica in genere musica o canto senza accompagnamento; in specie indica la musica antica

che fin verso il mille era monodica, cioè a una voce sola, od omofona, cioè accompagnata da strumento che sonava all'unisono o all'ottava col canto. Alla M. si contrappone la POLIFONIA (v.). In senso lato si diede il nome di M. anche allo stile posteriore del canto accompagnato da accordi strumentali. Tutto il CANTO fermo o gregoriano (v.) della liturgia è monodico. — V. CANTO, MUSICA. — G. REESE, *Music in the middle ages*, New York 1940. — ENC. IT., XXIII, 682-86.

MONOFISISMO (dal greco *μόνος* = unico, e *φύσις* = natura) è la dottrina che sostiene esservi in Cristo una sola natura, errore che ebbe una storia assai movimentata.

I. Aspetto dottrinale. La formula monofisita servi di tessera a concezioni e ad atteggiamenti ben distinti.

A) Il M. verbale ortodosso di S. CIRILLO Aless. (v.) e dei suoi seguaci fino al conc. di Calcedonia. Cirillo, nella polemica contro NESTORIO (v.) trovò già pronta una formula che esprime energeticamente l'unità del Cristo: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρωμένη* = « una natura incarnata del Verbo di Dio ». Questa formula era stata escogitata da APOLLINARE di Laodicea (v.) e ne esprimeva l'errore, ma Cirillo la trovò in un'opera attribuita falsamente a S. Atanasio (PG 76, 1212; l'opera citata è in PG 28, 25-30): in buona fede la usò dandole un senso ortodosso. Per Cirillo e per molti suoi contemporanei la parola *φύσις* indica la « persona » completa; non già la « natura » umana considerata in astratto prescindendo dalla sua esistenza in un individuo, ma la natura completa come esiste nella realtà concreta con la propria sussistenza, e che quindi è una natura-persona. Con un tale senso dato alla parola *φύσις* Cirillo non poteva dire che in Cristo vi sono « due nature », perché ciò avrebbe significato anche « due persone », mentre l'umanità di Cristo sussiste non già di propria sussistenza, bensì della sussistenza del Verbo. Due nature, secondo Cirillo, possono essere ammesse solo mediante una astrazione, se cioè si considera la natura umana di Cristo come se fosse esistita prima dell'unione del Verbo; in tale sua esistenza fittizia, ideale, si potrebbe chiamare *φύσις*, ma non più dopo l'unione (PG 77, 1925). Negli *Anatematismi* (DENZ.-B. 113-124) contro Nestorio, approvati più tardi nel 553 dal conc. Costantinopolitano II (HEFELE-LECLERCQ, III-1, 227 s), Cirillo non usa la formula monofisita, ma vi si avvicina caratterizzando la congiunzione dell'umanità alla divinità in Cristo con la espressione *καθ' ἑνωσιν φυσικὴν* = secondo una unione fisica » (can. 3).

Conseguenza che Cirillo deduce da questa dottrina e sottolinea fortemente negli Anatematismi, è la comunicazione degli IDIOMI (v.) o proprietà: per cui si deve dire, ad es., che Maria è madre di Dio (can. 1), che la carne di Cristo è vivificante ed è propria dello stesso Verbo (can. 11), che il Verbo di Dio ha patito mediante la carne, fu crocifisso nella carne, gustò la morte nella carne (can. 12).

Questa dottrina è del tutto esatta, ma la terminologia ha l'inconveniente di dare alla parola *φύσις* un senso conforme bensì al dizionario aristotelico (che ignorava la distinzione natura-persona), ma non conforme al dizionario trinitario cristiano che, dopo sforzi penosi per eliminare ogni malinteso, era arrivato nel sec. IV a distinguere la *φύσις* intesa come natura ed equivalente a essenza, dalla *ὕπστασις*

(sussistenza o persona). In tal modo chi era abituato a considerare il senso di *φύσις* nel dogma trinitario era portato a dare lo stesso senso anche alla formula « monofisita » di Cirillo, cadendo così nel M. reale. Cirillo, del resto, non esclude la formula « diofisita », che afferma « due nature », purché fosse retta intesa; perciò, dopo molte trattative con GIOVANNI vescovo di Antiochia (v.), amico di Nestorio, poté sottoscrivere la « formula di unione » del 433, dove la retta fede è espressa ricorrendo al termine: « unione di due nature » (HEFELE-LECLERCQ, II-1, 396).

B) Il M. verbale eterodosso, detto severiano perché esposto nella forma più completa da SEVERO di Antiochia (v.). È in sostanza la dottrina cristologica di Cirillo, a cui si aggiungono alcuni sviluppi ulteriori nella stessa direzione; ma condanna come sospetta di nestorianesimo la formula diofisita (« due nature, una persona ») che era stata approvata dal conc. di Calcedonia e dal papa S. Leone Magno. Tale condanna del Calcedonense dà a questa dottrina il suo carattere ereticale, mentre gli sviluppi della formula cirilliana ne rendono sempre più pericoloso l'uso, pur restando ancora nell'ambito di una concezione fondamentalmente corretta dell'unione dell'umanità e della divinità in Cristo.

Dalla formula iniziale « una natura » (*μία φύσις*) Severo sviluppa altre formule: « una proprietà » (*μία ιδιότης*), « una operazione » (*μία ἐνέργεια*), « una volizione » (*μία θέλησις*). Considerando unicamente il soggetto concreto, cioè l'unica persona di Cristo (dai severiani chiamata *φύσις*), che noi diciamo *persona*, *principium quod* delle operazioni e delle passioni, *subjecto responsabile*, e trascurando per timore del nestorianesimo il « principium quo », cioè la realtà umana (anima e corpo) mediante la quale il soggetto (persona divina) compie certe operazioni, i severiani sono portati a negare che ci siano in Cristo due proprietà, perché uno solo è il proprietario. Per loro « proprietà » significa il « diritto di proprietà » e Severo sostiene la permanenza delle proprietà dell'umanità e della divinità come in qualità naturale (*ὡς ἐν ποίτητι φυσικῇ*). Così una sola deve essere l'« operazione » nel senso di « iniziativa ad agire » perché uno solo è l'agente; una sola deve essere la « volizione » (non la facoltà di volere) perché c'è un solo volente. Abbiamo dunque un MONENERGISMO (v.) e un MONOTELISMO (v.) soltanto verbale, che peraltro, pur essendo inteso in senso ortodosso, può facilmente slittare in una dottrina ereticale. Siccome le formule sono fatte per chiarire e non per confondere il dogma, non c'è da meravigliarsi dell'energia con cui i cattolici hanno rifiutato queste formule.

Lo stesso si deve dire delle formule teopaschite (v. ΤΕΟΠΑΣΧΙΤΙ), tanto care ai monofisiti: « Uno della Trinità è stato crocifisso »; « santo Dio, santo forte, santo immortale, crocifisso per noi, abbi pietà di noi ». La prima formula è esatta, essendo una applicazione della « comunicatio idiomatum »; tuttavia può nascondere il M. reale, ond'è che i cattolici volevano precisare: « Uno della Trinità è stato crocifisso nella carne », cioè mediante la natura umana, come già aveva precisato Cirillo negli Anatematismi (can. 12). La seconda formula è equivoca perché la triplice ripetizione della parola « santo » in questo canto frequente nella liturgia orientale (*Trisagio*), fa pensare alle tre persone della SS. Trinità, per cui quando nel 484 il patriarca monofisita di Antiochia PIETRO FULONE inserì nella confes-

sione di fede l'aggiunta *teopaschita*, i cattolici protestarono come se si volesse insinuare che la natura divina avesse sofferto la crocifissione; era un nuovo fatto che veniva ad aumentare i sospetti suscitati dalle formule monofisite. Tuttavia anche in questo caso si tratta di formula non eretica ma pericolosa, perché i teologi del M. attribuivano il triplice « santo » all'unica persona del Verbo, come riconosce Giustino nel suo *Contra monophysitas* (PG 86, 1141). Il TRISAGIO (v.) con l'aggiunta *teopaschita* è ancora in uso nelle chiese monofisite.

C) Un M. che possiamo chiamare *neutrale* è contenuto nella professione di fede chiamata ENOTICO (v.), promulgata nel 482 dall'imperatore Zenone. In questo documento non si parla né di una, né di due nature in Cristo, si lodano gli Anatematismi di Cirillo, si condanna Nestorio, si condanna anche Eutiche. Ma, ecco, di passaggio si anatematizza chiunque pensi o abbia pensato diversamente, « sia a Calcedonia che in altro concilio », da cui appare sottinteso il rifiuto della formula calcedonese « due nature », benché si accetti la condanna del M. eutichiano fatta dallo stesso concilio. All'Enotico sottoscrissero i principali corifei del M. verbale: Pietro Mongo di Alessandria, Pietro Fullone di Antiochia, Anastasio di Gerusalemme, e, tra gli scrittori di lingua siriana, Giacomo di Sarug insigne poeta, e Filosseno di Mabbug (v. queste voci). ACACIO (v.) di Costantinopoli, cattolico, che suggerì l'Enotico a Zenone, venne scomunicato da papa Felice III (484) e la chiesa di Costantinopoli rimase scismatica fino al 519 (scisma acaciano). L'Enotico lasciava sussistere interamente la dottrina del M. verbale, ma in Egitto molti monofisiti, più attaccati alle formule che alla verità, non vollero seguire le loro guide spirituali e formarono un gruppo scismatico senza gerarchia: gli ACEFALI (v.).

D) Il M. reale sostiene una reale identità o unificazione delle « nature » o « essenze », umana e divina, in Cristo. L'APOLLINARISMO (v.) ne fu una forma precorritrice, condannata già nel 380. Il M. reale sostenuto da EUTICHE (v.) ebbe importanza decisiva nella storia del M., non tanto per il numero dei suoi adepti, quanto perché diede occasione alla definizione del dogma cristologico nel conc. di Calcedonia.

Che cosa in realtà pensasse Eutiche non è facile precisare (v. EUTICHE). Per *eutichianismo* monofisiti e cattolici intesero una dottrina cristologica secondo cui Cristo non è consostanziale a noi, sia perché la sua natura umana sarebbe stata quasi assorbita dalla divinità, sia perché le due nature, fondendosi, avrebbero formato una terza natura « teandrica », divina e umana insieme, né simile in tutto alla divinità, né simile all'umanità. Quest'ultimo fu l'errore di SERGIO GRAMMATICO, contro cui scrisse SEVERO di Antiochia; sembra che molti monofisiti incolti, incapaci di sottili distinzioni, si rappresentavano in tal modo il concetto di *μία φύσις* = « una natura ». Altre forme di M. reale attribuite ad Eutiche o ai suoi seguaci da qualche autore non ebbero importanza nella storia.

La generalità dei monofisiti condanna l'eutichianismo, ed è frequente nei loro scritti la formula: « il Figlio di Dio fatto veramente uomo è consostanziale al Padre secondo la divinità, consostanziale a noi secondo l'umanità. Coloro che dividono o che fondono insieme o che introducono una apparenza noi non li accogliamo » (così l'ENOTICO, v.). Perfino

Dioscoro (v.), l'iniziatore dell'offensiva monofisita, che pure al conciliabolo di Efeso (v.) aveva assolto Eutiche, così espresse a Calcedonia la propria dottrina: « Non diciamo né confusione, né divisione, né conversione; anatema a chi dice confusione o conversione o commistione » (MANSI, IV, col. 676). Ed ancora oggi così si esprime la liturgia copta nella professione di fede che precede la Comunione (v. E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francoforte sul Meno 1847, t. I, p. XCIV s.). La confusione tra M. ed eutichianismo nasceva presso gli anti-monofisiti per ragioni polemiche e per l'ambiguità delle formule.

E) Derivazioni del M. verbale sono alcune sette che ebbero qualche importanza storica.

1) Il *Giulianismo*, sostenuto da GIULIANO di Alicarnasso (v.) verso il 518 e combattuto da SEVERO, il teologo del M., riteneva che il corpo di Gesù fosse impassibile anche prima della risurrezione e incorruttibile; onde i giulianisti furono detti *Aftartodoceti* (v.), oltreché *Gaianiti* (v.) dal nome del loro vescovo Gaiano.

Da questo gruppo si stacca la setta degli *Actisteti*, i quali, esagerando l'idea giulianista che le proprietà della natura umana di Cristo non si dovevano più considerare dopo l'unione con la divinità, arrivarono a dire che il corpo di Cristo era increato.

2) Il *Triteismo*, escogitato, da un siro di Apanea, GIOVANNI ASQUONAGES, e da lui esposto nel 557 all'imperatore Giustino, fu diffuso dal filosofo GIOVANNI FILOPONO (v.). La controversia suscitata da questo errore condusse i cattolici ad un approfondimento del concetto di « persona ». Partendo dalla terminologia aristotelica, secondo cui l'essenza astratta (*οὐσία κοινή*) non esiste in natura, e quando è realizzata in un individuo (*οὐσία μερική*) è identica alla *φύσις* (natura) e alla *ὑπόστασις* (sussistenza o persona), Filopono mostra che nella SS. Trinità, essendo assurdo parlare di una essenza astratta, l'essenza si realizza in ciascuna delle tre persone, e, come si parla di tre ipostasi o persone, così si deve parlare di tre essenze o nature. Tuttavia non ammette che si dica « tre dei » o « tre divinità », perché la divinità, pur essendo realizzata tre volte nelle tre ipostasi, è sempre identica a se stessa (v. TIMOTEO COST., *De receptione haereticorum*, PG 86, 61). Non si tratta dunque di un vero triteismo, quale gli veniva rinfacciato dagli avversari, ma della preoccupazione di mostrare che la formula comune « una natura, tre persone » si basa su di una astrazione, come quando si parla di una sola natura umana comune a più persone. Dopo aver così mostrato che la natura divina si identifica in realtà con ciascuna delle ipostasi, e che quindi è sempre vero che ogni *φύσις* è anche *ὑπόστασις*, il Filopono procede a confutare la distinzione che i cattolici fanno tra natura e ipostasi in Cristo. Se i Calcedonesi dicono due nature in Cristo, la seconda di queste nature, l'umana, non può essere un'astrazione (*φύσις ἀνυπόστατος* = natura senza sussistenza), ma è individuale; si realizza dunque assumendo le note individuanti e quindi diventa ipostasi. Così si avrebbero due ipostasi, come sostiene l'eresia nestoriana. Dunque, dice Filopono, per evitare il nestorianesimo non rimane che dire con i monofisiti « una sola natura in Cristo e una sola ipostasi ».

Fu per combattere questo sofisma che LEONZIO di Bisanzio (v.) approfondì il concetto di PERSONA (v.) mostrando che la personalità è costituita non

solo dalla natura rivestita dalle note individuanti, ma anche dalla esistenza autonoma (*τὸ καθ'ἑαυτὸν εἶναι*): tra la natura astratta (*ἀνοπόστατος*) che non può esistere come tale, e la natura concreta che ha l'esistenza autonoma ed è per ciò stesso *ὀπόστασις*, vi è la natura *ἐνοπόστατος*, che esiste cioè in altra ipostasi da cui è sostenuta e posseduta. In forza delle sue note individuanti essa è concreta e distinta dalle altre nature individuali, e tuttavia non è ipostasi (o persona) perché non appartiene a se stessa ma ad un'altra ipostasi. Tale è la natura umana di Cristo sostenuta dalla ipostasi del Verbo (Leonzio Biz., *Contra Nestorium et Eutycheten*, PG 86, 1280). Questo episodio della controversia monofisita portò ad un progresso della teologia sistematica.

3) Gli *Agnoeti* (v.) per combattere i giulianisti arrivarono, verso il 540, all'altro estremo di ammettere in Cristo, come uomo, l'ignoranza del giorno del giudizio. Al contrario, i *Niobiti* (dall'alessandrino Stefano Νιοβη) per reazione contro gli agnoeti negarono che in Cristo si possa parlare di differenza fra umanità e divinità, arrivando così ad un M. reale. Atteggiamenti che ebbero scarsissimo rilievo storico.

II. *Storia del M.* — A) *Prima del conc. di Calcedonia.* Dopo la morte di Cirillo Aless. (444), il suo successore Dioscoro (v.) si riteneva il più qualificato rappresentante dell'antinestorianismo. Aveva ereditato l'autorità prestigiosa che il patriarca di Alessandria aveva su vescovi e monaci, e l'ascendente irresistibile sul popolo che lo considerava come il capo della nazione egiziana; aveva ereditato la teologia di Cirillo, quella degli Anatematismi e della *μία φύσις*, non quella della « formula di unione » che molti avevano disapprovato. Ma non aveva ereditato la santità di Cirillo. L'Egitto intero professava, dunque, una specie di M. ortodosso, prima ancora che sorgesse la controversia monofisita. Anche in Siria la reazione contro i vescovi sospettati di nestorianesimo era ardente nei monasteri e nei vescovi più zelanti per l'ortodossia, i quali si sentivano solidali con Cirillo e con il suo successore. A Costantinopoli erano specialmente gli ambienti monastici a sostenere la teologia cirilliana, e la guida spirituale da tutti venerata era l'archimandrita più che settantenne EUTICHE (v.), potentissimo alla corte di Teodosio II, il quale si era accinto a prendere provvedimenti contro alcuni vescovi siriani (Domno di Antiochia, Teodoro di Ciro, Iba di Edessa, Ireneo di Tiro), segnalati come nestoriani dagli ammiratori di Eutiche.

Ecco che l'8 nov. 448 EUSEBIO di Dorileo (v.), il medesimo che due decenni prima aveva accusato Nestorio di eresia, presentò al sinodo episcopale presieduto da FLAVIANO di Costantinopoli (v.) un lungo memoriale, nel quale Eutiche veniva denunciato come eretico. Fu necessario citare il vecchio monaco per una spiegazione. Non avendo il concilio di Efeso del 431 (v. NESTORIO) emanata nessuna formula dogmatica in proposito, Flaviano ed Eusebio dovettero comporre una formula atta a smascherare l'errore di Eutiche, e, cosa degna di nota, questa formula fu nettamente diofisita: « Cristo è di due nature (o in due nature) in una sola ipostasi e in una sola persona » (HEFLE-LECLERCQ, II-1, 524).

Quando il 22 nov. Eutiche si decise a comparire davanti al sinodo, non solo non volle accettare la formula diofisita, il che è comprensibile, ma si

ostinò nel negare che Cristo è consostanziale a noi secondo l'umanità, per cui fu dichiarato eretico e deposto (ivi, 533-538). Se non che, avendo Eutiche appellato a Roma ed essendo sorte autorevolissime proteste in suo favore, Teodosio II convocò un concilio ecumenico perché la questione fosse riesaminata, ed il papa S. LEONE Magno (v.), pur non vedendone la necessità, inviò i suoi legati a rappresentarlo.

È in questa occasione che papa Leone emanò un documento dogmatico di somma importanza, il *Tomo* di Leone a Flaviano (DENZ.-B. 143 s), che esprime la dottrina dell'Incarnazione con una terminologia diofisita («salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam»), già comune e perfettamente compresa in occidente, dove la parola latina « natura » non aveva l'ambiguità della greca *φύσις*. Tale era in fondo la terminologia ammessa da S. Cirillo nell'atto di unione del 433, ma non quella propria dell'Alessandrino e dello sterminato numero dei suoi ammiratori (« una natura Verbi Dei incarnata »).

Il concilio, che poi passò alla storia col nome di LATROCINIO di Efeso (v.), si radunò ad Efeso l'8 agosto 449. Dioscoro, che ne ebbe la presidenza e l'assoluto predominio, seppe imporsi subito ai legati papali, omise abilmente di leggere le missive papali, e mentre, in mezzo alle interruzioni clamorose dei vescovi suoi partigiani, faceva leggere gli atti del processo di Eutiche, arrivato alla formula diofisita proposta ad Eutiche, sfruttò la psicologia della maggioranza per giustificare Eutiche e far pronunciare un voto di assoluzione. Dopo di che portò l'accusa contro Flaviano ed Eusebio, facendo valere la proibizione sanzionata dal concilio di Efeso di introdurre nuove dottrine oltre il simbolo di Nicea. Quando però Dioscoro si accorse che l'appello a Roma di Flaviano e il « contradictur » del legato romano Ilario, nonché per il parere contrario di alcuni vescovi, il suo disegno minacciava di fallire, fece entrare le truppe della polizia accompagnate da monaci e dimostranti, pronti a passare a vie di fatto. I vescovi terrorizzati furono costretti a sottoscrivere la sentenza di deposizione di Flaviano ed Eusebio. Il primo, malmenato ed esiliato, morì pochi giorni dopo; il secondo riuscì a fuggire a Roma.

Nel trambusto anche il romano Ilario riuscì a fuggire portando al papa l'appello di Flaviano. S. Leone, perfettamente informato ad un mese di distanza, scrisse ripetutamente all'imperatore, cassando tutte le decisioni prese ad Efeso e sollecitando la riunione di un nuovo concilio. Ma in oriente il partito di Dioscoro trionfava; TEODRETO di Ciro (v.), il teologo del diofisismo, veniva depresso e l'alessandrino Anatolio veniva consacrato patriarca al posto del defunto Flaviano.

B) *Il conc. di Calcedonia.* Il 28 luglio 450 Teodosio II morì in un incidente. La sorella PULCHERIA (v.) prese le redini del governo e sposò il senatore MARCIANO (v.), che fu proclamato imperatore. I nuovi sovrani subito si accordarono col papa, solo domandando che il concilio avesse luogo in oriente.

Il concilio, di più che 500 vescovi, radunatosi dapprima a Nicea, si aprì a Calcedonia, più vicino alla sede imperiale, l'8 ott. 451. Era presieduto dal legato papale Pascasio vescovo di Lilibeo; non fu inutile, in mezzo a tante passioni in contrasto, la presenza di 18 funzionari imperiali. Subito all'inizio Pascasio esigette che Dioscoro lasciasse il suo

seggio e si ponesse in mezzo come accusato. L'accusatore era ancora Eusebio di Dorileo, che lesse il documento di accusa. L'ingresso di Teodoro di Ciro, invitato dal legato, suscitò proteste tumultuose che rivelavano quanto fosse prevalente la mentalità monofisita in quell'assemblea. Ma la lettura degli atti del «latrocinium» mise in evidenza che i voti erano stati estorti con la violenza, e la memoria di Flaviano venne riabilitata. Fu l'imperatore che alla seconda sessione domandò, per mezzo dei magistrati presenti al concilio, che si definissero le questioni di fede e si proponesse un nuovo formulario.

I legati papali non erano di questo parere: la questione era già risolta a Roma. Tuttavia acconsentirono e, dopo aver fatto leggere, fra altri documenti, il *Tomo* di Leone a Flaviano, incaricarono il patriarca Anatolio di radunare i vescovi in sede separata per l'elaborazione della formula. Nella terza sessione fu deposto Dioscoro. Nella quarta Pascasio dichiarò che la fede professata dal concilio era quella già definita nei primi concili ed esposta sia da Cirillo ad Efeso, sia da Leone. La maggioranza assenti, ma 13 vescovi egiziani si rifiutarono di fare alcunché senza il consenso del loro patriarca, protestando fra le lacrime che in patria li avrebbero uccisi. Alla quinta sessione Anatolio presentò la formula elaborata nelle riunioni private: piacque alla maggioranza, ma non ai legati, che minacciarono di far trasportare il concilio in occidente.

La mentalità della maggioranza era vincolata alle formule cirilliane. Nacque tumulto e l'imperatore, fatto consultare, impose un'alternativa: o una nuova formula o il concilio in occidente. Così si formò una commissione, che dopo lunga deliberazione presentò la *formula di fede calcedonese* (DENZ.-B. 148), dov'era evidente l'infusso del *Tomo* di Leone: «un solo Cristo in due nature senza confusione, senza mutazione, senza divisione o separazione...», salva la proprietà dell'una e dell'altra natura, e concorrente in una sola persona e una sola ipostasi». La formula fu finalmente sottoscritta da 355 vescovi e promulgata solennemente il 25 ott. 351 alla presenza dell'imperatore.

In sessioni successive Teodoro si decise a condannare NESTORIO (v.). IBA di Edessa (v.), dopo una professione di fede, fu reintegrato nella dignità episcopale. Fu creato il patriarcato di Gerusalemme. Nell'assenza dei legati, che subito protestarono, come poi fece Leone M., fu votato il famoso canone 28°, che sanzionava per Costantinopoli il secondo posto dopo la Sede Romana (HEFELE-LECLERCQ, II-2, 815-818).

C) *La reazione anticaledonese.* a) Lo svolgimento del concilio mostrò che parecchi vescovi avevano sottoscritto con poco entusiasmo e tutto faceva pensare che molti altri, non presenti al concilio, avrebbero opposto resistenza, sia per l'attaccamento alla teologia di S. Cirillo, sia per il campanilismo egiziano rappresentato da Dioscoro sconfitto ed esiliato († 454). Così si iniziò il vero *scisma monofisita*, ben più importante dell'episodio di Eutiche: divisione tra calcedonesi ed anticaledonesi, i quali diventano eterodossi per la loro ribellione alla chiesa universale.

Tumulti di monaci in Palestina fecero fuggire da Gerusalemme il vescovo GIOVENALE, che poté ritornare solo con la polizia imperiale. Terribile fu la reazione in Egitto: il successore calcedonese di

Dioscoro, l'alessandrino PROTERIO, non fu riconosciuto dal popolo che, sollevatosi in massa, assediò le truppe imperiali nel Serapeum e le arse vive. Giunta poi la notizia della morte dell'imperatore Marciano (457), i monofisiti fecero consacrare patriarca di Alessandria TIMOTEO ELURO (v.), che costituì vescovi monofisiti nelle varie diocesi, mentre il vescovo legittimo Proterio, catturato dal furore popolare, fu ucciso, oltraggiato e bruciato. Comincia allora in Egitto la catena gerarchica monofisita.

b) È notevole il tentativo di S. Leone, che inviò all'imperatore Leone il Tracce dei legati con una lettera, in cui la formula di Cirillo era mostrata nella sua giusta luce. Timoteo Eluro si ostinò, e dovette andare in esilio, finché nel 475 l'imperatore Basilio lo richiamò, pubblicò un *ENCYCLION* (v.) contro il Calcedonese e favorì il ritorno di PIETRO FULONE (v.) monofisita alla sede di Antiochia.

c) Nel 476 Zenone s'impadronì dell'impero e cambiò politica; poi per tentare di pacificare i due partiti, dietro consiglio di Acacio patriarca di Costantinopoli, e di PIETRO MONCO (v.) vescovo clandestino dei monofisiti di Alessandria, emanò nel 482 il famoso ENOTICO (v.) che voleva esser neutrale, ma in realtà conteneva il rifiuto del Calcedonese. I vescovi orientali sottoscrissero in gran parte l'Enotico: Pietro Mongo divenne patriarca di Alessandria, benché i dioscoriani più accesi si separassero da lui e formassero il partito degli ACEFALI (v.); Pietro Fullone salì definitivamente (era la quarta volta) sul seggio di Antiochia; ACACIO (v.), dopo aver abbindolato i legati di papa Felice III, fu denunziato dai monaci ACEMETI (v.) e scomunicato insieme ai legati papali, nel 484 (scisma acaciano). Così tutta la chiesa d'oriente, più o meno monofisita, rimase separata da Roma. Questa situazione continuò per tutto il regno di Anastasio (491-518), successore di Zenone e fervente monofisita.

d) Mentre i patriarchi Eufemio e Macedonio di Costantinopoli, Flaviano di Antiochia ed Elia di Gerusalemme avevano sentimenti cattolici, pur adattandosi alla situazione, l'imperatore trovò dei potenti alleati in FILOSSENSO di Mabbug (v.) e in SEVERO di Antiochia (v.). Filosseno mise in subbuglio i monofisiti di Siria contro Flaviano, il quale, dopo aver sconfitto ideologicamente gli avversari nel sinodo di Sidone (512), finì per essere deposto e sostituito con Severo, il grande teologo del M. ELIA di Gerusalemme (v.), non volendo comunicare con Severo, fu esiliato.

e) La morte di Anastasio (518) e l'avvento al trono di Giustino segnò un mutamento radicale: Giustino con un editto impose il Calcedonese, stabilì dappertutto la gerarchia cattolica, tranne che in Egitto, e, mediante lunghe trattative col papa ORMISDA (v.), pose fine allo scisma acaciano. L'Egitto, rifugio dei monofisiti, divenne teatro delle dispute tra GIULIANO di Alicarnasso (v.) e Severo, fuggito da Antiochia, e si divisero in due gerarchie rivali (v. GAIANITI).

f) GIUSTINIANO (527-565) fece vani tentativi per guadagnare i monofisiti alla fede cattolica. Fallita la conferenza tra cattolici e monofisiti del 533, tentò la politica delle concessioni: proclamò pubblicamente la formula teopaschita, corretta e propugnata da certi monaci sciti: *Unus de Trinitate passus est carne*, e la fece approvare dal papa Giovanni II, il quale in una lettera sancì anche gli Anatematismi di S. Cirillo. D'altra parte l'imperatrice TEODORA favoriva nella stessa capitale un focolaio di propaganda monofisita, tanto che, nonostante la lotta

aperta che Giustiniano si decise ad iniziare in un sinodo del 536, essa riuscì a far ordinare nel 543 come metropoli ecumenico di Edessa il famoso GIACOMO BARADAI, il quale cominciò a percorrere l'oriente vestito da monaco, da vescovo, da mendicante, eludendo la polizia imperiale e consacrando vescovi e preti monofisiti (v. GIACOBI). È da lui che prese nome la chiesa dei Siro-giacobiti, la cui organizzazione gerarchica s'inizia a quest'epoca.

La condanna dei TRE CAPITOLI (v.) nel 553 non valse a riconquistare i monofisiti, che alla morte di Giustiniano (565) erano potenti in Siria, protetti dagli emiri Ghassanidi vassalli dell'impero, mentre in Egitto erano indeboliti, oltre che dalla persecuzione imperiale, anche dalle divisioni create dai giulianisti e poi dai sostenitori del cosiddetto triteismo (v. sopra).

g) Giustino II, dopo un primo *Enotico* di tendenza monofisita (567), ne pubblicò un altro (571) in sostanza ortodosso, e si diede a farlo accettare con estrema energia; parecchi capi monofisiti furono imprigionati. I successori Tiberio (576-582) e Maurizio (582-602) lasciarono maggior libertà.

Nel 575, dopo trent'anni di esilio del patriarca monofisita TEODOSIO e nove anni di vacanza, i monofisiti egiziani elessero alla sede patriarcale PIETRO IV (575-577), che s'immeschiò negli affari di Siria. Così anche il suo successore DAMIANO (576-604) pretese l'alta giurisdizione su tutti i monofisiti ed ordinò PIETRO di Callinico (581-591) alla sede di Antiochia. Ma fu questa l'ultima interferenza tra le due chiese; una controversia dottrinale fra Damiano che, combattendo il triteismo, attirò l'attenzione sull'essenza della divinità comune alle tre persone, e il triteista Pietro di Callinico che accusava Damiano (ma, pare, a torto) di **tetradismo**, quasi che ponesse quattro entità differenti in Dio, suscitò una specie di scisma (**Petrinisti** e **Damianiti**). Sanato lo scisma mediante un *Synodicon* del 616, che condannava ambedue le teorie, le due chiese monofisite rimasero poi giurisdizionalmente distinte anche in seguito all'invasione persiana (618-619) e araba (639), che ne determinò un destino storico separato. Coloro che in Egitto e in Siria rimasero fedeli al concilio di Calcedonia furono chiamati **Melkiti** (v.), cioè « imperiali »: con che si marcava il carattere sempre più nazionalista del M. Così si perpetuò il dualismo di giurisdizione sullo stesso territorio.

h) Intanto un'altra grande comunità nazionale, vivendo appartata dalle controversie religiose del mondo bizantino, aveva abbracciato in buona fede il M.: l'ARMENIA (v.). Nel sinodo di Ashsthat del 435, i vescovi armeni, disturbati dalla propaganda nestoriana, avevano sollecitato da Proclo di Costantinopoli il *Tomo agli Armeni*, in seguito al quale Sahak e Mashtotz, i padri della letteratura armena (v. Isacco d'Armenia), avevano professato la fede del concilio di Efeso. Ma in seguito alle rivolte contro i Persiani, gli Armeni non poterono entrare in relazione col resto della chiesa se non nel 491 sotto il regime dell'*Enotico*. e in quell'anno il sinodo di Vagharshapat condannò il *Tomo di Leone* e il concilio di Calcedonia. Due sinodi tenuti a Dvin (524 e 527) sanzionarono questo stato di cose, e l'addizione « qui crucifixus est pro nobis » fu inserita nel Trisagio, come si usava dagli altri monofisiti.

i) Non giovò molto alla causa della pace il movimento teologico detto **neocalcedonismo** (termine in-

trodotta da J. Lebon) inteso ad accordare la sostanza della dottrina calcedonese col dizionario cristologico orientale. Caratteristica del movimento è l'adozione quasi esclusiva del dizionario alessandrino cirilliano, con tutti i pericoli di squilibrio e di equivoco già notati.

v. lo studio di CH. MOELLER su calcedonismo e neocalcedonismo in oriente dal 451 al sec. VI, in GRILLMEYER-BACHT, I, p. 637-720; e lo studio di M. RICHARD sui florilegi diofisiti nel secc. V e VI, ivi p. 721-48. — ID., *Le néo-chalcedonisme, in Mélanges de sciences relig.* III (Lille 1946) 156-61. — A. GRILLMEYER (in *Historisches Jahrb.* omaggio a B. Altaner, a cura di J. SPÖRL, München-Freib. 1958, p. 151-66) fa la storia del termine « neocalcedonismo » e lo giustifica. — CH. MOELLER illustra alcuni neocalcedoniani, come GIOVANNI IL GRAMMATICO, che tra il 514 e il 518 pubblicò un libello per provare che la cristologia del concilio era in accordo con gli Anatematismi di Cirillo (*Trois fragments grecs de l'apologie de Jean le Grammairien, in Rev. d'hist. eccl.* 46 [1951] 683-88); un altro rappresentante dello stesso movimento è NEFALIO d'Aless. (cf. ivi 40 [1944-45] 122-27) e LEONZIO di Gerusal., distinto dall'omonimo di Bisanzio che è un calcedoniano stretto (*Textes monophysites de Léonce de Jérus., in Ephém. theol. Louan.* 27 [1951] 467-82; tendenze monofisite nel *Contra nestorianos* [PG 86, 1485 B-D] e in altri testi di Leonzio, che scriveva tra il 538 e il 543).

l) In occidente le decisioni del concilio furono accolte con indifferenza: le relazioni con l'oriente erano già fredde e d'altronde il pensiero ortodosso amava riferirsi al papa. S. AVITO (v.) combatte Eutiche senza conoscerne né la dottrina né i fatti. L'interesse dei Latini si accende nel sec. VI dopo l'accordo del 519; la controversia teopaschita, il viaggio a Roma dei monaci sciti, la disputa dei Tre Capitoli, gli eventi del conc. di Costantinopoli, favoriscono il riannodarsi di relazioni tra Latini e Greci. Il neocalcedonismo sembra acclimatarsi a Roma (conc. Laterano del 649), ma la teologia latina resta strettamente calcedoniana, senza ricevere dalla definizione particolari motivi e impulsi di speculazione. L'ADOZIANISMO non è uno sviluppo del calcedonismo, né una reazione ad esso. Solo con S. Tommaso, dopo le « tre opinioni » di PIER LOMBARDO, la teologia latina, prendendo contatto con le fonti, ritroverà l'ispirazione profonda del concilio. Cf. gli studi di G. BARDY, A. Grillmeier, J. Solano, I. Backes, presso GRILLMEYER-BACHT, vol. II. — G. GEENEN, *Les textes du IV concile dans les oeuvres de S. Thomas, in Angelicum* 29 (1952) 43-59. — ID., *Doctrinae conc. Chalcedonenis usus et influxus in theologia S. Thomae, in Divus Thomas* (Plac.) 56 (1953) 319-42. — P. GALTIER, *L'Occident et le néochalcedonisme, in Gregor.* 40 (1959) 54-74; i successori di papa Vigilio hanno lasciato praticamente cadere le misure prese a Costantinopoli nel 553 per completare la definizione di Calcedonia.

In occidente il M. fu tenuto come cosa straniera, e il concilio fu difeso e venerato come vittoria dell'occidente che era intervenuto col Tomo di Leone. La fierezza di quella vittoria si tradusse, specialmente nell'Italia settentrionale, con la dedicazione di alcune chiese, già verso la metà del sec. V., a S. Eufemia, la martire di Calcedonia nella cui chiesa era stato tenuto il concilio. Cf. P. BONEFFI, I « loca sanctorum » e la storia della chiesa nel regno dei Longobardi, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 6 (1952) 178 ss.

BIBL. — HEFELE-LECLERCQ, III-2, 649-880, con ampie note storiche e letteratura antica, ormai antiquata. — Enciclica di Pio XII, *Sempiternus Rex Christus*, 8-IX-1951, AAS 43 (1951) 625-44; cf. M. GORDILLO, *El concilio de Calcedonia en la historia del dogma catolico a la luz de la enciclica*, in *Est. eccl.* 26 (1952) 291-312. — R. V. SELLERS, *The council of Chalcedon*, studio storico e dottrinale, London 1953. — F. X. MURPHY, *Peter speaks through Leo*, *The council of Chalcedon*, Washington 1952. — F. BURI, *Die anthropologische Bedeutung der Lehre von den Person Christi*, nel passato e nel presente, in *Neue Zeitschrift f. system. Theol.* I (1959) 139-64.

Storie dei dogmi, come J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III (Paris 1912) 117-29. — M. JUGIE in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2216-2251 e *Theologia dogmatica christianorum orientaliu*, V (Parigi 1935) 349-562. — Storie generali della chiesa, come L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III (Paris 1910) 389-518; *L'Eglise au V siècle*, Paris 1925, p. 1-108; A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, IV (1945) 211 ss, 240, 271 ss, 330 ss (G. BARDY), p. 423 ss, 483 ss (L. BREHIER).

Il XV centenario del concilio (1951) ha suscitato copiosissima letteratura scientifica sul M., che ha reso pressoché inutile, riassumendola, correggendola e completandola, la letteratura precedente. Tutte le riviste di studi religiosi consacrarono gran posto al concilio o numeri interi, come *Angelicum* 39 (1952) gennaio, *Rev. des sciences philos. et théol.* 35 (1951) 401 ss. Cf. M. M. DE DURAND, *Autour du conc. de Chalcedoine*, in *Rev. thomiste* 55 (1955) 421-38; A. GRILLMEIER, *Erforschung u. Entwicklung chalced. Christologie heute*, in *Scholastik* 30 (1955) 564-69. Il meglio delle nostre conoscenze su tutti gli aspetti del M. è ora raccolto in A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte u. Gegenwart*, I (Würzburg 1951), II (ivi 1953), III (ivi 1954), monumentale collezione di studi dei migliori competenti circa la definizione calcedonese, il posto di Calcedonia in oriente e in occidente, il confronto tra la fede cattolica e le attuali confessioni cristiane: opera di eccezionale valore scientifico, anche se non tutto vi è ugualmente ben detto.

Sulla preistoria del concilio, v. A. GRILLMEIER (I, p. 5-202) e T. CAMELOT (da Nestorio ad Eutiche, I, p. 213-42); J. B. CHABOT, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, con versione, Lovanio-Héverlé 1952.

H. DU MANOIR, *S. Léon et la définition dogmatique de Chalcedoine*, in *Année théol.* 1951, p. 291-304. — B. EMMI, *Leone ed Eutiche*, in *Angelicum* 39 (1952) 3-42. — M. J. NICOLAS, *La doctrine christologique de S. Léon le Grand*, in *Rev. thomiste* 51 (1951) 609-60. — H. DIEPEN, *L'assumptus homo à Chalcedoine*, ivi 51 (1951) 573-608, 53 (1953) 254-86.

A. WUYTS, *Le 28^e canon de Chalcedoine et le fondement du primat romain*, in *Orient. christ. periodica* 17 (1951) 265-82. — V. MONACHINO, *Genesisi storica del can. 28^o di Calc.*, in *Gregor.* 33 (1952) 261-91.

Nel 1925 Jungmann pubblicava una tesi sul posto di Cristo nella preghiera liturgica bizantina, suscitando reazioni e ricerche, di cui fa il bilancio A. RAES, *De byzantijnse vroomheid en het monophysisme*, in *Bijdragen...* *Jezuiten* 13 (1952) 299-305. — H. ENGBERDING, *Die chalcedonische Christusbild u. die Liturgien der monophysist. Kirchengemeinschaften*, in GRILLMEIER-BACHT, II, p. 697-733. — L. UEDING, *Die Kanones von Chalcedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum u. Klerus*, ivi II, p. 569-676.

Ancora fondamentale è J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Eglise jacobite*, Lovanio 1909. — Il tema prediletto è ripreso dall'autore in GRILLMEIER-BACHT, I, p. 425-580. — Per il giudizio dato di Calcedonia dagli storici monofisiti, v. I,

p. 581-602 (P. MONTERDE). — Per l'atteggiamento dei siro-nestoriani, v. W. DE VRIES, I, p. 603-36. — M. E. HONINGMANN, *Evêques et évêques monophysites d'Asie antérieure au VI siècle*, Lovanio-Washington 1951 («Corpus scriptorum christ. orientaliu», n. 127), con amplissima bibliogr. — W. DE VRIES, *Primat. Communio u. Kirche bei den irischen syrischen Monophysiten*, in *Orient. christ. periodica* 18 (1952) 52-88. — Id., *Sakramenten-theologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940. — M. CRAMER-H. BACHT, *Der antichalcedonische Aspekt in historisch-biographischen Schriftum der koptischen Monophysiten (VI-VII Jh)*, in GRILLMEIER-BACHT, II, p. 315-38. — F. MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites*, opera riveduta da A. Fortescue e G. Wiet, Parigi 1923, studio sul M. egiziano e siriano. — V. INGLISIAN, *Chalcedon u. die armenische Kirche*, in GRILLMEIER-BACHT, II, p. 361-417. — P. TEKEYAN, *Controverses christologiques en Arménie-Cilicie dans la seconde moitié du XII siècle*, Roma 1939 (*Orient. Christiana Analecta* 124).

III. *Situazione attuale*. Circa la storia e l'organizzazione delle singole chiese monofisite, v. COPTI, ETIOPIA, GIACOBITI, ARMENIA. Qui diamo qualche notizia supplementare.

A proposito della *chiesa etiopica*, nel 1948 è intervenuto un accordo tra il negus e la chiesa madre di Alessandria, per il quale l'abuna Cirillo, l'ultimo arcivescovo (abuna) egiziano di Etiopia, conserva tale titolo a vita, pur risiedendo in Egitto, mentre l'abuna effettivo sarà un indigeno, l'«cecechiè», capo dei monaci, di cui il negus ha ottenuto la consacrazione episcopale. Così la chiesa copta rinuncia al privilegio millenario di governare la provincia ecclesiastica dell'Etiopia mediante un abuna egiziano, aumentando così l'autonomia già grande della chiesa indigena. Tuttavia questa riconosce sempre la giurisdizione della chiesa madre.

Le attuali chiese monofisite: *Copta*, *Armena* e *Siro-Giacobita*, non conservano tra loro alcun vincolo, se non quello della stessa fede, mentre differiscono per il rito, la lingua, gli usi e la legislazione canonica. Sono dunque autocefale in un senso molto più marcato che non le chiese «ortodosse», le quali, oltre ad avere grande uniformità di rito e di disciplina, hanno non infrequenti contatti per trattare questioni comuni. Anche il principio dell'autocefalia è diverso, perché, mentre per gli «ortodossi» l'autocefalia è costituita dall'indipendenza politica, presso i monofisiti è data da ragioni storiche o di stirpe. Così, mentre Abissini e Copti sono della stessa chiesa pur appartenendo a due nazioni distinte, Siri e Armeni, pur viventi sullo stesso territorio, appartengono a due chiese diverse. Siri e Copti si sentono più uniti e si ammettono vicendevolmente alla comunione, mentre gli Armeni ebbero bensì contatti amichevoli coi Siri, ma rimangono generalmente isolati ed anche criticati per i loro usi eucaristici (pane azino e vino senza le rituali gocce d'acqua). Furono anche talvolta accusati di giulianismo (v. sopra): i Siri criticarono gli Armeni perché ritenevano il corpo di Cristo incorruttibile già prima della Risurrezione, mentre gli Armeni non veneravano come santo Severo, il teologo del M., perché aveva insegnato, contro Giuliano di Alicarnasso, che il corpo di Cristo era corrottile. Nel 726 in seguito alle discussioni pacifiche tra il catholicos GIOVANNI III Ornetzi e il patriarca siro ATANASIO III, la controversia fu appianata, ma in seguito i dottori armeni NERSES IV (1173), VARTAN il grande († 1271) e GREGORIO DATHEVATZI († 1411) si avvicinarono al modo di parlare dei giulianisti, sostenendo che il corpo di Cristo soffrì solo per un miracolo, o negandogli le più umili funzioni organiche.

Un'altra controversia famosa è ancora viva in

Etiopia a proposito della « unzione » per la quale Cristo ha il nome « unto ». Gli « unionisti » del Tigrai sostengono che l'unzione è la stessa unione dell'umanità di Cristo col Verbo; gli « unzionisti » del Goggian l'attribuiscono allo Spirito Santo, che l'avrebbe conferita nell'istante stesso della Incarnazione; gli « assertori delle tre natività » di Debra Libanos la ritengono una pienezza di grazia ricevuta nel momento dell'Incarnazione (seconda nascita), ma rivela-tasi solamente al battesimo nel Giordano (terza natività).

Pur tra queste discussioni spesso mal comprese dagli occidentali, le chiese monofisite professano ancora il *M. verbale*: esse condannano l'eutichianesimo e il nestorianesimo, ma continuando a rifiutare il conc. di Calcedonia.

IV. Letteratura teologica del M. Per i Siri v. GIACOMO di Sarug († 521; Giacomo non è monofisita, come prova P. Peeter in *Anal. Bolland.* 66 [1948] 134-98; le lettere 13^a, 16^a, 17^a sono inautentiche), FILOSSENO di Mabbug († 523), GIOVANNI bar KURSOS († 538), GIACOMO di Edessa († 708), MOSÈ BARCEFA († 903), DIONIGI bar Salibi di Amida († 1175), GIOVANNI bar Sušan († 1072), GREGORIO ABU'LFARAG († 1286) detto Barhebreo, ecc. Citiamo qui JAHJA BEN ADI († 974), detto « al-Mantiqi, il dialettico », che, per aver scritto non in siriano ma in arabo, è meno noto dei precedenti in occidente, benché sia stato acuto filosofo e fecondo teologo (opera principale: *Apologia del cristianesimo* contro i musulmani).

La letteratura propriamente teologica dei Copti, se si prescinde da traduzioni e opere di carattere canonico o biografico (di cui esistono anche testi etiopici poco noti in Europa), è tutta in arabo e comincia solo dal sec. X con SEVERO ABU'LBASR IBN AL-MUQAFFA vescovo di Asmunaïn (dal 987), che scrisse opere storiche e teologiche in gran parte inedite. Nel sec. XIII i tre fratelli AL'ASSAL ABU'LFARAG, ASSAFI ABU'LFADAIL e ABU ISHAQ arricchirono la teologia copta di lavori pregevoli. Il più celebre dei teologi copti è ABU'LBARAKAT IBN KABAR († 1323), autore della *Lampada delle tenebre*, una specie di enciclopedia religiosa dove si tratta della fede, delle sette, della liturgia, del calendario . . . (v. E. Tisserant, *Kabar*, in *Dict. de théol. cath.*, VIII, col. 2293 ss). Alquanto posteriore è la *Perla preziosa*, somma teologica composta da JAHJA IBN ABI ZAKARYA, detto Ibn Sabba.

La letteratura teologica armena vanta nomi gloriosi, trattati a loro luogo: GIOVANNI III Ornetzi († 728) detto « il filosofo », S. GREGORIO di Narek († 1003), NERSES IV Klajetzi († 1173), NERSES di Lambron († 1198) che si unì con Roma, GIOVANNI KACHIK Orodnetzi (s. XIV), GREGORIO DATHEVATZI († 1411) . . .

Nel nostro secolo è in decadenza la cultura religiosa presso i giacobiti. Gli Armeni hanno storici e polemisti come M. ORMANIAN, E. TER MINASSIANZ. Presso i Copti si nota un grande risveglio favorito dall'erudito monaco FILOTEO IBRAHIM († 1909) e dal patriarca CIRILLO V (Macario, † 1927).

BIBL. — M. JUGIE, *Theologia dogmatica cit.*, V (Parigi 1935) 357-397, 457-549. — E. RENAUDOT, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a divo Marco usque ad finem saec. XIII*, Parigi 1713. — R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Parigi 1907⁸. — A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922. — ID., *Die christlichen Literaturen des Orients*, 2 voll., Lipsia 1911. — G. GRAF, *Die christlich-arabische Literatur bis zum Fränkischen Zeit*, Friburgo in Br. 1905. — ID., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I (Roma 1944, « Studi e Testi » 118). — M. JUGIE in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2265-2270. — I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932. — v. la bibl. segnalata sopra.

MONOGAMIA: proprietà essenziale del MATRIMONIO (v. che esclude: 1) la *poliantria*, e 2) la *poligamia* (o *poliginia*) simultanee. Mentre l'indissolubilità vieta a un coniuge di passare ad altre unioni finché vive l'altro coniuge, la M. impedisce che, perdurando il vincolo, si creino relazioni giuridiche sessuali con più persone (CJCL can 1013 § 2).

Le legislazioni civili odierne generalmente ammettono la M. non riconoscendo come giuridica la pluralità contemporanea di contraenti. Ma il vulnus inferto da alcune legislazioni alla indissolubilità del matrimonio con l'ammissione del divorzio, implica una equivalente autorizzazione della bigamia nel divorziato che, vivente l'altra parte, passa ad altre nozze.

MONOGENISMO e poligenismo. v. TRASFORMISMO.

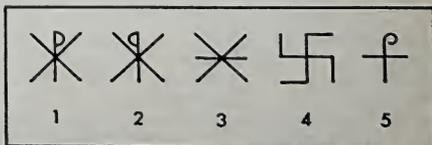
MONOGRAMMA, abbreviazione di una parola per unione o intreccio, variamente operato, delle lettere che la compongono.

L'uso del M. è molto antico: si trova già in iscrizioni greche del V sec. a. C. Frequentissimi sono i MM. nel medioevo (ben noti quelli di Teodorico e di Carlomagno). Anche per i papi si usò il M., sia apposto ai monumenti da loro eretti, sia scolpito su quelli innalzati per loro diretto o indiretto intervento; sono esempi il M. di Nicolò I nella basilica di S. Clemente in Roma, di Sisto III e di Leone III in S. Maria Maggiore. Nell'epoca moderna usarono del loro M. pittori, incisori, tipografi . . . e il M. personale divenne marca di una scuola, di un laboratorio . . .; è abituale anche come elemento decorativo, nella cui composizione si specializzano pittori e disegnatori (monogrammist).

Nella storia cristiana troviamo MM. fin dai primi secoli. Spesso si rilevano su vesti di personaggi rappresentativi, su pitture e mosaici, delle lettere che generalmente si interpretano come MM.: P, X, il T, l'I, la lettera greca Γ (gamma maiuscola); alcuni invece vi vedono dei simboli: X sarebbe la croce decussata, I il nome di Gesù, T la croce commissa.

Un M. frequentissimo a cominciare dalla pace costantiniana, è il M. di G. Cristo. Nella sua forma più antica è composto dalle lettere greche I e X, iniziali del nome di Cristo in greco, e figura già in iscrizioni del II e del III sec. come « compendium scripturae »; per es., nella formula (latina o greca) *in Cristo* il nome di Cristo è spesso sostituito dal M.

Tra le forme del M. di Cristo (v. sotto) la *r* è la forma classica del M. *costantiniano*, cosiddetto perché fatto incidere sugli scudi e poi sui LABARI (v.) da COSTANTINO (v.). Eusebio, parlando del segno in cui Costantino vide il simbolo che poi avrebbe fatto riprodurre sui labari, allude alla forma classica *r*, che peraltro non deve essere la primitiva del M. di Cristo. Si può ritenere che derivi dalla sovrapposizione delle due lettere inizianti il nome greco ΧΡΙΣΤΟΣ (= Christus); Batiffol giudica che l'asta trasversale della X fosse sormontata da una freccia così da formare un T, simbolo della croce; altri pensano altrimenti.



Forme del M. di Cristo.

Certo è che da Costantino in poi il M. τ assume un preciso significato e viene riprodotto in moltissimi monumenti, non solamente sacri. La prima iscrizione in Roma che rechi il M. in questa forma, con data consolare, è del 323; in Africa è del 329, in Gallia è del 347. Iscrizioni col M. isolato, con data certamente anteriore a Costantino, non si sono trovate; il che significherebbe che, come simbolo, il M. τ incominciò a vivere solo da Costantino in poi, mentre prima non era che « compendium scripturae » accompagnato da simboli.

Eccene alcuni esempi. Nell'epigrafe XI, 1 del museo Lateranense (« Nicella Virgo »), il M. è fiancheggiato a sinistra dall'*alfa*, a destra dall'*omega* (minuscolo) e da una colomba col ramoscello nel becco. Nell'epigrafe XIV, 49 dello stesso museo (« Severae, Virginio ») il M. è posto in alto a destra di una navicella, con remi e tenda innalzata. Curiosa è un'iscrizione del cimitero di Pretestato, ora al museo Lateranense (XIX, 7), nella quale il M. è reso col segno 3 circoscritto da un cerchio. In altra iscrizione del cim. di Callisto (al museo Later.), il M. ha la forma τ e si trova in una corona formata da due rami di alloro. Dell'anno 347 è l'iscrizione « Dep. Euseb. », col M. 2. Il M. con la forma classica si ripete due volte nell'iscrizione « Asellus et Lea » del cim. di S. Agnese (data consolare 331, mus. Lat. V, 26). Importante dal punto di vista dogmatico è l'epigrafe « Marco venerenti » del museo Lat. (VIII, 10), nella quale il nome monogrammato di Cristo sostituisce quello di Dio. Molte sono le epigrafi con le espressioni: « In Deo magno et Jesu Christo », « In Deo Christo », « In Deo Domino Christo »... nelle quali il nome di Cristo è dato dal M. Un bellissimo esempio di epigrafe, nella quale è manifesta la fede nella comunione dei santi, è quella del mus. Later. VIII, 15: *Gentianus fidelis in pace qui vixit annos XXI menses VIII dies XVI et in orationibus suis roges pro nobis qui scimus le in...* [segno τ]. Il testo di un'epigrafe del cim. dei Giordani, in cui appare il M., è fiancheggiato dalla svastica 4. Al qual proposito, non è senza interesse notare la comparsa della croce gammata (cosiddetta perché composta da quattro Γ incrociati) in una iscrizione antica, contro l'opinione di alcuni che essa si faccia presente su documenti cristiani solo in tempi più recenti. È una delle tante manifestazioni del culto della croce, che nei primi secoli passò attraverso varie fasi. Nulla di eccipibile circa la legittima significazione di questo segno nei testi cristiani, anche se per combinazione la croce gammata coincide con la cosiddetta svastica conosciuta in oriente assai prima del cristianesimo. Il testo greco di un'altra epigrafe del cim. di Domitilla è segnato a sinistra da un'ancora rovesciata, a destra dal M. e da una colomba col ramoscello d'olivo nel becco. Piena di interesse è l'epigrafe del mus. Lat. XIV, 42, che, a sinistra del testo « Asellae benemerenti », ha un riquadro contenente le figure e il nome degli apostoli Pietro e Paolo e tra l'uno e l'altro, in alto, il M. Nell'epigrafe del cim. di Commodilla (mus. Lat. VI, 26, « Constantis et Sosanna ») il M. porta l'*alfa* e l'*omega* negli angoli laterali del segno X.

Spessissimo il M. compare nei graffiti sepolcrali e in quelli dei pellegrini (meno antichi) operato sulla calce fresca o inciso nel muro già indurito dai cristiani dei primi secoli e quasi sempre nella forma classica τ .

Sulla fine del IV sec. il M. si trasforma. Perde dapprima la lettera X, in seguito anche la P, e il M. diventa simbolo del segno di croce latina o greca.

Relativamente recente è il monogramma *IHS*: è ancora il nome di Cristo espresso più anticamente dai greci con le lettere I e Σ , poi dalle lettere I , H , Σ , e infine latinizzato con la trasformazione del Σ (sigma) greco in S latina. Forse si deve a S.

BERNARDINO da Siena (v.) la sovrapposizione della croce alla lettera H. Così tracciato, divenne il M. caratteristico della Compagnia di Gesù, potendosi leggere in tal modo l'intero nome « Jesus Christus ». — A. SANZ, *Los dos anagramas mas famosos del cristianismo* (IHS e XP), in *Miscell. Comillas* 17 (1952) 67-117: formazione, diffusione, significazione dei due MM. — H. I. MARROU, *Autour du M. constantinien*, in *Mélanges offerts à St. Gilson*, Toronto-Paris 1959, p. 403-14.

MONOLFO, Santo, successore di Domiziano come vescovo di Tongres-Maastricht (seconda metà del sec. VI), dove costruì una chiesa in onore di S. Servazio deponendo il corpo del santo. Festa al 16 luglio. Il sepolcro di M. fu ritrovato nel 1890.

ACTA SS. *Julii IV* (Ven. 1748) die 16, p. 152-159: si riferiscono due vite molto compendiose, di cui una scritta da EGIDIO di Orval. — GREGORIO di Tours, *De gloria confessorum*, 72, PL 71, 881. — E. DE MOREAU, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, I (1945). — ID. in *Revue d'hist. eccl.* 1924, p. 457-464. — M. è ricordato con GONDULFO (v.), ma su di lui ha maggiori titoli storici, benché d'ambidue le notizie siano scarse: cf. *Analecta Bolland.* 58 (1940) 53 e 69. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, III, p. 189 s. — Il nome di M. è, nella forma germanica poco usata, leggermente mutato in *Mundolf*: cf. *Analecta Bolland.* 61 (1943) 294.

MONONE, Santo, eremita e martire presso Nasso-gne nelle Ardenne, perito di morte violenta nella sua cella (metà del sec. VII). Pare che fosse di origine irlandese. Il suo nome è ricordato in documenti liturgici abbastanza antichi. — Festa al 18 ottobre. — ACTA SS. *Oct. VIII* (Parisiis et Romae 1869) die 18, p. 363-369, con una *Vita* che forse risale al sec. X. — *Analecta Bolland.* 5 (1886) 193-208: al *Passio S. Mononis* e due antichi *Inni* liturgici in onore del santo, 54 (1936) 417, 57 (1939) 110, 58 (1940) 53, 57, 74.

MONOPOLI, città in prov. di Bari, sede di diocesi. Non si conosce l'anno preciso dell'erezione in diocesi. Il primo vescovo di cui si ha notizia è *Donato* (1062). Suffraganea prima di BRINDISI e poi di BARI, nel 1097 fu dichiarata da Urbano II immediatamente soggetta alla S. Sede e tale è tuttora. Nel 1818 Pio VII unì a M. il territorio della diocesi soppressa di POLIGNANO, le cui origini si riportano comunemente al sec. XI. — Presso M. sono le rovine di EGNAZIA, di cui si conosce un solo vescovo, *Rufentius* (501-502). — Patrono della diocesi è S. Mercurio. La popolazione della diocesi è di c. 85.000 anime, in 19 parrocchie. Vi è un seminario minore; gli studi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Reg. Appulo Pio XI in Molfetta.

Tra i monumenti religiosi vanno segnalati: la *cattedrale*, fondata nel 1107, rimaneggiata nel 1742-70, con la «Madonna della madia», opera bizantineggiante forse del sec. XII; la chiesa di S. *Maria Amalifitana* fondata nella seconda metà del sec. XI, in seguito rimaneggiata.

CAPPELETTI, XXI, 384-93. — UCHELLI, I, 961-75; VII, 748-62; X, 74 s. — LANZONI, I, 302. — M. BARDINI, *I vescovi di M. e la Madonna della madia*, raccolta di notizie storiche e di scritti vari, Monop. 1945.

MONOPOLI Giac. v. INSANGUINE G.

MONOPOLIO, è la facoltà (di diritto o di fatto) esercitata in esclusiva da una persona fisica o morale, privata o pubblica, di vendere una certa merce.

A) Si dice **M. legale** (juris) quello esercitato dalla pubblica autorità. È *pubblico* se lo stesso potere pubblico si riserva il diritto di vendita; è *privato* se il potere pubblico concede a una società o ad un individuo il diritto esclusivo di smercio.

Il **M. legale pubblico** si considera lecito. Se il prezzo fissato alla merce superasse di molto il prezzo sommo che essa potrebbe avere in libera concorrenza, la maggiorazione si suol giustificare come una specie di tributo, e quindi potrebbe diventare illecito *per accidens* in quanto diventi illecito il tributo.

Anche il **M. leg. privato** è lecito, poiché il potere può concedere diritti ad uomini o società private. (Naturalmente, è illecito se le concessioni statali sono state ottenute con la corruzione di funzionari pubblici, o distribuite per altri scopi che non siano il bene comune, ad es. per « nepotismi », « clientelismi » scopi « demagogici »). Chi viola tale **M.** è tenuto a restituire il guadagno fatto a chi ne ha il diritto.

Riguardo al **M. legale privato** che lo stato concede giustamente agli inventori ed agli autori, è difficile determinare i limiti di un giusto **PREZZO** (v.) e quindi determinare la colpa di chi tentasse di eludere tal **M.**

B) Il **M. di fatto**, esercitato da persona o società privata che non ne abbia avuto la concessione da parte del potere pubblico, non offende la giustizia purché la situazione di **M.** non sia stata creata con mezzi illeciti e contro le leggi (per es. deterioramenti occulti della merce introdotti per eliminare col basso prezzo la concorrenza; corruzione di concorrenti e funzionari, ecc.), e purché il prezzo imposto alla merce dal monopolista non ecceda il prezzo massimo che la stessa merce, nelle stesse condizioni di mercato, avrebbe in regime di libera concorrenza. Ma esso non crea situazioni di diritto, e quindi chi riesce a sottrarsi a tal **M.** non commette ingiustizia. Esso, in questi limiti, non ripugna neanche alla carità, la quale non esige che alcuno si astenga dal fare un guadagno lecito. È illecito invece, 1) quando con inganni, frodi, corruzioni sia stato conseguito; 2) quando con mezzi illeciti s'impedisce che altri venda a minor prezzo o che entrino nel mercato merci a minor prezzo; 3) quando si vende la merce (preventivamente ritirata dal mercato libero) a prezzo maggiore del massimo che avrebbe in regime libero.

Il **M. privato** è un prodotto — peraltro non necessario, e non sempre nefasto, anzi spesso utile — del **LIBERALISMO** economico (v.) e del regime di libera concorrenza. Negli stati moderni si riduce sempre più in favore del **M. pubblico**, stante il sempre più vasto interventismo o dirigismo economico o sistema della pianificazione o statalismo, e quindi **SOCIALISMO** (v.). Che il **M.** di stato sia migliore della libera concorrenza del **M. privato** è fieramente discusso e non si concede senza gravi riserve. — v. **STATO**, **POLITICA**, **POTERE**, **SOCIOLOGIA**, **ECONOMIA**. Per i casi di morale che presenta il **M.**, v. **GUADAGNO**, **MORALITÀ** degli affari III, **PREZZO** giusto, e trattati *D: justitii*. Per le opinioni dei moralisti dei sec. XV e XVI v. J. HOFFNER, *Wirtschaftsethik v. Monopol.*, Jena 1941.

MONOPSICHISMO, dottrina che ammette una sola **ANIMA** intellettuale (v.) per tutti gli uomini, separata dagli uomini e da ogni sostanza materiale, ingenerabile e incorruttibile. v. **ARABA** filos., **AVERROÈ**, **SIGERI** di Brab.

MONOTEISMO. I. Filosofia, teologia. Secondo l'etimo **M.** significa unicità di Dio; la quale non basta a definire il **M.**, poiché è ammessa da ogni **MONISMO** (v.). Secondo l'accezione comune, confermata nella storia delle religioni (v. sotto), il Dio del **M.**: 1) è assolutamente *uno ed unico*, e non tollera che la qualifica di Dio sia attribuita ad altri esseri, né pari, né inferiori, cioè esclude il **POLITEISMO** (v.); 2) è *trascendente* il **MONDO** (v.) delle realtà finite, molteplici, divenienti, contingenti, e non tollera di essere identificato con esse, né nel senso dell'immanentismo, né nel senso dell'accosmismo (v. **MONISMO**, **TRASCENDENZA**); 3) è *personale*, dotato di intelletto e volontà, sia pure a modo di **EMINENZA** (v.), e non può essere confuso con nessuna realtà cosmica impersonale, neanche con la più grande come il cielo, il sole, la terra, la natura generatrice; 4) pur essendo distinto dal mondo, il mondo ha con lui indissolubili *rapporti di dipendenza fisica* per il fatto della **CREAZIONE** (v.) e della **PROVVIDENZA** (v.); 5) l'uomo ha con lui anche *rapporti di dipendenza morale*, che si esprimono con la **PREGHIERA** (v.), col **CULTO** (v.), con la vita **MORALE** (v.), essendo Dio anche legislatore e retributore.

Sono temi che la ragion naturale con le sole sue forze può trovare costruendo la **TEODICEA** (v.), che è la più nobile fatica della **METAFISICA** (v.). Ma di fatto il rigoroso **M.** non fu mai raggiunto dall'uomo senza il sussidio della **RIVELAZIONE** cristiana (v.), come si discute sotto **RAGIONE** e **FEDE**.

II. **Le religioni monoteistiche** sono: l'ebraismo (v. **ISRAELE**), l'islamismo (v.), il cristianesimo (v.).

Quest'ultimo, pur ammettendo l'unicità rigorosa di Dio, professa la triplicità delle persone divine (v. **TRINITÀ**). Tale mistero attirò al cristianesimo l'accusa di **TRITEISMO** (v.) da parte dei musulmani e da parte di alcune sette cristiane, che per salvare il **M.** crederettero di dover negare la **Trinità**.

Per i primi incontri del **M. cristiano** col politeismo pagano, v. **PAGANESIMO**; P. PALAZZINI, *Il M. nei padri apostolici e negli apologeti del II sec.*, Roma 1942.

III. **Monoteismo ebraico.** v. **ISRAELE**. Il **M. ebr.** si rapporta a Mosè (v.) e sviluppandosi lentamente trova la sua piena espressione nel Deutero-ISIAIA (v.). — H. H. ROWLEY, *The antiquity of israelite M.*, in *The expository times* 61 (1950) 333-38. — Id., *Moses and der M.*, in *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss.* 69 (1957) 1-21 (Mosè portò a Israele il germe del **M.**). — R. MAYER, *Monothetistische Strömungen in der altorient. Umwelt Israels*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 8 (1957) 97-113. — A. GELIN, *Le M. d'Israël, in Lumière et vie* 29 (1956) 9-26 (tutto il numero è dedicato ai dati biblici sul mistero trinitario). — W. F. ALBRIGHT, *Die Religion Israels im Lichte der archäolog. Ausgrabungen*, vers. dall'inglese (1941, 1946²), München-Basel 1956: l'archeologia della Palestina conferma il **M. ebraico**. — Naturalmente, l'affermazione del **M. ebraico** non esclude che Israele abbia subito l'influenza di miti politeistici dei popoli coi quali fu in relazione (v. **MITO**). Anche S. H. HOOKE — pioniere nella ricerca dei « patterns » (schemi, strutture, blocchi ideali) mitici o rituali diffusi tra i popoli vicini a Israele — ha modificato il suo scetticismo sull'originalità religiosa di Israele e sulla storicità di Abramo e Mosè: quanto più si ammette che Israele fu penetrato di riti pagani, tanto più bisogna ammettere la realtà di tradizioni religiose, anteriori all'installazione di Israele in Canaan, che spieghino l'apparizione di profeti i

quali rimproverano al popolo la sua «infedeltà»; e se la religione d'Israele non subì le evoluzioni di quella dei popoli vicini, bisogna dire che essa era fondata su una esperienza originale, risalente all'azione di Abramo e di Mosè (*The siege perilous. Essays in biblical anthropology and kindred subjects*, London 1956, raccolta di 19 saggi apparsi in vari tempi). — H. CAZELLES, «*Instaurare omnia in Christo*» (Ef I ro), in *Biblica* 40 (1959) 342-54: originalità e dipendenze della religione ebraica.

Per l'interpretazione di S. FREUD (*Moses and M.*, London 1957²), v. PSICANALISI.

IV. Il M. nella storia delle religioni. Alla voce Dio (v.) si dà uno schema delle vicende della credenza in Dio attraverso la storia delle RELIGIONI (v.). Alla voce PRIMITIVI (v.) si espone la religione dei cosiddetti primitivi, e quella particolare forma di M., che senza essere puro da elementi fantastici, distingue la religione di questi primi cicli da quella dei cicli successivi e tanto più dal politeismo esplicito delle culture secondarie e terziarie. Delle religioni strettamente monoteiste (GIUDAISMO, CRISTIANESIMO, ISLAMISMO) si parla alle voci rispettive.

Dal M. primitivo a quello rigoroso ci deve pur essere stato qualche passaggio. Crediamo utile inseguire le tracce del M. anche negli stadi intermedi, talora non meno visibili che nelle Urkulturen, anche se le complicazioni che le accompagnano richiedono maggior attenzione per scoprire la faccia velata del dio primitivo. Il campo è lungi dall'essere esplorato completamente; anche dove si hanno notizie, non sono sempre state discusse con tanta precisione come per le Urkulturen. Ci limitiamo qui a mostrare che è esistita sempre e in tutti i continenti l'idea di un Dio superiore agli altri dei, e che è lecito riconoscere in essa il resto del primitivo M. Il p. SCHMIDT ha frequente occasione, nella trattazione del M. delle Urkulturen, di accennare anche alla particolare fisionomia che esso prende nelle prime deformazioni delle culture primarie. Nella civiltà agraria matriarcale Dio diventa una divinità femminile che più frequentemente è la madre *Terra* e qualche volta la *Luna* (intorno alla quale quasi sempre si sviluppa una ricca mitologia). Alla madre terra si offre ora il sacrificio delle primizie, mentre per il maggiore sviluppo del culto dei morti una nuova forma di sacrificio si offre ad essi, accompagnata da banchetto sacrificale. I sacrifici cruenti esprimono il rapporto tra la forza vitale del sangue e la forza vegetativa della terra. Nelle civiltà totemistiche il *Sole*, che poteva prima essere il figlio dell'essere supremo, passa in prima linea e funge praticamente da essere supremo, anche se la mitologia ricorda ancora il suo vecchio padre o i suoi genitori o il caos o il mare primitivo, da cui esso è sorto. Nella cultura patriarcale degli allevatori nomadi, il Dio del cielo si identifica più facilmente col *Cielo* stesso materiale (per es. il *Tängio* dei Mongoli e dei Turchi preislamici) e i corpi celesti diventano oggetto speciale di mitologia.

A) Il M. nell'Asia-Oceania (seguiremo in questa rapida rivista generale PETTAZZONI, Dio. I, *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, anche se la preoccupazione di trovare dappertutto il cielo diminuisce nel libro l'attenzione ad aspetti più fecondi delle realtà religiose ivi trattate).

a) In Australia, al di fuori delle Urkulturen, troviamo gli Aranda e i Lorida che hanno un dio supremo (rispettivamente *Alhija* e *Tukun*), benché *Alhija* designi anche gli antenati dello stesso totem.

Questi due esseri supremi, che abitano in cielo, hanno numerosi figli e figlie e non sono già più creatori. Gli uomini furono creati da un cacciatore *mangakunjerkuñj*, e da un altro furono stabilite le cerimonie della circoncisione e subincisione, il rombo e le feste (fra cui è notevole quella del canguro). Non mancano nell'Australia sett. altri nomi di esseri supremi, come *Maaruba* dei Chepara, *Biral*, *Kohin*, *Arawotja*, *Kallaloong*, ma di essi poco si sa. Kohin è considerato come malefico, forse (secondo il PETTAZZONI) per la violenza che assumono talvolta in queste regioni i fenomeni meteorici.

b) Nella N. Guinea emergono come esseri superiori *Oa Rowe* fra i Roro, *Ding* presso i Kai (associato con una figura femminile *Gakweng*), *Bimbaio* (la luna piena) a Myfoor, cui si contrappongono *Mangossi* come spirito cattivo, *Wonekau* nell'isola di Karesan. Alle isole dell'Ammiraglio si incontra *Kwialang* (signore del cielo), alla Nuova Irlanda *Hintubuhel* (donna, avo nostro?) che si invoca per ottenere la pioggia. Occorre pure la coppia *Hintobaran* (femminile) e *Lamaën* (maschile), di cui la prima ha i caratteri di una progenitrice degli uomini e il secondo quelli di un essere supremo autore della natura e della vita, largitore del cibo.

c) Nella Nuova Bretagna si incontra il sistema dei due fratelli (lunari): uno intelligentissimo, l'altro balordo e pazzo che serve a discoprire il primo del male che si incontra nell'universo (rispettivamente *Soi* e *Tamono*). I due ritornano alle isole Bank col nome di *Qat* e *Marawa* e alle nuove Ebridi col nome di *Tagaro* e *Supe matua*. A *Bougainville* *Tonatana* è dato come un essere supremo da *RIBBE*, mentre *WHEELER* lo considera come un nome comune di molte divinità. A S. Cristobal *Aguma*, creatore di tutte le cose, è il primo dei *figona* (spiriti della natura), ai quali si contrappongono gli *ataro* (spiriti dei defunti) è rappresentato da *Kaganraha* (serpente maschio). Alle isole *Figi* *Ndegei* è pure un serpente che dorme nelle caverne e produce la luce quando apre gli occhi e il terremoto quando si muove; il suo nome pare debba ricongiungersi al termine *Indegid* (cielo) delle *Salomone* (secondo *SCHMIDT* è un dio lunare).

d) Nella Nuova-Zelanda domina la coppia *Rangi* (cielo) e *Papa* (terra), circondati da un discreto pantheon in cui emerge *Tangaroa* (dio del mare), che diventa invece divinità suprema (uomo eterno) a Samoa, alle Ellice, a Tokelau. Nella N. Zelanda compare un'altra divinità suprema di carattere un po' astratto ed esoterico, *Iho*, che abita nel cielo supremo e nelle cui iniziazioni si usava una specie di battesimo per immersione. *Rangi* diventa *Vatea* all'isola di Mangaia, mentre a Tonga si trovano tre *Tangaroa* (signore, artefice, messaggero); a Tahiti *Tangaroa* diventa *Taaroa*.

e) Anche nelle tavolette dell'is. di Pasqua si parla (accanto ad altre divinità) del grande spirito e si esalta la potenza creatrice del gran re.

Alle Palau l'essere supremo *Yarris* parla nel tuono. A Yap, *Yelaphaz*, che dimora in cielo, è buono e creatore. Un rilievo notevole ha pure *Lugeleng*, dio della pioggia, che in alcuni luoghi è dio supremo, mentre altrove è figlio di *Aluelap*, un dio invisibile, fecondatore della terra, che alle Marshall diventa *Uelip* (Wulleb).

Alle Gilbert la figura preminente è *Tabuarik*, che ha rapporto col tuono, talora identificato con *Na-Reua* creatore dei primi uomini.

f) Nelle isole della Sonda l'influsso indiano e islamico è sovrapposto alle credenze primitive che non rimasero velate e contaminate. A Sumatra, *Mula-djadi* sarebbe l'essere supremo originario dei Batak. Nell'isola di Nias, *Lowalani* (il cielo) e *Lature* (il sole) sono le figure preminenti, specialmente il primo che è onniscente, omnipotente, giustiziere. A Borneo, *Ipu* è l'essere supremo dei Milanau di Sarawak, *Tamci Tingei* (il nostro padre eccelsa) è quello dei Bahau (analogo allo *Ndegi* delle isole Figi).

A Celebes oltre la dea terra *Lumimuuat*, eccelle *Muntuuntu* (l'altissimo), capo degli abitanti del cielo, che altrove è *Kalangi*.

A Ceram, *Upu langi*, che diventa *Upu lanito* ad Ambon, è unito con la madre terra (rispettivamente *Upu tapene* e *Ina ume*). Questa coppia cielo e terra esiste in quasi tutte le isole adiacenti.

g) Fra gli aborigeni non ariani dell'India meridionale la divinità suprema è chiamata secondo i luoghi *Sastha* (signore), *Iyyapan* (padre venerando), *Paducha Thamparam* (il re che ci ha creato), *Magandi*. I Munda hanno *Sing-Bonga* (il sole) e i Santals del Bengala *Takur*, gli Oraon *Dharmi* (il santo). Presso i Khasi dell'Assam, matriarcali, la forza suprema creatrice è femminile, *Ka-lei-Synshar*. I Lepchas del Sikkim hanno per divinità del cielo *Tashi-ting*.

h) Nella Cina sud-occid. i Mossò e i Lolo credono in *A-chi* e i Miao in *Phu-Liò*, detto anche *Cha-wai* (radice del cielo).

B) *Il M. in Africa.* a) Nel Madagascar il dio supremo degli Hovas è chiamato *Andria-manitra* (signore pietoso) e anche *Zanahari* (colui che ha creato?).

b) Fra gli Ottenntidi vi sono vestigia di un essere supremo, *Gurub*, (il tonante), chiamato anche *Khut* (signore). Oggi ha molto più rilievo la figura di *Tsüi-goab* (ginocchio ferito), antico capostipite che genera gli uomini dal suo ginocchio; accanto ad esso si trova *Heitsi-Eibib*, eroe nazionale in rapporto con la luna. Presso gli Zulu, *Utixo* e *Unkulunkulu* prendono rispettivamente il posto di Tsuigoab e di Heitsi-Eibib.

c) Presso i Bechuana e i Basuto, *Morimo* (Molino, Modzimo, Merimo) indica l'essere supremo, nonché tutti gli spiriti (*barimo*) e cose sacre, e non sembra essere in origine un nome personale.

d) Fra i Bantù meridionali si incontrano ancora *Ralebeba*, *Kosane* (presso i Bawenda), *Karunga* (Ovambo), *Enkosi-pesul* (il re dell'alto) presso i Matabele.

Presso i Bantù orientali, *Mulungu* è il nome più frequente della divinità suprema (dai Yao o Ajawa ai Suahili); si trova pure nella forma *Muuungu*, *Mhuku*, *Morungu*, che probabilmente significa spirito (o discendenza? serie degli antenati?). Si usa anche per tutti gli spiriti dei morti e per la loro totalità; non è quindi in origine nome personale. Si trova anche *Lisoha* con lo stesso significato.

Presso i Kotakota e i Wafipa, *Leza* (che altrove diventa *Maweza*, *Redza*, *Kabesa*, ecc.) pare significhi « il potente » (secondo PETTAZZONI il fulmine). Presso i Tonga, *Chiula*. I Ruanda chiamano *Imana* il principio supremo con l'epiteto di creatore (*Kihanga*). Presso i Baganda (dell'Uganda) il dio supremo è *Katonda* (creatore, di origine camita? anteriormente *Gulu* = il cielo?); presso i Bahima è *Lugaba*; presso gli Ziba, *Rubaga* (d'influsso camitico?), mentre *Kazoba* è un dio solare (e della guerra). Anche *Eriwua* (Guwa, Kruwa, Tuwa) in vari idiomi significa sole

ed è usato come termine equivalente a dio. Presso i Gaggà del Kilimangiaro, *Ruwa* (sole) è il dio del cielo; le stelle e le nuvole sono i gioventi di Ruwa, gli uomini esprimono la loro soddisfazione sputando anche contro il cielo.

e) La figura divina preminente dei Bantù occidentali è senza dubbio *Nyambe* (Nzambi, Anyambi, Isambi, Njambai), che già comparisce come Ndjambi presso gli Herrero (Bantù meridionali) e si trova anche presso altri popoli della Guinea, dai quali sarebbe passato ai Bantù. L'etimologia più probabile (da *nyam* = brillante) spiega perché significhi anche cielo (onoye, onyame) e perché doveva spontaneamente attribuirsi al dio del cielo (sarebbe in ciò affine a *dyaus, Zeus*). Presso i Bawili, *Nzambi* diventa la terra (mentre il cielo è *Nzambi-Mpungu*). La terra è venerata largamente sulla costa occidentale e *Nhissin-nsi* è il potere occulto che le è attribuito (una specie di *mana* melanesiano). Al Calabar e al Cross River s'incontra *Uwasse*, *Obasi* (nome che si estende anche agli spiriti buoni). Presso i Bambala si trova *Moloki* (da avvicinarsi a Mulungu dei Bantù orientali).

f) Nella Guinea, *Nyame* diventa *Njankupon*, che significa anche grande pioggia, essendo la regolazione della pioggia una delle sue principali funzioni. E la funzione anche di *Olorun*, essere supremo degli Yoruba. *Dzinge* è il dio dell'empireo presso alcuni Eve, presso altri è *Mawu* che ha sotto di sé *So o Hebieso* (dio del fulmine) e *Anyi ewo* (arcobaleno). Presso gli Ito, *Ciuku* (grande spirito) ha due occhi e due orecchie, uno per le cose del cielo, uno per quelle della terra. *Baku*, *Uvolovu*, *Nabala* sono tre esseri supremi studiati da Fr. MÜLLER in *Anthropos* 1906-1907.

g) Nel Sudan la divinità suprema *Ngala* è senza dubbio l'Allah dei musulmani, come islamico è l'*Alcorac* delle isole Canarie; nomi più antichi sono *Yerkoi* (Songhai), *Fete* (= sole, presso i Mandara), *Wende* e *Wannam* (Mossi).

Presso i Nilotici ricorderemo il *Gumlah* dei Njam-Njam (fulmine?), il *Ciok* degli Schilluk, il *Kot* (pioggia) dei Nuer, *Dendid* (grande pioggia) dei Dinka (la via Lattea è un albero presso la sua casa), *Nun* dei Bari; *Ngai* dei Massai e *Waq* dei Galla sono due figure che per i loro caratteri morali e per il culto che li riguarda più si accostano a un M. rigoroso.

C) *Il M. in America.* — a) Presso gli Eschimesi Caribi, *Sila* (Hila-Hilap) presiede ai fenomeni meteorologici e alle bestie da preda: è piuttosto una forza cosmica quasi impersonale, sinonimo anche di temporale, vento, turbine di neve. Più personale è *Sila Inua* (il padrone della forza), ancor più *Pinga*, spirito protettore della tribù, che l'angokok (sciamano) Igiugarjuk assicurò essere lo stesso Sila. Molto diffusa fra gli Eschimesi è la figura del dio protettore delle renne, *Torngarsoak* (grande spirito) e della dea degli animali marini, *Sedna*, *Kanna-kapjaluk*. Parimenti il gran corvo *Tulukanguk*, che ricorre in tutto il ciclo culturale artico (anche asiatico) e che dovette in origine (secondo SCHMIDT) rappresentare il primo uomo, ha preso qua e là alcuni tratti dell'essere supremo: abita in cielo, la via Lattea è la traccia delle sue scarpe nevose; gli si fanno offerte di cibi.

b) Anche presso gli Indiani del nord-ovest, *Tahit* (dei Tlingit) è il grande corvo, che, pur essendo più specialmente iniziatore delle costumanze civili, as-

sume caratteri di essere supremo e di creatore, mentre il *Laxha* dei Tsimshian e il *Sin* degli Haida sono identificati col cielo. In cielo abitano *Quaw-teah* dei Salish e *Quahootze* dei Nutka, il « signore lassù » di varie popolazioni costiere, il *Tlaik* dei Comox che sposa le sue due figlie al sole. *Qamaits* dei Bellachula è invece una suprema divinità femminile, ma il culto pratico va piuttosto a *Sench* (il sole), chiamato *Taata* (padre nostro).

c) Per la California e gli Algonkini basti ciò che è detto alla voce PRIMITIVI. Ricorderemo il *Coyote* dei Pomo, che è l'avversario del creatore presso i Wintun e i Maidu. I Luiseno hanno accanto al cielo maschile (*Takmit*) la terra *Tamaiovit*.

d) Presso gli Athapaski Carrier l'essere supremo è *Yuttoere*, presso i Lepri *Inkswin-Wetay* (colui che siede allo zenith), un potere nel cielo riconoscono gli Apaches, pur senza rendergli pubblico culto; i Navaho distinguono invece il cielo uomo (*Yadilqil Lastqin*) dalla terra donna (*Nihosdzan esdra*), il cielo turchino maschile e femminile, l'aurora maschile e femminile, il crepuscolo vespertino pure maschile e femminile.

e) Fra gli Indiani delle pianure la figura più alta è certo il *Tirawa atius* dei Pawni (padre di tutte le cose). Nelle feste di iniziazione (*Hako*) si tracciava sulla faccia del fanciullo una linea curva (il cielo) dal cui centro parte una retta (lo spirito che viene da Tirawa). Il *Wakan-tanki* dei Takota è colui che possiede supremamente la forza divina (*wakan*) e, come il Wakanda degli Omaha, ha particolare rapporto col tuono. Presso i Natchez, si conosce il grande spirito *Koyokop-shihl*, benché si adori di più il sole. Presso i Creeks, l'essere supremo è « colui che vive in cielo ». Presso gli Irokesi si parla di un *Ok* del cielo (*oki* è termine comune per gli spiriti), ma l'interesse maggiore si accentra attorno ai due fratelli *Teharonhiawakkhon* e *Tawiskaron* (il primo è eroe demiurgo, il secondo è suo avversario).

f) Dai Pueblo Hopi l'essere supremo è chiamato: cuore del cielo (*Chotokinuwuu*), accanto al quale è pure un dio del sole, *Tawa*; presso i Sia è concepito in figura di ragno, *Susstinnako*; presso gli Zuñi, *Awon wilona* ha un colorito quasi filosofico, pur restando solaristico, ma vi è pure traccia del dualismo cielo padre-terra madre.

g) Nel Messico la suprema divinità creatrice e governatrice di tutto era *Tonacatecutli*, pur avendo posto preminente la dea della terra *Tlaçolteotl* e l'eroe della civiltà *Quetzalcoatl*.

h) Nel Perù (Inca) il dio creatore onnipotente e conservatore era *Viracocha*, che aveva un culto attivo, mentre il sole era il particolare protettore della dinastia di Cuzco, e *Pachamama* (la terra, madre di tutto) era specialmente onorata dalle stirpi costiere.

i) Tanto *Chemin* che *Maboya* dei Caraibi delle isole Antille, usato per designare il cielo e lo spirito dell'uragano, sono nomi comuni usati anche per indicare gli spiriti. Il *Markoti* degli Arowak di Haiti abita nel sole.

Fra i Caraibi e gli Arowak del sudamerica si incontrano *Aiomun Kondi* (abitatore dell'alto), *Pepelewa*, creatore che abita sopra le stelle (Surinam), *Makonaima* (Orenoco); *Kamuschini* presso i Bakairi (il cielo che parla) è concepito pure in forma di ragno, e si ritrova poi come *Tamusc* nella Guyana, *Yamuchi* presso gli Oyampi (di lingua tupi) e *Tamoi* (avo per eccellenza) presso i Guarayos della Bolivia.

l) Presso i Mundurucù (Rio Tapajoz) si incontrano due esseri primordiali, *Karu* e *Raiur* suo figlio, il quale mettendosi in testa una scodella ne fece il cielo. Presso i Tupi orientali, *Maire Nonam* è il mago del cielo. Presso gli Apapocuva, *Nanderuwucu* (nostro padre grande) è il creatore, mentre un giaguaro azzurro rappresenta il cielo tappezzato di stelle, e *Nandrey* è la prima donna (nostra madre), il sole e la luna sono i suoi due figli gemelli, *Tupa* ha attinenza alle vicende atmosferiche, al tuono e alla tempesta. *Jguanchi*, divinità principale dei Jivaro, abita sulle montagne; allo stesso modo sono venerate dai Puruhaes le vette del Chimborazo (maschile) e del Tungurahua (femminile).

m) Presso gli Arancani, *Pillan* è un dio del tuono (*Thalcaue* = il tonante) e *El-lal* un demiurgo civilizzatore dei Patagoni. Dei Fueghini si parlerà sotto PRIMITIVI.

Alcuni degli esseri supremi di questa lunga lista (ben lungi dall'essere completa), sottomessi a critica precisa, mostreranno di aver ben pochi tratti di un vero M.: l'interpretazione sarà dubbia, il culto di essi apparirà assente o sovrapposto da quello di esseri divini inferiori. Ma nell'insieme la fede nell'essere supremo rimane un fenomeno universale e permanente. L'argomento tradizionale del consenso del genere umano nell'affermazione di Dio resta pur sempre suggestivo.

D) *Il M. nelle culture derivate*. Passando dalle culture primarie a quelle derivate incontriamo una fede più decisamente politeistica. Ma se la considerazione della natura ha offerto a questi popoli maggiori occasioni di moltiplicare le ipostasi divine, ne ha offerto altrettante per riaffermare la supremazia del Dio supremo. v. sotto BRAHMANESIMO lo sforzo compiuto per ridurre a unità il pantheon vedico; CINESI, la preminenza acquistata da Shangti soprattutto nella opera di Confucio; BUDDISMO, nel Mahayana una forma di M. pratico (Amithabà); EGIZIANI, la trascendenza in tempi diversi di Ptah, Ammone, Serapide, Iside; GRECI, GERMANI e CELTI, il posto di Zeus, Donar, Tanaro, Lug, Camulus (cielo); BABILONIA, un tentativo, sia pure panegiristico e ristretto, di considerare *Marduk* come unica divinità. L'*Ahura Mazda* del PARSISMO (v.) è forse la divinità che più si avvicina al M. perché lo spirito del male *Ahriman* è piuttosto l'antagonista di Spenta Mayniu (il primo degli Ameshas) che di Mazda direttamente, e a ogni modo dovrà essere finalmente annientato.

a) In più occasioni abbiamo parlato dell'essere supremo degli Indogermani. Dalla radice *div* (splendor) derivano i nomi *Dyauspitar*, *Zeus-Διός*, *Jupiter*, *Ziu*, *Tyr* e i nomi comuni *deवास* (lituano), *dia* (antico islandico), *devo* (gallico), *deinos* (antico prussiano). Onde si deduce l'esistenza di un antico dio del cielo per i primi tempi degli Indogermani. Presso gli Slavi riviene invece il termine *Bog* (Boga, Bagha), *Bagha-Baga* dei Batraci, *Zeus Bagaiois* dei Frigi. Anche il dio degli uragani *Parjanya* (in India), *Perkunus* (Lituani), *Fjörgym* (Scandinavi), *Pelrkons* dei Lettoni, *Perun* degli Slavi (come del resto il Donar dei Tedeschi) ebbero la fortuna di essere talora elevati a divinità supreme, forse perché la loro funzione era fino dal tempo dei primitivi una delle più importanti dell'essere supremo.

b) L'enoteismo (considera transitoriamente un solo dio, dimenticando gli altri) e la monolatria (un solo dio per ciascun popolo) non sono ancora il M., ma

è lecito considerarli come espressione della aspirazione e del presentimento dell'unità, e anche del ricordo di un'unica divinità ammessa antecedentemente.

S'è già notata (v. Dro) l'influenza della filosofia in Grecia e in India nel ristabilire l'unità in pieni tempi politeistici. Anche quando i filosofi sembrano cercare solo un elemento fondamentale naturalistico, da cui possano derivare tutto l'universo, trasferiscono ad esso quasi sempre una qualifica mistica-religiosa. Lo stesso **panteismo**, che cerca dio nella natura, storicamente considerato, apparisce il più delle volte come un'espressione imperita del bisogno di un dio presente, unico, immenso, causa assoluta di tutto, come una tappa sulla via della ricerca, anziché come un ripudio esplicito di un dio trascendente; tal rifiuto si registra solo in tempi di riflessione critica e di già fiorente M.

c) Il **M. puro**, senza complicazioni fantastiche di moglie e figli, senza subalterni, senza contaminazioni panteistiche, si incontra solo nell'ebraismo, e nel cristianesimo e, derivato da essi, nell'islam. Si distingue per la sua esclusività, per la elevatezza e trascendenza di Dio: compie ancora nella natura, come causa prima, con la sua presenza e con la sua azione, quanto compiva nelle concezioni naturalistiche e panteistiche, ma senza confusioni né attenuazioni della assoluta distinzione sua dal mondo. Il Dio del M. puro si distingue per il culto attivo da certi esseri supremi oziosi, che per la loro indifferenza verso il mondo o la loro semi-personalità sono lasciati in abbandono e senza culto. Si distingue soprattutto per il senso morale, che, se non era estraneo neppure al M. primitivo, era però prima d'ora molto rudimentale nelle sue applicazioni pratiche, e altrettanto transigente, come nell'ammettere accanto a sé dei compartecipi alla sua divinità e alle sue funzioni. Va da sé che queste differenze influiscono sul modo di concepire il rapporto tra fedeli e Dio.

E) Priorità e origine del M. Fino al sec. XVIII si ritenne da tutti: 1) che la prima religione dell'umanità fosse un M. puro ed etico; 2) che tal M. fosse stato introdotto nella storia dalla primitiva RIVELAZIONE (v.) divina soprannaturale; 3) che il politeismo è un fatto secondario, derivato per corruzione dal M. primitivo; solo ISRAELE (v.), per speciale provvidenza divina, ne fu esente (anche i musulmani erano considerati politeisti). Queste idee si vedevano fondate e confermate nella storia delle religioni primitive.

Fu D. HUME (v.) il primo, come sembra, a capovolgere la tesi sostenendo che la originaria religione dell'umanità fu il politeismo (*Storia naturale della religione*, 1757). Così supergigi pensarono anche ROUSSEAU (*Emilio*, 1762), il POSITIVISMO (v.) di Comte, che anteponeva nel tempo il FETICISMO (v.) al politeismo, e in seguito tanti altri etnologi evolutivisti (v. ETNOLOGIA), come il TYLOR (*La civiltà primitiva*, 1871), che vedeva nell'ANIMISMO (v.) il primo stadio dell'evoluzione religiosa. La questione della priorità del M. sul politeismo aveva notevoli incidenze anche in APOLOGICA (v.), entrando nella prova della RIVELAZIONE cristiana (v.) e nella prova stessa di DIO (v. anche TEODICEA).

R. PETTAZZONI, con vasta e acuta esplorazione di tutte le regioni etnologiche, rinnova lo studio della questione correggendo la tesi precedente in molti punti particolari e sostanziali.

1) Le origini del M. non si devono studiare presso i popoli cosiddetti primitivi come fanno tutti gli storici, compreso p. SCHMIDT, bensì là dove il M. si trova, cioè presso i popoli monoteisti (ebrei, cristiani, musulmani, la cui religione è geneticamente imparentata) e anche presso i popoli di religione zoroastriana che solo in apparenza è dualistica.

2) Il M. è stadio d'arrivo, non già stadio di partenza dell'evoluzione religiosa: l'idea di un essere superiore presente nei popoli PRIMITIVI (v.) non deve essere confusa con la ben diversa idea monoteistica delle religioni ebraica, cristiana, islamica.

3) D'altra parte, non è vero che il M. deriva per evoluzione dal politeismo, del quale, anzi, è totale precisa antitesi: nelle quattro religioni ricordate il M. si impone opponendosi al politeismo, non per evoluzione ma per rivoluzione.

4) Le forze che lo fecero nascere non sembrano di natura speculativa (la speculazione greca non bastò ad impiantare il M.), bensì sembrano esperienze eccezionali favorite da circostanze straordinarie. Di fatto si trova introdotto nella storia dall'insegnamento di tre eccezionali personalità: Mosè, Gesù, Maometto; ma l'esempio di BUDDA (v.) basti a provare che la grande personalità non basta a fondare il M.

Cf. Dio. *Formazione e sviluppo del M.*, I (Roma 1922); *Formazione del M.*, in *Rev. de l'hist. des religions* 88 (1923) 193-229 e nella raccolta *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, p. 3-28; *Monotheismus u. Polytheismus*, in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, IV (1930) 185-91, c, in italiano, nella raccolta cit., p. 29-40, con bibl. antica; *La formation du M.*, in *Rev. de l'univ. de Brux.* 1950, p. 209-19 e in *Il problema di Dio*, di vari autori, Roma 1949, p. 195-203 (in ital.); *Das Ende der Urmonotheismus?*, in *Numen* 3 (1956) 156-59; *On the attributes of God*, ivi 1 (1954) 1-27.

Per parte sua, il p. Gugl. SCHMIDT, riprendendo dalle radici tutta la questione e conducendo la più vasta e sistematica indagine delle religioni dei popoli etnologicamente più antichi, crede di poter ripresentare la tesi tradizionale, meglio fondata e depurata grazie a una scienza rigorosa dei fatti. Raccolse dal suo monumentale lavoro d'analisi (*Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1912-49, 9 voll.) una « sintesi finale della più antica religione comune dell'umanità ».

1) Questa religione comune mostra la relativa purezza e vitalità del M. primitivo (sono studiati nomi, residenza, qualità, funzioni divine dell'essere sommo, col quale gli uomini si mettono in rapporto mediante la preghiera, il sacrificio primiziale e la vita morale).

2) Nessuno o scarsissimo posto vi hanno le concezioni e le pratiche pseudoreligiose, come l'ANIMISMO (v.), il MANISMO (v.), la MAGIA (v.), nelle quali si devono ravvisare prodotti secondari di civiltà etnologicamente posteriori.

3) È molto probabile, per non dire certo, che quel M. puro ed etico (credenza, obbedienza, culto rivolti all'unico essere supremo) fosse il patrimonio comune dell'umanità al suo inizio prima della separazione dei popoli.

4) Quel M. puro ed etico non esce dai limiti delle possibilità teoriche dell'intelletto umano; e coloro che non ammettono la allegoricità o prelogicità dei primitivi (v. LEVY-BRUHL), dovranno convenire che *di diritto* poteva essere conquistato dalla semplice

RAGIONE naturale (v.), la quale infatti col ragionamento causale può dimostrare la realtà della causa prima efficiente e finale, creatrice, provvidente, legislatrice e retributrice. Ma che *di fatto* l'abbia conquistata da sola con le semplici evidenze razionali senza il sussidio della rivelazione soprannaturale, come sostengono gli evoluzionisti, è almeno molto dubbio: l'uniformità nello spazio e la stabilità nel tempo della credenza e del culto, che si riscontrano nel detto M. comune primitivo, sembrano tali da non potersi spiegare come un puro prodotto dell'attività filosofica naturale dei popoli, ma ci inducono a pensare che il M. antico comune dell'umanità faccia capo a una primitiva RIVELAZIONE soprannaturale (v.).

Tale è anche la tesi centrale (con varie sfumature laterali) di J. W. HAUER (*Der Ursprung der Gottesidee*, in *Archiv f. Religionswiss.* 33 [1936] 153 ss), di W. KOPPERS (*La religione dell'uomo primitivo*, vers. dal ted., Milano 1947; *Der Urmensch u. sein Weltbild*, Wien 1949), di R. H. LOWIE (*An introduction to cultural anthropology*, New York 1947, p. 324 ss).

Abbiamo attenuato la asseveranza di p. Schmidt sia per rispettare le limitazioni che lo stesso insigne autore ha più tardi apposto alla sua anteriore esposizione (cf. *In der Wissenschaft nur Wissenschaft*, in *Anthropos* 1951, p. 611 ss), sia per dare ad esse un significato che crediamo scientificamente difendibile.

Ad ogni modo ci pare che una proficua discussione dovrebbe partire da una esatta descrizione del contenuto di M.: categoria molto vaga, che può farsi valere anche per il politeismo (quando ammetta un dio superiore). Crediamo che vero M. si debba affermare solo là dove si reperisce almeno la qualifica di *creatore, personale* attribuita a Dio.

BIBL. — Trattati di storia delle RELIGIONI (v.), in particolare dei PRIMITIVI (v.). — Riviste di ETNOLOGIA (v.) e di scienze religiose, come *Zeitschr. f. Ethnologie, Anthropos, Folklore, Archiv f. Religionswissenschaft, Rev. de l'hist. des religions*, ecc. — V. anche MITOLOGIA e le voci cui nel testo si rinvia. — J. HEHN, *Wege zum M.*, Würzburg 1913. — A. LANG, *God*, in *Encycl. of religion a. ethics* (1913) 243 ss, e *The making of religion*, London 1898. — P. RADIN, *M. among primitive peoples*, London 1924, Basel 1954. — ID., *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Zürich 1951. — G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle relig.*, vers. it., Brescia 1934. — ID. con WILH. KOPPERS, *Manuale di melo-dologia etnologica*, vers. it., Milano 1949. — E. F. LIPOWSKI, *Der historische Gottesbeweis u. die neuere Religionsethnologie*, Lobning-Freudenthal 1938. — W. F. ALBRIGHT, *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*, Baltimore 1940; cf. L. H. VINCENT in *Rev. bibl.* 54 (1947) 435-40; vers. ted., Bern 1949; vers. franc., Paris 1951. — VAN DER LEEUW, *Phénoménologie de la religion*, Paris 1949. — ID., *Die Struktur der Vorstellung des sogen. M. Wesens*, Brux. 1950. — H. KUHN, *Das Problem der M.*, Mainz 1951. — B. BERNARDI, *La religione dei primitivi*, Milano 1954. — R. BOCCASSINO, *Etnologia religiosa*, Torino 1958, animoso apologeta di Schmidt.

MONOTELISMO o *monotelitismo* (da *μόνος* = unico, e *θέλημα* = volontà), eresia che per 70 anni (610-680) turbò le relazioni dell'oriente con Roma e la pace interna della chiesa bizantina.

A) **Concetto teologico.** Nel suo aspetto superficiale appare come il tentativo di trapiantare sulla formula cristologica del conc. di Calcedonia (« due

nature, una persona in Cristo ») qualche formula del MONOFISISMO (v.) severiano: « una natura, dunque una operazione, una volizione o volontà in Cristo ». Questo compromesso ebbe lo scopo di invitare i monofisiti ad aderire alla dottrina ufficiale della chiesa bizantina; l'intervento degli imperatori bizantini in favore del M. mirava ad ottenere su quella base la pacificazione religiosa dell'impero gravemente minacciato dagli Arabi. La estensione e la convinzione con cui il M. fu accolto da tanta parte del clero orientale si spiega con quella che potremmo chiamare « la mentalità monofisita », per cui gli orientali, contrari al nestorianesimo, tendevano a considerare soltanto l'unità del soggetto agente, cioè la persona divina, mettendo nell'ombra ciò che costituisce le proprietà della natura umana, e in specie la facoltà di operare e di volere. L'errore del M. consistette non già nel negare l'esistenza di una volontà umana in Cristo considerata come facoltà, o nel negare che questa facoltà naturale abbia prodotto degli atti, ma consistette soltanto nel dare alla parola volontà (e operazione), contrariamente al senso comune, il significato di una nota caratteristica della persona responsabile (« iniziativa ad agire ») e di attribuirle quindi alla sola persona del Verbo, lasciando tra parentesi il significato comune di *proprietà della natura*; di qui il costante rifiuto del M. di ammettere due volontà.

La chiesa, definendo che le operazioni e le volontà in Cristo sono due, da contarsi per rapporto alle due nature e non per rapporto all'unico soggetto o persona, ha eliminato una terminologia pericolosa, ed anche ereticale non in quanto i loro propugnatori avessero effettivamente un concetto errato dell'unione ipostatica, ma in quanto le loro formule si prestavano ad esprimere un senso veramente errato.

B) **Sviluppo storico del M.** Si possono notare nella storia del M. ben cinque tappe, in ciascuna delle quali la formula di compromesso proposta subisce una variazione.

1) Al tempo dell'imperatore Eraclio (610-641), dopo la vittoria sui Persiani (628) si sentiva più urgente che mai la necessità di ricondurre i monofisiti all'unità della fede. Il patriarca di Costantinopoli SERGIO (v.) credette di riuscirci con una nuova formula: « due nature, una sola operazione » (*μία ἐνέργεια*), ond'è che questa dottrina ebbe il nome di **monoenergismo**. La formula, sostenuta dall'autorità dell'imperatore, ottenne alcuni risultati effimeri in Armenia, in Siria e specialmente in Egitto, dove il patriarca ortodosso CIRO, che aveva anche la carica di prefetto di Egitto e di governatore militare, fece scomparire nell'ombra il patriarca monofisita BENIAMINO, e riuscì a riunire un gran numero di monofisiti mediante un concilio tenuto ad Alessandria nel 633 (HEFELE-LECLERCQ, III-I, 339-342). Se non che il venerando SOFRONIO (v.), monaco a Betlemme, protestò rispettosamente contro il compromesso presso Sergio; poi, diventato patriarca di Gerusalemme, nella lettera sinodale, inviata al papa e agli altri patriarchi, espose lucidamente la dottrina cattolica e i pericoli del monoenergismo (ivi, 366).

2) Nel frattempo Sergio, per non compromettere le conversioni dei monofisiti, si fissò in una nuova posizione: vietò di parlare sia di una sola « energia » (operazione), sia di due « energie » e affermò che ogni energia, sia divina, sia umana, proviene senza

divisione dall'unico e medesimo Verbo incarnato, perché è impossibile che lo stesso soggetto abbia due volontà contrarie intorno allo stesso oggetto. Questa dottrina Sergio espose in una lettera del 634 al papa ONORIO (v.), con una dettagliata narrazione dei fatti (ivi, p. 343-347), dove afferma di non aver trovato nei Padri nessun accenno a due energie, mentre di una energia parlava una lettera (poi risultata falsa) del patriarca MENNAS (v.) al papa Vigilio. Avuta dal papa una risposta favorevole, ERACLIO all'inizio del 635 pubblicò un editto in questo stesso senso: era proibito parlare sia di una che di due energie.

3) Se non che papa Onorio nella lettera citata (PL 80, 469-484; HEF. L., III-1, 347 ss), che suscitò infinite discussioni dal punto di vista dell'infallibilità pontificia, mosso dalla naturale condiscendenza e messo su questa via da tutto il tenore della surriferita lettera di Sergio, dopo una esatta esposizione dell'unione ipostatica era arrivato a dire: «Professione una sola volontà di G. Cristo», per cui in seguito Onorio fu ritenuto sostenitore del M. Ma il punto di vista di Onorio è totalmente diverso, come risulta dal contesto, dove così si espone la ragione dell'unica volontà: «Nelle membra di Cristo non vi era un'altra legge o una volontà differente o contraria al Salvatore, perché il Redentore era nato in un modo superiore alla legge della natura umana» (HEF. L., III-1, 352). L'«unica volontà» di Onorio significava dunque l'armonia morale delle azioni di Gesù, derivante a lui dall'assenza del peccato originale. Lo sbaglio di Onorio è di carattere pratico: vuole evitare termini nuovi e urtanti, sia il termine «una energia» che può far pensare al monofisismo, sia il termine «due energie» per non sembrare nestoriano; e non vede che la questione, una volta posta, non può essere più ignorata ma esige di essere risolta positivamente.

4) Nel 638, quando gli Arabi avevano conquistato la Siria e il patriarca Sofronio, poco prima di morire, aveva dovuto trattare la capitolazione di Gerusalemme (fine del 637) consigliato da Sergio, Eraclio promulgò l'ECTESI (v.) o «esposizione» della fede cristologica: esposizione esatta dell'Incarnazione, proibizione delle espressioni «una energia» e «due energie», affermazione di una sola volontà in Cristo, senza confusione delle due nature conservanti le loro proprietà naturali (HEFELE-LECLERCQ, ivi 388 ss). Sergio morì lo stesso anno e il successore PIRRO (v.) fu il nuovo campione del M.

Papa SEVERINO (637-640) resistette alle pressioni dell'imperatore e non sottoscrisse l'Ectesi. GIOVANNI IV (640-642) condannò il M., ed Eraclio, scrivendo al papa non molto prima della sua morte (641), riconobbe il fallimento della propria politica religiosa. Poco dopo, in Egitto, il patriarca Ciro doveva trattare la capitolazione di Alessandria (641); con l'arrivo degli Arabi, i monofisiti ripresero il sopravvento. Pirro, per causa delle successioni dinastiche, dovette rinunciare al patriarcato e si ritirò a Tripoli d'Africa. L'imperatore Costante (642-668) sostenne l'Ectesi contro il papa Teodoro (642-649), non ostante che Pirro, vinto in una disputa pubblica a Cartagine (645) da S. MASSIMO il confessore (v.), strenuo oppositore del M., aveva abbracciato la retta fede suscitando specialmente in Africa una reazione contro l'errore, e nonostante che papa Teodoro, scomunicato PAOLO patriarca di Costantinopoli, procedesse con energia mediante un vi-

caro apostolico ad eliminare il M. dalla Palestina soggetta agli Arabi.

5) COSTANTE nel 648 ritirò l'Ectesi ed emanò un nuovo editto dogmatico, il *Typos* (regola) che rappresenta l'ultima forma del M. (HEFELE-L., ivi 432-434). In esso si proibisce severamente di riaprire la questione su una o due energie, su una o due volontà, e di biasimare coloro che in precedenza avevano sostenuto l'una o l'altra sentenza. Il papa S. MARTINO I (649-655) nel conc. Lateranense del 649, davanti a 105 vescovi e al clero greco presente a Roma, procedette con somma energia alla condanna del M., dell'Ectesi e del *Typos* (DENZ.-B., 263-272); nominò il vescovo di Filadelfia in Transgiordania vicario apostolico in Siria e Palestina, con l'ordine di deporre tutti i vescovi monoteliti, e scomunicò Pirro, ritornato all'errore, e PAOLO di Tessalonica, che aveva inviato una lettera sinodale con proposizioni monotelitiche. Questo atto di coraggio procurò al pontefice il martirio. Un'altra vittima fu S. Massimo il Confessore, che, essendosi rifiutato di aderire al *Typos*, fu esiliato (655); venne richiamato, ma, persistendo egli nel ritenere scomunicato l'imperatore, gli fu tagliata la lingua e la mano destra e fatto ripartire per l'esilio, dove morì (662). Lo scisma fra Costantinopoli e Roma cessò solo col papa VITALIANO (657-672), che, passando sopra al *Typos*, si accontentò provvisoriamente di una professione di fede.

C) Il VI concilio ecumenico, III di COSTANTINOPOLI (v.). A Costante, ucciso in una congiura, successe COSTANTINO IV (668-685), il quale, dopo la vittoria riportata sugli Arabi che assediavano Costantinopoli (677), per provvedere alla pace religiosa si mise in relazione con la S. Sede. Il papa AGATONE (679-681) consultò tutti i vescovi dell'occidente a mezzo di concili provinciali; poi nella Pasqua del 680 riuni attorno a sé un centinaio di vescovi. Questi sottoscrissero una dettagliata professione di fede contro il M. (DENZ.-B. 288), la quale fu portata a Costantinopoli con una lettera all'imperatore da una legazione pontificia più numerosa del solito. Il concilio si riunì il 7 nov. 680 nella sala detta Trullos. Durò 10 mesi ed ebbe 18 sessioni, di cui le prime furono presiedute dall'imperatore.

Si indagarono testi patristici e conciliari. Si scopre che la lettera di Mennas a Vigilio, su cui si appoggiavano i monoteliti, era una falsificazione (HEF. L., ivi 489). Il patriarca di Costantinopoli GIORGIO confrontò tutta la collezione di passi apportata dai legati in favore della retta fede, e si dichiarò convinto delle «due volontà» (ivi 491). Invece MACARIO, patriarca di Antiochia, dichiarò di preferire essere tagliato a pezzi e gettato nel mare piuttosto che ammettere le due volontà (ivi 494); perciò, dopo una diligente verifica dei testi portati in favore della sua tesi e constatato che i passi nel loro contesto non favorivano il M., l'ostinato Macario fu deposto. Nell'ultima sessione (16 nov. 681), alla presenza dell'imperatore, fu sottoscritta dai 174 membri del concilio la professione di fede diotellita (DENZ.-B. 289-293): «et duas naturales voluntates et operationes confitemur ad salutem humani generis convenienter in eo concurrentes».

Gli atti del concilio, approvati dal papa Leone II (681-683), furono imposti dall'imperatore ed accettati dappertutto. Solo più tardi, nei 6 mesi dell'impero di FILIPPICO (712-713), si ebbe una reazione monotelita con un editto dell'imperatore indiriz-

zato al papa Costantino I (708-715). Questi protestò vivamente. Si ebbe a Costantinopoli e a Ravenna uno scisma, finito col colpo di stato di Anastasio II che rovesciò Filippico. Anche i vescovi S. ANDREA di Creta (v.) e S. GERMANO (v.), poi patriarca di Costantinopoli, avevano appoggiato questa breve riviviscenza del M. La comunità religioso-politica dei MARONITI (v.), raggruppata attorno ad un patriarca potente sulle montagne del Libano, aveva accettato il M., forse in seguito ad una visita fatta da Eraclio (c. 631) al monastero di S. Marone, o forse più tardi, senza aver avuto sentore del VI concilio, per una opposizione spontanea al linguaggio diotetita che loro sembrava di sapore nestoriano. Isolati dalla conquista araba, i maroniti, pur difendendo il Calcedonese contro i monofisiti, conservarono in buona fede il loro errore, fin quando nel 1099 arrivarono i Crociati, coi quali fecero causa comune, dichiarandosi poi sempre fedelissimi alla Sede Romana.

BIBL. — M. JUGIE in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2307-2323. — G. OWSEPIAN, *Die Entstehungsgeschichte des M. nach ihren Quellen*, Lipsia 1897. — HEFELE-LECLERCQ, III-1, 317-538. — J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, III (Parigi 1912) 160-192. — J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Parigi 1925, p. 157-170. — L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI siècle*, Parigi 1925, p. 431-485. — A. FLICHE-R. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, V (1938) 103-208 (di L. Bréhier). — V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du M.*, in *Echos d'Orient* 32 (1929) 19-34. — P. PARENTE, *Uso e significato del termine τεοκρίветος nella controversia monotelitica*, in *Rev. des études byzantines* 11 (1953) 241-51: il Verbo è vero principio agente delle azioni umane, non soltanto principio di attribuzione (contro Tixeront). — F. X. MURPHY, *Julian of Toledo a. the condemnation of M. in Spain*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, I (Gembloux 1951) 361-73.

MONREALE città in prov. di Palermo, sede metropolitana.

Decretata nel 1167 la fondazione del monastero e della celebre chiesa di M., Guglielmo II di Sicilia li affidò ai benedettini, il cui abate, dichiarato nel 1174 da Alessandro III esente dalla giurisdizione dell'arciv. di Palermo, veniva nominato vescovo nel 1176. Nel 1183 Lucio III erigeva M. in sede arcivescovile, con giurisdizione metropolitana su alcune suffraganee, che varie volte mutarono nel corso dei secoli. La elezione del vescovo spettò ai monaci fino al 1275; in seguito venne riservata al papa. Per istanza del re Ferdinando IV, Pio VI nel 1775 unì M. «aeque principaliter» a PALERMO, ma nel 1802 Pio VII disgiunse le due sedi restituendo a M. il grado primitivo. Oggi M. è sede metropolitana, da cui dipendono le diocesi di Agrigento e di Caltanissetta.

La diocesi conta c. 200.000 fedeli, in 66 parrocchie. Ha seminario completo in tutti gli ordini di studi.

Tra i monumenti insigni è celebrissimo il *Duomo* dedicato a S. Maria la Nuova, la più bella chiesa siciliana del periodo normanno. Di tipo basilicale, ha tre navate con archi acuti secondo lo stile arabo. La facciata, fiancheggiata da due campanili, termina con tre absidi la cui decorazione è ad archi intrecciati con incrostature di calcare e lava. Il pavimento e la parte bassa delle pareti sono di tipo musulmano. In alto le pareti sono ornate d'ogni parte da affreschi bizantini della fine del XII sec. Della stessa

epoca sono i bellissimo portali della facciata e del lato sinistro. Vicino al duomo è il *Chiostro* benedettino, magnifico nella policromia dei suoi archi acuti.

BIBL. — B. DI PIAZZO, *Cenni storici di M.*, Monr. 1891. — C. CONGETTI, *M. e i suoi dintorni*, Palermo 1912. — E. MAUGERI, *Il duomo e il chiostro di M.*, Milano 1929. Dello stesso argomento si interessano tutte le storie dell'arte. — FIRRO, *Sicilia sacra*, I (Palermo 1733³) 451-87. — CAPPELLETTI, XXI, 589-95. — *ENC. IT.*, XXIII, 702 s.

MONSABRÈ Giacomo Luigi, O. P. (1827-1907), n. a Blois, m. a Le Havre, celebre oratore e conferenziere. Compiuti gli studi nel seminario di Blois e ordinato sacerdote (1851), desiderava farsi domenicano, ma dovette attendere quattro anni il permesso del suo vescovo. Entrò (1855) nell'ordine a Flavigny e professò nel 1856. Dopo breve soggiorno a Chalais, fu assegnato a Parigi, ove iniziò il suo apostolato con conferenze sul dogma tenute ad un gruppo di giovani, rinnovatesi poi in seguito (1857 s., 1863-65). Indirizzato dal p. LACORDAIRE (v.) all'oratoria sacra, diede ottima prova delle sue capacità affascinatrici. Predicò nelle principali città di Francia e del Belgio, a Londra, a Roma. Nel 1869 predicò l'Avvento a Notre-Dame di Parigi con immenso successo; dal 1872 al 1890 vi tenne la Quaresima esponendo, con precisione di dottrina e arte insuperata, il «dogma cattolico». Ritiratosi nel convento di Le Havre, continuò a predicare e a scrivere fino a che un cancro allo stomaco stroncò la sua vita luminosa e feconda. Era stato pure priore di Le Havre (1881-1884), definitore al capitolo generale di Avila del 1895.

L'apologetica del M. non è più quella del Lacordaire. Egli si rivolge non ad increduli ma a cristiani. Di qui il soggetto delle sue 19 Quaresime sul «dogma cattolico». Queste conferenze costituiscono l'esempio migliore della teologia tomistica predicata; anche il loro ordine riproduce quello della *Summa Theol.* di S. Tommaso, dall'esistenza di Dio ai novissimi.

M. pubblicò ancora: *Introduction au dogme catholique*, 2 voll., Parigi 1856; *Retraites pascales*, 9 voll., ivi 1872; *Discours et panégyriques*, 6 voll.; *Méditations sur le Rosaire*, ivi 1878; *Petits carêmes*, 2 voll., ivi 1902; un trattato sulla predicazione, uno sulla preghiera (1906). Quasi tutte le sue opere sono tradotte in italiano (la maggior parte presso Marietti Torino).

BIBL. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cathol.*, X, col. 2323-35. — *Rosario. Memorie domenicane* 23 (1906) 393-96, 24 (1907) 158-60, 209-16. — *Analecta O. P.* 15 (1907) 59-64. — *Acta Capit. Gener. O. P.* 1907, p. 93-98. — P. FERNESOLE, *Les conférenciers de Notre-Dame*, II (Paris 1936) 137-234.

MONSCHEIN Giuseppe, S. J. (1713-1769), bavarese, insegnò filosofia e teologia morale a Ingolstadt, poi a Dillingen dogmatica ed esegesi, essendo anche cancelliere dell'università. Pubblicò una *Theologia dogmatica speculativa* (8 voll., Augusta-Frib. 1763-1766), che meritò altre edizioni.

MONSERRATO (*Montserrat*), celebre abbazia O. S. B. in dioc. di Barcellona e santuario mariano nazionale della Catalogna. Incerta ne è l'origine. La prima notizia di un santuario risale all'anno 986. Abitato da eremiti, in seguito si costituì in vera comunità O. S. B. Nel 1410 è abbazia indipendente. Nel 1493 è aggregata alla congregazione di Valladon: in questo tempo è abbate di M. il ven. GARCIA

de Cisneros (v.). Cf. A. M. ALBAREDA, *Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a M. dall'abate G. Jiménez de Cisn.* (1493-1510), in *Arch. hist. S. J.* 25, fasc. 49 (1956) 254-316 (con catalogo di 165 libri spirituali esistenti nel 1500 nella bibl. di M.). Il santuario e i pellegrini godettero insigni privilegi ecclesiastici e civili (per i salvacondotti reali concessi ai pellegrini nei secc. XIII-XIV, v. F. UDINA in *Analecta sacra Tarracon.* 28 [1955] 467-71). Nel 1862 è unita alla provincia sublacense della congregazione Cassinese.

Vi sopravvive un magnifico chiostro gotico del XIV sec. Il corpo della colossale costruzione è della fine del XVIII. Nel 1938 M. contava 141 monaci. Fu monaco di M. Gregorio Suñol, preside dell'istituto di Musica Sacra († 1946), come pure A. Albareda, bibliotecario della Vaticana. Nella recente guerra civile 23 monaci di M. vennero massacrati in odio alla religione. I monaci tornarono al seguito delle truppe di Franco.

Vi si pubblicano: la monumentale *Biblia*, traduzione catalana della Bibbia con succinto commento e illustrazioni; *Analecta Montserratina*; *Scripta et documenta* (il n. VII, Abbazia di M. 1956: *Liturgica I*, è dedicato alla memoria del card. J. Schuster); *Bibliotheca monastica*; *Catalonia monastica*; *Mestres de l'Escolania de Montserrat*. L'istituzione possiede un ricco museo biblico ed egiziano. In ogni tempo M. è stato un centro di intensa vita spirituale e richiamò santi celebri: Vincenzo Ferreri, Franc. Borgia, Pietro Claver, Gius. Calasanzio, ecc. La visita più celebre è quella di S. IGNAZIO di Loyola (v.), il quale, subito dopo la conversione, saliva la montagna di M. e appendeva le sue armi davanti all'altare della Vergine (6 ag. 1522), rimanendo in quei primi giorni di fervore sotto la guida spirituale del monaco Giov. Chanones, discepolo di Garcia Cisneros. È giustamente celebrata la scuola di musica detta « Escolania », colà esistente fin dal sec. XIV, con i suoi tipici usi.

La devozione alla *Vergine Nera di M.* è radicatissima in tutta la Spagna: un'istituzione nazionale, si direbbe. Le statistiche nell'anno 1947 registrano 545.665 pellegrini alla santa montagna, di cui 48.835 organizzati in 241 pellegrinaggi; 251.750 S. Comunioni, 33.425 messe, confessioni incalcolabili: sono il miracolo di M. Nel 1948 le cifre superarono ogni precedente, poiché si ebbe in quell'anno l'incoronazione della Vergine. Tutto il popolo per un anno contribuì con offerte alla costruzione del ricchissimo, artistico trono. Più di 600.000 pellegrini salirono a M. in quell'occasione, tutte le associazioni e istituzioni civiche, sportive, religiose offrirono doni votivi e fiamme, tutte le città spagnole e, si può dire, tutte le nazioni, comprese l'India, la Cina, il Giappone, le Filippine, l'Australia, vi furono rappresentate, le più alte autorità religiose (fra cui tre cardinali) e politiche (fra le quali il capo dello stato con la famiglia e 6 ministri) furono presenti a quella festa nazionale.

Enc. Espasa, XXXVI, 777-805. — COTTINEAU, II, col. 197-78. — *Gregorianum I* (1920) 322 ss. — *Glorioso centenario montserratino*, in *Revista liturgica argentina* 110 (Buenos-Ayres 1945) 21 ss. — A. FARINELLI, *M. Poesia y otros ensayos*, Barcellona 1940 (località, storia dell'abbazia, poeti e letterati, come Brenach, Virués, Lope de Vega, Eura, Ticknessey, Humboldt, Laborde... che l'hanno cantata). — FR. DAMMERT, *Historia über den M., den Ursprung des Klosters und die Legende der wunderbaren Aufindung des schwarzen Madonna*, in *Bev. Monatschrift* 21 (1939) 44-57. — J. VINCKE, *Der König von Aragon und die Priorwahlen in M. während des 14.*

Jahrh., in *Röm. Quart.* 45 (1937) 43-62. — G. SCHREIBER, *Der M. und die deutschen Bruderschaften*, in *Theol. u. Glaube* 30 (1938) 516-40. — A. MUNDO, *Montagna « miracolo »*, in *Ecclesia* 12 (1953) 192-97. — *La badia di M. e il culto del libro*, in *L'Osserv. Rom.* 5-X-1956.

La provincia cappuccina della Catalogna e delle Baleari è intitolata alla « Madre di Dio di M. ». BASILIO de Rubi pubblica i *Necrologi* dei cappuccini dal 1578 al 1944, Barcellona-Sarria 1945.

MONSIGNORE (traduce il latino: *dominus meus*), titolo onorifico che oggi ha un uso esclusivamente ecclesiastico, competendo a VESCOVI (v.) e a PRELATI (v.) sia maggiori che minori e di onore. Fu adottato alla corte pontificia nel periodo avignonese (1305-76) quale distintivo dei CARDINALI (v.). Quando questi assunsero il titolo di EMINENZA (v.), M. passò a designare PATRIARCHI (v.), VESCOVI (v.), ABATI mitrati (v.) e infine tutti i PRELATI (v.) della famiglia pontificia. Nella Francia monarchica il titolo di M. era riservato agli eredi presuntivi del trono (che avevano pure il titolo di « delfino »). La qualifica di *Madonna* (mea domina), equivalente medievale femminile di M., non ebbe uso ecclesiastico e ora è detta per antonomasia di MARIA SS. (v.). — PIO X, *Inter multiplices* 21-II-1905. — AAS 1933, p. 341; 1934, p. 497 ss.

MONSTRUM Apuliae: così il Baronio designa la badessa di Conversano nelle Puglie, che esercitava giurisdizione anche sul clero. L'abbazia O. S. B. di Conversano, per decisione di Randolfo cardinale di Albano (1266) confermata (1271) da Gregorio X, era stata concessa alle cistercensi di Motone, allontanate dai Greci dal proprio monastero. Nel 1274 tra il vescovo di Conversano e la badessa Isabella sorse grave controversia, poiché questa si arrogava il diritto di concedere lettere dimissoriali per le sacre ordinazioni dei chierici di Castellana. Analoghi fatti si verificarono in Spagna, in Francia, in Germania... Per l'aspetto giuridico dei fatti, v. ABBATE; A. TAMBURINI *De jure abbatissarum et monialium* (Roma 1638) disp. VII, q. 4 e disput. XXXII. — CAPPELLETTI, XXXII, 41.

MONTAG Eugenio (1741-1811), ultimo abate (1791-1803) del monastero cistercense della città natale di Ebrach, secolarizzato nel 1803. Dotto professore di teologia e diritto canonico, destinò parecchi scritti contro il GIUSEPPINISMO (v.) e il PATRONATO laico (v.) su cose e uomini di chiesa: *De jure patronatus* (Norimberga 1804), *Abhandlung über alte und neue landesherrl. Patronatsrechte* (ivi 1810). Sua opera maggiore è *Geschichte der deutschen staatsbürgerlichen Freyheit* (2 voll., Würzburg-Norimberga 1812-1814). — HURTER, *Nomenclator*, V⁹, col. 777, n. 3. — C. WOLFF in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 290 s.

MONTAGNA (discorso della): è il più celebre discorso di Gesù riferito da Mt V-VII, Lc VI 20-49. Marco non lo riporta ma sembra averne l'introduzione, la conclusione e anche qualche traccia del suo contenuto.

1. Il luogo. Soltanto Mt V localizza il d. su una M., anzi « sulla M. », mentre secondo Lc VI 17 Gesù prima di pronunciare il d. discende dal monte « in un luogo piano » (la volgata traduce « in loco campestri ») il greco *ἐπι τόπον πεδινού*. Questa ed altre differenze non ci impediscono di ravvisare uno stesso d. presso i due sinottici, che comincia

con le BEATITUDINI (v.) e termina con la parabola della casa costruita sulla roccia e sulla sabbia. Si vedrà come si spiegano le diversità di vario genere.

Ma qual'è il luogo esatto del d.? Secondo una soluzione da molti accettata, Gesù non discese fino ai piedi della M. ma si fermò in un luogo piano sulla M. stessa, su un piccolo altipiano. Crediamo che la soluzione vada cercata nell'analisi letteraria del contesto introduttivo del d.

In Mc III 13-19, Lc VI 12-16 si racconta concordemente che Gesù salì sulla M. (Luca, secondo il suo solito, aggiunge « per pregare ») e che chiamò a sé, facendoli oggetto di una vocazione speciale, 12 discepoli, di cui vengono poi dati i nomi. Quantunque Lc dipenda spesso da Mc e per lunghissime sezioni, qui sembra piuttosto sfruttare una fonte anteriore a Mc e da cui lo stesso Mc a suo modo dipende. Il fatto poi che dando la lista degli apostoli Lc s'accorda con Mt X 2-4 contro Mc, lascia pensare che tutti e tre i sinottici derivino da una fonte comune. In Mt tuttavia la situazione è diversa. Dopo aver notato che Gesù salì sul monte (V 1), Mt passa subito a presentare il d. senza riferire in questo luogo la vocazione dei discepoli. La descrive invece in X 1-4; quivi essa costituisce un'ottima introduzione al d. di missione (argomento trattato nel cap. X). Per quanto si conosce degli usi letterari di Mt, non è difficile intuire che il brano della vocazione è stato collocato qui solo per opportunità, ma esso proviene evidentemente dal contesto precedente il d. della M., dove Lc (e Mc) appunto lo colloca.

La narrazione evangelica presentava quindi nella forma primitiva conosciuta dai tre sinottici la salita sul monte, la chiamata dei 12 e poi il d. stesso. La pericope che precedeva questo contesto era certo Mc III 7-12, Mt IV 23-25, un breve quadro riassuntivo dell'attività di Gesù presso le folle di Galilea. L'accordo dei due evangelisti sembra determinante. Solo Lc inverte l'ordine delle pericopi, che risulta: salita sul monte, elezione dei 12 apostoli, attività di Gesù presso le folle nel piano (VI 17-19), infine il d.

Il quadro di Lc VI 17-19 è però fuori posto, contrastando con l'ordine di Mc, Mt: esso interrompe la successione primitiva delle pericopi che passava dal racconto dell'istituzione degli apostoli sul monte al d. stesso. Il piano di cui parla Lc non è un altipiano a mezza costa, ma la piana di Galilea o meglio il luogo presso il mare di Galilea in cui Mc III 7 descrive la scena delle folle che vengono ad ascoltare. Un monte non è il luogo adatto per ospitare le folle e Lc per intenti universalistici vuole appunto che delle folle assistano al grande d. del Signore. Fa perciò discendere Gesù dal monte che lo divideva dalle folle e su cui s'era ritirato a pregare prima di eleggere gli apostoli. Il semplice spostamento d'una pericope cambia tutto un panorama: è trovato un nuovo contesto più largo in cui le parole di Gesù risuonano più solenni e più ascoltate. Lc vuole veramente che Gesù non parli su un monte isolato ed ottiene il suo effetto con un semplice intervento redazionale.

Dalle osservazioni che precedono si deduce: 1) il contesto originale del d. sembra meglio conservato da Mc; gli altri due sinottici si permettono adattamenti redazionali, Mt spostando altrove la vocazione dei discepoli, Lc inserendo la scena delle folle accorrenti dalla Galilea; 2) Mt e Lc, più che dipendere

da Mc, dipendono da una fonte anteriore. Anche Mc ne dipende e, se egli poi non riporta il d., ciò sembra da ascrivere ad omissione intenzionale; 3) il luogo del d. è la M.; la pianura di Lc è un clemente secondario e derivato.

Una nuova questione: la M. è un elemento reale topografico o una indicazione simbolica? Per molti autori, Gesù sul monte ricorda Mosè sul Sinai e si contrappone a lui come nuovo legislatore. Per altri, si potrebbe stabilire meglio un parallelo tra la M. dove Gesù chiama a sé dei discepoli separandoli dalla folla, e il Sinai su cui furono separati i 70 anziani che salivano verso Dio in compagnia di Mosè (Es XIV 1). Qualcuno suggerisce ancora un accostamento con Is XL 9: « Sali su un'alta M., tu che rechi la buona novella per Sion, alza la tua voce forte, tu che rechi la buona novella per Gerusalemme ». Secondo tali opinioni la M. avrebbe un puro significato simbolico, che quadra bene con il contenuto del d. Intanto, se per la fonte comune ai tre sinottici la M. è più che altro il luogo della istituzione degli apostoli, la seconda spiegazione andrebbe preferita alla prima. Ma poi si osserva che la M. è comunemente nel Vangelo di Mt il luogo della solitudine e del ritiro per Gesù (VIII 18, XIV 23, XXVIII 16). Non è del resto una M. determinata, ma « la M. », la regione montuosa in genere, luogo disabitato in contrasto con la pianura dove Gesù è stretto tra le folle. Non vediamo quindi nessuna necessità di dare alla M. significati simbolici o teologici: è semplice indicazione geografica, peraltro assai vaga.

II. L'uditorio. Nella sua redazione attuale il d. si indirizza, oltre che ai discepoli, anche alle folle in genere. Luca ha appunto trasportato il d. del monte al piano per allargare l'uditorio di Gesù e lo chiude in VII 1 con le parole: « Quando ebbe finito di indirizzare alle orecchie del popolo tutte queste parole, egli entrò a Cafarna ». Nel corpo stesso del d. certi tratti s'indirizzano certo a un uditorio senza qualifiche particolari: ad es., le maledizioni (VI 24-26) contro i ricchi, che fanno seguito alle beatitudini. Questi tratti, per vari indizi, non sembrano però appartenere al d. primitivo e non invalidano l'impressione che Lc operi adattamenti.

La stessa constatazione vale per Mt: la finale del d. suppone un uditorio generale (VII 28 s), ma è la formula comune, stereotipata, con cui egli chiude tutti i suoi lunghi discorsi (XI 1, XIII 53, XIX 1, XXVI 1) e che sottolinea la divisione del Vangelo attorno ad essi; parte della formula in questo caso deriva del resto da Mc I 22 = Lc IV 32, che appartiene a tutt'altro contesto.

Ricordando che il documento comune ai tre sinottici faceva seguire immediatamente il d. all'elezione degli apostoli, si comprende che ad essi doveva essere indirizzato originariamente il d. Cf. Mt V 1: « Gesù essendosi seduto, i discepoli s'accostarono a lui; egli allora prendendo la parola si mise a istruirli ». Si comprende anche il valore della frase III 13 in Mc che pur non riporta il d.: « Poi Gesù salì sul monte e chiamò quelli ch'egli voleva, ed essi s'accostarono a lui », evidentemente per ascoltarlo. La vocazione stessa segna sempre per Marco l'intenzione di Gesù di dare un insegnamento: cf. III 23, VI 7, VII 14, VIII 1, 34... L'eccezione in III 13 è solo apparente, avendo Marco ommesso il d. In origine, come si vede, il d. era il seguito naturale e forse il fine principale della vocazione.

Si dovrà dire allora che l'ideale tracciato nel d. vale solo per gli apostoli e per una élite di chiamati, non già per i comuni fedeli? La restrizione non sarebbe giustificabile. Gli apostoli non rappresentano soltanto una porzione privilegiata della chiesa, ma sono i discepoli di Gesù, i credenti, il piccolo gruppo di veri fedeli. Nessun insegnamento esoterico, nessuna « doppia morale »: le tendenze degli evangelisti di allargare la cerchia dell'uditorio è pienamente legittima in quanto vuole indicare la portata universale degli insegnamenti. La morale del d. è la morale cristiana universale: morale superiore che si oppone a quella non cristiana della mediocrità e dei compromessi.

III. Il contenuto. La forma del d. essendo diversa in Mt e Lc, bisognerebbe parlare di due diversi contenuti; ma l'analisi letteraria ci permette di rintracciare, almeno approssimativamente, una forma del d. più antica e primitiva, di cui quelle di Mt e Lc costituiscono due recensioni diverse. Né bisogna accontentarsi di immaginare la forma originale del d. come un brano tramandato oralmente. Si deve postulare un documento già letterariamente fissato (di cui poco importa qui fare la storia) se si vogliono spiegare tutti i fenomeni con cui gli evangelisti ci mettono in contatto.

Il d. di Lc è molto più corto di quello di Mt. Quasi tutti gli elementi si ritrovano in quello di Mt. I soli elementi che Lc possiede in proprio sono: VI 24-26 (le quattro maledizioni), VI 38 a (il logion sulla buona misura), VI 39-40 (l'immagine dei due ciechi, il discepolo e il maestro), VI 45 (il cuore sede del bene e del male). Parte di questo materiale è conservato da Mt in contesti estranei al d. del monte, contesti non sempre originali ma in confronto dei quali gli attuali contesti di Lc sono ancora meno primitivi. Le quattro maledizioni, che sono realmente senza parallelo in Mt, portano pure tutti i caratteri di una inserzione. È quindi assai probabile che questo ridotto gruppo di versetti di Lc non facesse parte del tenore primitivo del d.

Il d. di Mt è più complesso. Molti elementi complementari si trovano in Lc, ma in altre sezioni del suo Vangelo (esattamente nella grande sezione che va da IX 51 a XVIII 14, sezione indipendente di Lc, inquadrata tra due altre sezioni in cui l'evangelista segue con molta fedeltà Mc). È caratteristica di Lc trattare le sue fonti a masse, per cui la sezione IX 51-XVIII 14 comprende o il contenuto d'una sua fonte particolare o un raggruppamento di materiali di provenienza varia ch'egli non trovava in Mc. Tale constatazione rende probabile l'idea che i versetti facenti parte in Mt del d. e aventi qui dei paralleli siano stati artificialmente bloccati da Mt stesso nel d. per farne una unità più completa. È del resto costume di questo autore di costruire le sezioni del suo Vangelo mediante aggiunte, ad un fondo principale, di altri elementi provenienti da situazioni e momenti diversi della vita e della predicazione di Gesù e avvicinati al fondo principale per più o meno lontane analogie di senso o assonanze verbali. Nel nostro caso questi elementi di Mt, che si trovano in Lc in diversi contesti, rompono sovente il seguito delle idee del d., mentre trovano in Lc una migliore situazione e una migliore spiegazione.

Ecco l'elenco dei passi con l'indicazione del contenuto: V 13 (il sale della terra, Lc XIV 34 s), 15 (la lucerna suloggio, Lc XI 33), 18 (un iota della

legge non passerà, Lc XVI 17), 25 s (riconciliarsi con l'avversario, Lc XII 57-59), 32 (il divorzio, Lc XVI 18, Mc X 11 s), VI 9-13 (il Pater noster, Lc XI 2-4), 19-21 (i tesori della terra e quelli del cielo, Lc XII 33-34), 22-23 (l'occhio semplice, Lc XI 34-36), 24 (non si può servire a due padroni, Lc XVI 13), 25-34 (non preoccupatevi del cibo o del vestito, Lc XII 22-31), VII 7-11 (cercate e vi sarà dato, Lc XI 9-13), 13-14 (la porta stretta, Lc XIII 23 s), 22-23 (Signore, Signore abbiamo profetato nel tuo nome..., Lc XIII 26 s).

I passi di Lc non sempre presentano caratteri più originali sia nel testo che nel contesto. Tuttavia per vari indizi si può giudicare che la fonte stessa di Lc è responsabile degli accomodamenti, più che l'evangelista; egli è assai rispettoso delle sue fonti e riflette un ordinamento di materiali che ha grande probabilità di essergli anteriore. È quindi Mt che ha estratto questi passi dal loro contesto adattandoli con maggiore o minore abilità nell'unità del d. Si rilevano poi nel d. di Mt vari passaggi che non hanno alcun riscontro in Lc, né nel contesto del d. né altrove. Le stesse BEATITUDINI (v.) ricorrono in Mt in numero di nove, mentre Lc ne ha solo quattro. Mancano ancora in Lc tutti i passi che definiscono i rapporti tra il messaggio evangelico e la LEGGE antica (v.), tra la giustizia cristiana e quella degli scribi e dei farisei: Mt V 17, 19-24, 27 s, 31, 33-39a, 43, VI 1-8, 6-8. Manca l'avvertimento contro i falsi profeti che s'insinuano in veste di agnelli (VII 15-17), il logion sull'occhio e la mano che diventano fonte di scandalo (V 29 s), quello sul perdono delle offese (VI 14 s) e la piccola parabola della perla e dei porci (VII 6).

Non si può stabilire se è Mt che inserisce qui dei materiali particolari, o se è Lc che abbrevia la fonte del d. Dalle caratteristiche generali dell'opera redazionale di Lc si può arguire che la seconda ipotesi è migliore; è costante, per es., il suo costume di omettere anche da Mc quanto ha stretta attinenza con gli usi giudaici (cf. Mc IX 10-13, X 2-12, ecc.). Ciò insinua che egli vuol rivolgersi a lettori d'ambienti ellenistici, ignari delle preoccupazioni ebraiche. Si comprende perciò come egli abbia voluto evitare anche nel nostro d. la contrapposizione netta tra giustizia giudaica e quella cristiana, e i passi di Mt che vi si riferiscono. Parimenti, essendo Lc generalmente schivo di scene e di concetti troppo forti e violenti, poté omettere il logion sull'occhio e della mano fonti di scandalo, e la parabola della perla e dei porci. Più oscuro è il problema posto dal numero diverso delle BEATITUDINI (v.).

C'è del resto una controprova (peraltro di uso difficile): analizzare il coordinamento dei brani peculiari di Mt con il complesso del d. ed osservare se essi vi si inseriscono con naturalezza o creano squilibri. L'esame è in generale favorevole a Mt; si eccettuano pochi casi, tra cui è notevole il logion sul perdono delle offese (Mt VI 14 s), che Mc (XI 25) ha in un altro contesto e che Mt ha probabilmente inserito dove si trova per la sua analogia con la finale del *Pater noster*.

IV. La struttura del d. primitivo. La comparazione delle due recensioni attuali del d., permettendoci di constatare un certo numero d'addizioni, praticate da Lc e soprattutto da Mt, e un certo numero di omissioni praticate da Lc, ci conduce con buona probabilità a intravedere la forma primitiva del d. Gli evangelisti hanno arricchito (Mt) o abbreviato

(Lc) il d. ma non ne hanno smembrato il nucleo primitivo spostandone altrove le parti.

Le beatitudini costituiscono l'esordio del d. (Mt V 3-12; Lc VI 20-23). Subito si affronta il problema dell'antica e della nuova legge (Mt V 17-20. Forse il passo V 18 non appartiene al d. primitivo). Il passo V 20 stabilisce un tema centrale («se la vostra giustizia non è superiore a quella degli scribi e dei farisei non entrerete nel regno dei cieli»), che è illustrato poi da cinque esempi costruiti su un medesimo modello, in cui Gesù concretamente oppone la sua interpretazione della legge a quella del giudaismo (V 21 s, 27 s, 33-37, 38-42, 43-47, cf. Lc VI 27-30, 32 s.) e che sono chiusi con la massima riassuntiva di V 48 (cf. Lc VI 36): «Siate dunque perfetti come il Padre celeste è perfetto».

Il cap. VI introduce una nuova sezione (il cui punto di vista resta quello della prima): le beatitudini, le esigenze nuove del regno dei cieli. Il tema è in VI 1 («Non praticate la vostra giustizia per essere visti dagli uomini»), cui seguono tre applicazioni sul modo di fare l'elemosina (2-4), di pregare (5-6) e di digiunare (16-18). Il resto del cap. VI è estraneo al d. primitivo.

Col cap. VII si apre una terza parte. Non sembra avere un tema centrale: è costituito piuttosto da tre diverse raccomandazioni che riguardano direttamente la maniera di agire. Ciascuna di esse trova un'illustrazione in una piccola parabola: 1) non bisogna giudicare se non si vuol essere giudicati (Mt VII 1-2; Lc VI 37); parabola del filo di paglia e della trave (Mt VII 3-5; Lc VI 41-42); 2) bisogna guardarsi dai falsi profeti (Mt VII 15-16); parabola dell'albero e dei frutti (Mt VII 17-20; Lc VI 43-45); 3) non basta dire: «Signore, Signore» se non si fa la volontà del Padre (Mt VII 21); parabola della casa costruita sulla roccia (Mt VII 24-27; Lc VI 47-49).

Anche ridotto alla sua forma primitiva il d. presenta una costruzione assai viva, originale, solida. La vivacità gli viene dagli esempi concreti e dalle immagini che illustrano le massime centrali, l'originalità dall'accento straordinariamente audace ed innovatore, la solidità dall'unità profonda che permea ed innerva le singole parti: esso non sembra una compilazione. Non si potrà forse dire ancora che ci troviamo davanti al d. di Gesù nella sua pura originalità, ma certo esso gli è molto vicino. Chi lo ha redatto è penetrato vigorosamente e lucidamente negli intimi recessi della dottrina del Maestro: il d. dà la sensazione viva d'un contatto diretto con Gesù.

Deve essere sottolineato come, nonostante le loro divergenze, i due evangelisti si seguono discretamente paralleli nel fornire le varie tappe del d. primitivo, come si rileva dalle citazioni fatte. Medesimo è l'esordio con le beatitudini e medesima la conclusione con la parabola della casa (molto meno «palestinese» in Lc); abbastanza intime le corrispondenze nella prima parte (da cui tuttavia Lc ha ommesso ancora quanto poteva sembrare troppo giudaico) e soprattutto nella terza; vuota resta in Lc soltanto la seconda parte.

V. La struttura del d. attuale. Per il caso di Mt si domanda se l'evangelista con le sue numerose aggiunte ha inteso veramente creare una unità nuova con un'economia interna diversa da quella del d. primitivo. L'impressione sembra contraria: le aggiunte vogliono essere soltanto completamenti, che finiscono bensì per dislocare i cardini iniziali della

costruzione e per sommergerli, ma non ne producono di nuovi. Può essere prova di ciò il fatto che ogni esegeta propone un proprio piano del d. di Mt.

Solo per i meriti esegetici dell'autore proponiamo qui quello di M.J. LAGRANGE (*Evangelie selon S. Mathieu*, p. 77):

Esordio: le beatitudini e un'ammonizione (V 3-16).

I parte: la giustizia cristiana superiore alla legge: affermazione principale (V 17-20):

1) rapporti tra la dottrina di Gesù e la legge (V 21-48);

2) rapporti tra lo spirito di Gesù e quello degli ipocriti (VI 1-18).

II parte: sentimenti e pratiche dei discepoli:

1) distacco dai beni terreni (VI 19-34);

2) condotta verso gli altri (VII 1-6);

3) la preghiera continua (VII 7-11).

Conclusione: la regola d'oro (VII 12).

Epilogo: tre avvertimenti:

1) scegliere la buona via (VII 13 s);

2) guardarsi dai falsi profeti (VII 15-20);

3) non dimenticare l'importanza delle opere (VII 24-27).

Diverso sembra dover essere il giudizio per Lc. Confrontando il suo d. con quello ch'egli dovette leggere nella sua fonte, si nota facilmente a quali diverse concezioni del d. e della sua organizzazione tendono le sue modifiche e prima di tutto le sue omissioni: egli ha tralasciato di contrapporre il nuovo ideale di Cristo a quello dell'antica legge: se c'è in lui una contrapposizione è quella allo spirito del mondo. Allargamento di prospettive, concezione più universalistica. Ciò che rimane in lui della prima parte del d. primitivo sviluppa un'unica idea: l'amore dei nemici e dei persecutori. Nella terza parte, più varia, gli elementi mantenuti riguardano: la generosità verso il prossimo, la condanna d'ogni presunzione nella considerazione degli altri, la pratica delle opere buone. Il centro del suo d. finisce così per essere la carità. A ottenere questo nuovo risalto contribuiscono ancora le poche aggiunte che Lc fa al d. primitivo: le maledizioni contro i ricchi, il logion sulla misura abbondante del dare e del perdonare (VI 38 a), la parabola dei due ciechi (VI 39), che (come quella della paglia e della trave: VI 41 s) diventa un consiglio sulla pratica della carità.

Si avverte bene il tono della redazione lucana del d. quando si sente la massima di Mt V 48: «siate dunque perfetti come il Padre vostro che sta nei cieli», trasformata con: «siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso» (Lc VI 36). Non si definisce più, come nel d. primitivo, la nuova giustizia, fatta d'una interiorità, d'una spiritualità che dona alle opere un nuovo valore e un nuovo volto. Si danno delle raccomandazioni, assai elevate, miranti all'eroismo, sull'esercizio pratico della carità. Si scruta l'ambito dell'agire cristiano per coglierne quanto c'è di più caratteristico, ma si distoglie forse l'attenzione da quanto c'è di più basilare e che costituisce la vera «novità» del messaggio della M.

Ecco un piano di Lc sulla traccia di quello proposto da SOIRON (*Die Bergpredigt Jesu*, p. 124 s):

I. *Introduzione*: Beatitudini e maledizioni (VI 20 b-26).

II. *Predicazione sulla carità*:

1) l'amore dei nemici (27-31): non amarli al modo in cui li amano i peccatori (32-36);

2) l'amore dei fratelli (37-46).

III. *Conclusione*: la parabola della casa.

VI. Valore dottrinale del d. — A) Il d., per quanto raccoglie molte parole di Gesù, non è un riassunto completo della sua dottrina: il cristianesimo non si esaurisce nel d., neanche nella sua forma più lunga (tre interi capp.) riferita da Mt. Nulla v'è di esplicito circa quella parte dell'insegnamento di Gesù che, a stare al Vangelo di Mc, costituisca la preoccupazione più viva e costante della sua vita: la sua messianicità, l'irrompere dell'escatologia, la previsione e il compito della Passione. La critica liberale del XVIII secolo ha voluto vedere nel d. la fissazione arcaica dell'autentico insegnamento di Gesù, cui tutto il resto si sarebbe aggiunto come un'efflorescenza tardiva prodotta da una fede in sviluppo. Non solo nei nostri Vangeli attuali, ma nelle loro stesse fonti il d. del monte rappresenta solo una parte della dottrina cristiana. Già negli strati più remoti della tradizione affiorano chiarissimi gli insegnamenti escatologici e messianici di Gesù.

B) Sarebbe però falso anche dire che l'etica della M. sia soltanto un prodotto succedaneo del Vangelo, derivato dagli sforzi della chiesa primitiva di darsi un ordinamento spirituale e una legge nel suo progressivo distaccarsi dal giudaismo. Tale idea nasce specialmente dalle teorie escatologiche che vogliono riassumere ed esaurire la dottrina di Gesù nell'annuncio della prossima venuta, in apparato apocalittico, del regno di Dio. Per queste teorie ogni etica stabile e di valore generale non poteva che essere senza interesse per Gesù, le cui preoccupazioni si dirigevano al futuro più che al presente. Ma ogni tentativo di svelare l'etica di Gesù dalla sua vita è vano. L'alveo più primitivo del Vangelo già conosce la figura di Gesù maestro e lo stesso Vangelo di Mc (che la critica accattolica s'accorda a ritenere il più antico), pur così succoso e scheletrico, pur così schivo di lunghi brani didattici, contiene l'essenziale della morale cristiana. Del resto le fonti da cui proviene il d. del monte, siano esse da ravvisarsi in un documento premariano, come crediamo, o in un documento parallelo a Mc, come opina molta critica moderna, sono sicuramente antichissime, in ogni caso non posteriori a Mc.

C) Si errerebbe del pari a concepire il d. come un puro compendio morale. Implicitamente esso ha un'altissima portata messianica, poiché apre il problema della autorità di Gesù: autorità che si distacca da quella di ogni altro maestro, si adegua con forza unica in contrasto e in correzione di quella dell'intero giudaismo ufficiale, ed eleva una voce che vuol essere udita con la stessa assoluta soggezione con cui era stata udita la voce di Dio nell'Ant. Testamento: «È stato detto agli antichi... ma io vi dico» (Mt V 22, 28, 32, 34, 39, 44). L'accento è portato più su colui che parla, che su quanto vien detto: «Insegnava con autorità e non come gli scribi» (Mt VII 29), con la medesima «autorità» che Gesù mette in opera quando compie i miracoli e perdona i peccati (Mt IX 1-8).

La maniera tutta rabbinica con cui Gesù pronuncia il d. non impedisce perciò di discernervi i caratteri assoluti della sua posizione. Oltre che proclamazione d'una realtà messianica per i tempi nuovi, il d. è l'indicazione che Gesù è l'inviato divino il quale apre agli uomini le porte di questa realtà, offre loro la possibilità concreta, personale di entrarvi, si rende tramite tra essi e quel regno di misericordia e di gioia che le beatitudini svelano.

Appare così anche il significato escatologico del d. Si può pure dire che i suoi precetti non si presentano nella veste di assiomi generali, ugualmente valevoli per tutti i tempi. L'urgenza dell'obbedienza è fondata più che sulla necessità dell'adesione della coscienza a principi universali, sulla irruzione prossima del regno di Dio, sull'imminenza del giudizio divino. C'è qui tutto il problema del Vangelo che strappa l'uomo alle sue preoccupazioni religiose giornalieri, alla sua concezione della vita fatta d'un progredire di giorni tutti uguali, per piombarlo nella vivida sensazione dell'avvicinarsi del giorno di Dio. Alla luce dell'imminenza di Dio gli atti intimi dell'uomo vengono riscoperti: viene sondato il problema del suo vero atteggiamento davanti alla legge, smascherato il complesso dei suoi sotterfugi, della sua pigrizia.

Non basta conoscere la lettera della legge per applicare la volontà di Dio: bisogna penetrarla, interpretarla, scoprirne le profonde finalità. Non basta ricevere passivamente la tradizione: in ogni situazione di vita la legge deve ricrearsi non materialmente nella casistica, ma nell'anima e nelle intime spirituali esigenze.

BIBL. — H. ASMUSSEN, *Die Bergpredigt. Eine Auslegung von Matth. Kap. 5-7*, Göttingen 1939. — C. F. ANDREWS, *The sermon on the mount*, London 1942. — B. W. BACON, *The sermon on the mount. Its literary structure and dialectic purpose*, New-York 1902. — J. C. BLUMHARD, *Die Bergpredigt Jesu*, Basel 1944³. — H. HUBER, *Die Bergpredigt. Eine exegetische Studie*, Göttingen 1932. — P. FIEBIG, *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt*, ivi 1924. — Id., *Der Sinn der Bergpredigt*, in *Zeitschr. für systematische Theologie* 7 (1929-30) 497-515. — M. DIBELIUS, *The sermon on the mount*, New-York 1940 (tedesco in *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius*, Tübingen 1953, p. 79-174). — Th. SOIRON, *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung*, Freiburg in Br. 1940. — A. M. PERRY, *The framework of the sermon on the mount*, in *Journal of bibl. liter.* 54 (1935) 103-15. — H. THIELIKE, «Ich aber sage euch...» *Auslegung der Bergpredigt*, 5 fasc., Stuttgart 1946-48. — L. VAGANAY, *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc. Essai de critique littéraire*, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 5-46. — G. BONACCORSI, *Il d. della M.*, in *Primi saggi di filologia neoplatonaria*, Torino 1933, p. 1-98 e 509-49. — J. DUPONT, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Louvain 1954. — H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis des Evangelium und zum Problem der richtigen Exegese*, Leipzig 1937²; versione inglese, Filadelfia 1950. — J. G. JAMESON, *The Gospel of the kingdom in the sermon on the mount*, London 1951. — E. MASSAUX, *Le texte du sermon sur la montagne de Matthieu utilisé par S. Justin*, in *Ephem. theol. Lov.* 28 (1952) 411-48. — C. KOPP, *Christian sites around the sea of Galilee*. V. *The sermon on the mount and the feeding of the multitudes*, in *Dominican Studies* 4 (1951) 35-68. — J. STAUDINGER, *Die Bergpredigt*, Wien 1957 (con abbondante bibl. e note). — J. KURZINGER, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus*, in *Biblica* 40 (1959) 569-89; il ritmo ternario di Mt. — H. W. BARTSCH, *Feldrede u. Bergpredigt*, in *Theol. Zeitschr.* 16 (1960) 5-18; il lavoro redazionale di Lc. — U. PLOTZKE, *Bergpredigt. Von der Freiheit des Christl. Lebens*, Frankfurt a. M. 1960 (buona esposizione pastorale).

MONTAGNA Bartolomeo, pittore (c. 1450-1523), n. ad Orzinuovi presso Brescia, m. a Vicenza. Studiò a Venezia Alvise Vivarini e Antonello di Messina,

traendone motivi e ispirazione per le sue solide monumentali figure, di un acceso colore metallico. In seguito, al contatto con Giovanni Bellini, raddolcì la sua arte ruvida e possente.

MONTAGNANA (*de*) Jacopo. v. JACOPO DE M.

MONTAGNANI Pietro (1843-1902), n. a Tredozio (dioc. di Modigliana), m. nella certosa di Trisulti (Roma). Dopo aver insegnato a Siena, a Rocca S. Casciano, in seminario di Modigliana, fu vicario generale del vescovo di Cesena mons. Vespignani. Tra i grandi plausi raccolse dispiaceri, che lo indussero a ritirarsi nella certosa di Vedana (Belluno), ove professò (29-VI-1894) col nome di *Roberto*. Fu in relazione con Ausonio FRANCHI (v.) e contribuì alla sua conversione (cf. P. NADIANI, *Crist. Bonavino e mons. M.*, in *Unità cattolica* 28 ott. 1925; lettere del M. al Franchi in *Civ. catt.* 1896-V, p. 431 ss).

Educato alle idee del ROSMINI (v.), il M divenne un esimio illustratore e difensore del TOMISMO (v.) e della neo-SCOLASTICA (v.), che LEONE XIII (v.) aveva restaurati (1879). Scrisse articoli per periodici (ad es. per *La scuola catt.* di Milano) e monografie, come: *Rosmini, S. Tommaso e la logica* (Bologna 1890), *Tomisti e neolomisti* (ivi 1891), *Scolastica ed estetica* (Parma 1891), *Il sistema della verità sconfessato dalla verità* (Milano 1892), che anche oggi si leggono con frutto. — S. AUTORE in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2335 s.

MONTAIGNAC *de Chauvance* Luisa Teresa (1820-1885), n. a Le-Havre-de Grâce (dioc. di Rouen), m. a Montluçon (dioc. di Moulins), fondatrice delle OBLATE DEL S. CUORE DI GESU. Morta la zia Luisa de Ruffin che l'aveva educata, si stabilì a Montluçon, s'applicò a fondare un'opera che provvedesse al decoro delle chiese povere e delle sacre suppellettili. Nel 1852 in una casa attigua alla sua aprì un orfanotrofo, dove il giovedì era riservato all'adorazione eucaristica. Fu ampliato l'orfanotrofo, fu costruita una nuova cappella dedicata al S. Cuore. A perpetuare l'opera fu fondata la pia unione delle oblate del S. Cuore, approvata dall'Ordinario il 21 dic. 1874; nel 1881 ebbe dalla S. Sede il decreto di lode e nel 1895 l'approvazione definitiva. Nel capitolo generale del maggio 1880 era stata eletta superiora la M. Dal 1879 l'unione coltiva anche la « scuola del Bambin Gesù » per la cura delle vocazioni ecclesiastiche. Le oblate si diffusero in molte regioni della Francia: la *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942²) dava 51 case con 1212 religiose, di cui 32 novizie. Nel 1961 l'*Annuario Pont.* dà 494 religiose. Il 23 dic. 1914 fu introdotta a Roma la causa della fondatrice: AAS 7 (1915) 49-51.

MONTAIGNE (*signore di*), Michele Eyquem (1533-1592), n. e m. nel castello avito di Montaigne presso Bergerac, famoso saggista. A 13 anni aveva già compiuti gli studi secondari nel collegio di Guyenne e iniziava lo studio del diritto. Dopo aver appartenuto per vari anni al parlamento di Bordeaux, intraprese lunghi viaggi attraverso la Francia, la Germania meridionale, la Svizzera e l'Italia, fermandosi lungamente a Roma, dove fu ricevuto dal papa (raccolse le sue impressioni di viaggio in *Journal de voyage*, opera scoperta e pubblicata nel 1774 a Parigi). Nel 1582-85 fu sindaco di Bordeaux; servì la città anche come inviato speciale in vari importanti affari. Tradusse la *Theologia naturalis* di Raimondo di Sabunde, a cui dedicò uno

speciale capitolo apologetico nei suoi *Essais*. Cf. J. COPPIN, *M. traducteur de Raymond Sebon*, Lille 1925.

A questi *Essais* M. deve interamente la sua fama (editio princ. Bordeaux 1580 col titolo: *Essais de messire Michel, seigneur de Montaigne*. Li ripubblicò poi 4 volte sempre notevolmente accresciuti; dopo la sua morte ebbero innumerevoli edizioni come una delle opere classiche della letteratura francese). Egli, come in un vasto zibaldone, espose i suoi pensieri intorno a tutte le questioni e contingenze della vita, per lo più dipingendo il proprio carattere, confessando, più divertito che pentito, anche i propri difetti: l'opera sua fu detta una « confessione pubblica senza pentimento e senza desiderio d'ottenere l'assoluzione ». Il PLATARD lo definisce: « cattolico di religione, pagano in morale, scettico in filosofia » (*M. et son temps*, Paris 1933). Il M. nega all'intelletto ogni facoltà di avere nozioni etiche sicure e giunge in pratica a un vero epicureismo, sia pure vestito dell'aristocratica « aurea mediocritas ». In apparenza resta legato alla chiesa cattolica, tuttavia molti lo ritengono un ateo (gli *Essais* sono all'Indice, decr. 28 gen. 1676). L'opera fu ora eccessivamente esaltata, ora eccessivamente biasimata; il card. Du Perron la diceva « il breviario di tutte le persone onorevoli »; Descartes, Pascal, la scuola di Port-Royal, Malebranche, Bossuet la combatterono aspramente; Rousseau, Voltaire, Diderot videro in M. un loro precursore.

Peraltro la pedagogia trova nei *Saggi* copiose note « di buon senso » inculcanti quel metodo che oggi diciamo « attivo », lo sforzo personale dell'allunno, l'interesse e la curiosità sana per la vita reale, l'educazione fisica, l'orrore del pedantismo e della mania libesca che considera il fanciullo come un vaso da riempire, anziché una lampada da accendere: « se la scienza non deve giovare a dare una tempra migliore all'animo del fanciullo e più sanità al giudizio, preferirei che egli occupasse il tempo a giocare al pallone ». Peccato che M. abbia lasciato in ombra l'educazione delle facoltà volitive, affettive, artistiche; che non abbia apprezzato il valore pedagogico della religione; che dalla donna non s'attendesse di più che saper distinguere tra la camicia e la giubba del marito.

Oggi la questione del cristianesimo e della religiosità di M. è rimessa in discussione. Cf. F. DUVIARD, *La revision du « cas M. » M. chrétien*, in *Neophilologus* 34 (1950) 129-41; J. GUITTON, *Où en est le débat sur la religion de M.* in *The romanian Rev.* 35 (1944) 98-115; HERM. JANSSEN, *M. fidéiste*, Nimègue 1930; M. DRÉANS, *La pensée relig. de M.*, Paris 1936 (p. 501); M. CITOLEUX, *Le vrai M.*, théologien et soldat, Paris 1937; G. HUBRECHT, *La religion du M.*, Bordeaux 1949; C. SCLAFERT, *L'âme relig. de M.*, Paris 1951; Id., *M. et Maldonat* (M. apologista), in *Bull. de littér. ecclés.* 52 (1951) 65-93, 129-46; M. DASSONVILLE, *M. apologiste perfide?*, in *Rev. de l'Univ. Laval* (Québec) 6 (1951-52) 609-21, 725-40, 822-32. I dispareri sono favoriti dall'equivocità del termine « religiosità » (v. IRRELIGIOSITÀ). Che in M. vi sia una religiosità è inevitabile, certissimo. Che vi sia una religiosità cristiana sostanziata di senso del soprannaturale, della fede, del peccato, della grazia, della redenzione di Cristo, dei beni oltremondani, della carità verso Dio, non crediamo, pur facendo largo posto al diletantismo e al vezzo letterario di M.: il galantuomo, il gentiluomo, il poeta, il polemista non è ancora il cristiano.

BIBL. — *Oeuvres complètes*, a cura di A. ARMAINGAND, 12 vol., Paris 1924-35. Non si contano le edi-

zioni parziali e le versioni (v. ENC. IT., XXIII, 714-16). Ci limitiamo a segnalare alcuni studi più recenti. — P. MOREAU, *M., l'homme et l'oeuvre*, Paris 1939. — P. BARRIÈRE, *M., gentilhomme français*, Bordeaux 1940. — A. NICOLAI, *M. intime*, Paris 1941. — A. BAILLY, *M., l'homme et son oeuvre*, ivi 1942. — P. BONNEFON, *M., l'homme et l'oeuvre*, ivi 1943. — G. TRUE, *M.*, Paris 1945. — A. CRESSON, *M., sa vie, son oeuvre*, Paris 1947, 1952. — H. FRIEDRICH, *M.*, Bern 1949 (pp. 512). — R. TRINQUET, *Du nouveau dans la biographie de M.*, in *Rev. d'hist. littér. de la France* 53 (1953) 5-16, 54 (1954) 1-22. — A. NICOLAI, *Les belles années de M.*, Paris 1950. — P. BOREL, *Autor de Mich. de M. Etudes littéraires*, Neuchâtel 1945. — C. LANSON, *Les « Essais » de M. Etudes et analyse*, Paris 1948. — CH. DÉDÉYAN, *Essai sur le Journal de voyage*, Paris 1946. — J. BUFFON, *L'influence du voyage de M. sur les « Essais »*, Princeton 1946.

L. VAN DEN BRUVAENE, *Les idées philosophiques de M.*, in *Rev. néoscol de philos.* 35 (1933) 339-78, 489-515. — M. WEILER, *La pensée de M.*, Paris 1948. — H. FRIEDRICH, *M. und der Tod, in Romanische Forschungen* 61 (1948) 32-88. — R. BESPALOFF, *L'instinct et la liberté chez M.*, in *Deucalion* 1950, n. 3, p. 65-107.

L. BRUNSCHWIG, *Descartes et Pascal lecteurs de M.*, Neuchâtel, La Baconnière. — D. M. FRAME, *M. en France (1812-52)*, Londres 1940. — M. DRÉANS, *La renommée de M. en France (1677-1802)*, Angers 1952. — CH. DÉDÉYAN, *M. chez ses amis anglosaxons*, Paris 1946, 2 voll.

MONTALDI Paola, Beata, clarissa (1443-1514), n. a Volta Mantovana, m. nel monastero delle clarisse urbaniste di S. Lucia in Mantova, dove si era ritirata a 14 anni e dove visse santamente quale monaca, tre volte badessa, favorita da eccelsi doni mistici. Soppresso il convento (1782), il suo corpo, conservato intatto, fu trasportato a Volta sotto l'altare della Vergine. Pio IX nel 1866 ne approvò il culto. Festa 29 ott. — A. BACCANTI, *Vita e gesta*, Casalmaggiore 1772. — ACTA SS. Oct. XIII (Par. 1833) *dic* 29, p. 207-25.

MONTELEMBERT (de) Carlo *Forbes de Tryon* (1810-1870), celebre pubblicista, conte e pari di Francia, dal febr. 1852 accademico di Francia, n. a Londra, m. a Parigi. Educato in Inghilterra e poi a Stoccarda, dove seguì i genitori, complì gli studi nei collegi Bourbon e Sainte-Barbe a Parigi, subendo specialmente l'influsso del Rio e del Cousin. Nel 1828 visitò i genitori a Stoccolma, ove L. Studach lo iniziò alla filosofia tedesca. Nel 1830 visitò l'Irlanda, ove conobbe il vescovo Doyle di Kildare e Daniele O'Connell. Frattanto le sue cognizioni di lingue e filosofia andavano ampliandosi e maturandosi. Amava molto la eloquenza parlamentare, in cui gli erano modelli gli irlandesi Burke, Grattan, O'Connell. S'esercitava in luoghi solitari, facendo discorsi improvvisati contro il ministero, difendendo la libertà contro l'assolutismo e la burocrazia, i cattolici irlandesi e polacchi contro i loro oppressori, le corporazioni d'arti e mestieri del medioevo contro l'accentramento degli stati moderni, l'arte spirituale del medioevo contro quella pagana del rinascimento, la chiesa cattolica contro il gallicismo ed il volterrianesimo, in una parola la tradizione cattolica contro le nuove correnti. Le sue lettere giovanili (*Lettres à un ami de collège* 1827-1830, cioè a Léon. Cornudet, Paris 1873) testimoniano quanto fosse intensa la sua pietà, severa la sua condotta, vivace il suo amore dello studio.

A 20 anni, tornato dall'Irlanda, entrò nella reda-

zione dell'*Avenir* fondato da LAMENNAIS (v.), attaccando, in collaborazione coi suoi amici, il monopolio che nell'istruzione l'Università esercitava. Il 9 maggio 1831 fondò con LACORDAIRE (v.) e il conte di Coux una scuola libera, che il governo fece subito chiudere sottoponendo i fondatori al giudizio dei tribunali. Siccome M., per la morte del padre, acquistava allora il titolo di pari di Francia, il suo caso fu portato innanzi al parlamento. Venne condannato ad una multa, ma il discorso che pronunciò in quell'occasione in sua difesa portò il suo nome in tutto il mondo civile e diede un fiero colpo al sistema delle scuole di stato. Peraltro è da lamentare che in esso s'immischiassero le tendenze di Lamennais.

Quando questi, condannato a Tolosa, s'appellò a Roma, M. insieme a Lacordaire lo accompagnò nel novembre alla città eterna, e vi rimase finché il cardinale Pacca li persuase a tornare in Francia. La sentenza di Gregorio XVI (encicl. *Misari vos* del 15 ag. 1832) raggiunse M. e Lacordaire a Monaco. Su preghiera di Lacordaire, Lamennais si sottomise e fu sospesa la pubblicazione dell'*Avenir*. Lamennais non era sincero e Lacordaire (11 dic. 1832) lo abbandonò. M. gli rimase fedele, finché la pubblicazione di *Paroles d'un croyant* (aprile 1834), la susseguente condanna (encicl. *Singulari nos* 25 giugno 1834) e le insistenze di Lacordaire lo decisero a separarsi definitivamente dal Lamennais, divenuto apostata, e a fare da Pisa (8 dic. 1834) la sua intera sottomissione alle due sentenze pontificie. È a dire che M. non ebbe mai idee chiare sull'equilibrio che, in religione e in politica, si deve instaurare fra l'amore alla libertà e l'ubbidienza all'autorità. Cercò sempre sinceramente di fondere la causa cattolica con la causa della libertà, ma non sempre felicemente, e soprattutto negli ultimi suoi anni si trovò in contrasto con l'autorità.

Intanto sollevava e fortificava il suo spirito religioso con lo studio della storia medioevale, di cui fu primo frutto (1837) la *Vita di S. Elisabetta di Turingia*. Con ardore difese l'arte medioevale e i suoi monumenti contro il vandalismo e il cattivo gusto degli innovatori e dei restauratori (una raccolta di articoli e studi su questo argomento, pubblicata nel 1839, ha appunto il titolo: *Du vandalisme et du catholicisme dans l'art*). Nel 1835, raggiunta l'età richiesta, occupò il suo posto alla camera dei pari.

Subito attaccò fieramente le leggi d'eccezione (leggi di settembre) emanate in seguito all'attentato Fieschi. Per intelligenza, instancabile operosità, vasta cultura, apparve tosto una delle personalità più possenti di quel consenso, il più valido e temuto avversario della politica anticristiana. Grande eco in Francia e in tutta Europa ebbero i suoi discorsi del 1844 e 1845 contro gli accademici Villemain, Cousin e Guizot. Difese la libertà della chiesa, della istruzione, degli ordini religiosi (compresi i gesuiti), i negri maltrattati nelle colonie, i cristiani oppressi in Siria, i Polacchi, i cantoni cattolici della Svizzera, combattendo ogni forma di assolutismo.

Dopo la rivoluzione del febr. 1848, venne eletto membro dell'assemblea nazionale per il dipartimento del Doubs. Era tanta la sua influenza politica che Luigi Napoleone, candidato alla presidenza, si rivolse pubblicamente a lui per avere il suo favore e, col suo, quello del clero e dei cattolici. M. appoggiò potentemente l'intervento francese in Italia, come la spedizione che ricondusse Pio IX a

Roma. Anche dopo il colpo di stato (2 dic. 1851), egli continuò, favorito dal governo, a far parte del corpo legislativo come deputato del dipartimento dei Doubs. Ben presto dovette schierarsi contro le tendenze cesaree ed assolutistiche di Napoleone III (cf. il suo scritto *Des intérêts catholiques au XIX siècle*, 1852). Perciò nel 1857 non fu rieletto deputato alla camera. Ancor più doloroso fu per lui il fatto che allora in maggioranza i cattolici francesi si schierarono con Louis VEUILLON (v.) in favore dell'imperatore; pochi rimasero con lui fedeli al partito cattolico-liberale.

Organo dei primi fu il giornale *Univers* allora fondato, e dei secondi il *Correspondant*. M. ne fece strumento della sua indomabile attività: sostituit per lui la tribuna parlamentare dalla quale era stato escluso. I suoi scritti sono assai più dei soliti articoli di giornale. Fra essi si ricordano: *De l'avenir politique de l'Angleterre* (1856), *Pie IX et lord Palmerston* (1856), *Une nation en deuil, la Pologne* (1861), *Le Père Lacordaire* (1862), *Le pape et la Pologne* (1864). Ancor più attirarono l'attenzione pubblica i due discorsi (20 e 21 agosto 1863) tenuti nel congresso cattolico di Malines, nei quali esalta la costituzione del Belgio.

D'accordo con M., Falloux, Albert de Broglie, Cochlin e altri, il ministro belga A. Dechamps inviò a Pio IX un memorandum per indurlo a sospendere la pubblicazione del *Sillabo* (8 dic. 1864) e della enciclica relativa. Apertosi il conc. VATICANO (v.), contro la cui convocazione egli e il DUPANLOUP (v.) avevano pubblicato una protesta, M. si schierò risolutamente con coloro che ritenevano inopportuna la proclamazione della INFALLIBILITÀ (v.) del papa. In proposito corrispondeva specialmente col liberale abate Loyon; in una lettera aperta del 28 febr. 1870 attaccò aspramente il dogma della infallibilità personale del pontefice. Fino agli ultimi giorni di vita continuò a essere amareggiato per la salita dell'assolutismo nella chiesa, per l'inquisizione (*L'Espagne et la liberté*, testo redatto in extremis), per l'azione di Veuillon, per l'atteggiamento di *Civ. Catt.*

Morì in pace con Dio e con la chiesa. Per l'ardente difensore della causa cattolica Pio IX fece celebrare un solenne officio funebre nella chiesa di S. Maria in Traspontina, assistendovi personalmente.

È universalmente nota la sua vasta (incompleta) ricerca su *Les moines d'occident* da S. Benedetto [in realtà, da Beda] a S. Bernardo (5 voll., Paris 1860-1867, 1874⁵; postumi sono i voll. 6^o e 7^o, 1877), magistrale apologia e storia dell'ordine benedettino e del MONACHISMO (v.) occidentale. La raccolta *Oeuvres* (Paris 1861-1868, 9 voll.) contiene i suoi principali discorsi alla camera, i suoi scritti politici (si ricordano, oltre i citati: *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, 1844; *Quelques conseils aux catholiques*, 1849; *Pie IX et la France en 1849 et 1859*, 1860; *L'Eglise libre dans l'état libre*, 1863), piccoli studi storici (come: *St. Anselme, fragment de l'introduction à l'histoire de St. Bernard*, 1844; *Le père Lacordaire*, 1862), articoli di arte, letteratura, polemica, ecc. Lo scritto *Du vandalisme* cit. è riprodotto (ed. migliorata del 1856) presso Migne, *Dictionnaire de l'esthétique chrétienne* (Paris 1856, 1005-1226). Manca una completa raccolta delle sue lettere (ricordiamo: la corrispondenza con de L. Cornudet 1831-72, Paris 1905; *Lettres inédites de Lamennais à P.*, ivi 1898; *Lettres de M. à Lamennais*, ivi 1932; P. DE LALLEMAND, *M. et ses amis dans le romantisme*, Paris 1927, e *M. et ses relations avec l'étranger jusqu'en 1840*, Paris 1927;

L. FOLLIOLEY, *M. et mgr Parisis d'après des documents inédits* [1843-48], Paris 1901).

M. si fa assertore di tutte le cause della giustizia, per la Francia, l'Irlanda, il Belgio, la Polonia, acclamato cavaliere di Dio e delle libertà moderne. Fu detto liberale cattolico, ma la definizione è non poco equivoca: «Io non sono democratico, ma ancor meno sono assolutista. Cerco soprattutto di non essere cieco. Pieno di deferenza e di amore per il passato in ciò che ebbe di grande e di buono, io non disconosco il presente e procuro di studiare l'avvenire...», diceva di sé: professione che ognuno pensa di far propria. De Tocqueville disse che M. aveva superato se stesso combattendo i monopoli di stato, mentre i socialisti lo accusarono di essere il «pontefice del vitello d'oro» e il «Geremia della proprietà». La premessa liberale, avversa all'economia statizzata, non impedì al M. di denunciare gli abusi e gli orrori dell'industrialismo capitalistico. La voce di lui fu tra le prime nei parlamenti d'Europa a reclamare una legislazione sociale, specialmente circa il lavoro dei fanciulli, affermando il dovere del legislatore di intervenire direttamente e prontamente nelle questioni sociali e morali. Naturalmente, come i cattolici di qualsiasi scuola e tendenza, egli riteneva che le crisi sociali fossero determinate anche da fattori morali e religiosi e che quindi spettasse anche alla chiesa il dovere e il diritto di intervenire con la potenza risanatrice e pacificatrice della morale cristiana. Il suo liberalismo non gli impedì mai di riconoscere e di difendere i diritti assoluti della verità e della giustizia.

Del resto, M. fu davvero liberale? quali sono esattamente le differenze fra le sue idee politiche prima delle encicliche di Gregorio XVI e quelle che professò dopo la sua sottomissione ad esse? Il rigore logico del giurista, del filosofo, del teologo non è la qualità che più si ammiri nel M. pubblicista, tribuno, oratore. In fondo egli rimase un aristocratico che ammirava il feudalismo, odiava la monarchia assoluta e sognava la ricostruzione dei castelli e di tutta la civiltà del medioevo, in cui l'aristocrazia avrebbe ritrovato il suo posto privilegiato. «Tu sei centomila volte più aristocratico che liberale», gli diceva Lacordaire, «e ho riso spesso del preteso accordo politico fra te e l'abate de Lamennais: lui è un vero plebeo, ma tu non vedi nella libertà che la rovina della monarchia e la creazione di un altro medioevo chimérico. Tu sei impastato di aristocrazia». E dell'aristocrazia il M. aveva la generosità come la vanità. Ma era abbastanza lucido per avvertire che i castelli non si sarebbero più ricostruiti e che la sua battaglia era perduta: continuava a combattere «senza paura», ma anche «senza speranza». E forse perdettero pure la speranza nell'opera sociale della chiesa, la quale pareva aver sconfessato con la *Quanta cura* e col *Sillabo* (8 dic. 1864) i suoi due discorsi di Malines (1863). Le sue sottomissioni estrinseche lasciarono vivo il suo intimo dissenso, acuito dalla convocazione e dall'esito del conc. Vaticano.

BIBL. — È ancora fondamentale E. LECANUET, *M. d'après son journal et sa correspondance*, Paris 1895-1901, 3 voll. — *Revue M.*, numero unico in occasione del centenario della nascita (25 dic. 1910), con vari articoli. — A. TRANNON, *M.*, Paris 1947. — *Id.*, *Notes et lettres de M.*, in *Rev. historique* 192 (1941) 253 ss: estratti del diario tenuto dal M. fin dalla sua adolescenza. — *Id.*, *Le romantisme politique de M. avant 1843*, Paris 1942 (pp. 625). — *Id.*,

Responsabilités de M. en 1848, in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 35 (1949) 177-206: M. ha avuto il torto « di credersi l'infallibile espressione degli interessi cattolici, di mostrarsi troppo attaccato a un passato aristocratico, troppo solidale col presente sistema borghese, troppo poco pronto a svincolarne la chiesa »; non presenti l'evoluzione sociale. — I. GIORDANI, *M.*, Roma 1946². — A. FLORY, *Charles de M.*, Paris 1946 (pp. 96). — R. AUBERT, *L'intervention de M. au Congrès de Malines en 1863*, in *Collect. Mechlin.* 35 (1950) 525-51. — G. BERTINI, *La politica religiosa italiana alla vigilia del 1848 in una lettera [del 1847] inedita di M. al card. Cadolini di Ferrara*, in *Covivium* 1951, p. 917-32. — St. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz* (1823-71) con corrispondenze inedite, München 1955.

MONTALCINO, in prov. di Siena, sede vescovile. Appartene alla diocesi di Arezzo (v.), ma dal sec. XI vi esercitarono giurisdizione quasi vescovile gli abbatii di S. Antimo, a cui era stata donata nell'814 da Ludovico I. Fu eretta in diocesi il 13 ag. 1462 da Pio II, insieme a quella di PIENZA (v.), unite « acque principaliter ». Nel 1528 Clemente VII la disgiunse da Pienza, a cui fu poi altre volte unita e tolta, fino al 1549 in cui Clemente VIII decretava la separazione definitiva dichiarando M. immediatamente soggetta alla S. Sede. Nel periodo dell'unione ne fu amministratore commendatario Francesco Piccolomini (1469), poi papa Pio III. Oggi la diocesi di M. comprende 8 comuni nelle prov. di Siena e di Grosseto, con 39.000 anime in 36 parrocchie. Ha il seminario minore; gli studi eccles. di filosofia e teologia si compiono nel seminario interdiocesano S. Francesco di Siena. Patrono della diocesi è il S. Salvatore (festa 6 ag.).

Tra i monumenti si segnalano: *Chiesa di S. Croce* con affresco senese distaccato del sec. XV; *Chiesa di S. Agostino* romano-gotica del sec. XIV. È notevole il *Museo diocesano* in seminario. Nel palazzo comunale (sec. XIII-XIV) v'è una piccola ma importante raccolta di opere artistiche. — CAPPELLETTI, XVIII, 441-71. — UGHELLI, I, 991-98.

MONTALTO, cittadina in prov. di Ascoli Piceno, sede di diocesi. Fu possesso della chiesa, ma sotto la giurisdizione del monastero benedettino di Farfa, a cui venne tolta da Pio V (1571) e incorporata nella nuova diocesi di RIPATRANSONE (v.). Sisto V, nativo di M., poco dopo la sua elezione la creò diocesi a sé (24 nov. 1586) rendendola suffraganea della metrop. di Fermo. Dal 1924 il vesc. di M. ha unita « ad personam » la diocesi di Ripatransone. La diocesi conta c. 33.000 ab. in 36 parrocchie. Ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Reg. Piceno Pio XI in Fano. Patroni della diocesi sono S. Maria Assunta e S. Vito.

La *Cattedrale* iniziata nel 1586 ha facciata e portico del 1896. — CAPPELLETTI, III, 721-27. — UGHELLI, II, 747-54. — *Studia Piaia* XV (Fano 1940) 97-101.

MONTANARI Giacomo, O. M. Conv. (1570-1631), n. a Bagnacavallo, m. a Venezia, lettore di metafisica all'univ. di Bologna, procuratore generale, vicario apostolico e poi generale (1617-1623) dell'ordine.

Visitò spesso, quasi sempre a piedi, le province d'Italia. Restaurò la disciplina religiosa e gli studi dell'ordine. Per incarico del capitolo gen. del 1617 compose una *Reformatio studiorum* (Colonia 1619,

Perugia 1620), che nella sua forma originale durò poco, ma fu largamente sfruttata nelle *Costituzioni urbane*. Sotto il generalato del M. l'ordine ebbe da Paolo V piena autonomia (1619). Alla santa vita unì profonda dottrina specialmente ascetica, che profuse in lodati scritti, tra i quali: *De divinae sapientiae triumpho* (Roma 1599); *De S. Romanae Ecclesiae principatu et monarchia* (Roma 1608); *Livrea spirituale e contrassegni del vero frate minore conventuale* (Bologna 1618); *Exercitia spiritualia* (Cracovia 1620); *Manuale Minorum Conventualium* (Napoli 1618). — HOLZAPFEL, *Manuale historiae O. F. M.*, p. 532, 545. — *Manuale O. M. Conv.*, Roma 1897, p. 271, 296, 329.

MONTANO, S., arciv. di Toledo dal 523 al 531. La sua attività è documentata da due lettere, una indirizzata ai fedeli della chiesa di Palencia e l'altra al monaco Turibio, nelle quali egli si dimostra fervente e severo difensore della fede, soprattutto contro i priscillianisti, e rivendicatore della giurisdizione e dei poteri episcopali contro abusi che si insinuavano nel territorio ecclesiastico di Palencia (la consacrazione del crisma da parte di presbiteri, l'invito a vescovi estranei a consacrare chiese...). Sull'autenticità di queste lettere è stato sollevato qualche dubbio, ma, pare, a torto: esse, del resto, appaiono come naturale conseguenza del II conc. di Toledo al quale M. presiedette (527?). Nella lettera a Turibio, M. loda questo monaco per il suo zelo antipriscillianista. Festa il 23 febbraio.

ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 23, p. 359, in *praetermissis*: Bolland non aveva trovato prove di culto se non nelle pseudo-cronache. — S. ISIDORO, *Concilia*, PL 84, 335-342. — G. VOZ DIAZOWSKI, *Isidor und Ildelfons...*, Münster in W. 1898, p. 135 s. — *España sagrada*, V, 247. — Z. GARCIA VILLADA, *Hist. eccl. de España*, II-1 (Madrid 1933) 134 e 204. — *Analecta Bolland.* 53 (1935) 99, 59 (1941) 34 s.

Circa **S. Montano** eremita onorato in Thiercé, che sarebbe vissuto ai tempi di S. Remigio, v. J. VAN DER STRAETEN in *Anal. Bolland.* 74 (1956) 370-404, con *Vita*, ufficio e messa del sec. XIV. — Circa un altro eremita M., v. ID., *S. Montan, ermite du Vvwarais*, ivi 75 (1957) 47-65.

MONTANO, Lucio e CC. (*Flaviano, Giuliano, Vittorico, Primolo, Reno, Donaziano*, discepoli di S. Cipriano), SS., martiri in Cartagine il 23-25 maggio del 259: i primi cinque furono decapitati, gli altri tre morirono in prigione. Gli *Acti*, molto interessanti, constano di una *Lettera* dei martiri stessi e di una *Cronaca* propriamente detta (rispettivamente c. I-XI e c. XII-XXIII).

I martiri narrano come il proconsole volesse dapprima bruciarli vivi, poi mutasse opinione (in seguito a prodigio) e li facesse condurre in scura prigione. Qui essi ebbero meravigliose visioni riguardanti il loro martirio. Succeduto al primo, ch'era morto in quel frattempo, il nuovo proconsole li provò con la fame e la sete (alcuni cristiani venivano talvolta a confortare i carcerati). Qui la lettera si conclude con una professione di costanza e un addio affettuoso ai fratelli cristiani. La *Cronaca* continua: finalmente, dopo otto mesi di carcere, i campioni furono tradotti al tribunale del proconsole, dove essi diedero piena testimonianza della loro fede. Si distinse M. per ardore apostolico nell'animare i compagni a perseverare; esortò tutta la folla dei cristiani alla fedeltà a Cristo, in modo speciale i lapsi perché con la penitenza cancellassero la propria colpa. Furono deca-

pitati il 23 maggio, tranne Flaviano. Questi, pur essendosi dichiarato diacono, fu dagli amici dichiarato laico e perciò ricondotto in prigione; ma al terzo giorno richiamato in tribunale perseverò a dirsi diacono e perciò fu decapitato il 25 maggio. L'interrogatorio e l'esecuzione di Flaviano furono seguiti da gran concorso di popolo sospeso nell'ansia e nell'ammirazione. Festa 24 febr. nel Martir. Rom., mentre il calendario di Cartagine li ricorda nell'anniversario del martirio, cioè al 23 e 25 maggio.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 75. — ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 24, p. 454-459. — RUINART, *Gli atti dei martiri*, II (Milano 1859) 117-135. — P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Gli atti dei santi M. ecc.*, Roma 1898. — TILLEMONT, IV, 206. — P. ALLARD, *Hist. des persécution*, III², p. 120 ss. — H. LECLERQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* XI-2, col. 2522-2529. — L'autenticità degli *Atti*, indiscussa dopo Ruinart e Tillemont, trovò sfavorevoli R. HARRIS e GIFFORD, *The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicity*, Londra 1890; ma, nonostante la somiglianza degli *Atti* dei nostri martiri con quelli delle martiri PERPETUA e FELICITA (v.), permangono vari argomenti in favore della loro autenticità: cf. P. FRANCHI DE' CAVALIERI cit. e P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, II, p. 69; *Analecta Bolland.* 18 (1899) 67 s, 30 (1911) 321.

MONTANO (= M.) eresiarca, **montanismo** (= m.) setta iniziata da M. verso il 172 nella Frigia (perciò detta anche «eresia catafrigia»).

A) Fonti. L'errore del m. non è ben conosciuto nelle sue origini e nel suo contenuto dogmatico e morale; le fonti citate da EUSEBIO sono numerose, ma o non sono riportate, o sono scarsamente indicative (*Hist. eccl.* V, 5, 19 s).

Uno studio critico delle fonti, con tendenza a modificare l'interpretazione tradizionale, è stato condotto da GIORGI, da HAUBER, da A. FAGGIOTTO (*L'eresia dei Frigi. La diaspora catafrigia*, Roma 1923). Ma il più gran numero degli storici, dopo i vasti e profondi studi di BONTWESCH e LABRIOLLE, continua a ritenere il m. come un fenomeno distinto dal MILLENARISMO (v.) e dall'attesa della PARUSIA (v.), sebbene preparato da questi stati d'animo e ben presto sfociato nella pretesa di dare al mondo una nuova rivelazione antigerarchica.

I principali documenti citati da Eusebio sono: accenni e frammenti di lettere dei martiri e dei cristiani di LIONE (177); l'*Anonimo antimontanista*, opera dedicata a un tal Avircius (l'ABERCIO della celebre iscrizione?) da un ecclesiastico della Frigia che scrisse verso il 193; un'opera del prete romano CAIO (199-217); una lettera di SERAPIONE vescovo d'Antiochia (200). Una seconda classe di fonti è fornita dalle opere di TERTULLIANO (v.) scritte dopo il 206 durante la sua graduale adesione al m. Si trova ancora qualche notizia in Origene, Ippolito, S. Epifanio, Didimo il cieco, S. Girolamo e i continuatori di Eusebio.

B) Origini del m. Verso il 172, nel borgo di Ardaban in Frigia, un sacerdote di Cibele, convertito al cristianesimo, tal **Montano**, cominciò a profetizzare. Ciò non era sorprendente nelle comunità primitive, dato il carisma abbastanza diffuso della «profezia», che però, come gli altri CARISMI (v.), cominciava a declinare nella seconda metà del 2° sec. La profesia di M. si fece subito notare come difforme dai consueti caratteri di quel dono e ribelle alle leggi di controllo che S. Paolo aveva emanato (I Cor XIV). A M. si associavano due donne, MASSIMILLA e PRISCILLA,

che lo seguono inseparabilmente come la sua ombra. Le loro visioni si concretavano nell'attesa di una Gerusalemme celeste, che doveva discendere a breve scadenza nella pianura di Pepuzo.

Questa prospettiva era imparentata col MILLENARISMO (v.) e con l'attesa prossima della PARUSIA (v.), ma ne differiva per un complesso di violente emozioni religiose, aggravate dalla pretesa di iniziare una nuova serie di rivelazioni ufficiali del Paracletto, migliori dell'antico Vangelo.

Si formò molta setta che sconvolse le comunità di Frigia. La reazione dei vescovi fu pronta. Falliti i tentativi individuali, i vescovi riunirono concilii (forse i primi). Alle scomuniche s'intrecciarono le confutazioni scritte del m., a cominciare da quella d'APOLLINARE vescovo di Gerapoli (v.). La propaganda montanista, che si appoggiava su l'Apocalisse (v.) male intesa, ebbe pure la conseguenza di far negare, per reazione, l'origine giovannea del libro ad alcuni antimontanisti più ferventi che accorti (v. CANONE).

C) Progressi del m. I discepoli di M. furono presto falange. Erano state raggiunte non solo le piccole località frigie di Ardaban, Pepuzo, Timione, Cumana, Otri, ma anche città più importanti come Apamea, Jerapoli e Jeropoli erano minacciate. La diffusione di questa calamità destava gravi inquietudini al sud, fin verso la Siria, all'est fino in Galazia, all'ovest fino nella Lidia, e, di là della Propontide, fin nella Tracia. Il tempo non ne diminuiva punto la violenza, poiché, una ventina d'anni almeno dopo la prima effervescenza, Ancira era in piena crisi. Intere città, quali Tiatra, passavano dalla parte dei novatori, e ben presto si poteva parlare comunemente delle «chiese dei profeti», cioè delle comunità interamente guadagnate alla profesia» (P. de Labriolle). A poco valsero i due concili del 231 tenuti ad Iconio e a Sinnada. Nel 235 in Cappadocia avvennero spaventosi movimenti tellurici che devastarono città e villaggi: i montanisti crederono finalmente giunto il tramonto dell'universo e intensificarono la loro predicazione e le loro pratiche eccentriche. Scrive Firmiliano da Cesarea a Cipriano di Cartagine che una donna, sorta tra i montanisti, andava sollevando con la sua predicazione le campagne di Cappadocia: avanzava a piedi nudi attraverso le nevi, seguita da una turba fanatica che alla voleva condurre a Gerusalemme. A questi disordini si devono, in alcune regioni d'oriente, certe esplosioni dell'odio popolare pagano contro i cristiani durante la persecuzione di Massimino Trace (235-237).

Della propaganda letteraria della setta ci restano vestigia: una raccolta di oracoli e di salmi, una lettera di TEMSONE (compagno abituale di Massimilla), la risposta montanista allo scritto di MILZIADE (v.), fors'anche lettere alle chiese di Lione e di Roma.

La rottura della chiesa col m. divenne presto completa. Se nel 177 i confessori di LIONE si mostrarono indulgenti verso di essi (pur non avendo nulla in comune col m.; per il sospetto di m. a carico di S. Ireneo, v. *Dict. de théol. cath.* VII, 2488 s), i martiri cattolici della Frigia disdegnavano ogni rapporto con i suoi adepti, ancorché incarcerati per la fede (Anon. antimont. presso Eusebio, *Hist. eccl.* V, 16, 22). A Roma, i montanisti furono già condannati probabilmente dai papi Sotero ed Eleutero. Il successore (Vittore o Zefirino?) sarebbe stato disposto — dice Tertulliano — a favorirli, ma PRASSEA (v.), venuto dall'Asia, ne lo dissuase. Nonostante le

condanne, la setta continuò a vivere; a Cartagine conquistò Tertulliano.

D) Tertulliano e il m. Il focoso apologeta africano, che per le sue tendenze conservatrici sembrava refrattario a innovazioni del tipo montanista, si lasciò sedurre dalla setta, pur imprimendole un carattere personale. Ma solo dopo la rottura aperta con la chiesa (dopo il 213) egli invoca l'autorità dei profeti montanisti, nelle opere: *Adversus Marcionem*, *De jejuniis*, *Adv. Prax.*, *De exhort. cast.*, *De resurr. carnis.*, ecc. In *De anima* 9 descrive l'estasi di una profetessa, che ebbe la visione di un'anima « suscettibile di essere afferrata, tenera, luminosa, azzurra, di forma simile a quella d'un corpo umano. Tale fu la sua visione. Dio ne fu teste, e anche l'apostolo, idoneo garante dei carismi che dovevano sopravvivere alla chiesa ». I nuovi oracoli servivano soprattutto all'oratore per suffragare le sue tesi. Egli crede alla visione della nuova Gerusalemme, discesa in Giudea: « Fu veduta ogni mattina, per quaranta giorni, una città sospesa in cielo; la linea dei bastioni svaniva col giorno; da vicino non si vedeva più nulla. È la città che noi diciamo essere stata preparata preventivamente da Dio per accogliere i santi dopo la risurrezione... » (*Adv. Marc.* III, 24). « La durezza del cuore ha regnato fino a Cristo, la debolezza della carne non avrà regnato che fino al Paraclito; la nuova legge ha tolto via il divorzio, la nuova profezia [di M.] le seconde nozze » (*De monog.* 14). Nel *De pudic.* 21 la denegazione della remissione dei peccati è appoggiata pure a un oracolo montanista; poi, con strana incoerenza, Tertulliano fa passare il potere delle chiavi alla chiesa montanista, « quella che ha per sé lo Spirito, mentre la chiesa cattolica non ha che il numero dei vescovi » (ivi in fine). Non c'è dubbio che TERTULLIANO (v.) non solo si sia incontrato colle teorie montaniste sul ponte del comune rigorismo, ma sia divenuto altresì un membro della comunità montanista cartaginese.

Secondo S. Agostino, egli si staccò in seguito dai montanisti fondando una sua setta (« tertullianisti »), i cui discendenti furono riconciliati alla chiesa dal vescovo ipponese (*De haeresibus*, 86).

E) Ultimi strascichi del m. In Africa i montanisti possedevano ancora una basilica ai tempi di S. Agostino. Nella Numidia fu trovata una curiosa iscrizione: « *Flavius avus domesticus in nomine Patris et Filii (et) domini Muntani* »: M. era identificato con lo Spirito Santo! A Roma S. Girolamo mette in guardia S. Marcella contro la propaganda dei catafrigi (*Epist. XLII*). La Gallia e la Spagna ne furono immuni. La legge 2 feb. 407 dell'imper. Onorio metteva fuori legge i montanisti (*Cod. Theod.* XVI, V, 40).

Nell'oriente la setta fu più tenace. Essa si era data una gerarchia composta di patriarchi, di « cononi » e di vescovi (questi erano inferiori di grado agli altri due. Due esempi del titolo di « conone » in epitaffi del sec. VI illustrano H. GRÉGOIRE in *Byzantion* 2 [1925] 330 s, e W. M. CALDER in *Acad. royale de Belgique*. Classe lettere 38 [1952] n. 4, p. 163-83).

Sozomeno narra che al suo tempo i montanisti erano ancora una moltitudine (*Hist. eccl.* IV, 32, 6). L'ultima menzione di essi si trova nel 722, sotto Leone III l'Isaurico; avendo Leone voluto costringere i settari a ricevere il battesimo, essi preferirono asserragliarsi nelle loro chiese e bruciarvisi dentro.

Il m., che non si allontanava sul principio dall'ortodossia tradizionale, si separò poi dalla chiesa per le sue allucinatorie visioni, con cui pretendeva sostituirsi al magistero episcopale e sottrarsi alla sua giurisdizione, invocando una rivelazione del Paraclito che avrebbe scelto a suoi profeti M. e le sue compagne. La diffusione del movimento si trovò arginata dall'unanime e pronta controffensiva dei vescovi d'Asia e dallo stesso esaurimento dei suoi profeti che non avevano più nulla di nuovo e sensato da rivelare. Il mestiere del profeta fu sempre difficile. Ridotto a vivere dei suoi ricordi e presa la forma d'una delle tante chiesuole separate, il M. non sopravvisse.

BIBL. — Storie della chiesa (come G. LEBRETON, in *Fliche-Martin*, vers. it. II, p. 29-35) e della letteratura cristiana antica (come U. MORICCA, I). — P. de LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du m.*, testi greci, latini, siriaci, Paris 1913 (altri testi cita il Ferrua, v. sotto). — ID., *La crise montaniste*, Paris 1913. — G. BARDY in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2355-2370. — DAVIES, *Tertullian: De resurr. carnis LXIII. A note on the origins of m.* (sarebbe una reazione antignostica), in *Journal of theol. studies* 6 (1955) 90-94. — V. SCHEPELERN, *Der Montanismus u. die phrygischen Kulte*, vers. di W. Baur, Tübingen 1929. — S. R. M. GRANT, *Second century christianity*, London 1946: analizza 31 frammenti di letteratura antica (tra cui testi montanisti e antimontanisti). — A. FERRUA, *Di una comunità montanista sull'Aurelia alla fine del IV sec.*, in *Civ. cat.*, 1936-II, p. 216-27. — ID., *Una nuova iscrizione montanista* (un epitaffo del sec. IV scoperto a Chiusi), ivi *Riv. di arch. crist.* 31 (1955) 97-100. — B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, p. 261 ss. — G. FREEMAN, *Montanismus a. the pagan cults of Phrygia*, in *Dominican Studies* 3 (Oxford 1950) 297-316. — W. KÖHNERT, *Der antimontanistische Anonymus des Eusebii*, in *Theolog. Zeitschrift* 5 (1949) 436-46. — G. S. P. FREEMAN-GRENVILLE, *The date of the outbreak of M.*, in *Journal of eccles. history* 5 (1954) 7-15: discussione dei dati di Eusebio e di Epifanio; la data di Epifanio (156) sarebbe più verosimile. — H. KRAFT, *Die altkirchl. Prophetie u. die Entstehung des Montanismus*, in *Theol. Zeitschr.* 11 (1955) 249-77: il m. volle conservare il carisma profetico che ebbe tanta importanza nell'epoca pre-ignaziana; questo elemento fu visto come un fattore di turbamento dalla chiesa istituzionale che se ne sbarazzò condannando il m. come eretico. — K. ALAND, *Der Montanismus u. die kleinasiatische Theologie*, in *Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 46 (1955) 109-16: il m. si imparenta con la tradizione giovannea ugualmente originaria dell'Asia minore. — ID., *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh 1960, p. 105-48 (M. e la prima escatologia crist.), p. 149-64 (S. Agostino e il M.).

MONTANO Arias. V. ARIAS M. — J. A. VASQUEZ A. M., Plasencia 1949.

MONTBÉLIARD (conte di) Giorgio II (1626-1699), teologo luterano ortodosso, avversario del calvinismo, assai favorevole alla chiesa romana (sua figlia Eleona Carlotta di Württemberg-Oels si convertì ai cattolici), propugnò con gli scritti teologici (conservati nelle biblioteche di Besançon e Montbéliard) e con l'azione l'unione di tutti i cristiani. Cf. M. BILLEREY, *Un prince théologien, le comte G. II de M.*, in *Bull. philol. et hist. du Comité des travaux hist. et scientifiques* 1949-50, p. 121-31.

MONT-CESAR (Regina caeli), abbazia O. S. B. della congregazione belga, fondata a Lovanio nel 1899 dai monaci di MAREDSOUS (v.), come studentato superiore di tutta la congregazione. Deve il suo nome

ad una collina di 35 m., sovrastante la città, così denominata da un antico castello ivi sorgente, abitato a lungo da Carlo V. Attualmente è uno dei centri più attivi del movimento liturgico belga e di studi liturgico-patristici. Vi si pubblicano le riviste: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* con relativo bollettino in cui vengono recensite le opere di teologia antica e medievale (dal 1929); *Questions liturgiques et paroissiales* (dal 1910). È nota pure per le settimane liturgiche.

MONTE (*di*) Filippo. v. FILIPPO di M.

MONTE (*del*) Francesco Maria Bourbon (1549-1626), n. a Venezia (da Ranieri marchese del Monte di S. Maria e conte di Monte Baroccio e di Minerva Pianosa), m. a Roma, « uomo pieno di zelo e amante di ogni virtù » (Ciacconius). Copri varie cariche nella curia romana, cardinale diacono dal 14 dic. 1588, prefetto della S. Congr. dei Riti (fu relatore delle canonizzazioni di Ignazio da Loyola, Francesco Saverio, Filippo Neri, Isidoro ed Eleonora di Portogallo), prefetto della Fabbrica di S. Pietro (contribuì molto alla decorazione interna della basilica), grandemente benemerito dell'arte in Roma, esteta e mecenate di artisti (fra cui il Caravaggio). — CIACCONIUS, IV, 193 s. — PASTOR, *Storia dei papi*, X-XI (v. indice). — *L'Osserv. Rom.* 30-VII-1949.

MONTE di pietà è un istituto che, perseguendo un fine di beneficenza e d'interesse sociale, provvede alla concessione di prestiti contro pegno.

a) Ebbe origine in Italia nel sec. XV per opera dei predicatori itineranti francescani Minori Osservanti, ché i tentativi fatti in precedenza all'estero (Baviera, Franca Contea, Londra) furono infronconi e non ebbero il carattere proprio dei MM. di p. costituiti sul principio del « prestito contro pegno ». Anche quello fondato dal francescano DOMENICO di Leonessa († 1497) ad Ascoli Piceno nel 1458 aveva dei MM. il nome (del resto, comune per indicare un cumulo: M. granario o frumentario, M. delle fanciulle...) e il fine generico caritativo antiusuraio, ma non avverava ancora il carattere specifico, essendo uno dei tanti MM. elemosinieri. Cf. G. FABIANI, *Gli ebrei e il M. di p. in Ascoli*, Ascoli Pic. 1942. Giustamente, fino a prova contraria, come primo si considera quello fondato da Michele CARCANO di Milano († 1484) a Perugia nell'aprile 1462 (approvato nel 1463 da Pio II), i cui fondi furono raccolti da BARNABA di Terni, che è ritenuto egli stesso fondatore. Ne sorgono poi a Orvieto (1464), ad Aquila (1466), a S. Giacomo della Marca e a Fabriano (1470), ad Amelia in Umbria (1470), a Fano (1471), a Viterbo (1471, approvato nello stesso anno da Sisto IV), a Genova, a Savona, a Mantova...

Era una missione contro l'USURA (v.), che si assunsero i francescani, fra cui emerse BERNARDINO da Feltre († 1494), « martello degli usurai », il più benemerito sia per il numero di MM. da lui fondati, sia per le lotte da lui sostenute nel difenderli. Lo aiutava o lo guidava il B. Angelo CARLETTI di Chivasso († 1495), cui si devono i MM. di Genova e di Savona. Cf. M. BESSONE, *Il B. Angelo C.*, Cuneo, Ghibaud; *Un pioniere dei MM. di p.*, in *L'Osserv. Rom.* II-V-1951. — A. PARSONS, *Bernardine of F. and the Montes pietatis*, in *Franciscan Studies* I-1 (1941) 11-32.

b) L'istituzione fu aspramente contrastata dagli usurai ebrei e cristiani e, per motivi dottrinali, anche

da domenicani e agostiniani. BERNARDINO de BUSTIS, *Defensorium Montis pietatis*, Milano 1497, ci dà un'idea delle fervide lotte suscitate dalla benefica istituzione. Cf. A. PARSONS, *The economic significance of the Montes pietatis*, in *Franciscan Studies* 1-2 (1941) 3-28: esame delle discussioni canoniche e teologiche dei sec. XV e XVI circa la liceità di una quota di interesse nei prestiti concessi dai MM. Ci. anche PRESTITO. Si ha da notare infatti che, impiantatasi l'istituzione, per garantirne la continuità e sopperire alle spese di amministrazione, si richiese ai beneficiati un tenue interesse (i fondi disponibili erano costituiti in massima parte da elemosine). Col 1493 i MM. si presentano come istituti di credito: il capitolo dei minori, in questo anno, stabilisce che i MM. possano esigere un modico interesse. È cosa novissima e alcuni gridano allo scandalo: il M. combatte l'usura con l'usura? È una banca? Difatti i frati del popolo coi MM. creano arditamente il primo tentativo di attività bancaria messa a servizio del popolo. Non pochi giuristi e teologi presero ad avversarsi violentemente la fondazione: vasta letteratura polemica che si sviluppò, in diversa misura, lungo tre secoli, attorno al grave problema che sta alla radice del processo storico del capitalismo moderno.

La questione è portata al conc. Lateranense (1512-17) ed è risolta favorevolmente ai MM., soluzione che poi viene riaffermata nella bolla di Leone X, 4 maggio 1515, e dal conc. Tridentino.

c) Il movimento in favore dei MM. si estese, quanto mai opportuno per aiutare le classi meno abbienti colpite dalla decadenza politica ed economica della penisola. Si impose anche all'estero. E diffondendosi si correggeva e si perfezionava. Furono accettati anche depositi fruttiferi e il M. finì per essere una vera banca. L'operazione di mutuo pignoratorio viene attuata dai MM. mediante emissioni di speciali polizze che spesso rivestono la forma di titoli al portatore. Specialmente i MM. dei centri più importanti assunsero carattere di istituto creditizio anche nel significato integralmente bancario del termine: sono i MM. le prime grandi banche degli stati italiani ed intorno ad essi si sviluppa, in diversa misura e in diversa forma, la vita di innumerevoli istituzioni finanziarie, caritative, corporative, religiose. Non è da supporre che il carattere bancario dei MM. si sia espresso solamente nella percezione di un interesse sul pegno: fin dal sec. XVI i MM. hanno assunto vere e proprie funzioni di banca a vantaggio sia dei privati come dello stato, le quali divennero tanto cospicue da prevalere più di una volta sulla stessa funzione specifica del credito pignoratorio. Ad es., il M. di p. di Roma nei secoli della suo splendore (dal 1539 al 1780) fu autorizzato a ricevere i depositi giudiziari, a prestare somme vistose a nobili famiglie, a ordini religiosi, ad istituti diversi, non sopra pegno ma sopra garanzia dei loro beni, a battere moneta e ad assolvere per tutto lo stato pontificio le funzioni della banca di stato. Cf. D. TAMILIA, *Il S. M. di p. di Roma*, Roma 1900; M. TOSI, *Il S. M. di p. di Roma e le sue amministrazioni*, Roma 1937.

d) Nel secolo scorso i MM. finirono per perdere la loro autonomia fondendosi con altri enti di pubblica beneficenza e cadendo sotto la legislazione laica.

In Italia nel 1890 vennero assoggettati alla disciplina pesante, e per lo più inadatta, delle OPERE PIE (v.), dalla quale ottennero però di svincolarsi con

la legge 4 maggio 1898 n. 169, tutt'oggi in buona parte vigente. Ma una proficua innovazione ebbe l'ordinamento dei MM. solo col R.D.L. 14 giugno 1923 n. 1396, che opportunamente li distinse in due categorie, comprendendo nella prima i MM. che per rilevante ammontare di depositi fruttiferi abbiano ottenuto carattere prevalente di istituti di credito, nella seconda tutti gli altri; sottopose i primi alla disciplina propria delle casse di risparmio ed i secondi a quella in vigore per le istituzioni di pubblica beneficenza, salvo per gli uni e gli altri l'applicazione della cit. legge del 1898 e delle altre norme speciali in materia. Fra queste si vogliono ricordare: quella che vieta l'abituale acquisto di polizze dei MM. ed il concedere, per professione, sovvenzioni supplementari contro pegni delle polizze stesse (art. 9 R. D. L. 1923 cit.); e quella (eccezionale rispetto al disposto degli art. 708-709 Cod. civile) dell'art. 2° della legge 1898 cit. per cui « il proprietario di cose rubate o smarrite costituite in pegno presso un M., per ottenere la restituzione deve rimborsare il M. della somma data a prestito e degli interessi ed accessori ». Si deve notare infine che i MM. con legge 13 giugno 1935 n. 1235 mutarono non felicemente la loro denominazione in quella di *Monti di pegni* (volendosi cancellare il ricordo dell'origine caritativa cristiana che traspariva nei nomi antichi *MM. di pietà*, *MM. di Cristo*, *Depositi apostolici*).

Per la legge 7 marzo 1938 n. 141 furono sottoposti, come aziende di credito, al controllo dell'ispettorato per la difesa del risparmio e per l'esercizio del credito (art. 5); anche per essi (art. 7) venne stabilita la relativa procedura speciale per le fusioni, l'amministrazione straordinaria e la liquidazione.

BIBL. — Studi generali. M. CERETTI, *Histoire des M. de p.*, Padova 1772. — H. HOLZAPFEL, *Die Anfänge der Montes pietatis (1462-1515)*, München 1903. — G. DEBROUWER, *Des M. de p. en France*, Paris 1902. — P. GUTTON, *Des M. de p.*, Nancy 1904. — L. DEGANI, *I MM. di p.* (in « *Bibliot. di ragioneria applicata* »), Torino 1916. — F. FAICCHIO, *I MM. di p. e la predicazione francescana nel sec. XV*, Napoli 1932. — *Alcuni dati statistici sopra i principali MM. di p. d'Europa*, raccolti per cura dell'ufficio di presidenza del M. di p. di Milano 1891. — J. DELATTE, *Inventaire des archives des Monts-de-piété*, BRUX. 1948. — A. GHINATO, *A chi si deve attribuire la rivelazione profetica dei M. di p.?* in *Arch. Franc. Hist.* 50 (1957) 231-36; *Id.*, *I primitivi M. frumentari di fra Andrea da Faenza, in Antonianum* 33 (1958) 423-42, 34 (1959) 32-72 (biografia, fondazioni di Sulmona, Spoleto, Terni, Cremona); *Id.*, *Un propagatore dei M. di p. del 1400: P. Fortunato Coppoli da Perugia* O. F. M. († 1407), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 10 (1956) 193-211.

e) Non mancano monografie su singoli MM. ad es. su quelli di **Fano** (L. MASERTI in *Arch. stor. marchig.* 1879, 663 ss), **Amelia** (A. GHINATO, *Fondazione e statuti*, in *Archivum Franc. Hist.* 48 [1955] 324-80), **Terni** (*Id.*, *I francescani e i M. di p. di Terni dal 1490 al 1515*, ivi 52 [1959] 204-89), **Sanseverino Marche** (V. E. ALEANDRI, *Sanseverino* 1891), **Siena** (il celebre M. dei Paschi: N. MENGOCZI, *Siena* 1891), **Perugia** (D. SCALVANTI, *Perugia* 1892, con notizie sul M. di Gubbio), **Reggio Emilia** (A. BALLETI, *Reggio E.* 1894), **Roma** (TAMILIA e TOSI cit.), **Foligno** (A. MESSINI, *Foligno* 1940), **Padova** (M. BOLZONELLA, *Pietro Barozzi vesc. di Padova* [1487-1507], Padova 1941; P. MATTEI, *Cenni storici sui banchi di pegno e i MM. di p. Il M. di p. a Padova*, Pad. 1953), **Verona** (D. ZAMPESI, *Udine* 1941; A. GHINATO, *Ebrei e predicatori francescani in Ver. nel sec. XV*, in *Arch. Franc. Hist.* 50 [1957]

236-44), **Ascoli Piceno** (FABIANI, cit.), **Napoli** (F. NICOLINI in *Boll. dell'arch. stor. del Banco di Napoli* 1950: *Notizie tratte dai giornali copiapolizze dell'antico Banco di p.*, di grande interesse perché si riportano i nomi della persone beneficate, le somme rimesse e anche i motivi dei versamenti; G. B. GIFUNI, *Napoli* 1801).

f) Istituti diversi ma del pari creati dalla carità della chiesa sono i *MM. frumentari* costituiti nel sec. XVII per soccorrere i contadini bisognosi. Sul loro modello i Borboni nel sec. XIX fondarono i *MM. pecuniari*. Cf. A. SALADINO, *I MM. frumentari e l'istituzione dei MM. pecuniari nel principato citeriore*, in *Rassegna stor. salernitana* 12 (1951) 219-67.

MONTEAGUDO *Anna ab Angelis*, O. P. (1602-1686), n. e m. ad Arequipa (Perù), fiore di santità del nuovo mondo. Entrata nel monastero di S. Caterina da Siena in Arequipa, fu successivamente maestra delle novizie e (1648) priora, osservantissima della regola, dotata di grazie straordinarie. È in corso il processo di beatificazione (Roma 1917). — E. PASSARELL, *Vita*, Arequipa 1920². — AAS 9 (1917) 353-55. — *Acta capit. gener.*, Roma 1938. — DE GANAY, *Le beate dominicane*, II (Roma 1933) 158 s.

MONTE ALVERNE (de) Francesco, O. F. M. (1784-1858), n. a Rio de Janeiro, m. a Nictheroy. Insegnò nelle scuole dell'ordine e in quelle pubbliche, nonché nel seminario di Rio. Dal 1818 fu capo divisione del ministero del culto e teologo della nunziatura, più tardi predicatore aulico, ammirato per profondità di concetti, per nobiltà di sentimenti e di forma. Nella storia spirituale del Brasile emerge come luminosa figura di sacerdote, patriota, maestro della gioventù accademica, filosofo. Lasciò: *Compendio de philosophia* (Rio de Jan. 1859); *Obras oratorias* (ivi 1852-55, 4 voll.; altra raccolta di *Obras oratorias* Porto 1867, a cura di A. F. de Castillo) e *Trabalhos oratorios e litterarios* raccolti da R. Camara Bethencourt (Rio de Jan. 1863). — S. ROMERO, *Hist. da lit. bras.*, I (Rio de Jan. 1902²) 298-312. — D. FREITAS, *Elenco biogr.*, Petropolis 1931, p. 374 ss.

MONTE ATHOS. v. GRECIA, V. — Alla bibl. aggiungi: A. MERCATI, *Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del M. A., in Orient. christiana period.* 18 (1952) 89-112. — R. COATE, *M. A., la sainte montagne*, Grenoble 1949, con 64 tavole fuori testo, ottime. — F. DÖLGER, *Aus der Schatzkammern des Heil. Berges: 115 Urkunden u. 50 Urkundenspiegel aus 10 Jahrh.*, München 1948 (pp. 363 e 128 tav.). — A. VAN RUIJVEN, *Le « Rossikon » ou monastère russe de St. Pantéléimon au M. A., in Irenikon* 30 (1957) 44-59. — *Id.*, *Premier millénaire de l'arrivée de S. Athanase au M. A.*, ivi 31 (1958) 156-63 (si tratta di Atanasio di Trebizonza che nel 958 fondò la Grande Laura dell'Athos). — v. anche MONACHISMO (orientale). — Su un convento benedettino fondato sul M. A. da monaci amalfitani (di cui si conservano rovine), v. M. A. PERTUSI, *Nuovi documenti sui benedettini amalfitani dell'Athos*, in *Aevum* 27 (1953) 400-429.

MONTECASSINO, monte famoso della Campania al 138° Km. da Roma sulla Casilina. Il nome si ricollega all'antichissimo *Casinum*, importante città volsca adagiata alle falde, la quale, conquistata dai Romani all'inizio delle guerre sannitiche, divenne quartiere di una colonia di veterani. Nel 663 di

Roma era municipio e, nei primi secoli cristiani, sede episcopale. Varrone ne parla diffusamente.

M. salì in gran venerazione come ultima residenza di S. BENEDETTO (v.). A Subiaco, dapprima, il santo aveva maturato il suo spirito attraverso i tre anni di solitudine del Sacro Speco e le successive esperienze monastiche; il monastero di S. Clemente, ove visse Benedetto, e che durò fino al sec. XIII, fu il luogo della prima realizzazione benedettina; là sarebbe sorta la prima redazione della *Regula* secondo P. CAROSI, *Il primo monastero benedettino*, Roma 1956. Costretto a lasciare Subiaco, Benedetto si ritirò in un fondo del monte di Cassino donato a lui probabilmente da Tertullo patrizio romano e padre di S. PLACIDO (v.). In cima al monte esistevano ancora abbondanti resti dell'acropoli romana, varie torri e un tempio dedicato ad Apollo. Con l'aiuto dei suoi monaci, distrusse ogni ricordo pagano e sull'area dell'antico tempio innalzò due oratori dedicati a S. Giovanni B. e a S. Martino. Il santo e i monaci si stabilirono in una delle torri, alla quale si aggiunsero ben presto altre costruzioni più confacenti allo scopo. Benedetto vi trascorse gli anni della sua maturità fino alla morte, avvenuta intorno al 547, componendovi la *Regula* definitiva.

A 60 anni dalla fondazione (589), M. è distrutta dai Longobardi. I monaci si rifugiaron a Roma, accolti generosamente da Pelagio II, il quale li destinò al monastero di S. Pancrazio in Laterano. M. rimase deserto per 130 anni. È in questo intervallo che, secondo la tradizione francese, ARGOLFO di Fleury (v.) avrebbe trasportate al suo monastero le reliquie di S. Benedetto. Nel 717 il ricco bresciano PETRONACE (v.), fattosi monaco, si ritirò a M. Incorporato da Gregorio II, coadiuvato dal monaco inglese VILLIBALDO (v.), da alcuni eremiti del luogo e dai monaci del Laterano (questi, tra l'altro, riportarono a M. l'autografo della *Regula*), ristabilisce l'opera di S. Benedetto, iniziando un'epoca di splendore che per tanti secoli farà di M. il principale monastero benedettino e meta di pellegrinaggio.

Il franco Carlomagno e il longobardo Rachis rivestono l'abito a M., adibiti poi alla custodia dei greggi ed alla cultura dei campi. Le copiose donazioni dei duchi longobardi e dei re di Francia ne aumentano la potenza e formano il patrimonio che si chiamerà « terra S. Benedicti ». Le lettere vi fioriscono per merito soprattutto dello storico dei Longobardi PAOLO diacono (v.) e di BERTARIO (v.).

Cf. L. FABIANI, *La « terra di S. Benedetto »*. Studio storico-giuridico sull'abbazia di M. dall'VIII al XIII sec., I (Montec. 1950). — A. PANTONI, *Nuovi contributi epigrafici alla storia di M.*, in *Benedictina* 4 (1950) 151-56. — Id., *La basilica di Gisulfo e tracce di onomastica longobarda a M.*, in *Atti del I Congr. internaz. di studi longobardi* (Spoleto 1952) 433-42: conferme archeologiche della basilica costruita a M. dall'abate Gisulfo (797-817) e iscrizioni longobarde. — Id., *L'identificazione della basilica di S. Martino a M.*, in *Benedictina* 7 (1953) 347-56.

Pellegrini affluiscono a M. da tutta la cristianità. I fondatori di monasteri ambiscono di iniziarsi a questa scuola di vita spirituale; vi notiamo S. PIRMINO fondatore di Reichenau, S. STURMIO di Fulda, S. ANSELMO di Nonantola, S. ODILONE di Cluny, S. NILO, S. GUGLIELMO di Digione, S. Filippo NERI, S. IGNAZIO di Loyola (il quale all'inizio della sua conversione si era consacrato alla Madonna a Montserrat, aveva pronunciati i voti nella chiesa delle benedet-

tine di Montmartre; li rinnovò solennemente presso i benedettini di S. Paolo a Roma, e, salito a M., vi passerà 50 giorni in meditazione).

Le invasioni saracene interrompono bruscamente tanto rigoglio di vita. Gli infedeli occupano M. incendiando gli edifici e massacrando i monaci (883). I superstiti, portando seco l'autografo della regola che poco dopo doveva perire in un incendio (896), ripararono prima a Teano, poi a Capua e di qui nuovamente a M. (949).

Il sec. XI inizia per M. l'era della maggiore fioridezza. Una vigorosa corrente di vita monastica, di cultura e di arte ne pervade l'intero organismo. Riceve la visita di Benedetto VIII (1022), dell'imp. Enrico II, di S. Odilone di Cluny: quest'ultimo, edificato dall'austerità dei monaci, volle baciarne i piedi e ricusò di portare la croce pettorale in presenza dell'abate di M. Cf. W. WUEHR, *Die Wiederkehr M.s. unter seinem ersten Reformabi Richter v. Niederaltaich* († 1055), in *Studi Gregoriani* III (Roma 1948) 369-450; v. RICHERIO di Nied.

Nel 1058 viene eletto abate Desiderio (v. VITTORE III), la figura più nobile di M. dopo S. Benedetto. Il suo abbaziale ha del prodigioso. Le precedenti costruzioni, rivelandosi inadeguate ad accogliere i 200 monaci cassinati, vennero sostituite da un complesso imponente di costruzioni eseguite con incredibile rapidità. Anche la chiesa venne riedificata, ampia e grandiosa. I cronisti contemporanei ne descrivono con entusiasmo lo splendore. Nel 1071 Alessandro II, accompagnato da S. Pier Damiani e dal monaco Ildebrando, sale a M. per consacrare la nuova basilica. Desiderio, eletto papa col nome di Vittore III, volle conservare il titolo di abate di M. Poco dopo, un altro figlio di M., GELASIO II (v.), lo seguirà al soglio pontificio: in mezzo secolo tre monaci cassinesi cingono la tiara. Nella lunga lotta per le INVESTITURE (v.) M. sostenne coraggiosamente la causa papale.

I secoli XII-XIII abbondano di episodi movimentati e spesso tragici, che turbarono la vita monastica di M. Le lotte tra papi e imperatori, tra Angioini e Svevi e più tardi tra Angioini e Aragonesi segnano un periodo di decadenza: gli abbatì di M. sono ormai grandi signori feudali. A questo tempo, la « terra S. Benedicti » comprende due principati, 22 contadi, 34 paesi, più di 200 castelli. Per la sua posizione strategica in seno ai contendenti, l'abbazia venne contesa, ad alterne vicende. Nel 1239 Federico II la trasforma in fortezza. I monaci riparano a Napoli: tra i fuggitivi si ricorda un giovanetto che i genitori avevano offerto al monastero: S. TOMMASO d'Aquino (v.). Carlo d'Angiò ristabilì la pace di M.

Giovanni XXII con bolla spedita da Avignone eleva la chiesa abbaziale a cattedrale, l'abate a vescovo, l'intera comunità a capitolo. Quest'onore riuscì fatale. Da allora l'elezione abbaziale sfuggì ai monaci e gli abbatì-vescovi nutrono solo la preoccupazione di appropriarsi le rendite del monastero riducendo il più possibile il numero dei monaci. L'osservanza decadde e il monastero fu ridotto in miseria. Anche il contegno dei vassalli sollevava preoccupazioni: in una sommossa tentano persino di impossessarsi di M. Il benedettino URBANO V s'adopra per ristabilire l'osservanza abrogando il sistema episcopale e restituendo ai monaci il diritto di elezione (1367). Cf. T. LECCISOTTI, *Documenti vaticani per la storia di M. Pontificato di Urbano V*,

Montec. 1952 (« Miscell. cassinese » 28), circa l'interesse del papa per la ricostruzione materiale e morale di M., in parte distrutta dal terremoto del 9 sett. 1349 e da altre calamità.

Nel 1454 nuova sciagura: M. è vittima della commenda, regime ben peggiore del precedente. Le guerre tra Francesi e Spagnoli aumentano il disordine. I Francesi vincitori trasformano M. in fortezza; gli Spagnoli, subentrati nel possesso di M., si proclamano protettori del monastero. Per merito del gran capitano Consalvo di Cordova, M. vede tempi migliori. Ultimo abate commendatario fu Giovanni de' Medici, il futuro LEONE X, abate di M. a undici anni.

Al principio del secolo XVI s'apre un periodo di intenso rinnovamento, di cui fu l'anima il priore, poi abate Ignazio SQUARCIALUPI. Il monastero viene affiliato (1504) alla prospera congregazione di S. GIUSTINA (v.), la quale d'ora innanzi, per rispetto al passato venerando di M., verrà chiamata *Congregazione Cassinese*. La diminuzione di autonomia sarà compensata dalla pace e dalla disciplina. Cf. N. PICCOZZI, *Gli abati commendatari di M.* (1454-1504), Roma 1946; T. LECCISOTTI, *M. agli inizi del Cinquecento*, in *Benedictina* 2 (1948) 75-94 (relazione del monaco fiorentino Matteo degli Albizzi circa la nuova organizzazione che M., rovinata dalla guerra e dal regime commendatario, ricevette attorno al 1504).

Il rinascimento s'impossessa di M. Bramante, Sangallo e i loro discepoli innalzano gli edifici claustrali di maestosa grandezza, che abbiamo ammirato fino al 1944. Giovanni e Fr. Boccardi, Benedetto da Matera miniano i libri corali, A. Colicci intaglia il mirabile coro. I monaci riprendono la loro millenaria tradizione di studi. Basti nominare Leonardo degli Oddi, Onorato Fascielli, Angelo de Faggis, Angelo della Noce, Benedetto dell'Uva, l'infaticabile e umilissimo Casimiro Correale che spese ben 30 anni nella composizione di un lessico ebreo-caldeo-biblico, in 99 volumi, rimasto inedito, Erasmo GATTOLA (v.), « l'incomparabile Erasmo », come lo definiva il maurino D. Germain, vero tipo di erudito benedettino.

La rivoluzione francese non risparmiò M. Un decreto di Giuseppe Bonaparte, re di Napoli, secularizza l'abbazia: i monaci rimangono quali conservatori del monumento, con l'obbligo di deporre l'abito monastico. Il benedettino Pro VII ridona tranquillità e vita al vetusto cenobio. Da allora i figli di S. Benedetto non abbandonarono più la tomba del padre. Con tenacità ammirabile salvarono M. dalle inique leggi di soppressione del 1866. Malgrado la penuria di mezzi, operarono prodigi di attività. Gli studi continuarono ad essere oggetto di predilezione Ottavio Fraja, S. Kalefati, Carlo de Vera e sopra tutti Luigi TOSTI (v.) con l'abate AMELLI (v.) attirarono l'attenzione del mondo erudito.

Importanti studi e documenti sono pubblicati dalla tipografia del monastero, come: — *Spicilegium casin.* (4 voll., dal 1888); — *Miscellanea cassin.* (dal 1897; notiamo il fasc. 20°, *Ordo casin. hebdom. maioris sacc.* XII, 1941, a cura di T. LEUTERMAN; fasc. 21°, *Catalogi codicum casinensium antiqui sacc.* VIII-XV, 1941, a cura di M. INGUANEZ; 3 fascicoli in cui T. LECCISOTTI studia *Le colonie cassinesi in Capitanata*; fasc. 23°, *Il ritmo prosaico nella regola di S. Benedetto*, 1942, per A. LENTINI; fasc. 24°, *Placiti cassinesi del sec. X e Documenti cassinesi dei secc. XI-XIII*, 1942, per M. INGUANEZ);

— *Biblioth. casin.* (1873-94, 5 voll., a ogni volume è aggiunto un ampio *Florilegium casin.* di testi), catalogo dei mss. di M., rielaborato da M. INGUANEZ in *Codicum casinensium mss. catalogus* (1915); — *Paleografia artistica di M.* (1877-84), a cura di O. PISCITELLI-TAEGGI; — *Le miniature dei codici cassinesi* (1888-96), a cura dello stesso; — *Tabularium casin.* (1887-91, 2 voll.); — *Consuetudines monasticae* (4 voll., 1905); — *Miscellanea* nel XIV centenario di S. Ben. (1929, 2 voll.).

Nel 1913 il card. Gasparri, legato di Pio X, inaugura la nuova cripta, capolavoro (da molti discusso) della scuola beuronese.

Il 15 febb. 1944 un gruppo di fortezze volanti anglo-americane col pretesto (rivelatosi poi privo di qualsiasi fondamento) che il monastero fosse stato trasformato in fortilizio tedesco, rade al suolo la veneranda costruzione, tra lo stupore doloroso di tutto il mondo civile. Anche se M. non poteva vantare le glorie e lo splendore del passato, agli occhi di tutti i popoli rappresentava sempre un simbolo vivente della civiltà cristiana e raccoglieva nel suo seno memorie e monumenti tali da renderlo sacro e inviolabile.

Oggi i figli di S. Benedetto custodiscono ancora la tomba del padre, miracolosamente salvata dalla distruzione. Un minuscolo monastero costruito nelle vicinanze dal governo italiano, offrì loro temporanea dimora mentre fervevano i lavori per la ricostruzione integrale del monastero, copia fedele dell'antico. Una ricognizione fatta ai primi di agosto del 1950 ritrovò a M. le sacre ossa di Benedetto e Scolastica e provò in pari tempo che esse non furono mai rimosse da quel luogo. Cf. P. MEYVAERT, *Peter the deacon and the tomb of St. Benedict. A reexamination of the cassinese tradition*, in *Rev. béd. 65* (1955) 3-70: sembra che a M. nel sec. VIII davvero si credesse alla realtà della traslazione del santo a Fleury; « invenzione » della tomba nel 1068. — *Id.*, *L'invention des reliques cassiniennes de S. Benoît en 1484*, ivi 69 (1959) 287-336. — P. VISENTIN, *La posizione di S. Beda e del suo ambiente riguardo alla traslazione del corpo di S. Ben. in Francia*, ivi 67 (1957) 34-48: fin verso il 730 i monaci inglesi ignorarono la traslazione. — *Rinvenimento delle ossa di S. Benedetto e resurrezione di M.*, in *Civ. Catt.* 1950-IV, p. 474-81. — *Il sepolcro di S. Benedetto*, Montecassino 1951 (pp. 242 e 48 tav.), di vari autori; v. *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 654-60. — Non tutti rimasero convinti della falsità del racconto sulla traslazione di S. Benedetto a Fleury: cf. D. GALLI, *S. Benoît en France*, Fleury-sur-Loire 1950. T. LECCISOTTI, *Ancora del sepolcro di S. Ben.*, in *Benedictina* 7 (1953) 295-346, difende contro le critiche l'attribuzione a S. Benedetto e S. Scolastica delle ossa ritrovate a M. M. può ripetere ancora una volta: « Succisa viresco, luctor et emergo », quasi riepiologo e simbolo della vita ultra millenaria del monachismo occidentale.

BIBL. — *Annales casinenses*, in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XIX, 305-20. — *Chronicon* di LEONE MARSIANO e di PIETRO DIACONO (v.). — RICCARDO di S. Germano, *Chronica*, ed. A. Gaudenzi in *Mon. stor.*, serie I, Napoli 1888. — *Annali* di Benevento e di M., in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XXX-2. — *Regesto* di TOMMASO decano, o cartolario di M. (1178-1280), Roma 1915. — C. MARGARINI, *Bullarium casinense* (documenti pontifici relativi a M.), I (Venezia 1650), II (Todi 1670). — PIETRO DIACONO, *De viris illustribus casinensis coenobii*, PL 173, 109-62 (con continuazione). — *Id.*, *De ortu et obitu iustorum coenobii casinensis*, ivi 1065-1116. — M. ARPELLINI, *Biblioth. benedict. cas.*, Assisi 1731 s. — E. GATTOLA, *Historiae abbatiae casinensis*, Venezia 1833, 2 voll., seguita da 2 voll. di *Accessiones*, ivi 1734. — L. TOSTI, *Storia della badia*

di M., Roma 1888-90, 4 voll. — Fonti e letteratura antica in COTTINEAU, II, col. 1913-15. — H. S. BRECHTER, *Die Frühgeschichte von M. nach der Chronik Leos v. Ostia im Codex lat. Monacensis 4623*, in *Liber floridus* offerto a P. Lehmann (St. Ottilien 1950) 271-86: l'autore, col Klewitz, ritiene che quel codice sia opera di Leone, con glosse e aggiunte di Pietro diacono, e su di esso ricostruisce la primitiva storia di M. — G. MORIN, *Pour la topographie ancienne de M.*, in *Rev. Bén.* 1908, 277-33, 468-97. — C. L. TORELLI, *M. nella storia e nell'arte*, Reggio Emilia 1916. — G. GIOVANNONI, *L'abbazia di M.*, Firenze 1947. — A. CARAVITA, *I codici e le arti a M.*, Montec. 1869-71, 2 voll. — M. INGUANEZ, *L'opera conservatrice degli amanuensi cassinesi*, ivi 1928. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, XI, col. 2451-84 (con un elenco dei mss. liturgici). — ENC. IT., XXIII, 730-33. — T. LECCISOTTI, *La tradizione archivistica di M.*, in *Miscell. archivistica A. Mercati* (Città del Vat. 1952) 227-61. — E. SCACCIA SCARAFONI, *La «torre di S. Benedetto» e le fabbriche medioevali di M.*, in *Bollet. dell'Ist. st. ital. per il medioevo e Arch. Murator.* 59 (1944) 137-83. — G. S. RASETTI, *M. e l'Abruzzo*, Pescara 1940. — T. LECCISOTTI, *Le relazioni fra M. e Tremili e i possedimenti cassinesi a Foggia e Lucera*, in *Benedictina* 3 (1949) 203-15. — A. Gwynn, *M. and the european tradition*, in *Studies* 33 (1944) 1-11. — R. Rios, *M.*, in *Bulletin of the J. Rylands library* 29 (1945) 49-68. — H. Bloch, *M., Byzantium and the West...*, in *Dumbarton Oaks Papers* III (1946) 163-224. — T. LECCISOTTI, *M., la vita, l'irradiazione*, Firenze 1946. — Id., *Una lacuna nella storia di M. al sec. X*, in *Studia Anselmiana XVIII-XIX* (1947) 273-81 (ragioni per cui gli storici cassinesi antichi tacciono l'opera di Odone da Cluny a riguardo di M.). — J. LEROY, *M. Cité d'humanisme occidental*, Bruges 1947.

MONTE CIMINO. v. MARTINO (S.) al M. C.

MONTE CORONA (*Congregaz. degli Eremiti Camaldolesi di M. C.*), fondati nel 1523 dal B. Paolo GIUSTINIANI (n. a Venezia 1476, m. a Monte Soratte 28-VI-1528): v. CAMALDOLESI, MONACI, I B 2; l'opera di LUGANO Plac. (v.); J. LECLERCQ riprende la sua biografia del Giustiniani e la sviluppa in *La vie érémitique d'après la doctrine du bienh. P. Giust.*, Paris 1955, con florilegio di testi tradotti o riassunti tratti specialmente dalla *Regula vitae eremiticæ* (1520). v. anche MONACHISMO.

MONTECORVINO (di) Giovanni. v. GIOV. di M. — N. EGAMI, *Olon-Sume et la découverte de l'église cath. romaine de Jean de M.*, in *Journal asiatique* 240 (1952) 155-67: «questa chiesa sarebbe il più antico esempio di santuario cattolico in estremo oriente e insieme la più antica costruzione europea di un missionario». Altra bibl. sotto MONGOLI.

MONTEFELTRO. Il nome oggi ha solo un significato storico non corrispondendo a nessuna delle divisioni amministrative italiane. Comprende territori delle province di Forlì e Pesaro e della rep. di S. Marino. La sede vescovile è a PENNABILLI in prov. di Pesaro (v.).

Non si conosce l'anno di fondazione della diocesi. Non risale però al sec. IV, essendo del tutto arbitraria la trasformazione, fatta nella *Vita* di S. Mercuriale, di S. Leo, eremita e compagno di S. Marino, in «episcopus monferetranus» del 386. I primi vescovi certi non sono più antichi del sec. IX. Nel 997 M. fu assoggettata da Gregorio V alla metrop. di Ravenna. In epoca imprecisata se ne staccò restando immediatamente soggetta alla S. Sede, finché nel 1563 fu fatta suffraganea della metrop. di Urbino,

dalla quale dipende tuttora. Patrono della diocesi è S. Leo dalmata. La dioc. conta c. 70.000 fedeli, in 124 parrocchie, di cui 8 sono nel territorio della rep. di S. Marino.

In Pennabilli, vi è il seminario minore feretrano; gli studi eccles. di filosofia e teologia si compiono nel Pontif. Sem. Reg. Piceno Pio XI in Fano.

P. MATTEI-GENTILI, *Compendio storico della chiesa Feretrana*, Pesaro 1865. — O. OLIVIERI, *Memorie storiche del M.*, Pennabilli 1880. — CAPPELLETTI, III, 285-337. — UGHELLI, II, 841-56. — LANZONI, II, 819. — *Studia Piana XV* (Fano 1940) 101 ss. — E. ROSSETTI, *M.*, in *Boll. Soc. geogr.* 1902, p. 493-523.

MONTEFELTRO (da) Agostino. v. AGOSTINO da M.

MONTEFIASCONE, cittadina in prov. di Viterbo. Passata in possesso della chiesa (forse attorno al 726), dipese da BAGNOREA, da cui la staccò Urbano V nel 1369 erigendola in diocesi immediatamente soggetta alla S. Sede. Dal 1435 al 1854 ebbe unita a sé la diocesi di CORNETO. Il primo vescovo fu eletto solo nel 1376 nella persona di Pietro Arsenzi o de Anguiscia, deposto due anni dopo da Urbano VI per aver seguito il partito dell'antipapa Clemente VII. Tra i vescovi del periodo di unione con Corneto va ricordato il card. Aless. Farnese che fu poi papa Paolo III (1499-1519). Nel 1854 M. fu unita con CIVITAVECCHIA (v.).

Sono patroni della diocesi S. Margherita v. e m. e S. Flaviano m. — La dioc. conta c. 40.000 fedeli in 20 parrocchie. Ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Semin. Reg. del Lazio Super. in Viterbo.

Tra i monumenti si segnalano: il *duomo* di M. Sannicelli (1519) e C. Fontana, con grande cupola ottagonale su pianta quadrata; S. Flaviano, chiesa costituita da due chiese sovrapposte ricavate al principio del sec. XII da un edificio preesistente; notevoli nella chiesa inferiore gli affreschi del XIII-XIV sec.; S. Maria delle Grazie, dei serviti.

L. SALOTTI-L. CODINI, *M. nella storia e nell'arte*, Grotta di Castro 1909. — A. CECCARELLI, *De Ecclesiae Faliscodunensis episcopis*, Viterbo 1928. — UGHELLI, I, 975-90. — CAPPELLETTI, V, 627-48, 655-86.

MONTEFIORE Claudio Giuseppe (1858-1938), di Londra, teologo e storico delle religioni, il più qualificato rappresentante del «giudaismo liberale» inglese, che riconosce grande valore alla figura storica (umana) e alla dottrina di Gesù. Alla morte del nonno materno sir Is. Lyon Goldsmid, si aggiunse il cognome *Goldsmid*. Le sue numerose pubblicazioni, consacrate allo studio diretto dell'ebraismo e ai rapporti tra le credenze ebraiche e cristiane, dettate da profonda cultura e da simpatica comprensione del cristianesimo, sono indispensabili per lo studio delle origini cristiane (*Origin a. development of the religion of the ancient Hebrews*, in *Hibbert Lectures* 1892; *The synoptic Gospels*, 1909; *Judaism a. St. Paul*, 1914; *Liberal Judaism a. hellenism*, 1918; *The Old Testament a. after*, 1923; *Rabbinical literature a. Gospel teaching*, 1930; *A rabbinical anthology*, 1938, in collaborazione con M. H. Loewe). — G. LINDESKOV, *En judisk evangelieforskare*, in *Svensk Ex. Aarsbok* 5 (1940) 270-98.

MONTENERO (in prov. di Livorno), celebre santuario mariano, originato da un'immagine di Maria

che, secondo la leggenda, dall'isola Eubea si parti miracolosamente e si fermò presso l'Ardenza; scoperta da un pastore e affidata ad alcuni eremiti, passò poi ai gesuiti, ai teatini e infine ai camaldolesi, mentre chiesa e monastero si ampliavano e il culto si radicava e si diffondeva. La Madonna di M. è patrona primaria della Toscana. I marinai, non solo del Tirreno, la considerano come loro protettrice. La chiesa attuale è del 1721 e il campanile è del 1820; nell'interno si ammirano pitture del Galletti, del Trabalesi (affreschi della cupola), ornati del Tirreni e, nella sacristia, un altare marmoreo cinquecentesco. La « Madonna di M. » il 15 maggio 1947 fu dichiarata da Pio XII patrona di tutta la Toscana: AAS 40 (1948) 536-38. Per le celebrazioni centenarie v. *L'Osserv. Rom.* 1-VI-1949.

MONTE OLIVETO. v. OLIVETANI.

MONTEPELOSO. v. GRAVINA E M.

MONTEPULCIANO, cittadina in prov. di Siena. Venne eretta in diocesi nel 1561 da Pio IV e dichiarata immediatamente soggetta alla S. Sede. Nel 1715 appare come un castello, con propria chiesa plebana, conteso tra Siena ed Arezzo. Nel 1217 è già eretta in collegiata con canonici, il cui numero viene fissato nel 1318 per assicurare loro una rendita conveniente. Nel 1400 Bonifacio IX conferisce all'arciprete il titolo abbaziale con uso delle insegne vescovili. Nel 1476 Sisto IV la dichiara abbazia nullius sciogliendola da ogni dipendenza dal vescovo di Arezzo e ponendola sotto la giurisdizione immediata della S. Sede. — Patrono della diocesi è S. Giov. Decollato (commem. 29 ag.). La diocesi conta c. 20.000 ab. in 18 parrocchie. Ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel seminario interdiocesano di S. Francesco in Siena. È patria di S. Agnese domenicana († 1317), di S. Roberto Bellarmino, di papa Marcello II, del Poliziano.

Tra i suoi monumenti si segnalano: la *cattedrale* di I. Scalza, costruita fra il 1532 e il 1617, con numerose sculture di Michelozzo; S. Agnese del '300, rimaneggiata, con bel portale; S. Agostino, gotico-rinascimentale con facciata di Michelozzo; S. Biagio, mirabile opera rinascimentale di A. SANGALLO il V., a croce greca con cupola. Di particolare importanza per le notevoli opere ivi radunate è il *Museo civico*. — F. BORGAGLI PETRUCCI, M., Bergamo 1917. — CAPPELLETTI, XVIII, 299-319. — UGHELLI, I, 1002-07.

MONTERO Pietro, S. J., n. a Ecija (Siviglia) il 14 apr. 1741, gesuita dal 13 luglio 1755, professore dal 15 agosto 1773, m. a Madrid il 9 marzo 1819. Esule in Italia, insegnò S. Scrittura ed ebraico al Collegio massimo di Napoli (1805), indi ad Orvieto.

MONTESA (*Ordine cavalleresco di N. Signora* di). Prese il nome dalla fortezza di M. nell'odierna provincia d'Alicante. Venne fondato da Giacomo II d'Aragona per combattere i mori, e confermato nel 1316 da papa Giovanni XXII sulla base della regola dei cisterciensi. Ad esso furono assegnati tutti i beni che appartenevano all'ordine appena soppresso dei TEMPLARI (v.) nei territori di Aragona e di Valencia. I primi membri dell'ordine di M. furono dei cavalieri dell'ordine di CALATRAVA (v.), al quale rimase sempre la giurisdizione. Il primo gran maestro fu Guglielmo Erilli. Filippo II un tale dignità alla corona di Spagna e i cavalieri ottennero la facoltà di ammogliarsi e di possedere.

MONTE SANSAVINO (da) **Antonio Ciochi**, card. (1461-1533), n. a M. presso Arezzo, zio paterno di papa Giulio III (v.), fu vescovo di moltissime sedi e svolse nella curia romana molteplici attività sotto i papi Giulio II, Leone X e Clemente VII, particolarmente benemerito per l'opera data alla convocazione del conc. Lateranense V (1512-17). — CIACONIUS, III, 291 s. — PASTOR, *Storia dei papi*, III-IV (v. indice sotto Ciochi). — C. GIROLAMI, *Una gloria del clero aretino*, in *Cenaolo* (numero unico per il III centenario del seminario di Arezzo), Arezzo 1941, p. 9 s.

Nicola, agostiniano, svolse la sua attività in Lombardia. Il 17 nov. 1850 il generale Taddeo Perusino lo pone talmente ai servizi del card. arciv. di Milano, S. CARLO BORTOMEO (v.) e dal generale Spirito da Vicenza l'8 giugno 1582 è destinato a dimorare presso il cardinale quale teologo. Dopo la morte di S. Carlo, fu maestro ai monaci di S. Vittore di Milano. Non sappiamo quando morì. — T. HERRERA, *Alphabetum agustinianum*, II (Madrid 1644) 167. — J. LANTERI, *Additamenta ad Crusenii Monasticon*, I (1890) 740.

MONTESENARIO. v. SERVITI.

MONTESINOS (de): — 1) **Ambrogio**, O. M. († 29-I-1514), n. a Huete, m. a Madrid (?), celebre predicatore in Spagna, vescovo titolare di Sarda (30-VII-1512), indi ausiliare del card. CISNEROS (v.). Delle sue poesie moraleggianti ebbero grande fortuna il *Cancionero* (1508) e *Coplas sobre diversas devociones y misterios* (Toledo c. 1485: facsimile a cura di H. Thomas, London 1936). Sono testi di lingua le sue volgarizzazioni castigliane di *Epistolae y evangelios* dell'anno liturgico con sermoni e commenti (Toledo 1512) e della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia (4 voll., 1502-1503). — MENENDEZ Y PELAYO, *Antologia de poetas liricos castellanos*, III (Madrid 1944) CCXVII-CCXXXV. — E. BUCETA, *Fr. A. M. jué obispo de Sarda*, in *Rev. fil. esp.* 16 (1929) 267-71.

2) **Antonio**, O. P. († 1545). Fattosi domenicano a Salamanca (professo nel 1502), fu uno dei primi tre domenicani che nel 1510 si recarono ad España o S. Domingo nell'America da poco scoperta. Per primo alzò la voce contro le crudeltà commesse dagli Spagnuoli verso gli indigeni (1511). Si recò più volte in Spagna per difenderli e, unitamente a PIETRO di Cordova (v.), ottenne le leggi di Burgos (1512-13), che, se non esercitarono un influsso efficace sui conquistatori, sono però le prime in favore degli Indiani. Evangelizzò l'isola di Porto Rico. Trasferitosi con altri domenicani nel Venezuela per evangelizzarvi i pagani, dopo vari anni di fruttuoso apostolato fu barbaramente ucciso dai suoi nemici a S. Marta. Verso il 1516 aveva scritto la *Informatio juridica in Indorum defensionem*.

BIBL. — A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux O. P.*, V, 161 e 253-55. — M. A. ROZE, *Les dominicains en Amérique*, Paris 1878, p. 9-36. — B. BIERMANN, *Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neu-Spanien u. Peru*, in *Archivum Fr. Praed.* 13 (1943) 5-58. — J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Steyl 1925, 290-300. — A. FIGUERAS, *La escuela dominicana en la legislación de Indias*, in *Ciencia tomista* 65 e 66 (1943 e 1944) — V. D. CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951².

3) **Luigi** (1553-1621), di Belmonte (Cuenca), il *doctor clarus* della scuola teologica spagnola di Alcalá

de Henares, rifiutò onori e vescovadi per consacrarsi interamente all'insegnamento, frequentatissimo. La sciò pregiati *Commentaria in Primam Secundae S. Thomae* (Alcalá 1622, 2 voll. in f.). — HURTER, *Nomencl.* III³, col. 666 s.

MONTESQUIEU (barone di), Carlo Luigi de *Secundat* (1689-1755), n. a La Brède (presso Bordeaux) da nobile famiglia protestante convertita, m. a Parigi. Fece i primi studi presso gli oratoriani a Juilly (presso Meaux) e si applicò al diritto a Bordeaux conseguendo il titolo di avvocato (1708). Si recò poi a Parigi per perfezionarvi la sua formazione. La parentela e l'intelligenza lo introdussero subito nel parlamento di Bordeaux; nella stessa città fu membro dell'Académie des sciences (1716), luogo più del parlamento adatto ai suoi studi. Sposatosi in rito cattolico con la ricca calvinista Giovanna de Lartigues (1715), otteneva alla morte di suo zio (1716) titoli nobiliari, ricchezze e la carica di presidente a vita del parlamento di Bordeaux, come già il conterraneo MONTAIGNE (v.). Da Bordeaux s'allontanò frequentemente, tenendosi in relazione con Fénelon e Fontenelle. Lasciata la magistratura, viaggiò per l'Europa. Visitò anche l'Italia, di cui studiò le condizioni politiche ed economiche; Venezia e Roma furono le città da lui più ammirate (Raffaello fu un suo idolo: « sembra, diceva, che Dio si serva della mano di Raffaello per creare »); entrò in relazione con i migliori talenti italiani e dall'Italia trasse l'ispirazione per le *Lettere persiane*.

Tra gli studi presentati all'Accademia di Bordeaux va segnalato: *Sur la politique des Romains dans la religion* (1717), dove la religione è intesa come fatto sociale. A lanciare nel gran mondo il M. furono le *Lettres persanes* (1721, stampate con indicazione fittizia « presso Pietro Marteau a Colonia », in realtà ad Amsterdam presso Pietro Brunel; vers. ital. recente, Milano Rizzoli 1952; Milano, Sponeri 1945). Il card. Dubois, primo ministro di Francia dal 1722, ne proibiva ogni ristampa e l'Indice le condannava il 26 maggio 1762. È una raccolta di 150 lettere nella prima edizione; in altra edizione dello stesso anno, destinata, pare, ai francesi protestanti rifugiati nei Paesi Bassi, le lettere sono 137 e inoltre 3 nuove; nell'ediz. 1754 ricompaiono le 150 della prima ediz., con le 3 nuove della seconda, inoltre altre 8 e una difesa dell'opera (contro J. B. Gautier, *Les lettres persanes convaincus d'impiété*, 1751). L'edizione di M. Barckhausen (1913) ne porta 160, mancando la 77^a sul suicidio.

Si finge che due persiani immaginari, Usbek e Riza, andati a Parigi sulla fine del regno di Luigi XIV, si scambino lettere tra loro e con amici rimasti in patria. L'invenzione non è originale. La fortuna di queste narrazioni, descrizioni, rapporti di viaggi e di popoli lontani è insieme effetto e causa di una profonda inquietudine filosofica, morale, religiosa dell'Europa. Siamo nei secoli che videro discusse dai protestanti, dai fisici e dai filosofi dottrine e pratiche ritenute come tradizionali; e tradizionale significava fino allora indiscutibile, vero e buono. Ma ecco apparire presso i vari popoli altre consuetudini e credenze, altrettanto naturali e tradizionali. Rimase nell'anima la convinzione della relatività del vero e del buono. Del resto la nausea delle controversie, le distinzioni provocate da annose e roventi polemiche predisponavano gli animi contro la civiltà e la religione europea, in favore di nuovi costumi e religioni. « Al-

cuni terminano di corrompersi con lunghi viaggi e perdono quel po' di religione che ancora avevano: essi vedono ogni giorno più un culto nuovo, costumi diversi, cerimonie differenti », scriveva La Bruyère in *Esprits forts*.. Nascono i miti del « buon selvaggio », del « saggio egiziano » o turco o persiano o cinese (v. ILLUMINISMO, DEISMO). Questo stato d'animo è così generale che affiora, sia pure in formule ortodosse, anche in relazioni di missionari cattolici: « Noi c'inganniamo ugualmente, perché i pregiudizi dell'infanzia c'impediscono di scorgere che la maggior parte delle azioni umane sonò per sé indifferenti e non hanno altro significato che quello attribuito loro dai popoli nella loro prima istituzione », scrive audacemente il gesuita Le Comte nel libro *Des cérémonies de la Chine*..

L'opera del M. è un confronto implicito tra due società, due moralità, due governi, due religioni, a tutto vantaggio dei persiani. Più colpita è la Francia: è già in atto quell'allegria e tragica satira della società francese, che i nobili amaronò e da essa si fecero portare alla ghigliottina. La satira della chiesa è impernata attorno al seguente pensiero: « la religione [cristiana] è meno un soggetto di santificazione che un argomento di dispute, i gentiluomini di corte, i guerrieri, perfino le donne si drizzano contro gli ecclesiastici e chiedono loro di provare quel che tutti han deciso di non credere » (lett. 75). Di contro è esaltata la naturale perfezione dei trogloditi (lett. 11-14).

M., preceduto dalla fama delle *Lettere*, fu accolto a Parigi da tutti i circoli letterari (dalle signore de Lambert, de Tencin, de Deffand, de Prie; per la de Clermont M. avrebbe scritto la storia d'amore *Le temple de Gnyde*, 1725, sotto il nome d'un vescovo greco, severamente giudicata dal Sainte-Beuve). Uomini noti come Fontenelle, Maupeituis, d'Alembert, Helvétius diventano suoi amici. Nel 1725 pubblicò *Tratè général des devoirs de l'homme*. Nel 1726 cedette la sua carica di magistrato per dedicarsi tutto ai viaggi e agli studi. Nel 1728 venne ammesso a quell'Accademia di Parigi che aveva deriso nella 73^a lettera. I viaggi dovevano fornirgli il materiale per la più ponderosa delle sue opere. Stette assente dall'aprile 1728 alla fine del 1731, visitando Austria, Ungheria, Italia (4 mesi a Roma), Germania, Olanda, Inghilterra (18 mesi). Ritornato a La Brède, pubblicò (Amsterdam 1734), dopo le correzioni del gesuita Castel, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. È un saggio di quello stretto determinismo che lega la storia a fatali fattori esteriori e ignora ogni finalismo di natura, di consapevolezza o di provvidenza divina. Tale pensiero, che applica alla storia il rigido determinismo della fisica classica newtoniana, è esposto con chiarezza, senza esitazioni: non son la fortuna e la virtù che dominano il mondo, bensì precise cause generali che innalzano, sostengono o abbassano le forme civili e politiche; quando si dice che il caso fortuito d'una sconfitta rovina uno stato, si deve intendere che esisteva già per quello stato una causa generale che lo poneva nella condizione di dover perire per una battaglia: i fatti particolari non fanno che seguire la linea già determinata dalle cause generali.

L'opera doveva essere una preparazione a *L'esprit des lois*, che apparve nel 1748 (vers. ital. a cura di S. CORTA, Torino, Utet 1952, 2 voll.). Alcuni problemi di filosofia del diritto erano stati toccati nelle

Lettere (favola dei trogloditi, che, dopo essersi combattuti selvaggiamente, ricostruiscono la loro società senza istituzioni speciali, basandosi unicamente sulle virtù domestiche e individuali; nella stessa raccolta il dispotismo delle monarchie assolute, cui è assimilato illuministicamente il potere clericale, è fieramente criticato in sentenze e apologeti che precludono ai romanzi di Voltaire). *L'Esprit* è il trattato completo, storico, politico, sociale: 31 libri divisi in brevi capitoli, articolati in un minuto intreccio di postulati e di osservazioni, la cui trama risente d'una maggior cautela (suggerita dalle condanne anteriori), ma senza mutazione d'indirizzo mentale. L'opera perde in apparenza ogni aspetto polemico: la religione e il cattolicesimo vi sono indicati col distacco dello scienziato che vuole studiarne i rapporti colle leggi. La base di tutto il discorso è il principio già esposto da Locke (v.) in *Saggio sul governo civile*, che le leggi sono « rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose ». L'« esprit » delle leggi e la loro giustificazione è appunto in questo rapporto naturale intrinseco. Le istituzioni e le leggi delle varie società storiche accelerano o ritardano il progresso, secondo che il loro spirito particolare si armonizza o contrasta collo spirito generale sopradetto, dal quale esclusivamente è da ripetersi la loro legittimità.

Per tale principio la natura delle leggi varierà a seconda del regime istituzionale, che può essere repubblicano (democratico od oligarchico), monarchico o dispotico: nel primo prevale la virtù, nel secondo l'onore, nel terzo la paura (dove si ricava che la virtù è l'equilibrio tra la morale personale e quella sociale). Dato il rapporto naturale tra la legge e la forma di governo, risulta che la legge è fatta per mantenere e consolidare il governo: la bontà della legge è provata dalla sua capacità a compiere tale funzione. Le simpatie di M. vanno a regimi di libertà: per essi propugna la distinzione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, che gli era suggerita dal sistema di governo inglese.

Tra questi principi generali, dettati dal razionalismo cartesiano, si inseriscono preoccupazioni empiristiche che rivelano in M. più il curioso esploratore che il filosofo. Benché ammiri la costituzione inglese, riconosce che non si può imporre indiscriminatamente a tutti i popoli, avendo ciascuno condizioni ambientali, climatiche, storiche, religiose, geografiche irripetibili. Tocca a « l'esprit de modération » del legislatore adeguarle al segreto senso della storia di ciascun popolo. La concezione di questi elementi ambientali sembra ispirata a un rigido determinismo storico, per il quale M. crede che il cattolicesimo è religione di regioni monarchiche, il monachesimo è fenomeno climatico come il suicidio e la poligamia. L'idea che la diversità ambientali dei popoli determinano leggi diverse, richiama il Guicciardini che insiste sul « particolare »; quando M. si difende contro i cattolici asserendo d'aver scritto non ciò che deve essere ma ciò che è, ricorda davvicino la realtà effettuale di MACHIAVELLI (v.). Cf. M. DUONSEIL, *Machiavel et M. Recherches sur un principe d'autorité*, Paris 1943. — M. JOLY, *Dialogue sur enjers entre Machiavel et M.*, Paris 1948. — H. LEISEGANG, *Machiav. u. M.*, in *Archiv f. Rechts.-u. Sozialphilos.* 38 (1949-50) 398-403.

L'« Esprit » fu messo all'Indice (decr. 29 nov. 1751). Dalla Sorbona (due progetti di censura 1750,

1752) e da Roma M. era incriminato specialmente per la tiepidezza della sua fede, per certe sue idee circa la morale, circa i rapporti fra chiesa e stato e circa il confronto del cristianesimo con le altre religioni. M. accettò alcune correzioni — di forma, non di sostanza — dei suoi censori, ma non eseguì le promesse correzioni di altri passi e rifiutò le critiche sia del Bottari, sia della Sorbona: fa professione di cristianesimo ma vuol salva la sua indipendenza scientifica e politica. Cf. C. J. BEYER, *M. et la censure religieuse de l'« Esprit des lois »*, in *Rev. des sciences humaines*, 1953, p. 105-31. — L. BERARD, *L'« Esprit des lois » devant la Congrégation de l'Index*, Bordeaux 1949. — R. B. OAKE, *M.'s religious ideas*, in *Journal of the hist. of ideas* (Lancaster Penns.-New-York 1954) n. 73, p. 25-40. — C. CONSTANTIN in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2377-88. — M. ROSA, *Sulla condanna dell'« Esprit des lois » e sulla fortuna di M. in Italia*, in *Riv. della storia della Chiesa in Italia*, 14 (1960) 411-28.

Negli ultimi anni il M. si ridusse alla cecità per cataratta. Le versioni sulla morte, avvenuta a Parigi, sono discordi: è certo che morì cristianamente. Sepolto a Saint-Sulpice, il corpo scomparve nel 1793 durante la rivoluzione.

L'opera del M. va tra le maggiori dell'ILLUMINISMO settecentesco (v.). Non ebbe l'influenza popolare di Voltaire; ma l'arditezza di alcune proposte di riforma della giustizia e la sua attenzione agli aspetti sociali avviano correnti che si imporranno in seguito. Riformatore ma non rivoluzionario, può considerarsi precursore della RIVOLUZIONE (v.) per l'esposizione delle nuove idee sulle libertà politiche e costituzionali. Dopo la rivoluzione, l'800 ritornò a lui per studiarvi i principi dei regimi costituzionali (in Italia fu tradotto dal Genovesi nel 1877).

Il significato generale, di valore non perituro, della sua opera ci sembra il tentativo di ridurre a « scienza » sperimentale i fatti umani della convivenza civile e politica e della storia: quei fatti umani che erano stati trascurati dalla moderna SCIENZA sperimentale (v.) di Newton e Galilei forse perché non erano facilmente riproducibili in laboratorio e non si adattavano al metodo matematico analitico assunto dalla fisica classica: la scienza dei corpi materiali e specialmente dei cieli aveva raggiunto nella meccanica di Newton un grado formalmente perfetto, mentre l'antropologia (e la biologia in generale) era ancora quasi del tutto abbandonata alla metafisica. M., che non era affatto un metafisico e aveva cominciato la sua carriera con studi sperimentali di fisica, anatomia, botanica, tentò di applicare a quei fatti il metodo sperimentale per dare anche ad essi la dignità, allora idoleggiata, della scienza fisica, come ben vide (con esagerazioni encomiastiche) l'ideologo Bonnet: « Ciò che è Newton per l'alta geometria, è M. per l'alta politica. Ambedue hanno costruito sui fatti teorie sublimi, che dureranno quanto il mondo di cui ci hanno svelato le leggi » (cit. da G. CAPONE BRAGA, *La filos. francese e ital. del Settecento*, I, Padova 1941, p. 100, nota 1).

Il torto di M. fu di non aver visto l'originalità dei fatti umani, sociali, civili, politici, religiosi, e perciò di aver preteso ricondurli a cause puramente meccaniche esteriori, clima, terreno, alimentazione, ecc., che oggi si chiamano cumulativamente « ambiente fisico ». È la teoria del clima o *climatologia*, già abbozzata in passato senza pretese esclu-

sivistiche (Ippocrate, Telesio, Ant. Persio, J. Bodin, Fontenelle, Fénelon) e divenuta di gran moda nel '700 e '800 (Cabanis, Stendhal, Hume, Herder, Denina, Algarotti, Pagano, Delfico, Filanjeri, Lamarck, ecc.). Che i fatti umani siano influenzati dall'ambiente fisico è una verità per noi così triviale che ci meravigliamo un poco di vederla tanto ammirata, allora, nell'opera di M. Ma che essi dipendano esclusivamente dall'ambiente fisico è tal cosa che nessuno saprebbe digerire. (D'Alembert, facendo l'*Analyse* de « L'Esprit des lois », nota che secondo M. il governo può correggere gli effetti del clima: dunque, conclude d'Alembert a difesa di M., nella storia agiscono, secondo M., anche fattori diversi dal clima. La difesa di d'Alembert è più generosa che efficace: egli dimentica che anche il governo e le leggi, secondo M., dipendono proprio dal clima. Nello stesso modo, il MATERIALISMO storico [v.] legando la storia al fattore economico, riconosce anche l'influsso delle « ideologie », ma queste sono concepite come prodotti o « sovrastrutture » dell'economia. Ora, chi vorrà credere che la storia umana sia tutta una questione di caldo e freddo?

BIBL. — *Oeuvres complètes*, a cura di E. LABOULAYE, CÉLESTE, BARCKHAUSEN, Paris 1875-900; a cura di R. CAILLOIS, Paris 1950 ss (ed. Gallimard); a cura di A. MASSON, Paris 1952 ss (ed. Nagel). — A. DELATTRE, *Dix lettres inédites de M.*, in *The Romantic Review* 35 (1944) 19-27. — R. CAILLOIS, *M. « Histoire véritable »*, ediz. critica, Lilla 1948; cf. M. L. DUFRENOY, *Où Gassendi l'emporte sur Descartes*, in *Rev. trimestrielle canadienne* 36 (1950-51) 403-08. — S. COTTA, *Gli inediti di M.*, a proposito dello « spiccioglio » edito da A. Masson (Paris 1944), in *Rev. di filos.* 41 (1950) 216-21. — Buona antologia ci offre B. GRASSET, *M.*, testi scelti e presentati, Paris 1941.

D. C. CABEEN, *M. A bibliography*, New-York 1947. — A. SOREL, *M.*, Paris 1887. — H. BARCKHAUSEN, *M. « L'esprit des lois » et les archives de la Brède*, ivi 1904. — ID., *M., ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède*, ivi 1907. — J. DEDIEU, *M. et la tradition politique anglaise en France*, ivi 1909. — ID., *M.*, ivi 1913. — E. CARCASSONNE, *M. et le problème de la constitution française au XVIII^e s.*, ivi 1927. — G. LANSON, *L'influence de la philosophie cartésienne dans la littérature française*, in *Etudes d'hist. littér.*, ivi 1930. — ID., *Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans « L'esprit des lois »*, ivi 1930. — P. M. SPURLIN, *M. in America (1760-1801)*, Bâton Rouge 1940. — A. NICOLAJ, *Il diritto privato in M.*, Bologna 1941. — D. DEL BO, *M. le doctrine giuridiche e politiche*, Milano 1943. — J. DEDIEU, *M. l'homme et l'oeuvre*, Paris 1943. — P. BARRIÈRE, *Un grand provincial*, Bordeaux 1946. — M. RAYMOND, *M.*, Fribourg e. S. 1946. — P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e s.*, Paris 1946, 2 voll. — E. H. PRICE, *M.'s historical conception of the fundamental law*, in *The romanian Review* 38 (1947) 234-42. — J. CHAIX-RUY, *M. et J. B. Vico*, in *Rev. philos. de la France et de l'étranger* 72 (1947) 416-32. — A. PRIOUT, *La psychologie des peuples de M.*, in *Rev. psychol. des peuples* 2 (1947) 170-96. — P. BARRIÈRE, *M. et l'Espagne*, in *Bull. hispan.* 49 (1947) 299-310. — S. COTTA, *Il problema dell'ordine umano e la necessità nel pensiero di M.*, in *Rev. di filos.* 39 (1948) 368-380. — C. MORGAN, *The liberty of thought a. the separation of powers*, Oxford 1948 (pp. 20). — R. SHACKLETON, *M., Bolingbroke a. the separation of powers*, in *French studies* 3 (1949) 25-38. — O. R. TAYLOR, *Bernard Routh et la mort de M.*, ivi 3 (1949) 101-21. — C. RUIZ DEL CASTILLO, *La doctrina de M.* [sulla separazione dei poteri]. *Valor actual*, in *Anales de la R. Acad. de ciencias mor. y polit.* 2 (Madrid 1950) 21-41. — R. CASSIN, *M. et les droits indi-*

viduels, in *Annales de l'univ. de Paris* 19 (1949) 3-11. — P. RAIN, *M. et l'histoire*, in *Etudes histor.* 1949, n. 7, p. 3-16. — E. NASALLI-ROCCA, *L. A. Muratori e il pensiero giuridico e sociale del suo tempo*. *Muratori e M.*, in *Convivium* 1950, p. 588-603. — E. VIDAL, *Saggio sul M.*, specialmente sulla sua concezione dell'uomo, del diritto, della politica, Milano 1950. — R. DERATHÉ, *La philosophie des lumières en France. Raison et modération selon M.*, in *Rev. internat. de philos.* 6 (1952) 275-93. — H. RODDIER, *De la composition de « L'esprit des lois »*. *M. et les oratoriens de l'Académie de Jully*, in *Rev. d'hist. littér. de la France* 52 (1952) 439-50. — E. DURKHEIM, *M. et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris 1953. — S. COTTA, *M. e la scienza della società* Torino 1953. — *Rev. internat. de philos.* 9 (1955) fase. 3-4 interamente dedicato a M. — B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, preceduta dal saggio M., a cura di A. Guillaïn, in vers. franc., Paris 1956.

MONTESSORI Maria (1870-1952), educatrice e pedagogista italiana di fama mondiale, premio Nobel, n. a Chiaravalle (Ancona), m. in Olanda. Laureata in medicina, dai successi conseguiti quale assistente della clinica psichiatrica della università di Roma nel trattamento pedagogico dei fanciulli anormali, fu indotta a elaborare un metodo nuovo per l'educazione dell'infanzia, che ebbe le sue prime applicazioni in due « case di bambini » o scuole infantili organizzate dall'Istituto romano di beni stabili in caserugi popolari del quartiere di S. Lorenzo rinnovati con intenti igienici e sociali. Le « case dei bambini » ebbero rapida diffusione in Europa, in America, persino nell'Africa e nell'Asia. Nel 1913 la M. fu accolta in America come « la più interessante donna d'Europa ». Forse è proprio l'Italia la regione dove l'opera della M. è meno diffusa: non per difetto del metodo, ma per un vizio organico dell'insegnamento italiano, dove in concreto manca ancora la libertà, soffocata dall'uniformità burocraticizzata dai politici e dove l'interessamento pubblico ai problemi scolastici non è pari alla loro importanza.

Il metodo della M. si fonda sul principio molto ovvio che l'infanzia ha caratteristiche diverse da quelle dell'età adulta e che il delicato travaglio dello sviluppo psichico infantile deve essere conosciuto e rispettato, non già soffocato dall'incomprensione e dall'egoismo dell'adulto. A promuovere la libera esplicazione delle energie vitali il metodo M. offre all'infanzia un ambiente adeguato alle sue possibilità di azione (mobili piccoli, chiari, leggeri, oggetti a portata di mano, anche fragili...); un *materiale didattico* per l'educazione sensoriale e per l'avvicinamento alla lettura, alla scrittura e al calcolo elementare, tale da impegnare l'attenzione e l'intelligenza infantile e da rendere possibile l'auto-correzione degli eventuali errori; e infine una *guida discreta* nella persona dell'insegnante, che in paziente attesa vigili lo sviluppo del fanciullo, ne indirizzi la attività senza mai sostituirsi ad essa, e si limiti a impedire le manifestazioni irragionevoli. Nei bambini laboriosi, tranquilli, disciplinati, giocondi delle sue « case » la M. vagheggia una società pacifica di uomini migliori, moralmente sani, padroni dei propri atti, gelosi della propria e rispettosi dell'altrui libertà.

L'opera della M. suscitò dispareri. Alcuni critici cattolici (i più negativi furono il p. Ruiz Amado spagnolo e il p. Oldrà italiano) giudicarono il sistema della M. un « modernismo pedagogico » infetto da immanentismo e da naturalismo ottimistico, ignaro

delle realtà del peccato originale, ecc. In realtà la prima opera che diede fama alla M. (*Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case di bambini*, Città di Cast. 1909) poteva destare sospetti: la M. si dichiarava seguace di Lombroso, De Giovanni, Sergi, fondatori dell'antropologia criminale, di quella medica, di quella pedagogica, rispettivamente; taceva dell'educazione religiosa (cui consacrò un capitolo nella 3ª ediz.). Sono frequenti nella M. (negli scritti e più ancora nei discorsi) espressioni di indiscriminata condanna dei sistemi educativi del passato ed enunzioni improprie dell'ideale della libertà nell'educazione. Ma la sua esplicita professione di fede cattolica e la sua prassi educativa, migliore dei suoi principii, ne illumina e corregge il significato. Né si può considerare il metodo della M. come frutto di una concezione positivista della vita infantile, quantunque l'accentuazione del fattore biologico e la rigorosa determinazione del materiale didattico riflettano l'ambiente culturale e le circostanze particolari in cui il metodo fu elaborato. La benedizione autografa inviata da Benedetto XV, qualche articolo di p. Barbera su *Civ. Catt.*, che chiariva le ambiguità della M. con la M. stessa, il suo progressivo orientarsi verso un'educazione integralmente cristiana, dissiparono i malintesi e raccolsero attorno al suo nome l'ammirazione universale. Del resto, anche la teologia riconosce il valore cristiano delle doti naturali (v. MONDO) e dei metodi attivi in PEDAGOGIA (v.).

L'educazione religiosa impartita nelle « case dei bambini » mediante un'adeguata e attiva partecipazione all'azione liturgica della chiesa, di cui il bimbo è membro vivente, è degna di inserirsi nella grande tradizione educativa del cristianesimo e rappresenta nella stessa pedagogia della M. la parte migliore, immune com'è da ogni astrattismo scientifico. È in tutto meritevole di encomio l'esperienza di pedagogia religiosa fatta dalla M. nella « scuola modello M. » di Barcellona, con l'aiuto del giovane sacerdote Mossen Ignio Anglés, della quale ci lasciò memoria nel libro *I bambini viventi nella chiesa* (Napoli 1922). Cf. LEONE di Maria, in *Ecclesia* XI (1952) 325-27.

Opere principali: *Il metodo della pedagogia scientifica* cit. (1909), *Antropologia* (1910), *L'autoeducazione nelle scuole elementari* (1916, 2 voll.), *I bambini viventi nella chiesa* (1922), *La vita in Cristo. Anno liturgico* (1931), *The man explained to children* (1932), *La paix et l'éducation* (1932), *Il segreto dell'infanzia* (1950), *La scoperta del bambino* (1952), *La mente del bambino* (1952).

BIBL. — *Civ. catt.* v. indici sotto *M.* e *Pedagogia*; 1930-II, 238-48 (*Luci ed ombre nel metodo M.*). — *Scuole M.*, Bergamo 1951. — *Atti dei congressi internaz.* M. (l'ottavo fu tenuto a Sanremo nel 1949: cf. *Humanitas* 4 [1949] 944-46). — HÉL. LUBIENSKA DE LENVAL, *La méthode M.*, Paris 1947. — JENS SIGSGAARD, *Frøbel og M.*, Copenhagen 1948⁹. — M. CASOTTI, *Il metodo M. M. e il metodo Agazzi*, Brescia 1950. — G. BERTINI, *Il metodo M.*, Firenze 1952. — F. DE BARTOLOMEIS, *M. M. e la pedagogia scientifica*, Firenze 1953. — B. BIANCHI, *Il sistema educativo di M. M.*, Fir. 1953. — S. VALITUTTI, *Il problema dell'educac. nel pensiero di M. M.*, Roma 1953. — M. M. e il suo metodo, in *L'Osserv. Rom.*, 9. V. 1952. — E. STANDING, *M. M. Her life and work*, London 1957.

MONTEVERDI Claudio (1567-1643), n. a Cremona, m. a Venezia, musico. Formato dall'Ingegneri, passò al servizio del duca di Mantova. Nel

1613 veniva eletto maestro di musica della repubblica di Venezia; qui si dedicò anche alle composizioni sacre. Il M. è considerato padre degli operisti e della musica moderna (cf. L. SCHRADE, *M., creator of modern music*, New York 1950). Nel genere sacro, le sue Messe, a 4 e 6 voci, sono ancora in stile polifonico; nei salmi *Laudate pueri*, *Laelatus sum*, *Confitebor* invece usa lo stile concertato con soli cori e orchestra. Ha pure una toccante *Salve Regina*.

S. CAFFI, *Storia della musica sacra nella già cappella ducale di S. Marco*, Venezia 1858. — H. PRUNIÈRES, *M. à la chapelle de St. Marc*, in *Rassegna musicale* 7 (1926) 260-78. — B. LUPO, *M. sacro*, ivi 15 (1942) 113-24. — Id., *Sacre monodie monteverdiane*, in *Musica* 2 (1943) 51-85. — Altra bibl. presso Enc. It. XXIII, 760-62; C. SARTORI, C. M., Brescia 1953; M. LE ROUX, C. M., Paris, Ed. du Coudrier.

MONTEVERGINE, abbazia O. S. B. e celeberrimo santuario mariano sul Partenio, non lungi da Avellino, a 1270 m. sul mare. Nell'antichità vi sorgeva un tempio di Cibele; lì poi trovarono rifugio vescovi e santi in tempo di persecuzione. Nel 1119 vi salì, reduce da un pellegrinaggio a Compostella, S. GUGLIELMO di Vercelli (v.), il quale, ritiratosi quivi a vita strettamente eremitica, divenne presto, contro sua volontà, capo di una comunità di ammiratori e seguaci (1124) e poi fondatore di una nuova congregazione detta *Benedettino-Verginiana* sotto la regola di S. Benedetto. Questa si estese presto nell'Italia meridionale e in Sicilia; due secoli dopo contava oltre 20 abbazie e 50 priorati.

Nel 1349 incomincia la decadenza. Nel 1431 M. è vittima della commenda. Pio V e definitivamente Sisto V le restituirono l'indipendenza: monastero e congregazione rifioriscono. La bufera napoleonica la travolse; solo M. sopravvisse. Dopo alterne vicende, nel 1879 M. si unì alla congregazione Cassinese della primitiva osservanza.

È abbazia « nullius » con c. 9000 ab. in 10 parrocchie. La basilica barocca è ricca di opere d'arte, tra cui il sarcofago di re Manfredi, un baldacchino di marmo a due ordini di colonne con musaici, una cattedra del sec. XIII. Numerosissime vi sono le reliquie. L'attrattiva più grande è costituita dall'immagine della Vergine, che dà il nome al santuario, portata nel sec. V da Antiochia a Costantinopoli, di qui a Napoli nel 1265, indi a M. da Caterina II di Valois e sistemata nell'attuale cappella dipinta dal Volpe (1888-96). Si calcolano non meno di 300.000 pellegrini all'anno.

Ai piedi del Partenio sorge il palazzo abbaziale detto « Loreto », residenza invernale della maggior parte della comunità, con ricco appartamento abbaziale, dotato di notevole collezione di vasi in ceramica per farmacia. Il pregio maggiore è oggi costituito dall'archivio restituito nel 1926, importantissimo per la storia locale e regionale, specialmente dopo la distruzione di quello aragonese di Napoli.

COTTINEAU, II, col. 1944-45. — I. GIORDANO, *Croniche di M.*, Napoli 1649. — A. TRANFAGLIA, *M. e la Congregazione Verginiana* (1120-1879), Roma 1929. — L. M. DE MARINO, *Il regno delle Due Sicilie e il santuario di M.*, in *Sannium* 24 (1951) 186-90: rapporti tra S. Guglielmo (1083-1142) e Ruggero II. — *Regesto delle pergamenе della abb. di M.*, a cura di G. MONGELLI, il III vol. (Roma 1957) giunge al 1299. — Lettera di Pio XII all'abbate di M. nell'ottavo centenario della morte di S. Guglielmo, 16 giugno 1942: AAS 34 (1942) 278-80.

MONTEYRO Pietro, O. P. (1662-1735), n. e m. a Lisbona. Fattosi domenicano (nel convento di Almada, 1679), studiò a Lisbona e a Coimbra, insegnò a Evora e a Lisbona, fu maestro in teologia nel 1715, membro della R. Accademia delle Scienze, per 20 anni predicatore di corte. Delle sue opere notiamo: *Claustro domenicano* (l'opera doveva constare di 4 voll., ma furono editi solo il I e il III, Lisbona 1729-1734); *Historia da santa Inquisição do Reyno de Portugal e suas conquistas* (postuma, 2 voll., Lisbona 1749-50). — R. COULON, *Scriptores O. P.*, III, p. 587-590.

MONTEFAUCON (de) Bernardo, O. S. B. (1655-1741), uno dei più dotti MAURINI (v.), n. nel castello di Soulage (dioc. di Narbonne), m. a St. Germain-des-Près in Parigi. Di stirpe nobile, entrò dapprincipio nella carriera delle armi e partecipò come volontario alle campagne del maresciallo di Turenne contro la Germania nel 1673. La malattia, che lo colse alla fine della seconda campagna, e la morte dei genitori gli fecero abbandonare la vita militare.

Ritornando alla quiete degli studi, finì col seguire la chiamata alla vita monastica. Nel 1675 entrò presso i Maurini di La Dourade a Tolosa e, dopo la professione, passò per la case di Sorèze, La Grasse, Bordeaux, fuché, guadagnatasi con le sue prime opere la stima dei superiori, fu chiamato a Parigi per collaborare ai grandi lavori letterari che si eseguivano nelle due abbazie di St. Germain-des-Près e dei Blancs-Manteaux. Era di rara modestia, indifferente alle lodi (solo per ordine del superiore generale si lasciò fare un ritratto), semplice, metodico, ordinatissimo (incominciando un'opera, sapeva dire con esattezza quando l'avrebbe finita), pronto ad eseguire come a concepire i grandi disegni, dotato di memoria prodigiosa (che gli facilitò lo studio del greco, ebraico, caldaico, siriano, samaritano, copto, arabo).

Nel 1698 pubblicò *Athanasii opera omnia* (Parigi 1698, voll. 3 in-fol., ediz. apprezzatissima ancor oggi; ristampata a Padova nel 1777 per cura del vescovo Giustiniani con aggiunte, poi raccolta in PG 25-28). Più famoso lo rese l'edizione di S. Giovanni Crisostomo, *S. P. Joannis Chrysostomi... opera omnia* (Parigi 1718-1738, voll. 13 in-fol., accolta del pari in PG 47-64). Per poter condurre a termine questo lavoro il M. chiese ai superiori di compiere un viaggio in Italia, dove si trovavano i più numerosi mss. Accompagnato da p. Brioy, partì nel maggio 1698 e, passando per Milano, Modena, Mantova, Venezia e Ravenna, verso la metà di settembre arrivò a Roma, dove rimase quasi tre anni coprendo la carica di procuratore generale della congreg. dopo la morte di don Claudio Estienne (1699). Nonostante le insistenze dei suoi superiori, dei suoi amici e dello stesso Clemente XI, in parte per poter attendere con più agio ai suoi studi e in parte per sottrarsi alle varie molestie che quella carica gli cagionava, ottenne di poter ritornare a Parigi nel marzo del 1701. Pubblicò il resoconto dei suoi viaggi nel *Diarium Italicum*, Parigi 1702, in 4°. Alcuni anni dopo fece uscire la *Palaeographia graeca sine de ortu et progressu literarum graecarum*, Parigi 1708, in-fol.: parallela alla *Diplomatica del MABILLON* (v.), l'opera si presentò come la creazione di una scienza nuova, per allora un capolavoro e ancor oggi indispensabile per ognuno che si occupi di questi studi. v. PALEOGRAFIA.

Delle altre numerose composizioni del M. le più importanti sono: *Analecta graeca*, Parigi 1688, in-4°; *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum*, Parigi 1706, voll. 2 in-fol., contenente testi inediti di Eusebio di Cesarea, di S. Atanasio e di Cosma Egiziano; *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, Parigi 1713, voll. 2, in-fol.; *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, Parigi 1719, voll. 10 in-fol., con 1200 tavole in rame e 40.000 disegni. I 1800 esemplari di questa opera furono esauriti in soli due mesi. Nel 1724 essa fu completata dal M. col *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée*, voll. 5 in-fol. I quindici volumi, di cui risultano le due opere, sono un compendio tra i più completi e ordinati di tutto quello che allora si conosceva intorno all'archeologia greca, latina, giudaica... e rappresentano per quei tempi un grande contributo agli studi archeologici.

BIBL. — P. TASSIN, *Hist. littér de la Congr. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 583-616. — M. VALÉRY, *Corresp. inéd. de Mabillon et de M. avec l'Italie*, Paris 1846, voll. 3. — WILHELM-BERLIÈRE, *Nouveau supplément à l'Hist. de la Congr. de St. Maur*, II (Maredsous 1931). — E. DE BROGLIE, *La société de l'abbaye de St. Germain-des-Près au 18^e siècle*, Paris 1891, voll. 2. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chr. et de lit.* XI, col. 2608-2672, 2739-48. — J. W. THOMPSON, *The age of Mabillon and M.*, in *American histor. review* 47 (1942) 225-44.

MONTEFORT (de) Luigi M. Grignon. v. MONFORTANI.

MONTI Luigi M., n. a Bovisio (Milano) il 24-VII-1825, m. a Saronno l'1-X-1900, fondatore (a Roma, 8-IX-1857) dei *Fratelli Ospedalieri Figli dell'Immacolata Concezione* (Concezionisti). v. ISTITUTI RELIG., 6.

Figlio di artigiani brianzoli, fu anch'egli operaio fino a 27 anni. Maturità di vita cristiana e genialità d'apostolato gli suggerirono la creazione di una comunità d'azione che, in tempo di travaglio sociale, si propose di cercare Dio nei fratelli. Era una schiera di giovani coetanei che egli entusiasmò alla pratica cristiana e ad opere di bene. Il popolo la chiamò «compagnia di frati». Il mondo le riserbò incomprensione e carcere: per il M. fu il segnale di Dio. Era il tempo in cui operavano Rosmini, Bosco, Cottolengo, Pavoni, Cabrini... Il M. si unì al cremonese Cipriano Pezzini per realizzare un istituto religioso di laici che assistesse gl'infermi. L'8 sett. 1857 l'idea fu attuata nell'ospedale di S. Spirito in Roma (con l'ingerenza indebita di estranei). Le vicende che seguirono costrinsero il Pezzini a ritirarsi (1858). Il M. venne a trovarsi in difficilissima situazione che ne mise a dura prova la pazienza e la resistenza alle insidie della cattiveria, della stupidità, della incomprensione. Nel 1887 Pio IX intervenne direttamente affidandogli la direzione dell'istituto, che già il 4 ott. 1862 aveva avuto il decreto di lode e il 10 mag. 1865 quello di approvazione.

Il M. scrisse allora nuove costituzioni, stabilì la forma definitiva dell'abito, estese l'attività della congregazione a nuovi ospedali, abbracciò anche l'educazione degli orfani e della gioventù bisognosa (aprendo nel 1886 l'orfanotrofio di Saronno), lottò contro incredibili difficoltà per ottenere il sacerdozio alla sua congregazione (fu concesso dopo la sua morte e solo nel 1904 furono ordinati i primi sacerdoti concezionisti per il servizio delle opere della congregazione).

Egli non fu sacerdote, ma ancora vivente meritò il titolo di « padre » che generò alla chiesa nuova famiglia religiosa nella tradizione di Giovanni di Dio e di Filippo Neri. La sua vita spirituale è fatta di fede nella Provvidenza, fedeltà al volere di Dio, ansia di apostolato, purezza i sentimenti, amore alla Vergine Immacolata che egli tenne per madre e volle patrona e titolare della congregazione. La sua storia sorprende per drammaticità eroica, che « acquista colore e potenza di santo dramma non solo per le vicende dell'uomo, ma per le circostanze di tempo, per la coincidenza di eventi, per l'intervento d'insigni personaggi. I fatti si svilupparono tra il 1840 ed il 1900, per oltre mezzo secolo e nel periodo più agitato della nostra storia moderna. Compariscono sulla scena, oltre a figure maschie di governatori, principi romani, uomini politici, cardinali, figure di prim'ordine come quelle di Rappolla, Pio IX, Leone XIII, Don Bosco. La massoneria dà il contrasto del quadro e si trova spesso sulle tracce del grande » (De Libero).

Il M. è sepolto nella chiesa del suo primo orfanotrofo in Saronno, dov'egli morì. La causa di beatificazione è introdotta a Roma.

I **Concezionisti** sono « una famiglia religiosa di sacerdoti, medici, farmacisti, infermieri, professori, maestri, educatori, organizzatori, che vestono tutti lo stesso abito e godono tutti lo stesso diritto: sono una famiglia e vi stanno da eguali. L'abito, azzurro e bianco, è in relazione col nome, che viene dall'Immacolata Concezione di Maria, dalla quale la congregazione ha preso un carattere ed un impegno specifico: purificare. I concezionisti questo sono: sono servitori della società, diffusori di vita contro gli agenti della morte, purificatori dell'organismo sociale contro gli avvelenamenti d'ogni sorta. Essi sono quindi sulla linea del divino Maestro » (I. Giordani). La loro società, per la sua completezza, ha bisogno di tutti gli specialisti della carità. In svariate mansioni, essi lavorano concordi per il regno di Dio, senza limiti di regioni. Da Roma, dove sono nati, si sono sparsi in tutta Italia e nell'America latina. In genere le loro opere comprendono: chiese, ospedali, cliniche, ricoveri, preventori, orfanotrofi, istituti, colonie. Le statistiche davano 173 relig. nel 1942, 340 nel 1960.

BIBL. — A. ANGELINI, *Biografie edificanti dei FF. Spedalieri della I. C.*, Roma 1883. — S. VISMARÀ, *Fr. Bonifacio Pavletic concezionista*, Milano 1922. — E. SPREAFICO (barnabita), *Il servo di Dio p. L. M. M. nella sua vita e nelle sue opere*, 2 voll., Saronno 1947.

MONTI sacri. v. LUOGHI ALTI.

MONTINI Giorgio (1860-1943), n. e m. a Brescia, pioniere del movimento di AZIONE CATT. (v.) in Italia. Ancora studente fondò a Brescia il circolo giovanile dei SS. Faustino e Giovita, uno dei primi della Gioventù Cattolica, quando imperava la democrazia massonica di Gius. Zanardelli. Laureatosi a Padova in giurisprudenza, militò fervidamente tra le prime file nell'opera dei Congressi, nell'Unione popolare, infine nell'Azione catt. Diresse per una quarantina d'anni il *Cittadino di Brescia*, mentre era membro del comitato permanente dell'Opera dei Congressi, presidente dell'Unione elettorale catt., consigliere comunale e provinciale per lungo tempo, deputato per tre legislature. Nel 1908 con N. Rezzara presiedette la seconda settimana sociale dei cat-

tolici. Con G. Tovini partecipò alla fondazione della prima banca cattolica ital. (1888), con Stan. Solari alla trasformazione sociale e tecnica dell'economia agricola ital., con Giov. Longinotti allo sviluppo delle organizzazioni agricole e operaie. Combatté tenacemente e vittoriosamente il progetto di divorzio fatto annunciare da Zanardelli il 20-II-1902. Condusse una proficua campagna per la scuola cristiana, frutto della quale può considerarsi l'associazione magistrale « Nic. Tommaseo ». Durante il fascismo, la sua attività fu vincolata; vide la conciliazione tra chiesa e stato che egli aveva auspicato fin dai primi anni giovanili. Nella sua opera mostrò sempre perspicacia d'ingegno, fermezza di fede, integrità di vita, ansia di apostolato, fedeltà alle direttive pontificie. — *L'Avenire* di Bologna 15-I-1943. — *Civ. Catt.* 1943-I, p. 191 s.

MONTMIRAIL (de) Giov. v. GIOV. di M.

MONTMORENCY-LAVAL (de) Franc. v. LAVAL.

MONTOYA (de) Ludovico, agostiniano, n. a Belmonte (Cuenca) il 15 maggio 1497, professò il 27 apr. 1515. Sei anni dopo, S. Tommaso da Villanova lo elesse maestro dei novizi. « Illustre esempio di solida virtù » (Hurter), formò molti religiosi a vera santità: tra essi il B. ALFONSO de Orozco (v.). Costituito (25 luglio 1535) visitatore della provincia portoghese, la portò a mirabile fioridezza. Eresse magnifiche chiese, fondò nuovi conventi, tra cui il collegio di Coimbra che divenne rinomato centro di studi. Vi ricevette i gesuiti, inviati « per apprendere le virtù e imitar gli esempi » del p. de M. Amico di S. Ignazio di Loyola, ottenne dal re Giovanni III il permesso per l'erezione d'una casa della Compagnia a Lisbona. Rinunziò al vescovado di Viseo e ad altre dignità ecclesiastiche. Fu valido propagatore dell'Immacolata Concezione. Scrisse parecchie opere che lo pongono tra i migliori ascetici e mistici. Luigi di Granata diceva che « sulla divozione egli scriveva, mentre il santo L. de M. la mostrava ». Le sue *Meditazioni sulla Passione distribuite nelle sette ore canoniche* e la sua *Dottrina inviata da un religioso a un cavaliere suo amico* (*Opere*, Lisbona 1563, un vol. in 8) furono per qualche tempo attribuite a S. Francesco Borgia.

Morto a Lisbona il 7 sett. 1568, ne fu compiuto il processo canonico sulle virtù e miracoli, che solo vicende esterne hanno fermato.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1763, p. 605-8. — LANTERI, *Additamenta ad Crusenii Monasticon*, I (Valladolid 1890) 705. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 135. — G. DE SANTIAGO-VELA, *Biblioteca ibero-americana de la orden de S. Agustín*, V (Madrid 1920) 589-97.

MONT-SAINT-MICHEL (S. Michael in periculo maris), abbazia O. S. B. fondata da Riccardo I, duca di Normandia, in dioc. di Avranches. Fu dapprima abitata da eremiti, fino a che S. Auberto vescovo di Avranches li sostituì con 12 canonici. Nel 966 il predetto Riccardo vi installò i benedettini. La chiesa fu consacrata nel 1022.

I duchi di Normandia e di Bretagna, i conti di Anjou, i re d'Inghilterra prodigarono donazioni e privilegi. Fu meta di numerosissimi pellegrinaggi. La sua influenza religiosa e politica si estese a Francia e Inghilterra. Soffrì molto durante la guerra dei 100 anni. Poi venne incorporata alla congregazione di S. Mauro (1622). Servì anche da prigione di stato. Restaurata recentemente a cura delle Belle

Arti, rimane anche oggi uno dei più notevoli monumenti francesi di architettura monastica e militare.

BIBL. — COTTINEAU, II, col. 1897-1908, amplissima bib. — E. DUPONT, *Bibliogr. génér. du M. S. M.*, Avranches 1905. — *Archives de la France monast.*, XVII, 7, prov. eccl. di Rouen, 95-104. — G. ET VAL. DE MIRÉ, *Le M. S. M. au pèril de la mer*, Paris 1953, con fotografie, piani e illustr. — *L'Osserv. Rom.* 14-X-1955.

MONTSERRAT. v. MONSERRATO.

MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA: importantissima raccolta di fonti, criticamente presentate, per la storia del MEDIOEVO (v.) germanico, fondamentale anche per il medioevo dei paesi europei che ebbero rapporti con l'impero. L'iniziativa partì dal « Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde », già « Gesellschaft f. Deutschlands ältere Geschichtskunde » (nel frontespizio dei volumi suona in latino così: « Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi »), fondato a Francoforte s. M. nel 1818 da K. VON STEIN. Ispirata dall'amor di patria (« sanctus amor patriae dat animum ») è l'insegna posta in testa ai diplomi rilasciati dall'istituto e ai volumi pubblicati: I vol., (1826), doveva contribuire al risorgimento della Germania; non mai come stavolta il patriottismo ha giovato alla cultura.

Il piano dei M. fu presentato nel 1824 da C. H. PERTZ, primo direttore (fino al 1874) della pubblicazione, che s'iniziava nel 1826. Al Pertz succedettero, come presidenti del comitato direttivo: W. WAITZ (1875-86), W. WATTENBACH (1886-88), E. DÖMMLER (1888-1902), O. HOLDER-EGGER (1902-05), R. KOSER (1906-19), P. F. KEHR (1919-36) e, dopo un breve periodo di regime commissariale di W. ENGEL, E. E. STENGEL (1937-42), TH. MAYER (1942-47), FR. BAETHGEN (dal 1947). Nel 1875 la società con nuovo statuto, passò all'Accademia prussiana delle scienze; nel 1886, ottenuto il riconoscimento ufficiale, fu aggregata al ministero degli Interni. Nel genn. 1944, imperversando la guerra, l'istituto da Berlino fu trasferito a Pommersfelden (presso Bamberg) nel castello di Weissenstein, indi (1948) a Monaco, modificandosi allora lo statuto e la denominazione (« M. G. H. Deutsches Institut f. Erforschung des Mittelalters »). Alla sua ripresa, dopo i disastri della guerra 1939-45, contribuì generosamente Pio XII.

Le pubblicazioni (dapprima in fol., poi in 4° e in 8°, presso varie case editrici), sono ripartite in 5 serie:

Prima serie, **SCRIPTORES**, in 10 sezioni: — 1) *Auctores antiquissimi* (dal 1877); — 2) *Scriptores rerum Merovingicarum* (dal 1884); — 3) *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX* (1878); — 4) *Gesta Pontificum Romanorum* (1898); — 5) *Scriptores* (dal 1826); — 6) *Scriptores rerum Germanicarum, nova series* (dal 1922); — 7) *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* (dal 1871; alcuni testi, raccolti anche in altre sezioni, appaiono in edizione migliorata, alcuni sono editi soltanto qui); — 8) *Deutsche Chroniken* o « *Scriptores qui vernacula lingua usi sunt* » (dal 1877); — 9) *Libelli de lite imperialium et pontificum saec. XI et XII conscripti* (dal 1891); — 10) *Staatschriften des späteren Mittelalters* (il vol. uscito nel 1937 è passato alla terza sezione della serie « Antiquitates: Deutsche Mittelalter: kritische Studententexte »).

Seconda serie, **LEGES** (fonti giuridiche) divisa in 4 sezioni, nella seconda delle quali (*Leges in 4º*) notiamo i gruppi: *Capitularia legum Francorum* (dal 1883), *Concilia* (dal 1893).

Terza serie, **DIPLOMATA** (atti pubblici emanati dalle cancellerie reali e imperiali di Germania e di Francia) divisa in 4 sezioni. Rientrano in questa serie, pur non appartenendo ad alcuna sezione, *Die Urkunden Heinrichs des Löwen* (due vol., dal 1911).

Quarta serie, **EPISTOLAE** (lettere di papi, imperatori, re merovingi e carolingi, personaggi illustri) divisa in 4 sezioni, di cui notiamo la terza: *Epistolae saec. XIII e regestis Pontificum Rom.* (dal 1883), e la quarta: *Epistolae selectae* (dal 1916).

Quinta serie, **ANTIQUITATES** (vari testi poetici o prosastici di varia natura, aventi interesse per la storia del medioevo) divisa in 3 sezioni, di cui notiamo la prima: *Poetae latini medii aevi* (dal 1880-81), e la terza: *Deutsche Mittelalter: kritische Studententexte* (dal 1937).

Delle pubblicazioni fino al 1809 fu fatto un indice da O. HOLDER-EGGER e K. ZEUMER. Per le pubblicazioni posteriori, v. i resoconti annuali dell'istituto. Per gli ultimi anni v. F. BAETHGEN, *M. G. H. Bericht* per gli anni 1943-48, 1948-49, 1949-50, 1950-51..., in *Deutsches Archiv f. Erforschung des Mittel.* 8 (1950) 1-25; 8 (1951) 351-63; 9 (1951) 1-13; 9 (1952) 313-31...

L'istituto ha anche una rivista iniziata nel 1820, interrotta nel 1944 e ripresa nel 1949, che ebbe vari titoli e varia periodicità. Dal 1938 il « Reichsinstitut f. ältere deutsche Geschichtskunde » ha pubblicato studi critici su argomenti di storia medievale che non appartengono alle sezioni dei M. G. H., ma che ne costituiscono una parte integrante e un utile sussidio.

Naturalmente, in una collezione si vasta non tutto è ugualmente ben fatto e si sente la varietà degli atteggiamenti critici dei vari autori e delle varie epoche. Del resto la collezione, gloria della cultura tedesca, progressivamente corregge se stessa e si migliora. Se ci è lecito, vorremmo esprimere un desiderio, con H. GRUNDMANN, *Geistesgeschichte in den M. G. H.*, nella rivista *Die Welt als Geschichte* 10 (Stuttgart 1950) 98-116: che il piano futuro dei M. G. H. accolga anche i testi « spirituali », filosofici, profetici, apocalittici, ecc., i quali, pur non riportando fatti politici, illustrano la « Geistesgeschichte » e ci fanno conoscere il medioevo forse meglio dei fatti politici.

MONUMENTA. — A) *Historica Societatis Jesu*, collana di testi per la storia dei GESUITI (v.), iniziata a Madrid nel 1894 su progetto di Gius. M. Velez (1843-1902) e dal 1929 continuata a Roma a cura dell'istituto storico della Compagnia. Sono già usciti oltre 70 voll. di alto pregio (fra cui 21 voll. in 4 serie di M. Ignatiano); i M. missionum hanno grande interesse anche per la storia generale della chiesa. — Cf. D. FERNANDEZ ZAPICO, P. LETURIA, in *Archivum hist. S. J.* 13 (1944) 1-61, nel cinquantenario dei M. H. S. J. (1894-1944).

B) *Nipponica*, pubblicazione semestrale (dal 1951 provvisoriamente annuale), nelle lingue europee e giapponese, di testi e studi concernenti l'estremo oriente e il GIAPPONE (v.), a cura della « Sophia Universitas » di Tokio, fondata (1938) e diretta dai gesuiti.

C) *Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, collana delle fonti, in edizioni critiche, per la storia dei

DOMINICANI (v.), iniziata (Lovanio-Roma) nel 1896 da B. M. Reichert (vanno segnalati gli *Acta capitulorum generalium* dal 1220 al 1844, voll. III-IV, VII-XIV, a cura di B. M. Reichert, Roma-Stoccarda 1898-1904). — A. WALZ, *Compendium historiae O. P.*, Roma 1948², p. XXI, 527, 626.

D) *Ordinis Servorum S. Mariae*, collana di documenti per la storia dei SERVITI (v.), iniziata nel 1897 (Bruxelles) da Ag. M. Morini e P. M. Soulier, sospesa al 20° vol. (1930), continuata nel periodico *Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria* (dal 1933).

E) *Sinica*, pubblicazione annuale di testi e studi concernenti la CINA (v.) e i paesi vicini, fondata nel 1935 dal verbita F. Sav. Biallas, edita a cura dell'univ. catt. di Pekino (fino al 1940 uscirono 13 voll.).

MONUMENTI pagani (la distruzione e la conservazione dei M. p.): v. PAGANESIMO.

MONZON Agostino, S. J. (1750-1824), espulso dalla Spagna quando era ancora novizio gesuita, fu ministro del PIGNATELLI (v.) a S. Pantaleo in Roma, assistente di Spagna (dal 18-X-1820), rettore al Gesù (1820-21 e 1824), provinciale (1822-23). Lasciò una utile *Vita del B. Pignatelli*. — M. MARCHI, *Il restauratore della Compagnia di Gesù*, Torino 1938, passim.

MOORE Tommaso, S. v. MORO T.

MOORE Tommaso (1779-1852), n. a Dublino da genitori cattolici, n. a Devizes (Wiltshire). Studiò in patria nel collegio anglicano della SS. Trinità, dove, benché nessun cattolico vi potesse ottenere gradi, seppe col suo ingegno poetico attirarsi l'ammirazione dei professori. Una poesia in inglese, ch'egli agli esami presentò in luogo della composizione latina, gli procurò un premio speciale. Scoppiata nel 1797 la rivoluzione irlandese, sostenne la causa nazionale con violenti scritti in prosa e in versi, senza però alienarsi il governo inglese. Alla poesia rimase fedele anche quando a 20 anni si recò a Londra a studiarvi diritto. La sua parafrasi di Anacreonte gli aprì le porte dell'alta società inglese (fu detto *Anacreonte-Moore*). Nel 1803 venne nominato registratore all'ammiragliato di Bermuda, e ciò gli fornì l'occasione di visitare gli Stati Uniti d'America. Frutto delle sue osservazioni fu il libro acutamente satirico: *Schizzi della società al di là dell'Atlantico*. Già nel 1801 aveva pubblicati dei versi sotto il nome di Tommaso Little. Tornato da Bermuda, seguirono (1806, 1808) altre raccolte di liriche, ballate, satire... Tutte furono superate dalle *Melodie irlandesi* (1807, accresciute continuamente fino al 1813), che resero il suo nome famoso e caro ai suoi compatrioti dell'isola verde. I canti religiosi costituiscono il più ricco frutto della sua attività poetica. Nel 1817 pubblicò la leggenda orientale *Lalla Rookh*, tradotta in molte lingue; la versione persiana si diffuse a Schiras, ad Ispahan e sulle rive del Caspio. In quel tempo si legò di stretta amicizia con lord Byron, a cui rimase fedele fino alla morte. Fu a Parigi (1817), poi in Italia ed in Svizzera, fissando le sue esperienze in nuove poesie liriche e satiriche. In *The Loves of the Angels* (London 1823), di gran valore artistico, offende la dottrina cristiana intorno agli angeli. Per espriare quest'errore e la leggerezza della sua giovinezza letteraria, pubblicò nel 1827 *L'Épicurean*, romanzo in versi, di scopo morale. Nelle *Memoirs of captain Rock* (London 1824) prese

eloquentemente le difese degli oppressi Irlandesi. Fu una sorpresa quando il grande poeta si presentò con una apologia della dottrina cattolica: *Travels of an irish gentleman in search of a religion* (2 voll., London 1833). Questi *Viaggi* (tradotti, come le altre opere del M., in parecchie lingue) dimostrano grande serietà religiosa, profonda conoscenza della teologia e dei padri. Degli altri suoi scritti ricordiamo: *History of Ireland* (London 1839-1846, 4 voll.) e la sua autobiografia (nell'edizione delle sue opere curata da Longmann, volume ultimo). Già prima (London 1825) apparvero le *Memoirs of Sheridan* e le notizie sulla vita di Byron (nella edizione *Letters and Journals of lord Byron with notices of his life*, London 1830, 2 voll.); Byron gli aveva affidate le sue memorie, ma egli non le pubblicò per riguardo ai parenti di lui, e per soddisfare i lettori di Byron scrisse la suddetta opera.

L'edizione completa delle sue opere apparve a Londra nel 1852-1853 in 10 volumi. Lord John RUSSEL curò dal 1852 al 1856 la pubblicazione di *Memoirs, Journal and Correspondance of Th. Moore*, 8 voll.

MORALE. v. ETICA; TEOLOGIA M.; MORALITÀ.

MORALE (Legge). v. LEGGE VIII ss., TEOLOGIA MOR., NORMA, OBEDIENZA, PERFEZIONE.

MORALE Internazionale. v. INTERNAZIONALE (il problema) II Bc, d; III-VI; PACE.

MORALES (de): — 1) Ambrogio (1513-1590), n. e m. a Cordova, nipote di Perez de Oliva professore di teologia a Salamanca. Compì i suoi studi ad Alcalá de Henares ed a Salamanca. Ricevuti gli ordini sacri, insegnò con grande successo filosofia e letteratura classica antica ad Alcalá. Per incarico di Carlo V istruì il celebre Don Giovanni nelle letterature classiche, e Filippo II lo nominò storico-grafo di Castiglia. Nella letteratura spagnuola è apprezzato come squisito stilista. Dei molti suoi scritti segnaliamo: 1) *Cronaca universale della Spagna* dalla seconda guerra punica alla diffusione del cristianesimo nella Spagna (termina con una serie di biografie di santi spagnuoli); le *Opere di S. Eulogio di Toledo*, con commentari; varie monografie storico-ecclesiastiche, una apologia di Gerol. Zurita († 1580) autore dei celebri *Annali d'Aragona*. — HURTER, *Nomenclator*, III², col. 284 s.

2) Cristoforo (1512-1553), musicista, n. a Siviglia, m. a Toledo. Studiò a Siviglia e a Roma. Quivi verso il 1540 lo troviamo cantore della cappella pontificia. Tornato in Spagna (sett. 1545), fu direttore della cappella della cattedrale di Toledo. Il suo motto *Lamentabatur Jacob* cantavasi in addietro ogni anno, la prima domenica di Quaresima, nella cappella papale. Di lui sono alle stampe: un primo (Par. 1540) e un secondo (Ven. 1544) libro di *Messe* a 4 e 5 vv.; *Quinq. Missarum harmonia diapente* (Ven. 1547); *Magnificat* a 4 vv. (Roma 1541); *Mottetti* a 5 vv. (Ven. 1543). Mol'altra sua musica (8 messe, 16 *Magnificat*, 13 mottetti) giace ancora nell'archivio musicale di Toledo. M. fu uno dei più valenti maestri del suo tempo, precursore di Palestrina, restauratore del gusto severo della musica sacra. — ENC. IT. XXIII, 794 s. — R. MITIANA, *C. de M. Estudio critico biografico*, Madrid 1920. — *M. Hispanus*, in *L'Osserv. Rom.* 28-III-1954 (JG. ANGLES, che per il centenario di M. ha curato l'ediz. di *Opera omnia*).

3) **Giovanni Battista**, O. P. (1597-1664), n. a Ecija (Andalusia), m. a Funing (Cina), missionario in Cina, ardente avversario della liceità dei RITI CINESI (v.). Appena diacono, partì per le Filippine. Vi arrivò nel 1618 e vi svolse attivo apostolato presso i Cinesi ivi dimoranti. Avendo tentato inutilmente di entrare nel Cambodgia (1629), nel 1633 si recò in Cina, dove meritò di essere considerato fondatore della missione domenicana del Fukien. Fu espulso nel 1638.

Accesasi la controversia dei riti cinesi, il M., portavoce dei domenicani e dei francescani, si recò a Roma e sottopose (1643) ad Urbano VIII 17 dubbi che, in data 12 sett. 1645, Innocenzo X risolve nel senso del M., condannando i riti cinesi permessi dai gesuiti. Fu l'inizio di una lunga controversia che si chiuderà un secolo dopo. A Roma il M. partecipò al capitolo generale del 1644 quale definitor della provincia delle Filippine. Ritornò poi in Cina nel 1649 accompagnato da vari religiosi. Ivi morì dopo attivissimo apostolato.

Per i suoi scritti sulla controversia v. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, 611-613. — B. BIEMANN, *Anfänge der neueren Domin. Mission in China*, Vechta 1927. — J. BRUCKER in *Dict. de théol. cath.* III, col. 2364-2391: manifestamente l'autore è parziale.

MORALITÀ dell'azione umana. v. ATTO umano, ETICA, FINE, LEGGE, LIBERTÀ, NATURA E SOPRANN., NORMA, OBEDIENZA, PECCATO, PERFEZIONE, TEOLOGIA morale, VIRTÙ.

Morale (o immorale) si dice l'ATTO specificamente umano (v.), cioè volontario, in quanto è (o non è) ciò che dovrebbe essere, ossia in quanto è (o non è) conforme alla NORMA (v.). E *morale* si dice la persona fisica individuata e, in certa misura, anche la entità collettiva in quanto pone atti morali. In una accezione secondaria — che qui non si prende in esame — si dice *morale* ogni realtà regolata o dipendente da volontà consapevoli, per es. « persona morale », « certezza morale » a distinzione dalle realtà *fisiche* regolate dalle leggi fisico-chimiche.

La M. è la categoria propria e unica di cui si interessa l'ETICA razionale (v.) e la TEOLOGIA morale rivelata (v.). Le quali scienze dovranno considerarsi autonome o derivate e subalterne secondoché il concetto di M., di norma, di *dover essere* si consideri originario o derivato dalla dottrina (razionale o rivelata) dell'essere uomo.

M. si dice soltanto dell'atto *specificamente* umano, cioè posto dalla volontà intellettuale, sia esso deliberato, come le scelte libere dei beni finiti visti come tali, o indeliberato, come la volizione umana ma non libera della felicità, del bene, del fine ultimo (v. LIBERTÀ). Non si dice, invece, dell'atto *genericamente* umano, posto dall'uomo senza intervento dell'intelletto e della volontà, come il digiungere, il sognare.

La nozione di M., definendosi come conformità alla norma, avrà tutte le significazioni della nozione di norma: l'uomo è morale quando agisce in modo da « essere se stesso », realizza la propria struttura (naturale e soprannaturale), tende al proprio fine, vive secondo ragione e coscienza, fa la volontà di Dio, ecc. Quindi, come la norma, la M. è autonoma ed eteronoma, naturale e religiosa, obiettiva e subiettiva, ecc. (v. NORMA e TEOLOGIA mor.).

Secondo la nostra fondazione della norma e nel nostro sistema di definizioni, non si dà luogo ad

atti specificamente umani che siano moralmente INDIFFERENTI (v.): un atto potrà dirsi indifferente rispetto a una *particolare* norma (per es. rispetto alla norma positiva quando questa non interverga a regolarlo), ma, se è umano, consapevole, volontario, cadrà sempre sotto la norma generale, rispetto alla quale sarà conforme o difforme, quindi morale o immorale, « buono » o « cattivo ».

Il vocabolo M. ha molti sinonimi in tutti i dizionari: onestà, bontà, probità, integrità, rettitudine, perfezione, santità, virtuosità, coerenza, ragionevolezza, ecc., i quali vocaboli hanno sfumature differenziali che agevolmente si ritrovano nella descrizione della norma. Si può far coincidere M. anche con « giustizia », con « religiosità » e (men bene) con « obbedienza », purché a queste categorie si dia la significazione (ed esse la tollerano assai bene) di VIRTÙ generali (v.).

MORALITÀ degli affari. Qui, come in ogni altra attività umana, scartata ogni teoria che sostenga l'autonomia della M. economica rispetto alla M. interiore individuale, tenendo ferma l'oggettività universale immutabile dei principii morali cui deve soggiacere anche l'ECONOMIA (v.) come la POLITICA (v.), la soluzione vera dei problemi deve cercarsi nell'ordine razionale della natura e nell'ordine rivelato cristiano, che fanno capo a Dio autore della natura e della soprannatura.

I. Affare è ogni attività umana consapevole e deliberata, il cui oggetto è cosa valutabile con un prezzo, il cui mezzo è uno scambio, con terze persone, di merce o denaro, il cui fine è un'utilità propria o altrui. L'a. si estende dalle forme più semplici (mutuo, compra-vendita, mandato...) alle più complesse (società, contratti di lavoro, attività bancaria, operazione di borsa...).

L'istinto naturale di possedere, incontrandosi con meno nobili passioni, presenti nell'uomo dopo il peccato, troppo spesso conduce l'uomo d'a. a sconfiggimenti contro la NORMA; l'a. è a., si vuol dire, appunto, per giustificare un'evasione alla morale (v. UTILITARISMO, EGOISMO). La legge umana cerca di incanalare l'attività affaristica nella via della GIUSTIZIA (v.); la LEGGE civile (v.), almeno in quanto sancisce il diritto naturale e lo determina, obbliga in coscienza. L'ECONOMIA (v.) non può staccarsi dalla morale comune, come pretendono il LIBERALISMO (v.) e il COMUNISMO (v.), sistemi che, partendo da principii opposti, possono giungere alle stesse conclusioni in quanto assegnano come fine di ogni attività il benessere materiale.

Riconosciuto che l'a. è un ATTO umano (v.) consapevole e libero, il quale cade dunque sotto la NORMA (v.) etica universale, l'uomo d'aa. deve regolarsi secondo la norma etica, in particolare secondo la GIUSTIZIA (v.) nelle sue molteplici accezioni, integrata dalla CARITÀ (v. anche ELEMOSINA, MISERICORDIA, NECESSITÀ), che può obbligare « sub gravi ».

La visione cristiana gli vieta di considerare l'a., quindi il GUADAGNO (v.) e il benessere economico, come fine ultimo della vita. Gli impone anche di sottomettere la sua attività affaristica al complesso di norme, naturali e positive, che regolano la convivenza. Talora in circostanze di pubblica o privata emergenza, gli avverrà di dover rinunciare al guadagno e anche di subire perdite (compensate da guadagni in migliori circostanze). Né deve dimenti-

care che ha da erogare una quota dei suoi profitti in utilità del prossimo o delle opere di beneficenza. Il diritto di PROPRIETÀ (v.) non giustifica gli sperperi viziosi dei beni, la loro detenzione infruttuosa, gli «abus» della proprietà (quand'anche gli fossero consentiti da un ordinamento giuridico liberale). Se l'opera dell'uomo d'aa. legittima il suo utile, egli non deve considerare l'altra parte un avversario da mettere in perdita, o un essere inferiore che meriti soltanto quanto basta per non morire di fame. Il concorso dei beni e delle forze individue, attraverso uno scambio armonico, ha da realizzare la finalità del « bene comune » (v. SOCIETÀ), non già provocare conflitti e LOTTA di classe (v.), nocivi a tutta la comunità. v. CONTRATTO.

II. Nella vita degli aa., vigendo un regime di libera concorrenza, ciascuno s'industria di accaparrarsi più clienti per vendere merce in maggior quantità e realizzare maggiore guadagno. La concorrenza è utile sia al produttore, perché lo spinge a ottenere la merce della migliore qualità e al minor prezzo, sia al pubblico che può scegliere i prodotti secondo i suoi desideri e le sue possibilità; e anche i piccoli produttori potranno vedere riconosciuto il frutto delle loro fatiche in modo equo. Del resto, la LIBERTÀ (v.) e il LIBERALISMO (v.) è il *primum*; l'obbligo di giustificarsi incombe non già a chi esercita la sua libertà ma a chi vuole vincolarla.

A) Due mezzi estrinseci aiutano la concorrenza: a) la pubblicità ormai tanto necessaria, varia e imponente da incidere fortemente sul prezzo di costo del prodotto, benché non agisca sulla qualità del prodotto ma soltanto, per via psicologica, sul consumatore; b) il monopolio privato nella forma di accordo collettivo, fra vari commercianti dello stesso articolo, di non vendere sotto un prezzo minimo stabilito (v. MONOPOLIO). Tali mezzi possono, a scadenza più o meno breve, eliminare il concorrente che per varie circostanze non sia in grado di vendere al prezzo di concorrenza. L'efficacia di questi mezzi ha dei limiti: le forti spese della pubblicità e dell'organizzazione provocano a lungo andare un rialzo dei prezzi, permettendo ad altri di entrare in concorrenza; inoltre sono vincolati dal comportamento dei consumatori (dilatando o limitando gli acquisti, causano aumento o riduzione di produzione e quindi possono modificare i prezzi) i quali sono i collaboratori necessari della produzione.

B) Pio XI (*Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931) rilevava: « La libera concorrenza, benché sia cosa certamente utile ed equa se contenuta in limiti ben determinati, non può essere in modo alcuno il timone dell'economia, come è dimostrato anche troppo dall'esperienza. Ai nostri tempi non vi ha solo concentrazione della ricchezza, ma l'accumularsi di una potenza enorme, di una dispotica padronanza dell'economia in mano di pochi. E questi sovente non sono neppur proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale..., agiscono da padroni, dominano il credito, padroneggiano i prestiti, sono in qualche modo i distributori del sangue stesso di cui vive l'organismo economico..., sicché nessuno contro la loro volontà potrebbe nemmeno respirare...: frutto naturale di quella sfrenata libertà di concorrenza, che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè, spesso, i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza... È necessario che la libera concorrenza sia confinata in ragionevoli e giusti limiti, e più ancora che la potenza economica sia di

fatto soggetta all'autorità pubblica in ciò che concerne l'ufficio di questa... Le istituzioni dei popoli dovranno venir adattando la società tutta alle esigenze del bene comune, cioè alle leggi della giustizia sociale ».

C) Già per *diritto naturale* si devono escludere come immorali alcuni mezzi di concorrenza: la menzogna, le frodi, la calunnia, la maldicenza, la malafede, ecc. Non si possono dire tali le esagerazioni in uso, gli accorgimenti per dare risalto a una merce per sé buona, le iperboli della pubblicità.

Anche la *legge civile*, obbligando in coscienza, disciplina la concorrenza, perseguendo la slealtà, imponendo che essa non leda gli interessi dell'economia nazionale. Si ammettono patti di concorrenza fra vari produttori, validi fino a cinque anni, circoscritti a determinate zone e attività (Cod. civ. ital. art. 2595 s). La legge dichiara sleale concorrenza: a) l'uso di nomi, segni e distintivi atti a produrre confusione coi nomi, segni, distintivi legittimamente usati da altri; b) l'imitazione servile di prodotti altrui; c) la diffusione di notizie o apprezzamenti che tornino a discredito dei prodotti o dell'attività di altri concorrenti; d) l'appropriarsi pregi di prodotti o di imprese altrui; e) l'uso di mezzi non conformi alla correttezza professionale, idonei a danneggiare direttamente o indirettamente l'altrui azienda. Se a questi atti si unisce il dolo o la colpa, il responsabile è tenuto al risarcimento dei danni (in coscienza, anche prima della sentenza del giudice); l'azione può essere promossa dalle associazioni di categoria se il fatto pregiudica i loro interessi (art. 2598 ss).

D) La legge civile difende le private commerciali, i brevetti legittimi, i diritti d'autore, le invenzioni e i loro nomi, i marchi e i distintivi di fabbrica riconosciuti legalmente (artt. 2584-86; Cod. pen. ital. art. 473; varie leggi: 30 ott. 1859, n. 3731; 30 ag. 1868 n. 4577; 20 marzo 1913, n. 526; 29 luglio 1923, n. 1970; 3 dic. 1923, n. 2878; 16 ott. 1924, n. 1828; 28 giugno 1938, n. 1162; 22 apr. 1941, n. 613). Se alcuno non abbia fatto brevettare qualche sua invenzione, scoperta, ecc., si presume che non intenda riservarne a sé lo sfruttamento. Si danno casi in cui degli astuti raggirino gli inventori e ne cariscano con frode la invenzione e la sfruttano a loro vantaggio, talora facendola brevettare a proprio nome: evidentemente si ha lesione della giustizia con frode. Quando non vi è possibilità di far brevettare qualche oggetto (ad es. articoli di lusso, di moda, ecc.), si considera lecita l'imitazione per uso personale, illecita per scopo di vendita. Alcuni considerano illecito copiare, schizzare modelli esposti o chiesti in visione, lecito il ricostruirli a memoria.

E) Troppo spesso si organizzano a danno di un concorrente, con la complicità di impiegati infedeli, manovre per ritardare ordinazioni, spedizioni, consegne, per sviare la merce, carpire segreti commerciali, informazioni confidenziali circa condizioni, clientela, organizzazione, produzione di una azienda... Il Cod. civ. ital. considera due casi di illiceità: 1) quando un dipendente, in concorrenza col principale, tratta aa. propri o di terzi, divulghi notizie sull'organizzazione e sui metodi di produzione, o ne faccia uso in modo da potere pregiudicare l'impresa da cui dipende (art. 2105); 2) quando gli amministratori di un'impresa partecipino come soci illecitamente responsabili a società concorrente o esercitino un'attività concorrente per proprio conto o di terzi senza autorizzazione dell'assemblea (art. 2390). Non cade

sotto questa legge, chi, avendo occupato in un'azienda il posto di « apprendista » o praticante, passi ad un'azienda propria, poiché tale passaggio è previsto dalla stessa figura giuridica dell'apprendista (art. 2130-34). Può cadere sotto la legge il « dipendente » che passi ad altra dipendenza o impianti azienda propria: egli agisce lecitamente se abbia contatti individuali coi clienti dell'ex padrone e utilizzi ritrovati personali da lui ottenuti senza finanziamenti del padrone; se invece egli si rivolga individualmente solo o in prevalenza alla clientela conosciuta per ufficio di dipendenza, e usi di ritrovati propri raggiunti col finanziamento del padrone, compie azione illecita (tranne quando il fatto possa interpretarsi come equa compensazione, ad es. perché il padrone non mantene le promesse di migliorare le condizioni del dipendente in vista del lavoro eccezionale da lui svolto).

F) Nella libera concorrenza infine si rileva la tendenza al rialzo dei prezzi al minuto (coll'aumentare del numero dei rivenditori si riduce la clientela del singolo, il quale per compensare la scarsità delle vendite cresce il prezzo della merce). Come auspica Pio XI, l'intervento opportuno della pubblica autorità nel fissare i prezzi, nel concedere le licenze d'esercizio può ridurre sensibilmente l'inconveniente.

G) L'intervento dello stato, peraltro, deve avvenire secondo le leggi interne dell'economia, dell'azienda, dell'impresa: ogni intervento esteriore che si imponga per scopi demagogici o per ragioni estranee alle leggi stesse dell'economia rettammente intesa, finisce sempre per rovinare il bene comune e risulterà sempre peggiore dei mali del puro liberismo che voleva rimediare. Il quale, se gli si dà tempo e non urga per circostanze di « emergenza » un intervento esteriore, ha in se stesso il correttivo degli inconvenienti che produce.

III. Gravi problemi morali implica pure il monopolio (v.) in forza del quale, di diritto o di fatto, a una o a poche persone è riservato di vendere un determinato genere di merce.

a) S'è già detto che il m. *statale* può considerarsi un'imposta indiretta; perciò è giusto nella misura in cui è giusta la relativa imposta ed obbliga come obbliga la relativa legge. Il m. *privato naturale* (è il caso di invenzioni, difese dalla legge se brevettate) entro limiti convenienti è moralmente legittimo. Il m. *privato artificiale* nasce quando, essendovi molti concorrenti sul mercato, i più avveduti si uniscono in società, consorzi, fino ai più complessi « trusts », impegnandosi a non vendere la merce sotto a un prezzo fissato; se gli associati riescono a concentrare nelle loro mani la totalità della merce, essi praticamente dettano i prezzi di mercato. Un tale m. può essere legittima difesa, poiché la concorrenza sfrenata può danneggiare i concorrenti; ma il passaggio dalla legittima difesa alla speculazione è breve. Il frenare la concorrenza per dare a tutti i soci un utile conveniente ed onesto, è legittimo, supposto che il prezzo fissato dal m. non superi il massimo che potrebbe avere senza m. e supposto che gli altri venditori non siano impediti nella loro attività, con frodi e mezzi illeciti, di potere vendere a più buon mercato. Quand'anche fosse salva la giustizia, può venire lesa gravemente la carità se il m. impedisce che uno continui l'attività da cui ricava il necessario per vivere e lo spinga al fallimento senza possibilità di trovare altri cespiti. Si lede pure la carità bloccando generi necessari alla vita che scarseggino sul

mercato, con che si darebbe luogo tra l'altro a una vera USURA (v.), qual'è la « borsa nera ». Si lede anche la giustizia sociale, se queste società monopoliste impediscono la costituzione di altre società e la equa riduzione dei prezzi (ad es. se usando giornali che si sono venduti al loro servizio, influiscono sulle pubbliche autorità a vantaggio proprio o di terzi e con danno della collettività).

b) I monopolisti privati, per costringere i concorrenti restii (outsiders = renitenti, recalcitranti) ad unirsi a loro, usano mezzi coercitivi, fra cui i principali sono la guerra dei prezzi e il boicottaggio. Con la prima, disponendo di molte scorte di merce o di liquido, gettano sul mercato la merce sotto prezzo, rovinando coloro che sono meno provvisti di scorte e di liquido, i quali presto o tardi devono aderire alla società o chiudere per FALLIMENTO (v.); eliminati i concorrenti, i monopolisti rialzano i prezzi. Il giudizio morale di questo sistema dipende dal fine perseguito, dai mezzi usati e dal prezzo che in seguito pratica la società, ferme restando le esigenze della carità e della giustizia sociale.

Il boicottaggio procede per via diversa allo stesso scopo di isolare e immunizzare i non aderenti (impedendo ad es. che giungano ad essi le materie prime, la mano d'opera, i mezzi di trasporto, ecc.). Teoricamente può essere lecito, ma in pratica troppo spesso il fine, i mezzi usati, le circostanze lo rendono sleale e moralmente illecito: l'« auri sacra fames » suole conculcare la giustizia e la carità.

c) Gli aderenti all'accordo sono tenuti ad osservarlo o possono recedere? Se la società persegue uno scopo illecito o usa mezzi disonesti e sleali, l'accordo non obbliga. Chi si accorge di questa illecità, ha l'obbligo di denunciare l'accordo, tranne quando la denuncia lo esponga a gravi rappresaglie o a gravi incomodi. Se l'accordo è legittimo, chi viene meno ai termini pecca contro la giustizia, tranne quando le parti abbiano dato all'accordo una obbligatorietà soltanto penale, e quando vi sia la certezza morale che la maggioranza dei soci viola l'accordo senza che le autorità incaricate se ne prendano cura.

IV. Un campo complesso di aa. è l'attività bancaria.

a) La banca, generalmente creata in persona morale privata, concorre alla vita economica della società non con la produzione o lo scambio dei beni materiali, ma somministrando ai richiedenti i mezzi di pagamento e aprendo i crediti (*funzione monetaria e creditizia*), con che facilita le altrui attività produttive e commerciali; inoltre procura investimenti di capitali realizzati da risparmi presso di essa depositati. L'attività bancaria comprende operazioni attive e passive a tutti note, e persegue vari scopi (favorire il piccolo risparmio, migliorare la proprietà agraria, la edilizia, le imprese navali...). Le banche, oggi, costituiscono gli organi più delicati della vita economica di una nazione, potendone paralizzare o promuovere il progresso. Per questo ogni stato mette gran cura nel regolare l'attività bancaria; appositi organi ministeriali e la banca nazionale hanno tale compito. Per l'Italia si hanno leggi speciali sulla cambiale e sul vaglia bancario (14 dic. 1933, n. 1669), sugli assegni bancari, sugli assegni circolari, sui titoli di emissione, ecc. (21 dic. 1933, n. 1736; 21 sett. 1933, n. 1345).

b) Giustizia vuole che gli interessi siano richiesti e concessi in misura equa (v. PRESTITO ad interesse); che gli amministratori evitino investimenti non si-

curi (a rischio e danno dei capitali affidati alla banca), immorali (anche se sicuri e proficui); che siano escluse le frodi di ogni genere; che l'attività bancaria in tutti i suoi momenti sia controllata in modo che il vantaggio proprio non torni a danno ingiusto dei privati e della comunità.

V. Il CJC (can 142) proibisce ai *chierici* di intraprendere e gestire, personalmente o per mezzo di terze persone, aa. commerciali in vantaggio proprio o di terzi, fosse pure a scopo di bene. Non è proibita la vendita di prodotti dei beni propri, o del beneficio, o di lavori personali (pitture, libri), quando esuli la specie di commercio vero e proprio. È lecita al chierico la compera (senza intenzione di speculare sulla vendita) di azioni ed obbligazioni, purché egli resti soltanto azionista e non partecipi personalmente all'amministrazione (potrà farsi rappresentare da persona proba) e non contribuisca con quella compera a favorire attività illecite o sconvenienti. La proibizione colpisce anche le operazioni relative a traffico di denaro e di valuta, a speculazioni di borsa.

Un decreto della S. C. del Concilio (22 marzo 1950) commina ai trasgressori la scomunica riservata al papa *speciali modo*; v. MERCATURA dei chierici.

VI. La struttura economica moderna ha dato particolare rilievo alla figura dell'*intermediario* (agente, commissionario, mediatore, rappresentante, commesso viaggiatore, piazzista, ecc.) fra il produttore e il cliente. L'attività dell'i. si svolge variamente: a) trattando aa. in nome proprio ma per conto di terzi (è il caso dei *commissionari*, di cui si occupa il Cod. civ. ital. artt. 1731-36); b) trattando come *mediatore*, cioè cercando l'accordo fra due contraenti, mettendoli in contatto, senza vincoli di collaborazione, di dipendenza o di rappresentanza (artt. 1754-65); c) trattando come *mandatario* per incarico e in nome del mandante (artt. 1703-1730)

a) Il *commissionario*, riguardo ai terzi con cui conclude aa., deve osservare le mutue intese, specialmente circa i pagamenti, consegna e qualità della merce; riguardo al committente, mette a disposizione di questo la sua abilità, le sue conoscenze, la fiducia che gode presso i clienti. Deve stare alle direttive del committente e rispondere di tutti gli atti eccedenti. Non può, senza convenzione espressa, costituirsi contropartita, prelevando le merci in nome proprio per rivenderle, né può presentare al committente una fattura con prezzi di vendita inferiori a quelli realizzati. D'altra parte, egli ha diritto alla *missione*: retribuzione fissata fra le due parti con atto particolare o secondo gli usi locali; ha pure diritto al rimborso delle spese incontrate nell'esecuzione del suo mandato. Se il cliente, nell'intento preciso di favorire direttamente il commissionario, fa delle riduzioni o facilitazioni, il commissionario non è tenuto a passare al mandante questi benefici.

b) Il sensale o *mediatore* deve prendere a cuore l'a. di chi si rivolge a lui, particolarmente se nasca conflitto di interessi fra le due parti. Deve pure escludere il sistema di *compra-opzione*, per cui egli si costituisce compratore e, trovato in seguito un altro acquirente, a questi vende la cosa a prezzo maggiorato (evitando, solitamente a proprio vantaggio, i gravami della doppia compra-vendita): abuso manifesto di fiducia. D'altra parte, ha diritto, concluso l'accordo fra le due parti contraenti, al compenso della sua mediazione secondo le leggi, gli usi

locali e gli accordi coi contraenti. Norme particolari ha la legge civile per i mediatori di borsa (legge 20 marzo 1913 n. 272 e 4 ag. 1913 n. 1068).

c) L'*agente* si assume il compito di promuovere, per conto di terza persona, aa. in una zona determinata in modo stabile, verso retribuzione convenuta. Caratteristica di questa figura è l'*esclusività*, per cui il mandante o proponente non può valersi, nello stesso tempo, per la stessa zona e per lo stesso ramo, di altre persone; e l'*agente*, a sua volta, non può trattare nella stessa zona e per lo stesso ramo aa. di imprese in concorrenza (Cod. civ. ital. artt. 1742-53). Altri doveri e diritti dell'*agente* sono affini a quelli del commissionario. Figura speciale hanno gli agenti di cambio e i rappresentanti commerciali.

d) L'*agente di cambio*, benché possa agire come mediatore e come mandatario, in genere tratta gli aa. come commissionario. Oltre le norme morali comuni agli altri mandatari e sancite dalla legge civile in materia di compra-vendita, ha da osservare leggi particolari (7 marzo 1925 n. 176; 9 apr. 1925 n. 375; 9 apr. 1925 n. 376; 11 ott. 1925 n. 1748; 30 giugno 1932 n. 815). Stia alle direttive del mandante, eseguendo l'operazione al corso fissato, oppure a quello che giudica più opportuno se gli fu suggerito di eseguire *al meglio*; non riveli il nome del mandante alla controparte, né si costituisca controparte; non indugi d'avvertire il mandante di aver eseguito l'ordine; né devolva a proprio vantaggio le differenze di quotazione registrate da un titolo nella stessa giornata. Non suggerisca (anzi, sconsigli) al committente operazioni illecite o imprudenti.

e) La figura che sta a base di queste attività è quella del MANDATO (v.), che impone al mandatario di usare la diligenza del buon padre di famiglia nel compiere il suo mandato. Gli atti che si discostano dalle direttive possono causare obbligo di riparazione. Gli eventuali profitti, che non debbono considerarsi frutto di diligenza eccezionale e di fatiche non ordinarie del mandatario, vanno al mandante (cf. Cod. civ. ital. artt. 1703-1730).

VII. *Problemi complessi*, nel campo degli aa., pone la società: contratto fra due o più persone che conferiscono in comune beni o servizi per l'esercizio di un'attività economica, allo scopo di dividerne gli utili. Si danno vari tipi di società: semplice, in nome collettivo, in accomandita, per azioni, a responsabilità limitata, cooperativa, ecc., di cui si occupano i trattati di economia, di ragioneria, di diritto civile (Cod. civ. artt. 2247-2642). I soci, gli azionisti, gli amministratori, i sindaci, i consigli di assemblea e altri organi sociali, gli organi statali di controllo costituiscono i soggetti che hanno degli interessi nelle varie società.

Tanto i patti di fondazione come pure le leggi civili in materia obbligano in coscienza per giustizia commutativa o legale. Ogni violazione dei patti, la trascuratezza grave nell'assolvere le proprie mansioni, lo stornare parte della propria attività o dei profitti o dei fondi per altri scopi e per proprio vantaggio, non segnalare e non tentar di evitare quanto potrebbe nuocere alla società... sono atti che ledono la giustizia commutativa. Il consigliare o l'approvare attività illecite o illegali è contrario ai doveri del socio che, per la sua quota, deve promuovere il bene della società. Partecipare a una società a scopo immorale ma non ingiusto (per es. spaccio di stampa cattiva) costituisce peccato contro la carità; in questo caso, non è illecito ritenersi il guadagno; invece, se

la società persegue uno scopo ingiusto (per es. smercio di materie adulterate, sfruttamento di brevetto altrui), il partecipante è responsabile in solido del danno recato ai terzi. Quando la società ha scopo lecito ma gestisca gli aa. in modo illecito, la M. della partecipazione si giudica col criterio della COOPERAZIONE (v.) materiale o formale; in genere è permessa quando le violazioni siano rare e sia inefficace l'influsso del socio sulla società.

VIII. Negli aa. la clientela, oltre i doveri di stretta giustizia (rispettare il diritto del venditore, pagare il convenuto entro i termini stabiliti), ha pure il dovere, di correttezza e di carità, di conservarsi fedele al venditore abituale. Questi, in vista della fedeltà del cliente, presta utili servizi al cliente senza farsi pagare: dà la preferenza ai clienti fedeli in certe ordinazioni, compie pratiche e formalità d'ufficio, riprende merce non gradita al cliente, concede sconti e dilazioni, fa omaggi... Spesso il fornitore (calzolari, sarti, falegnami, tipografi, ambulanti, ecc.) si organizzano per servire una clientela fissa, e non si sostengono se questa viene meno. Del resto il passare a nuovi offerenti per una lieve differenza di prezzi porta spesso sorprese sgradite (inferiorità della merce, rialzi...), mentre il solito fornitore è impegnato a trattare bene il cliente. La carità, in circostanze difficili per il fornitore abituale, suggerisce al cliente di restargli fedele (anche con lieve scapito del momento) e favorirlo con nuove ordinazioni e con quanto può aiutarlo a superare quelle circostanze.

IX. È lecito l'uso dello sconto a favore di particolari categorie di clienti (istituzioni di cultura, di beneficenza, enti pubblici, professionisti, clienti fedeli, dipendenti dell'azienda e loro familiari). Alcune volte, con convenzione privata fra cliente e fornitore, si stabilisce uno sconto per tutte le commissioni di un periodo. Lo sconto, quando fu abitualmente praticato ed è richiesto dal cliente (come lo sconto praticato agli insegnanti sui libri), o quando sia intervenuto un patto, diventa diritto di giustizia.

Gli sconti pattuiti su commissioni a lunga scadenza possono dar luogo al caso di concorrenza lecita o sleale: talora vengono soddisfatti dopo lungo tempo con l'intento di tenersi legato il cliente che, per non perdere quel beneficio, non cambia il fornitore.

X. Di uso ormai generale sono le mance date per concludere aa., avere accesso alle direzioni, venire appoggiati nelle ordinazioni e favoriti nei conti, conservare la clientela... Allo scopo si dispongono oggi somme forti, che sono preventivate e, in definitiva, pagate dai clienti. La concorrenza, per aumentare la clientela, escogitò, tra l'altro, l'aggiunta alla merce, le figurine, i buoni che danno diritto a premi assegnati. Questo sistema è lecito purché il venditore non si rifaccia colla frode modificando la quantità e la qualità della merce. Spesso la mancia va agli intermediari o dipendenti, che vengono così sollecitati a procurare ordinazioni. Se tali mance sono moderate nella quantità e nel numero, si possono stimare lecite come spese di pubblicità, ma è facile che divengano illecite se il produttore per ricuperarle modifica il prezzo o la merce. Peraltro può avvenire che l'uso porti gli intermediari a considerare le mance quasi un diritto e una parte integrante della loro opera; e il produttore ha modo di rifarsi lecitamente sul numero di ordinazioni pro-

curategli dall'intermediario. Può avvenire in fine che il prezzo fissato legalmente o la concorrenza metta il fornitore in condizioni di ricuperare le mance elargite modificando la quantità o qualità della merce; nel qual caso, se il prezzo richiesto per la merce, nella sua quantità e qualità effettiva, non supera il prezzo reale massimo, non v'è nulla da eccepire; a meno che il cambiamento di quantità e qualità della merce debba considerarsi frode e provochi danni al cliente (per es. difettosa resistenza di costruzioni edilizie, scarsa efficacia di rimedi farmaceutici...).

Se l'uso comune ammette le mance, e se dipendenti, commissionari scarsamente retribuiti trovano in esse un'adeguazione conveniente dello stipendio, esse possono considerarsi lecite o per consenso tacito del padrone e dell'offerente o per un titolo di compensazione più o meno occulta.

L'uso delle mance di fatto è spesso abuso ed è solitamente considerato dagli estranei come infedeltà, corruzione e, nelle pubbliche amministrazioni, come concussione. Questi delitti si impediranno con la realizzazione della giustizia sociale, con un'efficace opera legislativa e soprattutto col risanamento morale dei cittadini.

Cf. anche ASSICURAZIONE, CARITÀ, COMMERCIO, COMPENSAZIONE, COMUNISMO, COMPRA-VENDITA, CONSENSO, CONTRATTO, CORPORATIVISMO, ECONOMIA, ERRORE, FALLIMENTO, GIUSTIZIA, GUADAGNO, IPOTECA, LAVORO, MANDATO, MONOPOLIO, MONTI DI PIETÀ, OBBLIGAZIONI, PEGNO, PRESTITO, PROPRIETÀ, RESTITUZIONE, RIPARAZIONE, SALARIO, SOCIOLOGIA, SPECULAZIONE, USURA.

Commenti al Cod. civ. it., artt. citt. e trattati di economia. — Per il lato morale, gli insegnamenti dei papi del nostro tempo, specialmente di Leone XIII, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, cf. I. GIORDANI, *Le encicliche sociali dei papi da Pio IX a Pio XII*, Roma 1942, con bibl. (p. XXV-XXXII), repertorio delle diverse questioni (p. 611-622) e indice per materie (p. 627-95). — *Trattati De iustitia*; cf. G. CAVIGIOLI, *Introduzione e postille ai trattati de iustitia et iure*, Novara 1936.

J. ALDUNATE, *El problema de las relaciones entre la ciencia economica y la moral*, in *Bolet. de estudios econom.* 4 (Bilbao 1950) 187-96, 5 (1951) 51-67. — J. ASPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1945 (pp. 704); vers. it., Roma 1953. — F. BAUDHUI, *Déontologie des affaires*, Bruxelles 1945^a. — G. BICCHIERAI, *Il mondo degli aa.*, Brescia 1935. — J. W. BUNTING, *Ethics for modern business practice*, New-York 1953. — A. FANFANI, *Stimmula sociale*, Roma 1953. — J. JADOT, *Les «bons catholiques» et les «affaires»*, in *Rev. nouv.* 11 (1950) 337-46. — E. J. JORDAN, *Business de damned*, New-York 1952. — A. MÜLLER, *La morale et la vie des affaires*, Tournai-Paris 1951; vers. it., Roma 1952 (bibl. p. 221-27). — G. PASQUARIELLO, *Il commercialista nel suo aspetto etico giuridico-professionale*, Roma 1946. — F. PREVET, *La loi morale et l'activité économique*, Paris 1952. — R. SPIAZZI, *La morale negli aa.*, in *Angelicum* 29 (1952) 3-49. — P. STEVEN, *Moralité commerciale et morale catholique*, in *Ann. du clergé* 58 (1948) 49-56. — P. E. TAVIANI, *Utilità, economia, morale*, Milano 1945. — G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, Firenze 1915-21, 3 voll.

Codice sociale di Malines, Roma 1914, nn. 69-170. — *Dizionario sociale*, Roma 1946, lacunoso. — *La morale chrétienne et les affaires*, Paris 1931 (lezioni della XXIII sessione delle «Semaines sociales de France»). — *La moral en los negocios*, Madrid 1945.

MORALITÀ nell'arte. v. ARTE; ESTETICA.

MORALITÀ professionale. È la «moralità» razionale e cristiana (v. **TEOLOGIA morale**) delle attività *professionali*.

I. Queste sono caratterizzate da due elementi: 1) una preparazione tecnica o scientifica, specifica del professionista, 2) una relazione di giustizia fra il professionista e i terzi, scaturiente da ufficio pubblico o da ufficio riconosciuto da pubblica autorità o da libera scelta dei terzi. L'autorità pubblica spesso esige dal professionista diplomi, prove di idoneità, l'inserzione in albi o ruoli di categoria, come condizione per l'esercizio legittimo della professione o per ottenere effetti sindacali. In molti casi il professionista è un funzionario della pubblica autorità e quindi obbligato per giustizia legale e distributiva; altre volte, senza essere un funzionario statale, è stipendiato dallo stato (come l'insegnante), ed ha quindi doveri di giustizia commutativa verso lo stato e di giustizia distributiva verso i privati; talora ha verso il privato obblighi di giustizia commutativa vera e propria, anche se abbia avuto l'autorizzazione statale (avvocati, architetti, medici, ecc.). I teologi derivano questo obbligo di giustizia commutativa da contratto tacito innominato (*do, ut facias*), o da quasi contratto (dando al termine un senso alquanto più ampio di quello in cui lo prendono generalmente i giuristi civili). Peraltro in molte professioni coesistono molteplici relazioni giuridiche fra il professionista e la pubblica autorità, fra lui e il privato.

II. **Doveri generali.** a) Primo dovere del professionista è di essere *sufficientemente atto* a soddisfare gli obblighi ordinari della sua professione e di sapere almeno dubitare nei casi più difficili. In generale, dopo la preparazione teorica ottenuta nelle apposite scuole, ha da seguire un tirocinio pratico sotto persona competente, tenersi sempre *aggiornato* con riviste, libri, frequentazione di centri di studio, di persone specializzate. La negligenza, causa di **IGNORANZA** (v.) colpevole, rende il professionista responsabile dei danni da lui recati a terzi sia quando non raggiunge il fine inteso dal richiedente, sia quando gli fa affrontare spese inutili o altri danni positivi. La autorizzazione statale può essere indizio della sufficienza, ma non gli dà la sufficienza necessaria. Se ha dubbio positivo della propria sufficienza il professionista deve rinunciare all'esercizio o farsi aiutare da competenti, fino a che non si sia reso idoneo.

b) Accingendosi ad esercitare la professione ha da porre le condizioni richieste dalla legge per l'esercizio legittimo (per es. iscrizione ai ruoli di categoria sia per difendersi da possibili azioni dei colleghi, sia per ottenere legalmente diritto al proprio onorario (cf. Cod. civ. ital. art. 2231), sia per premunirsi contro ogni azione di clienti poco onesti).

c) Nell'esercizio professionale deve usare, secondo la dizione giuridica, la *diligenza che usa il buon padre* di famiglia negli affari propri. Quindi ha da studiare accuratamente il problema, cercarne le soluzioni più sicure e i mezzi più atti al fine. Per disposizione di legge, ha da eseguire personalmente l'opera o l'incarico avuto; se si vale dell'opera altrui, in quanto la collaborazione di altri sia consentita dal contratto o dagli usi e non sia incompatibile con l'oggetto della prestazione, la direzione e la responsabilità resta a lui (art. 2232). Negligenza, trascuratezza, superficialità, fretta importano responsabilità morale e civile di riparazione dei danni.

D'altra parte, che un errore sarebbe stato evitato da un professionista più abile non implica che chi l'ha commesso ne sia necessariamente responsabile.

Si devono poi rispettare le condizioni poste nel contratto, le regole d'arte, le eventuali leggi statali in materia (ad es., in una costruzione, Cod. civ. ital. art. 2224), in modo che il professionista possa consegnare l'opera conforme ai patti e libera da ogni vizio; tuttavia se il committente accetta espressamente o tacitamente un'opera difforme dalle intese, con difetti noti o facilmente riconoscibili, escluso il dolo, il professionista resta libero da responsabilità, come pure resta libero se il committente entro il tempo legale (8 giorni, in Italia) non denuncia il vizio e la difformità (art. 2226).

d) Alla diligenza deve unire la *fedeltà*. Usi i mezzi atti a sua disposizione. Se si esigono spese speciali, richieda l'autorizzazione dell'interessato. Illecito è l'uso dei mezzi incerti se vi sono mezzi certi e sufficienti; se mancano mezzi certi, l'uso di mezzi incerti è subordinato al consenso del cliente, che in ogni caso deve essere informato dell'incertezza per non subire illusioni dannose. La fedeltà esclude nella trattazione dell'affare le dilazioni inutili o perniciose che aumentino i diritti del professionista e pregiudichino gli interessi del cliente. Vieta che si ritengano le cose e i documenti ricevuti oltre il periodo necessario e consentito (Cod. civ. ital. art. 2235). La correttezza professionale e spesso il diritto naturale esigono che il professionista mantenga il segreto coi non aventi diritto e che, in caso di conflitto di interessi fra varie persone, non presti la sua opera a più di una. Se l'esecuzione dell'opera esiga la soluzione di problemi tecnici di speciale difficoltà, il professionista non risponde dei danni se non quando vi fu dolo e colpa grave (art. 2236). Tratti con lealtà e parità dignitosa il cliente di qualsivoglia condizione sociale. L'accettazione dell'incarico comporta per lui una relazione di giustizia (legale o sociale o commutativa); ricordi che egli riceve i mezzi di sussistenza dal cliente o per causa del cliente. In alcune circostanze il professionista può recedere dal suo compito o contratto per giusta causa; il recedere senza motivo costituisce violazione di contratto.

e) In alcune prestazioni può avvenire che il professionista violi non la giustizia commutativa, ma quella legale e distributiva, quando, ad es., in occasione di esami di concorso, di progetti o preventivi da approvare, di stime da eseguire, ecc., egli si lascia corrompere o corrompe colleghi e autorità a favore di una data persona. La *corruzione*, la *concussione* (per cui il titolare di un ufficio pubblico chiede denaro direttamente o indirettamente da chi si rivolge a lui) è immorale e illegale oltre i limiti consentiti dall'uso legittimo di gratifiche o mance (v. **MORALITÀ degli affari**). A parità di merito o in caso di dubbio fra due concorrenti, non è immorale favorire uno di essi dietro segnalazione o presentazione o raccomandazione, anche se il sistema non vada esente da pericoli. Quando un professionista accetta denaro oltre ciò che gli è dovuto come corrispettivo della sua opera lede la giustizia ed è obbligato alla restituzione? Se il denaro fu in qualche modo estorto, non può essere ritenuto; se fu offerto spontaneamente, non vi è obbligo di restituzione. In materia soggetta a leggi ritenute soltanto penali (v. **LEGGE**) e supposta probabile la dottrina che ammette l'esistenza di tali leggi, il giudice che accetta giustificazioni insufficienti in considerazione

della persona in causa, l'incaricato che chiude un occhio per una mancia... non si possono condannare di grave peccato, salvi i diritti di terzi e i doveri di carità. Non sono atti di corruzione l'offerta o l'accettazione di un omaggio di fiori o di prodotti artistici in occasione di una prestazione del professionista. Per evitare pericoli sono vietati patti di cessione di beni agli avvocati, procuratori e patrocinatori (art. 2233). Ogni singolo caso ha da essere considerato con le sue circostanze concrete e tenendo conto degli usi locali. Quando intervenga la sentenza del giudice, questa obbliga in coscienza anche in caso di legge solo penale, di diritto dubbio o di usi contrari.

f) Circa l'onorario o compenso per la prestazione del professionista, è lecito a costui ricevere un *anticipo*, salvo patto contrario, per le spese occorrenti (art. 2234) al compimento dell'opera. Il compenso totale è fissato: 1) dalle tariffe approvate dall'autorità o dalle categorie e sindacati di categoria; 2) dagli usi locali; 3) dal giudice in caso di contestazione, sentito il parere dell'associazione professionale a cui il professionista appartiene (cf. art. 2225, 2233). È chiaro però che v'è diversità fra le prestazioni, come fra i professionisti e fra i clienti: una prestazione può importare maggiore o minore responsabilità e lavoro: il compenso a un professionista incipiente o di capacità ordinarie non sarà uguale al compenso di uno specialista: il compenso chiesto al ricco può non essere uguale a quello chiesto a un povero, e non va dimenticato il dovere di correttezza verso un cliente abituale. Circa la misura del compenso, il Cod. civ. it. (art. 2233) pone due criteri non trascurabili: « In ogni caso la misura del compenso deve essere adeguata all'importanza dell'opera e al decoro della professione ». Giova rilevare che chi per avere garanzie o per gusto personale sceglie celebrità, omettendo professionisti capaci ma ordinari, dovrà pure adeguare il compenso alla celebrità liberamente preferita. Ai professionisti incombe il dovere della prestazione gratuita se sono incaricati dalle pubbliche autorità, e di prestazioni con compenso ridotto o gratuita se la carità lo imponga in caso di NECESSITÀ (v.).

Il compenso non considera l'esito della prestazione ma l'opera prestata: perciò a prestazione completa, anche se con esito negativo, il professionista ha diritto al compenso intero. Se l'esecuzione dell'opera diventa impossibile per causa non imputabile a nessuna delle due parti, il prestatore d'opera ha diritto a un compenso per il lavoro prestato in relazione all'utilità della parte compiuta (Cod. civ. ital. art. 2228). Lo stesso principio vale nel caso di recesso spontaneo del cliente (art. 2237), poiché il cliente può recedere unilateralmente dal contratto anche ad esecuzione iniziata (art. 2227); un tale recesso, tuttavia, se non è motivato da causa proporzionata, dà luogo a responsabilità anche civile per mancato guadagno del professionista (ivi). Anche il professionista può recedere per giusta causa, purché non pregiudichi gli interessi del cliente (art. 2237). La legge civ. non considera il recesso del professionista senza giusta causa: se si verificasse, egli dovrebbe rifondere al cliente l'ammontare del lucro cessante e del danno emergente per colpa del suo recesso.

g) Il professionista cosiddetto libero può rifiutare la richiesta di un committente? In tutti i casi in cui lo esige un principio superiore di carità o di legge civile o di comando di giudice (ad es., necessità

estrema o quasi estrema, gratuito patrocinio, ufficio pubblico, ufficio stipendiato dalle pubbliche autorità o da organizzazioni sociali...) egli deve accettare e svolgere la sua opera con la diligenza e fedeltà conveniente al caso, per non obbligare l'interessato a ricorrere a terzi. Negli altri casi il professionista è libero di accettare.

h) Circa la *relazione del professionista coi colleghi*, la correttezza, la giustizia e la carità impongono che siano evitate le calunnie, le frodi, l'evasione di patti sindacali o di leggi civili, i ricatti, ecc. messi in opera per strappare ai colleghi i clienti. È per sé grave peccato la denigrazione dell'opera altrui, anche quando in quest'opera vi furono di fatto errori non imputabili a ignoranza gravemente colpevole o dipendenti da imprevisti. Nel caso di errori imputabili a colpa e a dolo del collega, con conseguenza grave per il cliente, il professionista non ha da denigrare il collega ma piuttosto da riparare la sua opera per quanto gli è possibile.

Solo a richiesta dell'interessato o della pubblica autorità, oppure nel caso di dovere imposto dalla legge (ad es., nel caso di aborto diretto non conosciuto per segreto d'ufficio), il professionista con termini educati e caritatevoli esporrà lo stato delle cose e le sue risultanze, senza voler avocare a sé il giudizio di condanna, e, per evitare al cliente danni futuri, potrà suggerirgli di rivolgersi ad altro professionista lodando l'opera coscienziosa di costui o usando altre simili espressioni, senza deprezzare l'opera dell'altro.

i) I professionisti devono evitare il pericolo grave di creare consorterie chiuse, mandandosi i clienti l'uno all'altro per il solo titolo del proprio utile vicendevole. Il mezzo migliore per difendere la propria professione è l'osservanza delle leggi sancite per le singole professioni, la coscienziosità della prestazione, il prestigio professionale, non certo l'invidia, la mormorazione, la concorrenza feroce.

l) Lo *spirito cristiano* col quale va esercitata la professione è illustrato sotto gli artt. MONDO (v.) e LAICI (v.), dove si mostra come la professione anche profana può essere campo di santità e di apostolato cristiano autentico.

BIBL. — I trattati di morale generale si occupano anche delle singole condizioni e professioni. — H. BREN, *De morali professionalium*, in *Antonianum* 26 (1951) 49-60. — F. J. CONNELL, *Morals in politics and professions. A guide for catholics in public life*, Westminster (Maryland) 1946. — D. VON HILDEBRAND, *La morale professionale cattolica*, Roma 1935. — C. LEGA, *La libera professione*, Milano 1950, commenta con accuratezza gli artt. 2229-2238 del Cod. civ. ital. valevoli in coscienza come specificazione del diritto naturale. — *Spiritualità cristiana nell'esercizio della professione* (6ª settimana di spiritualità promossa dalla Univ. Catt. del S. Cuore di Milano), Milano 1951. — *La M. prof.*, Settimana soc. dei cattolici Italiani, Milano 1934. — *La M. e le professioni*, di vari autori, Firenze 1934. — *Atti del I convegno naz. dei Laureati cattolici*, Roma 1936. — *Moral professional*, conferenze all'Ist. L. Vivés di filos., Madrid 1954. — F. PREVERT, *La M. professionnelle des origines à nos jours*, Paris, Sirey s. d., 8 voll. (l'assenza di un piano e di un pensiero conduttore rende inutilizzabile l'enorme erudizione dell'opera).

III. Professioni speciali. v. INTELLETTUALI (II, V B), INSEGNAMENTO, MAESTRI, MEDICINA, INFERMI, MALATI, LIBRAI, STAMPA, SPETTACOLI, MILITARI, POLITICA, CLERO, SACERDOZIO, PASTORALE ecc.

A) La professione dell'avvocato. Anche l'a. ha i doveri generali sopra ricordati (n. II): *preparazione* scientifica accurata e aggiornata, *perizia* da acquistarsi nel contatto coi più proventi, studiando la giurisprudenza, specializzandosi nell'oratoria forense, *diligenza* nello studio della causa, rispetto dell'ordinamento giuridico; eviti il troppo lavoro, che, a scapito degli interessi del cliente, lo costringerebbe a trascinare in lungo la pratica o a trattarla con fretta e superficialità; mantenga una saggia collaborazione col cliente, coi colleghi (anche della parte avversa), con la giustizia (per l'accertamento della verità).

Circa i suoi doveri specifici, va richiamato che: a) Non è libero di assumere le cause che vuole. Trattandosi di *causa penale*, talvolta deve accettarla *ex officio*, tal altra per gratuito patrocinio. Nelle cause in cui è richiesto dalla parte, l'a. può accettare anche se gli consta la colpevolezza della parte, poiché in queste cause penali la sua opera non mira alla assoluzione bensì piuttosto alla illustrazione di tutti gli elementi oggettivi e soggettivi atti a chiarire i limiti effettivi della colpevolezza, in base al principio che «nemo praesumitur malus nisi probetur». In alcune cause penali scandalose, può rifiutare la sua opera se non gli sia imposta *ex officio*.

Trattandosi di *cause civili* l'a. in coscienza non può accettare quelle che sono in tutti i loro punti certamente non sostenibili perché ingiuste. Circa le dubbie o parzialmente giuste, deve studiarle accuratamente; non potendo sciogliere il dubbio sulla liceità della causa, deve esporre al cliente la situazione suggerendo una transazione o altri mezzi per una soluzione privata, e solo a richiesta della parte inoltrerà il libello petitorio. Può liberamente accettare le cause giuste in cui il diritto del cliente sia moralmente certo; se la causa civile assunta non si sostiene giuridicamente, l'a. causa un danno certo; vincendo, alla parte avente diritto e, perdendo, al suo cliente. Qualora la causa civile che inizialmente appariva all'a. abbastanza fondata, in seguito, per prove avanzate dalla parte contraria; appaia destituita di fondamento, l'a. deve avvertirne il cliente e consigliarlo a chiederla, per evitare spese al cliente e alla parte contraria.

b) Nel condurre la causa l'a. non può usare *mezzi ingiusti* (menzogna, frodi, corruzione di testi o pubblici ufficiali, documenti falsi, false testimonianze, impedire con astuzie che l'autorità possa raggiungere le prove, ecc., sostituire un documento autentico perduto con una copia privata falsificata, far sparire documenti o prove, suggerire una transazione di causa civile chiaramente ingiusta...). Fra i mezzi illeciti si deve porre anche il tentativo molto comune di far passare per pazzi tutti i criminali; peraltro è lecito ricreare e far valere, se ci sono, precedenti positivi e oggettivi in materia psichica.

Sono *mezzi leciti*: il dire, in gran parte convenzionale, che non consta del diritto del terzo, o, nelle cause penali, che non è provato il fatto o almeno la colpevolezza; tacere il vero e negare una asserzione non provata giuridicamente (non potendosi il silenzio e tale negazione considerare bugia); negare fino a prova evidente in contrario che il suo cliente fosse in tal giorno nel luogo del delitto (ma l'a. non potrà affermare, se ciò non è vero, che era invece in altro luogo lontano). Se il cliente usa bugie

l'a. può seguirlo soltanto se non gli consta la falsità del cliente. Neppure quando l'avversario si serve di mezzi disonesti, non è lecito ricorrere alla bugia positiva (non vale qui il principio della legittima difesa, poiché «non sunt facienda mala ut veniant bona»); potrà in simili casi infirmare le prove dell'avversario, manifestando la sua poca attendibilità, i suoi precedenti poco lodevoli, evitando però le calunnie e le esagerazioni.

c) Tanto durante la causa quanto in seguito, se vi è pericolo di danno al cliente, l'a. è obbligato al *segreto professionale* di quanto per motivo d'ufficio venne a sapere dal cliente o da terze persone o da documenti. Il segreto è difeso dalla stessa legge nel tribunale, in modo che l'a. non è tenuto a deporre circa la causa, a meno che la legge per casi specifici non gli imponga l'obbligo di informare l'autorità (cf. Cod. di proc. pen. ital. art. 351; legge 27 nov. 1933 n. 1578 art. 13). Nel caso, si tratta di diritto naturale; v. SEGRETO.

d) L'a. ha l'obbligo grave di non cooperare a *cause di divorzio* propriamente detto. v. MATRIMONIO. Pio XII ai giuristi cattolici (AAS 41 [1949] 603), ricordando l'insegnamento dei teologi che in alcune circostanze ammettono la cooperazione lecita alle cause di divorzio in quanto è solo cooperazione materiale conestata da causa sufficiente e dall'intenzione di cooperare solo alla «separazione», ricorda che in pratica questa attività equivale a preparare la condizione più opportuna per arrivare a nuova unione, che sarebbe concubinaria secondo il diritto naturale. Non sembra tuttavia esclusa la possibilità di una cooperazione lecita in circostanze gravi.

e) Un dovere, di cui l'a. si cura ben poco, è la *riparazione* che gli incombe allorché per sua colpa venga violata la giustizia, sia verso il cliente, sia verso la parte contraria. Pecca, senza obbligo di riparazione, ogni volta che violi la veridicità. Sorge per l'a. l'obbligo di riparazione: se assume una causa civile da lui conosciuta come certamente ingiusta; se difende nella stessa causa entrambi le parti contendenti ricevendo da entrambi l'onorario; se, conscio della propria insufficienza, assume una causa e la perde; se riveli alla parte contraria dei segreti con scapito del proprio cliente, tranne quando si debba evitare un gravissimo danno o condanna gravissima di un innocente; se trascina per le lunghe la causa, avanzando quindi maggiori spese a carico del cliente e della parte contraria; se, venendo a conoscere durante la causa la sua insostenibilità, la continui; se esiga una parcella superiore a quella fissata o di uso; se adotti mezzi illeciti e ingiusti provocando una sentenza ingiusta. Non è tenuto alla riparazione: in causa penale, se usi mezzi illeciti o faccia passare per anormale chi non è, se in causa certamente giusta inbastisce deposizioni false, compila documenti e simili; in causa civile, se, avvertito il cliente della insostenibilità della causa durante il processo, questi voglia continuarla (poiché «consentienti non fit iniuria»); ma potrebbe nascere l'obbligo di riparazione per danni arrecati all'altra parte, anche nel caso di una transazione che non si giustifichi).

f) Per evitare pericoli e abusi il Cod. civ. ital. interdice all'a. nelle cause da esso trattate: il rendersi cessionario di diritti in causa, anche per interposta persona (art. 1261) e lo stipulare, anche per interposta persona, alcun patto relativo ai beni che for-

mano l'oggetto di controversia, sotto pena di nullità e del risarcimento dei danni (art. 2233).

g) L'a. ha diritto all'onorario. Il Cod. civ. ital. (art. 2234) consente un acconto anticipato per le spese occorrenti. L'intera somma è convenuta o fissata in legge, per determinati atti, da un minimo a un massimo. Circa la prescrizione dell'onorario, v. art. 2956 s. Sono notevoli due disposizioni civili, valevoli anche in coscienza: qualora di una causa sono incaricati più avvocati, ciascuno di essi ha diritto di avere dal cliente l'onorario per l'opera prestata, ma la parte soccombente deve l'onorario a un solo avvocato; per cause iniziate ma non compiute, ovvero nel caso di revoca della procura o di rinuncia alla stessa, il cliente deve all'a. gli onorari corrispondenti all'opera prestata (legge 13 giugno 1942 n. 794, art. 6 s). Ogni a. cristiano non solo per ufficio o per disposizione del tribunale, ma anche per dovere di carità ha da prestare ai poveri la sua opera gratuita.

B) *La professione del giudice.* Se è arduo per il legislatore scegliere i mezzi atti a raggiungere il fine della società, più arduo è definire diritti e applicare le leggi nel caso singolo, in cui concorrono molteplici imponderabili elementi oggettivi e soggettivi. Perciò in ogni società bene organizzata la scelta dei ministri della giustizia è uno dei problemi più delicati e gravi. L'amministrazione della giustizia poi preoccupa sempre la pubblica autorità, poiché la magistratura deve conservare completa indipendenza da ogni influsso di persone private o pubbliche affinché sia ministra della pura giustizia, fondamento della pace privata e sociale. v. PROCESSI.

a) Il g. ovviamente ha l'obbligo di possedere la scienza sufficiente dell'organizzazione giudiziaria e del comportamento umano. L'applicazione della legge suppone che il ministro sappia penetrare nelle latebre dello spirito umano per conoscere le involuzioni, le reticenze, le ammesse, i fini reconditi ed insieme i lati buoni, la sincerità, la semplicità, la buona fede... delle parti; le prove stesse (documentarie, testimoniali) hanno da essere vagliate come nacquero e come sono presentate. Beninteso, la considerazione psicologica non può annullare l'obiettività dei fatti e dei diritti, ma deve essere sagacemente usata per interpretare i fatti, le testimonianze e definire i diritti.

b) Il g. deve essere munito di *giurisdizione*, cioè del potere, ricevuto dalla pubblica autorità legittima, di sentenziare sulla causa e sulle persone in questione: il primo atto che compie il g. è stabilire se è competente o no (cf. CJC can 1609 ss). Citeremo il CJC in quanto esso espone accuratamente, anche per quanto spetta il g. civile, i doveri professionali.

Può avvenire che il g. sia sospettato di parzialità per vincoli di parentela, per la natura dell'oggetto in causa, per ufficio già esercitato nella stessa causa (ad es., di avvocato), per animosità personale verso una parte, ecc. In questi casi la legge consente alle parti le *eccezioni* di incompatibilità o di suspicione: nella prima ipotesi il g. stesso deve con decreto dichiarare la propria incompetenza; nella seconda, l'accettare o rigettare l'eccezione di suspicione deve farsi da terza persona, come fissa la legge (cf. can 1614; Cod. proc. civ. ital. art. 51 ss).

c) Dovere grave del g. è l'*indipendenza* dai poteri politici e da ideologie di partito, senza la quale non potrà essere, come deve, ministro della verità e della giustizia. Perciò l'autorità pubblica provveda che

il g. sia difeso contro eventuali pressioni o corruzioni. La *Costituzione* ital. in vigore dal 1° gennaio 1948 (artt. 101-113) stabilisce che il g. è soggetto soltanto alla legge, che la magistratura costituisca un ordine autonomo e indipendente da ogni altro potere, che i magistrati sono inamovibili (i provvedimenti a loro carico vengono presi solo per decisione del consiglio superiore della magistratura) e che l'autorità giudiziaria dispone direttamente della polizia giudiziaria. L'indipendenza peraltro non significa arbitrio capriccioso. Ogni provvedimento emanato dal g. deve essere *motivato*, in modo che le parti possano, sentendosi lese, fare gli opportuni ricorsi.

Per diminuire il pericolo di *corruzione*, dovrà essere riconosciuto ai dipendenti della magistratura un *onorario* conveniente. Il ricevere denaro o altre prestazioni, direttamente oppure per terze persone, e anche la sola promessa costituisce delitto (cf. can 1624; Cod. pen. ital. art. 317 s), molto più lesivo degli esigenti compensi per atti dovuti; si ha nel caso violazione non solo della giustizia distributiva ma anche di quella commutativa, con obbligo alla restituzione (tuttavia, per atti cui le parti non hanno diritto alcuno, il ricevere o chiedere qualche cosa, benché sia considerato sempre illecito dalla legge, non viola la giustizia commutativa).

d) Più particolari doveri professionali incombono al g. Non ricusi il proprio ministero, ma assuma la petizione entro breve tempo (cf. cann. 1608, 1625, 1709 s). Non suggerisca né supplica all'attore o al reo prove o eccezioni in loro favore, se per trascuratezza o ignoranza non le presentano, tranne quando ciò sia richiesto dal bene comune, come nel caso di minorenni che non avessero l'avvocato e in ogni causa penale (cf. cann. 1619, 1655). Il g. sbrighi con sollecitudine tutte le cause, secondo l'ordine della loro presentazione, salve eccezioni da determinarsi con decreto (cf. cann. 1620, 1627). Proceda con la massima oculatezza secondo l'ordinamento giudiziario, non omettendo alcuna formalità o prescrizione, punendo chi lo violi o tenti di turbarlo: la sentenza deve scaturire, non da scienza privata, ma da prove giuridiche (cf. cann. 1640, 1869). Rispetti il segreto d'ufficio (a questo sono dirette alcune prescrizioni: processi a porte chiuse in particolari cause, ritiro in camera di consiglio, incomunicabilità degli atti prima della conclusione in causa...). Evidentemente il segreto riguarda determinate materie (criminali o civili dalla cui conoscenza possa derivare danno ad alcuna delle parti), mentre per materie discusse ad aula aperta o di pubblico dominio il segreto non tiene se non in quanto sia imposto dalla carità (cf. can 1623).

Anche il g. ha l'obbligo di riparare il danno materiale che avesse causato alle parti per sua colpa grave negli averi e nella salute, ricusando il suo ministero, trascinando la causa oltre il conveniente, emanando sentenze ingiuste o applicando pene non previste, ponendo atti nulli o inutili, lasciandosi corrompere (in quest'ultimo caso, se la sentenza è oggettivamente giusta manca la violazione della giustizia commutativa).

e) Soprattutto il g. ha il compito di emanare e far eseguire una sentenza giusta. Può egli sentenziare in base a una legge ingiusta (ad es. contraria al diritto naturale, ai diritti di Dio e della religione, nociva al bene comune)? La *Legge* (v.) ingiusta è in se stessa nulla, e il g. non può seguirla; non si dà qui il caso di *COOPERAZIONE* (v.) materiale. Se si

tratta di un collegio di gg., in cui la decisione avviene per votazione segreta, come è dei gg. giurati, ciascuno deve dare voto contro la legge ingiusta. Se si tratta di g. vero e proprio che deve emanare la sentenza motivata, i teologi distinguono: vi sono diritti cui la parte può presumersi che rinunci acconsentendo alla sentenza ingiusta per il bene comune (il quale esige, per es., che si conservino magistrati buoni al posto), oppure per lo stesso bene privato del g. (ad es., il suo onesto sostentamento); vi sono poi diritti cui la persona non può direttamente rinunciare. Nel primo caso il g. può in coscienza sentenziare secondo la legge ingiusta, ad es., trattandosi di pena personale leggera o di pena pecuniaria anche grave; ma non può mai applicare una legge ingiusta trattandosi di pena capitale, di pena personale gravissima (come mutilazione, minorazione della personalità, ergastolo), di pena pecuniaria che privi la famiglia del necessario. È pur vero che in caso di pene gravissime per motivo di religione e di virtù il condannato accetta con generosità ed eroicità la pena; ma ciò non costituisce approvazione della sentenza ingiusta, non potendo la persona approvare la violazione di legge divina o naturale. « Il g. non creda di poter respingere da sé la responsabilità per farla cadere tutta sulla legge e i suoi autori: egli è concausa con la sua sentenza che applica la legge ingiusta al caso particolare... Non può quindi mai prescrivere con sentenza giudiziale cose intrinsecamente cattive (per es. che uno sacrifichi agli idoli o che viva coniugalmente con chi non sia suo coniuge dinanzi a Dio). Perciò non può pronunciare una sentenza penale che equivalga a simile approvazione. Tuttavia non ogni applicazione di una legge ingiusta equivale al suo riconoscimento. In questo caso il g. può (talvolta forse deve) lasciar fare il suo corso alla legge ingiusta, qualora sia il solo mezzo per impedire un male molto maggiore... Nei tempi di persecuzione spesso sacerdoti e laici si sono lasciati condannare, senza opporre resistenza, anche da magistrati cattolici, a multe o a privazioni della libertà personale per infrazioni di leggi ingiuste, quando in tal guisa era possibile di conservare al popolo una magistratura onesta e di stornare dalla chiesa e dai fedeli ben più temibili calamità. Vi sono però dei casi in cui l'idea del compenso... non può avere applicazione, come nella condanna a morte... In particolare, il g. cattolico non potrà pronunciare, se non per motivi di grande momento, una sentenza di divorzio civile per un matrimonio valido dinanzi a Dio... » (Pio XII, ASS 41 [1949] 597-603).

f) Se dagli allegati e dalle prove (*ex actis et probatis*) appaia che qualcuno non abbia diritto a quanto chiede, oppure, in causa penale, che sia colpevole, mentre il g. per conoscenza privata certa conosce che l'attore ha vero diritto o che l'imputato è innocente, può il g. dare sentenza a lui contraria? Se la sentenza venga emessa segretamente senza motivazione (è il caso di gg. giurati), essa deve stare per la verità. Nel caso del g. vero e proprio, è dottrina moralmente certa che, nei paesi il cui ordinamento giuridico esige una tale certezza legale, egli deve emettere la sentenza in base a certezza derivata *ex actis et probatis*, cioè dagli atti processuali, qualunque sia la sua conoscenza privata (potrà eventualmente esigere prove più accurate, ma la sentenza deve basarsi sui dati processuali); né può rimandarsi la sentenza, poiché il bene comune esige che non si

prolungino le questioni e che i diritti non restino incerti (cf. cann 1869-1876; Cod. proc. civ. ital. art. 112 ss). Tuttavia il g. ha dalla legge il diritto di giudicare il valore delle prove e la loro forza giuridica secondo il suo prudente apprezzamento, a meno che la legge disponga diversamente (can 1869 § 3; Cod. civ. ital. art. 116); né potrebbe diversamente, poiché la legge dispone che la sentenza contenga « i motivi in fatto e in diritto della sentenza » (can 1873; Cod. proc. civ. ital. art. 132).

g) Quando dagli atti processuali la causa resti dubbia, né si possa sciogliere il dubbio per via di presunzioni, il g., nelle cause penali, tanto in dubbio di diritto quanto in dubbio di fatto, deve assolvere il convenuto da ogni imputazione con la motivazione che non consta (cf. can 19, 2219, 2233; Cod. proc. pen. ital. art. 479; per *insufficienza di prove*); in causa civile, se l'attore non può provare con morale certezza il diritto richiesto, il g. sentenzierà contro di esso, tranne il caso di azione *possessoria* in cui la sentenza sarà in favore di chi entro l'anno abbia posti più frequentemente atti di possesso, fino a quando non venga sciolta l'azione petitoria (cf. can 1869 § 4, 1697). Se il dubbio in materia civile sia di diritto (ad es., giurisprudenza contraria sulla stessa materia), il g. può seguire l'opinione che più gli piace, e in cause diverse sentenziare diversamente, tenuto conto delle disposizioni, valide in coscienza, dei cann 15 e 1869 § 2; cf. Cod. proc. civ. ital. art. 117, 133.

h) Con le opportune varianti gli stessi principi si applicano al g. *conciliatore* (cf. Cod. proc. civ. ital. art. 7, 311-322; Ordinamento giudiziario, legge 30 gen. 1941, n. 12, artt. 20-29), al *pretore* (Cod. proc. civ. art. 8, 311-318; Ordinamento cit. art. 30 ss), e al g. *istruttore*, per quanto riguarda la loro competenza (Cod. proc. civ. art. 172 ss). Sono da tener presenti pure le disposizioni per l'attuazione di detto Cod. proc. civ. (art. 54 ss, 78 ss).

BIBL. — v. bibl. generale al n. II. — I moralisti si occupano dell'argomento nel trattato degli stati particolari, *De iustitia, De processibus*. — G. PASQUARELLO, *Questioni morali nell'avvocatura*, Roma 1934. — Id., *Principi di etica nelle professioni giuridiche*, Roma 1943. — Id., *La magistratura nel suo aspetto etico-giuridico professionale*, ivi 1941. — J. SALSMANS, *Droit et moral. Déontologie juridique*, Bruges 1925. — E. NASALLI-ROCCA, *M. prof. forense ieri e oggi*, in *Iustitia* 5 (1952) 35-39. — F. CARNELUTTI, *Per l'educazione dei giudici e degli avvocati penali*, in *Riv. di dir. processuale* 4 (1949) 289-301. — J. R. FRANCAUX, *Le magistrat en face de Dieu*, in *Rev. dioc. de Tournai* 8 (1953) 59-65. — S. LENER, *L'indipendenza della magistratura nella nuova Cost. ital.*, in *Civ. Catt.* 1947-II, p. 503-16. — F. GUIZOT, *Giustizia e politica*, Torino 1945. — A. GAGLIO, *Introd. allo studio della deontologia forense*, Milano 1940. — J. DELANGLADE, *Le juge serviteur de la loi ou gardien de la justice selon la tradition théologique*, in *Rev. de droit canon.* 10 (1960) 141-64. — *Discorso ai giurisperiti* di Pio XII (6 nov. 1949), AAS 41 (1949) 597-604.

MORALITÀ pubblica. Circa la questione se la politica sia indipendente dalla morale o, che è lo stesso, se abbia una morale propria autonoma e possa essere in contrasto con la morale comune o « privata », v. POLITICA, MACHIAVELLI, ETICA, MORALITÀ, RELIGIONE, STATO, LAICISMO.

I. Qui « M. p. » si prende nel senso volgato per indicare quella M. le cui norme sono sancite dal potere pubblico. L'autorità ha il compito di sancire, specificare, difendere e supplire il DIRITTO naturale

(v. anche LEGGE): ogni disposizione umana contraria al diritto naturale o divino è nulla. Ma è chiaro che l'autorità non può sancire tutte le norme morali naturali e divine in tutte le loro applicazioni individuali: chi evade dalle leggi naturali deve rispondere a Dio in confessione o nel giudizio finale; ma non di tutte deve rispondere alle autorità civili, bensì soltanto di quelle sancite dalla legge positiva la cui violazione turbi l'ordine pubblico, e di queste risponderà solo se viene accusato e con prove certe condannato. D'altronde la M. p. così intesa non è una morale assoluta, oggettiva, ma soltanto quella, buona o malvagia, che, essendo prevalente in determinate condizioni storiche, culturali, morali, religiose di una società, fu assunta anche nella legislazione come normale espressione di quelle condizioni. Ond'è che l'atteggiamento delle pubbliche autorità, nei vari stati e, nello stesso stato, in diversi tempi circa l'indissolubilità del matrimonio, la sterilizzazione, il controllo delle nascite, l'uccisione pietosa, l'autorizzazione di stampe e spettacoli, il costume nel vestire... mostra profonde diversità.

II. La chiesa lascia alle pubbliche autorità il dovere di tutelare la M. p. (CJC can 1553, 2354, 2357), pur affermando il suo diritto di giudicare, cumulativamente con l'autorità civile, in materia che interessa pure la morale (poiché un atto umano, «ratione peccati», sottostà sempre al potere religioso). La chiesa per parte sua aggrava in alcuni casi le pene inferte dal potere civile (art. cit. e 2358, 2359), stabilisce pene contro quanti offendano pubblicamente la fede e l'unità della chiesa (can 2314-2319), la religione (can 2320-2329), l'autorità ecclesiastica e le persone della chiesa (can 2330-2349), la vita, la libertà, la buona fama, i buoni costumi e la stessa proprietà (cann 2350-2359), la veridicità in giudizio (cann 2360-2363), ecc.

III. In Italia il Cod. pen. considera fatti che, pur toccando lo stato, le autorità pubbliche, l'amministrazione della giustizia, l'ordine pubblico, non si fanno rientrare nel concetto specifico di M. p. Considera i fatti e i delitti contrari alla M. p. e al buon costume negli art. 519-544, cui si possono unire i fatti contro l'integrità e la sanità della stirpe contemplati negli artt. 543-555. In genere questi fatti riguardano le offese al pudore, all'onore sessuale, alla libertà sessuale, cioè alla materia del VI comandamento.

Il fatto previsto dalla legge di M. p. deve essere pubblico. Tale non è soltanto il fatto avvenuto dinanzi a molte persone, ma anche quello compiuto in luogo «aperto al pubblico», o in luogo dove possa permanentemente o a tempo fisso accedere il pubblico (chiese, ricreatori, campi sportivi, caffè, bars, teatri, ospedali, spiagge, sale cinematografiche, scuole, sedi di circoli di cultura, biblioteche, sale giudiziarie, mezzi di locomozione, luoghi di riunione che non si debbano considerare per numero e qualità degli intervenuti solo privati o familiari, stabilimenti, officine, negozi, ecc.), anche se di fatto in quel momento non siano presenti altre persone; atti commessi in luogo aperto al pubblico anche se oscuro, appartato, in ora notturna, sono commessi in pubblico (Cassazione sez. III, 7 luglio 1949, 2 marzo 1950, 12 marzo 1951); le stesse scale delle abitazioni e i fondi rustici privati non chiusi si considerano luoghi aperti al pubblico (Cassazione sez. III, 10 marzo 1950, 3 marzo 1951). La legge stabilendo il concetto di *luogo pubblico* ha per scopo di fissare le

condizioni in cui si verifica la violazione della M. p.

Meno preciso e più fragile è il concetto di M. presupposto dalla legge: il legislatore umano lo deriva non già da un diritto naturale o divino, ma piuttosto dal sentimento morale comune alla popolazione di un dato tempo, accontentandosi così di un concetto di morale relativo e mutabile: «L'atto sconveniente ed impudico diventa *osceno*, quando per il suo contenuto sessuale... offende il pudore inteso come sentimento che, in un determinato momento storico, è comune alla maggioranza delle persone» (Cassazione sez. III, 7 luglio 1949), 5 quando per le circostanze e le modalità dell'esecuzione è tipica manifestazione di concupiscenza (ivi, 2 marzo 1950). È questa un'interpretazione dell'art. 529 dello stesso Cod. pen. La legge non fornisce una definizione ontologica oggettiva dell'oscenità, ma si rimette al giudizio comune del popolo (sicché quello che un tempo poteva ritenersi osceno, può non considerarsi osceno presentemente per il mutare della pubblica coscienza e del pubblico giudizio, e inversamente). È il popolo che per una specie di delega legislativa è chiamato a determinare il carattere e il grado di impudicizia..., e il giudizio popolare ha il suo interprete nella coscienza e nel giudizio del giudicante... Devesi far capo al comune sentire del paese, e precisamente al sentire dell'uomo medio e ordinario, non potendosi far capo al giudizio di chi abbia un sentimento eccessivo e raffinato del pudore... Per riscontrare l'oscenità non bisogna procedere con criteri assoluti o esclusivi, bensì con criteri relativi, medi, comparativi, secondo lo stato attuale del sentimento medio e ordinario del popolo italiano (cf. sentenza della Corte d'appello di Venezia, 3 ott. 1949, nella causa Boaretto).

IV. Se tale è l'origine del concetto legale di M. (e parimenti di onore, ingiuria, diffamazione...), è ovvio che incombe ai cittadini di preparare, con una più acuta sensibilità morale privata, un più adeguato e perfetto concetto di M. p., e in particolare di sollecitare con denunce scritte e orali, sottoscrizioni pubbliche, manifestazioni collettive, il senso morale cristiano, di creare una opinione pubblica, un clima morale collettivo avverso a fatti, stampe, discorsi, costumi, mode, spettacoli lesivi della morale cristiana. Per formare una legislazione cristiana della M. p. non bastano le deplorazioni dal pulpito o in riunioni parrocchiali, né le lettere pastorali dei vescovi, né gli ordini del giorno di qualche assemblea: si devono muovere anche il pubblico, i laici, le associazioni del buon costume, le madri, i combattenti, gli intellettuali, i maestri, gli industriali, gli impiegati e professionisti di ogni categoria, tutti i buoni (che generalmente sono apatici e amanti del quieto vivere, deprecanti in sordina che il mondo va male e tira al nero, ma schivi dell'azione franca in pubblico), affinché entri nella legislazione pubblica nazionale e internazionale il senso cristiano della vita.

Tale è il compito generale della PASTORALE (v.) e dell'APOSTOLATO (v.) sia dei LAICI (v.) che della gerarchia. Dall'inizio del nostro secolo è sentito con particolare urgenza specialmente dall'AZIONE CATTOLICA (v.), come fan fede in Italia i congressi nazionali per la M. (il primo fu tenuto a Torino nel 1902 promosso dal comitato ital. per la M. p., costituito a Torino dal prof. Rod. Bettazzi; l'ottavo fu tenuto a Bologna nel 1930, il nono a Roma nel 1949) e le iniziative promosse in svariati campi (v. FA-

MIGLIA, MATRIMONIO, INFANZIA, GIOVENTÙ, Protezione della GIOVANE, DELINQUENZA, IMMORALITÀ, SCUOLA, SPETTACOLI, STAMPA, LETTURE, ecc.). G. Salvadori fondava a Roma la « Unione per il bene », che operava specialmente nei quartieri di Roma colpiti dalla miseria e dal vizio, curando gli aspetti spirituali e sociali del male, mentre il comitato torinese del Bettazzi s'interessava specialmente agli aspetti pubblici dell'immoralità più direttamente suscettibili di azione giuridica. Nel 1903 a Roma giovani militanti studenti costituivano l'« Unione giovanile per la M. » fondando insieme le preoccupazioni del Bettazzi e del Salvadori. Nel 1904 l'Azione Catt. approvava la relazione Franc. Paccelli che affermava la necessità di dare forma specializzata, nelle associazioni, alla difesa giuridica della religione e della M.; di estendere (secondo il metodo delle nascenti Unioni giovanili per la M.) il programma della formazione dei giovani; di promuovere su questo terreno la collaborazione con cittadini onesti di diverso sentire, fossero pure di diversa confessione religiosa. Le iniziative per la M. p. sono organizzate dai « Segretariati diocesani per la M. », creati dopo la guerra 1914-18 e coordinati dal Segretariato centrale presso la giunta dell'Azione Catt. L'andamento della M. nel mondo non ci suggerisca giudizi negativi sull'efficacia di tali opere cattoliche: si pensi piuttosto che cosa sarebbe la M. p. se esse fossero mancate, pur tenendo fermo che quanto ancora rimane da fare è enormemente più grande di ciò che fu fatto.

BIBL. — Commenti agli art. cit. del Cod. pen. ital., alla legge di pubblica sicurezza del 18 giugno 1931 e al relativo regolamento del 6 maggio 1940. — P. BIENNATI, *Disposizioni di pubblica sicurezza. Prontuario per il clero*, Bergamo 1938. — G. GAVUZZO, *Guida per la difesa della M. Indicazioni, legislazione, giurisprudenza*, Roma 1952², con abbondante, aggiornata legislazione e richiami a circolari ministeriali. — G. MIGLIORI, *Manuale per la difesa della M.*, Milano 1939⁴. — G. STOCCHIERO, *Diritto penale della chiesa e dello stato italiano*, Vicenza 1932, n. 224-296. — Corretto e precisato in alcuni punti è molto utile anche J. WILBOIS, *Principes de morale sociale*, Paris 1948.

MORAN Patrizio Francesco, card. (1830-1911), nativo di Leighlinbridge (contea di Carlow in Irlanda). Studiò a Roma nel Collegio Irlandese e fu ordinato prete nel 1853. Professore di ebraico nel Collegio di Propaganda dal 1856, divenne nel 1866 segretario dello zio card. Cullen arcivescovo di Dublino. Consacrato vescovo di Olba nel 1872, fu coadiutore del vescovo di Ossory, a cui successe l'anno seguente. Nel 1884 fu trasferito alla sede arcivescovile di Sydney e nel 1885 ebbe il cappello cardinalizio. La sua vita apostolica fu fecondissima, molto ammirata da tutti i partiti e tendenze. Fu uno dei più validi promotori del progresso sociale nel continente australiano. Innumerevoli sono le opere di carità e di assistenza da lui istituite nella diocesi di Sydney (v. OCEANIA, I). Alla sua morte (16 agosto 1911), il concorso della folla costituiti un vero plebiscito di stima e devozione. Lasciò diverse pubblicazioni sulla storia d'Irlanda e di Australia. Cf. *Civ. Catt.*, 1911-IV, p. 380 ss.

MORANDE. v. MAURONTO.

MORANDO (S.), O. S. B. († 3-VI-1115), nacque nella regione di Worms, dove fu pure educato. In pellegrinaggio verso Compostella, si fermò a Cluny attratto dalla santità di S. Ugo (v.), che lo conquistò alla vita monastica. Intelligente e virtuoso, fu mandato dal detto abate ad Auvergne a ristabilire la vita regolare, nelle dipendenze di Cluny. Più tardi

venne inviato ad Altkirch (Alsazia superiore), monastero fondato dal conte Federico Pfirt. Amore, pace e gioia rifulsero particolarmente in M. Dio gli donò un grande potere sugli spiriti infernali e lo glorificò, in vita e dopo morte, con numerosi miracoli. Famosa e curiosa è la tomba marmorea del santo nella chiesa del monastero e della parrocchia di S. Morand in Alsazia. Festa 3 giugno.

BIBL. — ACTA SS. Jun. I (Ven. 1741) die 3, p. 339-59, con una buona *Vita* scritta verso il 1150 (p. 349-52) e tre racconti posteriori di *Miracoli* (p. 353-59). — E. A. STÜCKELBERG, *Die Verehrung des hl. Morand, in Archiven suisses des traditions populaires* 8 (1904) 220-23. — J. M. B. CLAUS, *Die Heiligen des Elsass*, Düsseldorf 1935. — L. PFLEGER in *Volk und Volkstum* di G. SCHREIBER, II, München 1937 (M. in Alsazia è uno dei santi patroni delle vigne).

MORANO Maddalena Caterina, serva di Dio (1847-1908), n. a Chieri (Torino), m. a Catania, religiosa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, prima ispettrice dell'ispettorìa sicula.

Iniziò la vita religiosa sotto la guida di Dom. MAZZARELLO (v.), confondatrice e prima superiora generale dell'Istituto, dalla quale apprese lo spirito di carità, di semplicità, di sacrificio, e sotto la guida di S. Giovanni Bosco, fondatore, per consiglio del quale aveva abbandonato l'insegnamento elementare di Montalto Torinese entrando nel nascente istituto. Come superiora, rivelò prudenza e semplicità, fermezza e discrezione, autorità e dolcezza, e tutte le virtù delle grandi anime. Per il suo zelo indefesso e intelligente l'ispettorìa sicula raggiunse rapidamente uno stato di consolante floridezza.

Il 20-1-1942 si chiudeva in Catania il processo canonico informativo sulla santità, sulle virtù e sui miracoli della serva di Dio. — D. B. ZARBA D'ASSORO, *Una maestra di vita e di fede*, Catania 1950

MORATO Fulvia Olimpia (1526-1555), gentil-donna umanista, n. a Ferrara da Fulvio Pellegrino Morato, un mantovano che allora nell'Univ. ferrarese insegnava retorica ed interpretava i poeti greci. D'ingegno prococe, Olimpia, dodicenne, già traduceva dal latino e dal greco, e, quindicenne, in dette lingue scriveva odi, elegie e dialoghi. La duchessa Renata, ad «ecceitarne l'emulazione», pose Olimpia accanto alla propria figlia Anna futura duchessa di Guisa.

In siffatto ambiente ferrarese, allora influenzato dalla duchessa Renata calvinisteggiante e dall'umanista C. S. Curione, Olimpia perdette la natia fede cattolica. Si fidanzò (fine del 1550) col protestante Andrea Grunthler di Schweinfurt sul Meno. Caduta in disgrazia la duchessa Renata, i due coniugi esularono in Germania, dove Andrea ebbe cattedra di medicina nell'univ. di Heidelberg (1554) e Olimpia quella di greco. Le dure traversie subite durante l'assedio e l'incendio di Schweinfurt (1553) avevano irreparabilmente minato la salute della M., che morì a Heidelberg (26 ott. 1555). Dall'incendio ricordato scamparono alcuni suoi scritti, tra cui 48 lettere italiane e latine, tre discorsi sui paradossi di Cicerone, dialoghi, orazioni latine e poesie greche (tra esse la parafrasi dei Salmi in versi).

Le lettere della M. furono tradotte in latino da Curione, che ne fece a Basilea due edizioni, la prima (1558) dedicata ad Isabella Bresagna Manrique, e la seconda (1562) dedicata, con parole d'alto elogio per la M., a regina Elisabetta (altre ediz., Basilea

1570 e 1580). L'edizione degli altri suoi scritti (Basilica 1588) fu in breve seguita da altre edizioni.

Nella cappella luterana di S. Pietro a Heidelberg, sulla sua tomba ancora leggesi l'elogiativo epitaffio e sulla sua casa fu apposto ricordo con iscrizione.

La M. fu protestante accanita. Del Boccaccio tradusse proprio la novella di Abramo giudeo. Il capo dei Centuriatori M. Flacich veniva da lei ringraziata per avere soccorso, con i suoi scritti, gl'italiani « poveri di beni celesti », e incoraggiato a tradurre in italiano qualche opuscolo di Lutero. Alla sua antica compagna, Anna d'Este, Olimpia accennava al cattolicesimo natio come ad « idolatria italiana », ed all'apostata Vergerio caldamente raccomandava di tradurre il Catechismo di Lutero.

BIBL. — Lettere della M. in *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, a cura di G. PALADINO II (Bari 1927) 171-227; v. nota a p. 265-79. — P. CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, Roma 1921, p. 120-121 con 14 voci bibliogr. — La *Enciclopedia biografica*, serie VII: Eroine, ispiratrici e donne di eccezione (Milano 1940), sotto voce *Morato Ol.* (p. 268) reca 9 voci bibliogr.

MORAVI (Fratelli). V. HUS, HUSSITI, FRATELLI M., GABRIELITI.

F. BEDNÁR, *Die erste Abendmahlsagenda der böhmischen der Brüderunität*, in *Theol. Zeitschr.* 11 (1955) 344-60: formulario per la celebrazione della S. Cena, redatto nel 1494; è forse il più antico d'una liturgia non cattolica ancora in uso. — J. HEUBACH, *Die Aufgabe der christlichen Unterweisung bei den böhmischen Brüdern*, ivi 14 (1958) 327-49: pedagogia crist. dei Fr. M. — P. DE VOOGHT, *L'ecclésiologie cath. à Prague autour du 1400*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 42 (1958) 220-39, 657-88. — Id., « *Universitas praedestinationum* » et « *Congregatio fidelium* » dans l'ecclésiologie de Jean Huss, in *Ephem. theol. Louv.* 32 (1956) 487-534, e *L'ecclésiologie des adversaires de Huss au concile de Constance*, ivi 35 (1959) 5-24. — R. ŘÍČAN, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Gesch. des tschechischen Protestantismus*, vers. di B. Popelar, Stuttgart 1957. — E. LANGTON, *History of the Moravian Church. The story of the first international protestant Church*, London 1956: storia cronologica da Huss ai nostri giorni. Da notare: l'influenza del monaco Gregorio il « patriarca » nella costituzione della prima « unitas fratrum » (1457 o 1458, a Kunvald villaggio della Boemia orient.), nella quale si istituzionalizza e si stabilizza il movimento suscitato da Huss, che altrove generò sommosse anarchiche; gli stretti contatti coi Valdesi rifugiati in Boemia, che trasmisero ai Fratelli M. l'episcopato; la vera ragione per cui le comunità dei Fr. M. non si fusero con le sette luterane, malgrado gli interessi comuni e i contatti che ebbero con Wittenberg e Ginevra (i Fr. M. avevano un acuto senso ecumenico e volevano evitare la separazione, ma non poterono unirsi alla riforma tedesca perché essa era priva di una salda disciplina ecclesiastica); emigrazione di molti Fr. M. durante la persecuzione della Contoriforma (fondazione di Herrnhut, sulle terre vicine del conte di Zinzendorf, fondazioni in Inghilterra); invio di missionari in Asia e in Africa; formazione di Schleiermacher in uno dei loro collegi secondo la spiritualità morava; ritornata la pace religiosa sotto Giuseppe II, e specialmente dopo la caduta degli Asburgo (1918), la « Chiesa dei Fr. » non formava la maggioranza protestante del paese, ma riuscì a fondere in una sola « Chiesa unita » le due confessioni protestanti, quella di Heidelberg e quella di Augsburg, che vi si erano stabilite dopo la riforma.

Giov. Huss sta risalendo in popolarità presso i Cechi come un eroe nazionale, simbolo del patriottismo

ceco, esaltato anche dagli storici marxisti, che vi vedono l'assaltore della Chiesa detentricessa delle terre e protettrice dei privilegiati (è in corso la riedizione di *Opera omnia* di Huss, Pragae in aedibus Academiae scientiarum bohemoslovenicae; H. S. THOMSON ha dato l'edizione critica del *Tractatus de Ecclesia*, University of Colorado Press U.S.A. and Cambridge 1956).

In realtà Giov. Huss non è un teologo originale; è nota la sua dipendenza da WICLEF (v.); gli stessi suoi nemici di Costanza (Teod. di Niem, Giov. Gersone, i cardinali Franc. Zabarella e Pietro d'Ailly) avevano, circa la Chiesa, idee molto vicine a quelle per cui egli peri sul rogo (v. DE VOOGHT). E non fu neanche un rivoluzionario, anzi appare conservatore se si confronta coi riformatori del sec. seguente. Vero è che la sua predicazione e la sua fine clamorosa fu l'occasione allo scatenarsi del nazionalismo religioso e politico dei Cechi, che, nota il ŘÍČAN, fin dal primo stabilirsi del cristianesimo in Boemia e in Moravia, si sentivano legati agli ortodossi e al mondo slavo, e mal sopportavano di essere stati politicamente e religiosamente attratti nella sfera d'influenza di Roma, nell'impero germanico e nell'occidente latino: la sentenza di Costanza diede loro l'occasione di ribellarsi e fornì ad essi anche un eroe nazionale e religioso. Che cosa precisamente volevano non si sa bene: l' Hussismo della prima ora è tutt'altro che un moto omogeneo; è un nome equivoco sotto il quale si mettono tutti i malcontenti e tutti i ribelli di qualsiasi tendenza, in qualsiasi campo. Fra tutti i partiti la comunità dei Fr. M. riuscì a organizzarsi stabilmente, « prima Chiesa internazionale protestante » (E. LANGTON), l'unico movimento scismatico europeo — tra quelli anteriori al sec. XVI — che perdurò fino ai nostri giorni (gli altri furono assorbiti dalla riforma; o si ridussero a minimi nuclei, come i Valdesi di Piemonte). v. anche PIETISMO, RIFORMA. — R. R. BETTS negli *Atti del X Congr. internaz. di scienze storiche* (Roma 1955), Firenze 1955 (correnti religiose ed critiche dalla fine del sec. XIV alla metà del sec. XV). — *Von der Reformation zum Morgen*, studi di vari autori, a cura di J. L. HRONADKA, vers. di K. Sygusch, Leipzig 1959, in particolare gli studi di A. MOLNAR (p. 61-187) sulla formazione della Chiesa di Boemia (nella quale vede tre fattori: la rivoluzione hussita, la comunità dei Fr. M., l'opera di J. A. Comenius) e di J. B. SOUČEK sui principali motivi della teologia dei Fr. M. (p. 191-209).

MORAZZONE Serafino, n. a Milano l'1 febr. 1747 da famiglia di povera condizione, n. a Chiuso (presso Lecco) il sabato santo (13 apr.) 1822. A 13 anni viene ammesso tra i chierici addetti al servizio dell'altare nel duomo di Milano. Incoraggiato dai superiori, che riconoscono in lui doti preziose, abbraccia lo stato ecclesiastico. Consacrato sacerdote (1773), esercitò per tutta la vita cura d'anime nella parrocchia di Chiuso presso Lecco. Il card. Pozzobonelli, « commosso dalle di lui virtù e povertà, gli offrì degli assai pingui benefici » (Laini), ma egli li rifiutò per non staccarsi dalla sua parrocchia. Fedele alla S. Sede, passa puro tra le eresie dell'epoca (giansenismo, giuseppinismo, illuminismo, liberalismo). Durante il saccheggio avvenuto nel villaggio di Chiuso nell'aprile 1799 ad opera degli Austro-Russi in lotta coi Francesi al ponte di Lecco, rischiò la sua vita per salvare i suoi parrocchiani. Rismplare in ogni urgenza, promuove e sostiene personalmente per vent'anni l'istruzione dei fanciulli, si indebita pex sfamare la sua gente durante le frequenti carestie, si prodiga con mirabile dedizione al bene di tutti. Convinto che la sofferenza vicaria salva il mondo, si sottopone ad aspre penitenze, al digiuno, al flagello, sull'esempio di S. Gerolamo Emi-

liani, al cui speco e alla cui tomba va in preghiera nella vicina Sornasca. Alessandro Manzoni, che lo conobbe e l'amò con « buon affetto » (forse l'ebbe confessore durante i soggiorni autunnali al Caleotto di Lecco), lo immortalò nella prima stesura dei *Promessi Sposi*, scrivendo alla sua morte un piccolo panegirico, definito dal cardinale Schuster « una canonizzazione anticipata ».

È in corso il processo di beatificazione.

P. LAINI, *Compendio della vita, le virtù e prodigiose azioni di S. M.*, Milano 1830; ristampa con note di Carlo Gottifredi, Lecco 1949. — GASP. GHISLANZONI, *Alcune memorie della vita di S. M.*, Milano 1822. — ALESS. MANZONI, *Gli Sposi Promessi*, ed. Lesca, pag. 378. — C. GOTTFREDI, *Aless. Manzoni e S. M.*, Oggiono 1952. — ALDO PEDRONE, *Vita di Serafino*, Lecco 1955.

MÖRBECKE Gugl. v. GUGLIELMO di M.

MORBIOLI Luigi, Beato, convertitosi da una gioventù dissipata a vita austera, morì come terziario carnelitano in Bologna il 7 novembre 1485. Il suo culto fu approvato da Gregorio XVI nel 1842. Festa al 16 novembre e al 15 marzo rispettivamente per i Carnelitani scalzi e calzati. — R. MC CAFFREY, *The White Friars*, Dublin 1926, p. 62 s. — *Anal. Jur. Pontif.* ser. XIX (1880) 1043 s.

MORCELLI Stefano Antonio, S. J. (1731-1821), n. e m. a Chiari (Brescia), fattosi gesuita a Roma nel 1753, ordinato sacerdote nel 1768, famoso epigrafista, considerato fondatore della scienza epigrafica. Insegnò lettere in vari collegi italiani della Compagnia; dopo la soppressione dei gesuiti (1773), fu bibliotecario a Roma del card. Albani (dal 1775), indi (1791) parroco di Chiari, ufficio che, per desiderio dei superiori e con licenza di Pio VII, conservò anche quando rientrò nella risorta (1814) Compagnia.

Nella sua anima squisita e profonda, pietà, zelo pastorale, amore apologetico per i fasti cristiani si associano a straordinaria erudizione e a finissimo gusto classico, suggerendogli opere tuttora importanti: *De stylo inscriptionum latinorum* (Roma 1781), salutata con alti encomi da Pietro Giordani, Lanzi, Orioli, Gaet. Marini e da altri che videro nell'opera la perfetta legislazione dello stile epigrafico e nel M. il principe degli epigrafisti. Dopo le regole stilistiche, il M. diede insigni esempi epigrafici da lui stesso composti in *Inscriptiones* con commenti (ivi 1783; ediz. parziale, *Fasti christiani*, Torino 1868). Le due opere furono riedite in 4 voll. (Padova 1818-1823) a cura di F. Caldani, G. Furlanetto, F. Federici, accresciute con un volume di *Parergon inscriptionum novissimarum* (Padova 1818). P. Schiano curò un *Lexicon epigraphicum morcellianum* (3 voll., Bologna 1835-38) e A. Gambarini un *Lexicon epigr. morcell. vocibus italicis digestum* (ivi 1843). Ancor oggi la massima lode che si suole dare a un'iscrizione è il dirla « morcelliana ».

Si devono al M. le edizioni del *Kalendarium Ecclesiae constantinopolitanae* del sec. VIII (2 voll., Roma 1788, testo greco con vers. latina e note del M.), tratto da un codice acquistato per la biblioteca Albani, e del commento (finalora inedito) fatto all'*Ecclesiaste* da S. Gregorio vescovo di Girgenti (testo greco con vers. latina e note del M., PG 98, 524 ss.). In *Africa christiana* (3 voll., Brescia 1816 s) con grande erudizione e amore narra in forma annalistica la storia dei primi 8 secoli cristiani dell'Africa, coi suoi fasti episcopali e martirologici, non trascurando la topografia.

Sono degni di menzione anche i saggi poetici del periodo romano (*Sermonum libri duo, Electorum libri duo, Agapaea, Michaelaia*); gli *Opuscoli ascetici* (3 voll., Brescia 1819, 1823²) e il trattatello *De institutione puerili* (ivi 1795), pubblicati per il suo popolo di Chiari. — SOMMERVOGEL, V, 1290-1305. — HURTER, *Nomenclatur*, V³, col. 975 ss. — *Civ. Catt.* 1921-III, p. 476 ss. — F. GROSSI GONDI in *Gregorianum* 1921, p. 629 ss.

MORE Gertrude, al secolo Elena, O. S. B. (1606-1633), n. a Low Leyton (Essex), m. di viaio nel convento delle benedettine inglesi di Cambrai. Entratavi nel 1623 e fatta la professione nel 1625, assolse il suo ufficio di badessa (dal 1629) con grande zelo e sapienza, si da essere considerata principale fondatrice di quella recente comunità. Fu maestra dell'orazione affettiva (appresa da Dom. Agost. Baker cappellano del monastero), dove, più che la metafisica cara ai mistici brabantini e renani, si effonde la psicologia e la poesia dell'amore divino. Le sue elevazioni (raccolte e ordinate dal Baker, *The holy practices of a divine lover*, Parigi 1657; *The spirituals exercises of the... dame G. M.*, a cura di F. G., ivi 1658) meritano alla M. un bel posto tra i mistici inglesi e continuano, in edizioni recenti, a esercitare profonda suggestione. — H. COLLINS, *Life of dame G. M.*, London 1875. — P. RENAUDIN, *Quatre mystiques angl.* (R. Rolle, Giuliana di Norwich, A. Baker, G. M.), Paris 1945.

MORE (lat. *Morus*) Tommaso, S., n. a Londra il 7 feb. 1477 o 1478, umanista, uomo politico, decapitato a Londra il 6 luglio 1535, martire della fede cattolica.

Sui suoi antenati, v. M. HASTINGS in *The Times literary supplement* del 12 sett. 1952. Figlio del cavaliere Giovanni M. giudice del regio tribunale, fu allevato dal padre con severità e saggezza. Verso i 13 o 14 anni entrò nella casa del card. Giovanni Morton arciv. di Canterbury e cancelliere di Enrico VII, frequentata dalle maggiori personalità del tempo. Nel 1492 il M. passò all'univ. di Oxford (Canterbury College), ove compì gli studi superiori. S'appassionò molto al greco e si mise in relazione con vari umanisti. Per voler del padre si applicò (1494) agli studi giuridici, pur continuando ad occuparsi dei classici antichi, nonché dei padri della chiesa e di teologia. Con grande successo tenne davanti al fiore della gioventù inglese lezioni sull'opera *De civitate Dei* di S. Agostino. Conduceva vita severa e pia, ascoltava messa ogni mattina, dormiva sul nudo suolo e portava il cilicio. Meditava di farsi religioso. Il Coele riuscì a dissuaderlo; il M. conserverà sempre ammirazione e nostalgia per la vita certosina. Nel 1499 incontrò a Londra ERASMO di Rotterdam in viaggio verso Oxford: tra i due nacque profonda amicizia che durerà per tutta la vita.

Entrato nell'avvocatura (1501), si guadagnò gran fama per le sue doti d'ingegno e di carattere. Nel 1504 venne eletto membro della camera dei Comuni. Per merito del suo coraggio, questa respinse il sussidio straordinario di 40.000 sterline chiesto da Enrico VII in occasione del fidanzamento della sua figlia Margherita col re di Scozia. Il re per vendicarsi imprigionò e multò il padre del M., il quale a sua volta pensò bene di stare più nascosto frequentando la certosa di Londra. Vi rimase per quattro anni, dedito allo studio ed alla religione. Imparò il francese e s'interessò ai cronisti, alla matematica, non tra-

scuando la musica. Nel 1508 visitò le università di Lovanio e di Parigi. Tornato in patria, rientrò nella vita politica con successo raddoppiato. Con la fama, gli vennero addosso vari incarichi, che lo distoglievano, suo malgrado, dall'amata vita di famiglia e di studio.

Nel 1505 aveva sposato Jane Colt, graziosa « piccola moglie », che gli mancò presto, dopo avergli dato quattro figli: Meg, Elisabetta, Cecilia e John. Si risposò (1511) con la vedova Alice Middleton, ben differente dalla soave Jane. Amministratrice ed educatrice severa, oculata, non aveva carattere piacevole, a quanto risulta: sembra anzi che « perseguitasse » ininterrottamente il marito colla sua autoritaria intransigenza. Tommaso se ne lagna argutamente e spesso, ma non si affligge troppo della petulanza di Alice. Continua ad applicarsi allo studio e all'educazione dei figli. I quali poi sono tali da legittimare la ferezza del padre; Erasmo, che ne diviene precettore, si meraviglia della loro pronta intelligenza, specialmente della primogenita Meg. In quella casa di Chelsea su tutto impera la pietà religiosa, cui è volta non solo la preghiera in cappella ma anche lo studio in biblioteca, la ricreazione in giardino, la conversazione sapida cogli amici, il piacere del desco, la larga ospitalità, l'accesa carità verso i poveri, la stessa finissima garbata e sana ironia sorridente con cui il grande spirito equilibrato del M. guardava, amando e castigando, uomini e cose. Cf. D. GORCE, *Un saint marié en ménage*, in *La pensée catholique* 1950, fasc. 15, p. 91-105.

Con rapida carriera il M. diveniva sottosegretario di Londra (1510), ambasciatore in Fiandra per questioni commerciali (1515), ambasciatore a Calais (1517). Il re, che nel 1516 gli aveva assegnato una pensione di 100 sterline, lo volle membro del consiglio privato, indi (1518?) tesoriere dello scacchiere. Il giovine re Enrico VIII, innamorato dei suoi talenti, lo volle stabilmente a corte. Il M. ne dovette essere l'inseparabile compagno, essendo d'una conversazione pronta, gradevole e piena di spirito. Eletto speaker della camera dei Comuni (1524), fu anche incaricato di salutare il re Francesco I di Francia e l'imperatore Carlo V, quando visitarono la corte inglese. Ogni sera poi doveva intrattenere la reale famiglia; il re si compiacqua di disputare con lui d'ogni argomento sacro e profano, e lo compensava con titoli e cariche. Nel 1525 gli conferì il titolo di cancelliere del ducato di Lancaster. Il M. ebbe parte nella conclusione dell'alleanza fra l'Inghilterra e la Francia del 1525, nel trattato del 30 apr. 1527, nonché nel trattato di Cambrai (1529) che poneva termine alla lotta fra l'Inghilterra e Carlo V.

Scoppiata la RIFORMA protestante (v.) in Germania, il M. prese a combatterla animosamente come errore di fede e come ribellione alle leggi dello stato, dimostrandosi, dopo Giovanni Fisher, il più valente polemista. Nel 1523 rispose a Lutero che aveva attaccato Enrico VIII. Nel 1529 indirizzò a Lutero un *Dialogo sulla venerazione delle immagini e delle reliquie, sull'invocazione dei santi*. Caduto il ministro card. Wolsey, Enrico VIII nominò cancelliere (25 ott. 1529) il suo diletto M.; il M. fu il primo laico assunto a tal carica. Già nel 1527, consultato dal re, si era opposto all'annullamento del matrimonio di Enrico con Caterina d'Aragona. Forse il re pensò di piegarlo meglio legandoselo come cancelliere.

Il M. accettò a malincuore la carica ma compì fedelmente i suoi doveri. Pur evitando di pronun-

ciarsi in pubblico, non approvò mai il progetto del re. ENRICO VIII (v.), riuscitogli vano ogni tentativo fatto per ottenere dal papa il divorzio da Caterina, impose al suo popolo di separarsi dalla chiesa di Roma e di riconoscerlo come capo della chiesa inglese (inizio 1531). Dapprima il M. cercò di serbarsi estraneo alla questione, ma poi espose arditamente al re la sua disapprovazione. Non poté fermare lo scisma. Il 2 maggio 1532 l'arcivescovo Warham pressato dal re presentò l'atto di sottomissione condizionata del clero. Lo stesso giorno il M., impotente a fermare gli eventi, si dimetteva per ragioni di salute, e si ritirava a Chelsea presso la famiglia.

Cominciò allora da parte di Enrico VIII e di Anna Bolena una lotta sorda ed ipocrita, poi aperta di accuse calunniose contro l'ex cancelliere. Una visionaria, Elis. Barton (detta santa Maid di Kent), aveva profetizzato al re, in caso di divorzio, una prossima morte. Enrico fece giustiziare lei e coloro che avevano creduto o diffuso la sua profezia; coloro che conoscendola non l'avevano rivelata al re vennero accusati di occultazione del tradimento. Fra questi fu il M. Il suo carteggio con quella monaca era innocente, poiché egli la ammoniva di astenersi da ogni manifestazione di carattere politico. Il re sperava ancora di ridurre il M. ai suoi voleri, ma invano. Convalidato dal Parlamento (1534) il suo matrimonio con la Bolena, Enrico VIII impose ai sudditi di giurare l'atto di successione (che riconosceva ai figli della Bolena il diritto al trono). Dei laici solo il M. ricevette l'ordine di prestare giuramento.

Prima di recarsi dinanzi ai commissari a Lambeth, il M. si confessò, ascoltò la messa e si comunicò. Giurare l'atto di successione significava riconoscere alla discendenza della Bolena il diritto al trono, e su ciò il M. era disposto a transigere; ma significava anche ammettere implicitamente l'annullamento del primo matrimonio di Enrico, e su ciò il M. oppose netto rifiuto (13 apr. 1534). Fu imprigionato, come reo d'alto tradimento, nella Torre. Sopportò la prigionia con nobile pazienza. Pregava, leggeva, scriveva. Fra l'altro compose il piccolo trattato *Quod mors pro fide non sit fugienda*. La sua spiegazione della Passione del Salvatore, scritta nella Torre, termina alle parole: « E posero le mani su Gesù ». Per indurlo a sottomettersi, si permise alla sua prediletta figlia (Meg) e poi alla moglie di visitarlo spesso in carcere. Ma non era possibile che il M. contrattasse la felicità eterna coi beni della terra. Furono fatti impiccare davanti alla finestra della prigione del M., tre priori dei certosini, che si rifiutarono di riconoscere nel re il capo della chiesa inglese. Altre pressioni, altre minacce, altri tormenti si succedettero, ma la fermezza eroica del M. non si lasciò muovere. Gli fu tolto persino ogni libro ed ogni mezzo di scrivere.

Iniziato contro di lui processo d'alto tradimento, il 1° luglio 1535 fu condotto dinanzi al tribunale che egli stesso aveva nei tempi andati tante volte presieduto. Si difese strenuamente. Ma fu dichiarato colpevole. (Sull'accusa elevata contro il M., v. G. DE C. PARMITER, *The indictment of S. Th. M.*, in *Downside Review* 75 [1957] 149-66). All'annuncio che il re, per somma grazia, gli commutava la pena dello squartamento con quella della decapitazione, rispose: « Dio guardi ogni amico da simile grazia ». All'uscita dal tribunale il figlio Giovanni gli si gettò ai piedi invocandone la benedizione. Più lunghi la

figlia Margherita corse a lui tra gli armati, l'abbracciò e lo baciò lacrimando. Ad essa scrisse, quattro giorni dopo, la sua ultima lettera col carbone. Quando il suo amico Tommaso Pope il 6 luglio 1535 gli annunciò che in quello stesso giorno doveva essere decapitato, lo ringraziò per la gradita notizia, fu assai lieto d'udire da lui che la sua moglie e i suoi figli avrebbero potuto assistere alla sua sepoltura, e fu egli a confortarlo quando l'amico piangendo prese da lui commiato. Sul patibolo si legò egli stesso il fazzoletto agli occhi. Recitò il *Miserere*, pose il capo sul ceppo esclamando: « Muoio da buon servo del re e, prima ancora, di Dio ».

Con Giov. Fisher e altri martiri INGLESI (v.) fu beatificato il 29 dic. 1886 e canonizzato il 19 maggio 1935: AAS 27 (1935) 201 ss., 28 (1936) 153 ss.; cf. 23 (1931) 131 ss., 27 (1935) 86 ss., 159 ss. Festa 6 luglio: AAS 40 (1948) 128

Il suo nome, come quello degli eroi e dei campioni della retta coscienza che disdegnano le compromissioni col mondo (cf. H. SLESSER in *Vie spirit.* 38 [1956] 512-25), fu presto assunto dalla leggenda. Il nipote del martire, Gugl. RASTELL (m. a Lovanio) nel luglio 1535 redasse in inglese un rapporto sulla sua morte. Da questo rapporto, per noi perduto, deriva una *prima expositio* latina (ottobre 1535) ugualmente perduta. Dal rapporto e dall'*expositio* deriva una *expositio secunda* (fine 1535-inizio 1536), che è dettata dall'autore anonimo *fidelis*, ma che in realtà è un rimaneggiamento letterario e tendenzioso: « prodotto ambiguo del desiderio di conservare viva la memoria di un martire e di un amico, e insieme del timore di dispiacere a un padrone che era un tiranno » (H. DE VOCHT, p. 137). Il suo autore non è FILIPPO della Montagna, bensì lo stesso ERASMO, il quale, pur volendo magnificare l'amico, non voleva perdere le pensioni e i sussidi che gli venivano dall'Inghilterra. La nostra conoscenza del processo si fonda soltanto sulla redazione di Erasmo; HENRY DE VOCHT ha pubblicato un nuovo *Ordo inedito* che risulta una versione latina (agosto-settembre 1535) del rapporto inglese del Rastell, fatta per l'abbazia di Saint-Trond. La figura del M. ne esce più vera, più grande, più simpatica.

Il M., amante della vita, non cercò la morte, ma l'accollse con magnanimità quando venne. Nel processo si era difeso con grande abilità; ma quando fu chiaro che la sentenza sarebbe stata quella già dettata dal re, allora ruppe il silenzio che aveva conservato circa l'illegittimità del giuramento di supremazia e dichiarò con tutta franchezza che egli, fedele alle promesse del battesimo, professava l'unità della chiesa (punto di dottrina che aveva conquistato dopo sette anni di studi) e che un principe laico non poteva essere capo di una chiesa. Cf. H. DE VOCHT, *Acta Thomae Mori. History of the reports of his trial and death*, Lovanio 1947.

Da « The early english text Society » (London, Univ. Press) furono pubblicate antiche biografie del martire scritte da HARPSFIELD (1932), GUGL. ROPER genero del M. (1935), da un tardo nipote del M. che scriveva nel 1599 (1950, ms. Lambeth 179) e dipende da Harpsfield e da Stapleton (lo Stapleton scrisse in latino *Tres Thomae*, l'ultimo dei quali è il nostro; la relativa biografia fu tradotta e pubblicata da Hallett, London, Burns Oates & Washbourne 1928). M. N. VIAN, *S. T. M. tra la saga e il mito*, in *Miscell. Pio Paschini* II (Roma 1949) 213-22, studia il dialogo italiano *Il Moro* (Firenze 1556) scritto da un tardo nipote del martire, Elisco Heivodo (Ellis Eywood).

Anche autori non cattolici sono presi dalla grandezza del M. Vedono in lui e nel compagno di martirio Giov. Fisher « i più nobili campioni dell'antica fede, due dei migliori e più eccellenti inglesi del tempo » (*Enc. Britann.*, art. Enrico VIII), « i più

nobilmente e grandemente rappresentativi della nazione inglese e della sua storia » (*Times*, 2 feb. 1935).

Il M. lasciò una cospicua eredità letteraria: le opere latine (*Omnia opera latina*, Lovanio 1566) e inglesi (*The works of sir Th. M.*, London 1557; nuova ediz., Lovanio 1927-31; W. E. CAMPBELL ha iniziato una più accurata ediz. delle opere inglesi, London 1928 ss, in 7 voll.) assicurano al M. un posto privilegiato tra gli umanisti e nella storia della letteratura inglese. La sua produzione è molto varia: esercitazioni umanistiche, come la versione latina degli *Epigrammi* dell'Antologia greca (L. BRADNER-CIT. A. LYNCH, *Th. M. The latin epigrams*, ediz., versione inglese e note, Chicago 1953) e dei *Dialoghi* di Luciano; — opere storiche come la vita di *Pico della Mirandola* in latino e di *Riccardo III* in inglese; — meditazioni religiose ed elevazioni come il *Dialogo del conforto* contro la tribolazione scritto in inglese durante la prigionia, il *Commentario alla Passione* incompiuto, il trattatello *Quod mors pro fide non sit fugienda*; — scritti apologetici (in latino e in inglese); — le importanti *lettere* a familiari ed amici (v. in *Bibl.*); — la sua *Apologie* redatta dopo le dimissioni del 1532.

Universalmente noto è il suo trattato, classico nella storia delle dottrine politiche: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festinus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, conosciuto sotto la sintetica denominazione di *Utopia*, (I ed. lat., Lovanio 1516; I vers. inglese, London 1551), in due libri, il primo dei quali fu redatto nel 1516 e il secondo nel 1510-15. Scopo del M. è presentare una repubblica ideale, che l'autore stesso, chiamandola col nome *Utopia* (divenuto poi nome comune a indicare ogni aspirazione irrealizzabile), ritiene non ancora attuata e forse non mai attuabile. Beninteso, la finzione non toglie nulla al valore dell'opera, poiché l'« utopismo » è essenziale a ogni teoria, la quale descrive appunto il « dover essere », non l'essere (cf. J. FUEVO, *T. M. y el utopismo político*, in *Rev. de est. polít.* 86-87 [1956] marzo-giugno p. 61-107). Vi si finge un dialogo avvenuto in Anversa tra il M., Pietro Gilles (amico del M. e di Erasmo) e Raffaele Itlodeo, un vecchio navigatore immaginario che narra le esperienze da lui raccolte nei suoi viaggi immaginari in terre remote.

Nel libro I sono apertamente e aspramente criticate le condizioni sociali dell'Inghilterra dominata dalla oligarchia economica, e in genere il costume politico dell'Europa che faceva troppo posto al machiavellismo anche là dove a parole lo deprecava. In questa situazione può un « filosofo » onesto partecipare alla vita politica sapendo che i suoi consigli saranno inefficaci e trascurati? Si sente che la risposta è: Sì, il filosofo si adatti senza chiuse intrinseche alle esigenze della politica in atto per quanto gli è consentito dalle sue convinzioni, e non si ritiri dalla direzione della cosa pubblica poiché la sua assenza farebbe mancare alla politica il suo benefico influsso. Nel libro II Itlodeo descrive le leggi e le consuetudini della lontana isola Utopia da lui visitata. Essa è configurata a forma di mezzaluna, ha un circuito di 500.000 passi e racchiude 54 città (54 sono anche le contee inglesi), tutte simili fra loro (tranne Amaurota, maggiore delle altre, capitale dello stato), ognuna delle quali alberga 6000 famiglie composte da 10 a 16 adulti. Tutti lavorano 6 ore al giorno, tranne un mezzo migliaio di persone che attendono

agli studi e forniscono allo stato i capi politici, amministrativi, giudiziari, religiosi (il sacerdozio è esteso anche alle donne). Il grande principio che regge lo stato è l'uguaglianza dei cittadini organizzati in forma familiare (i capi si dicono « padri ») e amicale. È negata la proprietà in senso classico romano, ma è ammessa con restrizioni atte a prevenire i gravi e stabili squilibri sociali, poiché ogni 10 anni la famiglia abbandona la propria casa per occupare un'altra casa assegnata dalla sorte (M. non è dunque partigiano del comunismo assoluto). Ogni gruppo di 30 famiglie sottoposte a un filarco pratica i pasti in comune. Non è ammessa la comunanza delle donne (voluta invece da Platone), non è ammesso il divorzio per adulterio e incompatibilità di carattere. Tutte le professioni religiose sono libere, purché si ammetta almeno l'esistenza di Dio, la provvidenza, la sopravvivenza dell'uomo e la rimunerazione oltremondana. L'essere supremo, unico creatore, provvidente, rimuneratore è chiamato Mitra. Chi nega queste verità è escluso dalle funzioni pubbliche e non può disputare se non con sacerdoti e saggi. Ogni professione religiosa può fare liberamente proseliti, ma soltanto con la persuasione; chi usa altri mezzi è esiliato o reso schiavo. Quando Itlodeo e i suoi compagni di viaggio comunicarono la buona novella cristiana, molti utopiani si convertirono, ferma restando la libertà religiosa degli altri. Sacerdoti e sacerdotesse sono eletti a suffragio popolare in piccolo numero, e si riducono a semplici maestri di morale e modelli di santità, privi di poteri sacramentali.

Nell'opera appaiono idealità allora audaci: i cittadini eleggono il loro re a vita con facoltà di destituirlo; eleggono il consiglio reale o parlamento; interdicono al re di governare altri paesi all'infuori del suo; detestano la guerra; si creano uno stato sociale in cui sia soppressa ogni cospirazione dei ricchi contro i poveri e ogni causa di gravi squilibri economici. Ciò che fu detto il comunismo del M. non è che il sogno generoso di estendere a tutta la società i benefici della vita monastica, che egli aveva desiderato per sé e che aveva praticato nei limiti che gli erano consentiti. Il M. si dimostra appassionato ricercatore di giustizia, di libertà, di tolleranza. Ha voluto rianimare, purificare, « riformare » la società cristiana credendo che il mezzo migliore fosse la libertà di pensiero, la tolleranza, una educazione meno vincolata ai canoni scolastici e più improntata a un ben compreso razionalismo. Ha sognato una chiesa vasta e tranquilla, libera dalle questioni dogmatiche, vincolo unificatore dei popoli cristiani in una comunità fraterna. Ha voluto mostrare quanto di buono i popoli cristiani d'Europa possono imparare da una società precristiana costruita sui principi della ragione naturale.

Ma vi sono nell'opera affermazioni sconcertanti ed eterodosse che egli come fedele, come filosofo, come giurista, come uomo politico certamente non poteva condividere. Nessuno ormai crede più che egli fosse un precursore del protestantesimo. Il suo spirito critico, contenuto da un nobile senso di misura, guidato da solida dottrina e da altissimo senso morale e religioso, non intaccò la sua fede ma la consolidò. La sua satira sarà reazionaria, ma non è certo rivoluzionaria. Di fronte a quelle affermazioni scorrette, il lettore che non voglia pigliar virgole per corna non sarà lesto a vedervi fedeli espressioni del pensiero di M. e a rinfacciargli la contraddi-

zione, ma terrà presente: 1) il carattere parabolico letterario della composizione; questa imita la repubblica di Platone e introduce elementi fantastici i quali non necessariamente hanno un significato inteso dall'autore; 2) il suo carattere chiaramente ironico e satirico, per cui un principio o un atteggiamento (come il machiavellismo diabolico degli utopiani in guerra) viene descritto e approvato in modo tale da lasciar capir la disapprovazione dell'autore; 3) non è escluso che su alcuni principi l'autore stesso non avesse raggiunto una chiara motivata convinzione e che egli li proponesse, sotto veli letterari fantastici, scherzosi, come semplici temi di meditazione; 4) in alcuni casi crediamo che sia buon criterio di interpretazione quello proposto da T. E. BRIDGEMAN (*Life and writings of Blessed Th. M.*, London 1935, p. 103): « È per un fine accorgimento che il M. adopera cosiffatto stile in *Utopia*. Egli aveva alcune dure verità da dire al re e non poche questioni scottanti da discutere. Era necessario mescolare con esse alcune altre cose che non potevano essere prese sul serio o essere aggudicate a lui come sue opinioni... Egli attribuiva ai suoi isolani abominevoli principi di slealtà in guerra. Così coperto, egli scrisse sulla tattica militare europea e i trattati diplomatici cose che era pericoloso denunciare se non vi avesse mescolate alcune assurdità ». Non era lecito parlare chiaro sotto la tirannide di Enrico VIII, come riconosce un contemporaneo: « Nec tutum est percontari in toto regno, quam ob causam boni illi viri capitis supplicio affecti sunt » (cit. da J. H. LUPTON, *The Utopia of sir Th. M.*, Oxford 1895, p. XXVIII). Ciò che conosciamo degli altri suoi scritti, della sua vita e della sua morte ci obbliga a credere che le sue idee erano rigidamente ortodosse; e, col protestante R. W. CHAMBERS, possiamo concludere: « Sotto la celia, il credo del M. era così rigoroso come quello di Dante. Il M. è il prodotto di quel tardo medioevo di cui Dante è la più alta figura: egli è l'oppositore coerente delle nuove idee che trovarono espressione letteraria nel *Principe* di Machiavelli e furono incarnate nella persona di Tomm. Cromwell ».

BIBL. — Ci limitiamo a segnalare alcuni contributi recenti, nei quali si troveranno ragguagli sulla sconfinata letteratura precedente. — Antologia delle più belle pagine di pietà del M., a cura di P. LEYRIS, *Th. M. Ecrits de prison*, con la vita scritta da Gugl. Roper, Paris 1953; estratti delle *Lettere* secondo l'ediz. critica della Rogers (v. sotto) e tutte le preghiere, istruzioni e meditazioni raccolte nella ediz. moreana curata da Gugl. Rastell, London 1557. — *The correspondence*, a cura E. F. ROGERS, Princeton 1947 (pp. XXII-584). — *Die Briefe des sir Th. M.*, versione ted. con introduz. a cura di BARB. VON BLARER, Einsiedeln 1949. Cf. A. H. KAN, *De correspondentie van Th. M.*, in *Tijdschrift voor geschiedenis* 62 (1949) 373-80, e H. VON GREYERZ, *Ueber Th. M.*, circa la prima ediz. dell'epistolario e circa la traduzione tedesca della biografia di Chambers (v. oltre), in *Schweizer. Beitr. zur allgem. Gesch.* 7 (1949) 160-80.

Versioni italiane di *Utopia* a cura di R. BARTOLOZZI (Roma 1945), di G. RULLI (Roma 1952), di T. FIORE (Bari 1942; il lungo saggio introduttivo falsa la figura del M., che non è affatto partigiano di un cristianesimo senza dogmi, senza riti, senza gerarchia).

F. and M. P. SULLIVAN, *Moreana (1478-1945). A preliminary check list of material by a. about S. Th. M.*, Kansas City 1946. — R. J. SCHOECK, *Towards understanding St. Th. M. A survey of recent M. studies in America*, in *Month* 1954 (II) 42-49.

D. SARGENT, *Th. M.*, Paris 1935, con varie edizioni e versioni. — R. W. CHAMBERS, *Th. M.*, New-York 1935, con varie ediz. e versioni (vers. ted., München 1947); cf. R. STAMM in *Theol. Zeitschr.* 7 (1951) 103-14, con notizia sulla bibliografia e interpretazioni recenti dell'*Utopia*. — P. PIRARD, *S. Th. M.*, Brux. 1944 (pp. 51). — T. MAYNARD, *Humanist as hero. The life of sir Th. M.*, New-York, London 1947. — L. LEMONNIER, *Th. M.*, Paris 1948 (superficiale, impreciso). — P. MISCHLER, *Th. M.*, Paderborn 1948 (pp. 78). — R. O'SULLIVAN, *The king's good servant*, Oxford 1948. — L. PAUL, *Sir Th. M.*, London 1953. — E. E. REYNOLDS, *St. Th. M.*, London 1953. — A. CASTELLI, *S. T. M. e l'umanesimo inglese*, Milano 1947; Erasmo e Margherita M., il Dialogo del conforto, M. e l'univ. di Oxford, M. difensore dell'*Encomium moriae* d'Erasmo. — *Under God and the law*, Oxford 1949, saggi raccolti da R. O'SULLIVAN, due dei quali concernono il M. (M. giovane, di A. W. REED; i contemporanei del M., di T. S. GREGORY). — W. E. CAMPBELL, *Erasmus, Tyndale [uno dei primi luterani inglesi] and M.*, London 1949. — J. DELCOURT, *Th. M. and France, in Traditio 5* (1947) 285-310. — G. SEMPRINI, *La civiltà dell'umanesimo nell'Utopia di M.*, Genova 1940. — FR. BRIE, *Machtpolitik u. Krieg in der Utopia des Th. M.*, in *Hist. Jahrb.* 61 (1941) 116-37. — W. GRACE, *The conception of society in M.'s Utopia*, in *Thought* 22 (1947) 283-96. — R. AMES, *Citizen Th. M. and his Utopia*, Princeton 1948. — F. BATTAGLIA, *Saggi sull'Utopia di T. M.*, Bologna 1949. — E. L. SURTZ, *Th. M. and communism*, in *Pubbl. of the modern language Assoc. of America* 64 (Menasha 1949) 549-64. — ID., *The defense of pleasure in M.'s Utopia*, in *Studies in philol.* 46 (1949) 99-112. — ID., *Interpretations of Utopia*, in *The cath. hist. Review* 38 (1952) 156-74. — ID., *St. Th. M. and his utopian embassy of 1515*, ivi 39 (1953) 272-97. — ID., *Th. M. and the "great books"*, in *Philolog. Quarterly* 32 (1953) 43-57. — N. DE ROOTJ, *Utopia gewonnen en verloren. De tragedie van T. M. en Erasmus*, Anversa 1950. — P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e s.*, Paris 1952, p. 144-77. — J. HEXTER, *M.'s Utopia. The biography of an idea*, Princeton 1952. — G. MÖBUS, *Politik des Heiligen. Geist u. Gesetz der Utopia des Th. M.*, Berlin 1953. — ID., *Maeth u. Menschlichkeit in der Utopia des Th. M.*, Berlin 1953.

L. W. MILES, *Protestant Colet a catholic M. A study of contrasts in the use of platonism*, in *Anglican theol. Review* 33 (1951) 29-42. — E. TH. VISSER, *A syntax of the english language of St. Th. M. The verb*, Lovanio 1941. — W. KELSON, *Th. M. grammarian a. orator*, in *Public. of the modern language Assoc. of America* 58 (Menasha 1943) 337-52. — L. F. GUINEY, *Recusant poets: S. Th. M., Ben Jonson*, London 1939. — C. T. THOMSON, *Sir Th. M. as a satirist in his epigrams a. Utopia*, Oxford 1947.

MOREAU Anna, in religione *Maria di S. Giusto*, B., delle Francescane Missionarie di Maria, nativa di Roulans (dioc. di Nantes), martire in Cina (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900) con Greg. GRASSI (v.). «Tutta la sua vita fu una lotta eroica contro le ribellioni dell'amor proprio e le tempeste interiori» (Pio XII, discorso del 27-XI-1946, AAS XIV [1947] 309). — v. JEN-KUTUN.

MOREAU Basilio Antonio M. (1799-1873), n. a Laigné-en-Belin (Mayence), m. a Le Mans, fondatore della congregazione maschile e femminile di S. Croce, detta dei *Marianiti*. v. RELIGIOSI VII M 2.

Da pochi anni ordinato sacerdote (1821), divenne insegnante e rettore nei seminari maggiore e minore della sua diocesi. Il suo principal merito è la fondazione (1834) dell'istituto dei *Preli ausiliari missionari* («padri salvatoristi»), i quali si mettevano a

disposizione dei parroci nel ministero, specialmente popolare, e attendevano all'insegnamento secondario. Dalla fusione di questo istituto con la congregazione dei *Fratelli di S. Giuseppe*, fondata (1820) dal can. G. F. DUJARIÉ, alla quale il M. aveva ridato vitalità, sorsero a Le Mans i *Marianiti di S. Croce* (11 marzo 1837). Il decreto di lode è del 18 giugno 1855 e l'approvazione delle costituzioni da parte della S. Sede è del 13 maggio 1857. In collaborazione con LÉOCADIE GASCOIN, sempre a Le Mans, nel 1841 diede origine anche al ramo femminile.

La congregazione ebbe ed ha ancora notevole diffusione in Francia ed in America (Algeria, Stati Uniti, 1840; Canada, 1847; Roma 1850-51, ecc.), dedicata specialmente ai ceti rurali e popolari, nonché ai ragazzi delinquenti o abbandonati. Il M. combatté attivamente per la libertà dell'insegnamento, riuscendo ad aprire un collegio a Le Mans ancor prima che fosse votata la legge Falloux.

Oltre le lettere e le circolari inviate ai suoi religiosi (Montréal 1941, 2 voll.), il M. lasciò pregevoli opere ascetiche e *Meditazioni* per religiosi e laici (ivi 1932). È iniziata la causa di beatificazione.

La documentata biografia scritta dai fratelli E. e T. CATA B. A. M. e *les origines de la Congr. de Ste-Croix*, Paris-Montréal 1950-55, 3 voll., ha dissipato alcune ombre che pesavano sulla grande figura del M., soprattutto sui rapporti del M. col «Buon Pastore» di Angers e la S. Eufr. PELLETIER (v.). Nominato superiore della fondazione fatta a Le Mans dal Buon Pastore di Angers, fu tratto a interventi che lo fecero considerare a torto il grande nemico dei disegni della Pellettier. — v. anche C. BERNVILLE, B. M. e la *Congr. de Ste-Croix*, Paris 1952.

MOREAU Edoardo, S. J. (1879-1952), n. ad Andoy, m. a Lovanio, dove dal 1913 insegnava storia ecclesiastica al collegio teologico dei gesuiti. Lascia magistrali monografie su: l'abbazia di Villers nel Brabant (Brux. 1909), Ad. Deschamps (ivi 1911), S. Amando apostolo del Belgio (ivi 1930), i missionari belgi dal 1804 al 1930 (ivi 1930), S. Anscarico (ivi 1930), la chiesa in Belgio dalle origini al sec. XX (ivi 1944) e una monumentale *Histoire de l'Eglise en Belgique* (condusse a termine 6 voll., di cui 4 furono pubblicati, ivi 1940-48).

Necrologi in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 338 s., in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 390-99, in *Rev. belge de philol. et d'hist.* 30 (1952) 643-48, in *Rev. belge d'arch. et d'hist. de l'art* 21 (1952) 135-38, in *Ephem. théol. Lov.* 28 (1952) 387 s., in *L'Osserv. Rom.* 5-IV-1952.

MOREL Apollinare, Beato, O. M. Capp. (1739-1792), n. a Prez-vers-Noreaz (Svizzera) da famiglia proveniente da Posat presso Friburgo (Svizzera). Compiuti gli studi filosofici a Friburgo presso i gesuiti e fattosi cappuccino (a 23 anni) e sacerdote (1764), fu lettore (1774-80) di filosofia e teologia a Friburgo, indi (1785-88) professore e rettore nel pubblico ginnasio di Stans. Chiese ed ottenne di partire per le missioni d'Oriente. Mandato a Parigi per apprendervi le lingue orientali, viene incaricato della cura spirituale della popolazione di lingua tedesca e dei condannati alle galere. Scoppiata la Rivoluzione, si ritirò nella chiesa di S. Sulpizio. Desideroso del martirio, ai commissari rifiutò il giuramento scismatico del clero. Imprigionato nella chiesa dei carmelitani (14 agosto 1792), la domenica mattina 2 settembre, dopo avere incoraggiato i confratelli, insieme a loro subì il martirio. Il 17 ott. 1926 fu beatificato con 190 compagni martiri. Festa 2 sett.

BIBL. — *Liber memorialis*, Roma 1928, p. 260-263. — CANDIDO da Estavayer-Le Gibloux, *Il B. Ap. da Posat*, vers. ital., Isola del Liri 1926. — AN. O. F. M. Cap. 1926, p. 152-155. — *Les martyrs franciscains des Carmes*, Paris 1926. — JUSTIN de Fribourg, *Un capucin fribourgeois martyr de la Révol. franç.*, in *Etudes française*, 6 (1901) 15 ss. — AD. JANN, *Der sel. Ap. M.*, Stans 1926. — LEUTF. SIGNER, *Ap. M.*, Frib. 1926. — C. CLERC, *Le bienh. A. M.*, Frib. 1945.

MOREL Gallo, O. S. B. (1803-1872), n. a St. Fiden nel cantone di Sangallo, m. ad Einsiedeln, dove era monaco dal 1820, maestro di cappella, preposto all'archivio e alla biblioteca (che arricchì di c. 26.000 volumi), professore per c. 50 anni. Associava in felice connubio pietà esemplare, talenti di musicista e di poeta, ingegno ed erudizione, sapienza pedagogica. Oltre a numerosi volumetti di pregevole poesia drammatica, didattica e lirica, ispirata ai più puri motivi della vita cristiana e religiosa, compose *Regesten der benedikt-Abtei Einsiedeln* (1848), *Einsiedler-Handschriften* dei padri latini fino al sec. IX (1867). Pubblicò *Lateinische Hymnen des Mittelalters* (Einsiedeln 1867 s., 2 parti, in continuazione della raccolta di Mone, Daniel, ecc.), *Die Legende von St. Meinrad* (ivi 1868), *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg* (Ratisbona 1869, e un'altra ediz. con trascrizione moderna, ivi 1869). Compilò gli *Annales Einsiedlenses maiores* (814-1226) e *Minores* (814-1298) per *Geschichtsfreund u. Mittheil. d. hist. Vereins der fünf Orte*, 1-1 (1843). Redasse per lungo tempo gli *Annali* per la propagazione della fede, il *Calendario* e il *Pellegrino* di Einsiedeln. — B. KÜHNE, *Einsiedeln 1875*. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1834 s. — *Enc. Espasa*, XXXVI, 979.

MORELL Giuliana, O. P. (1594-1653), n. a Barcellona, domenicana in S. Prassede ad Avignone (dal 15 sett. 1608), ove, emessivi voti (20 giugno 1610), divenne maestra delle novizie, vicepriora, 3 volte priora (1636-39, 1642-45, 1648-51), assai virtuosa e assai erudita, versata in varie lingue (detta « il prodigio del secolo », la « dottoressa »), scrittrice di molte opere devote. Quando il padre dovette fuggire in Francia, ella, ancora fanciulla, aveva sostenuto a Lione le tesi per il dottorato in filosofia, che ottenne nel 1608. Ricordiamo tra i suoi scritti: inni e canzoni in latino e in francese, *Exercices spirituels sur l'éternité* (Avignone 1637; vers. ingl., New-York-Cincinnati 1945), le traduzioni in francese della *Vita spiritualis* di S. Vincenzo Ferreri (Lione 1617) e della *Regola di S. Agostino* commentata (Avignone nel 1780).

QUÉTIF-ECHARD, *Script. ord. Pr.*, II, 845. — M. J. ROUSSET, *La vén. mère J. M. dominicaine. Sa vie, sa doctrine, son institut*, Lyon-Paris 1893.

MORELLI Domenico (1823-1901), n. e m. a Napoli, celebre pittore, che dal neoclassicismo e purismo accademico dei suoi maestri, spinto da F. Palizzi e dall'esempio dei grandi, ammirati nei suoi viaggi in Italia e all'estero, e portatovi soprattutto dal suo autentico temperamento d'artista, si volse a una pittura realistica contenuta da uno squisito senso di misura, idealizzata da una potente fantasia al servizio di una finissima sensibilità romantica. I suoi molti lavori di carattere sacro (ivi compreso il maestoso mosaico del *Redentore* sulla facciata della cattedrale di Amalfi), pervasi da vivo sentimento religioso, continuano ad esercitare profonda sug-

gestione, anche quando il loro idealismo non sembra adatto a stimolare il senso soprannaturale.

P. LEVI, Torino 1906. — V. SPINAZZOLA, Milano 1925. — A. CONTI, Milano 1926. — D. MORELLI-E. DALBONO, *La scuola di pittura napoletana nel sec. XIX*, Bari 1915. — *Illustr. Vatic.* (1934) 398-401.

MORELLI Jacopo, n. a Venezia il 13 apr. 1745, m. a Venezia il 5 maggio 1819. Uscito da una modesta famiglia d'artigiani e fattosi sacerdote, s'acquistò fama europea per i suoi studi eruditi di filologia, critica, bibliografia. Dal 1778 fu custode della bibliot. Marciana di Venezia. Dotti, potenti, accademiche nostre e straniere lo onoravano e lo consultavano. Lasciò parecchi lavori eruditi, fra cui amplissime descrizioni di codici, e abbondante corrispondenza coi dotti d'Europa.

MORELLY, scrittore politico francese, di cui ci fanno difetto le notizie biografiche. Visse nel sec. XVIII e abitò a Vitry-le-François. Il suo *Code de la nature* appariva nel gennaio 1755 e dunque qualche mese prima del « Discorso sull'origine delle disuguaglianze » del ROUSSEAU (v.). Il libro cadde in oblio, ma è uno dei più importanti del sec. XVIII. Più ardito e violento del « Discorso » di Rousseau, fu attribuito a torto al Diderot e al Trousaint. Il marchese di Argenson lo diceva « il libro dei libri »; Babeuf si appellò ad esso nel suo processo. Uno storico americano vi ritrova le fonti del comunismo anarchico di Proudhon e dell'« Appello alla gioventù » di Kropotkin. Fu stampato tre volte nella Russia leninista; l'ultima ediz. (1947, a cura dell'Accad. di Mosca-Leningrado) lo presenta come la formula iniziale ed essenziale del « socialismo razionale ». Il *Code* è la prima legislazione di un governo totalitario, comunismo, di una città ideale dove gli uomini sono mutati in macchine in omaggio alla verità naturale, alla regola morale, alla uguaglianza assoluta. Nuove edizz. con introd. a cura di G. CHINARD dell'univ. di Princeton (Paris 1950) e di V. P. VOLGUINE (Paris 1953): *Morely, Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*; vers. it., Torino 1952. È dello stesso autore e dello stesso spirito, il *Naufrage des îles flottantes ou la Basilide* (Messina [in realtà Parigi] 1755), poema in prosa che canta la felicità di una società naturale egualitaria dove tutti i pregiudizi umani hanno fatto naufragio. — ENC. IT. XXIII, 814. — P. BARBI, *M. e il « Codice della natura »*, in *Riv. di filos. neoscol.* 47 (1955) 265-74.

MORENICI Domenico (1763-1835), fiorentino, fatto canonico (1797) della basilica Laurenziana dal granduca Ferdinando III, accademico della Crusca, grande erudito. Scrisse una *Bibliografia storico-razionata della Toscana* (Fir. 1805, 2 voll.), in cui sono annoverati tutti gli scrittori di storie delle località e dei personaggi della sua regione, compresi quelli le cui opere sono lasciate senza onore di stampa in pubbliche e private biblioteche. Divulgò molti scritti di storia patria. La sua *Continuazione delle memorie storiche della basilica di S. Lorenzo* (Fir. 1812-17) costituiscono il 2° e il 3° vol. dell'opera del Cianfogno su tale argomento. Dal M. si intitola la « biblioteca moreniciana » annessa alla Riccardiana di Firenze. — F. BECCHI, *Elogio di D. M.*, Fir. 1845. — ENC. IT., XXIII, 817.

MORENO DIAZ Ezechiele, agostiniano, n. ad Alfano (Spagna) il 9 apr. 1848, professò nel convento

di Monteaugado dei Recolletti (22 sett. 1864). Partito missionario per le Filippine nel 1870, vi rimase sino al 1885. Richiamato in Spagna, fu superiore di Monteaugado; raggiunse poi (1888), missionario, la Colombia. Eretto nel 1893 il vicariato apostolico di Casanare, ne fu eletto vicario e vescovo tit. di Pinar (consacrato il 12 maggio 1894): vi compì prodigi di zelo instancabile, invitto. Il 2 dic. 1895 fu promosso vescovo di Pasto. Pastore secondo il Cuore di Gesù, di cui era divotissimo, trasformò la diocesi imponendosi anche con l'esempio di vita santa. In un viaggio in Spagna, la morte lo sorprese nel suo convento di Monteaugado, il 19 ag. 1906. Scrisse molte pastorali, lettere di governo, dottrinali, spirituali, mistiche. Ne è stata introdotta la causa di beatificazione (decr. 28 nov. 1925): AAS 18 (1926) 15-19, 294.

TOR. MINGUELLA Y ANEDO, *Biografía...*, Barcelona 1909 (pp. 484). — ID., *Compendio...*, Madrid 1918. — G. DE SANTIAGO VELA, *Biblioteca Ibero-Americana de la orden de S. Agustín*, V (Madrid 1920) 630-7.

MORENO García. v. GARCIA M.

MORÉRI Luigi (1643-1680), teologo ed erudito, n. a Bargemont di Provenza, m. a Parigi. Il suo nome è legato a *Le grand dictionnaire historique*, che, dice il Bayle, « ha sparso la luce in luoghi dove altri non l'avrebbero mai recata ». La prima ediz. (Lione 1674 in f.) era molto difettosa. Lo stesso M. preparò una seconda ediz. corretta, che uscì postuma (1680-81, 2 voll.). Fu molte volte ristampata, anzi deturpata con aggiunte inutili, insulse, erronee, che attirarono sull'opera una pessima fama (l'ediz. più vicina agli intenti dell'autore è quella curata da GOUJET e DROUET, Parigi 1759, voll. 10). — *Dict. de théol. cath.* X, col. 2485 s.

MORESCHINI Agostino, agostiniano (1518-1560), n. a Montalcino, m. a Milano. Si dedicò all'insegnamento, spesso dai superiori incaricato di missioni varie e difficili presso principi. Fecondo, efficace predicatore, veniva conteso dal popolo, da magnati e dotti delle principali città d'Italia. Intervenne al conc. di Trento. Umilmente rinunziò all'episcopato. Scrisse molto, specialmente contro gli errori dei protestanti. Lasciò pure voti circa le materie proposte ai teologi tridentini sulle discussioni conciliari.

OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 612 s. — LANTERI, *Addimenta ad Crusconi Monastici*, I (Valladolid 1890) 714 s. — HURTER, *Nomenclator*, II³, col. 1456. — PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 232 s.

MORETO Y CAVANA (*Cabaña*) Agost. (1618-1669), n. e m. a Madrid (di origine italiana), sacerdote dal 1654, cappellano (dal 1657) di Balth. de Moscoso card. di Toledo, poeta aulico di Filippo V, celebre commediografo, detto « il Plauto spagnolo », autore di una cinquantina di commedie (alcune di argomento biblico e agiografico), non troppo inferiori alla produzione di Lope de Vega e di Calderon (*Obras* a cura di L. FERNANDEZ-GUERRA in *Bibliot. aut. españ.* XXXIX).

E. COTARELO, *La bibliografía de M.*, in *Bol. de la R. Acad. esp.* 14 (1927) 449-94; aggiunta di M. COE in *Hist. Rev.* 1 (1933) 236 ss. — Non è provato che egli fosse stato soldato in Fiandra; è calunnia che egli avesse assassinato l'amico di Lope, Balt. Elisio de Medinilla; queste ed altre falsità sulla

vita privata del M. confuta E. J. MARTINEZ nella nuova ediz. critica del celebre dramma *El lindo Don Diego* (Saragozza 1941). — R. L. KENNEDY, *The dramatic art of M.*, Filadelfia 1932.

MORETTI (*riscatto dei*). v. OLIVIERI NIC.; INFANZIA (S.); MISSIONI.

MORETTO (*Alessandro Bonvicino* detto il M.), pittore (1498-1556), n. a Brescia. Discepolo d'un mediocre maestro, Floriano Ferramola, avvertì le influenze dell'arte romano-mantovana. Non ebbe grande genialità, ma squisita abilità tecnica, nobiltà, serenità, che lo rendevano adatto alla pittura sacra. La sua produzione religiosa è molto vasta. Col maestro, già a 18 anni dipingeva le ante d'organo del duomo di Brescia (ora a Lovere). Col Romanino collaborò alla decorazione della cappella del Corpus Domini in S. Giovanni Evangelista (questa chiesa è la più ricca di opere del M., importante documento delle sue maniere). Altre chiese di Brescia posseggono sue tele: S. Maria di Calchera (*Cena del Fariseo*), S. Nazario e Celso (*Incoronazione*), S. Cristo, S. Maria delle grazie, S. Francesco, S. Angelo, S. Clemente (dove il M. è sepolto). Anche nel palazzo vescovile e in piccoli centri sono sparse le sue opere: Comerio, Manerbio, Orzinovi, santuario di Paitone (*Apparizione della Vergine a un fanciullo* che raccoglie more), Lonigo (*Le nozze di Cana*), ecc. Lavorò pure per Bergamo, Verona, Venezia, Trento. In collezioni private (ad es. quella dei Martiniengo di Brescia) e in musei pubblici figurano molte sue pitture.

La sua nobiltà di forme si tradusse spesso in eccessiva compostezza statuaria, che rende fredda la scena: la stessa gamma argentea a riflessi di lama di raso aumenta questo senso di morte dignitosa e opulenta di molte sue composizioni.

O. ROSSI, *Elogi storici di bresciani illustri*, Brescia 1620. — P. MOLMENTI, *Il M. da Brescia*, Firenze 1898. — Per altra bibl. v. ENC. TR., XXIII, 820 e R. PALLUCHINI, *La pittura veneziana del Cinquecento I* (1944) XLII ss.

MORGAN Tommaso, deista inglese († 14 gen. 1742, gregoriano 1743). Fu dapprima predicatore di una comunità presbiteriana a Marlborough; perdetta tale carica nel 1726 a causa della sua vita dissoluta e per essersi fatto conoscere per ariano. Esercitò quindi l'arte medica fra i Quacchieri a Bristol. Da ultimo si stabilì a Londra, ove morì. Oltre libri di medicina e in difesa dell'arianesimo (Londra 1726), pubblicò *The moral philosopher, in a dialogue between Philathetes, a christian deist and Theophanes, a christian jew* (3 voll., Lond. 1737-1740), per il quale il M. acquistò un posto importante fra i filosofi deisti. Le sue dottrine vennero combattute da molti, specialmente da John Chapman, John Leland (che era già sceso in campo contro Tindal) e dal giovane Tommaso Burnet. Avendo il M. nel secondo volume (1739) risposto agli attacchi del Chapman e del Leland, il predicatore presbiteriano Mosè Lowman scrisse una difesa delle istituzioni civili degli ebrei. Il M. allora contro il Lowman e contro il secondo volume del Leland scagliò un terzo volume (1740). In una esauriente confutazione il presbiteriano Samuele Chandler per primo rivelò il nome dell'autore di *Moral philosopher* (il M. si era coperto sotto l'anonimato). L'opera più importante apparsa nella controversia suscitata dal M. fu *La divina missione di Mosè* di William Warburton, allora cappellano del principe di Wales, poi (1759) vescovo di Gloucester. —

LECHLER, *Gesch. der engl. Deismus*, Stuttgart-Tübingen 1841. — v. DEISMO.

MORGANATICO. v. MATRIMONIO V B II.

MORGANTI Pasquale (1852-1921), n. a Lesmo (Milano), m. a Ravenna. Dal contatto con Don Bosco, di cui fu alunno a Torino, trasse profonda pietà, fine saggezza e ardore di zelo, che esplicò come direttore spirituale dei seminari milanesi, come vescovo di Bobbio (1902-1904), indi (1904-21) come arcivescovo di Ravenna e anche (1909-21) vescovo di Cervia. È incredibile quanto egli abbia fatto in queste regioni per redimerle dall'anticlericalismo feroce che vi si era installato sotto la veste degli ideali mazziniani, repubblicani, socialistici. Egli vive ancora nella memoria del suo popolo che lo glorificò inumandolo (18 dic. 1950) nella cattedrale di Ravenna. Continuano la sua missione i suoi libri ascetici indirizzati al clero, come *Sic orabitis* (Roma 1915), *Vos dixi amicos* (Roma 1920), *Maria SS. ai suoi sacerdoti* (Milano 1928), che ebbero bella fortuna di edizioni e versioni.

A. CAVAGNA, *Mons. P. M.*, Venegono Inf. 1941, Alba 1947. — *Id.*, *Scritti religiosi di mons. P. M.* (antologia), Torino 1936. — A. NOVELLI, *Mons. P. M.*, in *Scuola catt.* 69 (1941) 584-93. — *Mons. P. M.*, in *L'Osserv. Rom.* 11-XII-1952.

MORGOTT Francesco (1829-1900), filosofo e teologo cattolico, n. a Mühlheim (Franconia), m. a Eichstätt, dove fu professore di filosofia e (dal 1869) di teologia, insigne rappresentante della neoscolastica tedesca, in corrispondenza coi neotomisti d'Italia, Francia, Spagna e Belgio. Lasciò: *Geist und Natur im Menschen* (Eichstätt 1860), *Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas* (ivi 1878), *Die Mariologie des hl. Thomas* (ivi 1878), *Der Spender der Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas* (ivi 1886), vari articoli per *Scholastik* e per il *Kirchenlexikon* di Wetzer-Weite.

HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1872 s. — M. GRABMANN, *Zur Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule*, in *Franzisk. Stud.* 4 (1917) 105-126, con lettere di J. Jeiler al M.

MORI (dal latino *Mauri*) sono detti gli invasori musulmani che occuparono (711-1492) gran parte della Spagna. Erano Arabi e, in maggior proporzione, Berberi (arabizzati o no) che già nel sec. VII avevano strappato nell'Africa settentrionale la Mauritania all'impero greco.

Il primo loro tentativo d'invasere la Spagna (672) fu respinto dal valoroso Wamba, re dei Visigoti. Ma non molto dopo (711) l'arabo Musa, chiamato da Wittiza che era stato detronizzato da Rodrigo, riportò la celebre vittoria di Xeres de la Frontera e in men di cinque anni conquistò quasi tutta la penisola iberica. Soltanto nelle montagne delle Asturie, di Biscaglia e di Castiglia, l'antica dinastia Pelayo conservò un piccolo inaccessibile regno cristiano; anche i Baschi nei Pirenei occidentali conservarono (come già sotto i Visigoti) la loro libertà. La Spagna fu incorporata nel califfato di Damasco. Poco dopo (756) si eresse nel califfato indipendente di Cordova, che ebbe florida civiltà.

I M. avevano pur tentata la conquista della Francia; ma Carlo Martello inflisse loro a Poitiers (732) una tale sconfitta, che non osarono mai più passare i Pirenei. Carlo Magno li assalì poi nella Spagna stessa; dalle sue conquiste sorsero poi il regno di Navarra e la contea di Barcellona o Catalogna.

Anche il piccolo regno dei Pelayos andò crescendo: al principio del sec. X divenne il regno di León e la contea di Burgos o Castiglia. Ferdinando, figlio di Sancio III di Navarra, ebbe per eredità la contea di Castiglia e poi anche il regno di León insieme alla Galizia. Si formò così un forte stato che dopo Ferdinando III (1230) rimase costantemente unito, con Toledo (riconquistata già nel 1085) capitale.

Crebbe in forze ed estensione un altro regno, quello di Aragona (Barcellona), che occupò il secondo posto, mentre quello di Navarra rimase il terzo; anzi il quarto, quando Alfonso VI di León costituì per il suo genero Enrico il Borgogna la contea indipendente ed ereditaria di Portogallo, ugualmente in quegli anni sottratta ai M.

Assai più rapido sarebbe stato il progresso dei cristiani in Spagna se la loro concordia fosse stata pari al loro valore. Peraltro anche i M. furono dilaniati da discordie intestine. Spentasi nel 1038 la dinastia degli Ommiadi, il loro regno si divise in parecchi piccoli principati, che si guerrigliavano tra loro chiamando, o l'uno or l'altro, in aiuto i cristiani, che ne approfittavano per estendere le loro conquiste. Così in due generazioni una buona metà della Spagna fino al Tago ritornò in potere dei cristiani, specialmente per le gloriose imprese del *Cid Campeador*, morto nel 1099. La stessa capitale Cordova cadde nelle mani dei Castigliani, e verso la metà del sec. XIII non restava del fiorente e potente regno dei M. che la bella Granada.

In questo piccolo territorio sulla costa meridionale pareva che si fosse dato convegno il fior fiore della civiltà orientale ed europea. Esso poté ancora difendersi e restare potente per oltre 200 anni. Il 19 ott. 1469 Ferdinando d'Aragona sposava Isabella di Castiglia. I due sposi regali riunirono i due regni che ereditarono nel 1474 e nel 1479 formando uno stato potente. Il re di Granada Muley Abul Haken l'assalì ben tosto impadronendosi della città forte di Zohara (1481), di cui condusse schiava tutta la popolazione. Ferdinando rispose subito con la conquista di Alhama (1482), ma poi subì due sconfitte.

Il regno dei M. patì un duro colpo quando Abu Abdallah, detto dagli Spagnuoli Boabdil, si ribellò al padre Abul Haken e s'impadronì della maggior parte del regno di Granada. Nel 1483 egli veniva sconfitto e fatto prigioniero dagli Spagnuoli a Lucena. Rimesso in libertà sotto dure condizioni, il suo ritorno rinnovò a Granada la guerra civile: per 50 giorni e 50 notti vi corse sangue moresco sparso per mano dei M. stessi. Nella lotta s'intromise lo zio di Boabdil, detto Zagal (valoroso). Ma, una forza dopo l'altra, tutta la regione cadde nelle mani degli Spagnuoli. Rimase Boabdil a Granada, ma in qualità di vassallo del re di Castiglia.

Granada era città fortissima munita di 1030 torri. Nel 1490 la sua superba e valorosa popolazione si ribellò di nuovo alle imposizioni che venivano da Ferdinando. Di fronte ad essa gli Spagnuoli edificarono rapidamente una nuova città, a cui fu posto il nome di Santa Fè, e il 2 gennaio 1492 riuscirono a penetrare in Granada stessa. Ai vinti si concesse di rimanere in Spagna con la loro religione, le loro leggi e i loro costumi, o di emigrare.

La grande vittoria degli Spagnuoli fu da tutta l'Europa festeggiata. Il papa concesse allora a Ferdinando ed Isabella ed ai loro successori il titolo di « re cattolico ». La tolleranza iniziale sancita nei patti della resa fu praticamente abolita da misure op-

pressive culminate col decreto dell'11 febr. 1502 che imponeva ai musulmani di Aragona e di Castiglia di convertirsi o di esulare.

In pochi anni i M. rimasti in Spagna (chiamati con diminutivo dispregiativo *Moriscos*) si convertirono, ma nella maggior parte dei casi la conversione era forzata ed apparente. Fu allora che per consiglio ed opera del grande inquisitore Diego de Deza O P. s'istituirono a Cordova, a Granada e poi in tutta la Spagna i tribunali della INQUISIZIONE (v.). Il ricordato decreto non fu eseguito con rigore e lasciò sussistere parecchi gruppi musulmani, specialmente in Aragona. Questi tentarono anche di ribellarsi più volte sotto i regni di Giovanna la Pazza, di Carlo I (Carlo V imperatore), di Filippo II; la rivolta del 1566, scoppiata nei territori di Granada e delle Alpujarras, durò parecchi anni.

Filippo III, con atto oltremodo severo ma necessario alla tranquillità e unità del regno spagnuolo, nel 1609-14, richiamando e applicando rigidamente i decreti precedenti, riuscì ad espellere tutti i moriscos. Questi, seguiti anche da molti falsi convertiti, si rifugiarono nei paesi musulmani dell'Africa settentrionale.

La dominazione dei M. nella penisola iberica costituì un capitolo maggiore della storia d'Europa non solo come fatto politico e militare (cui, a varie riprese, partecipò con la Spagna tutta la cristianità occidentale, che ricordò le sue gesta nei cicli epici e cavallereschi), ma anche e soprattutto come civiltà. Benché tra gli invasori di Spagna prevalsero etnicamente i Berberi, sempre in lotta con gli Arabi, la civiltà (« moresca ») degli invasori fu essenzialmente araba, non diversa dalla civiltà araba degli altri paesi musulmani. Ebbene, questa civiltà moresca influi non solo sulla civiltà spagnuola, ma anche sulla civiltà europea, perfino in filosofia e in teologia (v. SCOLASTICA, ARABA filosofia) e fu il veicolo principale che portò nell'occidente latino la civiltà greca antica e la civiltà orientale. Peraltro l'elemento indigeno romano non venne mai meno: coesistette con l'elemento moresco in mutua simbiosi e tanto era forte che, cacciati i M., riemerse quasi intatto, rapidamente. — v. SPAGNA.

MORIBONDI. v. AGONIZZANTI, ARTICOLO DI MORTE, MORTE.

MORICINI Carlo Luigi, card. (1805-1879), romano, di famiglia oriunda dalla Corsica. S'addottorò in diritto, ma s'era conquistata profonda e varia cultura anche di scienze umanistiche, filosofiche, economiche e politiche. Ordinato sacerdote nel 1828, due anni dopo era addetto alla S. Rota, iniziando una brillante carriera di onori e di uffici.

Fu pioniere di quello che oggi si ama dire « cristianesimo sociale », scienziato e insieme apostolo della carità. Approfondì la scienza della carità con l'osservazione della vita concreta, che lo trasse, in viaggi scientifici, dall'Italia in Francia, Svizzera, Inghilterra, Germania, con la meditazione dei libri italiani e stranieri. Fu lo storico della carità romana nell'epoca classica: *Degli istituti di pubblica carità e di istruzione primaria in Roma* (Roma 1836, 1869³). Dotato di acuta sensibilità per le esigenze di riforma e di assistenza della nuova società, caldeggiò un'educazione preventiva e completa, che rendesse vani i luoghi di correzione e di pena, che facesse il debito posto all'educazione del corpo, che fosse anche preparazione professionale, ad es. agraria, per i figli

del popolo, che non fosse soltanto farcimento pesante di formule mnemoniche religiose e morali ma alimento gradevole e formatore. Volle una carità intelligente che incoraggiasse il mendico non già all'ozio ma al lavoro e alla previdenza. Promosse società di assicurazione, istituti agrari, casse di risparmio; quando, finalmente, anche a Roma con sanzione di Gregorio XVI (20-VI-1836), si fondava una cassa di risparmio, egli ne fu il primo segretario e ne redasse gli statuti. In quest'opera di assistenza egli s'attese più dall'iniziativa privata individuale e collettiva che non dai provvedimenti legali (lo stato resta un po' mortificato dalle concezioni politiche liberalizzanti di M., analoghe a quelle del Romagnosi).

La sua scienza fiorì in virtù di carità, in apostolato sociale, fin da quando egli, ancora adolescente, accogliendo l'invito del conte Gianmaria Mastai, il futuro Pio IX, iniziò la sua collaborazione al celebre ospizio romano di Tata Giovanni; durante il colera dell'agosto 1837 si prodigò tanto a Roma che Gregorio XVI fece coniare per lui una medaglia d'oro, e mons. Mastai da Imola si congratulava con lui.

Fu anche diplomatico valente, se pure sfortunato: nunzio apostolico in Baviera (1845), consigliere di Pio IX (1847) durante l'esperimento del governo costituzionale, negoziatore della « lega doganale », vicepresidente del consiglio di stato, tesoriere generale, due volte ministro delle finanze, delegato apostolico straordinario al campo di Carlo Alberto e alla corte imperiale di Vienna (maggio 1848). Quivi fu schiacciato e la sua missione fallì, forse proprio perché « ei solo usò veramente il linguaggio della carità e della scienza », come di lui testimonia Carlo Farini.

Allorché gli eventi, precipitando, portarono alla repubblica romana, alla restaurazione e al conflitto della S. Sede con lo stato sardo, il M. ritornò alle sue opere di carità. Dal 1849 attendeva al riordinamento dell'arcispedale di S. Spirito, quando nel 1852 fu fatto cardinale e nel 1854 vescovo di Jesi. Quivi fu pastore zelante, in tempi calamitosi, venerato dai buoni, perseguitato dai settari. Il 23-IV-1864 fu arrestato e incarcerato ad Ancona perché, eseguendo l'ordine della S. Penitenzieria Romana, aveva negato l'assoluzione a un impiegato pontificio passato alle dipendenze del governo italiano. Il 10 maggio veniva assolto; l'infamia di quell'accusa era stata deplorata anche all'estero.

Trasferito nel 1871 alla sede arcivescovile di Bologna, continuò il suo ministero esemplare, fino a quando la salute sempre più precaria lo indusse a ritornare a Roma, nella sede suburbicaria di Albano (1877). La malinconia delle vicende politico-religiose d'Italia amareggiò gli ultimi suoi anni, confortati solo dalla fede, dalla virtù, dalla poesia e dalla musica. Infatti fu anche cultore di musica, latinista insigne, imitatore di Virgilio, efficace epigrammista, impersonando il tipo dell'umanista cristiano.

L'Osserv. Rom., 18-XII-1948, 20-IV-1949. — Articoli di F. GENTILI su *Rass. stor. del Risorgim.* 6 (1919) 476 ss, 11 (1924) 563 ss, 12 (1925) 24 ss. — E. MARUCCI, *Un card. umanista vescovo di Jesi*, Castelpapiano 1925. — R. CESSI, *Il problema della guerra e della pace nell'azione diplomatica di Pio IX nel 1848*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949) 365-408, specialmente p. 390 ss.

MORIGGIA (*Morigia*): — 1) *Caterina da Palianza, Beata*, agostiniana, n. nella 1^a metà del sec. XV, ancora giovane, perduti i genitori e i fratelli, dallo zio fu condotta a Milano. Una pia matrona l'indirizzò tutta a Dio. Quindi si portò al monte sopra Varese aggregandosi a pie donne ivi ritirate in penitenza come in una Tebaide. Colpita da peste, dovette tornare a Palianza. Guarì portentosamente e, ritornata al monte, si stabilì più ferma in vita penitentissima, così intenta all'orazione da stimare perduto il tempo speso in altro. Nell'ottobre 1454, quando Caterina veniva elevandosi dal primitivo ideale eremitico al genere di vita cenobitica, le giunse una compagna, la B. GIULIANA da Busto Arsizio (v.). Con essa e con altre aggregate in seguito, fondò il monastero di S. Maria, « concepito come uno scoglio in pieno oceano », avendo ottenuto di professar la regola di S. Agostino (1474) e di portare l'abito dell'ordine di S. Ambrogio ad *Nemus*. Così ebbero origine le *Romite ambrosiane* del S. Monte sopra Varese, che tuttora sussistono, unico monastero del genere di rito ambrosiano.

Benché riluttante, Caterina ne fu eletta superiora. Lo stabilì e consolidò con attività mirabile, ma più con virtù eroiche e numerosi miracoli. Morì il 6 apr. 1478. Subito fu fervidamente venerata, beatificata da Clemente XIV (16 sett. 1769). Festa il 6 apr.

ACTA SS. APR. I (Ven. 1737) die 6, p. 643-54. — LANTERI, *Postrema saecula sex religionis August.*, II (Tolentino 1850) 199. — CRUSENIO-LANTERI, *Monastic. Aug.*, I (Valladolid) 518. — *Vita della B. Cat. M. da Palianza*, Varese 1937.

2) **Giacomo Antonio**, venerabile (1497-1546), n. a Milano da illustre famiglia e quivi m. in odor di santità, confondatore dei BARNABITI (v.) con S. Antonio M. Zaccaria e con il ven. Bartolomeo Ferrari. Il decreto del 1634 di Urbano VIII impose fine alle manifestazioni di culto verso di lui. Indulse da giovane alle usanze mondane e ai divertimenti cavallereschi dei nobili signori del suo tempo, ma la parola del p. Giovanni Bono O. S. B. e la frequentazione della confraternita dell'Eterna Sapienza lo ricondussero pienamente a Dio, inducendolo a rinunciare alle pingui rendite dell'abbazia di S. Vitore al Corpo e ad iscriversi tra i promotori dell'opera di S. Corona. Nella peste del 1524 si dedicò all'assistenza degli appestati e, incontratosi poi con lo Zaccaria e col Ferrari, pose con loro le basi (1533) dei barnabiti.

Il M. fu sacerdote esemplare per distacco dal mondo, per vita umile e austera, per fervore di spirito e di parola, per dedizione completa a Dio ed al prossimo. L'ingegno e la prudenza lo guidarono mirabilmente nel governo della congregazione e in ogni cosa. Versatissimo nelle scienze sacre, era assiduo all'orazione e ai sacri ministeri presso piccoli e grandi, sacrificandovi eroicamente la vita.

G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II (Firenze 1933) 616-618. — L. LEVATI, *Menologio Barnabiti*, IV (Genova 1933). — A. GABUZIO, *Historia congregationis Clericorum Regularium S. Pauli*, Roma 1852. — I. GOBIO, *Vite dei venerabili padri B. Ferrari e G. A. M.*, Milano 1858.

3) **Giacomo Antonio**, card., barnabita (1633-1708), n. da nobile famiglia a Milano, studiò nelle scuole Arcimboldi e a 18 anni entrò tra i barnabiti. Insegnò filosofia e teologia in queste stesse scuole e, oratore apprezzato, tenne discorsi in occasioni solenni davanti al senato e al governatore della città.

Il granduca di Toscana Cosimo III lo nominò suo teologo e precettore di Ferdinando, erede presuntivo del trono, e poi vescovo di S. Miniato (1681-83), indi arcivescovo di Firenze (1683-1701). La sua sollecitudine pastorale appare dal gran numero di lettere. A Firenze tenne due sinodi e condusse a termine la fabbrica del seminario. Nel concistoro del dicembre 1698 fu proclamato cardinale da Innocenzo XII, che l'aveva già riservato in *pectore* fino dal 12 dic. 1695. Dopo la morte di questo papa fu eletto vescovo di Pavia (1701-1708), dove morì.

L'abate Chanterac scriveva di lui a Fénelon: « Sebbene paia dolce, semplice, sciolto e che dia molta libertà per le maniere oneste ed amabili, s'attira tuttavia il rispetto e la venerazione di tutti quelli che l'avvicinano. Tutto quello che dice attesta che ha molta penetrazione negli affari e delle vedute molto estese per considerarli con un'occhiata in tutte le loro circostanze; egli ne ragiona sopra massime superiori a quelle che regolano la maggior parte degli uomini ». Il Pastor nota che nel conclave dopo la morte di Innocenzo XII tutti i potentati civili erano per il cardinale M., nel quale, invece, gli zelanti (gruppo di cardinali al quale apparteneva anche il M.) trovavano deficiente non soltanto la pratica amministrativa ma anche la necessaria energia e fermezza.

I suoi scritti a stampa sono tutti di governo pastorale.

G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II (Firenze 1933) 618-628. — O. PREMOLI, *I Barnab.* nel '600, Roma 1922, p. 357-359, 427-428. — ENC. IT., XXIII, 854. — LUCA GIUS. CERRACCHINI, *Cronologia sacra dei vescovi e arcivescovi di Firenze*, Firenze 1716. — v. anche L. CARDELLA, *Memorie dei Card. di S. R. Chiesa*, VIII, e M. GUARNACCI, *Vitae et res gestae Pontif. Rom. et Card.*, Roma 1751.

4) **Paolo** (1525-1604), n. e m. a Milano, più volte superiore generale dei gesuiti. Raccolse notizie sull'origine di tutte le religioni (Ven. 1569), sulle antichità di Milano (ivi 1592), sulle opere di carità esistenti in Milano (ivi 1599), sui gesuiti illustri (Bergamo 1599), sul duomo milanese (Mil. 1594 e su tanti altri argomenti. Le notizie peraltro sono date senza discriminazione critica. — ARGELATI, *Biblioth. scriptorum mediolan.* I (Milano 1745) 966-68.

MORIN (*Morinus*) **Giovanni** (1591-1659), n. a Blois da genitori riformati, studiò lettere classiche a La Rochelle, indi con grande amore attese a filosofia, matematica, giurisprudenza, specialmente a teologia, nonché a lingue orientali nell'università di Leyden. A contatto con le fonti concepì gravi dubbi intorno alla verità del credo riformato, dubbì che aumentarono per le controversie degli ARMINIANI e dei GOMARISTI. A Parigi, sotto la guida del card. DU PERRON, ritornò (1617) alla chiesa cattolica. Entrò presto (1618) negli oratoriani di Bérulle. Consacrato sacerdote, fu dal Bérulle posto a fianco del vescovo Miron di Angers; quando questi venne nominato arcivescovo di Lione (1627), il M. lo seguì nella nuova sede. Morto il Miron (1628), M. ritornò a Parigi, dove acquistò tosto tanta reputazione che molti vescovi lo invitavano spesso alle loro adunanze e ne domandavano il consiglio nelle più importanti questioni. URBANO VIII lo chiamò a Roma per servirsene nelle iniziative per l'unione delle chiese scismatiche orientali alla chiesa romana. Quivi fu ben accolto dal card. Barberini. Dopo qualche diffi-

denza, entrò pure in amichevole relazione coll'HOLSTENIO e coll'ALLAZIO. Nove mesi dopo, per l'insistenza del card. Richelieu, ritornò in Francia, dove continuò nei suoi lavori letterari fino alla morte.

Della sua produzione ricordiamo: *Exercitationum ecclesiasticarum libri duo. De patriarcharum et primatum origine et antiqua censurarum in clericis praxi*, Parigi 1626; *Histoire de la dévotion de l'Eglise chrétienne par l'empereur Constantin et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'Eglise romaine par les rois de France*, Parigi 1630, libro che poco piacque a Roma; *Biblia LXX interpres graeco-lat. cum praefatione et prolegomenis*, 3 voll., Parigi 1628; *Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, Par. 1631; *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate, I e II*, Par. 1633, 1670²; *Diatriba clementica de sinceritate hebraei graecique textus dignoscenda, et animadvertiones in censuram exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum*, Par. 1639 (nelle ultime due opere il M. vuol dimostrare che il testo ebraico fu dai giudei alterato, che il testo samaritano è assai migliore di quello ebraico, e che quest'ultimo non differisce da quello ch'ebbero sott'occhio Eusebio, Gerolamo e gli altri padri della chiesa, né dall'originale di cui si servirono i Settanta); una grammatica e un dizionario della lingua samaritana (ivi 1657).

Nel campo teologico pubblicò a Parigi nel 1651 (nuova ediz. Anversa 1682): *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primi seculi in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata*, opera che solo più tardi fu giustamente apprezzata. Il libro *De expiatione catechumenorum* non poté allora essere pubblicato perché apparentemente contrario alla confessione. Ricco di materiale è il *Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris Ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores*, Parigi 1655.

Nel 1703 furono pubblicate a Parigi di lui *Opera posthuma: De catechumenorum expiatione, De sacramentorum confirmationis, De contritione et attritione. Accesserunt Lucae Holstenii dissertationes duae de ministro et forma sacramenti confirmationis apud Graecos*. Infine Richard Simon pubblicò: *Antiquitates Ecclesiae orientalis clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Lucae Holstenii, Joh. Morini... dissertationibus epistolicis enucleatae nunc ex ipsis autographis editae*, Londra 1682. Vi è premissa la biografia del M. scritta da R. SIMON, che è un calunioso libello contro il M. e contro gli oratoriani.

L'opera del M., come quella dei pionieri, suscitò parecchie controversie. Difatti non tutto vi è ben detto, ma egli ha il grande merito di essere stato un avveduto e coraggioso precursore della critica biblica e della teologia storica positiva.

HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 1153-58. — A. MOLIER in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2486-89. — L. BATTEREL, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, II (Paris 1903) 435-68. — P. AUVRAY, *J. M.*, in *Biblica* 66 (1959) 397-414.

MORIN Leopoldo-Germano, O. S. B. (1861-1946), n. a Caen (Normandia), m. a Orselina al Sasso (Locarno), monaco a Maredsous (dal 1881), dal 1907 quasi abitualmente residente nell'abbazia di S. Bonifacio a Monaco di Baviera (durante le guerre soggiornò a Friburgo di Svizzera), del resto sempre pellegrino della ricerca negli archivi e nelle biblioteche d'Europa. Fu un signore delle fonti cristiane antiche e medievali e un genio fortunato sagacissimo della critica dei testi, membro dei più insigni istituti scientifici, decorato della laurea « honoris causa » da famose università. Alle più discusse questioni di patristica, di letteratura antica e medievale, di

storia liturgica, di storia monastica diede vasti contributi originali, spesso felici e definitivi, rintracciando e pubblicando testi, identificando autori anonimi, correggendo attribuzioni invalse, rinnovando interpretazioni.

In *Anecdota Maredsolana* (3 voll., Maredsous 1893-1903) pubblicò in edizioni accurate il *LIBER comicus* (v.) mozarabico, una *Versio latina antiquissima* della lettera di S. CLEMENTE Romano (v.) ai Corinti, i *Commentarioli in Psalmos*, i *Tractatus in Psalmos*, i *Tractatus in Esaiaim*, ecc. di S. GIROLAMO (v.) e altri testi minori. Preziosi « contributi alla storia e alla letteratura dei primi 12 secoli » (sottotitolo) raccolte in *Etudes, textes, découvertes* (ivi 1913). Nel I vol. di *Miscellanea agostiniana* (Roma 1930) edita dagli agostiniani nel XV centenario di S. AGOSTINO (v.), pubblicò, grande evento nella storia della patristica, i *Sermones* del santo dottore ritrovati dopo l'edizione dei MAURINI (v.); di essi 51 furono scoperti dallo stesso M. Con lavoro difficile di 60 anni approntò l'edizione critica completa di S. CESARIO di Arles (v.), decidendo degli scritti apocrifi, incerti, anonimi.

Fu cofondatore (1884) e assiduo collaboratore della celebre *Revue bénédictine*, cui affidò innumerevoli magistrali studi circa il *De sacramentis* attribuito a S. AMBROGIO, l'AMBROSIASIER (v.), il *Capitulare Evangeliorum* del codice di Würzburg, il *Micrologus*, il *Simbolo Atanasiano* (v.), GOTESCALCO (v.), ARNOBIO il giovane (v.), GREGORIO d'Elvira (v.), PACIANO (v.), NICETA di Remesiana (v.) e tant'altri studi e testi. Un suo studio fu tradotto in italiano: *L'ideale monastico e la vita della società cristiana dei primi 3 secoli* (Sorrento 1927). Collaborò anche ad altre riviste, per es. a *Rev. d'hist. eccl.* (*De la besogne pour les jeunes*, 1905, p. 327-45), a *Scuola catt.* (*Où en est la question de Cassiciacum* 1927, p. 51-56, ove sostiene che il « Cassiciacum » delle *Confessionis* di S. Agostino non è Casciago di Varese, bensì Cassago di Brianza).

BIBL. — Necrologi in *Estudios eccl.* 20 (1946) 487-507 (J. MADDOZ), in *Ephem. liturg.* 61 (1947) 55-76 (P. BORELLA), in *Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 1946, p. 31-41 (O. PERLER). — F. BLANKE, *Germain M. Eine Selbstdarstellung* (docum. autobiografico redatto nel 1932), in *Theol. Zeitschr.* 8 (1952) 393-96.

MORIN (Morinus) Pietro (1531-1608), n. a Parigi, m. a Roma. Lasciata la giurisprudenza cui si era dato per volere del padre (1555-59), e trasferitosi in Italia (1565), lavorò a Venezia (con Aldo Manuzio), a Vicenza, a Verona, finché fu chiamato a Roma da S. Carlo Borromeo (1570), che apprezzava la sua erudizione nelle lingue sia classiche che orientali e nelle antichità ecclesiastiche, nonché le sue qualità di laboriosità, di disinteresse, di prudenza, di pietà e di attaccamento alla chiesa. A Roma con lavoro instancabile di 38 anni collaborò alla correzione del *Decretum* di GRAZIANO (v.) e all'ediz. del *Corpus juris canonici* (Roma 1582, 4 voll.), all'ediz. della *Conciliorum generalium collectio* (ivi 1608, 4 voll.), alla compilazione del BARONIO (v.), alla correzione della *Volgata* e alla nuova ediz. della versione greca dei Settanta (ivi 1587, riedita poi da Giov. MORIN, v.). Nella commissione biblica istituita da Pio V figurava tra i più bei nomi della cultura cattolica. QUÉTIFF ha pubblicato (Parigi 1675) altri suoi scritti, tra cui il trattato *De bono usu et abusu scientiarum*. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 505-07. — L. E.

DUPIN, *Bibliothèque des auteurs ecclés.* I (Paris 1686) 34-54.

MORIN (Morimus) Stefano (1625-1700), n. a Caen, bibliista protestante. A Sédan e a Leyden s'approfondì nelle lingue orientali. Nel 1649 fu nominato pastore di St-Pierre-sur-Dive non lungi da Caen, ove rimase 15 anni. Per l'insistenza degli amici accettò quindi il posto di parroco a Caen. Dopo l'abrogazione dell'Editto di Nantes (v.), fu costretto a fuggire in Olanda, ove fu professore di lingue orientali prima a Leyden e poi ad Amsterdam. Quivi morì. Le sue opere più importanti sono: *Dissertationes octo, in quibus multa sacrae et profanae antiquitatis monumenta explicantur*, Ginevra 1683; *Exercitationes de lingua primaeva ejusque appendix*, Utrecht 1694, in cui sostiene che l'ebraico è la lingua primitiva del genere umano; *Explanations sacrae et philologicae* di alcuni passi del Vecchio e del Nuovo Test., Leida 1698. Parecchi suoi scritti minori sono ricordati da NICÉRON (*Mémoires*, XII), da JÖCHER (*Allgem. Gelehrten-Lexikon*, III, Leipzig 1751).

MORINI Mariano (1732-1801), fisico, n. e m. a Parma. Entrato a 18 anni nel terzordine dei Minimi di S. Francesco di Paola, insegnò prima filosofia e poi fisica sperimentale all'univers. di Modena (1760-1783), dove fondò il « teatro » o gabinetto di fisica. Fu uno dei quattro professori che il marchese Gerardo Rangoni chiamò come cooperatori e testimoni delle esperienze tentate nel 1783 intorno ai vasi animali e al sangue. Lo Spallanzani, che gli era amico, ammirava specialmente le sue esperienze intorno alla luce e all'elettricità, delle quali il M. dissertò anche a Parigi all'accademia del Rosa. Tenne varie altre dissertazioni, in una delle quali descrisse uno strumento atto a delineare sopra qualsiasi superficie qualsiasi genere d'orologio. Possedeva numerose e scelte macchine di fisica sperimentale, alcune delle quali inventate da lui, come una per segnare le scosse e le direzioni del terremoto (sismografo), un pluviometro, un igrometro. — Cf. *Charitas*. Boll. del terzord. dei Minimi, Roma 1933, fasc. gennaio-febbraio, con bibl.

MORISON James. v. EVANGELICI, 2.

MORITZ (Maurizio, franc. Saint Maurice, lat. Agaunum o Acaunum), S., monastero di canonici regolari, nel Vallese, appartenente alla congregazione svizzera di S. Maurizio d'Agaune (fondata nel 1128). Nel 1840 fu eretto in abbazia *nullius*, assegnata all'abate la sede titolare vescovile di Betlemme.

La prima chiesa (della quale rimangono interessanti avanzi e frammenti, tra cui una transenna d'ambone del sec. VII) fu eretta (1515) per opera di S. Sigismondo, re dei Burgundi, sulla tomba di S. Maurizio martire. Il re l'arricchì di molti possessi. Il santuario, posto sulla strada del S. Bernardo, molto venerato, ebbe periodi di fioridezza. Subì le vicende del Vallese. I Longobardi lo devastarono nel 547. I Saraceni, risalito il Reno, nel 940 lo bruciarono. Nel IX sec. fu unito alla Borgogna, nel 1034 alla Savoia. Nel 1128 il conte Amedeo lo trasformò in monastero di canonici regolari, restaurando la dignità abbaziale nel 1147. Faticoso fu eliminare le tristi conseguenze dello scisma occidentale. Napoleone Bonaparte (1800) l'unì al S. Bernardo, ma l'unione fu annullata nel 1814. Ebbe una lunga

controversia, circa il territorio, con la diocesi di Sitten, che venne decisa dalla S. Sede (costituz. apostol. 11 ott. 1933): AAS 26 (1934) 508.

Ha un ricco tesoro con insigni reliquie, opere d'origine carolingia, specialmente preziosi lavori d'oreficeria. Al monastero è annesso un collegio, molto rinomato in tutta la Svizzera, frequentato da numerosi giovani di distinte famiglie.

M. BESSON, *Monasterium Acaunense*, Friburgo (Sviz.) 1913. — ID., *Nos origines chrétiennes*, ivi 1921. — E. F. J. MÜLLER in *Lex für Theol. und Kirche* VII, col. 328 s.

MÖRL (von) Maria Teresa, terziaria francescana (1812-1868), n. e m. a Kaltern (Caldaro) in provincia di Bolzano. Dopo dolorose prove di apparizioni demoniache che l'afflissero nel 1831, fu favorita di estasi e visioni meravigliose, che avevano per oggetto precipuo la vita e la passione di Cristo; nel 1824 ricevette anche le stimmate del Signore. Questi fatti straordinari ebbero gran risonanza nei dintorni, ravvivarono la fede nel soprannaturale e le attirarono molti pellegrini, ma non la distolsero dall'umiltà e dall'intima unione con Dio. — M. BUOL, *Ein Herrgottskind*, Innsbruck 1928. — Altra Bibl. presso O. STAUDINGER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 329.

MORLACCHI Francesco (1784-1841), musicista, n. a Perugia, m. a Innsbruck. Studiò a Loreto e quindi a Bologna con P. Mattei. Fu primo maestro alla cappella reale di Dresda. Compose opere teatrali, che gli diedero grande fama per la pronta vena e la facile ispirazione. Rossini lo fece dimenticare. Compose anche molta musica sacra ricca di melodia, che assai risente della maniera tedesca: 4 grandi Oratorii (*La Passione, Isacco, La morte di Abele*); è stato recentemente scoperto da G. Ricci de Ferres anche l'oratorio giovanile *Gli angeli al divino sepolcro*, sonate per organo, inni, cantate, 10 Messe (fra le quali una da *Requiem* composta per il re di Sassonia ed eseguita poi in onore del maestro a Perugia), un « Magnificat », i vesperi della Madonna, ecc. Ebbe rinomanza anche come eccellente esecutore all'organo, al violino, al pianoforte. — A. MEZZANOTTE, *Elogio Inebre*, Perugia 1842. — G. B. ROSSI SCOTTI, *Della vita e delle opere del cav. F. M.*, ivi 1861. — *L'Osserv. Rom.* 25-VII-1953.

MÖRLIN (Morle, Mohrlein, Morlinus, Maurus) Gioachino e Massimiliano, fratelli, difensori della prima fede luterana (v. RIFORMA) circa la GIUSTIFICAZIONE (v.) per la fede (v. FEDE ED OPERE).

Gioachino (1514-1571), n. a Wittenberg, è maggiore di anni e di celebrità. Il padre, Jodoco, fu professore di filosofia all'univ. di Wittenberg; poi, sorta la riforma, passò parroco a Westhausen presso Coburgo (1521). Gioachino, primo di molti fratelli, studiò a Marburgo, poi a Costanza, e nel 1531 a Wittenberg sotto Lutero, Melantone ed altri. Nel 1536 ebbe il titolo di maestro e fu mandato come predicante in vari luoghi (Wittenberg, Eisleben, Wollin in Pomerania). Ritornò a Wittenberg, fatto diacono e cappellano di Lutero, il quale ne apprezzò la facile ed efficace predicazione. Nel 1540 ebbe il titolo di dottore; nel medesimo anno dal conte Guntero di Schwarburg fu chiamato come predicante e soprintendente in Arnstadt. Altre cause, forse, lo indussero a lasciare Wittenberg, dove la lotta tra i capi della riforma era accessissima.

Ad Arnstadt predicò con fuoco contro i vizi pubblici e privati. Quando prese a colpire la vita scandalosa del borgomastro e di alcuni membri del consiglio della cancelleria, essi lo perseguitarono finchè lo costrinsero a lasciare (1543) ogni ufficio. Invano intercedette per lui Federico Miconio di Gotha, invano alcuni cittadini ne presero le difese, invano egli scrisse un'autodifesa («se sia lecito offendere con la forza un predicante»). L'elettore di Sassonia gli offerse il posto di predicatore alla sua corte. Lutero gli ottenne una parrocchia a Naumburgo. M. stimò meglio accettare il pastorato a S. Giovanni di Gottinga e l'ispettorato delle scuole. Qui spiegò molta attività. Ma la guerra smalcaldica e l'*Interim* di Augusta (1548) lo distolsero dalle sue cure. Fiero luterano, protestò contro ogni tentativo di conciliazione coi cattolici, a voce ed a scritto. Quando il duca cattolico Enrico II di Braunschweig, riunito da Carlo V nel ducato, ordinò che nessuno ardisse scrivere o parlare contro l'*Interim*, M. dichiarò apertamente che non avrebbe taciuto, e ad una esortazione del consiglio di Gottinga rispose che egli «non poteva aspettare che si compisse l'opera del demonio». Il duca lo bandì. Dopo una breve fermata ad Arnstadt, M. trovò asilo presso il conte di Henneberg; poi passò al duca Alberto di Prussia, che gli diede la carica di soprintendente nell'Olanda prussiana, indi lo chiamò a Königsberg ispettore e parroco della corte.

OSIANDRO (v.), poche settimane dopo l'arrivo di M., in una pubblica disputa (24 ott. 1550) espresse le sue idee riguardo alla giustificazione. M., da molto tempo amico di Osiandro, scrisse una dissertazione dichiarando che egli era sempre stato concorde con Osiandro e che sperava conservare con lui «eterna amicizia». La contesa suscitata da Osiandro continuava accesa ed aspra. Parve al duca Alberto che M. fosse l'uomo adatto per trovare un accomodamento. M. scrisse 15 tesi, con cui sperò di accostare le due parti. Osiandro si mostrò contento. Ma quando si venne a conferire oralmente (13 febr. 1550), Stafilo e altri si rifiutarono di aderire appellandosi alle espresse dichiarazioni di Lutero. Anche M. cominciò allora a sospettare della dottrina di Osiandro. Gli vennero presentate alcune lezioni di Osiandro sulla giustificazione, nelle quali trovò difetti dottrinali, secondo il concetto protestante, sui meriti, sulla passione e sulla morte di Cristo. Allora scrisse in tono amichevole ad Osiandro. Questi, piccato perchè M. aveva portata la controversia davanti al cancelliere ducale, rispose bruscamente che amava meglio avere in lui un aperto nemico piuttosto che un amico di dubbia fede. Fra i due scoppiò la guerra. Osiandro si querelò presso il cancelliere delle accuse appostegli. Corsero lettere fra i due contendenti. Finalmente M. presentò al cancelliere, trascritta, tutta la corrispondenza passata fra essi. Il duca raccomandò la calma e chiese ad Osiandro che entro 14 giorni facesse una chiara esposizione delle sue dottrine. Prima che scadesse il termine, M. in due prediche inveì contro l'avversario chiamandolo demonio, vero anticristo, e minacciandolo di escluderlo dalla comunità. L'altro rispose per le rime. M. infuriò, escluse Osiandro dal concistoro ecclesiastico e si arrogò un'autorità indipendente negando obbedienza agli ordini del duca. Questi minacciò di deporlo. M. si teneva sicuro, sostenuto dal favore della cittadinanza e dei nobili prussiani di Königsberg. Il duca resistette a tutte le sollecitazioni pre-

sentategli in favore del M.: esigeva che egli ritrattasse pubblicamente i suoi errori (luglio 1552).

Morto Osiandro, la lotta continuò tra M. e gli osiandristi. Nel gennaio 1553 il duca ordinò che cessassero le condanne scambievoli e si stesse alla dichiarazione di Wittenberg. M., in una predica, invitò gli ascoltanti a rifiutare l'obbedienza. Fu allora bandito dal ducato. Invano si difese. Pregò che la sua causa fosse deferita al consiglio della corte. Questo decise che stesse ritirato per qualche tempo a Danzica, speso dal pubblico erario. M. dovette partire lasciando la moglie malata (febr. 1553).

Intanto vennero a M. offerte dal Braunschweig, da Lubeca, da Huneberg. Scelse Braunschweig. Fu predicatore, soprintendente ed entrò in tutte le lotte che allora si dibattevano tra i luterani puri, gli osiandristi, i sinergisti, i sacramentari e i conciliatoristi. Ebbe grande aiuto nel collega Martino CHEMNITZ (v.). Pubblicò allora (1554-56) la così detta *Historia Prutenica*, una serie di scritti riguardanti la sua polemica con Osiandro. Si mescolò in altre polemiche, usando sempre una forma acre, insolente e portando dappertutto la discordia. Il luterano Krakow scriveva a un amico: *Morlinus fax praeicipua fuit dissidiorum*. Nel 1556, riuscito in Prussia vincitore il puro luteranismo contro gli osiandristi, gli antichi amici di M. lo fecero richiamare. Fu fatto vescovo di Samland, mentre il Funch, che aveva condotto il partito contrario, era trascinato al patibolo. Lo stesso vecchio duca Alberto gli scrisse (nov. 1566) richiamandolo, insieme col Chemnitz e con vantaggiose condizioni, al suo servizio. M. sulle prime rifiutò; il duca rinnovò la domanda (genn. 1557); M. cedette e tornò, dopo 13 anni di assenza, in Prussia con l'amico Chemnitz, senza rinunziare all'ufficio che teneva nel Braunschweig (9 apr. del 1567). Si mise tosto all'opera. Propose al duca di non accettare nessun'altra confessione, tranne quella di Augusta e gli articoli smalcadici, e di rifiutare ogni modificazione introdotta posteriormente. Acconsentì il duca. I due teologi gli presentarono una professione in latino e tedesco, che conteneva un credo rigidamente luterano ed una confutazione delle sette dissidenti (osiandriani, sinergisti, autonomisti, majoristi). Il 26 maggio si tenne un sinodo a Königsberg e si redasse un programma in 24 deliberati. I deputati approvarono. Il duca pubblicò il nuovo ordinamento (9 luglio) col nome di *Repetitio corporis doctrinae christianae*, ovvero *Corpus doctrinae Prutenicum*.

Poco dopo M. tornò nel Braunschweig con la promessa di accettare il vescovado di Samland se egli avesse potuto sciogliersi da ogni obbligazione verso quella comunità. Ma essendo sorto un conflitto tra lui e il consiglio della città, fu sciolto da ogni impegno nel sett. 1567. Nell'ottobre rivide la Prussia. Il duca gli permise di predicare alla sua presenza per mostrargli che aveva dimenticato l'antica avversione. Il 20 marzo 1568 morì il vecchio duca Alberto, già gran maestro dell'ordine Teutonico, che aveva tradito i suoi voti per abbracciare la riforma; nello stesso giorno morì la duchessa. M. fece l'orazione funebre di ambedue. Succedette nel ducato Alberto Federico, sotto il quale M. fu consacrato vescovo di Samland dal vescovo apostata di Pomerania Giorgio Benedic. Il M. ritenne nello stesso tempo la cura della chiesa di Prussia. Invano contro questa intrusione protestò il card. Hosio, vescovo di Ermeland,

volgendosi al re di Polonia. Anche a Sanland M. si mescolò nelle polemiche luterane con la voce e con gli scritti. Nella Prussia ebbe a lottare coi calvinisti, coi sinergisti, coi filippini (v. CRIPTOCALVINISMO).

Morì per un'operazione chirurgica il 29 maggio 1571 all'età di 58 anni. Di dodici figli che ebbe, 8 gli sopravvissero, tra i quali **GIROLAMO** pubblicò le prediche del padre sul salterio. Poiché ebbe molti amici e nemici, la sua vita fu variamente giudicata. I nemici esultarono della sua fine: era morto il «papa M., l'idolo dei flaciani» o luterani puri (v. FLACIO Illirico). Dei suoi scritti, oltre i ricordati, restano un corso di prediche (Erfurt 1587) e le lettere.

Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche, XIII³, 237-47. — V. RIFORMA, OSIANDRO. — F. KOCII, *J. M. als sanländ. Bischof*, Leipzig 1907.

MORMONI, membri della «chiesa di Gesù Cristo dei santi dell'ultimo giorno» (*Church of Jesus Christ of latter-day saints*) o della «Sposa dell'Agnello».

I. Cenni storici. Un certo SALOMONE SPAULDING di New-Salem (Connaught, stato dell'Ohio), già predicante presbiteriano, datosi al commercio fallì e ritornò nell'Ohio. Qui compose libri sulle origini dell'America, inventando senza scrupoli misteriosi manoscritti, tra cui un documento che faceva derivare gli americani dai giudei. Secondo questa leggenda, una famiglia giudaica, al tempo del re Sedecia, migrò verso il mar Rosso e sotto la guida di un certo **Nephi** giunse in America. I membri della colonia si sparsero in diversi punti del nuovo continente, fondarono città, coltivarono le terre. Una parte di essi, discendenti da *Laman*, fratello di Nephi, continuarono nella vita selvaggia e guerriera; i discendenti di Nephi furono pacifici. La leggenda, scritta in versi, invenzione dello Spaulding, era finita nel 1812. L'autore venne a Pittsburg per farla pubblicare; ma l'editore, certo Patterson, la vendette, fuggì, e il manoscritto andò perduto. Dopo vari accidenti venne in mano di un certo SIDNEY RIGDON, della setta dei battisti, e poi di un certo JOSEPH SMITH, considerato fondatore dei M.

Il nome M. è d'incerta origine. Si proposero varie derivazioni: celtica, greca (*μορμων*), spettro, fantasma), ebraica (porta questo nome, nella favola ricordata, uno dei progenitori degli americani). Lo Smith nacque da genitori alcoolizzati il 23 dic. 1805 a Sharon nel distretto di Windsor (stato di Vermont), donde passò a Palmira (stato di New York). Suo padre fu agricoltore, poi merciaiuolo ambulante. La famiglia aveva fama di occuparsi di tesori nascosti e di altre faccende equivoche. Giuseppe crebbe in mezzo alle furberie proprie degli yankees; d'altra parte era epilettico, con una psicologia guasta, facile alla menzogna, all'autoillusione, affetto da sessualità abnorme. A 14 anni, durante le consuete orazioni, gli parve di vedere in mezzo alle tenebre due figure luminose, dalle quali apprese come tutte le sette religiose erano in errore. Cominciò quindi a vagare qua e là, tratto da religioso entusiasmo, conducendo povera vita, deriso come «cercatore di tesori». Capito allora nelle sue mani il manoscritto dello Spaulding. Gli parve aver trovata la luce. Cominciò a fare proseliti, tra cui un tedesco, PIETRO WITTMER. Spacciò inoltre di aver veduto un angelo (*Moroni*), il quale lo incitava in nome di Dio a rivelare la nuova vera religione: questa era

descritta in un libro fatto di lamine d'oro, nascosto in seno alla collina di Cumerah presso Manchester (Ontario), al quale Moroni e il padre *Moroni* avevano affidato la nuova dottrina; gli indicava inoltre uno strumento d'argento con due pietre, l'Urim e il Thummim dell'Ant. Testamento.

Suscitò reazioni. Dovette lasciare, come persona sospetta, lo stato di New-York e passò nella Pensilvania settentrionale presso il fiume Susquehanna, dove abitava suo suocero. Là rivelò il mistero delle lamine d'oro: stando dietro una cortina lo spiegava ad alta voce, e un giovane suo discepolo, OLIVIERO COWDRY, scriveva. Con tali arti egli si acquistò aderenti. Spacciò ancora che il 15 maggio 1829 apparve a lui e al Cowdry S. Giovanni Battista, pose su di essi le mani e li consacrò sacerdoti dell'ordine di Aronne. Crebbe il numero dei proseliti, tra cui il ricco MARTINO HARRIS. Costui trasse in inganno il prof. CARLO ANTON di New-York, che si interessò per le pubblicazioni delle rivelazioni dello Smith: il libro, *The book of Mormons* (1830) apparve in 5000 esemplari. Si avveri subito la mistificazione, e Harris perdette i suoi beni. Smith non si diè per vinto. Il 1° giugno 1830 fondò la nuova sua chiesa in Fayette, nel distretto di Ontario. Guadagnò a sé il PRATT, oratore e poeta fanatico, che redasse la *Voice of warning to all nations* (voce di esortazione a tutte le nazioni), libro tenuto dai M. come ispirato.

Poiché non era molto proficuo l'apostolato in quei dintorni, lo Smith passò (principio del 1831) a Kirtland nell'Ohio con la comunità dei suoi fedeli. Ivi crebbe il fanatismo dei «santi dell'ultimo giorno». I proseliti furono ribattezzati. Si aggiunse alla comunità il ricordato SIDNEY RIGDON, che influì assai nella organizzazione della setta e compì il vangelo dei M. (*Doctrine and Covenants*). A lui si deve ancora la divisione dei membri, improntata alla Bibbia, in apostoli, profeti, patriarchi, evangelisti, vescovi anziani, diaconi, predicanti, insegnanti, con un doppio presbiterato, quello di Melchisedech e quello di Aronne. La divisione strana servì a dare maggiore sviluppo alle singole forze degli individui e soddisfece in molti la brama di emergere.

Lo Smith, mentre si esaltava per i progressi della setta, era geloso di coloro che si presentavano come ispirati. Prese a parlare con più ardore. In pochi mesi guadagnò 1200 aderenti tra gli indiani. Dappertutto avvenivano rivelazioni che esaltavano gli spiriti; il popolo minuto dei contadini e dei piccoli commercianti traeva alla nuova religione. Si fondò una intera colonia di M. nel distretto di Jaksom sulle rive del Missouri, si pubblicò un giornale, *The evening and morning star*, scritto da un politicante di New-York, il FELPS.

Smith, dopo varie escursioni, tornò a Kirtland, dove era il centro della setta. Qui gli sorse opposizione da parte degli altri capi. La superò spacciando di avere appreso per rivelazione che erano stati rimessi i loro peccati e che erano stati eguagliati a lui nel potere religioso. Più grave opposizione gli venne dal di fuori. I suoi seguaci andavano predicando che essi per volere di Dio erano i soli eredi di tutta la terra, e, proclamandosi «santi», credevano essere loro lecito offendere i diritti dei «pagani», cioè di coloro che non aderivano alla setta. Una adunanza popolare del 20 luglio 1833 decise la cacciata dei M. dalla contea di Jaksom. Smith si volse al governatore. Invano: i M. dovettero, dopo un conflitto

(nov. 1833), passare nell'altra parte del Missouri nella contea di Clay. Smith a Kirtland aveva piantato una banca commerciale. Si dubitò della sua onestà. Con l'amico Rigdon abbandonò Kirtland (gennaio 1837) e venne a Clay.

I M. erano cresciuti e avevano fondate due città. Ma per le contese seguite fra santi e pagani, il governatore divisò di reprimerli con la forza armata. Smith li infiammò a combattere ma non ebbero fortuna. Lasciato il paese, trovarono asilo nell'Illinois. Smith, fuggito alla cattura, fu da loro accolto come una risurrezione miracolosa. Con incredibile tenacia essi fondarono una nuova città (Nauvoo), inaugurata con gran pompa nel 1841. Della colonia, riconosciuta libera dallo stato d'Illinois, Smith fu governatore (*mayor*) e generale delle milizie con pieni poteri.

Una rivelazione del luglio 1843 permise a lui e a quelli designati da lui la poligamia. Crebbero i proseliti, che si diffusero anche in Inghilterra; ma erano inevitabili scandali e discordie. I nemici dei M. ne approfittarono per screditarli su tutti i giornali. D'altra parte non a tutti Smith concedeva la poligamia. I malumori scoppiarono in aperta rivolta quando un certo FOSTER offese pubblicamente lo Smith e un certo LAW lo difamò nel giornale l'*Expositor*. Smith ricorse alla forza, facendo distruggere l'ufficio di quel giornale. Ma il popolo si sollevò e lo costrinse a ritirarsi col fratello in Carthage, dove fu preso e carcerato. Si assediò la prigione e i due prigionieri furono fucilati (27 giugno 1843).

Gli fu sostituito BRIGHAM YOUNG come « presidente » e « profeta » dei M., che scomunicò SYDNEY RIGDON. Questi fondò una nuova colonia di M. in Pensilvania. Non cessarono le agitazioni interne ed esterne. Per rinforzare la posizione dei M. si accettarono anche ladri, assassini, falsari. I limitrofi non potevano tollerare siffatti vicini. Una colonia di 1500 M. andati ad esplorare le montagne dell'ovest, vi trovò terreni fertilissimi e vi si fermò. Una parte si arrolò nell'esercito degli Stati Uniti, che allora moveva alla conquista del nuovo Eldorado in California. I rimasti entrarono in conflitto coi fintimi, i quali li costrinsero a partire: avvenne una nuova emigrazione verso le praterie del Missouri (1846).

Nell'anno seguente una squadra di 143 M. tra i più forti si spinse inanzi verso le montagne del Nevada e inaugurò una nuova città. Il loro capo Brigham Young comunicò che in una visione Smith, gli aveva indicato il luogo del nuovo tempio. Vi si raccolsero nell'anno stesso 400 M. Altri ne vennero dal vecchio mondo, adescati dai predicatori. Young regolò la nuova comunità, coadiuvato da un certo ZIMMERMANN, il quale proclamò la poligamia come volere di Dio.

I M. giunsero finalmente a formare governo autonomo, riconosciuto dal governo centrale di Washington nel 1849. Il territorio del nuovo stato, si componeva di terre occidentali già appartenenti al Messico. Si spinsero poi più avanti nella valle dell'Utah, presso le rive del lago Salato, ad occidente delle Montagne Rocciose; nel 1850 giunsero fino al Pacifico. Il congresso di Washington organizzò colà un governo territoriale; di queste terre, e di quelle già possedute dai M., fu fatto governatore Brigham Young (1853). Fra le condizioni vi fu che il nuovo territorio accettasse tutte le leggi degli Stati Uniti. (La poligamia, non permessa dagli Stati Uniti, comprometterà sempre le relazioni dei M. col governo

centrale). Le autorità governative riconfermarono Brigham Young nel 1855.

Parve a un certo punto che la setta, colpita da calamità (carestia, inondazioni, epidemie), mitigasse il suo primitivo fervore. Ma i più fanatici scatenarono una furiosa reazione intesa a risuscitare lo spirito primitivo. Corse sangue. Molti si fecero ribattezzare. Si accettarono nuovi insegnamenti: chi moriva per la sua fede combattendo era sciolto davanti a Dio da ogni colpa; obbedienza cieca al presidente e profeta Brigham Young, odio contro i gentili... Furono scannati 150 emigranti, uomini, donne, fanciulli, che passando per il territorio di Utah venivano da Salt-Lake-City (1857); nel misfatto ebbe parte principale un vescovo dei M. di nome LEE, non senza l'assenso di Br. Young. Dopo venti anni il governo centrale fece il processo su quel massacro, ed il Lee fu impiccato.

Il presidente degli Stati Uniti Giacomo Buchanan volle ridurre al dovere la colonia e mandò nel 1857 delle truppe. Br. Young proclamò l'indipendenza (24 luglio) ed eccitò i M. alla guerra. Poi si piegò a migliori consigli. Fatta pace fra M. e il governo centrale, fu creato governatore dell'Utah l'EUMMING, che entrò in carica il 14 apr. 1858. D'allora in poi fu assicurato il predominio degli Stati Uniti sul territorio dei M.; ma costoro non lasciarono del tutto la poligamia. Il delegato dei M. a Washington, CANNON, si adoprò in ogni modo per elevare il territorio dei M. al grado di stato dell'unione. Ma egli pure era poligamo: perciò non fu mai riconosciuto dal governatore del territorio. Gli fu sostituito il CAMPBELL, il primo dei pagani che rappresentò i M. al congresso di Washington.

Brigham Young morì nel 1877. Ebbe diciannove mogli e grandi ricchezze. Gli successero nel 1880 GIOVANNI TAYLOR. Costui dichiarò che la poligamia andava scomparendo tra i M., ma egli stesso era bigamo.

Molti hanno detto che la setta dei M. s'incammina alla fine. La previsione non sembra confortata dalle cifre. Nel 1880 di 144.000 abitanti dell'Utah più che 111.000 erano M. Nella Gran Bretagna se ne contano più di 5000; lo stesso numero o poco più nella Scandinavia, 800 in Germania (censimento pubblicato dai M. nel 1880). Avevano inoltre numerosi propagandisti: negli stati del sud lavoravano per essi 60 emissari, 400 in Europa. Secondo recenti statistiche i M. sono oltre 700.000 negli Stati Uniti d'America (2050 comunità), 23.000 nel Canada, c. 60.000 nelle missioni degli altri paesi, specialmente in Inghilterra. Occultamente la poligamia è ancora oggi da loro praticata.

Da questi M. si distinguono i membri della *Reorganized Church of Jesus Christ of latter-day saints* fondata nel 1852 da quei M. che non vollero seguire il Brigham nell'Utah. Costoro, circa 65.000 negli Stati Uniti, non accettano la dottrina della poligamia e si reggono con una organizzazione simile a quella metodista; anch'essi hanno missioni in molti paesi.

II. La dottrina dei M. è in continua evoluzione per il principio che la rivelazione (concessa a tutti) non è terminata. Riferendoci al *Book of Mormons*, ai 13 articoli redatti da J. Smith nel 1842 e al *Book of doctrine and covenants* dello stesso Smith, possiamo schematizzare così la dottrina mormone.

a) Dio è il punto d'arrivo della evoluzione della « materia primitiva spirituale », che sbocca appunto

alla onnipotenza e agli altri attributi divini. Dio è trino, ma il padre e il figlio sono persone materiali con corpo umano e lo Spirito Santo è composto di materia più sottile, che gli permette di pervadere il mondo e di entrare nelle persone consacrate con l'imposizione delle mani.

b) Tutti gli altri esseri divini, generati dal Dio primitivo, seguono la stessa evoluzione attraverso il « santuario della carne », e, se vivono secondo la vera religione, possono elevarsi a divinità onnipotenti e supreme (reggitrici di altri mondi). Essi vivono in poligamia e generano altri esseri; nel nostro mondo generano l'anima umana. Tali esseri non possono evolversi e divinizzarsi se non si incarnano in corpi umani.

c) È necessario che vi siano molti corpi umani affinché nessuno spirito sia ritardato nella sua evoluzione; quindi è necessaria la poligamia, e il compito più santo dell'uomo è di generare altri corpi. Il matrimonio « sigillato » secondo le leggi mormone continua nell'al di là; solo per esso anche le donne possono salvarsi, in quanto sono rese partecipi della gloria dell'uomo.

d) Adamo è uno spirito divino (anzi il Dio dell'umanità). La sua « caduta » consiste nel fatto che volontariamente assunse un corpo umano. Non v'è peccato originale trasmissibile. Perciò è assurdo il battesimo degli infanti, che non han peccato. Il battesimo, per immersione, cancella i peccati degli adulti; può essere preso anche per gli antenati, i quali così vengono salvati (v. MORTY).

e) I non-M. sono « gentili » o infedeli, da convertire. Dopo il giudizio universale, solo i M. regneranno col Cristo mille anni: sono i santi dell'Apocalisse, i santi dell'ultimo giorno (v. MILLENARISMO).

III. Il regime dei M. è teocratico. Due sono i sacerdoti: uno per gli affari temporali (sacerdozio di Aronne), l'altro per gli affari spirituali (sacerdozio di Melchisedech).

Il primo comprende: a) i vescovi ai quali sono affidate la raccolta delle decime, l'assistenza ai poveri e le wards o parrocchie; b) i sacerdoti che predicano, battezzano, celebrano la cena e visitano le famiglie; c) i maestri che insegnano la religione; d) i diaconi che aiutano i maestri.

Il secondo (quello di Melchisedech) ha sei gradi: a) la presidenza suprema, composta di un presidente (veggente, profeta, rivelatore) e due consiglieri: la decisione spetta al presidente; b) il collegio dei 12 apostoli, cui spetta vigilare sulle missioni, ordinare i ministri, dirigere il collegio dei 70 ed eleggere il presidente supremo; c) il collegio dei sommi sacerdoti che governano le diocesi (stakes); d) il collegio dei 70 discepoli (missionari, capi di compagnie di 70 missionari); e) gli anziani, assistenti dei sommi sacerdoti; f) i patriarchi che benedicono i membri della chiesa.

« Il mormonismo — miscuglio di teologia gnostico-pagana, di poligamia islamica, di teocrazia ebraica, di interpretazione biblica razionalista protestante, di costituzione cattolicizzante con influssi di nazionalismo americano e di tenacia inglese — costituisce una delle più gravi deviazioni che siano derivate dal principio protestante del libero esame » (ALGERMISSEN, p. 686).

BIBL. Fonti per la dottrina e la storia dei M. *The book of Mormon*, Palmira 1830; Città del Lago Salato 1879; New-York 1908. — *Book of doctrine and covenants*, Kirtland 1835, Nauvoo 1843. — *Book*

of commandments, Città del Lago Salato 1884. — *The pearl of great price*, Liverpool 1851. — J. JACQUES, *Catechism of children*, Città del Lago Sal. 1870. — *The Holy Scriptures*, traduz. e correzioni dello « spirito di rivelazione », Plano (Illinois) 1867. — *Sacred hymns a. spiritual songs*, Città del Lago Sal. s. data. — PARLEY P. PRATT, *Key to theology*, Liverpool 1858. — *Journal of discourses* di Brigham Young, Liverpool 1854-76. — J. E. TELMAGE, *Articles of faith*, Città del Lago Sal. 1899. — *Salt Lake City*, organo ufficiale della setta.

Studi. C. ALGERMISSEN, *La chiesa e la chiesa*, vers. ital., Brescia 1944², p. 682 ss. — In ENC. IT. XXIII, 864 troverai indicata la letteratura antica uscita da ambienti M. e quella indipendente (fondamentale: W. A. LINN, *The story of Mormons*, New-York a. London 1902, 1923²). Aggiungi: F. W. KIRKHAM, *A new witness for Christ in America* (circa l'origine del Book of Mormon), Independence (Mo.) 1943. — N. ANDERSON, *Desert saints. The Mormon frontier in Utah*, Chicago 1942. — F. M. BRODIE, *No man knows my history. The life of Jos. Smith*, New-York 1945. — L. LEMONNIER, *Histoire du Far-West. Les Mormons*, Paris 1948. — G. O. LARSON, *Prelude to the kingdom. Mormon desert conquest. A chapter in american cooperative experience*, Franctown (N.-H.) 1947. — M. H. CANNON, *Migration of english Mormons to America*, in *Amer. histor. Review* 52 (1947) 436-55. — Id., *The english Mormons in America*, ivi 57 (1952) 893-908. — Id., *The Mormon declaration of rights*, in *Harvard theolog. Review* 35 (1942) 181-97.

MORMORAZIONE. v. FAMA.

MORNAY (DU PLESSIS) Filippo (1519-1623), n. a Buhu in Normandia, m. a La Forêt-sur-Sèvres, uomo politico e scrittore calvinista, detto il « papa degli ugonotti ».

Studiò nel collegio Lisieux presso Parigi. Viaggiò quattro anni attraverso Svizzera, Italia, Austria, Germania, Paesi Bassi, Inghilterra, a scopo di studio e di propaganda protestante. Tornato in patria, entrò al servizio del Coligny, per incarico del quale scrisse *Mémoires de l'état* (Middelbourg 1576, t. I), propugnando l'opportunità di sostenere i ribelli Olandesi. Per caso sfuggì alla NOTTE DI S. BARTOLOMEO (di cui fu vittima il Coligny), e riparò in Inghilterra. Ma già nel 1573 poté riprendere con vigore la direzione del movimento degli UGONOTTI (v. in Francia. Il 10 ott. 1575 cadde prigioniero dei Guisa, ma, non riconosciuto, poté riscattarsi con poco denaro e fuggire a Sédan presso il duca di Bouillon protettore degli ugonotti. Vi sposò la fanatica protestante Carlotta Arbaleste e festeggiò le nozze con lo scritto: *Discours de la vie et de la mort* (Ginevra 1575), tradotto poi in latino e in inglese. Rientrò attivamente nella guerra religiosa di Francia, finché Enrico di Navarra lo mandò (1577) per suoi affari in Inghilterra. Quivi, a combattere il cattolicesimo, scrisse *Traité de l'Eglise* dove si trattano *les principales questions qui ont été mues sur ce point en notre temps* (Londra 1578, La Rochelle 1579; ristampato parecchie volte e tradotto in molte lingue). Nell'autunno del 1578 tornò in Olanda, ove terminò il *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (Anversa 1581), ch'ebbe pure varie ristampe e traduzioni.

Sotto Enrico III, godette alta stima e gran potenza come capo riconosciuto degli ugonotti, specialmente dopo la morte del Condé. Enrico III lo nominò suo segretario personale e lo incaricò di scrivere il *Règlement de la façon de vivre* che doveva servire per l'educazione del futuro re Enrico IV. L'adoperò nei più importanti affari religiosi e politici del suo regno.

Il M. si rivolse poi contro il re, quando questi passò alla LEGA (v.). Dopo la battaglia di Coutras (1577), vinta dagli ugonotti, Enrico III, abbandonato dalla Lega, dovette di nuovo rivolgersi agli ugonotti e il potere del M. salì di molto. Nel 1589 riuscì a concludere una alleanza fra Enrico III ed Enrico di Navarra, e venne nominato governatore di Saumur.

Dopo l'assassinio di Enrico III (2 ag. 1589), prese di nuovo le armi in favore di Enrico di Navarra e contribuì assai alla vittoria di Ivry (1590). Enrico IV da lui favorito salì al trono, ma, riconoscendo che la maggioranza dei Francesi era cattolica, si sciolse dagli ugonotti e si convertì (25 luglio 1593). M. rimase tuttavia governatore di Saumur e continuò privatamente a favorire la diffusione del protestantesimo, fondando all'uopo una chiesa, una scuola superiore o accademia e dettando lo statuto per la gerarchia protestante in Francia, approvata nella assemblea di Sainte-Foy nel 1594. Un libro, ch'egli in quel tempo pubblicò contro la messa (*De l'institution, usage et doctrine de l'Eucharistie en l'église ancienne, comment, quand et par quels degrez la messe s'est introduite à sa place*, La Rochelle 1598), risultò tanto ripieno di errori e di evidenti falsificazioni, che lo gettò presso la maggioranza della nazione nel più grande discredito. Accusato dal DUPERRON (v.), lo sfidò a una disputa pubblica, ma nell'assemblea di Fontainebleau fu dichiarato perdente (4 maggio 1600). Né valse ch'egli cercasse di correggere il libro nella nuova edizione del 1604. Vi fece seguire lo scritto: *Mysterium iniquitatis seu historia papatus* (1607) nel quale, in polemica contro Bellarmino e Baronio, denuncia le usurpazioni del papato; si finisce con l'asserire che Paolo V è l'anticristo stesso.

Per qualche tempo riuscì ad impedire che il partito protestante riprendesse le armi; Maria de' Medici gli fu grata di aver salvato la pace pubblica e gli restituì le pensioni che Enrico IV gli aveva tolte dopo la polemica suscitata dal libro sulla messa. Ma nel 1620 gli ugonotti ripresero le armi. Il M. venne destituito dal suo ufficio di governatore di Saumur e si ritirò a La Forêt, ove morì.

La sua figura non manca di nobiltà, elevatezza morale, lealtà, disinteresse, coraggio. Rimase in ammirazione nella memoria dei posteri, consacrata anche in celebri versi dell'*Henriade* di Voltaire. La sua opera conciliatrice, moderatrice riuscì generalmente favorevole agli interessi della sua patria e della sua religione, cui era sinceramente attaccato.

Lasciò importanti *Memorie* (4 voll., I-II, Forêt-sur-Sèvres 1624-25; III, IV, Leida 1651-52) e *Lettere*, le quali, con le citate *Memorie* e con la *Vita* (scritta dalla sua moglie), sono edite da A. D. DE LA FONTENELLE (Paris 1824 s., 12 voll.). Cf. J. CORDEY, *Lettres de D. Pl. M., de sa femme, de sa fille aînée ou les concernant*, in *Bullet. de la Soc. de l'hist. du protestantisme français* 1949, p. 141-55. — Egli è ritenuto il probabile autore, in collaborazione col LANGUET (v.), delle celebri *Vindiciae contra tyrannos*. Cf. ELKAN, *Die Publizistik d. Bartholomäusnacht und M.'s «Vindiciae c. tyr.»*, Heidelberg 1904.

BIBL. — Per la letteratura antica sul M., v. J. AMBERT, *Du Pl. M.*, Paris 1847, che peraltro è parziale, inesatto, incerto. — Vasta, documentata, sicura biografia ci dà R. PATRY, *Ph. Du Pl. M., un huguenot homme d'état*, Paris 1933. — A. PAUL, *Du Pl. M.*, in *Bullet. de la Soc. de l'hist. du protestantisme français* 1949, p. 117-23. — G. PUAUX, *D. Pl. M. diplomate*, ivi, p. 124-33. — R. SNOEKS, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e s.*, Louvain 1951.

MORO Tommaso. v. MORE T.

MORONE Domenico (1442-dopo il 1517), pittore, n. e m. a Verona. Residui di gotico, influenze di Montagna, della scuola ferrarese, di Jacopo Bellini (Verona), Gentile Bellini (Venezia), Carpaccio, incontrandosi con la sua natura a volte inquieta e nervosa, a volte distesa in piana e dolce narrativa, danno uno stile composito che rende difficile l'attribuzione delle opere non firmate (le 12 piccole tavole, con storie di S. Vincenzo Ferreri, della raccolta Estense a Vienna, già a lui attribuite, vennero dal Venturi aggiudicate al maestro modenese Agnolo degli Erri). La sua opera certa più antica è la *Madonnina* del Kaiser-Friedrich Museum di Berlino (1483). Tele di lui si trovano nei musei di Berlino, Vienna, Parigi, Londra, Oxford, Washington. A molte collaborò (dal 1496) anche il figlio Francesco (biblioteca del convento di S. Bernardino, cappella di S. Biagio in S. Nazario e Celso, S. Nicola da Tolentino).

Francesco (c. 1470-1529), n. e m. a Verona, era di natura più tranquilla del padre Domenico. Amò i santi maestosi disposti in solenni teorie con ampi abiti serici. I suoi dipinti datati sono numerosi.

Se si eccettuano i maggiori (S. Francesco del museo di Verona, *Crocifisso* con la Vergine e S. Giovanni in S. Bernardino di Verona, le pale di S. Maria in Organo, di Brera, di Berlino...), per gli altri si dice spesso che l'ispirazione è in lui bravura e la bravura diviene formula, ripetizione noiosa. Ma forse non si bada sufficientemente a quel senso vago, circolante in tutte le sue opere, di composta serenità e di regale melanconia, di vastità campali e di moti contenuti, che sembrano spingere verso le soglie d'una spiritualità inespressa e pure presente, a cui ritorna egli continuamente nel tentativo di raggiungere la trasformazione ideale. — A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, VII-3 e 4 (Milano 1914-1915). — B. BERENSON, *Italian pictures of the Renaissance*, Oxford 1932. — ENC. ITAL., XXIII, 866.

MORONE Giovanni, card. (1509-1580), n. a Milano dal cancelliere di Milano, Girolamo, a cui dal Pescara era stata offerta la corona d'Italia. Passata l'infanzia a Modena, si recò a Padova per studiarsi legge. Nel 1529 veniva da Clemente VII eletto vescovo di Modena, diocesi che tenne fino al 1550 e poi dal 1564 al 1571.

La sua splendida carriera ecclesiastica cominciò quando Paolo III lo mandò nunzio in Germania (1536). Ancor oggi sorprendono l'acutezza e la saggezza delle relazioni del giovanissimo diplomatico. Non era presuntuoso e, quando fu indetta la conferenza di Spira (che poi si aprirà ad Hagenau, a causa della peste scoppiata a Spira), insistette presso il papa perché vi fosse mandato il CONTARINI (v.). L'aria non era propizia per i cattolici, che erano disposti al compromesso. La conferenza era stata aggiornata da Hagenau (dove iniziò il 12 giugno 1540) a Worms. Qui giunsero il legato pontificio, il vescovo di Feltre Tommaso CAMPEGGIO (v.), il quale in quella circostanza si rivelò incerto e non capì il gioco dei protestanti. Questi, per mezzo del rappresentante imperiale, il Granvelle, avrebbero voluto buttar la colpa del dissidio esclusivamente sul papa. Per sfatare tale voce, il Campeggio tenne un discorso che scandalizzò il M., presente assieme all'altro nunzio in Germania, il Poggio. M. scriveva a Roma al cardinal Farnese, così commentava quel preludio al «libero concilio»: «Inaudito! I

luterani son riusciti a far sì che non si pronunciasse nemmeno il nome del papa, come se si trattasse del turco o dell'anticristo ».

Nel 1542 il M. riceveva la porpora. Col Parisio e col Pole veniva designato a presiedere il concilio che si sarebbe dovuto aprire a Trento il 1° novembre di quell'anno. Nel 1544 è legato pontificio a Bologna, donde verrà richiamato quattro anni dopo perché sospettato di favorire l'imperatore. Sotto Giulio III — che era stato eletto inopinatamente dopo lunghissime discussioni tra i due partiti, spagnolo e francese (il M. era uno dei primi candidati del partito spagnolo) — M. godè di grandissima considerazione. Passò nel 1553 al vescovato di Novara, che tenne fino al 1560. Nel 1555 venne mandato alla dieta di Augusta per le trattative della pace coi protestanti: se molte conclusioni furono favorevoli ai protestanti, ciò si dovette a circostanze internazionali e alla stanchezza dell'imperatore, non certo all'imperizia del M.

La morte di Giulio III lo riportò a Roma, dove con Paolo IV non ebbe giorni felici. Il 31 maggio 1557, a tradimento si può dire, fu imprigionato a Castel S. Angelo, per sospetto di eresia, come comunicò il papa il giorno dopo ai cardinali: Paolo IV, circuito dai nepoti, aveva creduto alle accuse da costoro imbastite. Del resto, dal suo naturale ombroso Paolo IV fu spinto a eccessi quasi incredibili di cecità e di intransigenza, come provano il processo contro M., le accuse contro POLE (v.), che per fortuna era protetto da Maria la Cattolica, e la rottura col grande inquisitore Ghislieri, il futuro Pio V. Il M. per sua difesa presentò uno scritto, poi stampato, in cui ribatteva i 21 capi d'accusa sollevati contro di lui. Aveva diffuso il libro *Del beneficio di Cristo*, ma prima della condanna, quando anche teologi e inquisitori lo raccomandavano. Aveva sostenuto la giustificazione per la fede e discusso col gesuita Salmeron sull'efficacia delle buone opere, ma prima della definizione del conc. di Trento, cui si era sottomesso fedelmente. Le azioni o parole sue, che avevan potuto suscitare scandalo, eran dovute a ignoranza o inavvertenza e risalivano a ro anni innanzi, prima delle decisioni tridentine. Le sue risposte chiare e convincenti, le prove che gli avvocati poterono produrre della sua ortodossia e della sua rettitudine non valsero a convincere il papa, che tenne il cardinale nelle segrete del Castello, proibendogli di celebrare e di ascoltare la messa, dichiarandosi disposto a perdonarlo solo a patto che il M. si decidesse a un atto di generica abiura dell'eresia e a chieder la grazia. Il M. rifiutò l'una e l'altra alternativa, perché ambedue supposevano una colpa che egli non poteva riconoscersi.

Stette prigioniero fino alla morte del papa. Due giorni dopo fu liberato e ammesso al conclave. Il nuovo papa Pio IV ordinò subito la revisione del processo. La sentenza del 13 marzo 1560 dichiarava che la carcerazione del M. era avvenuta senza motivi e che la procedura era stata irregolare e ingiusta: il cardinale veniva assolto come innocente. Ebbe tutta la stima del papa e, quando nel 1563 morirono i legati al concilio Gonzaga e Seripando, il M. fu scelto come primo presidente del conc. di Trento (v.), che da lui venne condotto a termine onorevolmente. Nel 1569 appartene alla commissione incaricata del testo della Volgata. Nel 1570 fu eletto vescovo di Ostia. Altre missioni condusse presso l'imperatore.

Aveva aiutato al suo nascere la Compagnia di

Gesù e consigliato a S. IGNAZIO (v.) la fondazione in Roma del Collegio Germanico. Fu uno dei più degni prelati del secolo. Nella nobile schiera dei non pochi cardinali che vollero sinceramente la riforma della chiesa tenne uno dei primi posti, come i voti riportati nei diversi conclavi a cui partecipò dimostrarono. Peccato che la superficialità delle sue conoscenze teologiche lo facessero cadere in inesattezze nei primi anni della sua carriera!

BIBL. — CIACONIUS, III, 680-683. — N. BERNABEL, *Vita del card. G. M.*, Modena 1885, con bibliog. — P. TACCHI-VENTURI, *Storia della Comp. di Gesù in Italia*, I (Roma-Milano 1910) passim. — PASTOR, *Storia dei papi*, VI-IX, passim. — *Dict. de théol. cath.* XV, col. 1422-1426. — HEFELE-LECLERCQ, IX-X, passim. — ENC. IT. XXIII, 866 s. — E. GOZZETTI, *Il card. G. M. patrizio modenese*, Modena 1952 (pp. 21).

MORONI Cosimo. v. OBLATE.

MORONI Gaetano (1802-1883), n. e m. a Roma. Mauro Cappellari (poi Gregorio XVI) lo ebbe prima barbiere, poi cameriere, indi, fatto papa (1831), lo fece primo aiutante di camera affidandogli parecchi incarichi di fiducia. Il M. tenne quel posto anche sotto Pio IX, senza peraltro esercitarlo. Con mezzo secolo di lavoro ci diede il *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni* (Venezia, Tipografia Emiliana 1840-1861, 103 voll.), in serie alfabetica, corredata da minuti indici finali (Ven. 1878-79, 6 voll.). Sebbene sprovvisto di studi, egli ebbe naturale inclinazione alla erudizione e perseveranza non ordinaria nel lavoro. Si sospettò che il Dizionario non avesse in lui il vero autore — si fece anche il nome dell'erudito pontefice come di uno degli scrittori principali — ma, per quanto non siano mancate ampie collaborazioni al M., egli ebbe la parte maggiore nella compilazione, come fa fede l'esame del suo archivio privato, acquistato poi dalla biblioteca Vaticana (1830). La materia abbraccia la storia delle diocesi, dei papi, dei cardinali, dei vescovi, degli ordini religiosi, delle istituzioni, costumi, riti ecclesiastici, ecc. Il genere proprio di informazioni che con più profitto si cerca nel vasto repertorio è quello della erudizione romano-ecclesiastica e papale, in particolare dei secoli moderni. Notizie minute che, in questo campo, si cercano invano altrove, sono fornite con ampiezza dal M. Invece egli non ha autorità nella storia eccles. più antica e nelle questioni che esigono più attenta critica. Singolare è anche la forma letteraria, ricca di anacoluti e di libertà sintattiche. Nullameno, avvertite le inesattezze, tollerate le superficialità e le ripetizioni, con le dovute cautele l'opera del M. si consulta ancora con profitto. — Autobiografia nel vol. IV degli *Indici*, pp. 446-78. — BAUMGARTEN, *Il Dizionario del M.*, Chieti 1896. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-1, col. 5 s. — HURTER, *Nomenclator*, v³, col. 1641. — E. CROCI, *G. M. e il suo Dizionario*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemor.* I (Roma 1948) 135-52. — E. CARUSI, *Nei margini dell'archivio M.*, in *Aevum* 1933, fasc. 1.

MORRIS Giovanni, S. J. (1826-1893), n. a Ootacamund (India), m. a Wimbledon (Londra). Anglicano, abiurò nel 1846 e fattosi prete (1849) fu vicerettore del Collegio Inglese di Roma (1853-1856), segretario dei card. Wiseman e Manning. Entrato nella Compagnia (1867), insegnò storia della chiesa e diritto canonico. Diede articoli di storia a setti-

manali e riviste (parziale raccolta, *Historical papers*, London 1893). Scrisse inoltre: *The last illness of . . . Wiseman* (London 1865); *The troubles of our Fathers* (ivi 1872-1877), e monografie riguardanti i cattolici ai tempi di Enrico VIII, Elisabetta e Giacomo I. — SOMMERVOGEL, V, app. V-VIII; IX, 692 s. — J. H. POLLEN, *Life and letters of J. M.*, London 1896. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1670.

MORTARA Pio Edgardo (1851-1940), n. a Bologna, m. a Bouhay (Belgio). Figlio dell'ebreo modenese Salomone M. Levi, abitante in Bologna (allora città degli Stati Pontifici), a 11 mesi venne battezzato occultamente, in pericolo di vita, dalla domestica cattolica Anna Morisi. L'infante guarì.

La notizia di quel battesimo pervenne all'arciv. di Bologna, M. Viale-Prelà, che dispose un'inchiesta affidata all'inquisitore di Bologna. Essendo risultata la validità del battesimo, Edgardo fu tolto ai suoi genitori (24-VI-1858) per opera del domenicano P. G. Feletti, e fatto entrare nel collegio di S. Pietro in Vincoli, dove essi potevano liberamente visitarli. La comunità ebraica d'Alessandria in Piemonte fece rumore accusando la chiesa di aver violato la libertà di coscienza e il diritto naturale dei genitori. Il liberalismo italiano ed europeo si fece eco di queste accuse; e certe ambasciate ebbero anche l'incarico di richiamare l'attenzione della S. Sede su tale episodio.

Nella questione, veramente delicata, erano in conflitto il diritto naturale della famiglia sui figli minorenni e il diritto soprannaturale della chiesa di impartire ai battezzati l'educazione cristiana (DENZ.-B. 1480-90). Il primo diritto fu sempre tutelato dal legislatore ecclesiastico, e i teologi ammettono essere necessario il consenso dei genitori alla liceità del battesimo dei loro figli non ancora pervenuti all'uso di ragione (*Summ. Theol.* III, q. 68, a. 10). Ma se il battesimo è già validamente conferito, esso produce il suo effetto per virtù intrinseca, a cui gli infanti non possono opporre impedimento; viene quindi a prevalere il diritto soprannaturale della chiesa, che si fonda sul primato della grazia rispetto alla vita naturale.

La responsabilità dell'incidente ricadeva sugli stessi coniugi che avevano assunto a servizio una donna cattolica, contro il divieto delle leggi statali pontificie, le quali miravano appunto a prevenire tali casi. Perciò Pio IX lasciò che la campagna giornalistica continuasse col suo scalpore artificioso e non diede alcun seguito alle rimostranze di diplomatici, incompetenti nella questione.

Edgardo perseverò poi liberamente nella fede cristiana, entrò fra i canonici regolari Lateranensi (1867), serbando perenne gratitudine a Pio IX (di cui assunse il nome). Fu in varie case dell'ordine in Austria, in Francia, in Spagna, religioso esemplare, ammirato insegnante e predicatore, zelantissimo apostolo della conversione degli ebrei. La sua ferma adesione alla fede cattolica estinse ogni azione giudiziaria intentata contro coloro che erano stati imputati di aver sottratto il bimbo alla famiglia.

Dict. apol. de la foi cath. III, col. 940-42, con bibl. — *Monatschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums* 5 (1933) 321-28, con nuovi documenti. — A. NAVAROTTO, *L'affare M. nell'incubazione della guerra austro-franco-italiana*, in *Vita e Pens.* 31 (1940) 269-73. — G. L. MASETTI-ZANNINI, *Nuovi documenti sul caso M.*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 13 (1959) 239-79: estratti degli atti del processo contro il Feletti, con studio del caso M.

MORTE, mortifere (opere). v. LEGGE VI A.

MORTE, fatto naturale e insieme mistero cristiano, primo dei NOVISSIMI (v.). È la cessazione totale e definitiva della VITA organica (v.) del composto umano, che la metafisica dell'omorfismo (v. MATERIA-FORMA) applicata all'UOMO (v.) interpreta come separazione dell'ANIMA (v.) dal CORPO (v.) umano, e che la fenomenologia descrive come sospensione irrevocabile delle funzioni definite « essenziali » alla vita organica umana. La M. corporale è un fatto così universale, noto e importante che ha fornito modelli e dizionario alla descrizione di gran numero di altri fatti; in particolare, col dizionario della LUCE (v.), domina le descrizioni della « vita » morale. Si dice infatti **M. spirituale** il PECCATO « mortale » (v.), privazione della GRAZIA (v.) santificante, considerata quale « forma » costitutiva dell'anima fedele (v. NATURA). **M. eterna** — contrapposta alla « vita eterna » del PARADISO (v.) — si dice l'INFERNO (v.), privazione definitiva irrimediabile della grazia e di Dio. **M. ascetica** è la spogliazione dei peccati e dei vizi, intesi quali forme indebite dell'anima (cf. Rom VI 2-11); essa è poi una « rinascita » o « risurrezione » o « rinnovamento » o « rigenerazione », costituzione di « nova creatura ». v. PALINGENESI. **M. al mondo** è la rinuncia ad alcuni beni del MONDO (v.), non solo di quelli illeciti ma anche di quelli leciti, e la scelta della « via dei CONSIGLI » evangelici (v.); cf. VOTI, RELIGIOSI, MONACHISMO. **Mortificazione** è l'ABNEGAZIONE (v.) e lo sforzo ascetico che accompagna la vita morale cristiana . . . *L'analogatum princeps* cui si riferiscono queste dizioni è la M. corporale, di cui qui si parla.

È molto facile la descrizione « sintomatica » della M., che si rivela con un imponente complesso di « segni » fisiologici e anatomici (dall'immobilità insensibilità alla putrefazione), antitetico e parallelo al complesso di segni coi quali si rivela la VITA (v.). Ma la descrizione « causale » della M. sarà sempre impossibile finché non saranno definite le funzioni vitali « essenziali » la cui cessazione costituisce la M. Ciò non esclude che la M. sia un fatto certissimo di comune esperienza, come è certissima la notte anche se non sappiamo individuare l'istante esatto in cui la notte comincia.

Il mistero cristiano della M. Già problema fisiologico nel quadro delle nostre conoscenze scientifiche, la M. nella rivelazione cristiana è un caratteristico punto d'incontro di molteplici *mysteri* soprannaturali, che conferiscono ad essa una originale figura.

A) La M. è un *male fisico*, anzi la consumazione di tutti i mali fisici: 1) quando viene, sopprime tutti i beni fisici costituiti dalla vita o connessi con la vita; 2) quando è ancora lontana, la certezza del suo fatale venire riduce la godibilità umana dei beni fisici e genera l'« angoscia », la « paura » della M., che, quand'anche sia lontanissima, è sempre troppo vicina, essendo deciso che essa debba venire. Situazione umana inevitabile, che l'esistenza « autentica » (direbbe HEIDEGGER, v.) dovrà accettare. La soluzione dei gravi problemi che essa pone è la soluzione stessa che la dottrina cristiana suggerisce del problema generale del MALE (v.): la M. vi si trasfigura diventando perfino un bene desiderabile, cessazione dei mali, prologo dei beni migliori imperituri, entrata nella vita senza fine.

B) La *possibilità* della M. va considerata una conseguenza *naturale* della stessa struttura corporea

dell'uomo. Se la M. naturale è la separazione della MATERIA dalla forma (v.) costitutive dell'individuo corporeo, essa sarà possibile là dove esista la composizione di materia e forma; tale è appunto il caso dell'uomo, il quale dunque può morire. Che poi *di fatto* muoia, non si spiega per la ragione che « può morire », ma avviene perché nella sua storia effettiva si introduce una « causa efficiente » *estrinseca* (di varia natura) che induce in lui il caratteristico « divenire sostanziale » della M.; e anche tali fattori induttori di M. o di « mutazione sostanziale » sono disponibili nell'universo. Nulla vieta poi che la corrotibilità *intrinseca* dell'individuo soddisfi anche una esigenza *economica* della specie, se si ritiene che una terra superpopolata renderebbe impossibile la vita umana (come ritiene H. SCHWARZBAUM, *The overcrowded earth*, in *Numen* 4 [1957] 59-74, che trova questo pensiero anche in Gen VI 1-3).

Sappiamo dalla rivelazione che nello « stato di innocenza » (v. NATURA) prima del PECCATO originale (v.), ADAMO ED EVA (v.), pur continuando ad essere *naturalmente* mortali, per un dono *preternaturale* gratuito godevano di immortalità corporea. Di essa si precisa assai poco, ma il fatto è certo almeno dal sec. V. cf. conc. Cartaginese XVI (418), can. 1 approvato da papa Zosimo, DENZ.-B. 101; conc. di Orange II (529) confermato da Bonifacio II, can. 2, ivi 175; bolla *Ex omnibus afflictionibus* (1 ott. 1567) contro gli errori di Baio, n. 78, ivi 1078; conc. di Trento sess. V (17 giugno 1546) e sess. VI (13 genn. 1547), ivi 788, 789, 793.

Non è detto nelle fonti come il dono divino funzionasse a garantire la perennità della vita corporea; poté essere uno straordinario potere conferito all'anima di signoreggiare il CORPO (v.) e la « necessitas materiae », quindi di vincere i nemici della vita, o poté essere una miracolosa disposizione providenziale che sopprimeva ogni conflitto fra l'uomo e la natura frenando le cause estrinseche induttrici di M., o altro ancora.

L'immortalità corporea dei progenitori innocenti, insegnata direttamente dai testi biblici (cf. Sap II 23), è anche conclusione certa ricavata da una ancor più esplicita affermazione biblica: la M. entrò nella vita umana *per causa del peccato* (Sap II 24, Rom V 12, I Cor XV 21 s); la M. fu minacciata ai protoparenti come pena della trasgressione di un precetto divino (Gen II 17, III 3, 19), e, poiché la trasgressione fu perpetrata, la minaccia ebbe effetto. Il peccato ha introdotto la M. nel mondo nel senso che le ha ridato il suo impero *naturale*, sospeso per dono *preternaturale* di Dio. Le dichiarazioni della chiesa (v. sopra) certificarono che la M. generata dal peccato non è soltanto la « M. spirituale » (metafora del resto ben frequente nel linguaggio biblico), ma è anche la M. corporea. Tuttavia s'è già detto (sotto MALE, VI) che il principio della dipendenza originaria della M. dal peccato non consente di stabilire un rapporto immediato meccanico tra la M. di un individuo e il suo peccato *individuale*.

Con la REDENZIONE (v.) Gesù ha distrutto il peccato dell'uomo e pagato il « debito del mondo » verso Dio, ma non ha voluto distruggere tutte le conseguenze del peccato, né reintegrare l'uomo nei privilegi preternaturali primitivi; in particolare, ha lasciato l'uomo in preda alla M. e all'angoscia della M., soffrendo l'una e l'altra in se stesso (v. PASSIONE). Tuttavia ha trasnaturato la sofferenza e la M., dando ad esse un esito positivo, anzi un valore reden-

torio, conferendo agli uomini la GRAZIA (v.) di sopportarle e di utilizzarle meritoriamente, comunicando ad essi e meritando per essi l'immortalità, anche corporea, dopo il giudizio finale (v. RISURREZIONE della carne).

B. KLOPFENBURG, *De relatione inter peccatum et mortem*, Roma 1951. — TH. BARROSSE, *Death a. sin in St Paul's epistle to the Romans*, in *The catholic biblical Quarterly* 15 (1953) 438-59. — J. DE CASTRO ENGLER, *Morte e peccato original na doutrina de S. Tomas de Aq.*, in *Ephem. mar.* 1 (1951) 185-218: nella presente economia la M. non è una necessità meramente naturale, ma ha sempre una ragione di vera pena espiatoria per peccati propri o soddisfatoria per peccati altrui (e Maria poté morire per la sua qualità di corredentrice).

G) La M. è un fatto *universale* (Ebr IX 27, Rom V 12), cui nessuno sfugge. Non si esclude peraltro che una provvidenza speciale per gratuito dono imprevedibile possa e voglia conferire ad alcuno l'esenzione dalla M. Di tal dono non si dà nella storia nessun esempio certo: il rapimento di ELIA (v.) in cielo e il suo « ritorno » con ENOC (v.), comunque debba essere inteso, non significa esenzione da M. almeno futura (cf. Gen V 24, Ebr XI 5; IV Re II 11, Mal IV 5 s, Mt XVII II); del pari l'assunzione di MARIA SS. (v. II Dh, III B b) può ben conciliarsi col fatto della sua M., quantunque il complesso dei privilegi di Maria dia qualche fondatezza alla tesi immortalista cara ad alcuni autori. Dell'oscuro testo Tess IV 17 si parlerà sotto RISURREZIONE della carne (v.).

La rigorosa universalità della M. nella letteratura e nell'arte acquista un severo significato morale: la M. è l'inesorabile falce *uguagliatrice* di tutti gli uomini, che stronca il fiore pomposo insieme al fiore umile e livella ai suoi piedi tutte le altezze: è forse l'unica realtà davanti alla quale gli uomini sono tutti veramente uguali, tutti senza scampo fatalmente fedeli al grande appuntamento, e, da questo punto di vista, all'umile che soffre l'albagia e la persecuzione del potente la M. può apparire la benedetta ministra incorruttibile della giustizia di Dio.

D) Si muore da tutti; e si muore una *sola volta* (Ebr IX 27), eccezione fatta per i miracolosamente risuscitati. E *nessuno* sa con certezza e precisione il momento della sua M. (tranne i casi di illuminazioni divine, e, se ci sono, di precognizioni o di sogni veridici, v. METAFISICHA); anche se una appropriata diagnosi dello stato presente potrà farci « congetturare » l'andamento della nostra curva vitale, non potremo mai prevedere la M. per cause accidentali.

E) Sono fatti banali quanto grandiosamente decisivi, che qui si richiamano perché nella dottrina cristiana sono connessi con un solenne principio: la M., per un misterioso disegno di Dio, è il termine irrevocabile dello *stato di via* e introduzione allo *stato di meta*; chiude definitivamente il periodo concesso all'uomo di *meritare* e apre il periodo della *sanzione* perpetua. Il pensiero cristiano conferisce alla M. una magnifica figura positiva: l'uomo, inviato in missione sulla terra dal Padre per promuovere e testimoniare in se stesso, nei suoi fratelli e nell'universo la gloria del Padre, chiude con la M. la sua missione (che fu anche *esilio*, *pellegrinaggio* nella valle del pianto, *prova*) e ritorna alla casa del Padre, per rimanervi (v. PARADISO) o per esserne escluso (v. INFERNO), secondoché il suo MERITO (v.) verrà valutato dal GIUDIZIO (v.) infallibile di Dio.

Perché Dio abbia legato soltanto alla vicenda corporea dell'uomo sulla terra il periodo utile per meritare la salvezza, è un mistero, forse il più profondo mistero cristiano della M., che nessuno conosce tranne Dio e chi si trova dal punto di vista di Dio. Ma *che* la M. abbia il detto significato è chiaramente espresso dalla S. Scrittura (Lc XVI 19 ss, parabola del ricco epulone; II Cor 10, V Mt XXV 31 s, Mt XXV 1 ss, Giov IX 4, Ebr IX 27, ecc.) ed è costantemente insegnato dal magistero ecclesiastico il quale ripudia l'opinione della rinnovazione del periodo morale meritorio dell'uomo, sia che venga proposta nella forma dell'APOCATASTASI (v.) universale (cf. DENZ.-B. 211) cara ad ORIGENE (v.) e agli origenisti, sia che venga proposta nella forma della TRASMIGRAZIONE delle anime in corpi successivi (v.).

F) La vita terrena corporea ha dunque un essenziale orientamento escatologico irreversibile (v. ESCATOLOGIA). Da esso deriva l'altissimo valore soprannaturale che nella considerazione cristiana acquista la vita e quindi la M., la quale può ben essere desiderata non solo come « liberazione » dalle pene dell'esilio e dalle pesanti « spoglie del corpo di M. », ma anche come passaggio dallo stato di speranza e di desiderio allo stato di possesso e di gioia, come introduzione nella patria, come l'arrivo dell'anima a casa (è questo un linguaggio così familiare al dizionario biblico e ascetico che è superfluo precisare le citazioni). Da tal carattere cristiano della M. si alimenta l'ansia di operare il bene « finché ne abbiamo tempo » (Gal VI 10, cf. Giov IX 4) e il dovere di « vigilare » per non essere sorpresi dalla M. furtiva e dal giudizio divino conclusivo senza aver fatto la « volontà del Padre » e terminata la nostra missione. « Viventes possunt bona opera perpetrare, mortui vero nihil valent ad id adiciere quod semel secum tulere de via » (S. Girol., *In Ecl.* IX 4). La conclusione cristiana non è l'oraziano « Carpe diem », bensì: « Vigilare quia nescitis diem neque horam » (Mt XXV 13; cf. Lc XII 40); « dum illam praevideri non possumus, ad illam sine intermissione praeparemur . . . Quia ergo et venturae mortis tempus ignoramus et post mortem operari non possumus, superest ut ante mortem tempora indultra rapiamus » (S. Gregorio M., *Hom. XIII in Ev.* 6, PL 76, 1126).

Da quello stesso carattere cristiano della M. prende qualche luce il mistero della « perennità » dell'INFERNO (v.) e del PARADISO (v.): poiché la M. chiude il periodo del merito e dell'evoluzione morale, l'ultimo stato morale del cristiano resta per così dire eternizzato, immutabilmente solidificato, irreversibilmente cristallizzato, e quindi lo stato finale di GRAZIA (v.) sarà *per sempre* uno stato di amicizia con Dio, di paradiso, e lo stato finale di PECCATO (v.) sarà *per sempre* uno stato di separazione da Dio, di inferno. Si diceva che la M. è uguagliatrice. Ora, in senso diverso, si deve dire che non è uguagliatrice, bensì discriminatrice, in quanto conchiude e definisce le dimensioni morali di ogni singola persona, la quale sarà per sempre ciò che è nell'istante decisivo della M.

G) Da questi pensieri l'angoscia umana di fronte alla M. piglia un nuovo contenuto e un nuovo tono affettivo, che l'avvicina al gaudium. Non è più la macchinosa imperturbabilità e la acrobatica rassegnazione dello STORTISMO (v.), del MONISMO (v.) e delle filosofie orientali davanti a un evento fatale che discioglie l'individuo nel nulla o nell'anonima tota-

lità cosmica. Non è più la disperazione del PAGANISMO (v.) davanti alla cessazione del bene, considerato unico o sommo, della vita terrena, assai mal compensato dalla gioia equivoca di sopravvivere impersonalmente nella materia o nello spirito universale, oppure di vivere personalmente la diminuita larvale vita degli inferi retta da un tetto « dio dei morti ». Non è più il furore di certe tendenze esistenzialistiche o scettiche che, tormentate dalla « deseperatio veri », tentano di risolvere il problema dell'aldilà negando la possibilità di risolverlo e di dare un senso alla vita, o tentano di dimenticare le responsabilità umane di fronte alla M. con la possessione orgiastica dell'ora che passa. L'angoscia cristiana dinanzi alla M. è l'ansia stimolante di compiere in tempo la missione affidataci dal Padre, lo spasimo di tessere sulla trama dei giorni terreni che ci sono concessi il più bel capolavoro di eternità, la tensione tormentosa verso gli ideali, la nostalgia della casa del Padre; e insieme è il timore di « perdere la vita (eterna) nell'esercizio della vita (terrena) », il terrore di essere sorpresi dalla M. corporea in stato di M. spirituale. Ciò che affascina e tormenta il cristiano non è la M., bensì il *dopo M.*, poiché egli è certo che la M., lungi dall'aprirsi sul nulla, ci pone immediatamente in contatto col « Dio dei viventi » e inizia quella vita rispetto alla quale la vita terrena è soltanto un tirocinio. Del resto, la partecipazione del fedele alla M. di Cristo (che redime proprio come M., non solo come uno dei tanti atti di obbedienza di Cristo) assicura alla nostra M. un valore soteriologico e la nostra partecipazione alla risurrezione di lui. Sul significato e valore soteriologico della M., risurrezione e discesa di Cristo agli inferi, cf. K. RAHNER, op. sotto cit., p. 53 ss; H. J. SCHULZ, *Die « Höllenfahrt » als « Anastasis »*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 81 (1959) 1-66; *Christus victor mortis* (III Settim. Teol. Roma 23-27 sett. 1957), Roma 1958 e in *Gregor.* 39 (1958) n. 2. La M. non è soltanto la *fine patita* e subita (conseguenza del peccato) della vicenda biologica terrena, non è soltanto *conclusione della prova* o del pellegrinaggio, ma è anche il *fine conquistato*, il compimento della nostra personalità, il sacramento dell'unione definitiva con Dio. La M. del cristiano è la *dormitio* del corpo (che attende pur esso la risurrezione e l'immarcescibilità) e il *dies natalis* dell'anima, come si esprimeva la prima letteratura cristiana acutamente sensibile al denso mistero della M. È l'approdo dei pellegrini rimpatriati che salutano i fratelli e compagni di viaggio con l'arrivederci e il *noli flere*.

BIBL. — La letteratura filosofica e teologica sulla M. è abbastanza uniforme, anche presso i protestanti, e non ci sembra utile abbondare in segnalazioni. Del resto l'argomento rientra in molti problemi di metafisica e di teologia (v. le voci cui nel testo si rinvia, in particolare IMMORTALITÀ, REDENZIONE, PECCATO orig.) e in problemi di ordine morale, giuridico e liturgico (v. TESTAMENTO, SUCCESSIONE, CREMAZIONE, FUNERALI, INUMAZIONE, RITI FUNEBRI, SEPOLTURA, ESTREMA UNZIONE, MATRIMONIO, ecc.) che sono trattati a parte.

Un panorama degli atteggiamenti moderni davanti al problema della M. e dell'immortalità è offerto da 4 conferenze tenute alla Radio di Basilea da un teologo cattolico, un biologo, un filosofo, un teologo protestante: N. M. LUYTEN, A. PORTMANN, K. JASPERS, K. BARTH, *Unerblichkeit*, Basel 1957 (pp. 55), vers. franc. a cura di H. Naef, *Immortalité*, Neuchâtel Svizz. 1958. I protestanti sono avversi a vedere nella immortalità una esigenza *naturale*

dell'anima, oggetto di dimostrazione razionale. Probabilmente sono guidati non tanto dai dubbi sulla dimostrabilità di quel « teorema » psicologico (corollario della SPIRITUALITÀ, v.), che fecero vittime anche tra i cattolici nel medioevo, nel rinascimento e nell'età moderna, quanto dalla rottura che il protestantesimo pone tra GRAZIA (v.) e NATURA (v., anche MONDO), tra FEDE (v.) e RAGIONE (v.): natura e ragione, interamente corrotte dal PECCATO originale (v.), sono del tutto inefficienti nel processo della salvezza: ormai tutti i beni dell'uomo sono soltanto quelli della REDENZIONE di Cristo (v.), anche l'immortalità, che non è esigenza naturale razionale ma soltanto dono gratuito. Cf. R. MEHL, *Notre vie et notre mort*, Paris 1953 (pp. 100): « la dottrina dell'immortalità dell'anima è propriamente l'eliminazione del problema della salvezza... per essa si trova eliminata rigorosamente la necessità stessa di Gesù Cristo » (p. 57). I cattolici (eredi di una lunga tradizione di origine greca) non hanno la diffidenza protestante contro la naturalità e la razionalità della sopravvivenza, e d'altronde, non meno dei protestanti, professano la potenza della redenzione e risurrezione di Cristo.

Qualche protestante pensa che la M. non è l'entrata immediata dell'anima nel regno dei cieli, e ammette uno stato intermedio tra la M. e la risurrezione finale, durante il quale « noi siamo presso il Signore e attendiamo di rivestire il nostro corpo celeste ». Così R. MEHL, o. c., p. 80, che non nasconde l'imbarazzo nel descrivere quello stato di pausa, posteriore alla M. e anteriore al paradiso, che non è il purgatorio. Cf. una posizione analoga di Severo d'Ant. (per il resto perfettamente ortodosso), che non conosce la purgazione dopo la M. e immagina uno stato d'attesa tra la M. e il giudizio finale, W. DE VRIES, *Die Eschatologie von Sev. von Ant., in Orient. christ. periodica* 23 (1957) 354-80. Per altri esempi patristici, v. FISCHER, in bibl.

Del resto sulla originalità della visione cristiana della M. e sui suoi significati essenziali (non sul valore meritorio della vita) s'accordano cattolici e protestanti.

P. ALTHAUS, *Von Sterben und vom Leben*, Gütersloh 1950. — J. RAMON DE AMEZOLA, *El sentimiento de eternidad en el hombre*, Bilbao 1951. — J. P. ARENDZEN, *What becomes of the dead?*, New-York 1951. — H. BON, *La mort et ses problèmes*, Paris 1948², vers. ital., Torino 1947. — P. BONNARD, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon S. Paul*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 36 (1956) 101-12: classificazione dei testi e loro paralleli nelle liturgie ellenistiche. — H. BRUNOT, *Le sens de la mort dans la littérature et la philosophie modernes*, in *Psyché I* (1946) 77-85. — P. CARABELLESE, *Noi e la M.*, in *Archivio di filos.* 15 (1946) n. 3-4, p. 3-17. — P. CHAUCHARD, *La mort*, Paris 1947. — O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du N. Test.*, Paris-Neuchâtel 1956 (pp. 85): la M. come male, debito del peccato, sofferto da Cristo stesso ma vinto da lui, « primogenito tra i morti »; e la sua vittoria sarà totale con la risurrezione dei corpi. La visione cristiana della sopravvivenza è ben diversa da quella dei greci, rappresentata da Socrate. — J. DELMAS, *L'angoisse de la mort*, Montpellier 1945 (pp. 23). — A. DEPRIT, *Death as experience of the creative presence of God*, in *Downside Review* 74 (1956) 329-43: la M. come l'incontro con Dio e il solo atto umano perfettamente libero. — J. ECHEVERRIA, *Réflexions métaphysiques sur la M. et le problème du sujet*, Paris 1957. — J. FERRATER MORA, *El sentido de la muerte*, Buenos Ayres 1947. — A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres paulinienes*, in *Rev. bibl.* 66 (1959) 481-513: M. fisica, M. battesimale, mortificazione quotidiana sono tre momenti in cui il cristiano partecipa alla M. salvifica di Cristo. — J. A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des*

natürlichen Todes in der kirchl. Literatur der ersten drei Jahrhund., I (München 1954), il più ricco e diligente studio sull'argomento, con amplissima bibl. — FR. K. FREIGEL, *Das Problem des Todes*, München-Basel 1953. — A. N. FUCHS-LEQUEUX, *Le sacrement du silence*, in *Verbum caro* 8 (1954) n. 29-30, p. 2-16: riflessioni, ispirate alla pietà orientale, sul mistero della M. e della vita eterna. — R. GARICOU-LAGRANGE, *L'altra vita e le profondità dell'anima*, Brescia 1947. — P. GLORIEUX, *In hora mortis*, in *Mél. de sc. relig.* 6 (1949) 185-216: il senso teologico della M. e l'ultima determinazione della libertà. — W. HAZLITT, *Sulla paura della M. e altri saggi*, Firenze 1948. — E. HEINTEL, *Epikur u. die Angst vor dem Tode*, in *Wien. Z. Philos. Psychol. Päd.* 4 (1952) 9-39. — A. HULSBOSCH, *Conceptus paulini vitae ac mortis*, in *Diuis Thomas* (Piac.) 47-49 (1944-46) 35-55. — R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, Abbaye St. Wandrille 1950; cf. *Année théol.* 12 (1951) 152-57. — A. JORES, *Synopsis über den Tod*, Hamburg 1949 (in particolare: K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, p. 61-110). — P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris s. d. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-1, col. 15-52. — F. LEIST, *Das Problem des Todes in der modernen Philos.*, in *Lebendiges Zeugnis* 1951, Heft 10, 3-13. — A. LEMAITRE, *Le chrétien devant la mort. Certitudes et problèmes*, in *Rev. théol. et de philos.* 35 (1947) 145-72. — HANS LINSER, *Tod u. Unsterblichkeit. Die Auseinandersetzung um das Problem des organischen Lebens*, in *Universitas* 6 (1951) 45-58. — E. LOHSE, *Martyrer u. Gottesknecht*, saggio sulla proclamazione della M. espiatoria di Cristo nei primi tempi cristiani, Göttingen 1955. — S. LYONNET, *Le sens de ἐπιθή in Rom V 12 et l'exégèse des pères grecs*, in *Biblica* 36 (1955) 436-56: il peccato individuale esercita una causalità reale ma subordinata a quella del peccato d'Adamo. — E. MÅLE, *L'art religieux après le conc. de Trente*, Paris 1932, p. 203 ss. — A. G. MARTIMORT, *Comment meurt un chrétien*, in *Maison Dieu* 45 (1955-III) n. 44, p. 5-28: senso della liturgia del viatico e della « Commendatio animae ». — R. MARTIN ACHARD, *De la M. à la résurrection d'après l'A. Test.*, Paris-Neuchâtel 1956, con ampia bibl. L'orrore della M. come separazione radicale da Iahveh Signore dei viventi, si addolcisce nel sentore e poi nella certezza di una vittoria dei fedeli sulla morte: aspirazioni consegnate alla lirica, racconti circa la risurrezione e l'elevazione al cielo di alcuni privilegiati, potere di Iahveh sulla M. e sullo sheol (Os VI 1-5, XIII, 14 ecc.), promesse di restaurazione, di glorificazione e di risurrezione (Ez XXXVII, Is LIII, XXV 8 e XXVI 19, Dan XII 1-3, Salm XVI, XII, LXXXII, Giob XIX 25. . .). Il contatto con le credenze iriane non basta a render conto di questa credenza, che d'altronde è più antica. I fedeli di Iahveh conoscevano i miti del dio morto e risuscitato e furono tratti a negare al loro Dio ogni contatto con la M.; poi si fa strada l'idea di RISURREZIONE (v.), che si libera dai modelli naturalistici dei cicli stagionali, si lega alla fede in un Dio giusto, potente, benevolo, si arricchisce con le esperienze mistiche dei salmisti e finalmente si fonde con l'attesa della risurrezione escatologica e del compimento del regno di Dio. Questa dottrina Gesù riprende e sancisce. — R. MEHL, *Le vieillissement et la M.*, Paris 1956: « achèvement mais non accomplissement, voilà le visage de la mort ». — J. MEINERTZ, *Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod u. die Zeit*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 9 (1955) 32-55. — A. METZGER, *Freiheit und Tod*, Tübingen 1955 (analisi fenomenologica delle nozioni di M., essere, libertà). — J. MICHEL, *La vie, la mort, les morts*, Paris 1959. — R. MONTANDON, *Das Geheimnis des Todes*, vers. dal franc. di Hel Kordon, Zürich 1946. — R. PAVANS, *Essai pour une théorie de la mort*, Paris 1953. — G. PFANMÜLLER, *Tod, Jenseit u. Unsterblichkeit in der Religion, Literatur u. Philo-*

sophie der Griechen u. Römer, München-Basel 1953. — H. B. PORTER, *The rites for the dying in the early middle ages*, in *Journal of Theol. Studies* 10 (1959) 299-307. — K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958 (pp. 108), già apparso (tranne l'excursus sul martirio) in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 79 (1957) 1-44 (v. anche JORES, sopra cit.): è un buono sforzo sistematico di teologia della M., sempre stimolante anche quando è discutibile. — F. J. VON RINTELLEN, *La mystique de la mort et la philosophie contemporaine*, in *Giornale di metaf.* 4 (1949) 638-45. — J. M. ROBERT CANDAU, *Esencia fenomenologica de la muerte* (mal presentata da Max Scheler e M. Heidegger), in *Rev. de filos.* 14 (1955) 467-87. — R. RUDOLF, *Ars moriendi* nella letteratura della Germania del sec. XV, Köln-Graz 1957. — MAX SCHELER, *Mort et survie*, Paris 1952. — J. N. SEVENSTER, *Leven en dood in de Evangelien*, Amsterdam 1952. — A. TENENTI, *Il senso della M. e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957. — M. THIEL, *Sinn des menschlichen Lebens u. Sterbens*, in *Diuis Thomas (Frib.)* 26 (1948) 47-73. — R. TROISFONTAINES, J. OKINCZYC, DIFFINE, *La mort*, Paris 1948 (pp. 64). — M. VERNET, *La vie et la mort*, Paris 1952. — J. VUILLEMIN, *Essai sur la signification de la mort*, Paris 1948. — A. WENZL, *L'immortalité, sa signification méthaphysique et anthropologique*, vers. dal tedesco di J. Goffinet, Paris 1957. — A. WIMMER, *Trostworte des Apostel Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich* (I Tess IV 13-17), ivi, p. 273-86: Paolo vuol consolare i superstiti; non afferma che egli vivrà fino alla parusia.

La mort et l'au-delà, cahier 41 di *Témoignages* (gennaio 1954), Paris 1954. — *La mort. Cahiers Lacénne*, n. 4, Paris 1946. — *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951, di vari autori. — *L'homme face à la mort*, vari articoli di autori protestanti, Neuchâtel-Paris 1952.

MORTE (pericolo di M.). A) è distinto dall'Articolo di M. (v.) sia teoricamente, sia in alcune applicazioni pratiche. Tuttavia il CJC, con il preciso intento di evitare confusioni e dubbi, preferisce usare solo il termine p. di M.: per il battesimo (can 752, 759) e per la cresima (can 788, e decr. della S. C. Sacr. 14 sett. 1946), per la Comunione (can 851, 864), per la confessione e assoluzione da tutte le censure (can 523, 882, 892, 2252), per l'estrema unzione (can 940 s), per il matrimonio (can 1019, 1043 ss, 1098). Solo nel can 2367 § 1 il CJC usa l'espressione « articolo di M. ». Quivi il legislatore intese porre una restrizione? Di fatto la materia (assoluzione del complice) potrebbe dare ragione a questa restrizione; ma tenendo presente il can 884, con cui il canone in parole ha connessione intima, e in cui ben due volte si usa l'espressione p. di M., si ha da dedurre che anche nel can 2367 « articolo » equivalga a p. di M.

Fuori del CJC, si ha un'eccezione nel rito della « benedizione apostolica in articolo di M. » (*Rituale Rom.*, ed. tipica, Roma 1952, tit. VI, cap. 6), ove si contempla non già il semplice p. o probabilità fondata di M., bensì la vera certezza morale. Eguale distinzione si volle porre a proposito del decreto della S. C. Rel. 30 dic. 1922, secondo cui il novizio può in articolo di M. emettere i voti, e poiché detto decreto è posteriore al CJC l'interpretazione sembrava fondata; attualmente però prevale la sentenza contraria: cf. SCHAEFER, *De religiosis*, Roma 1947^a, n. 935-37.

B) Circa i poteri e le condizioni per l'amministrazione dei sacramenti in p. di M., v. le voci relative ai singoli sacramenti.

Va notato che il p. di M. può essere condizione

« collettiva », l'articolo è sempre « personale » (in tempo di epidemia, di allarmi per bombardamenti in vista, in una navigazione difficile, v'è per tutti gli interessati p. di M., cioè probabilità fondata). Se si esclude il caso dell'estrema unzione e della benedizione apostolica, in cui la condizione per la validità è la malattia grave o gravissima, il p. è indipendente della causa della M. probabile, che può essere anche estesa (ad. es. prima di un combattimento i soldati si considerano in p. di M.). È logico che per alcuni sacramenti amministrati in p. di M. si esiga nel soggetto recipiente la coscienza (come la Comunione e il matrimonio).

Che dire dell'amministrazione di un sacramento a chi sia stato erroneamente creduto in p. di M.? Si conviene che se non risulti trattarsi di azione posta con leggerezza in quanto circostanze facevano apparire esternamente probabile il p., non v'è illiquidità, né invalidità, tranne il caso della estrema unzione dove, se manca la gravità oggettiva del male, difetta la condizione indispensabile per la validità del conferimento (in pratica, quando il male dovesse da leggero divenire effettivamente grave, l'estrema unzione potrà essere ripetuta sotto condizione).

C) Occorre dunque che il MINISTRO (v.) ordinario e anche straordinario dei sacramenti conosca i segni delle malattie gravi e letali, per procedere a tempo alla amministrazione e all'assistenza spirituale del malato. Anche i familiari devono essere in grado di avvertire un p. di M. per poter prendere gli opportuni provvedimenti (chiamata del sacerdote, del medico, del notaio, ecc.). Buoni segni che possono dare almeno il dubbio di p. di M. e facilmente rilevabili da tutti sono la temperatura alterata, la irregolare pulsazione del cuore (segni peraltro dipendenti anche da cause non patologiche), l'alterazione delle comuni attività percettive, la perdita di coscienza (deliquio, coma, delirio), la respirazione difficile e irregolare, i gravi disturbi circolatori (colore cianotico, estremo pallore, difficoltà o impossibilità di espettorare, gravi emorragie interne o esterne, scariche diarroiche frequenti e abbondanti, vomito frequente e incoercibile...). Spesso, specialmente nei vecchi, fra l'aacme del male e una nuova crisi si verificano momenti di calma e di remissione, che è opportuno utilizzare per amministrare i sacramenti, suggerire al paziente atti di pietà e la sistemazione dei suoi doveri verso terze persone. Nelle malattie nervose i segni enumerati non indicano sempre p. grave di M. — v. M. APPARENTE, AGONIZZANTI, INFERMI.

G. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, IV (Roma 1932^a) n. 809-921. — C. CAPELLMANN, *Medicina pastoralis*, Aquisgrana 1901³, p. 176-183. — A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, VI, *Sterben und Tod*, Wien 1952, p. 112-18.

MORTE apparente. Fissare con certezza morale il momento della separazione reale dell'anima dal corpo è di grande importanza giuridica e morale da molteplici punti di vista.

A) È noto che sono distinte la M. a. e la M. reale, essendovi fra esse un periodo di tempo più o meno lungo. I biologi preferiscono chiamare la prima M. clinica, intermedia o relativa, e la seconda M. assoluta. La M. a. o clinica è l'arresto delle manifestazioni vitali di moto o reazione dipendente dal sistema nervoso, di respirazione, di circolazione (è quindi di pulsazione cardiaca), con possibilità di

ripresa. M. reale o assoluta è, in termini metafisici, la effettiva separazione dell'anima dal corpo; in termini biologici non è facilmente individuabile ma è sufficientemente segnalata quando i tessuti e gli organi rivelano una tale disgregazione da rendere impossibile la permanenza dell'anima.

B) Per ora non sappiamo precisare in qual momento la sospensione delle funzioni vitali diventa M. reale assoluta. Se si intende la M. come riduzione delle potenze vitali, essa è progressiva (e si può dire che la vita è una M. prolungata). D'altra parte, non si ha da pensare che la separazione dell'anima dal corpo avvenga solo con la decomposizione dell'organismo (che è piuttosto un segno e la conseguenza della già avvenuta separazione); neppure si deve credere che dopo la M. reale non si possano dare nell'organismo reazioni biologiche o chimico-fisiologiche (che peraltro, essendo assente l'anima, non sarebbero reazioni dell'individuo cui appartiene quel corpo). Fatte queste riserve, si può accettare che l'unico segno certo di M. reale, allo stato attuale della scienza, è la putrefazione o decomposizione dei tessuti e degli organi. Questa non appare visibilmente nell'organismo nel momento in cui si separa l'anima, ma, secondo la qualità del corpo e le particolari condizioni fisiologiche dell'individuo e le condizioni dell'ambiente, può apparire anche 70/80 ore dopo i segni di M. a.

Ovviamente non si può attendere tanto tempo per essere certi della M., senza gravi inconvenienti. Il concorso di molti altri segni, rilevati da competente medico necroscopo possono dare la certezza morale della M. reale. Possono avviarsi il giudizio di M.: la cessazione dell'uso dell'intelligenza e della sensitività; il rilassamento degli orifizi, specialmente dell'anale, che denota cessazione dell'attività muscolare, alcuni indizi a carico dell'occhio (opacità della cornea, assenza dei riflessi oculo-motori e del riflesso pupillare...), cessazione della respirazione: sono segni incerti poiché si verificano anche in alcune malattie specifiche. Più probativi e, uniti assieme, in certo modo certificanti sono: l'assenza totale e prolungata (fino a 15-20 minuti primi) del movimento cardiaco (da constatarsi con strumenti appropriati), il freddo cadaverico che discenda celermente e costantemente (tenuto conto della natura del morbo e dell'ambiente), l'assenza delle contrazioni muscolari sotto la stimolazione elettrica (praticata da competenti), la rigidità cadaverica che inizia in genere dopo 6/7 ore dalla M. a. e progredisce per un periodo da 2 a 6 giorni (cui succede la putrefazione).

C) Per non incorrere in lugubri errori occorre conoscere la causa della M., poiché in molte malattie, il malato presenta alcuni o molti dei suddetti segni di M., mentre non si tratta che di M. a. (ad es., morbi a decorso fulmineo o rapido, asfissie, sincopi, apoplexie, emorragie cerebrali e polmonari, eclampsia puerperale, catalessi, letargo, assideramento, avvelenamento, annegamento, congelamento, scariche elettriche, intossicazione da sostanze venefiche, da medicamento, da narcotici, da alcool, colera, peste, tifo, inedia prolungata, epilessia, isterismo...). Che in questi casi si tratti di M. a. non è difficile accertare con una serie di prove. Con calma ma con prontezza si adottino (dal medico, se è possibile) i mezzi più idonei per richiamare in vita il malato (dalle iniezioni alla respirazione artificiale).

Opportunamente la legge dispone che non si possa seppellire alcuno prima di almeno 24 ore dalla

constatazione della M. a. e, nel caso di M. repentina, prima di almeno 48 ore; inoltre la legge dispone che il medico necroscopo dichiarerà ufficialmente la M. (ciò che il medico dovrebbe fare dopo personale, accurata constatazione, non accontentandosi della relazione dei familiari).

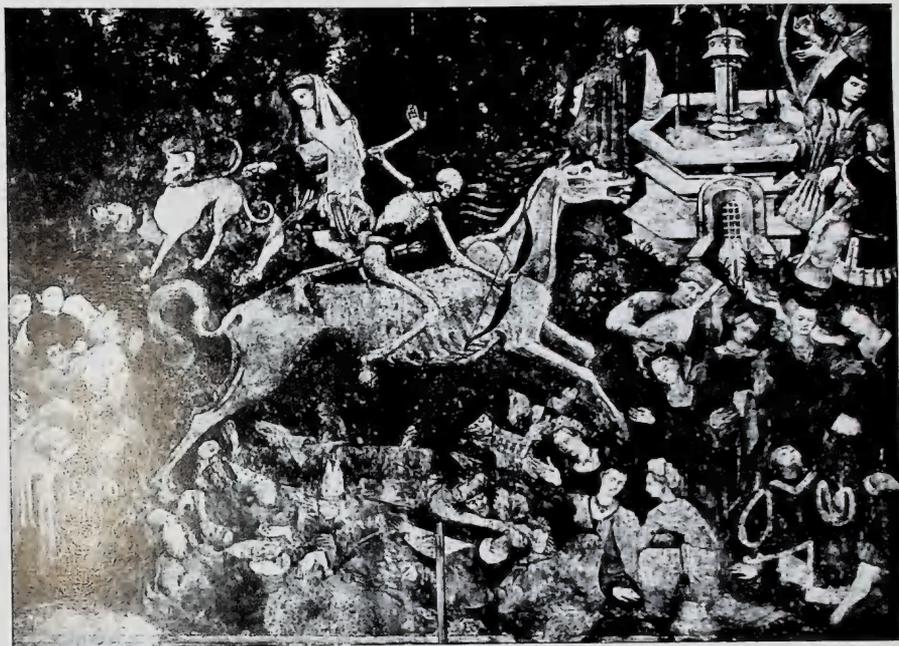
D) Dal punto di vista morale si domanda se sia lecita la *puntura cardiaca*. Molti, ossessionati dal timore di svegliarsi nel sepolcro, vogliono che prima di essere messi in bara sia loro praticata la puntura al cuore. Si effettua con uno stilo; al qual metodo si può assimilare la apertura di un'arteria, una iniezione intracardiaca di adrenalina o altra sostanza eccitante. Nel primo modo si opera direttamente una lesione del cuore con conseguente impossibilità di ripresa vitale; perciò essa è intrinsecamente illecita, equivalendo a un omicidio (poiché nel caso è dubbio che la M. sia già avvenuta); tuttavia il medico che fosse assolutamente certo della M. reale, secondo una sentenza benigna, per tranquillizzare i parenti (e non per eseguire una disposizione del morto) può praticarla. Il secondo modo non ha lo scopo di uccidere ma piuttosto di iniettare un elemento stimolante dell'attività cardiaca, essendo dubbio che questa sia definitivamente cessata: il medico, spontaneamente o a richiesta dei parenti, con le opportune precauzioni può praticarla, dichiarando tuttavia esplicitamente lo scopo dell'iniezione.

E) Cura particolare si esige nel caso di *neonati*, apparentemente morti per asfissia, per i quali difficilmente si può assicurare la M. prima che appaiono segni certi di putrefazione. Perciò dovere di tutti i presenti, di fronte a feti abortiti o di nati morti che non siano in certa putrefazione, è di battezzarli sollecitamente sotto condizione (« si vivis », « se sei vivo »).

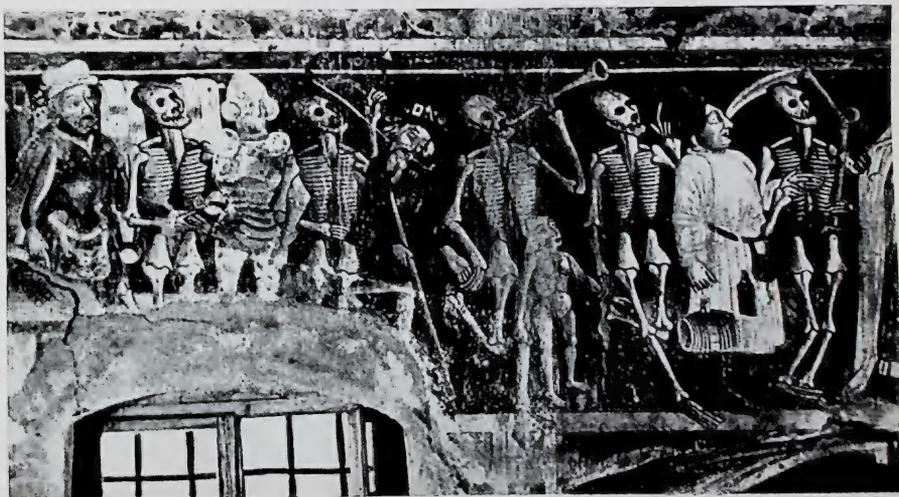
Trattandosi di *adulti* che danno segni di M., tutti coloro che ne sono a conoscenza sono tenuti a chiamare immediatamente il sacerdote. Questi amministratori i sacramenti ogni qualvolta non sia certa la M. definitiva: i sacramenti sono per gli uomini e, salve le altre disposizioni canoniche, vanno amministrati (sotto condizione). Nel caso si deve preferire l'*ESTREMA UNZIONE* (v.); susseguentemente o in sua mancanza si dà luogo alla assoluzione sacramentale e papale. L'amministrazione provvede alla salute eterna della persona; e la condizione apposta (« si vivis », « si habet aliquid dispositionis »), alla riverenza dovuta al sacramento.

L'amministrazione, secondo il caso, potrà quindi avvenire anche dopo varie ore (specialmente nelle malattie fulminanti o violente). Pare che l'udito sia l'ultimo senso che perda il contatto con il mondo esterno. Conveniente è perciò che il sacerdote o i presenti suggeriscano, accostati all'orecchio del moribondo, giaculatorie, atti di fede, di speranza, di carità, di pentimento.

BIBL. — G. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, IV (Roma 1932^b) n. 922-1062. — E. BON, *La M. e i suoi problemi*, Torino 1948. — ID., *Medicina e religione*, Torino 1950^a, p. 188-201. — C. CAPELLMANN, *Medicina pastoralis*, Aquisgrana 1901¹³, p. 186-192, 246 s. — A. CREAZZO, *L'asfissia nei neonati*, Napoli 1914. — ID., *M. a. e M. reale*, Bologna 1947, studio molto accurato. — S. D'ANGELO, *M. reale, M. a. e l'amministrazione dei sacramenti*, Torino 1928. — G. DE NINNO, *Questioni medico-morali*, Roma 1951^a, p. 519-529. — M. D'HALLUIN, *La mort, cete inconnue*, Paris 1952^e. — ID., *La mort n'est pas ce que l'on croit*, in *Rev. des questions scientifi.* 118 (1947) 9-118.

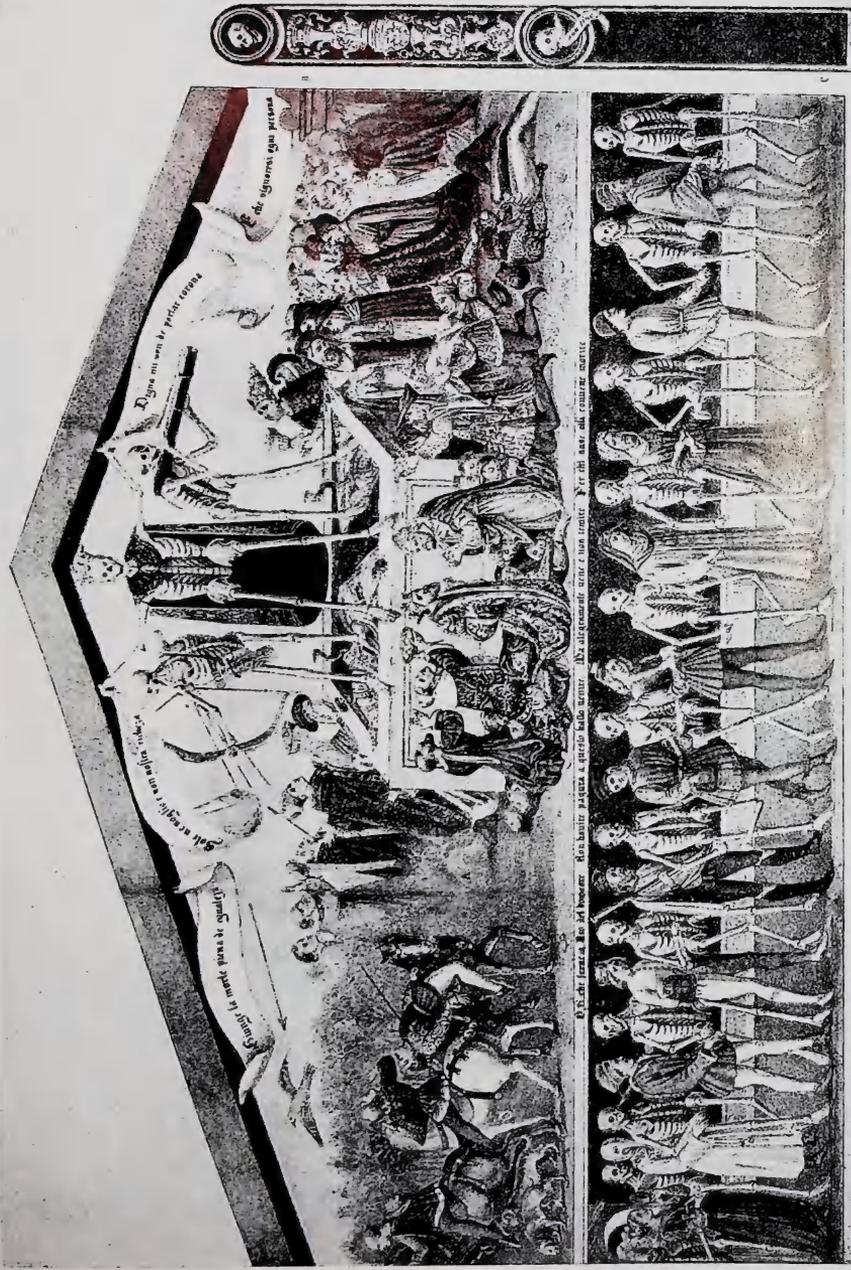


Il trionfo della M. Pittore del gotico internazionale, XV secolo. Palazzo Schifanoia, a Ferrara.

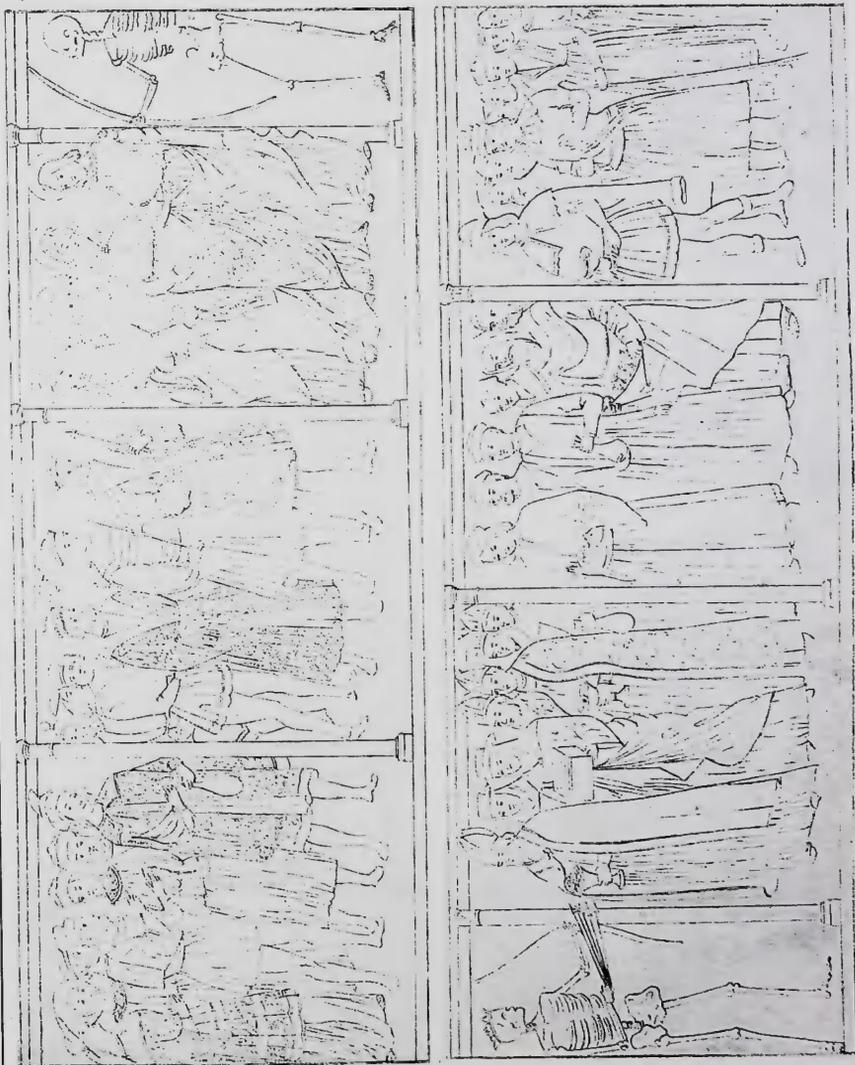


Danza macabra. Afresco nella chiesa di Beram (Croazia).

171



Danza macabra di Clusone, Val Seriana, prov. di Bergamo, 1471.



Danza macabra, disegni conservati a Pisogne, prov. di Brescia.

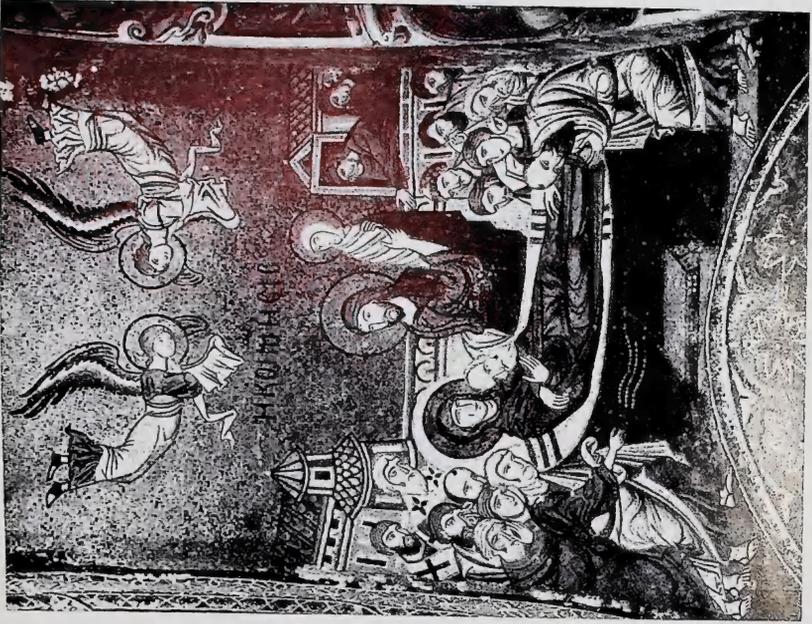


La M. e il lanzichenecco; Gli stemmi della M.; La M. rapitrice; Il cavaliere, la M. e il diavolo.
 Incisioni di ALBERTO DÜRER (1471-1528).

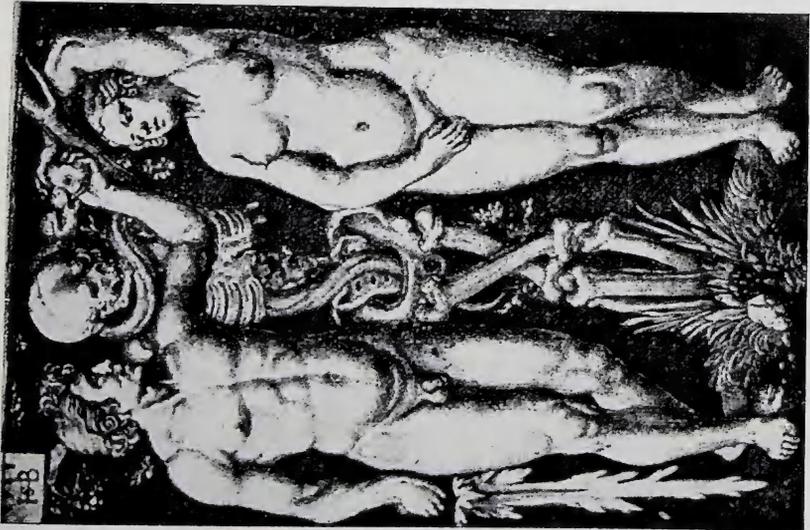
TV CHE IL FALLACE MONDO AMI ED APPREZZI MIRA LE SVE PROMESSE I DONI I VEZZI.



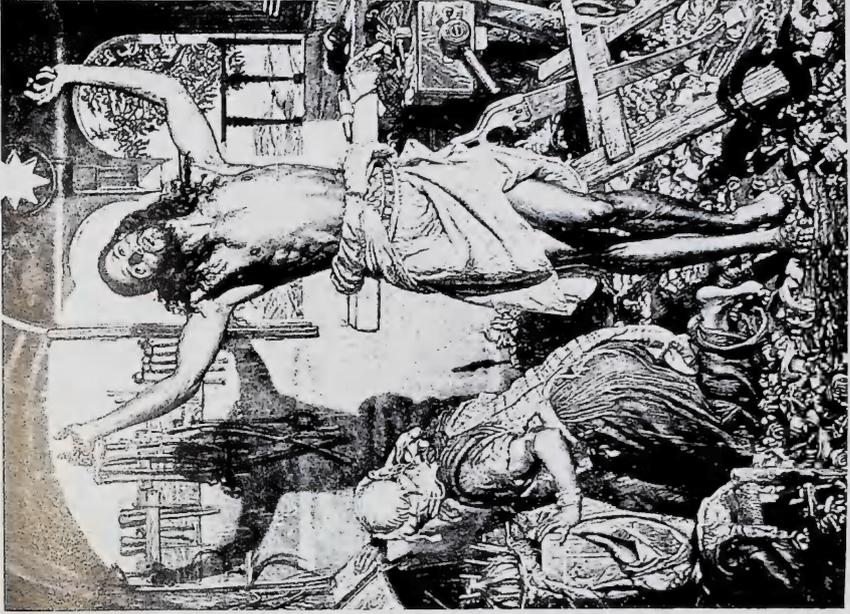
Allegorie della vita e della M. Incisioni di G. M. MITELLI.



Il Transito della Vergine Maria. Manoscritto del XII secolo. Factum, collett. della Martorana.

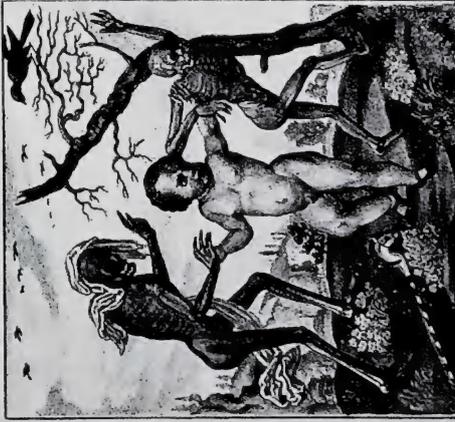


Il peccato originale e la M. Incisione di HANS SEBALD BEHAM. Biblioteca Nazionale di Parigi.



Gesù e l'ombra della M. Dipinto di HOLMANN HUNT. Galleria d'Arte, Amherlester.

Wreuch hat Sünd dy muoßte Sünde lebe
Wreit oder lach magst dich nit beschren
Scherst schon die Dait indeneimund
So büßts dich nit suo d'her Stand



Dwee mein liebes Dückertlein,
Wid d'wiler man sücht mich dahin.
D'wückertlein wult du mich Sahn
D'hoß Gauben vid kan noch saungach

Danza macabra, in un codice di Basilea, restaurata dall'HOLBEIN.



Vita somnium breve.
Dipinto di ARNOLD BOECKLIN.



Mors eius nostra vita fuit.
Dipinto di GABRIELE MANDEL.



La morte nel bacio del Signore. Dipinto di ERNESTO FONTANA.

— G. B. FERRERES-G. B. GENIESSE, *La M. a. e. la M. reale in relazione ai sacramenti* (5ª ediz. spagnuola, Barcellona 1930), trad. ital., Roma 1907². — A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*. IV, *Der ärztliche Eingriff*, Wien 1951, p. 38-42; VI, *Sterben u. Tod*, ivi 1952, p. 107-158, 197-207. — V. M. PALMIERI, *Medicina forense*, Città di Castello 1947², p. 536 ss. — H. DE VARIGNY, *La mort et la biologie*, Paris 1926. — I trattati canonico-morali sull'ESTREMA UNZIONE (v.) e la PENITENZA (v.) assegnano le norme da seguire nell'amministrare i sacramenti nel caso di M. a.

MORTE presunta. v. MATRIMONIO V Ab, G. — L. SPINELLI, *La presunzione di M. nel diritto della chiesa*, Roma 1943.

MORTE di Cristo. v. PASSIONE E M.

MORTE di Maria SS. v. MARIA II D h; III B b.

MORTE (Compagnia della M.). Sorse in Roma per raccogliere i cadaveri abbandonati al fine di dar loro cristiana sepoltura e per promuovere speciali funzioni eucaristiche mensili. Tali fini ebbero incoraggiamenti e concessioni pontificie. Giulio III fissò il nome della C. chiamandola dell'Orazione e Morte. Pio IV l'elevò ad arciconfraternita; Paolo V le concesse di liberare, ogni anno, un condannato a morte, e Clemente XII un condannato alla galera perpetua. Pio VI ricorda amabilmente di esserne stato fratello e guardiano. Il popolo romano riguardò sempre con simpatia l'arciconfraternita, che, specie in dolorose occasioni come quelle della inondazione del 1508 e del colera del 1837, attuò il suo programma con nobilissimo zelo. Il senato, per lungo tempo, ogni quattro anni, nella domenica tra l'ottava della Natività di Maria SS., le offrì un calice d'argento e quattro torce.

All'attivo della C. sono anche iniziative artistiche: quella degli oratori musicali, dei catafalchi artistici e delle sacre rappresentazioni (si davano durante l'ottavario dei Morti, onorate da spettatori eccezionali, abolite nel 1871).

MORTE (Danza della M.). v. DANZA MACABRA.

TH. ENKLAAR, *De dodendans. Een kulturhistorische studie*, Amsterdam 1950. Secondo l'autore, la prima rappresentazione di questo tema è legata all'attesa della incombente M. improvvisa, molto comune nel sec. XIV specialmente in Francia in seguito alla guerra dei trent'anni e alla grande peste (detta « M. nera »); da Parigi si diffuse in Svizzera, in Germania e altrove, specialmente nell'Europa occidentale. Il motivo del morto che invita il vivo alla danza ha origine orientale non cristiana. Il dialogo tra il morto e il vivo proviene dalla leggenda dei tre vivi e tre morti. L'idea della danza forse risale alla credenza popolare che i morti di notte sogliono lasciare le loro tombe. — J. M. CLARK, *The dance of death in the middle ages and the renaissance*, Glasgow 1950. L'ultimo medioevo amò molto il tema della D. macabra. Prima che dipinto, scolpito e inciso, fu un tema letterario (conosciuto dai poeti in Francia alla fine del sec. XIII; in *Respit de mort* Jean Lefèvre usa nel 1376 l'espressione « danza macabra »); è celebre il poema spagnuolo *Danza de la muerte* del sec. XV e il *Trionfo della M.* del Petrarca), tema drammatico (rappresentato nel 1393 a Caudebec in Normandia, nel 1449 a Bruges, nel 1453 a Besançon . . .) e tema perentorio largamente sfruttato dai predicatori popolari (furono i francescani, gli agostiniani, i domenicani che contribuirono di più a diffonderlo). La prima figurazione pittorica del soggetto appare nel 1424-25 sul muro sud del chiostro che circonda a Parigi il cimitero

degli Innocenti (il tema dei tre vivi e dei tre morti appare scolpito nello stesso tempo sul portale della chiesa vicina). Gli incisori se ne impadronirono e lo diffusero (la prima ediz. è del 1485, opera di Guyot Marchant). Esso trova il suo posto normale nei cimiteri, ma anche sui ponti, nelle chiese, nei cori dei religiosi. Da Parigi si diffuse in Francia specialmente nel nord (chiesa di Kermaria in Bretagna, abbazia benedettina di La Chaise-Dieu 1460-70, chiostro della cattedra d'Amiens, abbazia di S. Omer ove lavorò Simone Marmion 1455-59; cimitero di St. Maclou a Rouen 1527-30), nei paesi germanici (Marienkirche a Lubeca 1463, distrutto nel 1942, numerose incisioni a partire dalla fine del sec. XV), in Svizzera (i primi due esemplari appaiono a Basilea, presso i domenicani e gli agostiniani), in Inghilterra (prima traccia nella cappella di Rosslyn in Scozia, cappella del perdono nell'antica cattedrale di S. Paolo a Londra [1430?], chiostro di Hexham nel Northumberland fine sec. XV, chiostro di Newark-on-Trent inizio sec. XVI, vetrata della chiesa di S. Andrea a Norwich), in Italia. Il Clark fornisce un minuzioso documentato inventario delle rappresentazioni, paese per paese. Per l'Italia v. anche L. GUERRY, *Le thème du « triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris 1950 (antecedenti medievali del tema, incontro dei vivi e dei morti, danza macabra, l'umanesimo dei sec. XV-XVI davanti alla M., la versione pittorica del petrarchesco *Trionfo della M.*, con elenco di 130 dipinti). — A. TENENTI, *Ars moriendi. Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XV siècle*, in *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations* 6 (1951) 433-46; Id., *La vie et la mort à travers l'art du XV s.*, Paris 1952, con una cronologia delle « danze macabre », elenco delle edizioni dell'opuscolo *Ars moriendi* ed edizione dell'opuscolo secondo un esemplare della Nazionale di Parigi. Il tema della M., secondo l'autore, non è un'innovazione francescana (come sosteneva H. Thode verso il 1920), bensì la continuazione del motivo cristiano generale della vanità della vita presente. A partire dal sec. XV s'accompagna ad esso il sentimento naturale pagano del rimpianto per la vita terrena falciata dalla tetra inesorabile regina. Verso il 1500 il tema della M. si arricchisce di un sentimento più filosofico e religioso: poiché la vita è una marcia verso Dio che passa attraverso la M., la M. diventa un bene desiderabile come tappa verso il fine. — W. STAMMLER, *Der Totentanz. Entstehung und Deutung*, München 1948 (pp. 95). — H. REICH, *Wie den Allen den Tod gebildet*, Bielefeld 1948. — J. KLEINSTÖCK, *Zur Auffassung des Todes im Mittelalter*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* 28 (1954) 40-60. — H. STEGEMEIER, *The dance of death in folksong* (con introduzione sulla storia del tema), Chicago 1939. v. bibl. di MORTE.

MORTE (evangelizzazione dopo M.). v. EVANGELIZZAZIONE oltre tomba.

MORTE (pena di M.). v. PENA DI M.

MORTE (Buona), Padri della B. M.: così son volgarmente chiamati i *Chierici Regolari Ministri degli Infermi*. v. ORDINI RELIG. IV E, LELLIS.

Si distinguono dai *Padri della M. eremiti di S. Paolo*, fondati da Gugl. CALLIER della diocesi di Vaison (ordinato prete nel 1613), con l'autorizzazione del generale degli agostiniani (1614, confermata nel 1620). Apparvero a Malauène, Vaison, Aix, in dioc. di Parigi, infine a Rouen (1624). Qui avvennero incidenti che trascinaronò il Callier davanti all'officialità di Parigi. Allora la validità della bolla di approvazione dei P. d. M. fu messa in dubbio. Gli agostiniani ottennero dalla S. Sede una bolla di estinzione (20 maggio 1627). L'agitazione continuò a Rouen fino al 1631. Poi la maggior parte dei

P. d. M. si unì agli agostiniani scalzi. — P. DOYÈRE, *Les « Pères de la Mort » ermites de St. Paul, in Rev. Mabilon* 42 (1952) 79-95, con nuovi documenti.

MORTI (battesimo per i M.). Della espressione paolina: « battezzarsi per i M. » (I Cor XV 29) furono date più di 40 interpretazioni diverse, a partire da Marcione. Vi si vide indicato un battesimo metaforico come le opere di penitenza, il martirio, le fatiche dell'apostolato (Bellarmino), un battesimo di acqua (abluzione, immersione) ma non sacramentale (Teod. Beza), un battesimo sacramentale ma vicario, cioè in favore dei M. (Ambrosiaster), un battesimo del catecumeno in pericolo di morte (Epifanio), un battesimo per la mortificazione delle nostre passioni (Giuliano di Eclano), ecc. Cf. anche M. RAEDER, *Vikariatstaufe in I Cor XV 29?* in *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 46 (1955) 258-60: pagani che si fanno battezzare per partecipare, nel momento della risurrezione, la sorte dei loro parenti cristiani defunti.

B. FOSCHINI, « *Those who are baptized for the dead* », I Cor XV 29. *An exegetical, historical dissertation*, Worcester (Mass.) 1951, riprendendo e precisando una interpretazione di P. DÜRSELEN (*Die Taufe für die Toten*, in *Theol. Studien u. Kritiken* 1903, p. 291-308), risolve i dubbi dando al testo paolino una nuova punteggiatura. Solitamente si leggeva così: « Altrimenti che faranno quelli che son battezzati per i morti? Se i morti assolutamente non risorgono, perché ci si battezza per essi? ». Pareva presupposta l'esistenza di un B. per i M., conosciuto e non riprovato dall'apostolo. Si sa che tale punteggiatura non risale a S. Paolo, anzi si sa che i codici non portano punteggiatura. Ebbene Foschini legge così: « Altrimenti che produrranno quelli che sono battezzati? Per i morti? [cioè: sono battezzati per essere contati fra i morti che non risusciteranno mai?]. Se i morti non risorgono, perché ci si battezza? Per essi? [cioè: per essere nel numero dei morti che non risusciteranno mai?]. S. Paolo parte dalla premessa che si diventa cristiani per la speranza della vita futura. Ai cristiani di Corinto che negavano la risurrezione e la vita eterna l'apostolo argomenta *ad hominem*: se non c'è la vita eterna, che fanno quelli che ricevono il battesimo? si battezzano forse per i morti? se i morti non risorgono affatto, perché ci si battezza? per essi? per diventare morti che mai risorgeranno? È così denunciata l'incongruenza di essere cristiani e di negare la risurrezione e la vita eterna.

La spiegazione ci sembra migliore di quante sono state proposte: ha il merito della semplicità, è in accordo con la paleografia, con lo stile di S. Paolo e con la sua dottrina sul battesimo, conserva a « morti » il senso ovvio di « defunti » e la preposizione *ὕνεχ* può ben essere equivalente a *εἰς*.

La pratica diffusa tra i MORMONI (v.) di ricevere un battesimo vicario in pro dei trapassati non potrà giustificarsi col testo paolino. Cf. anche O. KUSS, *Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe*, in *Münch. theol. Zeitschrift* 4 (1953) 1-17.

MORTI (battesimo dei M.). v. EVANGELIZZAZIONE oltre tomba, INFERI. — E. PETERSON, *Die Taufe im Acherusischen See, in Vigiliae christ.* 9 (1955) 1-21: l'apocalittica giudaica allude a un batt. di Adamo nell'Acheronte; rapporti con certi apocrifi cristiani e con la simbolica del battesimo; dipendenza da Ez XLVII 2.

MORTI (Comunicazione coi M.). v. SPIRITISMO.

MORTI (Liturgia dei M.). v. RITI FUNEBRI; v. anche CADAVERI (cura dei), FUNERALI, SUFFRAGIO, DE PROFUNDIS, CIMITERI CRIST., SEPOLTURA, DEPOSITO, INUMAZIONE, CREMAZIONE, COLLEGI FUNERALI, FOSSORI, DISSEZIONE dei cadaveri, ecc.

MORTI (Risurrezione dei M.). v. RISURREZIONE della carne.

MORTIER Antonino, O. P. (1858-1924), storico dei domenicani, trascorse quasi tutta la sua vita a Flavigny, ove era entrato nell'ordine (1875). Si devono a lui: *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 7 voll., Parigi 1902-1914; *Histoire abrégée de l'Ordre des Fr. Prêcheurs*, Tours 1920; S. Dominique, Lille 1895; *St. Catherine de Siemie*, ivi 1896; *La liturgie dominicaine*, 8 voll., ivi 1921-1924; S. Maria della Quercia (trad. ital., 1904); S. Pierre de Rome. *Histoire de la basilique et du culte du tombeau de S. Pierre*, Tours 1900; *Flavigny, l'abbaye et la ville*, Bruges 1920. Mori a Levallois Perret (Parigi).

MORTIFICAZIONE. v. PENITENZA.

MORTO (Mare). v. MARE M.

MORTON Giovanni (1420-1500), cardinale eletto nella seconda creazione di Alessandro VI (1493) con altri 11 (tra cui il Valentino, il Grimani, il Farnese e Ippolito d'Este). Tommaso MORE (v.) lo elogia sia nell'*Utopia* sia nella *Vita* di Riccardo III.

Vescovo di Ely (1483), dovette fuggire in Belgio l'ira di Riccardo. Ritornato con Enrico VII, è eletto arcivescovo di Canterbury (1486), cancelliere del regno (1487), cardinale prete col titolo di S. Anastasia (1493) e cancelliere dell'università di Oxford (1495). Uomo dotto e pio, si dedicò alla riforma della sua chiesa, con particolare attenzione ai monasteri dei premonstratensi. — CACONIO, 111, 167. — A. CONWAY, *Henry VII, relations with Scotland a. Ireland*, Cambridge 1932. — D. KNOWLES, *The case of St Albans abbey in 1490*, in *Journal of eccles. history* 3 (1952) 144-58: intervento del M. presso l'abate di S. Albano (W. Wallingford) per la riforma dell'abbazia.

MORTORIO: genere di RAPPRESENTAZIONI sacre (v.) rievocante la PASSIONE di Cristo (v.), diffuso sotto vari nomi nelle regioni d'Italia e fuori. Ricordiamo il *Riscatto di Adamo* (o *Morte di Cristo*) del palermitano Filippo d'Orioles († 1793) e il *M. di Garessio* in Liguria (testo anonimo spesso rimaneggiato; rappresentazione che inizia il 16 apr. 1433, ben documentata dopo il 1600, ripetuta con varia periodicità). Residuo di questo genere si può considerare la attuale processione drammatica del Venerdì Santo.

MORUNG Teodorico, vicario generale di Bamberga, prevosto del duomo di Würzburg, fu considerato precursore della riforma in Franconia per essersi opposto, per ragioni di principio, alle indulgenze della crociata promulgata nel 1488 dallo stesso Peraudi a Würzburg. Il suo gesto era tutt'altro che isolato in quell'epoca. Di fatto subì una lunga prigionia sotto la custodia del margravio Federico d'Ansbach. Ma W. ENGEL (*Dr. Dietrich M... und sein politischer Prozess*, in *Mainfränkisches Jahrbuch f. Gesch. u. Kunst*, I, Würzburg 1949) ha trovato che il suo processo (1489-98), cui tanto si appassionò l'opi-

nione pubblica, ebbe un carattere politico, poiché nel conflitto territoriale tra gli Hohenzollern e i Wittelsbach il M. si era schierato coi secondi e aveva dovuto subire la vendetta dei primi. L'autorità ecclesiastica, non estranea ma non responsabile del celebre processo, si occupò a lungo di lui e alla fine della sua vita gli restituì libertà e diritti. Il M. passò gli ultimi anni a Roma.

MORUS. v. MORE.

MÖS (*Moes*) **Anna** (in religione *Maria Domenica Clara della Croce*), O. P. (1832-1895), n. a Bous (Lussemburgo), m. a Limpertsberg. Dotata di doni spirituali straordinari, riconosciuti autentici nel 1864 dopo un lungo processo ecclesiastico, condusse asprissima vita di penitenza. Nel 1861 con una compagnia si ritirò in un monastero a Limpertsberg (presso Lussemburgo); nel 1882 è nel monastero di Claire-Fontaine in Belgio; nel 1885 ritorna nel suo monastero e ivi rimane fino alla morte. Nel 1915 è stato iniziato il processo ordinario informativo.

BIBL. — DE GANAY, *La beate dominicane*, II (Roma 1933) 166-172. — J. BARTHEL, *Vita*, Lussemburgo 1908. — H. WILMS, *Sühnende Liebe im Leben u. in der Gründung der Mutter D. K. Moes*, Dülmen in Westf. 1920. — ID., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen* (1206-1916), Dülmen 1920, p. 397 ss. — M. V. BERNARDOT, *L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIX siècle. La mère M. D. Claire de la S. Croix*, La Sainte-Beaume 1917.

MOSAICO. v. MUSAICO.

MOSANDER **Giacomo**, n. in Fiandra verso il 1520, dopo essere stato alcun tempo parroco entrò col suo amico, il parroco Giovanni Reckschenkel, nell'ordine certosino a Colonia: vi emise i voti solenni il 23 nov. 1570. Mentre Reckschenkel il 18 gen. 1580 veniva eletto priore della certosa di Colonia, M. nel 1584 riceveva l'ordine di passare nella provincia di Moravia per dirigervi la certosa di Josaphatthal presso Olmütz. Quivi morì il 24 aprile 1589. Si fece un nome curando la seconda edizione degli *Atti dei santi del SURIO* (v.), cui aggiunse molte nuove vite; dei 7 voll. in f. (Colonia 1575-81) il Surio († 1578) curò i due primi, ed il M. gli altri. M. condusse pure (1581 a Colonia) una nuova edizione del *Martyrologium Adonis* che in correttezza supera molto la prima del Lipmano.

MOSCATI **Giuseppe** (1880-1927), n. a Benevento, m. a Napoli, magnifica figura di santo laico professionista. Fatto il voto di castità perpetua e scelta la disciplina medica come una missione per la gloria di Dio, per il bene del prossimo e per la salvezza delle anime (laureato nel 1903), fu grande medico (Ospedali riuniti e Incurabili di Napoli) di straordinarie capacità cliniche, eroicamente prodigo di sé anche durante l'eruzione vesuviana del 1906 e durante il colera del 1911, ammiratissimo professore all'università di Napoli (di chimica fisiologica, 1911; di chimica clinica, 1919; di clinica medica generale, 1922), inviato dal governo ai congressi medici internazionali di Budapest (1911) e di Edimburgo (1923), autore di una trentina di pubblicazioni scientifiche. Esercitiò un efficacissimo apostolato presso colleghi, alunni, ammalati professando con ferocezza gioiosa la sua fede illuminata, dandone in sé stesso un amabile esemplare. I poveri, ai quali forniva prestazioni gratuite e i mezzi per l'acquisto dei medicinali, lo idoleggiavano.

La sua salma nel 1930 fu trasferita nella chiesa del Gesù Novo in Napoli. Molte guarigioni prodigiose si attribuiscono alla sua intercessione. La sua causa fu introdotta a Roma il 6 marzo 1949: AAS 41 (1949) 565-67. — E. MARINI, *Vita*, Napoli 1930. — C. TESTORE, *Il prof. G. M.*, ivi 1937. — A. DE MARSICO, *G. M.*, ivi 1939. — A. POMA, *Un santo in camice bianco*, Alba 1946.

MOSCHAMBAR (*Moschabar*) **Giorgio**, prelado e polemista bizantino della seconda metà del sec. XIII, vivacemente avverso all'unione con la chiesa latina. Si staccò dal patriarca ortodosso GREGORIO di Cipro (v.), che nella polemica con Beccos aveva fatte comunicazioni azzardose: ne divenne avversario in nome dell'ortodossia tradizionale. I suoi scritti sono tutti polemici, contro i Latini e contro Gregorio. v. elenco in V. LAURENT, *Dict. de théol. cath.* X, col. 2508 s. — ID., in *Echos d'orient* 28 (1929) 129-58. — M. JUGIE, *Theologia dogmatica christ. orient.* I-II (v. indice analitico).

MOSCHEA (antico *meschita*), dall'arabo *masgid* [plur. *masgidat*] = luogo di prostrazione, è l'edificio in cui si svolgono gli atti di culto dei musulmani, e precisamente la preghiera in comune poco dopo il mezzogiorno del venerdì (v. ISLAM). Nella M. hanno luogo anche preghiere private, si legge il Corano, si predica, si dà inizio al rito della sepoltura. Dapprincipio vi si esercitò pure la giustizia, l'amministrazione, l'istruzione, funzioni che in seguito si svolsero in appositi edifici.

La prima M. fu fondata da Maometto a Medina; forse era abitazione privata, in cui egli peraltro compiva atti di culto. Durante e dopo le conquiste maomettane, MM. sorsero in tutti i luoghi occupati e in M. si convertirono anche edifici destinati ad altri usi e perfino le chiese cristiane.

Il tipo tradizionale della M. è dato da una corte con una fontana centrale per le abluzioni, e uno spazio coperto disposto in forma di portico a più navate. In questo spazio coperto ordinariamente devono trovarsi: il *mihrab* (cella ricoperta di marmo o di mosaici, che indica la direzione della Mecca), il *minbar* (cattedra posta a destra della cella, elevata su gradini e ricoperta da tabernacolo, su cui sale il « katib » che vi pronuncia l'allocuzione del venerdì), il *dikkah* (suggerito posto vicino alla cattedra, occupato dagli invitatori alla preghiera). Di più, secondo l'importanza della M., vi si trovano lampade, tappeti, leggi, incensieri, ecc.

L'arte si accompagnò alle esigenze del culto e le MM. assunsero forme estetiche particolari. Generalmente non presentano all'esterno un notevole profilo, ma nell'interno la fantasia orientale si dispiegò con progressiva magnificenza. Con la tecnica del laterizio si raggiungeva una mirabile perfezione nella costruzione delle volte. Alle colonne monolitiche si sostituirono pilastri in muratura con piccole colonnine e arcate di ogni forma: a tutto sesto, a sesto acuto, spezzate più o meno aperte, trilobate, ecc. L'ornamentazione fu caratterizzata da quegli incroci di linee che poi si dissero « arabeschi »; le stesse parole del Corano nella loro grafia cufica servirono ad accendere la fantasia degli artisti.

I modelli più caratteristici dell'arte delle MM. si trovano in Egitto, in Spagna, a Istanbul. In Egitto sono i tipi più antichi e singolari: la M., in parte rovinata, di *Amru* (VII sec.), forse la prima in

ordine di tempo delle grandi MM.; di *Ibn-Tulun*, della quale è celebre il minareto (IX sec.); di *Hassen*, di *Gait-Bay*... Allo stesso stile si riallacciano le MM. siriane. Al principio del sec. XIV gli ottomani, dominatori dell'Asia Minore, innalzarono MM. famose.

In Costantinopoli si devono ricordare la *Mahmudiè* di Maometto II costruita dall'architetto bizantino Cristopulos, la *Suleimaniè* di Solimano il Magnifico, opera di Sinan, il più celebre architetto turco, e la M. di *Ahmèd* (sec. XVII). Pittoresca e sfarzosa è la M. di *Selim II* ad Adrianopoli (la M. dalle 999 finestre). Come si sa, *Santa Sofia*, la famosa cattedrale bizantina, venne trasformata in M. subito dopo la conquista della città.

In Spagna si trovano le MM. artisticamente più belle. Quella di Cordova è una prodigiosa foresta di colonne; un tempo aveva un minareto alto 80 metri, demolito nel 1593. Ne aveva tracciato il disegno Abderamo I nel 780 ed era stata compiuta sotto il regno di Abderamo II con magnificenza prodiga di marmi, di arredi, di mosaici. Più moderna è la M. di Granata (*Alhambra*) terminata nel 1338, modello di arte moresca.

v. illustrazioni all'art. ISLAM. — Per la bibl., v. ISLAM XII N. — J. SAUVAUGET, *La mosquée omeyyade de Médine. Etude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique*, Paris 1947. — G. MARCAIS, *Remarques sur la position des entrées latérales dans les mosquées d'orient et d'occident*, in *Orientalia christ. periodica* XIII, p. 572-87.

MOSCO Giov. v. GIOVANNI M. Alla bibl. aggiungi: E. MIONI, Il « Pratum spirituale » di G. M., in *Oriental. christ. periodica* 17 (1951) 61-94: analisi del cod. Marciano gr. II, 21, e pubblicaz. dei frammenti inediti. — ID., *Paterikà del pseudo-M.*, in *Atti del XVIII Congr. internaz. di studi bizantini* II (Roma 1953) 27-36: nel detto codice son riportati anche 38 frammenti non appartenenti a M. (5 sono anteriori alla seconda metà del sec. VI).

MOSÈ (ebr. *Moseh*, Volgata *Moyses*, ant. lat. *Moses*), liberatore e legislatore degli EBREI (v.), iniziatore della teocrazia d'ISRAELE (v.), profeta, autore del PENTATEUCO (v.).

I. Cenni storici. A) Figlio di Amram e Jochebed del casato di Caat, M. corse rischio nel suo nascere d'esser messo a morte secondo il crudele editto del faraone che mirava a impedire l'espansione degli Ebrei schiavi in Egitto. Poté esser salvato per l'astuzia della madre che, esposto sul Nilo in una cesta di papiro, lo fece rinvenire dalla figlia stessa del faraone (Termutis, narra Giuseppe Falvio) e glielo fece così adottare. L'interpretazione popolare del nome di Mosè fu appunto « salvato dalle acque », benché etimologicamente valga in egizio « figlio ». Cf. J. ENCISO, *El nombre de Miosés* (egizio *mu* = acqua, *sa* = figlio: figlio delle acque), in *Est. bibl.* II (1952) 221-23.

Educatore alla corte faraonica, poté apprendere tutte le notizie che gli avrebbero in seguito facilitata la sua missione. Per aver difeso dalle battiture alcuni connazionali uccidendone il crudele sovrintendente egizio, dovette fuggire dal dominio faraonico e riparare nelle steppe madianite. Qui, incontratosi col sacerdote JETRO (v.), ne impalmò la figlia Sefhora (Es II s). Vi rimase per quarant'anni, finché Dio gli parlò sul monte Horeb da un rovetto ardente che non si consumava, affidandogli il gravoso compito di liberare i connazionali dall'Egitto. Nel cammino

verso il regno faraonico fu liberato da un morbo letale, improvvisamente occorsogli, mediante la circoncisione, prima trascurata, dei suoi due figli (Es III s).

Assieme al fratello ARONNE (v.), dopo dieci calamità succedutesi in Egitto con progressiva gravità, ottenne per gli Ebrei, da parte del faraone, il permesso dell'espatrio. Prodigiosamente, attraverso i guadi a nord del MAR ROSSO (v.) e la penisola del SIXAI (v.), si diresse con la sua gente verso il territorio cananeo. In un mese e mezzo giunse a sud-est del Mar Rosso nella regione sinaitica, non ostanti le peripezie inaudite (stanchezza, carenza d'acqua potabile e di viveri, attacchi degli Amaleciti), che poté superare col sostegno di meravigliosi prodigi (acque salse rese potabili, quaglie giunte tempestivamente, acqua sgorgata dalla roccia, vittoria insperata sui nemici ottenuta, più che col combattimento, con la preghiera mosaica).

Ai piedi di quella montagna che lascerà un ricordo indelebile nella storia della religione e della morale, M. riceverà dal Signore la legge vetero-testamentaria e lo stesso decalogo. Quivi il popolo, che, durante la quaresima d'assenza di M., s'era dato al culto idolatrico del vitello aureo coniato per l'occasione, stava per perire tutto sotto il castigo divino. Per intercessione di M. il castigo fu ridotto; nullameno gli Ebrei perdettero 3000 individui. Il condottiero curò la erezione del TABERNACOLO (v.) e dell'ARCA (v.), organizzando il culto con la costituzione dei LEVITI (v.) addetti al culto sacro. Essendo morta Sefhora, M. sposò una donna cuscita, aggregatasi forse al fuggitivo popolo israelitico; suscitò perciò mormorazioni, che tosto furono punite, di Aronne e della sorella Maria (Es XII 38).

Puntando verso settentrione, tra varie peripezie, giunse a Cades, dove, per il resoconto delle spie inviate nel paese di Canaan, la gente si demoralizzò talmente da provocare una rivolta. Questa fu punita da Dio stesso con la condanna alla permanenza nel deserto sino a che tutta la generazione esulante, ad eccezione di Giosuè e di Caleb, fosse perita e sostituita da quella nata successivamente nella steppa. Fu in quei 38 anni di permanenza a Cades che avvenne la rivolta di Core, Datan ed Abiram (Num XVI). Lo stesso M. sentì vacillare la sua fiducia in Dio; ma, percossa più volte la roccia, ne sgorgò l'acqua ristoratrice (ivi XX). Nel deserto M., giudice intemerato, gettò le basi di tutta la futura legislazione giudiziaria, in ciò coadiuvato per i casi minori da alcuni subalterni deputati per consiglio stesso del suocero Jetro (Es XVIII 13-17).

Verso la fine della propria vita fece costeggiare al popolo il territorio di Edom e, incuneatosi tra Moab ed Ammon, pervenne in Transgiordania. Vinta la coalizione amorrita di Hesebon e Basan, poté distribuire il territorio alle tribù di Ruben, Gad e Manasse. Prima di morire poté contemplare dall'alto del monte Nebo la fertile regione cananea, futuro dominio del suo popolo.

Spirò all'età di 120 anni. Il posto della sua sepoltura rimase ignorato. Da taluni si pensò che fosse asceso al cielo (cf. Giuda 9), da cui sarebbe ridisceso momentaneamente, assieme ad Elia, per comparire ai fianchi di Cristo durante la trasfigurazione sul Tabor (Mt XIII 3 s).

B) Taluno tentò di spostare la figura di M. dalla cornice egiziana e sinaitica ad epoca posteriore. Il tentativo fa parte di un piano generale con cui si

vuole distaccare la religione e il MONOTEISMO (v.) d'ISRAELE (v.) dalla opera di M. Nulla nei testi suffraga questo tentativo: bisognerebbe supporre negli scritti biblici una sconfinata voluttà inventiva. Il carattere dei documenti non è quello dei parti di fantasia: il quadro di M. e del suo popolo non può essere frutto di creazione, tanto è concreto, psicologicamente coerente, ricco, potente. La eroicità di M. ha la nudità stessa dei fatti narrati e non è una invenzione del culto prestato alla sua persona. Non vengono sottaciuti i suoi difetti; la sua preparazione nella giovinezza è ordinaria; l'opera divina trova in lui dei contrasti e in momenti decisivi la sua stessa fede vien meno; il suo governo è pieno d'insuccessi ed egli lotta invano contro una generazione grossolana e ribelle; la sua fine è lasciata sotto il segno sinistro d'una punizione divina...

C) La religione e il monoteismo d'Israele restano saldamente ancorati alla figura di M.: egli ne è almeno il potenziatore e il codificatore. Se prima di lui vi poté essere qualche esitazione nella scelta tra il « Dio dei padri » e gli altri dei, dopo di lui la religione dei PATRIARCHI (v.) si chiarì, separandosi più nettamente dal paganesimo, e s'impose definitivamente. Il « Dio dei padri » si identificò perfettamente con il Dio d'Israele che regnava contemporaneamente nelle altre nazioni e sui loro dei. v. MONOTEISMO, ISRAELE; H. H. ROWLEY, *M. und der Monotheismus*, in *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss.* 69 (1957) 1-21.

D) Per quanto riguarda l'influsso di M. nell'opera letteraria e legislativa a lui assegnata dalla tradizione, cf. LEGGE mosaica e PENTATEUCO. Basti qui notare che l'attività legislativa di M. non può essere negata, se si vogliono rispettare i testi e i dati biblici. In particolare, la tesi dell'autenticità mosaica del decalogo va sempre più guadagnando strada; numerosi passi narrativi del Pentateuco hanno l'aspetto di documenti ufficiali risalenti all'epoca di cui si occupano, come gli elenchi di tappe compiute nel deserto e i racconti di vittorie (Es XIII-XVIII; Num XXXI-XXXIII), la relazione del censimento (Num I-II) e della prima spartizione (Num XXXII), i resoconti delle relazioni con altri popoli (Num XX, XXII-XXIV) e di episodi nati nella comunità nomade nel deserto (Num XI s., XIV, XVI, XX s.). Le ipotesi di segretari che avrebbero redatto le parole mosaiche, di complementi posteriori, di documenti complessi e rilevanti che sarebbero venuti in seguito a completare l'opera letteraria primitiva, non bastano a compromettere la verità di una originaria discendenza della grande tradizione religiosa e legislativa d'Israele da M. Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the stone age to christianity*, Baltimora 1946², p. 189-207; H. H. ROWLEY, *Moïse et le Décalogue*, in *Rev. d'hist. et de philos. religieuses* 32 (1952) 7-40: il decalogo rituale di Es XXXIV e il decalogo morale di Es XX esistevano prima dei profeti; il secondo si spiega meglio come innovazione di M.

II. La figura di M. ha nell'Ant. Test. un posto di protagonista. Egli non è soltanto un grande condottiero, un taumaturgo, un sacerdote: è il mediatore tra Dio e il popolo e perciò il profeta per eccellenza. Nella sua missione, sublime e tragica, si ripercuotono tutti i caratteri essenziali dell'alleanza di Dio con Israele (cf. Es IV 16, VII 1, XXXIII 11; Num XII 1-8; Deut V 24-28). Tutta la storia posteriore d'Israele si rifa alla sua opera e alla sua presenza quale fatto unico nelle relazioni del popolo con Jahvé. Egli è il ponte che dimostra la trascendenza

di Dio, e ne rivela insieme la volontà di comunicarsi (cf. Es XX 18-21, XXXIII 5-11, XXXIV 9, 29-35; Num XI 2). A lui Israele continuerà a richiamarsi come alla fonte unica e perenne delle promesse e delle volontà di Dio. Anche la legislazione posteriore dovette appoggiarsi a lui per trovare forza e autorità (v. LEGGE mosaica).

Tuttavia M. non rimane che un mediatore. Dio si serve di lui, ma il piano divino trascende l'opera di M. e si eseguirà senza di lui (Deut XXXIV 5-8); il grande peccato di M. fu di non aver corrisposto, sia pure per un istante, con degna fede alla sua missione di strumento di Dio. Il GIUDAISMO (v.) posteriore dimenticherà questa caratteristica essenziale della sua figura, totalmente dipendente da Jahvé, e ne farà un personaggio geniale, perfetto, autonomo. Cf. G. A. NEHER, *M. et la vocation juive*, Paris 1956 (più che storia o esegesi, il libro è una fervida meditazione sulla originalità della vocazione giudaica; con molte illustrazioni).

Il Nuovo Test. sottolinea specialmente le sue funzioni profetiche. Egli ha annunciato il Cristo (Lc XXIV 27-44; Giov I 45, V 46; Atti III 22), la resurrezione dei morti (Lc XX 37), l'evangelizzazione dei pagani (Rom X 19) e la stessa grazia (Rom IX 15). Anzi egli stesso è un prototipo del Cristo, specialmente sotto il profilo della sofferenza (Atti III 22 s., VII 37; I Cor X 1 s.; Ebr XI 24 ss; Mt II 1-15); beninteso, Cristo, il nuovo mediatore assolutamente perfetto, gli resta incomensurabilmente superiore (Giov VI 32; Ebr III 1-6).

Cf. W. FEILCHENFELDT, *Die Entpersönlichung Moses in der Bibel u. ihre Bedeutung*, in *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss.* 64 (1952) 156-78: le informazioni su M. fornite dalla Bibbia non ci permettono di considerarlo mediatore indispensabile. — G. MARTELET, *Sacraments, figures et exhortation en I Cor X 1-11*, in *Rech. de sc. rel.* 44 (1956) 323-59: le figure del deserto sono anticipazione profetica del battesimo e dell'eucaristia; anche i castighi del deserto hanno, per i cristiani, un valore figurativo parentico in rapporto ai sacramenti. — S. SCHULZ, *Die Decke des Moses*, in *Zeitschr. f. die neutestam. Wiss.* 10 (1958) 1-30: Il Cor III 7-18 conterrebbe un midrash d'origine giudeo-cristiana; Paolo riprende il tema tradizionale circa la funzione di M. e della legge mostrando che ambedue portano un « velo ». — H. M. TEEPLE, *The mosaic eschatological prophet*, Filadelfia 1957, studia le idee ebraiche sui precursori del Messia (ritorno di M. o di Elia, apparizione di un nuovo M.); le conclusioni dell'opuscolo sono intemperatamente radicali (sarebbe stato M. a inventare Gesù come novello M., promulgatore di una nuova legge; Gesù non è che il fondatore di una delle tante sette, come quella dei discepoli del Battista). v. sotto, bibl. generale.

È notevole l'influsso che M. esercita sulla concezione della vita cristiana nei primi secoli della chiesa. Già prima del cristianesimo, FILONE (v.) vede in M. la figura ideale del santo. Ritroviamo la medesima interpretazione in Origene, in S. Gregorio Niseno (*De vita Moysis*) e nel pseudo-Dionigi. Cf. S. GREGORIO di Nissa, *La vie de Moïse, ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduz. e vers. di J. DANÉLOU, 2^a ediz. con l'aggiunta del testo critico, Paris 1955.

La spiritualità antica, sull'esempio di S. Paolo, vede in ABRAMO (v.) il tipo dell'eroe della fede (virtù che, prima fra tutte, mette l'uomo in contatto con Dio), mentre contempla in M., nella sua storia e nella storia dell'Esodo (v.), tutto lo sviluppo della

vita spirituale fino al fastigio della vita mistica (la caligine da cui Dio parla a M. e si comunica a lui). Da qui la visione della MISTICA cristiana (v.) quale salita verso un monte; il monte SINAI (v.) è per i primi secoli quello che per i mistici posteriori sarà il monte CARMELO (v.) o il monte di STON (v.) o il TABOR (v.). Siamo in linea con l'esegesi tipologica dell'ESODO (v.), che aveva tanto influenzato la teologia del Nuovo Test.

M. è presentato anche come il tipo del gerarca, del sacerdozio cristiano. Quando il pseudo-Dionigi, discutendo della gerarchia ecclesiastica, parla delle consacrazioni sacerdotali, presenta M. come il primo capo e il primo iniziatore dei sommi sacerdoti secondo la legge. Tale dottrina è del resto comune ai grandi dottori del IV secolo. Si fa naturalmente risaltare la diversità tra i tre tipi di SACERDOZIO (v.): quello puramente legale dell'Ant. Test. è figura del sacerdozio cristiano.

BIBL. — R. SMEND junior, *Das Mosebild von Heintr. Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959 (pp. VIII-80): analisi dei metodi di ricerca adottati dai principali esegeti a partire dal 1800 (da De Welte 1806, più che da Enr. Ewald 1823): l'indagine delle fonti, ricorso al ragionamento induttivo (l'ambiente e la storia posteriore di Israele suggeriscono delle supposizioni sulle origini e sulla personalità di M.), ricorso al confronto con grandi fondatori di religioni e con altri personaggi della storia ebraica (profeti, giudici, legislatori, sacerdoti, carismatici, ecc.) e intervento della intuizione nella descrizione di M. (nella prefaz. l'Autore rinvia alla tesi dattilografata di EVA OSWALD, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestament. Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Jena 1955).

H. CAZELLES in *Diét. de la Bible. Suppl. V*, col. 1308-37, passa in rassegna gli studi moderni su M., da P. VOLZ (1907) e H. GRESSMANN (1913) fino a Lods, R. Dussaud, E. Dhorme, H. H. Rowley, M. Buber, E. Auerbach, O. Eissfeldt... e, pur nella varietà dei metodi e delle conclusioni, nota una significativa unanimità circa la funzione storica di M. come capo dell'esodo, legislatore culturale, morale, civile e iniziatore religioso. Segue lo studio degli elementi storici della figura di M. e della sua influenza postuma. — Oggi gli studi sono orientati in tre tendenze: utilizzazione delle scoperte archeologiche, difesa dei dati tradizionali, approfondimento della critica letteraria: cf. C. A. KELLER, *Von Stand und Aufgabe der Moseforschung*, in *Theol. Zeitschr.* 13 (1957) 430-41.

Esauriente illustrazione della figura di M. nei nn. 2, 3, 4 dei *Cahiers Sioniens* 8 (1954), i cui articoli sono raccolti nel volume *Moïse: l'homme de l'Alliance*, Tournai-Paris 1955. H. CAZELLES (p. 11-28) dedica un articolo a M. quale figura storica, mantenendo fermamente la sua storicità e assegnando l'Esodo (v.) al XIII sec. A. GELIN (p. 29-52) esamina il posto di M. nell'Ant. Test. B. BOTTE studia la sua figura nel *De vita Moysis* di Filone, G. VERMÈS nella letteratura apocrifia intertestamentale, R. BLOCH negli scritti rabbinici, L. DESCAMPS (p. 171-87) e P. DEMANN (p. 189-242) nei Vangeli e in S. Paolo (in S. Paolo è avvenuta l'identificazione quasi completa tra M. e la legge mosaica: la figura di M. scompare nella sua opera, e la sua legge, paragonata alla redenzione cristiana, appare come schiavitù rispetto alla libertà, benché in se stessa sia santa). Scrittori e padri orientali vengono studiati da R. M. TONNEAU (padri siriaci) e J. DANIELOU (Gregorio Niseno), quelli latini da A. LUNEAU, gli scrittori medioevali da J. CHATILLON, sempre in vista di determinare il posto di M. presso di loro. Anche le liturgie sono attente alla figura di M.; quella sinagogale è esaminata da K. HRUBÝ, quella bizantina da J. BLANC. Non manca una

breve trattazione dei temi iconografici (J. LEROY). Y. MOURABAC studia M. nel Corano e L. GARDET nelle tradizioni sufite. — C. HAURET, *Moïse était-il prêtre?* in *Biblica* 40 (1959) 509-21: sì, era sacerdote, ma la tradizione biblica non insiste su questa qualità.

Altri studi e complementi. J. GWYN GRIFFITHS, *The Egyptian derivation of the name Moses*, in *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953) 225 ss. — J. CERNÝ, *Greek etymology of the names of Moses*, in *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 41 (1942) 349-54. — J. NIKEL, *Moses und sein Werk* (Bibliche Zeitfragen, II, 7), Münster in W. 1909. — A. ROBERT, *Moïse et son oeuvre*, in *Revue apologet.* 59 (1934) 385-94, 520-34. — H. GRESSMANN, *Moses und seine Zeit*, Göttingen 1913. — E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1922. — P. VOLZ, *Moses*, Tübingen 1932. — J. W. FLIGHT, *Moses. Egyptian prince-nomad-sheikh-lawgiver*, Boston 1945. — M. BUBER, *Moses*, Oxford 1947. — E. AUERBACH, *Moses*, Amst 1953. — G. STAFFELBAH, *Moses und die Zeit. Aus dem Leben Moses und des auserwählten Volkes*, in *Biblische Skizzen* 29 (1954) 1-56. — F. M. BRAUN, *L'évangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israël*, in *Revue thomiste* 60 (1960) 165-84, M. e l'esodo. — S. CAVALLETTI, *Gesù Messia e M.*, in *Antonianum* 35 (1960) 94-101.

F. HOFMANS, *De profet Moses in de Apologie van S. Justinus mart.*, in *Ephem. theol. Lov.* 30 (1954) 416-39. — J. DANIELI, *«Mediator autem unius non est»* (Gal III 20), in *Verbum Domini*, 33 (1955) 9-17: tra le varie interpretazioni la migliore è quella che vede qui M. mediatore tra il Dio unico e la moltitudine d'Israele. — A. BENTZEN, *King and Messiah*, London 1955 (vers. ingl., fatta dallo stesso autore, di *Messias, Moses rediivius, Menschensohn* 1948, con aumento di note, riferite soprattutto a S. MOWINCKEL, *Han som kommer*, Copenhagen 1951). Le idee di Bentzen si organizzano attorno a tre presupposti, che sono il credo esecutivo della scuola scandinava: 1) esisteva in Israele una festa annuale della intronizzazione di Iahveh, festa del nuovo anno imitata dall'*Akitu* babilonese, nella quale il re d'Israele rinnovava la vittoria ottenuta da Iahveh creatore sulle forze del male e del caos; 2) il mito dell'uomo primordiale (*Urmensch*) riviveva, in diversa misura, nel re d'Israele, nel sacerdote, nel profeta; 3) la storia in Israele è derivata dal mito (l'esodo non è un fatto storico e la vittoria di Iahveh sul faraone d'Egitto non è che la storificazione del mito di Iahveh creatore vittorioso sul caos; il soggiorno dell'arca presso i Filistei, I Sam V-VI, è la storificazione del mito della discesa di Dio tra le potenze del male, donde egli risale vittorioso...). Su questi presupposti l'autore traccia la linea evolutiva dell'*idea messianica*, nella quale sorprende tre fasi: a) nell'epoca preesile, il Messia si ritiene incarnato nella *persona concreta del re*, eroe più o meno divinizzato e vicario di Iahveh, che deve rinnovare i benefici paradisiaci delle prime età del creato mediante la rinnovazione culturale dell'epopea creatrice celebrata nella festa del nuovo anno. A questo tipo di messianismo si riferiscono i salmi regali (specialmente 29, 109, 72°), Is IX e XI. b) Al tempo dell'esilio babilonese, il «*Servo di Iahveh*», che è personaggio storico, si crede chiamato alla funzione di Messia: è presentato come profeta, un nuovo M. incaricato da Dio di realizzare il mito dell'Esodo. c) La delusione seguita a queste aspettative distacca sempre più l'uomo primordiale dai suoi attacchi terrestri e genera l'idea del «*Figlio dell'uomo*», trascendente ed escatologico, di Daniele. La sintesi è stretta e suggestiva, ma fragile come i suoi presupposti: l'esistenza di una festa ebraica dell'intronizzazione di Iahveh, la presenza di speculazioni su l'*Urmensch* in Palestina sono assai problematiche. Del resto, se l'esodo e l'epopea di M. è un mito, è ben strano che ISRAELE (v.) sia stato l'unico popolo a «storificare» quel mito e a presentare

la sua religione sotto veste storica, come da tutti si riconosce. V. anche MITO, MONOTEISMO, LEGGE mosaica.

Nei sinassari greci M. è ricordato al 4 sett. e ancora (con Elia, Aronne, Elisco) il 20 luglio. Cf. *Synax. eccl. constantinop.*, Brux. 1902, col. 13, 832. Nei martirologi latini fu introdotto da Floro, da Adone al 4 sett. Cf. *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 379; *ACTA SS. Sept. II* (Ven. 1756) die 4, p. 6-177.

MOSE (Assunzione di M.). v. APOCRIFI III B 3. — D. H. WALLACE, *The semitic origin of the Assumption of M.*, in *Theol. Zeitschr.* 11 (1955) 321-28.

MOSE, Santo, «apostolo dei saraceni». Nacque (c. 313) da genitori probabilmente cristiani o si convertì ben presto dall'islamismo al cristianesimo. Si consacrò alla vita eremitica, rendendosi celebre per santità. Quando Mauvia, regina dei saraceni, ebbe conquistata la regione tra la Palestina e l'Egitto, nella quale M. dimorava, nel patto concretato coi Romani pose la condizione che a lei, ormai convertita, fosse concesso M. come vescovo della regione. Valente imperatore acconsentì, benché fosse ariano. M. non volle essere consacrato se non da uno dei vescovi cattolici esiliati. L'attaccamento alla ortodossia caratterizzò la sua attività tutta protesa alla conversione dei suoi compatrioti. Dopo la morte divenne uno dei più celebri santi; di lui gli scrittori antichi molto si occuparono. Festa, 7 febbraio.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 52. — *ACTA SS. Febr. II* (Ven. 1735) die 7, p. 43-46. — TEODORETO, *Hist. eccles.* IV, 20, PG 82, 1182. — NICEFORO CALLISTO, *Hist. eccl.* XI, 46, PG 146, 732 s. — SOZOMENO, *Hist. eccl.* VI, 38, PG 67, 1408-1413. — SOCRATE, *Hist. eccl.* IV, 36, PG 67, 556 s. — TILLEMONT, VII, 593 e 788.

MOSE, vescovo di Aghel (c. 525), scrittore siriano, tradusse i *Glaphira* di S. Cirillo Aless. invitato dal monaco Pafnuzio (frammenti di questa versione in mss. della Vaticana e del museo Britan., con le lettere, importanti, di Pafnuzio a M. e di M. a Pafnuzio). Fece ancora una versione (incompleta) della *Storia di Giuseppe e Asenath*, passata nella compilazione di Zaccaria il retore. — R. DUVAL, *La littérature syriacque*, Paris 1900², p. 366.

MOSE bar Cepha (c. 815-903), n. a Balad, monaco, dall'863 vescovo giacobita di Mossul (col nome di Severo), per 10 anni periodeta (visitatore) di Tagrit. Della vasta produzione attribuitagli dai suoi biografici (anonimo siriano presso ASSEMANI, *Biblioth. orient.* II, 218 ss; cf. BARHEBRAEUS, *Chron. eccl.* I, 393 e II, 217) segnaliamo: commentari biblici (ci sono pervenuti quelli sul Genesi, sui Vangeli, sulle epistole paoline), commentario sulla dialettica di Aristotele (perduto), commentario sulle opere di S. Gregorio Naz. (perduto); trattato sulla predestinazione (ms. *Add.* 14731 del museo Brit.), un *Hexameron* (ms. syr. 241 della Nazionale di Parigi), trattato sul paradiso in 3 parti (conservato nella vers. latina del Masius, *De paradiso commentarius*, Anversa 1569, riprodotta in PG 111, 481 ss), trattato sull'anima in 40 capitoli con un'appendice sul valore delle offerte fatte per i defunti (ms. syr. 147 della Vaticana), trattati sui sacramenti, controversie contro le eresie, omelie (mss. al museo Brit., alla Nazionale di Parigi, alla Vaticana), discorsi vari (mss. *Add.* 17188 e 21210 del mus. Brit.), scritti liturgici (una sua liturgia è tradotta dal RENAUDOT, *Lit. or.*, II, 391), una storia ecclesiastica.

R. DUVAL, *La littérat. syriacque*, Paris 1900², p. 391 s, 78, 252, 259, 283. — A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Liter.*, Bonn 1922, p. 281 s. — J. B. CHABOT, *Littérature syriacque*, Paris 1934, p. 95 s. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orientalem*, V (Par. 1935) passim (v. indice dei nomi). — O. BRAUN, *M. bar Cepha u. sein e Buch von der Seele*, Freiburg 1891. — R. H. CONNOLLY, H. W. CODRINGTON, *Two commentaries on the jacobite liturgy*, London 1913, p. 24-90. — J. M. VOSTÉ, *L'introduction de M. b. K. aux Psaumes*, in *Rev. bibl.* 38 (1929) 214-28.

MOSE di Corena (Choren, Chorni nella provincia armena di Taron), detto perciò *Choranazi*, vissuto tra il 430 e il 482, sacerdote, forse vescovo, scrittore armeno, l'Erodoto dell'Armenia, uno dei «santi traduttori» che nel sec. V per iniziativa di Isacco il Grande (v.) e di MESROP (v.) andarono all'estero per preparare la versione armena della Bibbia.

Sotto il suo nome corre una grande *Storia armena* in 4 libri, che va dalle origini del mondo ai tempi di Zenone (474-491). L'ultimo libro (dal 428 ai tempi di Zenone) è perduto; sicché si chiude con la narrazione della morte dei ricordati Isacco e Mesrop. Vi è esaltata la nobiltà armena e la dinastia dei Bagratidi. Lo stile è aulico, lirico. Il testo attuale si deve considerare interpolato e la critica moderna è quanto mai incerta sull'autenticità, genuinità e data di composizione. L'autore si dice discepolo di Mesrop, ma sfrutta fonti posteriori, parla di «Armenia quarta» (espressione introdotta da Giustiniano nel 536) ... Perciò un forte gruppo di critici (fra cui i mecharisti di Vienna) opina che l'autore scrivesse fra l'VIII e il IX secolo, pur fingendosi più antico e contemporaneo di Mesrop. La questione è ancora aperta. Della *Storia* abbiamo l'edizione armena nell'*Opera omnia* di Venezia 1843-65 e di Tiflis 1913 (ediz. crit.), la vers. lat. (Londra 1736), italiana (Ven. 1841, riveduta dal Tommaseo, ivi 1850), francese (Ven. 1845, Parigi 1870), tedesca (Ratisbona 1869).

Alla stessa mano si attribuiscono con molte perplessità: una celebre *Geografia* (redaz. più lunga, Ven. 1881, Berlino 1901; redaz. più corta, nella cit. vers. latina della *Storia*), che ha punti di contatto con l'opera perduta di Pappo alessandrino; una *Retorica* (dal titolo «libro di Chries»), che conserva un frammento delle «Peliadi» di Euripide, traduzioni da Eusebio e dal pseudo-Callistene; panegirici, inni, storia del viaggio di S. Ripsime (*Opera*, ediz. cit. di Venezia).

Per la bibl. v. ENC. IT., XXIII, 931; BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, v (Freib. i. Br. 1932) 189-95; H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.*, IX-2, col. 1581, 1597 e XI-2, col. 1689-98. — J. A. MANANDIAN, *Wann und von wem wurde die dem Moses von Choren zugesch. «Armenische Geographie» verfasst?*, in *Zerantusku Vremennik I* (XXVI) 127-43.

MOSE di Leon. v. M. ben SHEM TOB.

MOSE, rabbino di Narbona (*Rabbi Mosheh Haddarschan Hanerboni*), detto «il predicatore», insegnante a Narbona nel secondo terzo del sec. XI. Ebbe per discepolo Nathan ben Yeyzel di Roma, che cita il maestro nel suo libro dell'*Aruch*; una trentina di volte M. è citato anche da Rasci (Rabbi Salomon Yarhhi di Troyes, 1040-1105).

Della sua produzione sono conservati frammenti nel *Pugio fidei* di Raim. MARTIN (v.) e in *Arcana veritatis catholicae* di PIETRO Scaligero detto Galatino. Estratti da un commento di M. sul Genesi sono editi

da J. J. BRIERRE-NARBONNE, *Commentaire de la Genèse de R. M.*, Paris 1939. L'autenticità dei frammenti e dell'opera di M. è sospettata a torto.

Si distingue da M. Narboni († c. 1362), aristotelico avvertizzante, il quale peraltro pensa che non v'è altra realtà se non Dio e che Dio è identico all'archetipo del mondo. Cf. C. TONATI, *Dieu et le monde selon Moïse Narboni*, in *Archives d'hist. doctrin. et littér. du moyen-âge* 21 (1954) 183-205.

MOSE ben Nashman, detto *Nashmanide* († 1270), rabbino spagnolo, celebre per il suo commento alla Bibbia e per aver completato la grande opera halakhica di Isacco Alfasi. Difese Mosè Maimonide contro gli attacchi che gli venivano dal conservatorismo dei talmudisti e dal visionarismo dei kabbalisti. Egli stesso peraltro è ben rappresentato nel movimento della KABBALA (v.), cui fu avviato dagli epigoni della scuola provenzale (Azriel, Erza). Dopo aver sostenuto per 4 giorni una disputa religiosa con un giudeo convertito, Paolo Cristiani, fu bandito dall'Aragona. Settantenne si rifugiò in Palestina, ove fondò una sinagoga e una scuola. Morì ad Aciri.

MOSE ben Shem Tob, nativo di Leon († 1305), celebre rabbino vissuto a Valladolid, Guadalajara, Avila, Arevalo; quivi morì. Scrisse tra l'altro: *Shekel ha-Kodesh* (Londra 1911), *Shushan Eduth* (= rosa della testimonianza, il primo libro scritto da M., nel 1286, conservato a metà), *Sepher ha-Rimmon* (= libro del melograno). Nella sua opera principale *Sepher ha-Nepheš ha-Hokhma* (= libro dell'anima saggia, edito a Basilea 1608), detto anche «*Sepher ha-Mishkal*» (= libro della pesatura), distinta l'anima in vegetativa, animale e razionale, espone una dottrina mistica dell'anima superiore, della sua natura, dell'immortalità del «mondo futuro», della risurrezione. Ebbe grande importanza nella diffusione della KABBALA (v.) e dello *Zohar*; di questo libro famoso da alcuni è considerato autore, sentenza sostenuta recentemente anche dal più competente specialista di mistica giudaica, G. C. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 175 ss. — A. JELLINEK, *Moses b. S. T. . . u sein Verhältnis zum Sohar*, Leipzig 1851.

MOSE Cordovero (1522-1570), vissuto a Safed (Galilea), uno dei capi più illustri di quella scuola talmudista e insieme mistico-kabbalistica. Scrisse molte opere, tra cui: *Sepher Shiur Koma*, Varsavia 1883; *Sepher Alimah Rabbati*, Brody 1881; *Sepher Thomer Debora*, Gerusalemme 1928; *Or Ne'erab* (= luce confusa), introduzione alla Kabbala; *Pardes Rimmonim* (= giardino dei melograni, edito a Cracovia 1592, a Munkacs 1906), il suo capolavoro, esposizione sistematica ed enciclopedica della KABBALA dello *Zohar* (v.), di cui sottolineò l'aspetto speculativo e il processo dialettico. Trattando dei problemi fondamentali della creazione, intende i Sefiroth non tanto come esseri (Azamoth), ma piuttosto come «vasi» (Kelim), manifestazioni divine, la cui relazione con la divinità fu paragonata a quella che corre fra gli attributi e la sostanza di SPINOZA (v.).

Ebbe collaboratore il cognato Salomon Alkabetz. Come lui, apparteneva alla comunità religiosa degli «*Herabim*» (= associati), per la quale compose delle regole, dove, ad es., è detto: «Non cadere in collera poiché la collera abbandona l'uomo al potere del peccato; associarsi amichevolmente con i compagni;

incontrarsi ogni giorno con uno degli associati per discutere di materie spirituali; ogni venerdì esaminare con un associato le azioni della settimana per prepararsi a ricevere la regina del sabato; confessare i propri peccati prima di ogni pasto e del riposo».

S. A. HORODEZKY, *La teoria della Kabbala di M. C.* (in ebraico), Berlino 1924. — G. C. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. di M. M. Davy, Paris 1950, p. 269 ss (a p. 428 s, indicazioni bibliogr.).

MOSE l'Etiopo, Santo, detto «il brigante nero». Dopo essere stato schiavo e in seguito capo di una banda di ladri, si convertì, si fece monaco e prete sotto la guida dell'abate Isidoro e di Macario nel deserto di Scete, a sud di Alessandria nell'Egitto. Uomo di penitenza e di preghiera, intorno a lui si strinsero molti religiosi riconoscendolo padre nelle vie della santità. Secondo una tradizione non confermata da tutte le fonti, sarebbe stato ucciso dai barbari in epoca non precisabile (verso il 395 e forse nel 407). Il suo corpo è sepolto a Dér-al Baramus nel deserto di Scete. Presso i Greci se ne fa memoria il 28 agosto; in Egitto e in Etiopia il 18 giugno. Non si confonda con l'omonimo, festeggiato il 7 febbraio e detto l'apostolo dei saraceni (v. sopra).

BIBL. — *Martyrol. Roman.*, Brux. 1940, p. 366. — *ACTA SS Aug. VI* (Ven. 1753) die 28, p. 199-212. — H. DELAHAYE, *Synaxar. eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 929-932. — PALLADIO, *Hist. lausiaca*, 22, PG 34, 1065-1068. — SOZOMENO, *Hist. eccles.* VI, 29, PG 67, 1377. — J. B. COLELIER, *Mon. eccles. gr.*, I (1677) 549-557. — TILLEMONT, X, 62-78 e 727-729. — H. G. E. WHITE, *The hist. of the monasteries of Nitria and of Scetis*, New-York 1932, p. 154-157. — J. e H. BREMOND, *Les pères du désert*, Paris 1927, p. 78. — *Analecta Bolland.* 27 (1908) 103: la menzione che di M. fa il martirologio di Rabban Sliba con la frase «*Moyses Aethiops qui mortuos spoliabat*»; 40 (1922) 106: nelle liste di martiri egiziani del sinassario copto appare anche il nostro M.

In PG 65, 281-289 sono editi 18 *apophthegmata* in cui si vengono tramandati episodi e detti che illuminano la vita del santo anacoreta, come la sentenza che M. un giorno avrebbe profetizzato: «L'uomo che fugge (in solitudine) è come l'uva matura; quello, invece, che vive tra gli uomini è come l'uva acerba», oppure la risposta del santo data a un religioso che era venuto presso di lui perché gli tenesse un fervorino spirituale: «Va, siediti nella tua cella, e la tua cella ti insegnerà tutto».

MOSE Maimonide. V. MAIMONIDE, EBRAICA (filos.).

MOSE Sephardi. V. PIETRO d'Alfonso.

MOSE III Sunetzi, educato nel monastero di Tathév (detto perciò *Tathevatzi*), catholicos degli Armeni (1628-33), ritornatore della vita religiosa, morale, culturale, monastica dell'Armenia orientale, amico di Urbano VIII, ha gran posto nella storia armena per santità, zelo e prudenza di governo, vastità d'azione. — N. AKINIAN, *Moses der drille Tal'ewwaci*, Wien 1936.

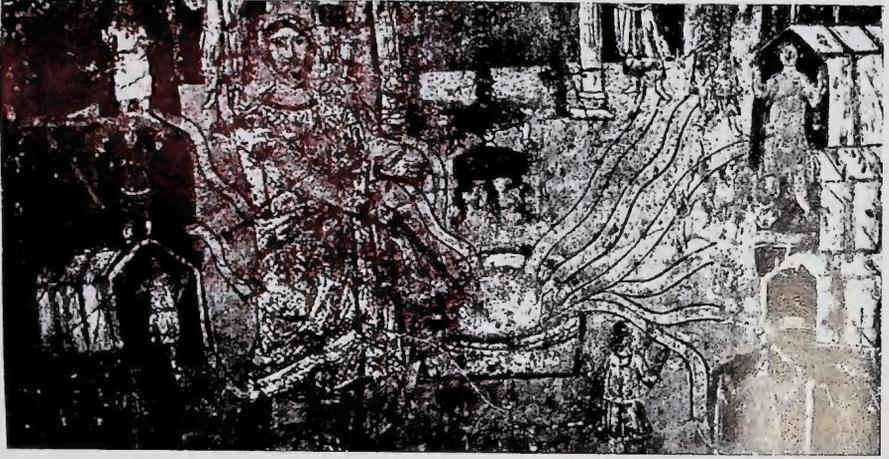
MOSHEIM (von) Giovanni Lorenzo (1694-1755), n. a Lubecca, m. a Göttinga. Manifestò all'univ. di Kiel (1716) i suoi grandi talenti e vi insegnò (1718) logica e metafisica. Ottenne successo anche come predicatore. Resosi celebre come scrittore (scrisse, tra l'altro, contro il deista Toland, *Vindiciae antiquae christianorum disciplinae*, Kiel 1720, Hamb. 1722; *Observationes sacr. et hist. crit.*, Amst. 1721), fu invitato (1723) all'univ. di Helmstedt, di cui formò



M. fa scaturire l'acqua dalla roccia. Cripta delle « pecorelle », Cimitero di S. Callisto, Roma.



Passaggio del Mar Rosso. Catacomba sotto la basilica di S. Pietro, Vaticano.



M. divide le acque della fonte in dodici rami. Affresco nella sinagoga di Dura Europos.



M. percuote la roccia. Disegno dal sarcofago di S. Paolo fuori le Mura a Roma.



M. si toglie i calzari. Disegno dall'affresco nel Cimitero di Domitilla a Roma.



M. esposto sul Nilo. M. colpisce un egiziano. Ebrei davanti al vitello d'oro. Disegni dalla Lipsanoteca nel Museo Cristiano di Brescia.



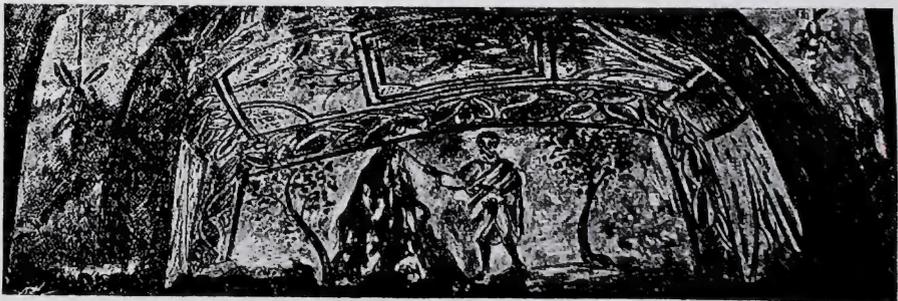
Vocazione di M. Miniatura dalla *Topografia* di Cosma Indicopleuste.



M. percuote la roccia. Disegno da un vetro dorato della raccolta Vaticana.



Scene della vita di M. Disegno dal portale di S. Sabina a Roma.



M. percuote la roccia. Affresco nel Cimitero dei Giordani a Roma.



Mosaici di S. Maria Maggiore in Roma. Il matrimonio di M.



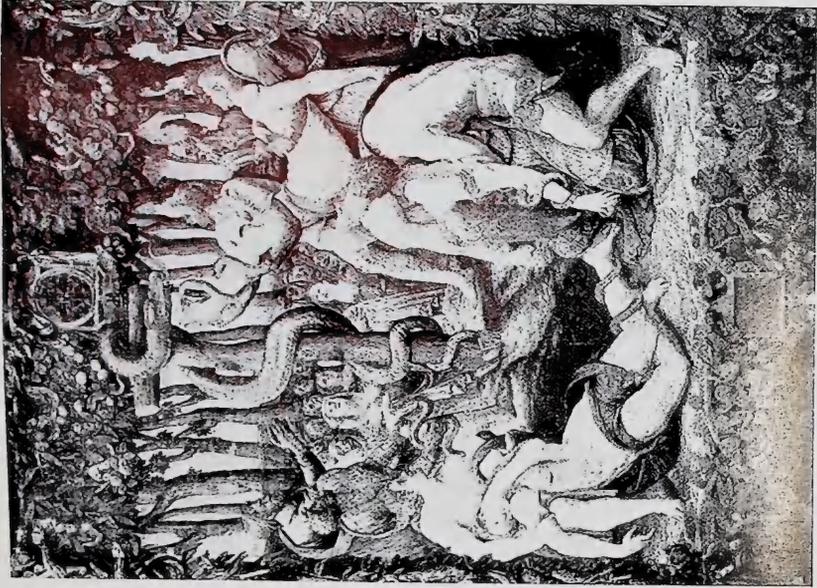
Mosaici di S. Maria Maggiore in Roma.
Il ritorno degli esploratori, rivolta degli Ebrei. Il miracolo delle quaglie.



M. fanciullo alla prova dei carboni ardenti. Dipinto del GIORGIONE. Galleria degli Uffizi, Firenze.



M. salvato dal Nilo. Dipinto attribuito a PARIS BORDONE. Accademia, Venezia.



Il serpente di bronzo. Arizzo su disegno di RAFFAELLO
(già nella Fabbrica del Duomo di Milano, perduto in un incendio).



Il serpente di bronzo elevato nel deserto da M.
Incisione su disegno di J. BOSCH.



M. richiamò lo acque nel Mar Rosso. Dipinto di MASACCIO SCHNEIDER.



Statua di M. di ANTONIO TANTARDINI. Cortile del palazzo arcivescovile di Milano.



M. salvato dal Nilo (in basso la figlia del faraone fa pescare con un canestro il fanciullo; sulla riva la sorella attende per offrirsi come nutrice). — Il passaggio del Mar Rosso (in alto M. comanda alle acque di ricongiungersi; in mezzo dodici pilastri indicanti le dodici tribù e i dodici Apostoli; in basso gli Egiziani inseguono gli Ebrei). Pitture cinesi.



Mosè ricevuto dalla figlia del faraone. Musaico della navata di S. Maria Maggiore in Roma.



M. salvato dalle acque. Dipinto di PAOLO CALIARI detto Veronese (1528-1588).

per lunghi anni l'ornamento e il sostegno, anche dopo che venne fondata l'univ. di Göttingen (1734). Il duca Augusto Guglielmo di Braunschweig lo ricompose d'onori. Dopo la morte del duca il M. si lasciò indurre a trasferirsi all'univ. di Göttingen (1747) per occuparvi il posto di cancelliere istituito per lui. Vi insegnò teologia fino alla morte. I contemporanei lo consideravano il più grande teologo protestante. Seppe tenersi in equilibrio fra la severa ortodossia ed il sentimentalismo dei pietisti. In letteratura era considerato il primo prosatore tedesco; la società tedesca di Lipsia nel 1632 lo elesse suo presidente. I protestanti lo onorano come fondatore della loro storiografia ecclesiastica, alla quale egli diede pregiate *Institutiones eccles.* (Helmstedt 1726, ampliata in successive edizioni). Gli scritti del M., più di 110, riguardano la filologia classica e tedesca, la filosofia, la dogmatica, l'esegesi, la storia della chiesa, il diritto ecclesiastico. — LUCKE, *Narratio de J. L. Mosheim*, Göttinga 1837.

MOSHEIM (*von*) Roberto († 1554), n. da nobile famiglia cattolica della Stiria, fu dal 1522 al 1539 decano del duomo a Passau. Asseri in quel tempo di aver avuto da Dio la missione di strozzare i quattro anticristi, cioè il papato, il luteranesimo, lo zwinglianesimo e l'anabattismo, con un suo speciale sistema di articoli fondamentali che doveva riunire tutte le sette, migliorare l'intera chiesa, fondare una nuova Gerusalemme. In *De monarchia et reuascencia christianae fidei* espone abbondantemente i torti dei quattro anticristi e suggerisce il modo di riunire un sinodo generale definitivo: si doveva soltanto elevare il microsynodus al grado di megasynodus, ossia tenere un sinodo generale allo stesso modo con cui ogni cristiano può radunare intorno a sé una privata riunione. Facile, davvero! Il 10 ag. 1537 tenne davanti al re Ferdinando una predica piena di impropri contro la chiesa di Roma. Accusato di eresia, si rivolse al nunzio pontificio a Vienna, Morone, che ebbe la pazienza di ascoltare per tre giorni tre suoi scritti insolenti (*Informatio seu instructio pro summo pontifice*, relativa al sinodo ecumenico; *Antichristianica, seu confutatio bullae indulgentiarum Pauli III, Antibulla indulgentiarum pontificiarum Pauli III*). Per ordine del re Ferdinando venne sottoposto ad esame nel convento di Hagenau (1540). Infine venne condannato al carcere e vi morì.

MOSHIN Procoro. v. SERAFINO di SAROV.

MOSTAERT Jan (c. 1474-1555), uno dei più squisiti pittori dell'antica scuola dei Paesi Bassi settentrionali. Secondo alcuni storici, fu per lunghi anni pittore della corte di Margherita d'Austria. Talora viene identificato col cosiddetto « maestro d'Outremont » del grande trittico d'altare della galleria di Bruxelles. Una sua magnifica *Adorazione dei Magi* è riprodotta a illustrazione della voce **MAGI** (v.).

MOSTERTS Carlo (1874-1926), n. a Goch (Düsseldorf), m. a Losanna, sacerdote, pubblicista, organizzatore e presidente generale delle associazioni dei giovani cattolici della Germania, alla cui formazione lavorò indefessamente con l'azione, con la parola, con gli scritti durante il primo ventennio del secolo, fondatore e redattore di giornali e riviste destinati specialmente alla gioventù (*Blät am Scheidewege Jungwacht, Wacht, Stimmen der Jugend, Jugendführung, Jugendverein, Deutsche Jugendkraft*, ecc.), autore di molti libri di divulgazione e di esortazione

(come una fortunatissima collezione di canti popolari, *Das Laienapostolat der Marian. Kongregationen* 1914, *Die Jünglingsseelsorge* 1923⁴). Vita eroica e feconda. La sua memoria è in benedizione. — J. CLEMENS in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, VI, col. 347 s.

MOTSCH Christian (1849-1898), n. a Eywiller in Alsazia, fratello delle Scuole Cristiane del de La Salle (fratello *Alpert*), insigne educatore, direttore della scuola della missione tedesca in Parigi dal 1879 al 1894. Il suo motto, ispirato ai metodi del de LA SALLE (v.), che tendeva a restringere i mezzi coercitivi e perfino, a un certo punto, a eliminarli, era: severità senza durezza, dolcezza senza debolezza. — *Vie du frère Alpert*, Paris 1927.

MOTIVI di credibilità. v. APOLOGETICA, MIRACOLO, PROFEZIA, FEDE.

MOTTE (*de la*). v. LA MOTTE.

MOTTETTO, forma musicale religiosa a più voci, caratterizzata dalla brevità del testo, di impiego non strettamente liturgico.

L'origine del M. non è religiosa: è legata alla forma del *discantus* e all'arte dei trovatori. Si diffonde in Francia nel sec. XIII. Al principio era una composizione a tre voci e di tre testi diversi, uno sotto il *tenor*, il secondo sotto il *discantus* detto anche *motetus*, il terzo sotto il *triplum* o *contratenor*. Già nel sec. XIII il M. mondano-amoroso cede quasi del tutto il posto al M. religioso in onore della Vergine, conservandosene inalterata la tecnica e il triplice testo.

Nel sec. XIV il M. è diventato forma ecclesiastica e armonizza un testo unico. Questa forma, nata in Inghilterra, fiorì nei paesi fiamminghi (Giov. Okeghem 1430-1495; Jacob Obrecht 1430-1505; Heinrich Isaak, detto Arrigo il tedesco, 1450-1517). Orlando di LASSO (v.) fu il più celebre mottettista (quasi 2000 MM.). Il PALESTRINA (v.) con le 6 raccolte di MM. diede allo stile polifonico del M. quel carattere che fu detto *stile alla Palestrina* o *a cappella*. Portato a Venezia, dove già esisteva la tradizione franco-fiamminga con A. Willaert e De Rore, lo stile palestriniano vi fu coltivato specialmente da Andrea e Giovanni Gabrieli. Quest'ultimo alla classica polifonia del M. aggiunse l'accompagnamento strumentale, ottenendo effetti sorprendenti.

La scuola palestriniana-romana fu seguita ancora da insigni maestri: Manini, Allegrì, Casciolini, Scarlatti, Martini; ebbe anche maestri forestieri come gli spagnuoli Morales (1512-1553) e Lodovico di Vittoria (1540-1611). In Francia il M. fu coltivato dalla cappella reale mossa dalla corrente italiana come da un vivificante « vento del sud » (Shakespeare); i migliori rappresentanti del sec. XVI sono Du Mont, Lulli, Laland.

Il genere del M. presto decadde. Già al principio del sec. XVII degenerò con l'introdursi di grandiose masse corali e strumentali (16, 48, 53 parti) e si perdette in forme del tutto profane. Con la riforma di Pio X (v. MUSICA, CANTO SACRO), il M., come le altre composizioni musicali religiose, riprende il suo carattere originario.

W. MEYER, *Der Ursprung des Motets*, Leipzig 1897. — F. LUDWIG, *Reperitorium... motetorum vetustissimi styli*, ivi 1910. — H. LEICHTENTRITZ, *Gesch. der Motette*, ivi 1908. — ENC. IT., XXIII, 980-86.

MOTU PROPRIO, nella cancelleria papale, fin dal sec. XVI, si dice l'atto pontificio emanato per iniziativa del papa in materia di dottrina, di disciplina, di concessioni. È un atto di sovranità che compete a tutti i sovrani (con le limitazioni imposte dalle costituzioni). Se si confronta con gli altri documenti pontifici accennati alla voce LETTERE APOST. (v.), si constateranno subito alcune sue caratteristiche formali. Queste, oggi, si riducono quasi esclusivamente all'inizio dell'atto, costituito appunto dalla clausola «*motu proprio*». Con essa il papa attesta che in forza della sua sovranità ha emanato l'atto di sua personale iniziativa, non già dietro proposta di ministri, di collaboratori o di altri (anche se non mancò il parere espresso dai collaboratori). Il M. p. può ben essere di fatto provocato da un'istanza o domanda (ad es. quando trattasi di rescritto); ma anche in questo caso esso vale *come se* la domanda non fosse stata inoltrata (e quindi non sarà annullato per eventuali difetti sorpresi nella domanda).

Numerosi documenti papali (bolle, brevi, cedole concistoriali) portano la clausola M. p., ma solo a datare dal sec. XVI questa qualifica un atto speciale. Essa appare la prima volta, sembra, in un documento di Bonifacio VIII del 1299. La sua introduzione va considerata come la conseguenza degli sforzi fatti dal papato nel sec. XIII per invocare a sé la collazione dei benefici. Nella sua forma di stile imperativo compare in un atto di Clemente V (14-VII-1310).

Accanto al M. p. *spontaneo* si introduce sotto Giovanni XXII il M. p. *grazioso supplicato* (dove l'iniziativa personale del papa appare già fittizia) e, ai tempi di Eugenio IV, anche il M. p. *privilegio*, che fa della supplica un atto nuovo di pieno valore grazie alla clausola: «*Quod sola signatura sufficiat*» (21-V-1432), o alla clausola (dello stesso pontefice): «*Auctoritate apostolica tenore praesentium commendamus*».

Supplica o privilegio, il M. p. è segnato con *Fiat* (dal papa) e *Concessum* (dal cancelliere), redatto secondo uno schema ormai fisso, con la data contata alla maniera romana.

Il M. p. privilegio evolve ancora e raggiunge la sua forma definitiva e la sua importanza sotto Giulio II all'inizio del sec. XVI. Il M. p. spontaneo rinascé con Sisto IV (1481) sotto forma di *mandatum* segnato con *Placet*; utilizza la formula «*tenore praesentium*» o «*per praesentes*» e ha valore di atto che dispensa dal breve e dalla bolla. Infine, con Clemente VII (forse il 26-XI-1523), appare per la prima volta la designazione, divenuta tradizionale ufficiale, di M. p. — F. GRAT, *Études sur le M. p. des origines au début du XVI s.*, Méluin 1945.

MOUCHY (de) Antonio, ellenizzato *Demochares* (1494-1574), n. a Resson-sur-Matz (Piccardia), m. a Parigi, professore di teologia e poi (1539) rettore dell'univ. di Parigi, canonico a Noyon. Partecipò (1562-63) al conc. di Trento ove tenne un discorso (v. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam concilii Trident. collectio* I, 657). Combatté gli eretici del tempo, specialmente Calvino, con dotte opere: *Propugnatio catholica et historica christianae religionis et apostolicae traditionis adversus misoliturorum blasphemias ac novorum huius temporis sectariorum imposturas, praecipue Jo. Calvinii et suorum contra S. Missam* (Parigi 1562), *De sacrificio Missae* (ivi 1562). Pubblicò le opere di S. Anselmo (ivi 1544) e di Pietro Lombardo (ivi 1556). Curò una pregiata

ediz. del *Corpus juris canonici* (ivi 1547 in 4 voll.; Lione 1555 in 12 voll.). — HURTER, *Nomenclator*, III³, col 12 s. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2513.

MOUFANG Francesco Cristof. Ignazio (1817-1890), n. e m. a Magonza. Interruppe gli studi di medicina per dedicarsi alla teologia a Bonn (sotto Kles, Scholz) e a Monaco. Ordinato sacerdote (1839), fu dal KETTLER (v.) fatto superiore del seminario di Magonza e professore di teologia morale e pastorale. Tutta la sua vita dedicò all'educazione del clero, alla lotta per la libertà dei cattolici e per i diritti della S. Sede. Partecipò attivamente con l'amico Heinrich ai congressi annuali dei cattolici. Pio IX lo chiamò a Roma nelle commissioni preparatorie del conc. Vaticano. Con Heinrich, fu redattore del *Katholik* dal 1850 al 1890. Le sue opere sono inferiori alla fama e alla popolarità goduta come uomo d'azione. — Cf. *Katholik*, 1890-1, 481-93 e 1890-II, 1-25. — F. LAUCHERT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 350 s.

MOULIN (du) Giovanni, carmelitano, in religione *Giov. da S. Sansone*, n. il 19-XII-1571 a Sens, m. il 14-IX-1636 a Rennes, il «*S. Giovanni della Croce della riforma carmelitana in Francia*» (POURRAT, *La spiritualité chrét.* III, Paris 1925², p. 484, nota 2). Benché cieco fin dai tre anni e ben presto orfano, apprese latino e musica. A 35 anni entrò come fratello converso fra i carmelitani di Dôle. Gratificato di stati mistici, s'intratteneva coi fratelli sulla vita spirituale e dettava trattati. Il p. Donaziano di S. Nicola raccolse in 2 voll. in f. *Les oeuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif et mystique Jean de St. Samson* (Rennes 1658). Superate le difficoltà che presenta alla prima lettura, la sua dottrina si trova profonda e illuminante.

Biografie di MATHURINUS (Lyon 1654), SERIN-MARIE de ST. ANDRÉ (Paris 1881; anche antologia di *Maximes spirituelles*, Paris 1883), JÉRÔME (St. Maximin 1925). — BREMOND II, 363-93. — *Anal. Ord. Carm.* 1931, p. 223-58; 1932, p. 11-64.

MOUNIER Emanuele (1905-1950), n. a Grenoble, m. a Parigi, filosofo, fondatore della rivista *Esprit* (ott. 1932), capo di una scuola, abbastanza rappresentata in Francia e all'estero, che si qualifica come «*personalismo*» (cf. *Manifeste au service du personalisme*, in *Esprit* 4 [1936] 1-210): categoria generica che negli sviluppi ebbe contenuto assai vario, in ogni caso tenuta distinta da «*individualismo*» in quanto vuol sottolineare l'inserzione della PERSONA umana (v.) nella collettività e nell'universo.

L'abbondanza della produzione impedì al M. di dare ai suoi libri, molto diffusi, di carattere critico-religioso (*La pensée di Ch. Péguy*, Paris 1931; *L'affrontement chrétien*, Neuchâtel 1944; *Liberté sous conditions*, Paris 1946; *Feu la chrétienté*, Paris 1950) e di carattere filosofico-sociale (*Révolution personaliste et communautaire*, Par. 1936, vers. it. Brescia 1947; *Introduction à l'existentialisme*, Par. 1946; *Traité du caractère*, Par. 1946, vers. it. Alba 1949; *Qu'est-ce que le personalisme?* Par. 1947, 1955², vers. it. Torino 1948; postumo, *M. et sa génération. Lettres, carnets et inédits*, Paris 1956), guidati da intenti sostanzialmente e sinceramente cattolici, hanno, non foss'altro, il merito di stimolare la riflessione e di fornire preziose suggestioni sui mali della nostra società e sui rimedi auspicabili. Fu detto del M. che

era « un uomo in divenire », teso nello sforzo costante e sofferto di superarsi, di legare i valori spirituali cristiani alla politica e ad ogni attività umana, di scoprire i nessi tra valori eterni e tecniche terrestri, di concentrare in ogni giudizio e in ogni atto il massimo di spiritualità cristiana e insieme il massimo di concretezza. « *La mia vita è tessuta di lunghi fili. . . Credo che la fedeltà sia una delle mie dimensioni interiori. . . Io sono come una forza calma e tranquilla, luminosa, non fatta per la conquista, ma per la seduzione, non per l'allacco, ma per la presenza. . . Mettendoci al servizio dello spirito e dicendolo, noi affermiamo un partito preso e il più radicale di tutti, ma è il solo partito preso che conduca all'universalità* ».

P. R. RÉGAMEY, *La sainteté de l'intelligence au XX s.*, in *Vie spir.* 38 (1956) 115-37. — N. ZARA, *Etude critique de la notion d'engagement chez E. M.*, Genève 1955.

Esprit, dic. 1950, vol. (pp. 359) interamente dedicato al M. — R. ROUQUETTE, *Position et oppositions d'E. M.*, in *Etudes* 268 (1951) 145-55. — *Id.*, *Cheminevements tragiques d'E. M.*, ivi 272 (1952) 245-52. — E. PASSERIN, *L'insegnamento di M.*, in *Studium* 46 (1950) 202-06. — F. C. COPLESTON, *M., marxism and man*, in *The Month* 192 (1951) 199-208. — v. gli autobiografici *Carnets de route*, Paris, Ed. du Seuil. — Altre opere di M. in vers. it.: *L'avventura cristiana*, Firenze 1951; *La paura del sec. XX*, Firenze 1951. — DAO-DUY-DÜ, *La philos. personnelle d'E. M. à la lumière de la philos. thomiste*, tesi di laurea, Paris 1959.

MOURGUES Michele, S. J. (1650-1713), n. in Alvernia (St. Flour?), m. a Tolosa. Quivi fu professore di matematica e di retorica all'univ. Vi morì per contagio contratto mentre curava gli appestati. Tra i suoi molti lavori si segnala: *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, Toulouse 1701, Paris 1701, Amsterdam 1701 (contiene anche la parafrasi del *Manuale* di Epitteto composta in greco da un eremita dell'oriente); *Réflexions du p. de M. sur les disputes des saints pères avec les philosophes païens*, in *Mém. de Trévoux* giugno 1710, p. 1037 ss; *Plan théologique du pythagorisme et des autres sectes savantes de la Grèce* (2 voll., Paris 1712) per far comprendere le opere polemiche dei padri contro i pagani. Va ricordato anche il suo trattato: *Elementi di geometria* con metodi particolari in meno di 50 proposizioni (molte edizioni). — SOMMERVOGEL, V, 1343-47. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 727. — A. FONCK in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2514 s.

MOUSKET (*Mouskes, Mus*) Filippo († 1244), di Tournai, non identico con F. di Gand vescovo di Tournai († 1283). Compilò, in un poema di 31.286 versi novenari a rima baciata, una storia della Francia, ricca di curiosità e leggende, che inizia dalla guerra di Troia e giunge fin verso il 1240. È la cosiddetta *Cronica rimata* in francese antico, che per il periodo posteriore al 1225 è una delle fonti principali della storia della Francia nelle sue relazioni con le Fiandre.

Edizio princ., Brux. 1836-38, supplemento 1845, a cura di REIFFENBERG. Frammenti in *Mon. Germ. Hist. Script.* XXVI (Hannover 1862) 721-821, a cura di A. TOBLER. — A. POTTHAST, *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters*, I (Berlin 1896) 797. — H. PIRENNE in *Bibl. nationale* XV (Brux. 1899) col. 329-32. — J. NOTHOMB, *La date de la Chronique rimée de Phil. M.*, in *Rev. belge de philol. et d'hist.* 4 (1925) 77-89. — *Enc. Ir.*, XXIII, 989.

MOVILA Pietro. v. PIETRO MOGHILA.

MOVIMENTO di Oxford. v. OXFORD.

MOYA (de) Matteo (1610-1684), nativo di Moral (Toledo), moralista, insegnò per 21 anni filosofia e teologia a Murcia, Alcalá e Madrid, dove morì. È specialmente famoso per l'opuscolo *Ladrème el perro que no me muerda* pubblicato sotto il pseudonimo di Juan del Aguila, e poi da lui sostenuto con l'opuscolo *Adversus quorundam expostulationes* sotto il pseudonimo di Amadeus Guimenius (Lione 1664). Difende calorosamente la cosiddetta « morale dei gesuiti » impugnata e spesso calunniata dagli avversari. Nella difesa passò i limiti, e viene classificato tra i lassisti. Il secondo opuscolo fu condannato da Innocenzo XI e si trova ancora all'Indice. Il de Moya si sottomise prontamente con una pubblica e umilissima lettera ad Innocenzo XI. Dopo la sua morte furono messe all'Indice (a. 1704) anche le *Quaestiones selectae con l'Appendix*. Sbagliò, ma della sua rettitudine non si può dubitare. — *Dict. de théol. cath.*, IX, col. 54-58 (E. AMANN) e X, col. 2515 s (A. FONCK). — SOMMERVOGEL, V, 1349-1356. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 611-613. — REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, II (1885) 497-501. — *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 1463.

MOYÈ Giov. Martino (1730-1793), n. a Cutting (allora dioc. di Metz), m. a Treviri, sacerdote (1754), dopo aver esercitato per alcuni anni con gran zelo la cura d'anime, fondò (1762) l'Istituto delle Suore della Provvidenza, destinate all'educazione della gioventù, approvate dal vescovo locale, confermate dalla S. Sede. Bruciato dall'ardore missionario e con la speranza del martirio entrò (1769) nelle Missioni estere di Parigi e due anni dopo partì per la Cina destinato a Sut-chuen. Vi lavorò per 13 anni con straordinario zelo sostenuto da straordinaria pietà e penitenza. Vi fondò *l'Opus evangelicum*, istituto di vergini cinesi consacrate a battezzare i bambini moribondi e a istruire le fanciulle. Diffuse la buona novella anche con opuscoli adatti al popolo. Soffrì infinite pene e sevizie da parte dei malvagi. Provato in salute, nel 1782 ritornò in patria, riprendendo la cura delle suore della Provvidenza. Scoppiata la Rivoluzione francese, con esse si trasferì a Treviri (1791), dove l'anno seguente, mentre assisteva i tifosi, fu egli stesso contagiato dal morbo, che lo condusse a morte. La sua causa fu introdotta a Roma il 21 maggio 1945: AAS 38 (1946) 287-90. — R. PLUS, *J. M. M.*, Paris 1947. — *Ecclesia* 1954, p. 540.

MOYENMOUTIER (*Medianum Monasterium*), abbazia O.S.B., in dioc. di Toul, fondata nel 671 da S. IDOLFO, arciv. di Treviri e I abbate (v.), riformata da S. Bruno (poi Leone IX), unita alla Congregazione di S. Vanne nel 1600. Il fabbricato è oggi adibito a filanda. Ben conservata è la chiesa, con pregevoli pitture e reliquie insigni. — *De gestis abbatum Mediani Monasterii*, in MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, III (Parigi 1717) 1091-1124 (il l. I è consacrato a S. Idolfo). — *Liber de S. Hildulfi successoribus* (703-1020), in *Mon. Germ. Hist. Script.* IV, 87-92. — J. FARON, *M. à travers les âges*, St. Dié 1896. — L. JÉRÔME, *L'abbaye de M.*, Paris 1903. — L. H. COTTINEAU, II, 2008 s.

MOYRIA de Maillac. v. MAILLAC.

MOZAMBICO, colonia portoghese nell'Africa centro-orientale. Sup. 783.030 kmq.; pop. c. 6 milioni di abit., di cui c. 50.000 sono bianchi e gli altri Bantù meridionali, di diverse tribù, mulatti, indiani. Di queste le quattro principali sono i Macua, i Tonga, gli Zulù e i Macaranga. È diviso in tre province: Save, Zambesia e Niassa.

L'evangelizzazione vi cominciò in seguito alla scoperta (1498 Vasco da Gama) e allo stabilimento dei Portoghesi (1505-508) e fu rivolta dapprima ai soldati. S. Francesco Saverio vi si fermò nel suo viaggio alle Indie (1542). I primi missionari stabili furono i Domenicani (1548), poi i Gesuiti (1560), nel sec. XVII gli Agostiniani e i Francescani. Buoni risultati parziali ottennero specialmente i Domenicani e i Gesuiti nelle regioni di Tete e della Zambesia, sì che nel 1612 la missione del M. fu da Pio V staccata dall'archid. di Goa e resa missione indipendente, diretta spesso da superiori domenicani. In seguito la missione per varie cause (opposizione dell'islamismo, nostalgia di costumanze pagane, mancanza di tattica dei missionari), andò decadendo. Rovinò quasi del tutto dopo la soppressione della Compagnia (1759) e degli Ordini religiosi (1834) in Portogallo. Nel 1865 non v'era più un missionario nell'interno; ve n'erano solo quattro sulla costa.

La rinascita cominciò colla nomina di mons. Barroso (1891-1897) a capo della missione, che nel 1873 era stata elevata a prelatura. I Gesuiti tornarono in M. verso il 1880, lavorando con successo, sebbene decimati dal clima e avversati dalla concorrenza protestante. Cacciati dalla rivoluzione portoghese del 1910, furono sostituiti (1911-1916) dai padri di Steyl (Soc. Verbo Divino), i quali, però, essendo tedeschi, furono internati e poi espulsi durante la guerra europea. Nel 1898 alcuni Francescani portoghesi si fissarono nella regione del basso Zambesi. I Gesuiti si resero benemeriti della cultura cristiana indigena sia per i loro studi (S. Scrittura, catechistica, ecc.), sia per i loro servizi scientifici (osservatorio meteorol. di Baroma), e i Padri di Steyl (spec. p. Schullien) per le ricerche etnologiche.

Miglior progresso si ebbe nel secolo attuale, dopo il 1922 sotto la prelatura del p. Raffaele dell'Assunzione (O. F. M.), il quale nel 1926 invitò nella prelatura anche i padri italiani della Consolata. Oltre queste Congregazioni lavorano al M. i Monfortani tedeschi e sacerdoti della « Società portoghese delle miss. catt. d'oltre mare ». I preti secolari portoghesi (nel 1956) sono 33, i Francescani 26, e lavorano prevalentemente nel « territorio » di Manica e Sofala (prov. Zambesia); i Monfortani sono 12, nel distretto di Porto Amelia (prov. Niassa); i missionari della Consolata sono 10, nel distretto di M. (Niassa). Parecchi istituti di suore francescane ospitaliere portoghesi (Francescane di Calais, Francesc. di Maria, suore della Consolata) coadiuvano i missionari per le scuole femminili e l'assistenza ai malati.

In seguito all'« accordo » missionario stipulato tra la S. Sede e il Portogallo (7 maggio 1940), la prelatura « nullius » del M. divenne provincia ecclesiastica. La metropoli è Lorenzo Marques, con le suffraganee di Beira, Quelimane, Porto Amelia, Nampula, i cui limiti sono quelli dei distretti civili. La chiesa cattolica nel 1937 contava 1 prelado senza cattedrale, 26 missioni, 45 missionari, 68 religiose, 40.000 cattolici, 200 scuole con 28.000 scolari. Alla fine del 1954, si contavano: 1 cardinale (l'unico cardinale del continente nero) arcivescovo con una

cattedrale (Lorenzo Marques), 3 vescovi suffraganei, 116 missioni, 246 missionari, 416 religiose, 117 religiosi, 1.025 scuole elementari con 158.000 allievi, 4 scuole superiori con 258 scolari, 50 scuole professionali con 825 allievi, 2 seminari per indigeni con 140 allievi ed un seminario interdiocesano di filosofia e teologia con 12 studenti. I cattolici erano circa un decimo della popolazione: 424.879 fedeli e 158.374 catecumeni nel 1956, alla qual data i sacerdoti erano 315 (164 portoghesi, 92 italiani, 35 olandesi, 8 tedeschi, 6 belgi, 4 spagnoli, 1 francese, 1 svizzero, 1 canadese e 1 polacco). Tutte le diocesi sono affidate al clero secolare, al quale appartengono pure i vescovi e 42 sacerdoti. A questi danno un valido aiuto numerose congregazioni e principalmente i Francescani con 56 sacerdoti, i Cappuccini con 23, i padri italiani della Consolata con 27 e quelli di Verona con 14, la società portoghese per le Missioni Estere con 25, i padri di Montfort (olandesi) con 27, i padri bianchi con 22 e i padri del S. Cuore con 21 sacerdoti. Lavorano nel M. anche Lazzaristi, Gesuiti e Salesiani. Al pari delle altre province portoghesi d'oltremare M. dipende dalla S. Congr. per gli Affari Eccles. Straordinari. Le missioni protestanti hanno 200.000 aderenti. Sono ancora pagane 4.462.000 anime, che costituiscono la grande massa della popolazione nera. I musulmani sono numerosi nelle regioni del nord confinanti con il Tanganica, dove la penetrazione islamica è molto antica e la religione maomettana fortemente radicata; la sola diocesi di Nampula ha 563.000 musulmani, sui 638.000 che vivono in tutto il paese.

BIBL. — *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma 1935, p. 229. — SCHMIDLIN, II, 38-42, III, 97. — *Conspectus Missionum Ord. Fr. Minorum*, Quaracchi 1933, p. 99-107. — THIAUREN, *Die Missionen der Gesellschaft des göttl. Wortes in den Heidenländer*, III-2 (Steyl 1931) 1-16. — *Anuário católico de Portugal* (Lisboa 1942) 315-323. — *Esforço missionário português. Diocese de Nampula*, Lisboa 1949. — F. C. DE ALMEIDA DE EÇA, *Achegas para a bibliografia de Moçambique*, Lisboa 1949.

MOZARABICA (Liturgia). v. LITURGIA VIII 3; MESSA (v. Liturgia) I B; C; RITI.

MOZART Wolfgang Amedeo (1756-1791), n. a Salisburgo, m. a Vienna. Venne iniziato agli studi musicali da suo padre Leopoldo (n. e m. a Salisburgo 1719-1787) che era valente compositore di molta musica sacra (12 oratori) e vicemaestro di cappella dell'arcivescovado della sua città. La vita di M. è un'incessante fatica di esecutore e di compositore. Viaggiò per tutta Europa, e in Italia riportò trionfali successi in moltissime città.

Raggiunse la perfezione nell'opera drammatica, in cui sapeva adattare lo stile, con meravigliosa semplicità e alta intuizione, ai differenti soggetti, classico o romantico, tragico o comico. Fu detto il creatore dell'opera tedesca; in lui la maniera italiana è sempre evidente, esaltata e nobilitata, in ogni sua grande composizione. La sua musica strumentale è anello di congiunzione fra Haydn e Beethoven. La severa obiettività nell'espressione degli affetti lo renderà presto fuori tempo e lontano dall'universalità eterna di Beethoven.

La sua produzione ha del prodigioso per eccellenza di tecnica, per altezza d'ispirazione, per varietà di genere, anche per copiosità. Le sue opere teatrali, strumentali, da camera, ecc. sono c. 700. Tra queste occupano un buon posto le composizioni

di genere sacro: Messe, Salmi, Litanie, Mottetti, Cantate e Oratorii.

Pure partecipando delle doti per cui sono famose le opere profane del M. e riuscendo superiori a quelle dei suoi contemporanei per contenuto e per tecnica, bisogna dire che le musiche sacre del M. risentono troppo del tempo suo, vaporoso, superficiale, senza vita, e sono lontane dal rispondere ai requisiti ideali della musica liturgica. L'opera che più si avvicina alle prescrizioni ecclesiastiche, vero gioiello, è l'*Ave verum corpus* a 4 vv., quartetto d'archi e organo, scritto probabilmente per la festa del Corpus Domini negli ultimi anni della sua vita. Meno rispondente è la famosa *Messa da requiem*, (soltanto in parte è opera del M.; dal « Lacrymosa » in poi è fatica del viennese Süssmayer) e che ebbe grande successo anche in Italia. Secondo Gius. Haydn, questa composizione, insieme ai quintetti d'arco, sarebbe bastata a immortalare il M. In realtà, più che musica da chiesa, è musica da concerto, ed esula da questo « Requiem » quell'interiore austerità e quel soffio di mistica ispirazione che danno ad opere del genere l'impronta religiosa. Anche le 16 Messe da vivo meritano la stessa osservazione: lavori giovanili, risentono della leggerezza dell'età, e pur essendo di grande valore sotto l'aspetto storico e oggettivo, liturgicamente sono trascurabili. Quando si pensi, ad es., che il M. non rifuggiva dal comodo ripiego di adattare a pagine già scritte per teatro parole sacre (per es. l'aria « dove sono » delle nozze di Figaro prestata a un Agnus Dei), si può facilmente pensare come potesse trascurare quello che in una composizione da chiesa è essenziale, e per conseguenza come dobbiamo giustificare gli avversi giudizi che della sua opera sacra hanno dato i principali restauratori della musica liturgica, come il Witt, il Kothe, L'Haberl.

H. ALBERT, *W. A. M.*, Leipzig 1919-21. — T. DE WYZEWA-G. DE SAINT-FOIX, *W. A. M.*, sa vie musicale et son oeuvre, Paris 1912, 2 voll., continuata dal solo G. DE SAINT-FOIX, con altri 3 voll., Paris 1936-49: fondamentale biografia critica. — Altra bibl. presso Enc. It., XXIII, 993-98. — K. RÖTTGER, *W. A. M.*, Leipzig 1941. — L. SCHEIDMAYER, *M.*, vers. ital. dal ted., Milano 1942. — B. BAUMGARTNER, *M.*, vers. it. dal ted., Torino 1945. — A. ALBERTINI, *M.*, Torino 1946. — C. FUSERO, *M.*, Torino 1947. — A. EINSTEIN, *M.*, sein Charakter, sein Werk, Stoccolma 1947; testo ingl., New-York 1945. — Importantissimo è l'epistolario di M.: H. und E. H. MÜLLER von ASOW, *W. A. M. Briefwechsel u. Aufzeichnungen*, Wien 1950 ss. — K. PREIFFER, *Von M.s. göttlichen Genius*, Berlin 1940, 1956²: analogie tra Schopenhauer « genio della luce », e M. « genio dell'amore ».

MOZZETTA, ridottissimo mantello che copre appena le spalle e il petto, senza apertura per le braccia (v. MANTELLETTA), abbottonato sul davanti e con un piccolo cappuccio a tergo. Il suo nome sembra derivare da *mozza* = cappa breve. Più che nel taglio la M. varia, dal papa ai canonici e parroci che hanno il privilegio di indossarla, nel tessuto e nel colore. Di solito è un indice di giurisdizione e divenne anche distintivo dei professori di alcune università e degli abati di alcuni Ordini religiosi. — v. INSEGN. ECCL. — MORONI, *Dizionario*, XLVII, 27 ss. — J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung*, Freib. i. Br. 1907, p. 357 s (vers. it., Torino 1914, p. 162).

MOZZI (conte) Luigi, S. J., n. a Bergamo il 26 maggio 1746, m. a Oreno (Milano) il 24 luglio 1813.

Già da 14 ott. 1763, dopo la soppressione della Compagnia rientrò in Bergamo, ove fu fatto canonico arciprete della cattedrale. Combatté i giansenisti e scrisse tra l'altro la *Storia della rivoluzione della Chiesa di Utrecht* (Ven. 1787, 3 voll.). Il 16 nov. 1799 accompagnò a Colorno (Parma), presso il PIGNATELLI (v.), i primi 4 novizi della Compagnia non ancora ricostituita: A. MAI (v.), G. A. Grassi, Nic. Grassi, Ant. Soranzo, col fratello laico Gius. Grassi. Rientrato nella Compagnia a Napoli (1804), fu prefetto dell'oratorio del Caravita in Roma. In seguito alla nuova dispersione, passò con alcuni confratelli a Milano (1810) e morì ospite ritiratissimo dei marchesi Scotti. Il Mai che ne fu esecutore testamentario ne fece, un amplissimo elogio epigrafico tumulato nel feretro.

A. Mai. Epistolario, a cura di G. GERVASONI, Firenze 1954, I, p. 342-44; in questa stessa collezione troverai indicate le relazioni epistolari del Mai col M. (p. 443). Nella bibliot. nazion. Vittorio Eman. II in Roma sotto A-21 si trovano 137 lettere scritte da vari al M. — G. BASSI, *Vita di L. M.*, Novara 1823. — F. ALBINI, *Vita di L. M.*, Bergamo 1884. — SOMMERVOGEL, V, 1371-73. — HURTER, V8, 626-28. — S. CIVIDINI, *Il p. L. M. antigiansenista*, Roma 1951 (tesi di laurea).

MOZZONI Ignazio (1814-1861), dell'Ordine di S. Giovanni di Dio, pubblicò a Venezia (1852) *Tabulae chronologicae de historia Ecclesiae universae argumentis ex archaeologia et geographia depromptis illustratae*: 8 tavole sinottiche riguardanti i primi 8 secoli della Chiesa, a cui poi i cardinali barnabiti Luigi Bilio e Giuseppe M. Graniello ne aggiunsero altre 5, completando il panorama fino al sac. XII compreso. L'opera, pur presentando i difetti della critica storica del tempo, non cessa di essere utile. — *Cf. Civ. cat.*, sez. I, II (1852) 676 s. — HURTER, *Nomenclator*, V3, col. 1262. — LÄMMER, *Miserordias Domini*, Frib. 1861, p. 117-24.

MUARD Giov.-Battista, O.S.B. (1809-1854), n. a Vireaux, m. a La Pierre-qui-Vire. La sua vocazione fu contrastata all'inizio dai genitori. Studiò nel seminario di Auxerre, poi di Sens, e fu ordinato sacerdote nel 1834. Verso il 1840 a Pontigny fonda una società per le missioni diocesane (**Preli di S. Edmondo o Padri di Montigny**). Desideroso di maggior perfezione, si ritira per tre mesi in una orrida spelunca nelle vicinanze di Subiaco; visita Pio IX a Gaeta, e passa qualche tempo in una frappa. Nel 1850 attua il suo antico disegno di fondare un monastero consacrato alla predicazione, alla vita contemplativa e penitente e al lavoro manuale. Scelse come posto La Pierre-qui-Vire in diocesi di Sens e attese con le proprie mani alla costruzione del nuovo monastero, che nel 1884 sarà elevato ad abbazia: nasceva così la nuova fondazione benedettina detta di **La Pierre-qui-Vire**. Egli vi emise per primo i voti solenni. Anche da monaco perseguì il suo ideale di vita missionaria. Con l'esempio e con la parola cercò di imprimere alla sua fondazione spiccata austerità, che conserva tuttora. È in corso il processo di beatificazione introdotto nel 1880. — *Monografie di abbé BRULLÉE* (Sens 1863²), J. BOUCHARD (Aixens 1890, 2 vol.), DESPINEY (Vézelay 1927).

MUBARAK Pietro (italianizzato *Benedetti P.*), n. a Ghosta da nobile famiglia libanese nel 1663, ordinato sacerdote nel 1685 dopo aver compiuto a

Roma i propri studi che lo avevano reso esperto di lingue e scienze orientali, fu nominato in seguito rappresentante a Roma della comunità maronita. Riuscì a dirimere gravi questioni di quella comunità. In pari tempo si fece apprezzare sia alla corte dei papi, sia a quella di principi italiani per la sua straordinaria scienza. Entrato nella Compagnia di Gesù, fu chiamato da Cosimo III Medici a Firenze per compiere importanti studi nelle biblioteche Laurenziana e Palatina. Professore di S. Scrittura all'università di Pisa, studenti, prelati, papi gli tributarono meritate lodi. Clemente XI lo associò al gruppo degli scienziati che presiedevano alla correzione dei sacri testi redatti in greco. Una delle sue opere più apprezzate è la traduzione dal siriano e dal latino degli scritti di S. Efrem. Dopo 12 anni di lavoro alla vigilia di terminare il 3° volume, la morte lo sorprese nel 1742 nella sua casa di Roma. Lasciò una ventina di opere, fra cui la storia dei maroniti, gli atti dei martiri, uno studio magistrale sull'Eucaristia, alcune poesie in arabo, in caldeo, in siriano.

MUCHAR von Bied und Rangfeld Alberto (von), O.S.B. (1786-1849), n. a Lienz (Tirolo), m. a Graz, monaco ad Admont (dal 1805), dove fu professore di S. Scrittura, bibliotecario ed archivista. Dal 1825 insegnò filologia ed estetica all'università di Graz. In *Das römische Norikum* (Graz 1825 s, 2 voll.) non solo studia la dominazione romana nel Norico, ma anche la propagazione del cristianesimo (vol. II) nei primi 5 secoli. Sviluppando una parte della storia precedente, ci diede la monumentale *Geschichte des Herzogthums Steiermark* (ivi 1845-74, 9 voll.). Scrisse inoltre numerosi articoli per riviste. I suoi meriti di storico della Stiria gli guadagnarono una medaglia d'oro dall'imperatore e la nomina a membro della Accademia di Vienna. — *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktiner-Ordens*, 1914, p. 313-44, 409-38, 436-38.

MUCIANO Maria (fratello), delle Scuole cristiane (1841-1917), n. a Mellet (Tournai) dalla famiglia *Wiaux*, entrò in religione a Namur (7 apr. 1856) cambiando in M. M. il nome originario di *Luigi Giuseppe*. Giudicato inadatto all'insegnamento, gli furono affidati altri uffici nella casa di Malonne, dove egli per 58 anni si dimostrò perfetto esemplare di osservanza, di umiltà, di orazione, di penitenza, da tutti ammirato come « il più soave dei santi » « il fratello che sempre prega » e, dopo la morte, (30-1-1917), venerato come santo. La sua causa fu introdotta a Roma l'8 luglio 1936: AAS 29 (1937) 216-19.

MUCIO. v. MOCIO.

MUCKERS sono detti dai tedeschi i seguaci di Giov. Enr. Schönherr († 1826) teosofa, e di Giov. Gugl. Ebel (1784-1861) pastore luterano di Koenigsberg. Costui, aiutato dal pastore Enr. Diestel, divenne confessore assai famoso tra le dame dell'alta società. Ma le regole che essi dettavano per le relazioni coniugali finirono per suscitare scandalo e i due pastori furono privati dell'ufficio (1841).

MUELEN (Van der) Ger. v. MOLANO.

MUELLER. v. MÖLLER.

MUEZZIN, funzionario religioso addetto alla MOSCHEA (v.) che, nei paesi dell'ISLAM (v.), recita l'*azam*, cioè l'inizio della preghiera nelle riunioni solenni, e dall'alto del MINARETO (v.), alle ore fisse,

con una cantilena invita i fedeli alle 5 preghiere canoniche. Le moschee importanti ne hanno più di uno. Il M. è incaricato anche di altri uffici religiosi.

MUGGLETON Ludovico (1609-1698) e suo cugino John Reeve (1608-58) un giorno proclamarono di essere i « testimoni » menzionati in Apoc. XI. Da alcuni furono creduti e si formò così (c. 1651) la setta dei *Muggletoniani*, che resistette fino al principio del nostro secolo (forse esiste ancora qualche decina di fedeli). Le autorità civili intervennero (1653, 1663, 1677) contro i due illuminati, che subirono processi, prigione, ammende. I QUACCHERI (v.) condussero contro la setta una fiera campagna.

Il M. scrisse col Reeve molte opere come: *A transcendent spiritual treatise* (1652), *A general epistle of the Holy Spirit* (1653), *A divine Looking-Glass, or the third and last Testament* (1856, 1861) che ancora nel 1832 avevano abbastanza lettori per giustificare una nuova edizione (*The works of J. Reeve a. L. M.*, 3 voll.); altre ne scrisse da solo. Le sue idee, incomposto farcimento di pseudomisticismo, di materialismo, di bizzarrie, sembrano pensate apposta per farsi confutare da sé: il diavolo s'è incarnato nel ventre di Eva; vi sono due razze umane, una destinata alla salvezza e l'altra alla dannazione; Dio ha un vero corpo umano: discese in terra per morire sulla croce, mentre Elia lo sostituiva in cielo durante l'assenza; dopo la morte in croce Dio risali in cielo abbandonando il mondo alle leggi meccaniche, le quali agiscono inviolabilmente rendendo impossibile il miracolo e la magia; alla fine dei secoli la luce si separerà dalle tenebre e i dannati vivranno per sempre su una terra nera e fredda senza sole... Si sa, non v'è idea sì strana che non trovi qualche seguace. — Bibl. presso E. AMANN in *Diet. de théol. cath.*, X, col. 2545-46.

MÜHLBACHER Engelbert (1843-1903), storiografo, n. a Gresten (Austria), m. a Vienna. Entrò nell'abbazia di S. Floriano, ma non emise i voti (1862). Studiò coi maestri Ficker e Sichel a Innsbruck e Vienna, dove poi insegnò storia (come incaricato nel 1878 e 1881, ordinario dal 1886). Si specializzò nella storia dell'età carolingia. Dal 1879 diresse le *Mitteilungen des Instit. für Oesterreichische Geschichtsforschung*; nel 1896 divenne presidente dell'Istituto per la storia dell'Austria. Era già membro delle Accademie delle scienze di Vienna e di Monaco e della commissione per i *Monumenta Germaniae Historica* (a lui si deve la II ed. del I vol. dei *Regesta Imperii*, già pubblicato dal Böhmer, e l'edizione dei *Diplomata Karolinorum*). Tra le altre sue opere van citate *Die literarischen Leistungen des Stiftes St. Florian*, Linz 1874 (incompleta) e *Die streitige Papstwahl des Jahres 1130*, Innsbruck 1876. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 2041. — *Mitteilungen* cit. 25 (1904) 201-07.

MUIREDACH. v. MARIANO SCOTO.

MUIS Simone (1587-1644), ebraista, n. a Orléans, m. a Parigi. Sua specializzazione fu l'ebraico biblico e rabbinico, ma conosceva assai bene anche altre lingue orientali e gli scritti esegetici dei giudei del medioevo. Come titolare di ebraico insegnò al Collegio di Francia dal 1614 fino alla morte. Tradusse vari commenti rabbinici in latino, tra cui il commento in *Malachim* (Parigi 1618) del rabbino Davide Kimchi, e i *Commentarii in Psalmum 19* (Parigi 1620) dei tre rabbini Davide Kimchi, Aben

Ezra e Sal. Jarchi. Già noto per il *Commentarius in 50 priores Psalmos* (1625), straordinario successo ebbe col *Commentarius litteralis et historicus in omnes Psalmos et selecta Veteris Test. cantica, cum versione noua ex hebraico* (Parigi 1630), considerato testo di grande autorità (Bossuet ne diceva: «*Parmis les catholiques, Muis emporte le prix, à mon gré, sans comparation*»). In M. è costante la preoccupazione d'attenersi al testo ebraico e all'esegesi rabbinica; rare sono le citazioni dei Padri e di commenti cristiani. Nella sua triplice *Assertio veritatis hebraicae* (Parigi 1631, 1634, 1639) difese appunto vigorosamente la superiorità del testo masoretico su quelli samaritano e greco contro l'oratoriano Jean MORIN (v.). Ma lo stesso Richard SIMON (v.) gli rimproverò di avere esageratamente insistito su privilegi immaginari della masora, pur riconoscendogli una discreta accuratezza (*Histoire critique du Vieux Test.* vol. III, cap. 13). Del suo commento ai Salmi lo stesso critico diceva: «*on pourrait retrancher de ce Commentaire plusieurs choses qui le rendent languissant. En un mot il n'est pas assez châtivé*» (ivi, cap. 12). — R. DE LA BROISE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 1334-36.

MULBERG (*Mulberg, Maulburg*) Giovanni, O. P. († 1474), n. a Kleinbasel, m. a Maulbronn, celebre predicatore: «*ipso praedicante alicubi fere totus populus loci convenire consuevit*», dice il Meyer. Segue la riforma iniziata dal B. RAIMONDO da Capua (v.), fu il braccio destro di Corrado di Prussia. Dopo aver studiato a Praga, fu insegnante a Colmar (1391), priore a Würzburg, ove tentò inutilmente di introdurre la riforma (1395), nel 1399 priore a Colmar. Durante lo scisma, parteggiò per Gregorio XII, per il che ebbe non poche noie. Combatté pure validamente gli errori dei BEGUARDI e delle BEGHINE (v.). Le sue prediche e i suoi scritti ascetici sono tuttora inediti. — MORTIER, *Histoire des matres généraux O. P.*, III, p. 548 s. — A. WALZ, *Compendium historiae O. P.*, Roma 1930, p. 63, 119, 166.

MULIÉ (*de*) Francesco. v. LEONARDO DE M.

MÜLLER (*Mueller*): — 1) **Ermanno** (1868-1932), n. a Dortmund, m. a Paderbon, sacerdote dal 1891, professore di morale (1901) nell'accademia filosofica teologica di Paderbon, moralista e musicista. — O. MÜLLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 358 s (dei voll. I-IV di questo *Lexikon* il M. fu apprezzato collaboratore).

2) **Ernesto Maria** (1822-1888), n. a Irritz (Moravia meridionale), sacerdote dal 1846, professore di pedagogia (1849) e di morale (1857-68) all'università di Vienna, vicerettore e poi rettore (1863) del seminario di Vienna, dal 1885 vescovo di Linz, dove morì. Lasciò una pregevole e fortunata *Theologia moralis* (3 voll., Wien 1868-76) che ebbe parecchie edizioni. Le sue preferenze sono per l'equiprobabilismo: v. SISTEMI MORALI. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1800 s. — *Theol. prakt. Quartalschrift* (1889) 44 ss, 296 ss, 539 ss.

3) **Feder. Massimiliano**, più noto sotto il nome **Max Müller** (1823-1900), n. a Dessau, m. a Oxford, dal 1850 professore a Oxford e dal 1872 a Strasburgo, benemerito degli studi di storia delle RELIGIONI (v.). Pubblicò e commentò il *Rigveda* e con altri attese alla pubblicazione dei *Sacred books of the East* (dal 1879). Negli *Essais de mythologie comparée* (1856),

nell'*Introduction to the science of religion* (1873), nelle letture su *Origin and growth of religion* (1878), nelle *Gifford Lectures* (1888-1892) e in altre opere minori sviluppò e applicò il metodo detto filologico (v. RELIGIONI, Storia delle) e sostenne la teoria dell'ENOTEISMO (v.), secondo la quale l'unità del divino e la molteplicità degli dei coesisterebbero in alcune religioni, principalmente nei Veda. Attribuì l'origine della religione alla intuizione sensibile dell'infinito che si manifesta nella natura. — *Ausgewählte Werke*, 12 voll. (1897-1901); *The life and letters*, 2 voll., 1902. — BERKENKOPF, *Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie M. M.* (1914). — *Altra bibl. in Enc. It.*, XXIV, 13 s.

4) **Giovanni Camillo** (1436-1476), n. a Königsberg (dove fu detto *Regiomontano*), m. a Roma, astronomo e matematico insigne. Lasciò tra l'altro: *Tractatus de doctrina triangulorum* (5 libri), *De reformatione calendarii* (Ven. 1484), *Tabula magna primi mobilis, De cometae magnitudine longitudineque* (Norimberga 1531), *Tabulae directionum projectionumque* (1470), *De triangulis planis et sphericis* (Norimb. 1547), dove tutti i triangoli sono risolti coi seni. Il suo esempio fu di sprone a molti per lo studio delle scienze. Sisto IV lo nominò vescovo di Ratisbona, ma lo chiamò a Roma (1475) per gli studi sulla riforma del CALENDARIO (v.). Con G. Peurbach (di cui pubblicherà: *Theoriae planetarum novae*, 1472 o 1473) iniziò la riforma dell'astronomia, necessaria dopo che furono scoperti gli errori delle «*tavole alfonse*». A Norimberga con Bern. Walther istituì (1471) il primo osservatorio europeo. Le sue osservazioni della grande cometa del 1472 (detta poi di Halley) si devono considerare l'inizio dell'astronomia scientifica cometaria. Nella stamperia di Norimberga finanziata dal Walther, pubblicò, tra una ventina di altre opere, le famose *Ephemerides astronomicae ab anno 1475 ad annum 1506*, premiate da re Mattia Corvino con 800 scudi d'oro (altri dicono 1200), divenute assai popolari in Ungheria, Italia, Francia, Inghilterra; perciò il M. fu considerato l'inventore dei notissimi lunari (benché l'idea di essi risalga a Teone).

Il M. fu per tutta la vita divorato dall'ansia nobile di conoscere i fenomeni naturali, le loro leggi matematiche, le opinioni dei predecessori (ricercate nei codici e nelle traduzioni più fedeli). Sospinto da tale ansia passò da Königsberg a Vienna (dove s'incontrò giovinetto, col Peurbach), a Roma (1462, col card. Bessarione), a Padova (1463, ove insegnò astronomia), a Venezia (1464), a Roma, a Vienna, a Budapest (invitato dal re Mattia Corvino), a Norimberga. La leggenda si impadronì di lui, come dei grandi, attribuendogli tra l'altro la creazione di automi meccanici (una mosca e un'aquila che compivano meraviglie). Del resto, egli stesso non andò del tutto esente dalle contaminazioni astrologiche e magiche che s'accompagnavano, allora, con la SCIENZA (v.) incipiente. — *Biografia univ.* XXXIX (Ven. 1827) 444-49. — *Allgem. deutsche Biogr.* (Leipzig 1875-1910), XXII, 564-81. — F. J. CARMODY, *Regiomontanus notes on al Birārij's astronomy*, in *Isis* 42 (1951) 121-30.

5) **Giovanni von M.** (1752-1809), n. a Sciaffusa, m. a Kassel, insigne storiografo. Benché protestante e pietista, rivaluta tra i primi il medioevo cristiano come periodo di grande civiltà (contro le denigrazioni illuministiche), esalta nel papato il difensore delle libertà civili e il plasmatore della coscienza de-

mocratica contro le prepotenze dell'assolutismo regio; cf. *Reisen der Päpste* (Francoforte sul M. 1782). Peraltro il pregiudizio protestantico gli impedì di apprezzare in giusta misura il fenomeno monastico; e la sua ammirazione per il papato, più che ammissione della figura dogmatica del papa, era reazione polemica contro il despotismo regio (anche paternalistico, come quello di Giuseppe II).

Tra le sue opere (ediz. completa a cura del fratello Giorgio, Stuttgart 1809-19 in 27 voll., ivi 1831-35 in 40 voll.) godono giusta fama la incompiuta *Gesch. der schweizerischen Eidgenossenschaft* (1786 ss, 4 voll. per il periodo che va dalle origini elvetiche al 1499, continuata poi da altri) e i postumi 24 *Bücher allgemeiner Gesch.*: sono in più di un punto incriminabili per difetti di metodo e di critica, ma costituiscono pur sempre quadri imponenti e suggestivi dove, accanto ai fatti politici, prendono largo posto usi, costumi, credenze, arti, istituzioni delle varie epoche, e dove la narrazione è condotta con squisito gusto letterario, spesso poetico, con fervore patriottico e con ammirazione per le effettive grandezze dell'età medievale finalora spregiata come «gotica» e «barbara». I romantici vi trovarono una miniera ricchissima di ispirazioni e Schiller ne trasse l'argomento e l'ambiente del *Gugl. Tell*.

K. HENKING, *J. v. M.*, 2 voll., Stuttgart 1909-27. — P. REQUADT, *J. v. M. und der Frühhistorismus*, München 1929. — W. KIRCHNER, *Studien zu einer Darstellung J. v. M.s*, Heidelberg 1931. — K. E. HOFFMANN, *J. v. M. Briefwechsel mit Joh. Gottfr. Herder u. Caroline v. Herder geb. Flachsland* (1782-1809), Sciaffusa 1952.

MULTA. v. PENA.

MUMMOLINO. v. MOMMOLINO.

MUMMULO (*Mummoleno*), S., secondo abate di Fleury (St. Benoit-sur-Loire). Un documento del sec. VIII scoperto dal Mabillon narra come, dopo non poca fatica, preghiere e digiuni, M., venuto in Italia, scoprisse a Cassino, sotto una lastra di marmo, le ossa di S. BENEDETTO (v.) e di S. SCOLASTICA (v.), e come, con altrettanti disagi, portasse con sé fino a Fleury quelle sante reliquie. Paolo Diacono, nella *Historia Langobard.* VI, 2, PL 95, 622, dice di pellegrini francesi che, simulando devozione intorno alla tomba di S. Benedetto e S. Scolastica, ne avrebbero involate reliquie a dotazione di un monastero maschile e di uno femminile sorti allora in Francia. Altra conferma è una lettera di papa Zaccaria al clero francese scritta nel 750, con la quale egli chiede che vengano restituite al monastero di Cassino le reliquie involate. I due eroi di questa singolare avventura sarebbero il nostro M. e S. Aigulfo. Sulla leggenda v. MONTECASSINO.

M. si dice che fu creato abate di Fleury dallo stesso fondatore Leobodo; tuttavia sembra che non fosse il primo abate, poiché per 5 anni occupò la sede abbaziale Rigomaro. Non si sa se e come M. morisse (nel 678?) a Bordeaux; certo è che vi è sepolto, nell'abbazia di S. Croce.

ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 8, p. 351 s. — ACTA SS. O.S.B. II (Par. 1609) 674-678. — F. CHAMARD, *Les reliques de St. Benoit*, Paris 1882. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, V-2, 1709-1760. — E. MUNDING, *Palimpsesttexte des codex latin. Monacensis 6333*, Beuron 1930. — A. CHAULIAC, *Hist. de l'abbaye de Ste-Croix de Bordeaux*, Ligugé 1910, p. 1-51.

MUN (*de*), conte Adriano Alberto (1841-1914), n. a Lumigny da famiglia di antica nobiltà, m. a Bordeaux. Combatté tutta la vita come deputato giornalista, conferenziere, con robusta eloquenza e con viva fede, per ricondurre la sua patria alle gloriose tradizioni religiose. Uscito da Saint-Cyr nel 1862, prese parte alla guerra franco-prussiana del 1870, distinguendosi in varie occasioni. Fu poi ufficiale d'ordinanza del gen. Admiraull, governatore di Parigi. Quivi rimase fino al 1875, quando, capitano dei corazzieri, diede le dimissioni. Il soldato si era fatto apostolo: gli orrori della Comune e la sanguinosa repressione di cui era stato testimone avevano lasciato un solco profondo nella sua anima. La società tormentata e malata soffriva la privazione di quelle verità cui la Rivoluzione aveva dato lo sfratto.

De M. si vota a richiamare queste verità, particolarmente nel popolo, cavaliere della contro-rivoluzione. Germinò così l'opera dei *Circoli cattolici operai*, cui De M. diede vita e vigore coll'ausilio dell'amico e commilitone LA TOUR-DU-PIN (v.) e d'un modesto «fratello» di S. Vincenzo de' Paoli, Maurizio Meignan. Eletto deputato nel 1876, sedette a Palais Bourbon, tranne due brevi interruzioni, fino alla morte, ammirato fra i più eloquenti oratori della tribuna parlamentare.

Monarchico per tradizione e per convinzione, di fronte alle correnti che dividevano il partito realista tentò di fondare alla Camera e nel paese un nuovo partito senza pregiudiziali dinamiche: il «partito cattolico». La S. Sede disapprovò l'iniziativa e De M. l'abbandonò prontamente. Quando Leone XIII nella enciclica «ai Francesi» raccomandò il *ralliement* alla costituzione repubblicana del loro paese, De M. fu tra i primi ad assecondare i desideri pontifici, sopportando l'ostilità di tanta parte dell'aristocrazia legittimista ed orleanista.

Si svolse allora la seconda fase della sua attività, intesa a migliorare le condizioni del popolo e a ricondurlo all'idea cristiana. Chiese al Parlamento una legislazione sociale che tutelasse i diritti degli operai e sancisse l'obbligatorietà del riposo festivo. Accusato di favorire il SOCIALISMO (v.): «No, esclamava fin dal 1882, noi non siamo e non saremo mai socialisti; noi vogliamo una soluzione della questione sociale, ecco tutto». E denunciava, nel tempo stesso, come un errore socialista intollerabile, «l'assorbimento da parte dello stato di ogni iniziativa individuale e la tirannica sua sostituzione ai diritti di tutti gli altri». Né mai disarmò contro la LOTTA di classe (v.), che giudicava sterile e dannosa. A questo magnifico campione della religione e della patria, che consacrava gli sforzi della sua formidabile eloquenza alla causa operaia, l'Accademia francese apriva le sue porte nel 1897 accogliendolo fra gli «immortali», quale successore di Jules Simon.

Scoppiata la grande guerra 1914-18, si prodigò per suscitare energie, incoraggiare ardimenti, riaccendere speranze conquistando in questa missione patriottica l'ammirazione di tutti i partiti. Quando una crisi cardiaca abbatté improvvisa l'atleta a Bordeaux, ove egli era profugo con il governo di guerra, i rimpianti furono unanimi. Bordeaux vide ai suoi funerali ventimila uomini di tutte le opinioni, alla loro testa il governo e il presidente della repubblica in persona. Quale ultima testimonianza del grande cavalleresco suo spirito cristiano, De M. volle inserire nel suo testamento una protesta di fedeltà e di amore alla Chiesa, commettendo al figlio primogenito di deporla in suo nome ai piedi del papa.

I suoi scritti: *Discours et écrits divers* (7 voll., Paris 1888-1904), *Combats d'hier et d'aujourd'hui* (5 voll., ivi 1902-10), *Ma vocation sociale 1871-75* (ivi 1925), *Pour la patrie* (ivi 1912), condotti con straordinaria potenza oratoria e con appassionata convinzione, non hanno ancora perduto d'interesse poiché la battaglia in essi ingaggiata per una società cristiana non è ancora vinta.

È difficile esporre le sue idee, cui non poté dare forma sistematica forse per difetto di preparazione e di mentalità filosofica e teologica (delle due lauree, cui attendeva, lettere e scienze, raggiunte a stento la seconda). In gioventù non era stato un cattolico esemplare: forse pesava su lui l'ombra del materialista HELVÉTIUS (v.), dal quale discendevano la sua madre e la sua sposa. Ma apertosi ai problemi religiosi durante le polemiche circa il conc. VATICANO (v.) e, più ancora, davanti alle ansie di rinnovamento sociale che agitavano tutta l'Europa, la sua vita fu improntata a sincero fervore religioso, consacrata alla difesa e all'instaurazione di una civiltà autenticamente cristiana.

In guerra contro la Germania, finisce prigionero ad Aquisgrana, ove con il collega La Tour du Pin osserva il movimento sociale tedesco. Scriverà: « Studiando perchè, malgrado tanto valore, la vittoria, qualche volta così prossima, ci fosse sempre sfuggita, i nostri discorsi si elevavano più alto, risalivano più lontano. La decadenza dell'antico spirito militare, l'abbandono delle virtù tradizionali, il rallentamento dei vincoli sociali ci apparivano come le cause più essenziali del disastro. E non era nemmeno una speranza di rivincita che ci agitava allora, ma un sogno di rigenerazione: non una ripresa puramente militare, ma una riforma delle idee e dei costumi ». Trent'anni dopo, impedito per salute di parlare alla Camera contro chi si accaniva sulle Congregazioni religiose, De M. consegnerà alla stampa la stessa accusa: « La soppressione delle Congregazioni religiose non è che un episodio; il monopolio dell'insegnamento non è che un mezzo. Lo scopo ultimo è di schiacciare la Chiesa. Sta al paese — dopo aver considerato quale terribile colpo sarà per la nostra influenza estera una Francia staccata dalla Chiesa — dire se intende permettere alla Camera di raggiungere questo scopo ». Pareva che intuisse il brano delle « Istruzioni confidenziali » di Bismarck (1871) all'ambasciatore tedesco in Parigi: « Una politica cattolica della Francia le darebbe una grande influenza all'estero. Il mezzo per opporvisi a profitto dell'influenza nostra è di abbassare in Francia il cattolicesimo. Se potessimo arrivare a questo, la Francia sarebbe annichilita ».

Tornato a Parigi nel 1871, De M. assiste all'avventura della Comune, movimento politico esploso dal malessere sociale come la Rivoluzione del 1789. « Durante i disordini il gen. Ladmirault s'era portato al castello di Ruil, ed io l'accompagnavo. A un certo punto incontriamo dei soldati che portavano un uomo ferito. Il generale chiese informazioni. « Generale, gli risposero, è un insorto ». Allora quel cadavere vivente, sollevandosi sulla barella, tese verso noi il braccio nudo e con voce fioca disse: « Gli insorti siete voi ». Questa scena (descritta in principio a *Ma vocation sociale*) pesò su tutta la vita del De M. « Che cosa aveva fatto la società costituita per dare al popolo una norma morale ed una coscienza, e per soddisfare con la giustizia sociale le richieste dei suoi dolori? ». Nulla. Liberalismo e

cristianizzazione, i due modi combinati d'ogni oppressione pubblica, erano il programma dell'autorità francese. Il popolo s'era scatenato per rappresaglia nei disordini della Comune, ma non aveva tutti i torti. La carriera di De M. sarà un continuo sforzo per togliere l'autorità da questo assenteismo. Egli si mette a lavorare negli ambienti cattolici militanti di La Play, nel movimento giovanile di mons. De Ségur, in quello dell'Ozanam.

Del primo non è contento: « Non ci si sentiva la vita, e le nostre anime ne trabocavano ». Frattanto deve deporre come teste nei processi contro gli « insorti » della Comune, ed è questa la sua diagnosi: « C'è tra le classi sociali un abisso che non può essere colmato se non col tempo e con l'educazione morale dei contendenti. Non riesco a credere che la sola forza materiale possa venire a capo ». Da questo momento, egli si voterà alla pericolosa battaglia per l'educazione morale e sociale degli operai. Gravi erano i pericoli di sbandamento poiché i primi sociologi cristiani avevano allora la difficile missione di indovinare negli accenni del *Sillabo* (pressoché unica direttiva sociale, e soltanto negativa, della Chiesa) l'indirizzo sociale del cattolicesimo.

De M. tentò una via personale di realizzazione pratica creando la *Oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers*, che dilagò per tutta la Francia così da ricevere nel 1900 il « grand prix » della esposizione internazionale di Parigi. A svolgere la funzione direttiva del movimento, istituì il *Conseil de Jésus ouvrier*. Grazie a tali fondazioni mirava a raggiungere i SINDACATI misti (v.), intercomunicanti tra padroni ed operai per promuovere la distensione. De M. non era di quelli che, secondo l'ironia del Windthorst, « dopo aver discusso con bellissime parole di questioni sociali, finiscono al caffè a fumare una sigaretta ».

Nel 1875 per non fornir materia a coloro che denunciavano incompatibilità tra il « corazziere mistico » e la divisa militare, De M. rinunciò alla carriera militare: « Quello fu un giorno per me tristissimo: abbandonavo l'esercito lasciandovi una parte del mio cuore. Davanti a me si schiudeva una via nuova, ma oscura e incerta; tuttavia, nel mio sacrificio irrevocabile, ero contento di immolare le mie forze alla causa di Dio ». Fu accusato di ambizione, ma egli voleva soltanto rianimare l'antico corporativismo « come mezzo per conciliare, nell'armonia cristiana, padroni e operai ». Sacrificò anche qualche suo ideale. Rancori atavici ed esacerbati tra i contendenti minacciavano la vitalità dei sindacati misti. Allora De M., pur restando inflessibile nel principio fondamentale, si adattò a un procedimento per gradi: accetta i sindacati distinti, ma intanto moltiplica i collegamenti sotterranei tra i due settori avversi, e qualche volta raggiunge splendide riconciliazioni. Sacrificò perfino la sua idea politica. Si sentiva monarchico per tradizione familiare e convinzione personale, e considerava la trasformazione repubblicana come causa dello scaldamento sociale, in quanto l'autorità vi veniva abbassata. Ma nel 1881 la S. Sede gli sconfessò il discorso legittimista di Vannes. Egli si disdice docilmente, con totale sincerità. Fu allora che rinunciò alla fondazione d'un partito cattolico che aveva vagheggiato per la Francia, analogo a quello tedesco.

Sopra un punto rimase fermissimo, come Harmel, Decurtius, Toniolo e tutti i paladini della *Rerum novarum*: il carattere morale e quindi religioso della questione sociale. Ogni riforma laica è « vana,

inefficace, momentanea, inattuabile»; « il Vangelo è l'unico codice », « chiave di volta dell'edificio sociale »; ogni altro maestro non è che un venditore di stupefacenti effimeri. Nel primo proclama delle sue fondazioni mette l'emblema: « In hoc signo vinces ». E nelle innumerevoli campagne elettorali ribadisce che spetta ai cattolici di difendere l'ordine sociale e dare, con la salvaguardia della religione e della libertà spirituale, pace e stabilità alla Francia. Per questa ragione non faceva buon viso alle corporazioni obbligatorie statali: la distensione sociale doveva provenire più dalla coscienza religiosa che dalle leggi: le magnifiche corporazioni del medioevo sono state distrutte « dal carattere amministrativo che esse assunsero quando si dovettero trasformare in strumento statale ». La sua azione e il suo pensiero si alimentano di questa convinzione ferma e feconda. Può darsi, diceva all'Accademia, che « molti mi ritengono un vieux jeu, un ferraveccio, in questi tempi in cui la vita e la morale non offrono più un significato preciso e norme assolute ». Ma la storia delle sciagure nazionali e la guerra 1914-18 sono là per dimostrare che la salvezza era con le idee antiche, non antichate.

Fu un grande capo di un grande movimento, titolare di uno spirituale ma potente « ministero della fiducia nazionale » (con'egli qualificava il campo del suo apostolato). La sua entrata nella Camera fu a lungo meschinamente contrastata, e per lui non ci fu mai un ministero, ma alla fine fu ammirato, come un « nuovo Montalembert », come il nobile generoso cavaliere della più pura tradizione francese, anche da coloro che la sua sovrana eloquenza colpiva quali responsabili della « ufficiale apostasia della Francia » o quali « cattolici onorari » che si ritenevano a posto con Dio solo per il fatto di aver compiuto un certo numero di pratiche religiose. In tutta la sua vita (disse P. Dechanel dei suoi scritti) « c'era dell'inno guerresco e della preghiera ». La società francese (e non solo francese) non si è fatta molto migliore di quella che egli sferzava e sponrava, ma che cosa sarebbe se le fosse mancato il suo rimbrotto e il suo incoraggiamento?

BIBL. — Monografie di J. PIOUS (Paris 1925), M. LIGOT (ivi 1928), M. SANGNIER (ivi 1932), J. ZAMANSKI (ivi 1942), A. DAUPHIN-MEUNIER (Brescia 1952). — H. FONTANILLE, *L'oeuvre sociale d'A. De M.*, Paris 1927. — L. BROSSIER, *La pensée sociale d'A. De M.*, Marseille 1930. — E. MONTIER, *A l'école d'A. De M.*, Paris 1945. — H. ROLLAT, *A. De M. et le parti catholique*, ivi 1949, molto documentato, importante. — ID., *L'action sociale des catholiques en France (1871-1901)*, ivi 1948. — *Lettres sur le Ralliement*, Paris 1952: l'azione di Carlo Chesnelong, del partito legittimista, che nel 1881 si separò da A. De M. perché non voleva, come questi, identificare completamente la causa cattolica con la causa monarchica. — J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, ivi 1951 (v. indice dei nomi). — R. TALMY, *Les débuts du catholicisme social en France. Une pierre d'achoppement: l'organisation professionnelle, in Mélanges de sc. relig.* 14 (1957) 83-100, 183-98: la opposizione tra La Tour du Pin, che vuole l'organizzazione istituzionale della professione, e A. De M. « clericale » che vuol tenersi al campo politico-religioso.

MUNARI Domenico, missionario e viaggiatore, in religione p. Giuseppe da Modena, n. a Modena il 22 ott. 1688, m. nel Congo l'11 marzo 1726. Nel 1711 fu inviato al Congo in qualità di prefetto. Compì poi un viaggio nell'America meridionale. In un'in-

teressante relazione illustra l'etnografia dei popoli da lui evangelizzati (conservata nella bibliot. Estense di Modena). — P. DONAZZOLO, *Un viaggio al Congo ed all'America meridionale nel principio del sec. XVIII ed il suo autore*, in *Boll. della Soc. geogr. ital.*, 1912.

MUNAÑONES (de) Giovanni, n. a Briviesca (Burgos), agostiniano (1522), addottorato in teologia a Salamanca (1529), predicatore di Carlo V (1541), confessore delle figlie di Filippo II, vescovo di Segorbe (1556) in Spagna (Castellon de la Plana), partecipò al concilio di Trento (maggio 1562) intervenendo nelle discussioni delle sessioni XXI, XXV. Morì a Valenza il 15 agosto 1581. — E. DOMINGUEZ CARRETERO, *J. De M. su actuación en el conc. de Trento, in Ciudad de Dios* 158 (1946) 589-620.

MUÑOZ: — 1) Egidio Sanchez. v. CLEMENTE VIII antipapa.

2) Giov. Battista (1745-1799), n. a Musero (Valenza), professore di filosofia a Valenza, nominato da Carlo III cosmografo maggiore delle Indie (1779), iniziò una *Historia del Nuovo Mondo*, di cui uscì soltanto il primo vol. (Madrid 1793). Va ricordato anche perché, con coraggio, anche se non sempre felicemente, tentò di introdurre nella filosofia e teologia scolastica le teorie newtoniane e moderne (*De recto philosophiae recentioris in theologia usu*, Valenza 1769; *De scripturum gentilium lectione et profanarum disciplinarum studiis ad christianae pietatis normam exigendis*, ivi 1768). — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 1547. — A. BALLESTEROS BERETTA, *Don J. B. M.*, in *Rev. Indias* 2 (1941) 5-37.

MÜNSTER (Muenster), nome comune, specialmente nei paesi di lingua tedesca, a parecchi monasteri (Münster = monastero).

1) M., abbazia benedettina nel Canada, della Congregazione Americano-Cassinense, fondata nel 1892, benemerita della evangelizzazione e colonizzazione dei territori circostanti. Oggi conta circa 40 monaci che tengono un collegio e svolgono ministero pastorale.

2) M., in Graubünden, Svizzera. Ai confini del Tirolo vi era un'abbazia benedettina di questo nome, fondata già da Carlo Magno e chiamata anche *Monasterium Tuberis*. Dal sec. XI fu monastero doppio, ma dopo le lotte delle investiture i monaci lasciarono l'abbazia semidistrutta, che dal sec. XV fu abitata solo dalle monache e sussiste tuttora con circa 30 religiose.

3) M., in Gregorienthal, o Gregorienmünster (dioc. di Strasburgo), antica abbazia fondata da monaci, si dice, provenienti da Roma, nel 634, fiorita fino al sec. XII. Si unì alla Congregazione di St. Vannes nel 1659, e fu soppressa nel 1790.

4) M., nel Lussemburgo, abbazia fondata nel 1083 dal conte Corrado di Luss., secolarizzata nel 1803. — COTTINEAU, II, col. 2013-15. — *Lex für Theol. und Kirche*, VII, col. 369-371.

MÜNSTER Gaspere, carmelitano († 1654) di Münsterfeld, professore all'univ. di Colonia, commissario generale e missionario apostolico per la Sassonia (1621), vicario generale e vescovo di Osnabrück, scrisse una storia dei Carmelitani della provincia di Sassonia (1627) e *Fratrum consilium quomodo a via veritatis seductae oves ad Romanam Ecclesiam ovile... sint reducendae* (Anversa 1635).

MÜNSTER Sebastiano (1489-1552), ebraista e cosmografo, n. a Ingelheim, m. a Basilea di peste, francescano dal 1503, fu scolaro (1509) del francescano Corrado Pellican (che insegnava letteratura ebraica, teologia e filosofia aristotelica nel convento di Ruffach). Passò con lui a Tubinga, ove si perfezionò nell'ebraico sotto il Reuchlin, mentre sotto Giovanni Stoffler di Justingen studiava matematica e astronomia. Pervertito dalle dottrine di Lutero, gettò l'abito insieme al Pellican. Nel 1524 salì la cattedra di lingua ebraica all'univers. di Heidelberg e poi (1529), con Sim. Grygnäus, all'univ. di Basilea. Aveva già pubblicato un vocabolario e una breve grammatica della lingua ebraica (1523) e i *Proverbia Salomonis* con una grammatica caldaica (1527). Molto nota è la sua *Biblia hebraica cum latina planque nova translatione... hebraica veritatis conformata adjectis insuper et Rabbivorum commentariis adnotationibus* (Bas. 1534, 2 voll. in fol.; 1536, 2 voll. in 4°; 1546, 2 voll. in fol.) Assai stimata furono le sue opere scientifiche: *Compositio horologiorum in plano* (Bas. 1534), *Organum uranicum, theoricæ omnium planetarum motus, canones* (Bas. 1536, fol.), *Rudimenta mathematica* (Bas. 1551, fol.), e famosissima la sua *Cosmographi oder Beschreibung aller Länder* (Bas. 1541, riedita frequentemente; M. la tradusse in latino, Bas. 1550, con splendide incisioni in legno; se ne fece pure una traduzione in francese, Bas. 1552, e una in italiano, Bas. 1558), vasta descrizione di tutte le terre e di tutti i popoli conosciuti nel periodo delle grandi scoperte geografiche, largamente benemerita pur non essendo esente da lacune, da incertezze e da elementi fantastici. — V. HANTZSCH, *S. M. Leben, Werke u. Bedeutung*, Leipzig 1908. — J. PRIJS, *Oswald Schreckenfuhs' hebräischer Nachruf auf S. M.*, in *Theolog. Zeitschrift* 9 (1953) 231-37.

MÜNTERSCHWARZACH sul Meno, abbazia benedettina fondata nell'815 dal conte Meginardo, che le diede il suo nome, cambiato poi in M. Con la introduzione della riforma di Gorze nell'XI sec., il monastero si rinnovò e fiorì, specialmente sotto il B. abate Egberto. Nel 1136 si unì alla nuova riforma di Hirsau. Decaduto ancora sotto la signoria dei nobili, nel 1466 accettò la riforma di Kastl e dal 1480 fece parte della congregazione di Bursfeld. Nel sec. XVII vi furono particolarmente in onore le scienze e le arti. Verso la fine del secolo si iniziò la ricostruzione degli edifici monasteriali e della magnifica chiesa barocca di B. Neumann, che la secolarizzazione del 1803 demolì con tutto il resto.

Nel 1913 i benedettini di St. Ottilien acquistarono i pochi ruderi e inaugurarono un nuovo periodo storico con la vecchia abbazia. Oggi conta più di 80 monaci e circa 200 conversi, che lavorano specialmente per le missioni ed hanno case in Africa e in Asia. — L. H. COTTINEAU, II, col. 2985. — C. WOLFF in *Lex. fur Theol. und Kirche*, VII, col. 374-375.

MÜNTZ Eugenio (1845-1903), celebre critico d'arte, n. a Soultz-sous-Forêts (Alsazia), m. in Parigi. Uscito dal liceo Bonaparte di Parigi, si iscrisse all'università per il diritto. Inclinato agli studi artistici, intraprese diversi viaggi in Germania e in Inghilterra. Nel 1873 fu eletto membro della scuola francese di Roma. Tornato in patria, fu nominato conservatore della biblioteca e del museo della Scuola di Belle Arti in Parigi. Nel 1884 venne chiamato a supplire Ippolito Taine nella cattedra di critica e

di storia dell'arte. Fu membro di moltissime accademie europee. Si occupò molto dell'arte italiana e dell'arte religiosa: *Notes sur les mosaïques de l'Italie* (1874), *Les arts à la cour des Papes pendant le XV et le XVI siècle*, raccolta di documenti inediti tratti dagli archivi e dalle biblioteche romane (1878-82, 3 voll.), *Les précurseurs de la Renaissance* (1881), *Etudes sur l'histoire de la peinture et de l'icongraphie chrétiennes* (1885), *Bibliothèques du Vatican au XVI siècle* (1886), *Les antiquités de la ville de Rome aux XIV, XV et XVI s.* (1886), *Bibliothèque du Vatican au XV siècle* (1886), *Etudes iconographiques et archéologiques sur le moyen-âge* (1888), *Histoire de l'art pendant la Renaissance* (1888, incompleta).

Nella sua ampissima produzione (una ventina di volumi e mezzo migliaio di articoli) la critica non sempre è accurata, ma l'informazione è amplissima, spesso di prima mano, viva è l'attenzione alle condizioni dell'ambiente in cui sorse l'opera d'arte e suggestiva è la presentazione letteraria. — Per le sue opere v. G. DE MANTEYER, in *Mél. d'arch. et d'hist.* 23 (1903) 232-72.

MÜNTZER (Münzer, Müncer) Tommaso (c. 1490-1525), predicatore della RIFORMA (v.) religiosa e sociale, uno dei tre fanatici profeti di Zwickau. Nacque da agiata famiglia a Stolberg (Harz). Dall'interrogatorio che subì prima di essere giustiziato si sa che in gioventù ebbe parte in una lega segreta contro Ernesto II arciv. di Magdeburg († 1513). L'ingegno torbido e incostante lo traeva alle avventure pericolose e alle cospirazioni. Studiò in Halle, poi a Lipsia, dove divenne *magister artium* e baccelliere in teologia (c. 1515). Due anni appresso insegnò nel ginnasio Martini nel Braunschwig. Tornò tosto a Stolberg, indi passò (1519) a Lipsia in cerca di nuove occupazioni. Aveva già abbracciato la carriera ecclesiastica, e divenne cappellano e confessore nel convento benedettino di Beutitz presso Weissenfels. Stabilitosi a Zwickau, fu parroco della prima chiesa della città (1520).

Scoppiata la ribellione di Lutero, entrò tra i primi nella nuova via e di Lutero fu intrepido collaboratore. Aggredì i monaci mendicanti di Zwickau e trovò favore presso il popolo. La contesa fu composta dal vescovo di Naumburg, al quale lo stesso M. sottopose la decisione. Nella sua parrocchia di S. Maria era stato, alcuni anni prima, il dott. Widenauer (Sylvanus), detto Egranus perché nato ad Eger, il quale combatteva, da umanista, i religiosi per la loro ignoranza; del resto, si teneva coi grandi, e nella vita privata mostravasi vanitoso, mondano, paradossale.

Il favore che il M. godeva presso il popolo accese l'opposizione del Sylvanus. Con Nicola Storch, formò una setta segreta, che si vantava di aver divine rivelazioni. Sotto i due capi stavano 12 apostoli e 72 discepoli. Benché l'Egrano nell'aprile 1521 passasse da Zwickau a Joachimsthal, non cessò l'agitazione. L'Egrano entrò come predicante nella chiesa di S. Caterina e si collegò con il dott. Loner. Costui eccitò il popolo contro M., che fu assalito pubblicamente da un prete e dovette salvarsi con la fuga. La contesa fu deferita al tribunale ecclesiastico. Nullameno, facendosi giustizia da sé, il M. fece affiggere alla porta della chiesa un libello contro l'Egrano. Per questo, il consiglio di Zwickau, esaminata la cosa, lo licenziò. Il M. si ribellò e sollevò i lavoratori delle miniere. Il consiglio fu costretto ad operare con

energia: più di 50 turbolenti furono imprigionati. Molti riuscirono a fuggire; anche il M. si pose in salvo.

Intervenne allora Lutero, il quale ordinò al consiglio di creare parroco di S. Maria in Zwickau Nicola Hausmann, allora pastore a Schneeberg. Lo Storch si tenne tranquillo e, non potendo riuscire contro l'accortezza dell'Hausmann, coi suoi faziosi passò a Wittenberg. Qui questi fanatici, uniti a Marco Stubner, presero il nome di « profeti di Zwickau », predicando contro il battesimo dei fanciulli (v. ANABATTISTI) e spacciandosi come ispirati.

Intanto M. acquistava altri amici nelle sue escursioni per il centro della Germania. Al principio del sett. 1521 egli è in Boemia, dove si agitavano più che altrove le sette religiose, fra cui i cosiddetti Fratelli Boemi. Il M. si accordò presto con quei settari, e nel nov. 1521 pubblicò a Praga un manifesto ampolloso, in cui tracciava le linee della sua riforma religiosa. A Praga dominavano allora i CALISTINI (v.) che volevano la Comunione anche col calice, i quali videro con sospetto le idee di quel turbolento. M. si allontanò, passò per il Brandeburgo, venne al principio del 1522 a Wittenberg, dove fervevano più che mai i dissensi religiosi per opera di Carlostadio e dei profeti di Zwickau. M. era amico di Melantone e del Bucero; per affinità di spirito si legò d'ancor più viva amicizia con Carlostadio. Questi fu poco dopo cacciato da Wittenberg. Il ritorno di Lutero in questa città (marzo 1522) persuase il M. a cambiare aria.

D'allora in poi vide in Lutero un oppositore della riforma che egli immaginava. Trovò favore nella piccola città di Alstedt, dove fu fatto parroco. Qui cominciò a pubblicare le sue dottrine prima con moderazione, poi con più ardore. Ma per l'opposizione di Lutero non trovava aderenti. Fece stampare segretamente a Eilenburg, a Jena, ad Alstedt dei fogli volanti, che si spandevano per tutta la Germania. Lutero vegliava e, informato da un magistrato di Alstedt, Giovanni Zeys, esortò il M. a sospendere l'attività e lo invitò a Wittenberg. M. non venne. Lutero sollecitò l'intervento di Federico elettore di Sassonia. Questi indugiò, poi, trovandosi al castello di Alstedt, accetta di ascoltare il M. Costui tiene allora una predica sul profeta Daniele; dopo una sua difesa e una istruzione sulla rivelazione divina, si rivolge ai principi intimando ad essi di sterminare gli empi: « Gli empi non hanno altro diritto di vivere, se non quello ad essi concesso dagli eletti ».

Avuto il discorso Lutero ricorse ai magistrati per quietare quel movimento smoderato, poiché M. eccitava gli animi ad aperta rivolta e già Carlostadio cominciava la sua opera a Orlamünde. Il duca Giovanni interdisse la pubblicazione degli scritti del M., e il loro autore fu chiamato a Weimar a giustificarsi. Tutto fu vano. Il popolo distrusse una cappella della Madonna in Malderbach (presso Alstedt), la quale fu arsa e l'immagine della Vergine sconciamente profanata. M. era un pericolo sempre più grave perché aveva già organizzato una vasta cospirazione che doveva scoppiare in tutto il nord della Turingia sino alla Franconia ed aveva per scopo la guerra non solo al papismo ma anche alle autorità civili. I suoi seguaci si distinguevano da un costume speciale e dalla lunga barba. M. fu citato davanti all'assemblea dei principi di Sassonia, da tenersi a Weimar l'1º agosto 1524. Venne il M.; e fu per lui uno scacco. Le sue parole eccitarono le risa di tutti,

perfino del popolaccio che gli gridava: « Dove è ora il tuo Dio e il tuo spirito? ». Riuscì a fuggire nella notte 7-8 agosto e riparò a Mulhausen in Turingia. Una lettera di Lutero al consiglio della città lo aveva preceduto.

Peraltro gli amici di M. avevano preparato il terreno (fra essi era un cistercense apostata, Enrico Pfeifer). Con l'opera di costoro M. sollevò una rivolta, per cui si cambiò il governo aristocratico della città in democratico, e la Chiesa si riformava su larga base. Il M. aveva già segrete relazioni col Pfeifer, ed ambedue lottavano contro Lutero. In uno scritto pubblicato a Norimberga, M. chiama Lutero arcipagano, arcibricone, dottore della menzogna, il papa di Wittenberg, la donna di Babilonia, drago, corvo, leone, basilisco..., titoli del resto non molto dissimili da quelli che Lutero e gli altri capi della riforma si regalavano fra loro.

Alla fine del 1524 il M. era a Basilea (forse lo trasse colà la fama che godeva quella città ordinata a governo popolare), dove Ecolampadio lo confortò alla pazienza. Ma il M., insoffrente d'indugio, andò vagando qua e là. Stette alcune settimane a Gießen, dove si collegò coi capi che scatenarono la feroce guerra detta dei villani (fu accusato di avere compilato i dodici articoli della lega, ma ciò non è provato).

Nel dicembre 1524 era di nuovo con Pfeifer in Mulhausen, accolto con gran favore. Si associò molti altri cittadini e villani. Presto la città fu in mano sua e della plebe, che atterrò altari, chiese e monasteri, distrusse immagini; il servizio divino si faceva in lingua tedesca. Il parroco di S. Maria aveva pieni poteri di regolare le cose ecclesiastiche. Il consiglio si rassegnò a scomparire, poiché il M. ed il Pfeifer tennero il 15 marzo 1525 un'adunanza popolare in cui furono scelti per capi della municipalità i loro seguaci.

La guerra dei villani salì dal sud della Germania fino alla Turingia, che fu tutta in sollevazione. Il centro del movimento fu Mulhausen. Il M. si ruppe con Pfeifer: quello voleva dare alla rivolta una certa disciplina, questo non cercava che il proprio vantaggio. Intanto i principi avevano preso le armi contro i rivoltosi. La città di Frankenhäusen, in possesso della lega dei villani, fu assediata e stava già per arrendersi al conte Alberto di Mansfeld. Il M., dopo avere scritto una lettera minacciosa ad Alberto, mosso (come diceva) da celeste ispirazione venne con numerosa squadra in aiuto della città assediata. Nello stesso tempo l'esercito nemico avanzante intimò alla lega di sottomettersi consegnando il M. ed i suoi compagni. M. tentò con tutta la sua eloquenza di riaccendere la resistenza. Invano: la lega fu sconfitta alla battaglia di Montag (15 maggio 1525). Il M. fuggì travestito. Fu riconosciuto e condotto prigioniero al castello di Heldrungen. Di là scrisse il 17 maggio una lettera ai cittadini di Mulhausen ammonendoli di essere prudenti. La città fu presa e posta a gravissimo castigo. Tra i molti condannati a morte furono il M. e il Pfeifer. Questi si mantenne ostinato. M. prima di salire il patibolo si riconciliò con la Chiesa e morì dopo avere ricevuti i conforti religiosi, secondo il rito cattolico.

Molti come lui crederono di essere ispirati durante la sommossa protestante, che non mirava a distruggere la religione ma a riformarla. In particolare, la riforma vagheggiata dal M. e dai suoi voleva trarre alle ultime conclusioni la dottrina luterana, non

esitando a combattere, oltre la gerarchia ecclesiastica, anche l'autorità civile, e sognando di fare della Chiesa una società puramente democratica. Più tardi queste idee furono abbracciate dai PURITANI (v.) e da altre sette. Nessuno fu più ardito del M. nel rinfacciare a Lutero i suoi difetti, sfrondando quell'aureola di cui l'avevano circondato i suoi ammiratori. Per M. Lutero era un riformatore mancato, adulatore dei principi, nemico del popolo, propagatore di dottrine false sulla giustificazione, sulla Scrittura, sulla libertà, vilmente restio davanti alle conseguenze della sua dottrina. Quando M. fondò ad Alstedt una comunità di eletti (che non costituivano una Chiesa ma si lasciavano guidare dalle ispirazioni immediate), intendeva creare un centro spirituale di opposizione a Wittenberg, sostituirsi a Lutero come capo del movimento riformatore e promuovere, in materia politica e sociale, una riforma francamente rivoluzionaria. Lutero riconosceva l'origine divina e la legittimità del potere civile e proclamava il dovere dell'obbedienza, mentre M. preferiva insistere sull'obbligazione del principe di unirsi al popolo per ricostruire la situazione della Chiesa antica e, se il principe ricusava, lo dichiarava nemico del Vangelo riconoscendo al popolo il diritto di eliminarlo (la comunità di Alstedt era anche organizzazione militare). Nella lotta i principi e la sorte si schierarono a favore di Lutero.

BIBL. — *Briefwechsel*, a cura di H. BÖHNER-P. KIRN, Leipzig 1931. — Scritti liturgici, in *Die evangel. Gottesdienstordnungen des 16. Jahrh.*, a cura di E. SEHLING, I (Leipzig 1902). — *Ausgedrückten Entblösung des felsehen Glaubens*, Mulhausen 1901 (quest'opera, scritta nel luglio 1524, ebbe due redazioni: una, mitigata, fu presentata all'interrogatorio di Weimar, l'altra, stampata a Norimberga nell'ottobre 1524, è di estrema violenza). — *T. M. politische Schriften*, con note, a cura di C. HINRICHS, Halle 1950 (i tre discorsi o trattati su Daniele). Cf. G. FRANZ, *Bibliographie der Schriften Th. M.*, in *Zeitschr. d. Vereins f. thüringische Gesch. u. Altertumskunde* 34 (Jena 1940) 167-73.

Monografie di E. BLOCH (Berlino 1922), J. ZIMMERMANN (Berlino 1925), L. G. WALTER (Parigi 1929), O. H. BRANDT (Jena 1932). — A. MEUSEL, *Th. M. und seine Zeit*, con documenti circa la guerra dei contadini, Berlino 1952. — H. BÖHNER, *Gesammelte Aufsätze*, Gotha 1927. — K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch.*, I (Tübingen 1927^{A-B}). — M. M. SMIRIN, *Die Volksreformation des Th. M. und der grosse Bauernkrieg*, versione dal russo (Mosca e Leningrado 1947), Berlino 1952. — C. HINRICHS, *Luther u. M. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit u. Widerstandsrecht*, Berlino 1952. — P. ALTHAUS, *Luthers Haltung in Bauernkrieg*, Basel 1953. — K. KUPISCH, *Feinde Luthers* (Carlo V, Erasmo di Rott., T. M., Ignazio di Loyola), Berlino 1951. — O. J. MEHL, *T. M. als Liturgiker*, in *Theol. Literaturzeit.* 76 (1951) 75-78. — H. S. BENDER, *Die Zwickauer Propheten, Th. M. und die Täufer*, in *Theol. Zeitschrift* 8 (1952) 262-78: è un errore vedere degli anabattisti in T. M. e negli entusiasti di Zwickau (gli anabattisti ebbero origine a Zurigo nel 1525). — F. LAU, *Die prophetische Apokalypthik Th. M.s und Luthers Absage an die Bauernrevolution*, in *Gedenkschrift f. D. Werner Elert*, a cura di F. HÜBNER (Berlino 1955) 163-70.

MURA (Mure), Petrus de. v. PIETRO di Gand.

MURA Bonfiglio (1810-1882), n. a Cuglieri (Cagliari), battezzato col nome di Leonardo. A 15 anni entrò fra i Servi di Maria. Fu in diverse città per compiere gli studi, raggiungendo il baccellierato in

teologia a Roma e la laurea a Sassari. Reggente degli studi a Sassari e poi a Roma, quando era già procuratore generale del suo ordine fu nel 1853 nominato da Pio IX professore di diritto naturale nella università di Perugia, di cui divenne rettore. Ritornò a Roma nel 1859 per assumere la carica di priore generale. Nel 1860 era rettore dell'università della Sapienza, dove rimase fino alla caduta di Roma. Dato il settarismo di quei giorni, preferì ritirarsi nella sua Sardegna, finché nel 1879 Leone XIII lo creò arcivescovo di Oristano. Nel governo di questa diocesi esplicò quella fermezza d'animo che era dote principale del suo carattere. Predicatore illustre, fu anche scrittore di biografie, di storia, di critica e di polemica. Non risparmiò i grandi scrivendo con forza contro Luigi Napoleone e contro il card. Girolamo d'Andrea, per scongiurare i tentativi d'uno scisma religioso.

Scopolo nel cimitero comunale del paese nativo, le sue spoglie furono nel 1902 trasferite nella chiesa della collegiata di S. Maria della Neve. — A. G. ANGOTZI, *Relazione delle solenni funebri onoranze tributate a mons. B. M.*, Bosa (Oristano) 1903.

MURATORI Ludovico Antonio, n. a Vignola (Modena) il 21 ott. 1672 da famiglia di modesti contadini, m. a Modena il 23-I-1750, ingegno universale di fama europea, il massimo e più benemerito raccoglitore di fonti per la storia italiana, riformatore coraggioso, lucido, equilibrato, anima nobilissima e serena, sacerdote pio e zelante interamente consacrato alla causa della verità e della giustizia, sinceramente devoto all'ideale evangelico e alla Chiesa.

I. VITA. Scelta la carriera ecclesiastica e la strada degli studi, frequentò (dal 1685) i Gesuiti di Modena e all'univ. di Modena conseguì la laurea in ambo le leggi (1694). Il benedettino B. Bacchini, apprezzate le doti del giovane ordinato sacerdote sul finire del 1695, lo propose ai Borromei come dottore della biblot. Ambrosiana di Milano (1695). Lo stesso Bacchini lo presentò poi al duca Rinaldo I di Modena, il quale offrì al M. la direzione dell'archivio e della biblioteca estense di Modena (1700). Il M. divenne nello stesso tempo storiografo di casa d'Este, consigliere del duca e della sua famiglia. Da allora i fatti più importanti della biografia del M. sono le 202 voci della sua bibliografia multiforme, di valore disuguale ma sempre interessante. I suoi resti riposano nella chiesa di S. Maria della Pomposa in Modena, di cui in vita (dal 1719) era stato proposto.

Lo studioso coesisteva in lui col pastore d'anime. Fino al 1733 (anno in cui per motivi di salute rassegnò la direzione della parrocchia al nipote Franc. Soli-Muratori), attese al ministero pastorale con dedizione e carità esemplari. Sobrio, semplice, coraggioso, illuminato, fondò un monte di pietà, fece rifabbricare a proprie spese la chiesa e la arricchì di suppellettili (rifece e arricchì anche la chiesa di S. Agnese in Ferrara di cui, con dispensa pontificia della pluralità di benefici, era stato investito); istituì la «Compagnia della carità» (prima adunanza il 20 febr. 1720) per promuovere l'esercizio della beneficenza cristiana, e vi profuse (dice un contemporaneo) «tutte le rendite de' benefici ecclesiastici che godeva e gran parte de' proventi che ritraeva dalle sue letterarie fatiche». I poveri, che soccorreva di largizioni, di consigli e conforti, gli infermi e carcerati lo chiamavano padre.

Introdusse i « discorsi di carità » recitati ogni anno da scelti autori del duomo di Modena. Presso la sua chiesa aprì una scuola di canto fermo per i chierici e i sacerdoti novelli. Conobbe il p. P. Segneri juniore che nel 1712 era venuto a Modena per predicare le missioni al popolo; pur facendogli delle critiche, gli rimase attaccato da profonda affettuosa stima (a lui consacrerà due opre: *Vita del p. P. Segneri*, Mod. 1720, ed *Esercizi spirit.* secondo il metodo del Segneri, ivi 1720). Nei contatti col Segneri il M. s'infervorò per la pratica degli esercizi spirituali degli ecclesiastici, che raccomandò con una calda circolare al clero modenese e attuò nella sua chiesa (sotto la forma degli attuali ritiri, celebrati la 1^a e la 3^a domenica di ogni mese dal novembre all'aprile) spesso predicandoli egli stesso. Cf. P. PIRRI, *L. A. M. e Paolo Segneri Juniore: una amicizia santa*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 4 (1950) 5-69: le critiche del M. al metodo segneriano di predicare le missioni (1712), stima del M. verso il Segneri († 1713), del quale si impegnò a illustrare la memoria; lettere del Segneri a M. e altre lettere concernenti il Segneri. — M. CASTIGLIONE HUMANI in *L'Ossev. Rom.* 7 apr. 1950.

Nella sua quiete il M. era diventato il centro e il capo di una magnifica repubblica di almeno duemila dotti italiani e stranieri, che da lui ricevettero 20.000 lettere e a lui altrettanto ne inviarono. Il suo giovanile disegno di una repubblica letteraria, da lui stesso riconosciuto « più difficile ad eseguirsi che quello di Platone », si attuò di fatto in questa ideale adunata di dotti, paragonabile a quella che nel sec. XIV aveva fatto capo al Petrarca e nel sec. XVI a Erasmo da Rotterdam.

II. Opere. A) Il M. « maggiore », come si dice, è noto come il principe degli eruditi dell'età sua, che fu l'età dell'erudizione storica, il padre della storiografia filologica italiana, il maggior rappresentante del metodo storico fondato sulla critica delle fonti. Egli (dice il Balbo) « adempì a tutti e tre gli uffici che fanno avanzare la storia d'una nazione: fu gran raccoglitore di documenti nell'opera *Rerum*; fu gran rischiaratore dei punti storici difficili nelle *Dissertazioni*, distese in latino ad uso dei più studiosi, abbreviate in italiano ad uso dei più volgari; e negli *Annali* fu scrittore del più gran corpo che abbiamo di nostra storia, scrittore sempre coscienzioso, non mai esagerato in niuna opinione, non mai servile, sovente arido e forte, e talora elegante ed anche grande » (*Sommario della storia d'It.*, VII, 37).

1) Nei *Rerum italicarum scriptores* (Milano, Soc. Palatina 1723-1715 in 25 voll. in fol. con 3 voll. in fol. di supplementi) « per servire alla sua madre Italia » raccoglie le fonti della storia nostra dal 500 al 1500, aiutato da numerosi collaboratori che, da lui sollecitati, gli inviavano i frutti delle loro ricerche. Di questa grandiosa collezione che servì di modello alle collezioni di fonti delle altre nazioni, si intraprese nel 1900 una nuova edizione riveduta, ampliata, corretta (fino al 1916, presso Lapi, Città di Castello; in seguito, presso Zanichelli, Bologna). È « il più gran corpo di storia nazionale che fosse fin allora pubblicato in Europa » (Carducci).

2) Nelle *Antiquitates italicæ mediæ ævi, sive dissertationes* (Milano, Soc. Palatina 1738-1743) in 6 voll., presentate in italiano nelle *Dissertationi sopra le antichità italiane* (Venezia 1751), discute vari punti della storia politica, religiosa, economica, commer-

ciale, militare, giuridica, letteraria del medio evo, rimettendo in onore, fra i primi, l'età di mezzo, della quale, secondo la ferma convinzione del M., siamo figli più che dei Greci e dei Romani. L'opera si può considerare l'inizio di quella storia della civiltà che i Tedeschi chiamano *Kulturgeschichte*.

3) Sin dalla giovinezza vagheggiava una organica storia d'Italia. Gli mancò il tempo di meditarla e si attenne alla forma annalistica. Compilò gli *Annali d'Italia* (12 voll. dal 1743 al 1749), dall'inizio dell'era volgare al 1749, quando, egli dice, « si disserono », per effetto del trattato d'Aquisgrana, « le porte all'allegrezza » (nuova ediz., presso G. B. Pasquali, Milano 1753-56, 17 voll.).

4) Queste opere di importanza nazionale erano state precedute da storie parziali, come *Antichità estensi e italiane* (Stamperia ducale, Modena 1717-1740, 2 tomi in un voll.), *Novus thesaurus veterum inscriptionum* (Soc. Palatina, Milano 1739-1743, in 4 voll.), *Ancedota latina* (Padova 1710), *Ancedota graeca* (Padova 1709).

5) Con l'opera *Il cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay* (Ven. 1743-52, 2 voll.) il M. s'aggiudicò il merito di pioniere della storiografia concernente l'America del sud. Faticò molto per procurarsi i documenti poiché erano nati aspri dissensi tra lui e i Gesuiti, e qualche inesattezza è contenuta nell'opera, specie a riguardo della dominazione spagnola nel sud-America. Intenzione del M. fu tesser l'elogio della missione gesuita nel Paraguay. Lo scopo fu pienamente raggiunto: la Compagnia mutò la sua ostilità in riconoscenza ed esaudì di buon grado il desiderio del M. che chiedeva documenti per un secondo libro sulle missioni americane del Nuovo Messico e della California. Cf. P. ZUBILLAGA, *M. storico delle missioni americane della Compagnia di Gesù*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 4 (1950) 70-100.

B) Notava il Manzoni: « Osservando i lavori del M. e del Vico (v.) par quasi di vedere, con ammirazione e con dispiacere insieme, due gran forze disunite, e nello stesso tempo, come un barlume d'un grande effetto che sarebbe prodotto dalla loro unione. Nella moltitudine delle notizie positive, che il primo vi mette davanti, non si può non desiderare gl'intenti generali del secondo, quasi uno sguardo più esteso, più penetrante, più sicuro... ». Tale giudizio è diventato abbastanza comune (lo condivide anche il Croce in *Note su la letteratura italiana del Settecento*), e si ritiene generalmente che mentre il Vico è il padre della storiografia « filosofica » e Pietro Giannone il padre della storiografia « polemica » o tendenziosa, il M. è il padre della storiografia « filologica » o erudita. Ciò che in questa distinzione ci lascia più perplessi è... la distinzione stessa e l'esatto significato degli aggettivi che la fondano: vero è che ogni STORIA (v.) è sempre *insieme* filologica, filosofica, polemica, e le diverse produzioni si differenzieranno per la diversa dosatura e per la diversa qualità degli elementi filologici, filosofici, polemici utilizzati, oltreché per la diversità dei toni, degli stili e dei temperamenti degli autori. Possiamo auspicare col Manzoni la fusione intima, in un solo autore, dell'ingegno del M. coll'ingegno del Vico (l'uno e l'altro tipo di storia « son due cose, come le gemme, che due vanno meglio di una sola », osserva lo stesso Manzoni) ma non crediamo che l'opera « filologica » del M. non incorpori in se stessa la « filosofia » del M. e i suoi intenti polemici. In ogni caso, egli rese agli Italiani, al-

meno, l'instimabile servizio di dissotterrare i materiali di prima mano della loro storia, di svelare le loro autentiche grandezze medievali (ignorare o disprezzate come « barbarie » dall'illuminismo) e, precursori del Risorgimento (v.), di accendere in essi la coscienza dell'unità culturale e storica d'Italia.

C) Per la sua gigantesca impresa storiografica, il M. divenne una celebrità europea. I migliori studiosi italiani lavoravano per lui e si lasciavano dirigere (più o meno generosamente) da lui: Sassi milanese, Marmi fiorentino, Benvoglietti senese, Brembati bergamasco, il marchese Trivulzio, Carlo Richa, lo stesso re Carlo Emanuele III... Per compire l'impresa era riuscito a formare la « Società Palatina », che fece venire dall'Olanda le matrici per stampare l'opera; a dirigere la tipografia veniva chiamato da Bologna l'Argelati. Carlo VI, con atto senza precedenti, aveva esentato l'impresa da ogni forma di censura libraria.

Cf. E. ROSSI, *In margine alla ediz. dei Rerum It. Scr.*, in *Boll. dell'Ist. stor. per il medioevo e Archivio murator.* 58 (1944) 177-220. — E. COEN PIRANI, *Mostra storico-bibliogr. dei Rerum It. Script.* presso la bibliot. Estense, Modena 1950: lettere del M., di corrispondenti e copisti (1699-1741), alcuni mss. utilizzati dal M. nella compilazione dei Rer. It. Scr. — G. B. PASCUCCI, *Mostra storico-archivistica muratoriana dell'Archivio di Stato in Modena*, Modena 1950. — M. FUBINI, *Dal M. al Baretti. Studi sulla critica e sulla letteratura del Settecento*, Bari 1954². — E. FRANCESCHINI, *L'insegnamento di L. A. M.*, in *Aevum* 25 (1951) 37-67: il metodo storico e l'uso della critica presso il M. (secondo le 5 autobiografie e l'epistolario). — G. CALLONI CERRETTI, *L'archivista L. A. M. filosofo providenziale della storia*, Modena 1950.

Per i corrispondenti del M. v. l'*Epistolario* edito da M. CAMPORI (Modena 1901-22, 14 voll.), non completo. — E. COEN-PIRANI, *Il contributo di eruditi veneti alla pubblicaz. dei « Rerum It. Script.*, in *Miscell. di scritti di bibliogr. e di erudiz.* (Firenze 1952) 169-90: i collaboratori veneti del M., specialmente Apost. Zeno, Ant. Vallisneri, Scip. Maffei; le difficoltà politiche che impedirono al M. di consultare a Verona la bibliot. capitolare. — P. GUERRINI, *I corrispondenti bresciani del M.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 4 (1950) 137-46: notizie di 8 corrispondenti bresciani del M. — T. SORBELLI, *L. A. M. e i suoi corrispondenti piacentini* (tra cui Al. Chiappini, abate del monastero di S. Agostino), in *La Stremia dell'anno XVIII dell'istit. di cultura di Piacenza* 7 (1940) 68-73. — I. NEGRISOLI, *Nel secondo centenario della morte di L. A. M.*, in *Bergomum* 24 (1950) 60-78: il conte Fr. Brembati bergamasco corrispondente del M. (1705-1768). — B. DE GAFFIER, *Lettres des Bollandistes à L. A. M.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 4 (1950) 126-36: rettifiche all'edizione cit. di M. Campori concernenti le 19 lettere inviate dai bollantisti Papebroch (1698-1700) e Janninek (1698-1707) al M. — E. RAIMONDI, *I Padri Maurini e l'opera del M.*, in *Giornale stor. della letter. ital.* 128 (1951) 429-71, 129 (1952) 145-78: influenza del Mabillon e dei Maurini sull'opera del M. — G. CASTAGNA, *La corrispondenza dei monaci bened. cassinensi col M.*, in *Benedictina* 4 (1950) 3-18, 181-206, 5 (1951) 165-84, 6 (1952) 99-122, 263-86 ecc. — A. ANDREOLI, *Il Bacchini e il M.*, ivi 6 (1952) 59-84. Cf. G. CASTAGNA *Le opere del Bacchini*, ivi p. 151-65; T. SORBELLI, *Ben. Bacchini e la repubblica letteraria del M.*, ivi p. 85-98. — T. LECCISOTTI, *Il contributo di Montecassino all'opera muratoriana*, ivi 4 (1950) 207-390. — S. MOTTIRONI, *Sei lettere inedite di L. A. M.*, in *Arch. della Soc. romana di st. patria* 3 (1949) 193-200. — E. ROSSI, *Tre lettere inedite di L. A. M.* (ad A. G. Capponi, sfuggite all'ediz. del Campori), in *Bull. dell'Istit.*

stor. ital. per il medioevo e Archivio muratoriano 57 (1941) 1-17. — Alcuni collaboratori crearono disgusti e dolori al M., mal rassegnandosi a non figurare come protagonisti nelle gloriose imprese del M. Le suscettibilità di alcuni protettori e collaboratori non tardarono a manifestarsi: l'Argelati, oltre ai profitti materiali, intendeva guadagnarsi a buon mercato una eccessiva parte di meriti e onori; il Sassi, sentendosi divenuto indispensabile per la sua qualità di bibliotecario dell'Ambrosiana, depositaria di gran numero di mss. editi nei *Rerum*, e per la sua non comune dottrina, non esitava a sostituirsi talora al M., organizzatore della raccolta; la stessa Clelia Borromeo s'intiepidì per la tema che le fatiche del Sassi non fossero abbastanza riconosciute e venissero, invece, lodate troppo quelle del bibliotecario di Modena. Cf. A. SABA in *L'Osserv. Rom.* 22 gen. 1950 (rapporti del M. col Sassi). — C. G. MOR, *Un parere inedito del M. sulla nobiltà della città di Udine*, estratto da *Atti e memorie della Deput. di st. patria per le antiche province modenesi serie VIII*, 2 (1949), memoria composta dal M. nel gennaio 1744, richiesta dal conte modenese Fil. Florio; cf. E. NASALLI ROCCA in *Riv. araldica* 48 (1950) 146-49. — C. BELLINI, *Comacchio nell'opera di L. A. M.*, Roma 1950 (pp. 52). — L. SANDRI, *La questione di Comacchio attraverso le carte del card. Gal. Marescotti*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 4 (1950) 101-25.

D) Meno noto del M. « maggiore » storico erudito è il M. « minore » delle piccole opere di varia cultura, ma forse non è meno ammirevole e certo è più interessante per chi voglia conoscere il M. intimo, anima poliedrica, sagace, retta, generosamente aperta a tutti gli ideali. « Fere nulla divina vel humana disciplina apertae atque versatili eius menti lauit, fere nulla ignota fuit; in omnesque incubuit diligentissime. Itaque de rebus etiam theologicis, philosophicis, moralibus, juridicis ac vel physicis libros editit non sine laude; atque ut erat sacerdotali animo praestans ac vivida pietate flagrans, de liturgia etiam egit ac de divino cultu in populo provehendo moderandoque » (Pio XII, lettera all'arciv. di Modena, 15 febr. 1950).

1) Senza dar troppo peso alle sue rime e alle sue numerose biografie (è notevole peraltro, quella del suo maestro, il Sigonio), si prende come l'opera più significativa del suo pensiero estetico il trattato *Della perfetta poesia* (Modena 1706), più diligente che geniale, in cui difende la poesia italiana dalle accuse di immoralità e di inverosimiglianza che certi critici francesi, con a capo il Boileau, le avevano mosso. Supera l'Arcadia per una maggiore importanza data alla fantasia nella creazione artistica, giudica inimitabili (pur con notevoli riserve) le rime del Petrarca (che egli ristampò, Modena 1711 col commento suo e quello del Tassoni), mentre è tepido ammiratore di Dante, pur contribuendo grandemente alla conoscenza di lui coi suoi studi storici sul medioevo.

2) Le sue *Riflessioni sopra il buon gusto* (Venezia 1708) riescono equilibrate, punto volgari e molto originali: buon gusto è la facoltà di giudicare il perfetto nelle arti e nelle scienze; l'arte non è « l'ingegno » (ingegnosità strapalata) dei secentisti, bensì immaginativa regolata dall'intelletto, e « mira all'utile diletto non già a suscitare meraviglia ». Informato a questi criteri il M. disegnò una opera « repubblica letteraria » e sollecitò la fondazione di un giornale dei letterati italiani. M. voleva tagliare la mala pianta delle troppe inutili accademie arcadiche, dove si cerca l'applauso e la lode ma non la

scienza. Voleva che innanzi tutto lo scrittore conoscesse se stesso. Voleva che il « buon gusto », senso di armonia e di finezza, regolasse non solo l'opera d'arte, ma anche lo scrittore ed ogni opera letteraria, anche storica, filosofica, morale. Il « buon gusto » non può esistere senza equilibrio delle varie potenze dell'uomo: intelletto, volontà, memoria, fantasia. Non sono gli uomini che mancano, bensì l'educazione che li forma: non pretendere la perfezione ma aspirarvi, evitare il falso nella erudizione, guardarsi dai difetti personali (credere troppo in se stesso o credervi troppo poco, non dubitare di nessuno o dubitare di tutto, nutrire troppa stima degli antichi o dei moderni, ingolfarsi nelle minuzie perdendo di vista l'essenziale), equilibrare la osservazione col raziocinio, la ragione con la fede, la filosofia con l'erudizione e la filologia, l'autorità con la ragione: senza tale educazione non si potrà mai dare « buon sugo » alla produzione. Cf. A. ANDREOLI, *Saggio su la mente e la critica letteraria di L. A. M.*, Bologna 1921; L. BIMBI, *La « poetica » di L. A. M.*, in *La Rassegna* febr.-apr. 1927, p. 1-22.

3) Il suo trattato *Delle forze dell'intendimento umano* (Venezia 1745) ha valore come sintomo dell'avversione al lockismo (v. LOCKE) nutrita in molti ambienti culturali italiani. Cf. A. VECCHI, *La critica del M. al Locke, in Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 213-22, con una *Postilla*, in « Nova Historia », Verona 1952. M. vuol combattere il pironismo del « *Traité philos. de la faiblesse de l'entendement humain* » (Amsterdam 1722; vers. it., Padova 1724) di P. DAN. HUER (v.), difendendo bonariamente il valore dei sensi, dell'intelletto e della ragione. Peraltro approva di Cartesio il « *Cogito* » (che, annota il M., è tratto da S. Agostino), il criterio della evidenza e il dubbio metodico, rifiutando l'innatismo dell'idea di perfetto. Le sue osservazioni non sorpassano in questo campo il cosiddetto « buon senso ». Sembra che il suo ideale scientifico sia la « filosofia che appelliamo sperimentale » di Galilei e Newton (*Primi disegni della repubblica letteraria*, 1703, ristampati in testa alle *Riflessioni* cit.).

4) Con *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (Verona 1735) M. combatté la superficialità spirituale penetrata in ogni ceto di persone, il malvezzo di quelle « scimmie ridicole » che ricopiano le mode straniere; per « non marcire nell'ozio », se non basti loro l'animo di fare il soldato o coltivare le lettere, potrebbero attendere all'agricoltura o alla mercatura. Il M., spirito pratico positivo seguace del buon senso, non si preoccupa di creare un sistema di pedagogia speculativa. Insiste sulla educazione morale. Vuole che sia studiato il « genio » del ragazzo prima della scelta della professione, che sia frenata l'ambizione, che siano banditi i « concettini », le « sofisticherie » e la pretesa di tutto sapere, esige il rispetto della personalità, della libertà, e sollecita la integrazione della scuola con una conveniente assistenza sociale. Cf. anche il trattatello *Della forza della fantasia umana* (Ven. 1745) dove fa sagge osservazioni sopra i mali derivanti da una fantasia agitata o lesa, meritando di esser considerato « uno degli avi della psichiatria moderna » (A. VEDRANI, *L. A. M. psicologo e psicopatologo*, in *Vita e Pens.* 1922, p. 723-30).

5) Acutamente e coraggiosamente il M. denuncia *I difetti della giurisprudenza* (Ven. 1742) in un'opera che, col più celebre trattato posteriore di C. Beccaria « *Dei delitti e delle pene* » (Livorno 1764, anonimo),

è all'origine del travaglio riformistico del sec. XVIII. È notevole che, mentre il Beccaria si rivolge agli « illuminati lettori » e gli enciclopedisti tentano di agire sull'opinione pubblica affinché questa « imponga » una riforma « rivoluzionaria » degli ordinamenti, il M. si indirizza al papa Benedetto XIV e sollecita dall'alto, dai legislatori l'auspicata riforma senza « rivoluzione ». La necessità di una nuova codificazione gli era chiara fin dal 1708 quando proponeva (*Riflessioni sopra il buon gusto* cit., Ven. 1708) di « ridurre in un corpo solo tutte le sentenze più fondate che, non decise chiaramente dalle leggi ma approvate dal consenso o de' legisti più saggi o de' tribunali più famosi, sono sparse in mille differenti libri, al quale corpo legale potrebbero dare autorità i principi nostri ». Del resto nella lettera ro nov. 1721 al conte Artico di Porcia confessava di non essersi potuto innamorare della giurisprudenza (e della morale) perché queste scienze si conducevano non già su ragioni bensì su centoni di citazioni opposte: « La morale non finiva di piacermi e lo studio delle leggi arrivava anche ad annoiarmi... Tanto opinare in esse e massimamente nelle leggi con filze d'autori si per l'una come per l'altra opposta sentenza, e l'esser presso alcuni la miglior ragione questa filza d'autori che le ragioni stesse, e il trovarsi chi vuol praticare i tribunali sottoposto all'ignoranza, alle passioni, e al capriccio di chi ha da giudicare... sono motivi che non lasciano innamorare o fanno disamorare non pochi ingegni della scienza morale e legale ». La molteplicità non unificata delle fonti concorrenti del diritto, l'attività caotica e discordante dei commentatori, le lungaggini procedurali, l'ordinamento dello studio giuridico presso le università lasciavano negli spiriti più aperti un'impressione penosa. La critica del M. alla giurisprudenza doveva essere già presente nella sua anima quando comparve la « *Respublica jurisconsultorum* » (Nap. 1731) del napoletano Gius. Aur. Di Gennaro, che M. ampiamente cita e loda. Il trattato del M. comparve come un sasso nello stagno; alcuni reagirono (come i napoletani Gius. Pasq. Cirillo, « *Osservazioni sul trattato di L. A. M.* », Nap. 1743 e Fr. Rampolla, « *Difesa della giurisprudenza* », ivi 1744), e ben presto l'opera del M. cadde in immeritato silenzio (cf. note di D. SATOLLI in *L'Osserv. Rom.* 15 ott. 1950, 5 nov. 1950, 2 marzo 1951, 6 luglio 1951 e 24 agosto 1951); ma la crisi del diritto, da lui e da altri denunciata, s'avviò a soluzione nello stesso suo secolo: il primo codice civile italiano, quello dello stato estense (1771), senza dubbio trovò nell'opera del M. suggerimenti e stimoli.

6) Nel trattato *Della carità cristiana in quanto è amore del prossimo* (Mod. 1723), M. traccia il programma di lavoro della Compagnia della carità da lui istituita. « Altra maniera di soccorrere al bisogno dei poveri infermi si è quella di soccorrerli nelle loro case. Questo difficilmente riuscirebbe in pratica e sarebbe di corta durata, se non ci fosse una unione di persone pie e caritatevoli quale appunto io ho dipinte, ed è da desiderare che sia in fatti la Compagnia della carità » (c. 27). Il M. chiama carità civile questa opera, che non si limita a sanare la miseria con le pratiche di misericordia, ma previene combattendo l'egoismo, incitando alla solidarietà. Egli affronta il problema della terra e dei contadini. Si attende molto dall'agricoltura e ha fiducia nell'efficacia del lavoro illuminato e tenace. Si istruisca il popolo sopra « certi utili e sicuri segreti per aumentare l'agricol-

tura ed altre invenzioni di macchine vantaggiose... Abbiamo i capipolo carità e mente; « se alcuno merita di essere trattato con soavità e peso discreto, principalmente degna è di ogni riguardo l'universalità di contadini, dalle fatiche dei quali dipende uno dei primari tesori della repubblica ». Quanto è lontano il M. dall'astratto umanitarismo dei suoi contemporanei, dalla filantropianeria (direbbe Alfieri) dei « filosofi ». Consocio che la carità operosa « scemi in germe la miseria e il vizio », si spinge fino a generose audacie. Senza l'acredine polemica con cui economisti, politici, giurisdizionalisti e giansenisti prendono di mira i beni ecclesiastici, egli esorta che la Chiesa conceda in libero lavoro ai contadini le sue terre incolte o poco coltivate: « i beni ecclesiastici sono patrimonio dei poveri...; la religione di Gesù Cristo fu istituita per giovare anche allo stato civile dei popoli ».

Le idee del M. riuscirono a creare un'opinione pubblica. Modenesi contemporanei e amici del M. erano il conte Filippi, il conte Fabrizio, il conte Chiovini, l'abate Garzia, l'abate Bonini, Luigi Lambertini, Lodovico Ricci, quel Ramazzini del quale il M. così dava notizia al Magliabechi fiorentino (lettera dell'ag. 1700): « Va preparando il nostro signor Ramazzini il suo libro sulle malattie degli artefici, che sarà un'opera delle più utili e curiosa che s'abbia la medicina » (si tratta del *De morbis artificum*, il primo libro di medicina sociale pubblicato in Europa, Mod. 1700).

7) L'intuizione feconda che il risorgimento d'Italia, oltreché fatto politico, doveva essere fatto civile, culturale, religioso, morale, sociale, promosso dalle più genuine forze cristiane pedagogiche e caritative, ritorna nella opera *Della pubblica felicità dei popoli oggetto dei buoni principi* (Lucca 1749; Venezia rifiutò il permesso di stampa nel territorio della repubblica), che può essere riguardata come il testamento spirituale del M., sintesi di tutto il suo pensiero sociale, che conserva tuttora il suo valore. In un'epoca di assolutismo dinastico, M. non si perita di scrivere che il principe è fatto per la società, è il « servo » della società, da questa « pagato » per amministrare la giustizia e il bene comune: filosofi e scrittori (tranne alcuni machiavellisti), l'istituto di natura e l'intenzione di Dio vogliono che l'ufficio dei saggi principi consista nel continuo studio del pubblico bene. È la dottrina classica cristiana dell'« auctoritas servitium ». Classica è anche la legittimazione della ribellione quando non costituisca maggior male della tolleranza di un principe infedele ai suoi doveri. Nemici della pubblica felicità sono il tiranno e l'egoismo. Quali rimedi contro l'assolutismo il M. studia la legge naturale, il diritto delle genti, la legge di Dio, uniti alla sapiente scelta di ministri dotti e probi (il M. auspica perfino un'accademia dove i migliori giovani siano educati all'arte del governo, apprendendo la filosofia morale, il diritto giustiniano, la giurisprudenza della giustizia) e al costante contatto del principe col popolo. I rimedi contro l'egoismo sono le buone leggi, una magistratura decisa a farle rispettare, la sorveglianza del principe stesso, l'educazione del popolo attraverso « buone scuole » per tutti.

In alcuni passi sembra che, secondo il M., il compito del principe sia fondato su una « convenzione » coi sudditi, « essendosi gli uomini accordati di sottomettersi a un capo per il loro bene: forse qui è supposta la dottrina contrattualistica che, sotto la

forma generica di convenzionalismo, è rappresentata anche da autori cristiani (v. SOCIETÀ).

La società deve trasformarsi in una comunità fraterna, come insegna la preghiera del *Pater*. Primo e insostituibile fattore della felicità sociale sarà la religione, « la prima e più efficace maestra delle virtù », senza cui è impossibile la convivenza. Per il M. il nudo diritto non è sufficiente a garantire la felicità sociale se non è sostenuto dai principi interiori di religione, di giustizia, di carità: senza di essi il principe, essendo svincolato dalle leggi civili e criminali, non sarebbe regolato da alcuna norma, e i sudditi potrebbero abbandonarsi a tutte le nefandezze pur mostrandosi esteriormente ossequiosi ai divieti e ai precetti della legge.

L. CABRAL DE MONCADA, *Estudios de historia do direito*, III, Sec. XVIII. *Illuminismo catolico: Verney, M.*, Coimbra 1950. — A. VECCHI, *Intorno ai concetti di Stato e di politica nel M.*, in *Riv. intern. di filos. del dir.* 28 (1951) 528-37. — *Id.*, *Legge e consuetudine nel pensiero del M.*, Modena 1950 (pp. 12). — *Id.*, *Nota sul riformismo del M.*, Roma 1951 (pp. 12). — *Id.*, *Il M. e la filosofia del suo tempo*, Modena 1951 (pp. 18). — *Scritti giuridici complementari del trattato del 1742*, cioè: *De codice carolino e Pareri legali*, con note a cura di B. DONATI, Modena 1942. — *Scritti politici postumi*, Bologna 1950, a cura di B. DONATI: il *De codice carolino sive de novo codice instituendo* (testo latino con vers. ital.), composto nel 1726, destinato (ma non mai rimesso) all'imperatore Carlo VI, il quale veniva dal M. sollecitato a unificare la legislazione in un codice che da lui si sarebbe chiamato carolino; *Rudimenti di filosofia morale*, redatto in italiano per il figlio di Rinaldo d'Este, il futuro Francesco III, la cui educazione era affidata al M. — C. G. MOR, *L. A. M. tra interpreti e codificazione*, Modena 1942 (pp. 37).

E) Il M. prese posizione anche in questioni più strettamente teologiche.

1) Col trattato *Della regolata devozione de' cristiani* (Ven. 1747, sovente riedito), apparso (come altri scritti del M.) sotto il pseudonimo Lamindo Pritanio (non è il nome del M. in Arcadia, come spesso si dice, poiché in Arcadia M. era Leucoto Galeate), il M., mosso da « zelo secondo scienza », critica le deviazioni della pietà popolare, dalle quali gli avversari della religione sogliono trarre le loro armi preferite. Aveva buone ragioni per denunciare la smodata molteplicità di culti privati e di altari, le superstizioni dovute all'ignoranza e alla fantasia, le rivalità di campanile (che esaltano un patrono screditando il patrono della chiesa vicina), le dilatazioni volgari del culto dei santi a detrimento del culto dei misteri divini, la concezione miracolistica e utilitaristica della pietà, come richiesta di favori temporali, l'uso meccanicistico magico di santini, medagliette, formule, acqua santa, come fossero amuleti, il sentimentalismo morboso, l'infausta retorica iperbolica dominante talora nei libri di pietà.

In alcuni punti il M. non è felice o almeno non si spiega a dovere; per es., a forza di insistere sul concetto ortodosso che il culto dei santi deve risalire a Dio, sembra misconoscere la legittimità del Culto di dulia (v.). La parte più incriminata fu quella consacrata alla critica della devozione mariana popolare, che egli riteneva « imprudente e indiscreta » per tre titoli: in quanto esagera il potere intercessorio di Maria, in quanto esalta una mediazione speciale di Maria a rischio di compromettere l'unicità della mediazione di Cristo, in quanto al ricorso a Maria

vien dato un posto eccessivo nell'economia della salvezza (cap. 22).

La reazione, che egli prevedeva, si scatenò aspra dopo la sua morte. Ben. Piazza S. J. siciliano scrisse un grosso volume: *Christianorum in sanctos sanctorumque reginam... propensa devotio... vindicata* (Palermo 1751); Salv. Maurici scriveva, in dialoghi popolari, *La devozione dei cristiani difesa dalla critica di Lamindo Pritanio* (Lucca 1753). Dai pulpiti di Napoli vari religiosi inveivano contro il M., eretico, giansenista, morto impenitente! Il p. De Verba, scusandosi di attaccarsi alla cineriera del leone morto, lancia in 2 voll. il *Deipara eiusque cultores vindicati a querelis Lamindi Pritanii, Antonii Lampridii, Fernandi Valdesii* (Napoli 1753). Anche S. Alfonso de' Lig., credendosi da alcuni che il M. avesse criticato un passo delle sue *Glorie di Maria*, scrisse la *Risposta ad un anonimo* (stampata in appendice alle *Glorie*), ove difende con discrezione le sue idee sulla mediazione di Maria, e, più a lungo, i principii della sua teologia morale, che era stata genericamente criticata da un difensore anonimo del M. (*Lamindi Pritanii redivivi epistola paraenetica ad p. Ben. Piazza, Venezia 1755*).

Non mancarono i difensori del M. oltre l'anonimo citato (che è Franc. Soli Muratori, nipote del M., suo successore come parroco e suo biografo); ma non osavano pronunciarsi francamente per lui. E coloro che ciò fecero, per la mediocrità non giovarono molto alla sua causa, tranne forse il domenicano Dan. Concina (cf. *Theologia christ. dogmatico-moralis*, Roma 1758³, lib. II, disp. I de religione).

2) Questa polemica postuma è il prolungarsi e l'acuirsi di quella che il M. aveva scatenato con altri suoi scritti: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Parigi 1714, sotto il pseudonimo Lamindus Pritanius; riedito a Colonia nel 1715, a Francoforte nel 1716, ancora nel 1837 a Coblenza per servire alla causa dell'hermesianismo), dove vuol tracciare le linee di una condotta critica nelle controversie religiose; *De superstitione vitanda sive censura voti sanguinari* (Milano 1742); *Epistolae Ferdinandi Valdesii* (Milano 1743); *De naevis in religionem incurrentibus* (Lucca 1749). L'intento generale del M. in questi scritti era nobile: combattere le deviazioni pratiche e dottrinali della pietà cristiana. Ma alcune cose in essi non erano ben dette e dispiacquero. Nel primo scritto (libro I, cap. 17) poneva una questione di principio: può la Chiesa definire come dogma la dottrina dell'Immacolata Concezione? È certo che M. credeva in questo privilegio di Maria, che celebrava nella sua parrocchia e in onore del quale aveva composto 4 sonetti (recitati nell'Accademia Napolitana negli anni 1743-46). Ma circa la sua definibilità era perplesso: la Chiesa, egli pensava, ha il diritto di definirlo qualora possa essere ricavato con argomentazione legittima dalla S. Scrittura, o venga stabilito da una tradizione sicura, antica e costante dei Padri. Oggi possiamo dire che questa esigenza metodologica di «prove teologiche» non teneva in debito conto il magistero ecclesiastico (v. MARIA). Accettata come legittima l'esigenza di prove, egli pensava (come Launoy, Baillet, Tillemont..., ma più discretamente di loro) che essa non era chiaramente soddisfatta dai dati biblici e neppure dalla tradizione (interrotta, ad es., da S. Bernardo, da S. Tommaso). Perciò disapprovava come pratica fanatica e superstiziosa il cosiddetto «voto sanguinario» inculcato da al-

cuni predicatori specialmente nell'Italia meridionale: il voto di dare il sangue e la vita per sostenere l'immacolato concepimento di Maria. Il ragionamento del M. è preciso: la credenza immacolata è una semplice opinione fallibile («opinio humana errori obnoxia»), non essendo stata sufficientemente dichiarata dalla Chiesa, e l'opinione contraria conserva la sua probabilità; ora, non è lecito sacrificare la vita per una semplice opinione fallibile; dunque il voto sanguinario, questo «exemplum pie pervicaciae», questo «novello genere di martirio», non è giustificato. Chi avesse voluto sussumere: «ma io sono certissimo di quel privilegio», dimostrava più pervicacia che pietà, poiché l'assoluta certezza in siffatta materia è data soltanto dalla dichiarazione della Chiesa. Le ragioni del M. non erano disprezzabili, ma egli, pur essendo piissimo, finì per passare come nemico della devozione mariana. Si parlò di eresia muratoriana; fu accostato a Lutero e a Giansenio, dai quali rimase pur sempre incommensurabilmente lontano.

Nocque alla sua fama il fatto che in Germania e in Austria le sue idee furono adottate e deformate da autori e circoli più eterodossi di lui (cf. *Ephem. theol. Lov.* 1929, p. 671), da spiriti ostili alla Chiesa che, giudicando M. un ribelle, lo esaltarono proprio per la sua ribellione e auspicavano: «Il M. otterrà forse un dì dall'Italia la statua ch'ei merita presso a Dante e a Nicolò Macchiavelli, suoi precursori a sgominare il postribolo della Chiesa» (Foscolo, *Discorso sul testo del poema di Dante*, c. XXVIII).

F) Altre molte accuse si era attirato: per non aver potuto produrre le prove storiche della legittimità del potere temporale (egli stesso se ne scusava), per aver suggerito che l'elemosina degli SS. Messe e i lasciti fatti ai conventi fossero devoluti a opere di beneficenza, per aver desiderato la diminuzione delle feste di precetto affinché i miseri avessero più tempo per attendere a sollevare con lavoro proficuo la loro miseria... Le accuse, come suole avvenire, si dilatavano sulla bocca o sulla penna degli accusatori fino a deformare il pensiero dell'accusato, a negargli la buona fede e la rettitudine d'intenti. Ad es., il card. Ang. M. QUIRINO (v.), orgoglioso e impetuoso, in polemica col M. circa la diminuzione delle feste, trovò perfino che gli *Annali* del M. erano «un libro de' più fatali al principato dei Papi»; e il M., sempre pacato, temperato e dimesso, non poté che «meravigliarsi come dalla penna di sì insigne porporato cadano proposizioni cotanto spallate» (*Epist.* XI, n. 5167).

PASTOR, *Storia dei Papi*, XVI-1, passim. — P. GUERRINI, in *Riv. di st. della Chiesa in It.*, 4 (1950) 142 ss. — G. OBERTO, *L'opera «Della regolata devozione» di L. A. M.*, in *Vita crist.* 1950, p. 214-23. — G. PISTONI, *S. Alfonso M. de Lig. e L. A. M.*, in *Atti e Mem. della Deput. di st. patria di Modena*, serie IX, 5 (1953) 96-104: S. Alfonso conobbe le dottrine del M., e, pur discorrendo da lui, gli portò sempre particolare stima. — C. CASTIGLIONI, *La spiritualità sacerdotale di L. A. M.*, in *Ann. commemorazioni muratoriane* 1950, p. 68-76. — ID., *L. A. M. e la pietà cristiana*, in *Scuola catt.* 64 (1936) 24-34. — P. CLÉMENT, *M., ses griefs contre la dévotion mariale de son temps*, in *Ephem. theol. Lov.* 6 (1929) 665-73, avverso al M. — E. AMANN in *Dict. de theol. cath.*, X, col. 2547-56. — A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928. — ID., *Il pensiero religioso di L. A. M.*, in *Riv. trimestrale di studi filos. e relig.*, 1923, p. 23-78. — A. MERCATI, *Un biglietto inedito del M. in occasione della «contro-*

versia di Crema», in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 2 (1948) 403-11: il M. è favorevole al diritto del popolo di ricevere la Comunione durante la Messa, ma si astiene dal qualificare teologicamente tal diritto. — *Id.*, *Sei lettere inedite e nuova ediz. di una scrittura del M.*, in *Miscellanea di studi muratoriani* (Modena 1933) 39-55; voto del M. a Benedetto XIV « sopra la di lui scrittura intorno alla diminuzione delle feste. — P. G. NONI, *Realismo pessimistico e moralismo teologico in L. A. M.*, in *Riv. di filos. neoscol.* 52 (1960) 597-633.

G) Oggi la polemica è cessata davanti alle genuine grandezze del M., riducendosi entro i termini signorili indicati dalla citata lettera di Pio XII (« Nelle materie sacre, pur essendo dotato di non comune dottrina, il M. manifestò talvolta opinioni che parvero men giuste: minus rectae visae sunt »). Tuttavia, devotissimo com'era alla S. Sede, più di una volta protestò di accettare a capo chino tutto ciò che il Vicario di Cristo avrebbe deciso. Egli stesso scrive: « Certi... iudices catholicae doctrinae sunt Romani Pontifices » (*De ingeniorum moderatione* I, 12)... Apertamente si dichiarò pronto a correggere umilmente tutto ciò che nei suoi scritti fosse stato censurato dall'autorità del S. Pontefice (*Epistolario*, ed. Matt. Campori, vol. XII, lett. 6017, p. 5549)... Benedetto XIV, ricordando il M. ancor vivente (lettera *Dum praeterito mense* del 31 luglio 1748), dopo aver ripreso alcune sue opinioni aggiunge: « Quot nobis ab aemulis et accusatoribus oblata sunt! et nos usque abstinimus et abstinemus ab operum condemnatione ». Quel dottissimo papa sapeva che il M. era un degnissimo sacerdote, il quale non volle mai allontanarsi dall'integrità della fede cattolica e dei costumi; perciò non solo lo stimava grandemente ma anche lo amava con paterna carità, come fa fede la lettera che il papa gli inviò il 25 sett. 1748. E quando il libro *Della regolata devozione* fu portato davanti alla Congreg. romana dell'Indice, la sentenza fu « nullam illi posse vel levissimam censoriam notam inuri » (riportata in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2554), estremamente favorevole al M.

Di lui, cessate le astiosità, fu lodato lo zelo per la purezza della pratica cristiana, rilevato anche dal Manzoni nella *Morale cattolica*: « Iddio non ha permesso che le voci contro le superstizioni si levassero solo nel campo degli avversari della religione: uomini piissimi le hanno svelate e combattute per zelo, e basti nominare il dotto M. ». E Pio XI lo esaltò come « onore dell'umanità e del sacerdozio cattolico per il gigantesco lavoro scientifico e per l'esercizio di ogni più bella virtù, incitando i cittadini al fervido culto dei nobilissimi ideali da lui perseguiti con mirabile purezza e generosità ».

BIBL. — Oltre le ediz. citate, sono utili: *Opere varie* (Arezzo 1767-80, 36 voll.), *Scritti inediti* (Mod. 1872), *Scritti autobiografici* a cura di T. SORBELLI (Modena 1950): 5 scritti (2 in latino e 3 in italiano), i testamenti del 1724, 1698, 1744 e codicillo del 1749, le memorie del discepolo Antonio Gardani e il delizioso trattatello *Intorno al metodo seguito ne' suoi studi* (segue catalogo dei 202 scritti del M.). — A. ANDREOLI, *L'autobiografia del M.*, in *Miscell. di studi muratoriani* (Modena 1951) 57-82: note all'autobiografia del 1721.

T. SORBELLI raccoglie la *Bibliografia muratoriana*, Modena 1943-44, 2 voll., completata per gli anni 1946-51 in *Miscell. di studi murator.*, Modena 1951 (in appendice).

Segnaliamo le biografie del nipote GIAN FRANC. SOLI MURATORI (Ven. 1756), FABRONIUS (*Vitae Ita-*

lorum, X, 89-391), G. BERTONI (Roma 1926), G. CAVAZZUZI (Modena 1950²), GUIDO DA BORSARA (*L. A. M. sacerdotis et sapientis*, Modena 1950, pp. 63, divulgativo), F. DE CARLI (*L. A. M., la sua vita, la sua opera, la sua epoca*, Firenze, Macri; in appendice la cronologia del M. e l'elenco diligente delle 62 opere di M.). — Commemorazioni del 2° centenario della morte: *Convivium* 1950, n. 4-5, p. 481-712; *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 4 (1950) 1-151, col breve di Pio XII « Duobus et lapsis saeculis » all'arcivesc. di Modena (15 febr. 1950); *Atti e Memorie della Deput. di storia patria per le antiche province modenese*, serie VIII, vol. II-2 (Modena 1949); *Miscellanea di studi muratoriani* (Atti e Memorie del Convegno di studi storici in onore del M., Modena 14-16 apr. 1950), Modena 1951; PLACIDO DA PAVULLO, *Annali delle commemorazioni del bicentenario della morte di L. A. M.*, Modena 1951.

MURATORIANO (canone). Un frammento di codice latino del sec. VIII proveniente da Bobbio (ora nella bibl. Ambrosiana di Milano) scoperto da L. A. Muratori e da lui pubblicato in *Antiquitates italicæ III* (Mil. 1740) 851-4, contiene un antichissimo elenco dei libri del Nuovo Testamento. È mutilo all'inizio dove doveva parlare di Matteo e Marco: comincia con « quibus tamen interfuit et ita posuit », che dev'essere la conclusione di una notizia su Marco, riguardante le sue relazioni con Pietro a Roma. Seguono dati su Luca, Giovanni, Atti lettere I-II Corinti, Efesini, Filippesi, Colossesi, Galati, I-II Tessalonicesi, Romani, Filemone, Tito, I-II Timoteo, Giuda, I-II Giovanni, Apocalisse, I Pietro. Anche alla fine è probabilmente mutilo. Di Paolo viene omessa la lettera agli Ebrei, la cui canonicità in occidente fu a lungo oggetto di controversie. Vengono ricordate, ma rigettate come false (« *fel enim cum melle misceri non congruit* »), le lettere a LAODICEA (v.) e ad Alessandria. Canoniche vengono riconosciute l'Apocalisse (v.) di S. Giovanni, contrastata in oriente, e l'Apocalisse di PIETRO (v.). Non vengono menzionate ancora la lettera di GIACOMO (v.) e la seconda di PIETRO (v.). Solo in apparenza manca una lettera di Giovanni, perché della prima era già stato fatto cenno nella presentazione del quarto Vangelo.

Una notizia circa il *Pastore* di ERMA (v.) ci aiuta a precisare la data di composizione del frammento: « Nuperrime, temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae Ecclesiae Pio episcopo fratre eius »; il che ci riporta alla fine del II sec., in Roma o dintorni. Anche il libro di Erma viene escluso dai libri canonici, insieme con un certo numero di scritti gnostici e montanistici.

La spiegazione del testo è talvolta incerta, in parte per l'insicurezza della tradizione manoscritta (il ms. Ambrosiano è l'unico), in parte per i barbarismi della lingua latina ivi adoperata: numerose sono le imprecisioni ortografiche e le scorrettezze nelle desinenze.

Molti studiosi lo pensano una traduzione di un originale greco, ad es. A. HILGENFELD, *Das sogenannte muratorische Bruchstück*, in *Zeitschrift für wissenschaft. Theol.* 15 (1872) 560-2; altri articoli ivi 17 (1874) 214-31, 23 (1880) 114-21, 24 (1882) 129-70; J. B. LIGHTFOOT, *The Muratorian fragment*, in *The academy* 36 (1889) 186 ss; TH. ZAHN, *Geschichte des neutestam. Kanons*, II-1 (Leipzig 1890) 13; TH.-H. ROBINSON, *The authorship of the Murat. Canon*, in *The Expositor* 2 (1906) 481. Altri preferiscono supporre un originale latino: per essi il carattere volgare

della lingua può richiamarsi a casi analoghi negli antichi prologhi latini ai Vangeli e potrebbe anche essere messo a carico dei copisti posteriori del ms. (cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, Freiburg in Br. 1914², p. 650).

Il fatto che tutta la produzione letteraria cristiana ancora nel sec. II è in lingua greca rende più probabile la prima opinione. Bisognerà allora trovare la data della traduzione. Essa viene di solito stabilita verso il V-VI sec.

In un prologo agli scritti di Gilberto di Elnone (sec. XI) sulle lettere paoline, tramandato da un codice Cassinese del sec. XII, si sono trovati degli estratti del canone M.: cf. *Miscellanea Cassinese* 1 (1897) parte II, fasc. 1, p. 1-5. Questi non hanno tuttavia alcun valore dal punto di vista critico-testuale perché sembrano emanare direttamente o indirettamente dal ms. dell'Ambrosiana. Cf. P. BATIFFOL, *Gilbert d'Elnone et le Canon de M.*, in *Revue biblique* 7 (1898) 421-23.

Sono generalmente rigettate le opinioni di alcuni autori che cercano l'autore del frammento in un personaggio dell'Asia Minore o ne spostano la data di composizione alla seconda metà del sec. V. Cf. H. ACHELIS, *Zum Muratorischen Fragment*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 37 (1894) 223-32.

Singolare è l'opinione di C. ERBES, *Die Zeit des Muratorischen Fragmentes*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 35 (1914) 331-62, che ne dice autore l'antignostico RODONE (v.) di cui parla Eusebio (*Hist. eccl.* V, 13).

Più comunemente si pensa a IPPOLITO di Roma (v.). Cf. S. RITTER, *Il frammento M.*, in *Rivista di archeologia cristiana* 3 (1926) 215-62. Non è necessario però accoglierlo quale documento della Chiesa romana, come vuole A. HARNACK, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragmentes*, in *Zeitschrift für die neueste Wissenschaft*, 1925, p. 1-16. Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'auteur du Canon de Muratori*, in *Rev. bibl.* 35 (1926) 83-88, e *Le Canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori* ivi 42 (1933) 161-86.

BIBL. — Il testo, oltre che nell'edizione di Muratori, si trova in: S. P. TREGELLES, *Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the books of the New Test.*, Oxford 1897 (facsimile); S. RITTER, *op. cit.* (edizione fotografica e critica); E. PREUSCHEN, *Analekta*, Freiburg in Br. 1893 (*Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlichen. Quellschriften*, Heft 8 p. 129-37); H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchiamischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn 1902 (in *Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen*); H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, XII-1, col. 543-60 (ediz. fototipica). — Migliori recensioni e ricostituzioni del testo in LIGHTFOOT, ZAHN, LAGRANGE (opere cit.). — Un'opposizione a certe congetture è espressa da LIETZMANN (*op. cit.*, p. 11).

Alle opere cit. si aggiunga: A. M. AMELLI, *Paolo Diacono e il Canone o Frammento M. nei codici di Monte Cassino*, in *Memorie storiche Forogiuliesi*, XXV (Udine 1930) 89-90. — A. DONINI, *Il Canone M.*, in *Ricerche religiose* 2 (1926) 127-38. — A. A. T. EHRHARDT, *The Gospels in the Muratorian fragment*, in *Ostkirchl. Studien* 2 (1953) 121-38. — Altre teorie sull'autore del frammento: VERNON BARTLET, *Melito the author of the M. Canon*, in *The Expositor* 2 (1906) 210-14; J. CHAPMAN, *L'auteur du Canon M.*, in *Revue bénédictine* 21 (1904) 240-64; ID., *Clément d'Alexandrie sur les Evangiles et encore le Fragment de Muratori*, ivi, p. 369-74; G. BARDY in *Dict. de la Bible. Suppl.* V, s. v.

MURBACH, antica abbazia benedettina nell'Alzazia, fondata nel 727 da S. Pirmino e presto arricchita di donazioni e privilegi da parte di Carlo Magno e successori. Distrutta dagli Ungheri, risorse. Dal sec. XIII l'abate fu principe del Romano Impero, con seggio e voto nella dieta, con diritto di coniar moneta e altri privilegi. Da allora l'abbazia fu aperta solo ai nobili, con grave pregiudizio della disciplina monastica, che decadde sempre più. Al principio del sec. XVII si tentò una riforma, che non ebbe seguito per causa dei turbamenti esterni. Gravemente danneggiata nella guerra dei 30 anni, nel 1759 passò in mani secolari e nel 1789 fu soppressa. Degli edifici, una volta splendidi, rimasero il coro della chiesa romanica e due torri. La ricchissima biblioteca con preziosi manoscritti andò quasi tutta perduta. — COTTINEAU, II, col. 2016-2018. — A. GATRIO, *Die Abtei M.*, 2 voll., Strassburg 1895. — Per gli *Annali di M.*, v. *Dict. d'arch. chrét.*, VI-2, col. 2589.

MURER Enrico, certosino (1588-1638), di Baden in Argovia, studiò nel collegio dei Gesuiti a Lucerna ed a Pruntrut, poi alla Sorbona di Parigi. Fattosi certosino (1614), fu procuratore nel convento di Ittingen in Turgovia. Redasse l'importante *Helvetia sancta, seu Paradisus sanctorum Helvetiae florum* (Lucerna 1648 in folio, con 40 incisioni in rame; Sangallo 1751, senza incisioni), in cui peraltro fa difetto la critica. Del suo interesse per la storia patria fanno fede anche le 24 opere lasciate in ms. (tra cui *Theatrum Helvetiorum seu monumenta sacra Helvetiae episcopatum et monasteriorum*). — HURTER, *Nomenclator*, III², col. 852 s.

MURI, abbazia benedettina nella Svizzera, fondata dagli Asburgo nel 1027 con monaci provenienti da Einsiedeln. Nel sec. XII ebbe un grande sviluppo. Nel 1431 fu presa dai confederati svizzeri, che la tennero sotto la loro protezione. Ebbe a soffrire nelle vicende guerresche del sec. XV. Quantunque molto ridotta di numero e decaduta nella disciplina, tenne testa agli assalti della Riforma protestante, il che le procurò in seguito rovine ed incendi. Col sec. XVII incomincia per l'abbazia una nuova epoca di splendore: possiede scuole e stamperia propria; nel 1701 l'abate diventa principe dell'Impero; si acquistano nuovi possedimenti, sorgono nuovi magnifici edifici che fanno di M. una delle più splendide abbazie del tempo. Passò tempi difficili con la Rivoluzione francese. Nel 1831 il cantone di Argovia cominciò la lotta che portò alla soppressione del 1841. Nello stesso anno i monaci aprirono in Sarnen un collegio, ancora oggi fiorente. Nel 1845 la comunità benedettina si trasferì a Gries (Bolzano), dove risiede tuttora. — H. L. COTTINEAU, II, col. 2020-22. — D. BUCHER, *Muri-Gries* (1927-1927), Bolzano 1927. — F. RANKE, *Zum Osterspiel von M.*, in *Zeitschr. f. deutsches Altertum* 80 (1943) 71-82.

MURIALDO Leonardo (n. 26-X-1828, n. 30-III-1900), n. e m. a Torino, fondatore (a Torino, 19-III-1873) della PIA SOCIETÀ TORINESE DI S. GIUSEPPE, abbrev. *Giuseppini del M.* (v. RELIGIOSI VI 48; GIUSEPPE [Congreg. di S.] A 6), di sacerdoti che si consacrano con voto all'educazione della gioventù.

La sua benestante famiglia lo fece educare presso le Scuole Pie di Savona, indi presso il sacerdote Pullini. Dissuasato dal farsi francescano, vestì l'abito clericale (26 ott. 1845), terminò gli studi ecclesiastici

con la laurea in teologia e fu ordinato sacerdote (21 sett. 1851). Di eletto ingegno, di temperamento signorile e dolce, di fervida pietà e di ardentissima carità, rinunciò alla carriera e alle agiatezze per consacrarsi agli istituti pii di Torino. Richiesto da Don Cocchi, prestò la sua opera di confessore e direttore spirituale presso gli Artigianelli. Don Bosco volle affidargli gli oratorii dell'Angelo Custode e di S. Luigi, e M. divenne cooperatore salesiano (1857).

Nel 1865 si recò col fratello a Parigi per studiarvi l'organizzazione degli oratorii e delle altre istituzioni giovanili. Per evitare le distrazioni parigine, chiese di entrare nel seminario di S. Sulpizio come alunno interno. Benché sacerdote e dottore in teologia, si sottomise a tutta la disciplina del seminario edificando chierici e superiori: era il suo inconsapevole noviziato, che lasciò in lui ricordi indelebili di preziose esperienze e di santi propositi. Col p. Icard, superiore del seminario e suo padre spirituale, ebbe in seguito un incontro a Torino. Il M., spronato alla fondazione che allora divisava, aveva osservato: « Io passerei per fondatore di Congregazione; ora Dio a tal uopo ha sempre scelto dei santi. ». L'Icard rispose: « Ecco una buona ragione per diventarlo ».

L'occasione venne quando il M. fu invitato ad assumere la direzione degli Artigianelli (1866). Accettò provvisoriamente finché non si fosse trovato un altro sacerdote più degno. Il quale non fu mai trovato. È incredibile quanto abbia fatto il M. per quell'opera che allora pericolava in disastrose condizioni finanziarie. Egli stesso si fece mendicante, fino a quando la cospicua generosità del conte Aless. Rovere di Guarene nella vigilia di S. Giuseppe del 1899 intervenne a coprire le ingenti passività. Intanto lavorava anche a « La buona stampa », al cui comitato era stato preposto dall'arciv. card. Alimonda, diffondendo opuscoli e libri di sentore cristiano.

Per dare all'apostolato fra i giovani operai il valore del voto religioso e per garantire la continuità dell'opera istituì la società dei *Sacerdoti giuseppini*, inaugurata il 19 marzo 1873, approvata il 14 febr. 1875 dall'arciv. di Torino e l'1 ag. 1904 dalla S. Sede (il decr. di lode è del 1890). Il M., benché riluttante, ne fu eletto superiore. La Congregazione fiorì dentro e fuori d'Italia fino nell'Ecuador, in Brasile, in Argentina, organizzando per i giovani oratorii, patronati, collegi, orfanotrofi, scuole apostoliche, scuole agricole, e altre iniziative diversamente chiamate. Nel 1942 (*Statistica* della S. Congr. dei Religiosi, Roma 1942) contava 535 membri (di cui 48 novizi) in 43 case distribuite in 5 province e 2 semi-province.

La causa del fondatore fu introdotta a Roma il 23 marzo 1921: AAS 14 (1922) 19-22. — Monografie di E. BECHIS (Tor. 1933), C. PANIZZARDI (ivi 1933), E. REFFO (Tor. 1938), G. VERCELLONE (Bergamo 1941). — *Id.*, *Lettere scelte del servo di Dio L. M.*, ivi 1946.

MURILLO Esteban Bartolomeo (1617-1682), pittore, n. e m. a Siviglia. Studiò e visse sempre nella città natale, se si toglie una non ancor certa permanenza a Madrid per studiarvi il Tiziano.

Quasi tutta la sua produzione è religiosa. Per il rilievo delle figure, per l'atmosfera luminosa, per il calore delle tinte, per la trasparenza delle ombre, per l'armonia delle sue composizioni egli si rivelò un genio pittorico dei massimi. Il suo realismo è quello della fede vissuta che erompe in emblemi

sensibili. Nessuno ha saputo rendere in modo più efficace l'ineffabile e rispettosa tenerezza dei santi per il Cristo Bambino: era la sua stessa anima che se ne sentiva permeata. E nessuno come il M. ha saputo armonizzare nel Bambino Gesù l'età inconscia e la divina presenza. Le doti del M. (ha scritto un critico) sono la fecondità, la dolcezza, una incomparabile facilità per ogni soggetto e una meravigliosa flessibilità di colorista. Rembrandt e il Correggio sono a volta a volta richiamati dal suo pennello che indugia in ombre misteriose o si immerge in chiarezza stupende. Al contrario del suo contemporaneo e compatriota Ribera, che si diletta in soggetti sacri gravi e drammatici, il M. non ama che scene dolci, composte, luminose; d'altronde il suo straordinario talento lo tiene lontano da ogni leziosità e gli permette di comunicare tutte le intensità affettive.

La produzione del M. è immensa. In Spagna c'è il più della sua opera, che è sparsa in tutte le principali gallerie del mondo. Capolavori celebrati sono la *Carità* a Siviglia, il *Mosè che percuote la rupe*, la *Moltiplicazione dei pani*. In questi quadri il M. si presenta come un paesista raffinato e magico dipintore di folle. Ancor meglio si manifesta il suo genio nel *Sant'Antonio col Bambino Gesù* (museo di Siviglia), nell'*Apparizione del Bambino Gesù a S. Antonio* (cattedrale di Siviglia), nell'*Immacolata*, nella *Natività di Maria*, nella *Sacra Famiglia* (Louvre), nel piccolo *San Giovanni* (Madrid), nel *Figliol prodigo* (Leningrado), nel *San Tomaso da Villanova* (Siviglia). C'è chi vede raccolta tutta la potenza del M., il suo talento realistico e la sua ispirazione mistica nella S. *Elisabetta* che cura i tignosi (dell'Accademia di Madrid). Da un lato sono rappresentate in quel celebre quadro tutte le grazie splendenti della ricchezza e della salute, dall'altra tutto il pietoso corteo della miseria e della malattia, e, tra questi estremi umani, la carità divina che li avvicina nella persona magnifica della santa: bella giovane donna, che sotto il velo porta la corona di regina: cura il capo malato d'un ragazzo coperto di lebbra e le sue bianche mani sembrano rifiutarsi a quanto il cuore ordina, la sua bocca ha un leggero fremito di orrore, mentre i suoi occhi si riempiono di lacrime, ma la carità vince il disgusto e trionfa. Le *Immacolate* del M., cantici di bianco e di azzurri quasi irreali, sono forse il riverbero più eloquente della sua anima cristiana. Il « pittore delle Concezioni » è, col Velasquez e col Goya, il massimo campione della pittura spagnola.

Biografie di C. JUSTI (Leipzig 1892), A. L. MAYER (Berlin 1913, 1923), E. MONTORO (Barcelona 1932), A. MUÑOZ (Roma 1941, vers. ted. Leipzig 1943), J. LEONARD (Barcelona 1942), L. VALERA (Buenos Ayres 1946). — Fr. ABBAD RIOS, *Las Immaculadas de M. Estudio crítico*, Barcelona 1948.

MURIS (de) **Giovanni** (sec. XIV), francese di Normandia, astronomo e matematico, partecipò alla riforma del calendario sotto Clemente VI ad Avignone, particolarmente noto come musicologo, forse rettore della Sorbona (dove nel 1350 figura come rettore un certo *Julianus de M.*), canonico (1344) a Mezières (Bourges), tenace propugnatore dell'ars nova. Gli si attribuiscono vari scritti di teoria musicale (*Ars nova musicae* 1319 e *Musica speculativa* 1323). Altri trattati, fino a poco tempo fa a lui attribuiti o alla sua scuola, sono invece da assegnarsi ad un omonimo inglese suo contemporaneo; lo *Speculum musicae* deve essere di Jacques de Liège.

Le edizioni sono in M. GERBERT (*Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, III) e in E. DE COUSSEMAKER (*Scriptores*, III). L'*Ars nova* è data in inglese da O. STRUNK, *Source reading in history*, New-York 1950, p. 172 ss. — ENC. IT. XXIV, 57. — W. GROSSMANN, *Die einleitenden Kapitel des « Speculum musicae »*, Leipzig 1924.

MURNER Tommaso, O. M. Conv. (1469-1537), celebre poeta satirico e polemista, n. ad Oberehenheim. A Strasburgo entrò a 15 anni nei Francescani e ricevette, secondo il Wimpheling, gli ordini sacri a 19 anni. Studiò poi a Friburgo in Br. (1495-1497), a Parigi (1497-1499) ed a Cracovia (1500-1501), ove ottenne il baccalaureato in teologia. Tornato a Strasburgo prese tosto a polemizzare col Wimpheling pubblicando contro la *Germania* di questo una *Germania nova*, opera che gli suscitò molte inimicizie e che venne proibita dai magistrati cittadini. Nei capitoli provinciali di Esslingen (1503), Strasburgo (1504) e Weberlingen (1505), il M. si presentò come oratore e predicò sul tema scolastico: *Deum non esse ens*. Fu inviato nel 1506 al capitolo generale di Roma. L'imperatore Massimiliano I nel 1505 lo incoronò poeta. Nella primavera del 1506 ottenne a Friburgo il grado di dottore in teologia. Di ritorno da Roma, si fermò a Cracovia ove nel 1507 pubblicò il suo *Charitulum Logicae* (anche Strasburgo 1509), metodo per imparare la logica col giuoco delle carte che fu poi da lui applicato anche alla giurisprudenza (*Charitulum Institutae*, Strasb. 1518); ugualmente insegnava la prosodia con un giuoco. Aveva certo imparato tale arte a Parigi, ove Faber Stapulensis l'applicava all'aritmetica. Nel 1508 tenne a Friburgo lezioni su Virgilio e nell'anno seguente fu al Reichstag di Worms, ove comunicò all'imperatore Massimiliano il suo progetto di scrivere un libro nel quale avrebbe esorcizzati i pazzi. Si recò quindi a Berna al processo contro i Domenicani i quali, a conferma della loro dottrina che negava l'immacolata Concezione della Vergine, avevano preparati dei falsi miracoli. M. descrisse il processo in latino e in tedesco. Nel 1513 fu eletto guardiano a Strasburgo; venne deposto, come poco idoneo, dopo un anno. Passò quindi in Italia, a Venezia, ove si diede all'insegnamento. Tornato per ragione di salute in patria, annunciò nell'autunno 1515 a Treviri conferenze sulle Istituzioni di Giustiniano. Ma vari conflitti lo costrinsero a rifugiarsi frettolosamente nel suo convento. Nel 1518 era a Basilea per perfezionarsi nello studio della giurisprudenza, e nel 1519 vi ottenne il grado di dottore.

Dopo un altro breve soggiorno in Italia, si gettò a capofitto nelle controversie religiose allora scopiate. Nel 1522 tradusse in tedesco l'*Assertio septem sacramentorum* di Enrico VIII, e nell'anno seguente, credendo a un burlone che l'assicurava che Enrico VIII desiderava conoscerlo, si recò in Inghilterra. Nel 1524 fu incaricato dal suo vescovo di portare al Reichstag di Norimberga, presso il legato pontificio, le lagnanze contro innovazioni introdotte nel Reichstag di Strasburgo. Tornato in patria, trovandosi odiato dagli innovatori protestanti e poco ben visto dai confratelli, si rifugiò a Oberehenheim, donde inviò una protesta contro la spogliazione della sua cella, fatta dal popolo sollevato. La ribellione dei contadini lo costrinse a rifugiarsi a Lucerna. Dopo qualche tempo le sue faccende a Strasburgo parvero sistemate, poichè, mentre la città occupava il convento, assicurava ai monaci una pensione annua

di 52 fiorini, di che egli il 14 agosto 1526 si dichiarò soddisfatto. A Lucerna fu lettore di teologia e parroco; contraccambiò la benevolenza con la quale era stato accolto, combattendo fieramente gli innovatori protestanti. Si difese alla conferenza di Baden del 1526, ne pubblicò gli atti nel 1527 e compose una serie di scritti contro i riformatori.

La sua polemica suscitò grandi lamentele, e nella pace conclusa fra Zurigo e i cantoni cattolici si stabilì che nel 1529 il M. dovesse innanzi apposito tribunale rispondere del suo operato. Egli si sottrasse al giudizio fuggendo in Alsazia, e poi ad Heidelberg. Berna e Zurigo cercarono di sequestrare la pensione pagata al M. dalla città di Strasburgo, ma ne furono impediti dalle fiere minacce del M. Lo ritroviamo nel 1530 a Oberehenheim. Vi ottenne la parrocchia di S. Giovanni, si dedicò allo studio e terminò la traduzione delle Enneadi di Sabellico (rimaste inedite).

Pur tra le agitazioni continue della vita, riuscì a scrivere 59 tra libri ed opuscoli (molti inediti): v. elenco in GOEDEKE, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 1886², II, 215 ss. Degli scritti giuridici ricordiamo soltanto gli *Instituten* (1519), prima traduzione tedesca delle Istituzioni giustiniane, più volte ristampata. I suoi scritti satirici, specialmente quelli in tedesco, stabilirono la sua fama letteraria e sono per la storia della cultura di grande rilievo: *Narrenbeschaeerung* (1512; nuova ediz. di Goedeke, Leipzig 1879); *Die Schelmenzunft* (1515; nuova ediz. di W. Scherer, I, Berlin 1881); *Die Mülle von Schwyndelsheim Gredt Müllerin Jarzeit* (1515); *Die Geuchmal zu Straff allen wybschen Mannen* (1519), ecc. La sua battaglia letteraria contro Lutero cominciò nel 1520, con 4 scritti polemici, continuò (1522) col poema *Von dem grossen lutherischen Narren* (nuova ediz. di H. Kurtz, Zürich 1848), che è il più forte dei suoi scritti polemici e il più notevole dei suoi lavori poetici, eccellente per l'invenzione e la costruzione, vivo nell'espressione, felice nell'ironia, spesso irresistibile.

BIBL. — Edizioni, *Th. M. und seine Dichtungen*, Regensburg - Rom 1915, a cura di G. SCHUHMAN. — *Th. M. s. deutsche Schriften*, Strassburg 1918 ss, a cura di F. SCIULTZ e di molti altri. — *Th. M. im Schweizer Glaubenskampf* («Corpus catholicorum», 32), Münster i. W. 1939, 3 mediocri opuscoli apologetici del 1526-28, a cura di W. PFEIFFER-BELLI, con importante introduz.

Studi, indicati presso A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.*, X, col. 2556-67, e *Bibliographia Franciscana VI* (Roma 1946) 477. — TH. VON LIEBENAU, *Der Franziskaner Dr. Th. M.*, Freib. i. Br. 1913. — M. SONDHEIM, *Th. M. als Astrolog*, Strassburg 1938. — FL. LANDMANN, *Eine unvollendete Jugendnschrift Th. M. s. «Tractatus de immaculata Virginis conceptione»* del 1499, in *Archiv für elssässische Kirchengesch.* 15 (1941-42) 73-128. — ID., *Zur Charakteristik Th. M. s.*, ivi, p. 199-210. — C. C. BARBER, *Word-order in Th. M. s. «An de grosmechtigsten... Adel»*, in *The modern language Rev.* 46 (1952) 454-57. — H. MÜLLER, *Die unbefleckte Empfängnis u. die Franziskaner nach zwei Kirchenliedern des 16. Jahrh.*, in *Französisch. Studien* 36 (1954) 438-46: l'autore dei cantici potrebbe essere T. M.

MURO del pianto, località di Gesualdemme, dove gli ebrei moderni si riunivano quasi ogni giorno, specialmente le viglie dei giorni di sabato e delle feste, dalle ore 15 in poi, a pregare e a lamentarsi sulla loro tragica sorte presente. Oggi, divisa la città in due zone, il M. non è più accessibile agli ebrei,

trovandosi nella parte antica della città che è in possesso degli Arabi (è situato a sud-est dell'attuale spianata della moschea di Omar). È lungo una trentina di metri, alto circa 20 m. dal livello odierno del suolo. È un bell'esempio dell'architettura ebraica: la costruzione primitiva è ancora intatta ed è costituita da bellissimi blocchi per una altezza di 12 m. dal suolo: il resto è frutto di lavori tardivi. Sotto il livello attuale il M. si affonda ancora per parecchi metri. Si pensa che la sua parte primitiva appartenga al complesso delle strutture del TEMPIO (v.) erodiano (v. ERODE il grande).

MURO LUCANO, cittadina in prov. di Potenza, sul luogo dell'antica *Numistro*.

Le origini della sede vescovile si riportano solitamente al sec. XI. Il primo vescovo di cui si abbia notizia è *Leone*, presente al concilio romano del 1049 sotto Leone IX. Una temporanea soppressione della diocesi avvenne nel 1382 per opera del re Carlo di Napoli, poiché il vescovo d'allora, *Antonio*, seguiva le parti dell'antipapa Clemente VII.

È suffraganea di Acerenza. Patrono è S. Quirino mart. Conta c. 38.000 fedeli in 18 parrocchie. Gli studi ecclesiastici si compiono nel Pont. Semin. Minore Regionale Lucano di Potenza e nel Pont. Semin. Region. Salernitano-Lucano di Salerno.

Tra i monumenti si segnalano: la *cattedrale* del sec. XI, molto rimaneggiata, con un interessante quadro del '500 (Madonna con alcuni personaggi storici scomunicati in atto di pentimento); il *castello* dove si crede sia stata strangolata la regina *Giovanna I* (1382); la *sedia* episcopale del 1631; la chiesa di S. *Maria* di Capitignano. — **CAPPELLETTI**, XX, 571-76 — **UGHELLI**, VI, 843-52. — **L. MARTUSCELLI** *Numistrone e M. L.*, Napoli 1896. — **M. ZACCARO**, *Origine di M. e della sua sede vescovile, in Nono centenario della diocesi di M. L.* (M. L. 1950, in fol.) 10-18 (l'origine vi è appena accennata).

MURRAY Daniele (1768-1852), n. a Sheepwalk (Irlanda), m. a Dublino. Quivi fu parroco, coadiutore dell'arcivescovo Troy (1809), suo successore nel 1823, ottimo predicatore, apostolo zelante. Multiplificò chiese e conventi con nuove fondazioni ed istituti di suore (Suore di Loreto, Suore Irlandesi dell'Amore). Gli fu rimproverato di essersi compromesso col governo inglese a proposito di problemi scolastici (educazione mista), ma si sottomise agli avvertimenti della S. Sede e dei suoi colleghi. Postume furono pubblicate le sue opere: *Pastoral Letters, Sermons and relig. Discourses* (Dublin 1859, 2 voll.). — *Biografia di W. MEAGHER* (Dublin 1863). — *Life of M. Aikenhead*, ivi 1882. — **HURTER**, *Nomenclator*, v^o, col. 1417 s.

MURRI Romolo, personalità di primo piano del movimento cristiano d'Italia tra la fine del sec. XIX e l'inizio del sec. XX.

Nato il 27 agosto 1870 in Montesampietrangeli (dioc. di Fermo) da famiglia di piccoli proprietari terrieri, fece il ginnasio nel seminario di Recanati. Passò poi al seminario di Fermo. Non ancora diciottenne conseguì la laurea in filosofia. Fu per 4 anni alunno del collegio Capranica in Roma, frequentò il corso di teologia scolastica presso l'università dei Gesuiti e fu ordinato sacerdote (1893). Dopo una interruzione degli studi imposta da scarsa salute, passò nel nov. 1893 alla facoltà di lettere dell'univ. di Roma. Buttatosi con ardore nel movimento cat-

tolico, fondò nel dic. 1894 il «Circolo Universitario Cattolico Romano», e poco appresso la rivista *Vita nova*, la quale stimolò in altre università italiane il sorgere di circoli di studenti, raccolti poi nella F.U.C.I. (v.). Lavoravano con lui G. Salvadori, F. Ermini, Fil. Crispolti, G. Semeria e altri. Nel 1896 divenne corrispondente romano de *L'Osservatore cattolico* di Milano diretto da Dav. ALBERTARIO (v.), schierandosi con Fil. MEDA (v.), con L. STURZO (v.) e altri nella corrente giovanile che voleva riformare l'opera dei Congressi catt. ital. Ma mentre Meda e gli altri volevano costituzionalmente la partecipazione dei cattolici italiani alla vita politica per portarvi l'ideale cristiano, M. si schierava apertamente contro lo stato e contro l'alleanza cattolico-moderata. «Se per un caso strano — scriverà in *Battaglie d'oggi*, 1901 — l'idillio d'oggi, la conciliazione, divenisse realtà, io scriverei su queste colonne *Finis Italiae*». Apparso per la prima volta a Padova (1896) nel congresso di studi sociali, dopo i moti di Milano del 1890 che avevano travolto nella reazione anche i cattolici, esercitò molto ascendente sui giovani. Fondava nel gennaio 1898 la rivista romana *Cultura sociale* e nel 1902 il settimanale *Domani d'Italia*, organi dei «Fasci democratici cristiani» incominciati nel 1898 e sviluppati successivamente fino al 1903 con tendenze autonome. *Cultura sociale* dell'autunno 1902 rivendicava la propria, allora contestata, ortodossia col grido murriano: «*Con Roma e per Roma sempre*». Questo seguiva all'articolo di M. sulla stessa rivista (16 agosto 1902) intitolato *Il crollo di Venezia*, in cui M. cantava vittoria per la caduta del conte PAGANUZZI (v.) da presidente dell'opera dei Congressi e la sostituzione di lui con il conte GROSOLI (v.) esponente dei giovani.

Assunto al pontificato, Pio X (v.) il 30 luglio 1904 sciolse l'opera dei Congressi e condannò le organizzazioni autonome democratiche cristiane. M., che s'era frattanto ribellato anche a Grosoli e a Gius. TONIOLO (v.) capo del movimento sociale cristiano, apertamente si staccò dalla disciplina della gerarchia, fondando nel 1905 a Bologna la «Legga democratica nazionale» il cui organo *Rivista di cultura* sostituiva *Cultura sociale*. Rapidamente il movimento democratico, tralignando, si esaurì, mentre M. gettava la veste talare, contraeva matrimonio civile, incorreva nella sospensione a divinis (1907), indi nella scomunica della Chiesa (1909). Scompareva dalla vita pubblica, continuando la sua vita giornalistica nella stampa liberale, poi in quella fascista. Nel 1920 pubblicò *Dalla Democrazia cristiana al Partito popolare italiano* (Firenze, Battistelli), che si può considerare la continuazione di *Battaglie d'oggi* (Roma, Soc. di cultura 1901), cioè la storia polemica del movimento democratico cristiano. Beninteso, tale storia dovrà essere temperata con le esposizioni che ne fecero mons. Tiziano VEGGIAN (*Il movim. sociale crist. nella seconda metà del sec. XIX*, Vicenza 1902³), Fil. MEDA (v.), don ENR. VERESI (*Il movim. cattol. in Italia*, Firenze 1923), mons. Franc. OLGIATI (*La storia dell'Azione Catt. in Italia*, Milano 1922³), con i ricordi personali del sen. Fil. CRISPOLTI (v.), con lo studio di Pietro Nicolini sul sen. GROSOLI (v.), di A. VIAN su *Gianb. Paganuzzi* (Roma 1950), con la consultazione di *Civ. Catt.* (v. indici), degli atti dei Congressi cattolici ital. dal 1874 al 1902, e di tante altre pubblicazioni più recenti uscite da un clima meno arroventato da passioni personali e da polemiche. Cf. F. FONZI, *I cattolici transigenti*

ital. dell'ultimo Ottocento, in *Convivium* 5 (1949) 955-72.

Il M. fu deputato per il collegio di Montegiorgi dal 1909 al 1913. Oratore eloquente, tenne conferenze in ogni parte d'Italia e all'estero. Partecipò vigorosamente alla campagna per l'intervento. Vastissima fu la sua attività su giornali e riviste. Fece parte (1919-1942) dell'ufficio romano di corrispondenza del giornale *L'resto del Carlino*. Tra le numerosissime sue pubblicazioni, accenniamo alle più recenti: *Socializzazione* (1920), *La conquista ideale dello stato* (1921), *Lo stato e i partiti politici nel dopoguerra* (1921), *Fede e fascismo* (1922), *L'ulivo di Sant'enna*, note sulla Conciliazione (1930), *L'idea universale di Roma*, premio S. Remo (1937), *Alla ricerca di te stesso* (1939), *La conoscenza mistica della vita dello spirito* (1943), *Il messaggio cristiano e la storia* (1943), *La Democrazia cristiana italiana*, lineamenti storici (1945). Altre opere lasciò mss.-come *La spiritualità italiana, La storia e l'eterno*.

Approssimandosi alla morte (avvenuta in Roma il 12 marzo 1944), il M. ritornò in seno alla chiesa, come egli stesso testimonia nella dichiarazione autografa che qui, per cortese concessione della famiglia, riportiamo:

«Io sono rientrato nella unità della chiesa visibile per una legge di coerenza interiore. Il mio posto, nella tradizione e nella vita spirituale e nelle lotte di pensiero della società alla quale appartengo, è nel cattolicesimo: ed al cattolicesimo ho cercato sempre di rendere testimonianza: fra quelli e per quelli i quali lo hanno lasciato o lo trascurano, io sono un estraneo o un nemico. Rientro dunque fra i miei. Ma la mia adesione al cattolicesimo non è stata solo una accettazione passiva e docile: sino dagli inizi della mia attività responsabile, io lo ho accolto come una realtà per la quale impegnarmi a fondo, una causa da difendere e da promuovere, perché gli uomini ne traessero più vita. Far questo era per me non un disegno ambizioso, ma una necessità di vita spirituale: ed io lo ho fatto, in ogni tempo e in ogni circostanza della mia vita, con una dedizione piena di disinteresse. In questa lotta mi è avvenuto di criticare, talora aspramente, miei correligionari, di rivedere vecchie ideologie e posizioni storiche, incrostate nel costume cattolico in un periodo di decadenza e di servitù civile, di chiedere al clero ed ai laici più schiettezza di adesione personale alla fede, più senso di responsabilità, più iniziativa. Mi è avvenuto anche di dover, alla fine, rifiutarmi di riprovare e condannare io stesso, in blocco, come corruttrice e scandalosa, tutta la mia azione che pure aveva portato i giovani al trionfo del congresso di Bologna ed aperto ad essi prospettive di fecondo lavoro civile e sociale, poi miseramente disperse. Nel fervore dell'azione, sono stato spesso, e ne avevo coscienza, intempestivo ed importuno: posso anche aver qualche volta trasmodato. Fui poco e male compreso e male giudicato: e della parte di colpa che posso aver avuto in un conflitto così lungo e penoso e in così vasto dolore di molti e scandalo di parecchi, mi rammarico.

Riconosciuta, quando fui messo fuori della comunità dei credenti, l'impossibilità pratica di spiegarmi e farmi comprendere e render ragione, io provvidi come potevo alla salute della mia anima e, senza mai dimenticare l'impegno che era stato la ragione prima della mia vita, rinunciai a difendermi, mi tenni in disparte, mi diedi ad attività pratiche minori. Speri che, passando gli anni, rinnovandosi le generazioni, arricchendosi il pensiero e l'esperienza cattolica, offrendosi nuove necessità di difesa ed opportunità di azione, gli animi si rasserenassero, vecchi equivoci dileguassero, vecchi ed ingiusti giudizi, specie sulla rettitudine della mia dottrina

e delle mie intenzioni, fossero riveduti e corretti. E questo andava, in gran parte, avvenendo. La tragica esperienza della cristianità nel corso di questa guerra mondiale è stata ed è un appello cruciale all'esame di coscienza ed alla revisione schietta di molte posizioni storiche del cristianesimo. E la sventura venuta giustifica, per chi sappia e ricordi, impazienze e moniti prenutri già dal senso della sventura imminente. Ma, checché sia del passato, un altro appello paterno chiama tutti i credenti all'unità di una grande crociata di ravvedimento, di espiazione e di rinnovazione. Obbedisco docile all'appello e voglio anche io rimuovere e cancellare da me tutto quello che può essere ostacolo allo schietto fervore di questa unità e desidero ritrovare in essa tutti i partecipi della stessa fede e dello stesso dolore, amici e avversari di ieri.

Speravo, riconciliandomi con la società dei fedeli, di poter riprendere in serenità di ambiente e lucidità di comprensioni, il mio posto di lavoro, ritrovare in parte il mio antico pubblico, dal quale mi sono venute in questi giorni molte commoventi dichiarazioni di memore affetto, o trovarne uno nuovo, fra giovani incerti e smarriti, avidi di direzioni pratiche nel campo della socialità cristiana. Ma forse il Signore dispone altrimenti. Taluni giudizi espressi qua e là da organi di stampa mi son parsi eco lontana di vecchi rancori non sopiti, di malintesi cattivi. Non li raccolgo e non rispondo.

La mia attività ha fatto corpo con un lungo complesso periodo di pensiero e di vita religiosa italiana. Essa potrà essere più equamente giudicata e apprezzata quando questo periodo, così denso di crisi e di eventi, sarà dinanzi agli occhi dello storico nel suo insieme. Ed allora egli si chiederà che cosa, sugli inizi del secolo, significasse quel moto di rinnovamento spirituale che ebbe nome di democrazia cristiana, quale vuoto lasciasse e quali ripercussioni vicine e lontane avesse, negli sviluppi della vita nazionale, la soppressione violenta di esso, e come, dalle rovine che si vanno oggi accumulando nella nostra società morale e storica, a indicare che il rimedio va cercato in una rinnovazione religiosa delle coscienze, riorrissero, col nome, le speranze e i propositi della democrazia cristiana di quaranta anni addietro». R. Murri.

BIBL. — A. NOVELLI, R. M., in *Scuola catt. 72* (1944) 3-22. — STELVIO MURRI, *La Democrazia crist. ital. Lineamenti storici*, Roma 1945. — Tesi di laurea di don Leone FIORELLI e don CORR. PERONIO all'Angelicum di Roma, e di Gem. BIANCHINI alla Facoltà di Filos. dell'univ. di Bologna. — *Figure del movimento cristiano-sociale in Italia* (ediz. della Radio-telev. Ital.), con un profilo scritto con simpatia da Ben. PALUMBO. — *Messaggio di Gius. Toniolo e R. M.*, Roma 1952.

MURRO (di) Giov. v. Giov. di M.

MURUA (de) Martino, O. M. Conv. (1555?-1600), n. ad Azpeitia (Guipuzcoa), arrivò nel Perù verso il 1577 e visse nel convento di N. Signora della Mercede a Cuzco. Tra il 1590 e il 1599 scrisse una molto interessante *Historia del origen y genealogia real de los reyes Incas del Perù* (incompiuta), recentemente edita dal Cons. super. de investig. científ. de S. Toribio de Mogrovejo («*Missionalia hispanica*», II), Madrid 1947 (pp. 445, con illustr.), dove, con la storia degli Incas, ci fornisce preziose informazioni sugli usi, costumi e religione del Perù.

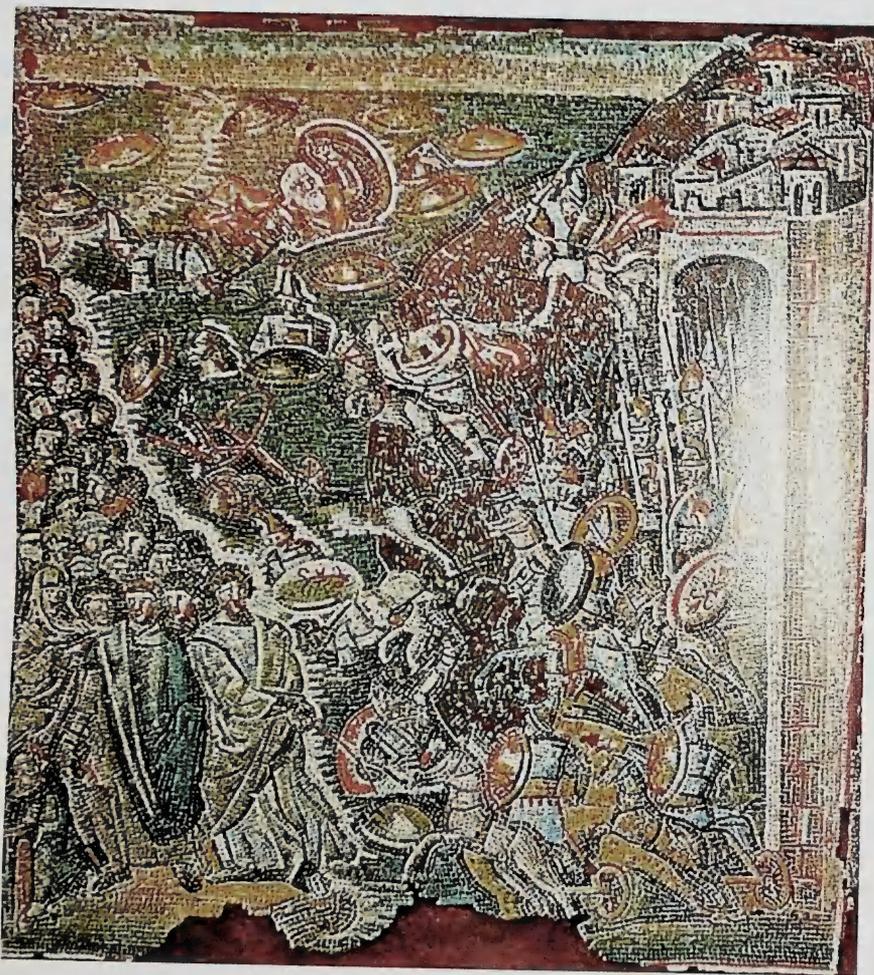
MUSAICO (latino *opus musivum*; greco *μοῦσα, μουσαϊκόν, μουσίσματα*) è la rivestitura delle pareti piane e curve, o delle volte con pietruzze (tessere) colorate (di varia materia: pasta vitrea, marmo, terracotta, perfino conchiglie, paglia e piume), disposte in figure, disegni geometrici, composizioni pittoriche.



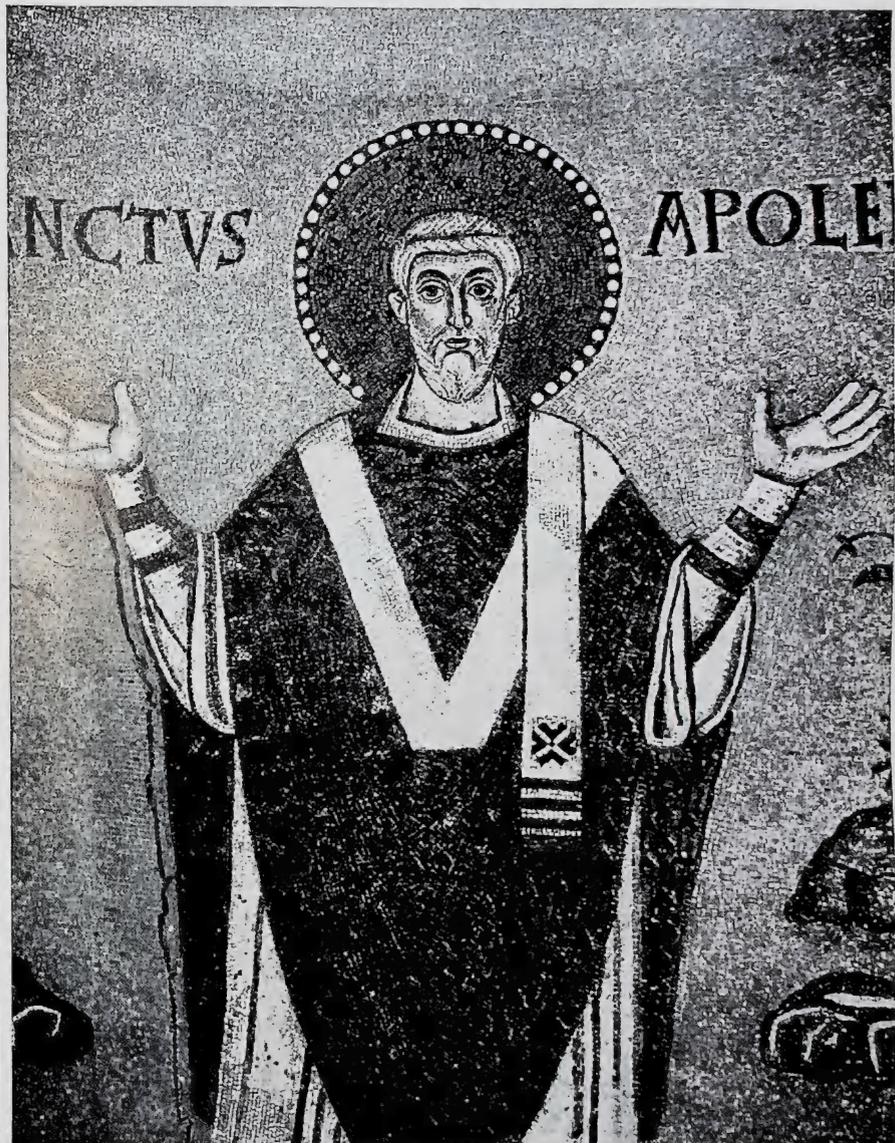
Catino absidale con decorazione dell'anno 315. Battistero Lateranense di Roma.



Creazione dei pesci o degli uccelli, XI secolo. Venezia. S. Marco, cupola della Creazione.



Il passaggio del Mar Rosso, IV secolo. Chiesa di S. Maria Maggiore, Roma.



S. Apollinare. Particolare del catino dell'abside della chiesa di S. Apollinare in Classe a Ravenna, VI secolo.



M. della basilica giustiniana a Sabratha (particolare).



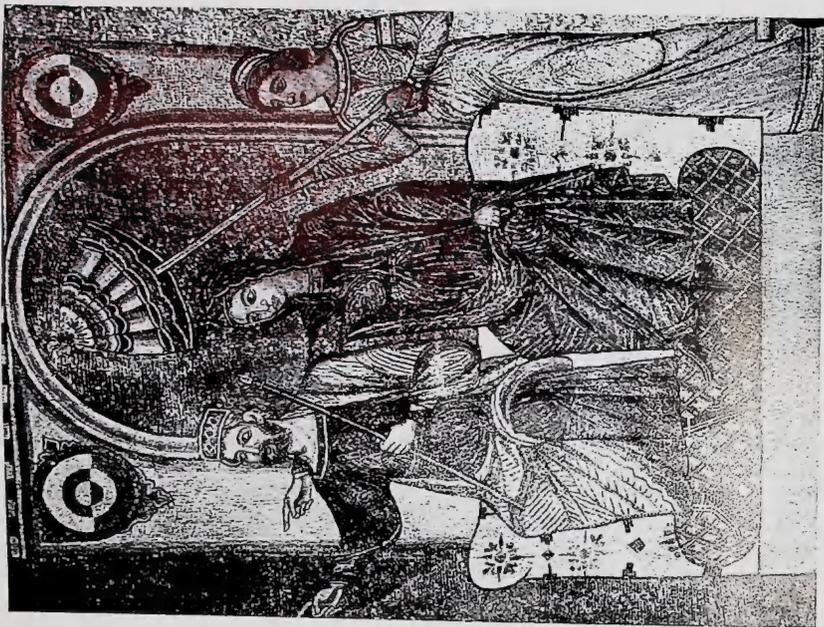
La Vergine fra gli Angeli e papa Pasquale I. Chiesa di S. Maria in Domnica, Roma.



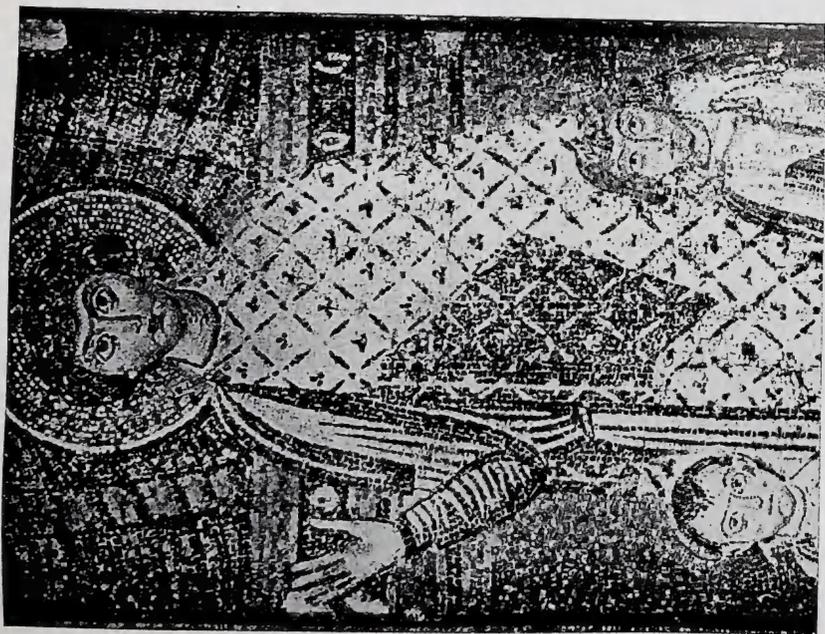
Cristo Pantocrator. XII secolo. Abside della cattedrale di Cefalù.



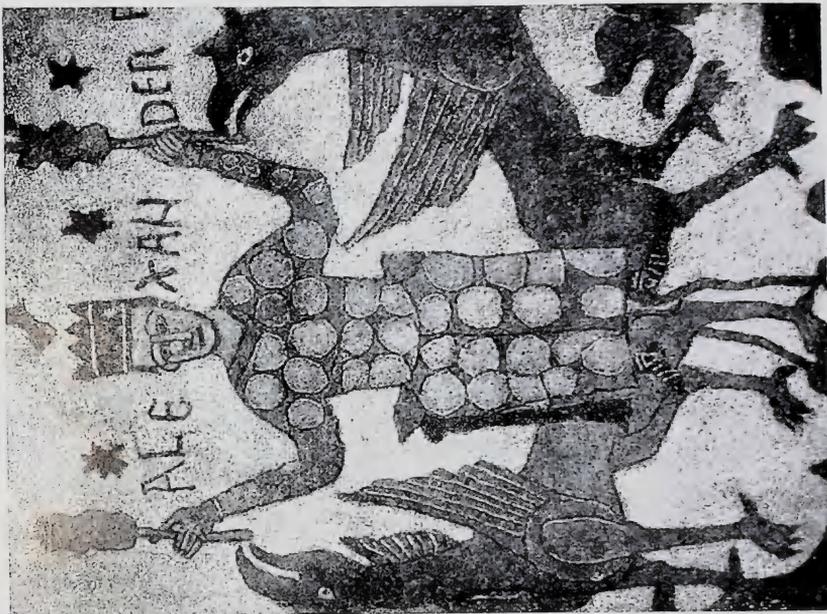
Ingresso di Gesù in Gerusalemme. XI secolo. Chiesa di Dafni, in Grecia.



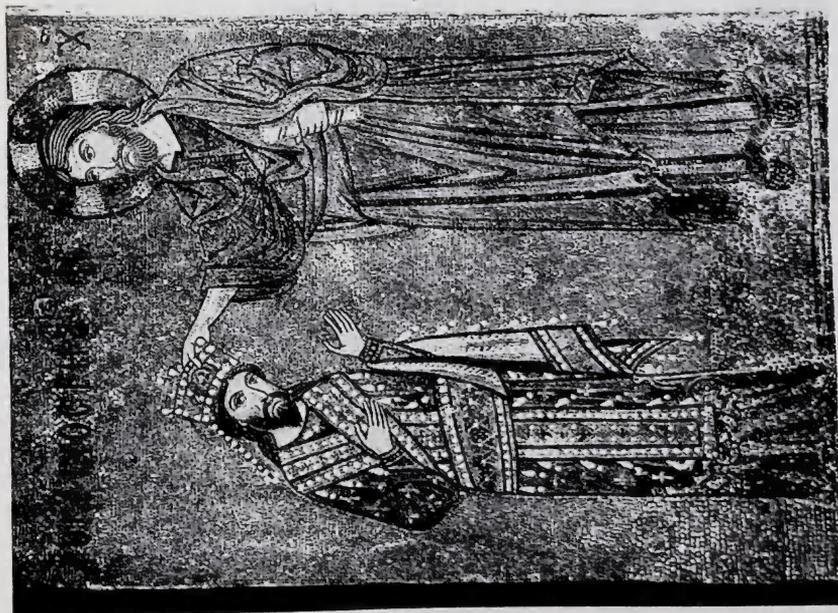
Ercole e Erodante. M. della cupola del battistero di Firenze, XIII secolo (2).



S. Demetrio e i due fanciulli, VII secolo. Salonicco, chiesa di S. Demetrio.



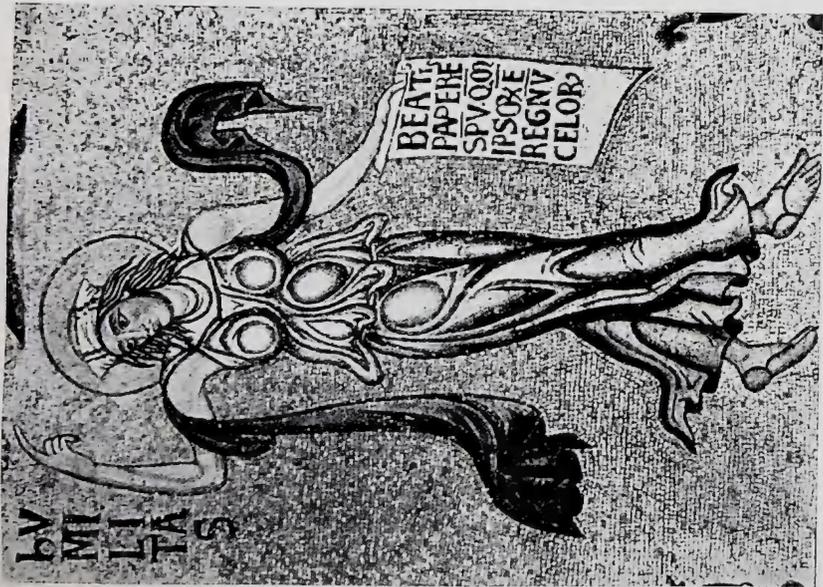
*Alessandro Magno. Particolare del M. pavimentale (XII secolo)
della cattedrale di Otranto.*



*Cristo incarnato re Ruggiero. XII secolo.
Chiesa della Martirium, Palermo.*



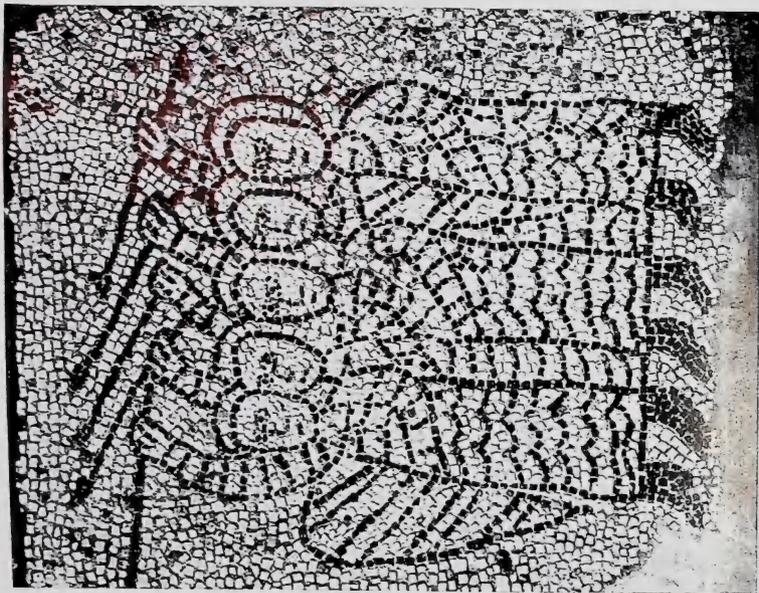
Messa in scultura Roccia della Basilica.
Particolare del M. nel deambolatoio di S. Marco a Venezia.



L'umiltà, Particolare del M. della grande cupola di S. Marco
a Venezia.



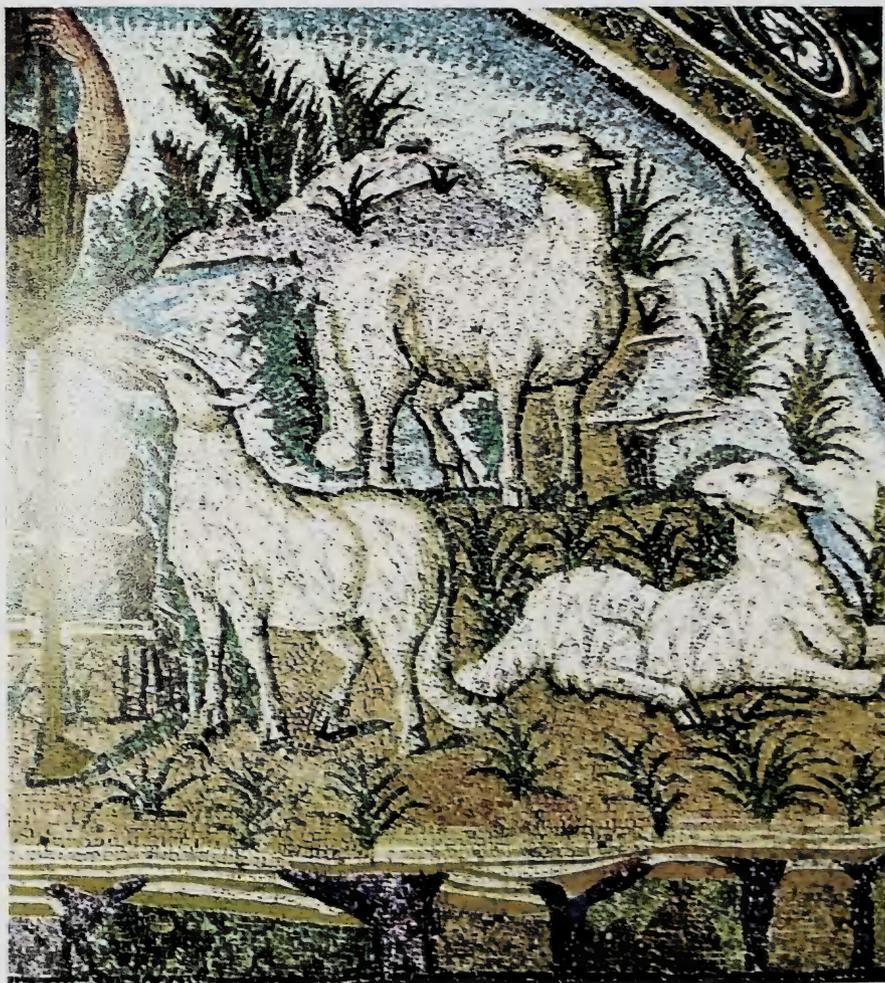
Gesù nell'orto degli ulivi. M. nella navata destra di S. Marco a Venezia.



Crocifisso. Particolare del pavimento della chiesa di S. Giovanni Evangelista, Ravenna, XIII secolo.



M. teodoriano. Simboli paleocristiani nella basilica di Aquileia.



Il Buon Pastore, particolare. Cosiddetto Mausoleo di Galla Placidia, Ravenna.



Il Doge e gli ottimati veneziani. XIII secolo. Venezia. S. Marco, portale di S. Alipio.

A) MM. si dissero anche i lavori in pietra usati per i pavimenti. Per quest'ultimo genere, si distinguono: 1) l'*Opus tessellatum*, formato con dati regolari di pietre variamente colorate, di grandezza variante a seconda della maggiore o minore finezza del lavoro, disposti su un medesimo piano e sempre su due linee rette (dal greco « tessera », cioè piccolo quadro, dappprincipio di minime proporzioni, e in seguito di maggiori dimensioni); — 2) il *pavimentum verniculatum*, detto anche *emblema*, formato da pietruzze o da altra materia di svariate forme, spesso curve o rotonde, disposte in linee asimmetriche e sinuose. Più tardi divenne una vera opera di pittura incastonata (emblema) nei pavimenti e anche nei muri, con particolare procedimento tecnico; — 3) l'*Opus o pavementum sectile*, lavoro di ornamentazione fatto con piccole piastrelle colorate di marmo o di pietra e fissate al pavimento con colla. Questo genere di decorazione si fa sempre più perfetto, con piastrelle regolari, disposte in forme geometriche (triangoli, trigoni; quadrati, *abaci quadrati*; rombi, *rhombi*; esagoni, *lavi*; stelle, *scutatum*; spighe, *spicatum*, ecc.). Qualche volta con questo processo si raffigurano anche animali, uomini e quindi complesse scene; — 4) l'*Opus alexandrinum*, identico al « sectile », ma con solo due colori: il porfido violetto-porpora egiziano e il verde di Licaonia; — 5) opera *cosmatesca*, M. dei marmorari romani dei secoli XI-XIII, che seguivano tradizioni classiche e usavano dappprincipio marmi di ogni colore (porfido, basalto, serpentino), e quindi anche smalto; — 6) *M. di commesso*, in marmo, una specie di « sectile », nato a Pavia, dove trionfa nella Certosa. Consiste nel rappresentare una figura o storia con tre o più sorta di marmi: bianco, livido, bigio, talora rosso e nero. Fatto il cartone con le medesime tinte dei marmi, questi si tagliano nella forma corrispondente al loro colore nel cartone, indi, combinatili insieme, l'artista con un pennello temperato di nero tratteggia e profila dove sono gli scuri, nel medesimo modo che contorna, tratteggia e profila con la penna una carta che avesse disegnato di chiaroscuro. Fatto ciò, lo scultore viene incavando coi ferri tutti quei tratti e profili che il pittore ha fatto. Finita tale operazione, si murano nei piani i pezzi; indi, con una mistura di pegola nera bollita o asfalto, si riempiono tutti gli scavi che ha fatto lo scalpello. Quando la materia è fredda e ha fatto presa, con pezzi di tufo si leva ciò che sopravanza, e con rena, mattoni e acqua si va arotando e spianando, tanto che il tutto resti a un piano (pavimento della cattedrale di Siena).

B) Il genere principale di M. che, con colori solidi e con grande vantaggio per la sua stabilità, sostituisce la pittura con colori stemperati in qualche liquido, è il M. in smalto, il vero *opus musivum*. Lo smalto, oltre gli elementi chimici che ne formano la pasta vitrea, viene combinato con diversi ossidi metallici, che gli danno varietà di colore. Per il M. lo smalto è adoperato duro; allora è tagliato in piccoli cubi che si assottigliano nella parte incastonata nel cemento, o è ridotto dal fuoco in sottilissimi fili (filato); in questo caso, serve per lavori di speciale finezza. Nel M. tagliato moderno, la gamma dei colori è molto più vasta che nel M. antico (nel quale tuttavia si possono ritrovare fino a 14 gradazioni). Per i cubi dorati o argentati dell'epoca bizantina il metallo non faceva parte della massa, ma veniva collocato in foglio sottilissimo sullo smalto e ricoperto di una leggera velatura di vetro bianco. La tecnica

moderna s'è grandemente perfezionata, pur basandosi sostanzialmente su quella dei mosaicisti antichi. L'esecutore materiale era probabilmente un semplice operaio (*musarius*), che applicava le tessere sotto la direzione di un esperto nel proporzionare il lavoro di M. al cartone precedentemente preparato (*pictor parietarius*), a sua volta operante sulla composizione creata dal *pictor imaginarius*.

a) Il M. della cripta giuliana, recentemente messo alla luce nelle grotte del Vaticano (prima parte del sec. III), costituisce un complesso iconografico assai raro, di significazione certamente cristiana. Cf. O. PERBER, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan*, Freiburg 1953; v. S. PIETRO. Sui muri nord, est e ovest compaiono un pescatore, Giona uscente dal pesce, un Buon Pastore, immagini che non lasciano dubbi sulla interpretazione cristiana del « sol invictus » che orna il centro della volta: accompagnando i simboli del battesimo, della morte di Cristo, della vita futura, esso afferma, col simbolo di Cristo e della vittoria di Pasqua, la credenza nella risurrezione dei morti.

Qualche raro esempio di M. cristiano si offre nelle catacombe: opere d'indole decorativa, quasi tutte del IV sec. L'immagine di un defunto, assieme a Daniele coi leoni, si ha nel cim. di Ermete; in quello di S. Agnese c'è la figura di una donna, Tranquilla; nel cim. di Cirica vi sono i ritratti di due coniugi Maria Simplicia e Flavio Giulio Giuliano (ora nel museo Lateranense). Molto probabilmente è del tempo delle persecuzioni il M. di Parenzo, dove esisteva una chiesa domestica distrutta sotto Diocleziano e riedificata nel VI sec. sotto il vescovo Eufrazio; resta ancora un pavimento in M. con la simbolica decorazione del pesce. Altro insegna M. cristiano è quello di Madaba in Palestina, in cui è rappresentata una carta geografica della Terra Santa e una pianta prospettica di Gerusalemme. Del IV sec. è il pavimento di Aquileia, recentemente restaurato, ricchissimo di figurazioni simboliche e bibliche.

Di eccezionale importanza — a prescindere dal M. di S. Costanza, dove non appaiono che elementi di decorazione pagana, anche se volti a significati cristiani — è il catino absidale di S. Pudenziana del IV sec. Qui l'ispirazione cristiana si armonizza magistralmente con lo splendore dell'antica classica arte musiva romana. Il volto di Cristo ha la realistica espressione del padre degli dei, ma non è più Giove; gli Apostoli hanno il severo atteggiamento dei « patres conscripti », ma non sono più i senatori romani; e c'è un elemento di spiritualità nuova che sublima i tipi antichi trasformandone le caratteristiche. Tutto il M. è diviso da una specie di loggiato in due grandi riquadri. Essi sono relegati al centro della spalliera di un trono tempestato di gemme, su cui si asside, avvolto solennemente in ampio manto, il Cristo. Con la destra Cristo traccia un largo gesto di benedizione, con la sinistra regge un libro aperto, su cui spiccano le parole: « Dominus conservator ecclesiae Pudentianae ». Attorno, seduti, raccolti, quasi attenti a un misterioso discorso, gli Apostoli; dietro ai gruppi degli Apostoli, due figure di matrone velate con una ghirlanda di alloro, forse Pudenziana e Prassede, figlie del senatore Pudente, forse il simbolo della Chiesa trionfante nella sua duplice origine ebraica e gentile. Un drappo di porpora ricopre la spalliera del trono, illuminato dalla luce che promana dalla simbolica colomba. Nel piano superiore al di sopra dei tegoli dorati del portico, è una serie

di edifici marmorei che G. B. de Rossi credette riproduzione poetica del Viminale nel sec. IV. È la città santa di Gerusalemme, al centro della quale, quasi come sullo sfondo della testa di Cristo, s'aderge il Calvario sormontato dalla croce gemmata di Costantino. Lontano, il mare con nubi tempestose e gli animali dell'Apocalisse. Malgrado un disgraziato restauro cinquecentesco, che fece scomparire alcune figure e altre ne dimezzò, questo M. resta tuttora un mirabile capolavoro per i vivaci colori, per l'euritmia della composizione, per la bella prospettiva, per l'intensità mistica della composizione.

Un riflesso di esso, meno luminoso, si conserva nei MM. del V sec. eseguiti sotto Sisto III nella basilica di S. Maria Maggiore. Di singolare bellezza sono quelli che splendono dall'alto del grande arco, rappresentanti scene dell'infanzia di Gesù: interessanti, oltre che per la loro tecnica sorprendente, anche perché le raffigurazioni si scostano da quelle tradizionali e continueranno nei secoli seguenti. Nell'adorazione dei Magi il Bambino è vestito sfarzosamente e seduto in trono, mentre la Vergine sta più in basso; nella Presentazione si vede una specie di corteo sacerdotale che incontra la Madonna maestosa come una regina; nella fuga in Egitto il Bambino è scortato da Angeli e accoglie il re della città, che gli offre ospitalità. Alcune narrazioni apocriefe sono state conosciute non inutilmente dagli artisti. Scene dell'Antico Testamento sono invece rappresentate nei riquadri delle navate; quelle non rifatte in epoca posteriore sono forse più classiche, nella composizione e nella delineazione delle figure, che non i MM. dell'arcone. Tutti sono conclusi dal grande M. dell'abside, d'epoca molto più recente (Jacopo Torriti, fine del sec. XIII), che rappresenta il trionfo di Maria. La Madonna è al fianco del Redentore, da lui incoronata; ai suoi piedi, gli astri; tutto attorno, angeli, santi e personaggi del tempo. Opera di grande pregio, anche se non vibrante di quel senso di religiosa compunzione che segna più antichi MM.

Del sec. IV sono ancora, in Roma, i MM. di S. Paolo, dagli evidenti influssi orientali, e quelli magnifici del battistero in Laterano, dove nell'antico atrio (cappella di S. Rufina e Seconda) si osservano motivi si superba decorazione in verde-azzurro e oro.

Del sec. VI, ma sempre di chiara reminiscenza classica, è il M. dell'abside dei SS. Cosma e Damiano, dove nei riquadri è rappresentato Gesù in atteggiamento trionfale; alla sua destra, i santi Pietro, Cosma e Teodoro; alla sinistra, i santi Paolo, Damiano e Felice; sotto, le simboliche dodici pecorelle. Sono più rigidi i MM. di San Lorenzo fuori le Mura e di S. Agnese, di sapore bizantino.

b) Fuori di Roma, fra i MM. del sec. IV, bisogna ricordare quelli splendidi di S. Giovanni in Fonte a Napoli, nei quali le figure presentano il tipo iconografico romano e le riquadrature e architetture sono improntate a chiaro classicismo.

c) Dopo Roma, l'arte musiva sfoggia il meglio dei suoi doni, e forse con più regale abbondanza che nell'Urbe, nel complesso degli edifici sacri di Ravenna. A parte i MM. pavimentali del palazzo di Teodorico nelle absidi e nelle pareti delle basiliche, nelle volte, nelle lunette dei battisteri e dei mausolei è tutta una fioritura di opere che testimoniano la suggestiva potenza e le grandi risorse dell'arte musiva. Due diverse correnti si notano nel complesso dei MM.

ravennati: una locale, ligia alle tradizioni romane nella semplicità della composizione, nel realismo dell'interpretazione, nella fine ricerca plastica; una seconda orientale (bizantina), sopravvenuta verso la metà del VI sec. (entrata dei Bizantini in Ravenna), che si afferma con lo sfarzo delle linee e dei colori e con generose concessioni alla fantasia.

Non sempre le due correnti si possono distinguere nettamente, specie nei lavori più recenti (VII e VIII sec.). Ma non è difficile ascrivere alla tendenza romana i MM. teodoriciani di S. Apollinare Nuovo, gli Apostoli del battistero ariano, parte dei MM. del presbiterio di S. Vitale, ecc., e a quella bizantina alcune parti dello stesso presbiterio, le processioni di S. Apollinare Nuovo, l'abside di S. Apollinare in Classe, ecc.

I più antichi MM. di Ravenna (prima metà del sec. V.) si trovano nel mausoleo di Galla Placidia. Oltre le diverse figurazioni decorative (tralci di vite, drappi, simboli, la croce centrale, ecc.) si devono notare i quadri delle lunette: il Buon Pastore che, con un vincastrò in mano, accarezza una pecorella, vigilando con lo sguardo sulle altre simmetricamente disposte attorno; S. Lorenzo che accetta il martirio e con la croce sulle spalle si avvia verso un bracere, oltre il quale stanno in vista i quattro Evangelisti. La classica posa delle figure, la sfavillante gamma dei colori, l'ottimo stato di conservazione in cui si trovano i quadri, e del resto tutto il lavoro che riveste internamente il mausoleo, sono di insuperabile effetto.

Bizantina, invece, e quasi contemporanea è la mirabile decorazione della cupola del battistero degli Ortodossi. In un tondo centrale, è il battesimo di Cristo; attorno, una prima fascia concentrica, con una processione composta da dodici figure divise in due schiere di sei, capeggiate rispettivamente da S. Pietro e da S. Paolo; più in basso, corre il Giordano. In altra fascia concentrica, è un alternarsi di troni con la croce gemmata e di altari col Vangelo aperto. L'incorniciatura è di grande finezza, e anche qui il colorito è mirabilmente intenso.

Della metà del sec. VI sono i MM. di S. Apollinare Nuovo. Il muro della navata centrale, dalla cornice sopra l'arcata al soffitto, è interamente coperto di figure divise in tre zone: in alto, scene dell'Antico Testamento, alternate con padiglioni, sotto i quali sono dei santi; la seconda zona è presa dalle finestre con figure dei profeti tra l'una e l'altra; inferiormente si svolgono due grandi processioni: a destra, i martiri, con a capo S. Martino, escono dal palazzo di Teodorico e si dirigono (verso l'abside) verso la figura di Cristo che campeggia severa, benedicente; a sinistra, sono le vergini che da Classe vanno al trono della Vergine Maria. « Bisogna fissare ingenuamente queste figure così secche e apparentemente insignificanti, con la suntuosità dei loro abiti, la rigidità e piattezza delle loro persone, la monotonia dei loro atteggiamenti, per comprendere come la rigidità bizantina, idealizzando la figura umana, possa giungere ad un'espressione così intima della religiosità, quale forse è negata alle forme realistiche. Questi MM. sono l'apoteosi di un ascetismo suntuoso, che riduce la carne ad un emblema di umanità e la soffoca sotto un barbarico splendore di drappi preziosi e di gemme votive » (Mottini).

Intessantissimo, per il simbolismo che vi domina, è il M. dell'abside di S. Apollinare in Classe

del VI sec. In alto, sull'arco trionfale, il busto di Cristo in un cerchio; vicino, su strati di nubi, i simboli degli Evangelisti; sugli spigoli, due teorie di agnelli. Nel catino è rappresentata la trasfigurazione; Cristo è presentato sotto il simbolo della croce, gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni sotto quello di tre pecorelle; in basso, S. Apollinare coi paludamenti pontificali, circondato dagli Apostoli (sempre sotto il simbolo di dodici agnelli), si adegge in un prato con alberi, fiori ed uccelli (il Paradiso). Del sec. VII sono i quadri laterali (i sacrifici di Abele, Abramo e Melchisedec), e una scena della vita dell'imperatore Costantino IV. Il M. è restaurato e completato da pitture.

A S. Vitale la decorazione musiva si unisce alle linee architettoniche per farne « la più pura gloria dell'arte bizantina in occidente ». Il presbitero e l'abside sono le parti del tempio che conservano i MM. più fulgenti. Nel presbitero le raffigurazioni sono dogmatiche e danno la storia dei grandi sacrifici di Abele, Melchisedec, Abramo e Isacco; poi gli Evangelisti, indi Geremia, Mosè, e infine decorazioni di arabeschi, fogliami, frutta. Nell'abside le raffigurazioni sono storiche: Giustiniano seguito da funzionari, sacerdoti, e Teodora con un seguito di due ministri e di sette matrone. Nella veste dell'imperatrice figurano ricamati i tre Magi. Tra i sacerdoti al seguito dell'imperatore appare il vescovo Massimiano, con in mano una piccola croce. L'espressione dei volti è straordinariamente viva nei protagonisti, nei personaggi secondari è debole e monotona. La decorazione continua sul catino dell'abside dal quale appare Cristo seduto su una sfera (cosmo), tra due santi e due angeli. Dappertutto, splendore di colori, eloquenza di simboli, grandiosità di concezione, talvolta costretta nelle formule di un'arte che si fa sempre più rigida, tal'altra sprigionantesi tra le diafanità di una accesa fantasia orientale.

d) Accanto ai MM. ravennati del V e VI sec., bisogna porre — sia pure su un livello leggermente inferiore per qualità e quantità — i MM. milanesi della cappella di S. Aquilino in S. Lorenzo. È ancora l'arte bizantina che trionfa nei suoi colori, nelle sue linee decorative, nelle sue significazioni interiori, specialmente nel quadro di Gesù fra i dottori. Bisogna ammirare in questa composizione le espressioni non ordinarie dei dottori attenti e quasi spauriti, come è da rilevare il complesso tecnico di essa, almeno per quanto lo permette la devastazione compiuta dagli anni. C'è del sentimento vivo e della grande arte.

La cappella di S. Satiro in S. Ambrogio a Milano, S. Restituta a Napoli, il battistero presso il duomo a Parenzo, S. Prisca presso Capua, conservano esemplari ancora ammirabili dell'arte musiva in quei secoli V e VI, nei quali, a Roma e a Ravenna, disposta all'ispirazione religiosa, segnava il culmine della sua potenza.

e) Per i secoli seguenti, fino al IX, è Roma che più di ogni altra località continua quest'arte, la quale corre verso la decadenza. Il M. di S. Sabina fu eseguito sotto Celestino I († 432). Al VII sec. appartengono quelli di S. Agnese fuori le mura (la santa fra i due pontefici Simmaco e Onorio), quelli dell'oratorio di S. Venanzio con figure di santi slavi, quelli di S. Stefano Rotondo nei quali il Salvatore è la prima volta raffigurato unito alla croce, il S. Sebastiano di S. Pietro in Vincoli. Dell'VIII sec. sono i MM. dell'oratorio della Vergine in Vaticano, eseguiti sotto

Giovanni VII, distrutti sotto Paolo V (i suoi frammenti sono conservati in parte nelle Grotte Vaticane e in parte a S. Maria in Cosmedin), quelli dei SS. Nereo e Achilleo del tempo di Leone III. Al secolo IX appartengono i MM. di S. Cecilia e di S. Maria in Domnica fatti fare da Pasquale I, e il M. di S. Marco del tempo di Gregorio IV.

f) Nel sec. IX l'arte riprende sotto gli impulsi delle nuove forme di vita, e il M. si ispira agli esemplari dei sec. V e VI. Gli artisti non romani e loro scuola sono le antiche basiliche romane. In S. Maria in Trastevere, in S. Clemente sul Celio, in Laterano e ancora in S. Maria Maggiore troviamo i segni di questa rinascita. Le influenze delle scuole pittoriche tolgono alle composizioni musive l'originalità che contrassegna quelle tracce di genialità.

g) Un più decisivo accostamento alla scuola bizantina e una tecnica sempre più perfezionata creano nei sec. XII e XIII i cicli musivi di Venezia e della Sicilia. Scuole locali si costituiscono e gareggiano in questo compito di decorare i loro monumenti religiosi, rioriscio lo splendore che appariva ormai tramontato. Si ricordano a Venezia il grandioso assieme decorativo di S. Marco e i MM. della cappella di S. Isidoro; poi le cattedrali di Torcello e di Murano, S. Giusto di Trieste, S. Ambrogio di Milano; in Sicilia la cappella Palatina a Palermo, il duomo di Cefalù, il duomo di Monreale; a Firenze la cupola del battistero.

h) In seguito la pittura impose sempre più potentemente la sua presenza, e i pittori che eseguono a M. fanno opera solo tecnicamente musiva. Non sono lavori senza pregio, talvolta anzi raggiungono alti fastigi artistici, ma è spirata definitivamente la suggestività dei primitivi. La tecnica è raffinata, ma senza ardore, l'ispirazione è spenta e servono come cartoni le composizioni pittoriche dell'epoca.

i) Al tempo di Sisto V viene creata in Vaticano la scuola del M., che opera specialmente nella basilica, riproducendo le grandi composizioni dei più famosi maestri della rinascenza. È una pagina pur gloriosa nella storia dell'arte. Ne sono dirigenti il Bernini, il Cavalier d'Arpino, Pietro da Cortona, Ciro Ferri. Gli operai lavorano sotto la vigilanza di G. B. Calandra e di Pietro Cristofari. La scuola ha in seguito i suoi alti e bassi: decade nel sec. XVIII, indi si riprende, trattando indifferentemente soggetti sacri e profani. A Venezia opera la scuola Marciana, che attende particolarmente ai restauri della basilica. Nei tempi nostri la scuola musiva s'è industrializzata, ma non abbandona intenti artistici, quali si possono ravvisare in molte opere eseguite anche per l'estero. Oggi è fortunata attività lo « Studio vaticano ».

l) Ricorderemo, tra i grandi lavori in M. contemporanei, quello di grandissime proporzioni nella basilica di Montmartre a Parigi, la decorazione dell'abside del Pantheon a Parigi, i MM. delle cattedrali anglicane e cattoliche a Londra, e quelli del Cadorin in S. Giusto a Trieste (cf. *Illustr. Vat.* 1937, n. 22, p. 21-25).

C) Per quanto riguarda gli altri generi di M. accennati in principio, basterà riassumere brevemente.

1) Il M. a compasso di marmi ritagliati, che segue le tradizioni dell'« opus sectile », ebbe larga applicazione nel medioevo: tarsie di S. Sabina e dell'atrio lateranense a Roma, S. Ambrogio a Milano, il duomo

di Parena, i battisteri di S. Miniato, la facciata di S. Maria Novella, il pavimento del duomo di Siena.

2) I MM. tessellati si ammirano nelle più antiche basiliche, vengono imitati nei secoli di mezzo (duomo di Aosta, chiesa abbaziale di Bobbio, duomo di Cremona, ecc.) e ripresi ai giorni nostri con le caratteristiche dei tempi correnti.

3) L'«opus vermiculatum» è splendidamente rappresentato nei pavimenti delle basiliche di Pomposa, di S. Marco a Venezia, di S. Donato a Murano, e continuato poi nella variatissima serie delle opere cosmatesche, imitate in pieno Rinascimento (stanze Vaticane).

BIBL. — C. CECHELLI, *Bibliogr. generale dell'arte del M.*, in *Boll. del R. Ist. di archeol. e storia dell'arte* 1928, p. 83-93. — E. MÜNTZ, *Le mosaïque chrét. des premiers siècles*, Paris 1892. — A. AGAZZI, *Il M. in Italia*, Milano 1926. — ENC. IT. XXIV, 76-86. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-1, col. 57-332, con ampia letteratura; V-1, col. 55-65 (Etrac-lacs). — S. BETTINI, *Altchristliche Mosaiken*, Berlin 1941 (2 pp. di testo e 40 riproduzioni). — W. F. VOLBACH, *Altchristl. Mosaiken des IV bis VII Jahrh.* a Roma, Napoli, Milano, Ravenna, Bern 1943; testo inglese London s. d.; testo francese, Paris 1943; il M. cristiano trasse dal M. pagano il suo carattere realistico, quasi impressionistico, che poi l'influenza del M. bizantino nel sec. V e specialmente nel sec. VI cancellò per sostituirvi un carattere impersonale, un po' irrealista ma pieno di nobiltà e adatto a esprimere la fede cristiana. — W. WEIDLE, *MM. paleocristiani e bizantini*, Firenze 1954 (pp. 260, 192 illustr. in nero e 20 a colori). — O. DEMUS, *Byzantin mosaic decoration. Aspects of monumental art in Byzantium*, London 1948 (pp. XIII-97 e 64 tavole), con un capitolo sul M. bizantino in Sicilia e a Ravenna. — E. KITZINGER, *Studies on late antique and early byzantine floor mosaics, in Dumbarton Oaks Papers VI* (Cambridge Mass. 1951) 81 ss, tre importanti articoli consacrati allo studio della decorazione dei pavimenti bizantini nei secoli IV-VI. — TH. WHITTEMORE, *The mosaics of Haghia Sophia at Istanbul*, London 1942. — ID., *On the date of some mosaics in Haghia Sophia, in The Metropolitan museum of art bulletin* (N. Y.) 1946, p. 34-45. — O. DEMUS, *Studies among in the Torcello mosaics in Burlington Magazine* 82 (1943) 136-41, 84 (1944) 40-45, 85 (1944) 195-200. — S. BETTINI, *M. antichi di S. Marco in Venezia*, Bergamo s. d. — S. BOTTARI, *I MM. della Sicilia*, Catania 1943. — F. DI PIETRO, *I MM. siciliani dell'età normanna* (sec. XII), Palermo 1946. — O. DEMUS, *The mosaics of norman Sicily*, London 1950 (pp. XX-478 e 120 tav. fuori testo). L'autore con competenza confuta l'opinione comune secondo cui la Sicilia normanna si sarebbe creata una propria arte: il M. siciliano è bizantino nell'ispirazione e nell'esecuzione, pur traendo dall'Italia e specialmente da Montecassino i temi teologici. I sovrani normanni fecero venire da Bisanzio gruppi d'artisti per decorare la loro fondazioni. Quest'arte importata cessa con la dinastia che la patrocinava, e decade alla fine del sec. XII. Si diffonde in Italia, in Inghilterra, in Germania, in Spagna, ma la diffusione è dovuta alle influenze personali dei principi ed è effimera. — R. SALVINI, *MM. medievali in Sicilia*, Firenze 1949.

MUSANO (II sec.), polemista ricordato da Eusebio: «Negli stessi tempi fiorirono nella Chiesa Egesippo..., Dionigi vescovo di Corinto..., Musano, Modesto e in fine Ireneo. Ci sono pervenuti i loro libri contenenti la dottrina genuina della tradizione apostolica e della vera fede» (*Hist. eccl.* IV, 21, PG 20, 377); «di M. ci è rimasto un libro molto bello: *Ad alcuni fratelli* che erano passati all'eresia degli ENCRATITI (v.), la quale, sorta appena allora, portò

nel mondo un nuovo e pericoloso errore. Di questa setta dicono che fosse autore Taziano» (ivi IV, 28, PG 20, 397 s.). S. Girolamo colloca M. (con Modesto e Filippo citati da Eusebio) sotto Marco Aurelio e Commodò (*De vir. ill.* 30-32, PL 23, 647).

MUSCULO (*Meusel*) Andrea (1514-1581), n. a Schneeberg, studiò a Lipsia e a Wittenberg, nel 1540 si stabilì a Frankfurt sull'Oder, ove fu parroco e poi professore di teologia. Quivi morì. Era di quelli che s'opponevano all'*Interim* di Lipsia e combattevano OSIANDER (v.). Difese accanitamente la dottrina della ubiquità. Uno dei più fanatici seguaci di Lutero. Lasciò gran numero di opere e scritti, fra cui: *Calcechismus* (1555), *Widerlegung der Calvinisten* (1577). — CHR. W. SPIEKER, *Lebensgesch. des A. Musculus*, Frankf. a. O. 1858. — *Realencykl. f. protest. Theologie u. Kirche* XII, 577-81, XXIV, 191.

MUSCULO (*Mauslin, Müslin*) Volfango (1497-1563), n. a Dieuze nella Lorena da famiglia povera. Per procurarsi i mezzi di studiare mise a profitto la sua bella voce, e viaggio per varie città dell'Alsazia, fermandosi di preferenza a Colmar. I Benedettini di Lixheim lo accolsero gratuitamente nel convento. Quivi si dedicò specialmente alla poesia ed alla musica. A 25 anni intraprese lo studio della teologia. Abbracciò ben tosto la parte di Lutero, nondimeno fu eletto priore del convento. Non accettò la carica e passò a Strasburgo, ove sposò la parente del priore eletto in suo luogo. Si mise a maestro per imparare l'arte del tessitore, ma dopo due mesi dovette lasciare il suo maestro anabatista, col quale era venuto a contesa per questioni religiose. Costretto dalla miseria, voleva lavorare negli sterri che si facevano per la costruzione della fortezza, quando il sindaco di Strasburgo e Butzer lo incaricarono di predicare ogni domenica in un luogo delle vicinanze, per ridurre i contadini all'obbedienza. Dopo alcuni anni di vita assai stentata venne nominato diacono a Strasburgo e qualche anno più tardi predicatore ad Augsburg, dove diede molto da fare tanto ai cattolici quanto agli anabatisti. Costrinse i primi (1537) a lasciar la città. In quel tempo imparò il greco e l'arabo, e tradusse molti scritti di padri greci. Fu pure occupato dal senato in parecchie trattative ed ambascerie, mostrandosi molto conciliante coi cattolici. Nel 1548 dovette lasciare Augsburg perché quel senato, per paura dell'imperatore, aveva accettato l'*Interim* di Lipsia, combattuto aspramente da M. Fu quindi a Lindau, Costanza, Zurigo, Basilea e poi di nuovo a Zurigo, finché nel 1549 fu nominato professore di teologia a Berna, posto che occupò fino alla morte (avvenuta nel 1563), rifiutando inviti in Inghilterra e ad Augsburg. Fra i suoi numerosi scritti ricordiamo i *Loci communes*, a cui lavorò 10 anni (Basilea 1599).

Berna non aveva propriamente un suo riformatore. Si deve al M. la elaborazione dei principi teologici del primato statale in materia religiosa. Il governo civile possiede tutta la «potestas», compresa l'autorità sulla Chiesa, come prova la «natura» (il diritto dei popoli che ordina il culto pubblico) e l'Ant. Testamento (allusione ai re teocratici e ai patriarchi che assumevano funzioni di sacerdoti). Lo Stato dunque possiede lo *ius reformandi* (che Berna di fatto aveva esercitato fin dal 1536, non senza difficoltà). I calvinisti rifiutavano la supremazia statale e Viret, appoggiato da Calvino, s'indirizzò ai

bernesi reclamando una *potestas Ecclesiae* d'ordine spirituale. M., a nome di Berna, non diede evasione alla richiesta: l'unità del popolo cristiano rendeva superflua ogni distinzione dei poteri. Cf. H. KRESSNER, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, Gütersloh 1953. — *Realencykl.* cit. XIII, 581-85. — Edizioni e studi sono indicati in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 391.

MUSEO, prete di Marsiglia († 461), fiorito sotto i vescovi Venerio (431-52) ed Eustasio (453-73). Sotto gli imperatori Leone Maggiorano (456-61), compilò per Venerio un *Lezionario* (con responsori, tratti dai salmi, adatti al tempo e alle lezioni) e per Eustasio un *Sacramentario*. M. sarebbe dunque il primo editore del brevario e del messale marsigliese. Queste notizie ci da Genadio (*De vir. ill.* 79, PL 58, 1103), che ricorda di M. anche *Omelie*. Nulla di lui ci è conservato. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2568 s. — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 578 s. — K. GAMBER, *Das Lektionar u. Sakramentar des Musäus v. Massilia*, in *Rev. bünd.* 69 (1959) 198-215.

MUSICA sacra (meno equivocamente: *M. liturgica, ecclesiastica*) è la M., vocale e strumentale, adatta a entrare come mezzo espressivo e ornamento nella sacra LITURGIA (v.) e giudicata tale (voluta, consigliata, permessa) dalla autorità ecclesiastica legislatrice della liturgia. Poiché il « sacro » (= liturgico, nel nostro senso) non equivale a « religioso » (= tutto ciò che pone l'anima in rapporto cosciente con Dio), ma è una specie di esso, non ogni *M. religiosa* dovrà dirsi *M. sacra*, pur dovendosi dire che ogni *M. sacra* è *M. religiosa*.

I. Che l'uso liturgico della M. sia **legittimo** è ovvio per almeno tre titoli. È lacrimevole che non possediamo una chiara, sistematica, soddisfacente teoria filosofica e neppure una definizione inequivoca della M. (e dell'arte in generale), ma tutti consentono, almeno nel ritenere che la M. è una certa espressione di stati affettivi o sentimenti (come il linguaggio parlato e il gesto, i quali poi, più della M. sono adatti a esprimere anche i contenuti intellettivi). Ebbene:

1) poiché la PREGHIERA (v.) ha sempre una componente affettiva, e poiché la LITURGIA (v.) è la forma pubblica, ufficiale della preghiera cristiana, è ben giusto che faccia posto alla M., come fa posto al linguaggio parlato e al gesto. Anzi, sembra necessario e inevitabile, perché la M. è una traduzione *naturale*, istintiva, spontanea dell'affettività. Come si dice che l'uomo è *naturalmente* loquace, socievole, religioso, così si deve dire che è *naturalmente* musico; « cuius signum est » il fatto che tutti i popoli, tutti gli uomini, di tutti i tempi, di ogni cultura cantano nei momenti di più intensa commozione e in particolare nei momenti di commozione religiosa. Sicché il pregare cantando, prima che un diritto e un dovere sancito dalle leggi della convivenza, è per l'uomo un bisogno naturale che le leggi della convivenza potranno e dovranno regolare ma non mai sopprimere.

2) D'altra parte, una M. bella, appropriata, eseguita a dovere esercita una potente suggestione sull'animo di chi la eseguisce e di chi l'ascolta. Omettendo di indagare il delicato meccanismo psicologico secondo cui la M. esercita la sua efficacia suggestiva rapitrice — molto spesso più intensa della influenza della parola, del gesto, del riso, del pianto, della danza —, ci limitiamo a constatare il fatto, del resto testimoniato dalla quotidiana esperienza, mi-

tizzato dall'antica favola di Orfeo e teorizzato dalla vecchia dottrina del valore « catartico » dell'arte. Chi canta « bis orat », dice un antico aforisma. Il che s'ha da intendere così: il valore religioso della preghiera (adesione dell'intelletto e della volontà a Dio) non è costituito né qualitativamente modificato dalla M. che accompagna la preghiera, come la moralità dell'ATTO (v.) non viene mutata dall'atto esterno; ma poiché la M. suscita sentimenti e stati affettivi, e poiché le condizioni affettive, con una finissima sotterranea diplomazia, agiscono sull'intelletto e sulla volontà (v. LIBERTÀ) intensificando la loro concentrazione attorno a un certo oggetto, una M. appropriata, adatta a suscitare sentimenti religiosi intensificherà l'applicazione dell'intelletto e della volontà alla preghiera, la quale risulterà dunque psicologicamente più intensa; la maggiore intensità psicologica affettiva indurrà l'anima a una più perfetta adesione a Dio e ai suoi misteri, sicché indirettamente ma veramente la preghiera resterà migliorata anche in qualità; il miglioramento della preghiera, poi, stimolerà a sua volta un'espressione musicale più intensa e più perfetta, la quale aumenterà ancora di più l'intensità e la perfezione della preghiera... Si stabilirà nell'anima una specie di reazione in catena, dove la M. appare insieme (beninteso, non nello stesso senso) effetto e causa della preghiera: il primo anello è la decisione di pregare e di esprimersi con la M. o di partecipare all'espressione musicale dell'altri preghiera, e l'ultimo anello è il totale assorbimento dell'orante in Dio (che può giungere fino agli stati mistici di contemplazione e di estasi acquisita, v. MISTICA). Allo stesso scopo, mettendo in moto analoghi meccanismi psicologici, mirano gli ornamenti liturgici di luci, fiori, profumi, paramenti e tutto il cerimoniale liturgico.

3) Infine, se la M. è un'espressione naturale dell'anima, è ben lecito e doveroso che anch'essa, come le luci, i fiori, gli incensi, sia chiamata a rendere omaggio al mistero soprannaturale, poiché tutta la NATURA (v.) è ordinata alla soprannatura (v. MONDO).

II. Quali dovranno essere i caratteri di una *M. liturgica*? È facile rispondere in generale: la M. liturgica dovrà essere conforme alla *natura delle cose*, cioè all'istinto musicale, alla natura della preghiera e della preghiera liturgica. Ma sarà difficile precisare di più, finché non disporremo di un sicuro criterio di giudizio del bello e del brutto musicale. Noi crediamo a una *φύσις*, a una natura inviolabile, a un diritto naturale obiettivo della M., che si conserva e deve essere rispettato pur nella variabilità dei gusti individuali e nella mutevolezza delle forme storiche musicali.

Come espressione degli stati emotivi, la M. è soggetta a mutarsi, nella storia e negli individui, sia col mutarsi degli interessi e delle tendenze affettive dell'animo, sia col mutarsi delle tecniche espressive. Il passaggio dalla spiritualità pagana a quella cristiana, dalla spiritualità medievale a quella moderna, l'instaurarsi di nuove « visioni del mondo », il prevalere di un certo gruppo etnico-politico e della sua particolare psicologia implica l'introduzione di forme musicali diverse, come fa fede la storia che mostra epoche, associazioni, popoli legati a tipi musicali diversi; per una di queste mutazioni si formò, dalla M. ebraica e greca la M. cristiana e il Canto gregoriano (v.). Quanto al mutarsi delle tecniche, si possono registrare, nell'epoca cristiana, almeno

tre grandi rivoluzioni musicali: 1) passaggio dall'« ars antiqua » all'« ars nova » (sec. XIII-XIV); 2) tramonto dello stile contrappuntistico, rinnovamento dello stile monodico ispirato alle antiche idee classiche, e nascita del melodramma (sec. XVI-XVII); 3) crisi del cromatismo e del sistema tonale (sec. XIX-XX), già annunciata in Wagner, accentuata da Debussy, culminata nelle opere di Stravinski e Schönberg (deformata e corrotta dagli estremisti dei nostri giorni).

Ma pur ammettendo queste ragioni di variabilità crediamo in una *M. eterna* che non varia, quella che ci permette di giudicare belle o brutte, progresso o deviazione le variazioni avvenute. Anche se troviamo difficile definire l'eterno musicale, non crediamo che il suo metro definitorio sia il gusto soggettivo individuale (relativismo, storicismo estetico); che anzi il gusto individuale deve essere educato e conformato al « vero e retto » senso musicale, come l'« opinione » va adeguata alla « verità », come il gusto alimentare, per quanto sia variabile, non può fare di un cibo velenoso un cibo salutare. Non crediamo neppure che la *M.* sia semplice νόμος, cioè una convenzione voluta e sancita dall'autorità (statualità della *M.*); benché la *M.*, in quanto ha usi ed effetti sociali, cada di diritto sotto la regolazione dell'autorità sociale (in particolare, la *M.* liturgica non può non essere regolata dalla Chiesa), tuttavia l'autorità sociale, che può render « lecita » o « illecita » una certa *M.* in certe circostanze, non la può render bella o brutta, adatta o disadatta a certi scopi, ed essa stessa si lascia guidare nei suoi interventi da una presupposta valutazione obiettiva dei valori propri della *M.*

Sembra che la *M.* liturgica dovrà averne questi caratteri obiettivi:

a) Come il pensiero è per l'essere e la parola è per il pensiero, così il canto è per la parola e la strumentazione è per il canto, e tutto l'uomo, intelletto, volontà, affettività, potenze corporee espressive verbale, mimica, musicale è per il Signore, adorato, amato, invocato nel dramma liturgico (cf. A. D. SERTILLANGES, *Preghiera e M.*, vers. it., Milano 1954): ci sembra contro natura che il canto faccia dimenticare la parola e la strumentazione faccia dimenticare il canto.

b) La *M.* sacra sia costruita su testi liturgici o almeno religiosi adatti a entrare nel rito liturgico. Questo criterio è formale, ma non è trascurabile: è sconveniente che una melodia creata originariamente per un uso profano o su testi profani e conosciuta come profana sia portata nella celebrazione liturgica, poiché non creerà le suggestioni favorevoli alla preghiera.

c) La *M.* sacra deve avere la nobiltà confacente alla dignità e solennità del culto: il che non significa accademismo o freddezza aulica, bensì signorilità e misura pur nella intensità, quale s'addice ai rapporti dell'anima con Dio. Senza tale dignità nella qualità e nello sviluppo delle melodie cantate o suonate, a nulla gioverebbe la liturgicità dei testi (e certe Messe, certi mottetti furono giustamente riprovati dalla riforma di Pio X).

d) Sia anche praticamente adatta alle effettive dimensioni del culto liturgico; ad es., la Messa in si bem. min. di Bach, pur avverando i criteri precedenti non è adatta alla liturgia, poiché la sua mole troppo vasta, la ripetizione dei testi, le interruzioni dei cori e dei preludi orchestrali allungherebbe di

troppo il servizio liturgico, che in nessun caso può essere equiparato a un concerto di *M.* religiosa.

e) Questi criteri, qui debbono conformarsi sia i compositori sia gli esecutori (i quali raggiungeranno il nobile scopo se si metteranno in stato di preghiera), lasceranno ancora incertezze di giudizio, che dovranno essere risolte con un criterio estrinseco ma decisivo: l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, cui spetta il diritto esclusivo di legiferare in materia di *M.* sacra.

Peraltro tali criteri non sono sterili e possono proficuamente orientare la valutazione. Si sa, ad es., che gli elementi analitici della *M.* sono timbro, intensità, strumento produttivo, tonalità, ritmo, forma, colorito. Ebbene, perché la *M.* di chiesa risponda alla sua finalità, quanto a timbro deve evitare quei suoni troppo gravi o troppo acuti, che non sono una spontanea espansione dell'anima bensì un tormento della voce e dell'udito. Gran cassa, piatti, tamburi non si giustificano in chiesa, producendo essi non già *M.* e suoni bensì rumori e chiasso.

Quanto alla intensità, la *M.*-preghiera dovrà evitare i suoni troppo intensi, rimbombanti, strepitosi, poiché la preghiera non è eruzione di vulcano, né pioggia torrenziale, bensì composta fiamma o nuvola d'incenso, che ignora i rumori della guerra, i boati scenici, gli « agitatissimi » ed i « fortissimi » delle unane passioni di concupiscenza, di disperazione, di odio.

Quanto agli strumenti produttivi dei suoni, ammesso che vi siano strumenti adatti a generare suoni più gradevoli della voce, sono sempre surrogati della voce umana, la quale, ovviamente più nobile di qualsiasi strumento artificiale e più di essi adatta a esprimere le inflessioni dei sentimenti, deve conservare il primato nella *M.* sacra. Osserva S. Tommaso che « gli strumenti musicali artificiali sono più atti a muovere al diletto che a suscitare internamente una buona disposizione » (*S. Theol.* II-II, q. 91, a 2, ad 4m). L'osservazione è severa e sarebbe stata più benigna verso gli strumenti se ai tempi dell'Aquinato l'ORGANO (v.), re e compendio degli strumenti, avesse avuto tutti quei pregi di cui venne dappoi arricchendosi. Gli strumenti non sono a priori esclusi, in particolare è raccomandato l'organo: il suono è così dignitoso e solenne, i suoi registri servono così bene di accompagnamento alla voce che si può dire lo strumento proprio della chiesa, creato appositamente per servire ai riti ed ai canti della liturgia. Nullameno neppure l'organo annulla il primato della voce.

La tonalità è il modo secondo cui i diversi suoni della melodia o del passo armonico sono disposti sulla gamma musicale. Si distinguono due tonalità: la diatonica e la cromatica. La prima ammette per ogni ottava in posizioni determinate due sole inflessioni minori, dette semitoni (tale è la tonalità nella quale si svolgono quasi tutte le melodie del canto fermo); nella seconda i suoni della gamma possono essere attenuati o accresciuti in qualunque posizione, cioè sono permessi semitoni e i relativi rapporti od intervalli melodici ed armonici in qualsiasi posizione ed in qualsiasi numero. Pare ad alcuni (per es. al Fétis) che le due tonalità siano radicalmente differenti, tanto da costituire due generi di *M.* essenzialmente diversi. Certo è che il genere diatonico si presenta generalmente più grave, più sostenuto, più spontaneo e spirituale del genere cromatico (si narra che gli Spartani ostracizzarono un tale Timoteo, che avendo introdotto il canto cromatico aveva corrotto le orecchie della gioventù e dato ad essa in pasto una *M.* artificiale ed effeminata). Se il rapporto semitonale ricorre soltanto qualche volta a scopo di varietà, non nuoce, anzi giova stimolando l'attenzione musicale e rendendo più chiara, più gradita la percezione dei rapporti tonali perfetti. Ma ove venga usato di frequente, il

senso musicale ne rimarrebbe infastidito e finirebbe per ottundersi e corrompersi. È nostro parere che non solamente alla M. ecclesiastica, ma ad ogni vera M. si conviene la tonalità diatonica più della cromatica, pur senza escludere la legittimità di un uso moderato del cromatismo anche nella M. sacra.

Il ritmo, costituito dai rapporti di durata tra i suoni molteplici onde risulta una melodia, è doppio: *misurato* o metrico, *libero* o sciolto (nei componimenti letterari si direbbero poesia e prosa). Ammesso che i rapporti di misura siano forniti dalla proporzione successione degli accenti, si nota che quanto più la M. è misurata e il ritmo uniforme, tanto più si avvicina alla M. da ballo, diventa noiosa, automatica, lascia l'anima inerte, quasi catturata da una specie di ipnosi. Ha il vantaggio di essere facilmente apprendibile, ma, tutto sommato, non è la più adatta alla M. sacra. Questa, richiedendo la sempre viva attenzione dell'anima, preferirà un ritmo sciolto o un ritmo metrico dove i periodi non siano troppo brevi e troppo uniformi.

Per *forna* della M. si intende qui l'armonia. La successione ordinata di più suoni diversi per durata, qualità e accento costituisce la *melodia*. Possiamo anche produrre simultaneamente più suoni e formare accordi consonanti o dissonanti, e possiamo inoltre coordinare tra di loro parecchi accordi di genere diverso: nel che consiste l'*armonia*. Niente vieta che la melodia sia accompagnata da accordi armonici, e che l'armonia risulti di più serie sovrapposte di suoni, ognuna delle quali costituisce una vera melodia. Oltre la melodia pura e l'armonia pura si hanno dunque: la *omofonia*, che è la melodia pura congiunta con l'armonia pura (una o due voci eseguono la frase melodica, le altre accompagnano, cioè ornano con successivi accordi i suoni della melodia), e la *polifonia*, che è la riunione ordinata di due o più canti melodici, che si avviluppano, si intrecciano, si sovrappongono in guisa da farne risultare un tutto armonico equilibrato. Questi quattro modi di comporre possono convenire alle sacre azioni liturgiche. Su tutti eccelle la *POLIFONIA* (v.); ma poiché il genere melodico è il più semplice e il più facile a eseguirsi, e poiché non deve mancare il decoro della M. neanche nelle chiese meno provvedute, si comprende come siano state prescelte come canto proprio della liturgia le melodie del canto fermo, lasciando a particolari circostanze favorevoli la nobilissima polifonia.

Circa il *colorito musicale*, come alcune parti di un quadro devono essere dipinte a colori sbiaditi o sfumanti e altre a colori smaglianti o emergenti, così ogni frase musicale, ogni sillaba, ogni suono può essere eseguito a voce robusta e spiegata, oppure a voce fevole e piana: una composizione musicale avrà delle parti da cantarsi con voce chiara e vigorosa, altre con voce delicata e leggera, in alcune parti andrà diminuendo fino a sparire, in altre andrà crescendo fino al fortissimo. In ciò consiste il *colorito*. Come l'oratoria sacra deve evitare le sforzature e le teatralità, così in M. sacra vanno evitati i grandi effetti, i fortissimi, gli urli, le frasi singhiozzanti, gli stacchi violenti, i pianissimi troppo continuati, tutto ciò che non s'addice alla austera compostezza della preghiera pubblica. La M. sacra potrà essere variatissima nell'espressione pur mantenendosi fedele al suo carattere proprio: espansione spontanea di un'anima che non si agita nella commozione delle passioni o che ama Dio coi sensi, ma che, tranquilla anche nell'angoscia e nel gaudio, entra in commercio spirituale con l'eterno e l'infinito mistero di Dio.

Cf. CANTO SACRO. — H. DAVENSON, *Traité de la musique selon l'esprit de S. Augustin*, Newchâtel 1942. — S. BULLOUGH, *S. Thomas and M.*, in *Dom. Studies* 4 (1951) 14-34. — D. MARAFFI, *Spiritualità della M. e della danza*, Milano 1944. — AL. ROBERTSON, *Sacred music*, London 1951. — R. H. VALLAU, *Der M. in ihrer Gottesbeziehung zur theolo-*

gischen Deutung der M., Gütersloh 1948. — Su M. ed estasi v. due studi di G. L. FINNEY in *Journal of the history of ideas* 8 (1947) 153-86, 273-92. — J. HANDBSCHUH, *Der Toncharakter. Eine Einführung in die Tonpsychologie*, Zürich 1948, sulla funzione della M. nella cultura generale. — R. W. LUNDIN, *Objective psychology of M.*, New-York 1953. — A. HERMET, *La M. e il verbo*, Bergamo 1947. — A. CUVELIER, *La M. et l'homme*, Paris 1952. — C. ARTON, *La creazione musicale*, a cura di M. Milo, Milano 1950.

III. Canto fermo e figurato. CENNI STORICI. Gli accennati criteri ispirano il *canto fermo*, che è il CANTO SACRO (v.) per eccellenza: l'*ambrosiano*, rimasto in uso nella Chiesa ambrosiana, e il *gregoriano* o romano in uso nella Chiesa di rito romano, che si differenziano tra loro soltanto per il diverso repertorio melodico accumulato lungo i secoli, e forse per la maggiore frequenza che hanno nel primo certi modi e per la maggior ricchezza che vi assumono i gruppi neumatici.

Sono « il frutto di un'arte, che nulla ha di convenzionale o di ricercato, diligente tuttavia nel dare ai diversi movimenti della voce la giusta proporzione che l'orecchio esige » (Potthier). Canto universale, « esso chiude in sé ogni genere di M. originale, antica come il mondo, naturale come la parola declamata, passa sopra alle leggi convenzionali delle modalità, della misura, dell'armonia. Tutto vi è naturale: recitazione, ritmo e modulazione. Esso è quella lingua musicale la quale doveva servire all'uomo fin da principio per esprimere le sue gioie ed i suoi dolori, le sue preghiere ed i suoi ringraziamenti » (Tinelli). « Per ben comprendere il sentimento della melodia gregoriana, bisogna notare che essa non si propone direttamente di esprimere i fatti contenuti nel testo. Essendo interamente contemplativa, si limita a tradurre i sentimenti che la preghiera fa nascere nell'anima. Non si ferma a dipingere col pennello realista i fatti puramente esteriori e materiali, ma si contenta di indicarli qua e là con tono leggero e pieno di delicatezza. È nella pittura dei fenomeni spirituali, nell'espressione dei movimenti interni e degli affetti dell'anima che il canto gregoriano si palesa inesauribile » (Kienle).

Beninteso, lodando il canto fermo come forma d'arte congeniale con la preghiera liturgica, non intendiamo deprezzare la *M. figurata*, che, come genere diverso, ha pregi propri. Essa venne ammessa nelle chiese al primo suo sorgere con la diafonia e coi discantati. Anche di essa, come di tante altre arti, si può dire che le sue origini passano per la chiesa. La sua storia si accompagna con la storia delle prescrizioni ecclesiastiche tendenti a segnare i limiti di una M. veramente liturgica. v. CANTO SACRO.

a) Dopo il mille si fa strada un'*ars nova*: attraverso l'organum e il discantus si arriva alle melodie sovrapposte, cioè alla *POLIFONIA* (v.). Ne soffrirà la semplicità del canto primitivo, ma ne nasceranno opere d'altissimo valore fino al sec. XVI (Gugli. Du Fay, Giov. Okenhein, Orlando di Lasso, Giov. e Paolo Animuccia, Palestrina, ecc.). Si evolve la tecnica musicale: la frase viene misurata, con la battuta e i tempi, sul rigo e negli spazi si segnano le note, di diverso valore (maxima, longa, brevis, semibrevis, minima, semiminima, ecc.): la M. non è più *firma*, ma *figuralis*, o figurata.

Coi reali progressi apparvero anche le degenerazioni. Che le voci combinate nella diafonia e nei discantus cantassero su diverse parole, era già abuso. Che alle parole liturgiche venissero mescolati testi profani era



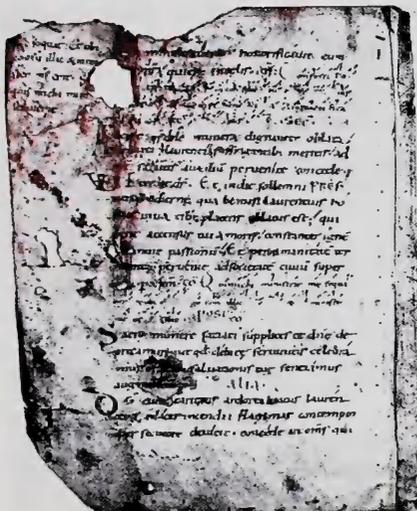
il terzo tono del canto gregoriano.
Rilievo di un capitello nel Museo di Cluny, Parigi.



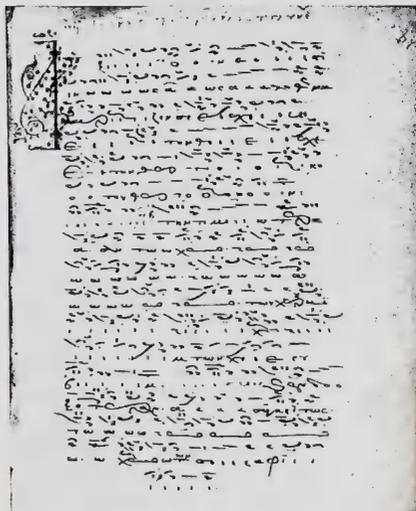
Angeli musicanti. Particolare della pala
S. Pietro Martire di GIOV. MARTINI.
Museo Comunale di Udine.



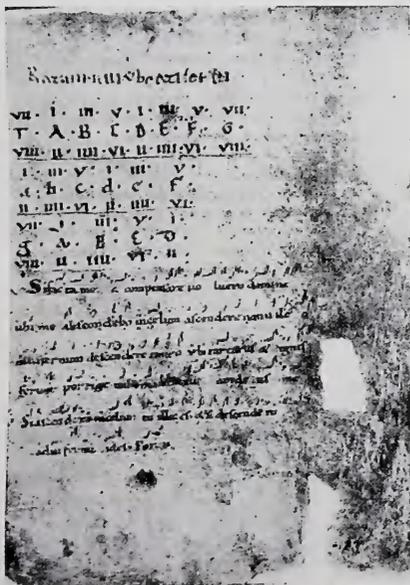
Angeli musicanti. Particolare della pala *La Vergine in trono e Santi* di GIOV. BELLINI (c. 1430-1516).
Museo dell'Accademia di Venezia.



Codice di Boccioleto (Valsesia) dell'XI secolo, di scuola comense, con notazioni musicali.



Notazioni in greco. Ms. Q. 11, sup. fol. 37 r. Biblioteca Ambrosiana, Milano.



Invocaciones ad Deum con notazione musicale
Ms. S. 17 sup. fol. 57 r.
Biblioteca Ambrosiana, Milano.



Tropario del 1050. Cod. Lat. 1118
della Biblioteca Nazionale di Parigi.



Pagina miniata del Graduale di St. Katharinenthal.



Corale miniato di LIBERALE da Verona. Lioreria Piccolomini nella sacristia della cattedrale di Siena.



Pagina di Corale miniato del XV secolo. Musco Nazionale di Firenze.



Esempio di notazione medievale durata nella stampa fino al XVIII secolo. Dal Libro dei Salmi di M. A. INGEGNERI, Bologna 1719.



Il monaco Guido d'Arezzo e Teobaldo. Da cod. miniato della Biblioteca Nazionale di Vienna.



La Tavola del Monocordo di Nicola da Lione, del XIV secolo.



Odone di Cluny. Da cod. miniato della Biblioteca Nazionale di Vienna.



Lapide del sepolcro di Francesco Landini organista, XIV secolo. Basilica di S. Lorenzo, Firenze.



Il musico Franchino Gaffurio. Dipinto di LEONARDO DA VINCI (1452-1519). Pinacoteca Ambrosiana, Milano.



Lapide della tomba di Orlando di Lasso. Museo Nazionale di Monaco di Baviera.



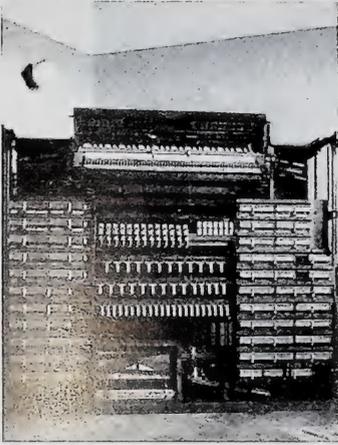
Allegoria della M.
Silografia della
Margarita Philosophiae.



Suonatrice di organo portatile.
Arazzo del XV secolo. Museo di Cluny, Parigi.



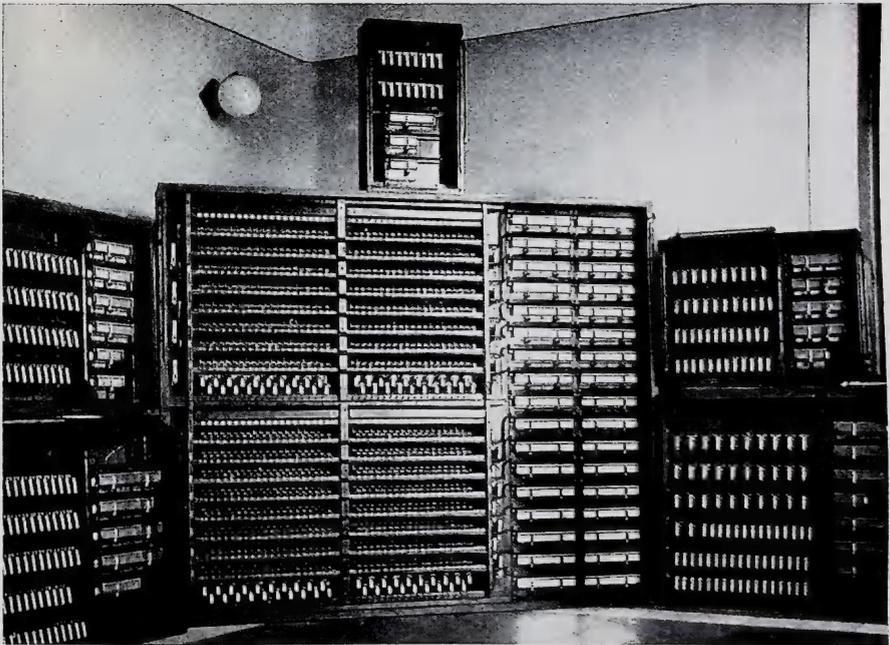
Organo nella chiesa di S. Anna dei Lombardi a Napoli.



*Consolle di organo moderno
a trasmissione elettrica.*



Consolle di organo moderno a tre manuali.



Organo moderno a trasmissione elettrica.



Santa Cecilia. Dipinto di ORAZIO GENTILESCHI (c. 1565-1638?). Galleria Orsini, Roma.

maggiore sconvenienza. Il peggior difetto era di unire in consonanza armonica non già melodie concepite per esser tra loro combinate, bensì melodie separatamente composte, ond'è che qualche melodia doveva spesso venire stracchiata per acciarsi con le altre, e le parole venivano interrotte, spezzate, ripetute, condensate, sincopate. Questi sconci diventavano insopportabili quando i cantori si accompagnavano cantando ciascuno una diversa melodia, senza averla prima determinata (contrappunto a mente).

A frenare tale andazzo, intervenne la decretale di Giovanni XXII *Docta sanctorum Patrum* (1323), che proibisce quei discanti, quei falsi bordoni e tutto quelle musiche nelle quali vengono oscurate o rese irriconoscibili le melodie litaniche dell'antifonario o del graduale, costrette a subire il giogo della battuta o della misura; vuole che nei giorni di festa sia conservata la costumanza dei canti ed armonie di quinta, ottava, quarta e simili, ma raccomandando che il canto fermo, che ne deve essere il fondamento e il filo conduttore, non venga in alcun modo storiato. Il canto nella liturgia è prescritto per accendere negli animi la devozione; ora, i canti, nei quali le melodie sono come torturate e soverchiate, possono bensì inebriare le orecchie, ma non giovano, anzi nuocciono all'anima, allontanano la devozione e fomentano la lascivia.

b) La polifonia venne perfezionandosi sotto la guida severa della legislazione liturgica. Coltiva i generi già in uso: messe, motetti, salmi, inni, litanie, ecc. I compositori più fecondi appartengono alle varie Cappelle (Sistina, Marciana di Venezia, Petroniana di Bologna, Antoniana di Padova, Lauretana di Loreto...). Ma gli abusi si rinnovano a ogni epoca sotto varie forme; e certo non avrebbe la polifonia tardato sino al sec. XVI ad entrare ufficialmente nella liturgia se si fosse sempre mantenuta ossessiva alle disposizioni ecclesiastiche e lontana dalle deviazioni che le tolsero di divenire sacra e le scemarono anche i pregi artistici. Al conc. di Trento quando si trattò di provvedere ai tanti disordini che in materia di M. offendevano la maestà delle sacre funzioni, si pensò da parecchi che il miglior partito fosse quello di abolire del tutto dalle chiese la M. figurata. Prevalse (PALLAVICINO, *Storia del conc. di Trento*, XVIII, 6) «l'opinione degli Spagnuoli, i quali la commendarono siccome usata dalla Chiesa per antichissimi tempi, come acconcio strumento ad infondere per dolce modo negli animi i sensi della pietà; solo che il tenore del canto e il significato delle parole sia devoto; e l'uno aiuti e non impedisca l'intendimento dell'altro». Il decreto tridentino (sess. XXII) fu redatto in senso negativo, non preservando esso un determinato genere di M., ma limitandosi a vietare le sconvenienze. L'ordinamento positivo venne lasciato in facoltà ai vescovi. Cf. R. LUNELLI, *La polifonia nel Trentino con speciale riguardo al concilio, in Il conc. di Trento*, III (1947) 78-98.

In quel tempo assorse a gran dignità la polifonia, specialmente per opera del PALESTRINA (v.).

c) Non è da tacere il contraccolpo che ebbe nella M. di chiesa la RIFORMA (v.) luterana, almeno nei paesi germanici. Lutero aveva sostituito al canto latino canti in lingua tedesca con melodie antiche e nuove. I Tedeschi dimostrarono in questo campo creatività straordinaria: Harnack calcola a circa centomila i canti religiosi luterani alla fine del sec. XVIII. Se si pensa che la riforma luterana combattè così severamente il ritualismo e il temporalismo liturgico medievale e che non annette nessun valore salvifico all'intervento del rito esteriore nel rapporto dell'anima con Dio, si resta sorpresi nel vedere come essa abbia dato tanta importanza e resa tanto popolare la M. culturale fino a farne una propria caratteristica. Cf. *Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. IV: *Die Musik des ev. Gottesd.*, a cura di O. SÖHGEN (1957), che elabora anche «theologische Grundlagen der Kirchenmusik»; G. KAPPNER, *Sa-*

krament und Musik, Gütersloh 1952 (pp. 92); l'autore fornisce anche suggestioni pastorali concrete, le quali suppongono una vivace tradizione musicale tra i luterani praticanti; P. GABRIEL, *Das deutsche evangelische Kirchenlied von M. Luther zur Gegenwart*, Berlin 1951²; P. NETTL, *Luther and M.*, vers. dal ted., Filadelfia 1948; A. D. MÜLLER, *Musik als Problem lutherischer Gottesdienstgestaltung*, Berlin 1947 (pp. 32); W. BIBER, *Das Problem der Melodieformel in der einstimmigen M. des Mittelalters, dargestellt u. entwickelt am Luther-Choral*, Bern 1951; M. JENNY, *Die Bedeutung der Gesangbuchgesch. innerhalb der Hymnologie*, in *Theol. Zeitschr.* 16 (1960) 110-19.

La Chiesa lottò strenuamente per mantenere intatto il suo patrimonio liturgico e melodico: lingua LATINA (v.) nelle funzioni e canto gregoriano. Tuttavia concessioni di vescovi permetteranno che alle parti variabili della Messa vengano sostituiti canti in volgare, forse a scapito del vero spirito del canto liturgico.

d) Comincia una nuova epoca nell'evoluzione musicale, che rispetto alla M. sacra si deve dire decadenza. La polifonia degenera, o, meglio, viene soppiantata da altre musiche liturgicamente meno appropriate e nobili. Notava allora il card. Bona († 1674) che ogni mutazione introdotta nella M. riesce costantemente a peggiorarla: «un tempo la M. si accentava dei tempi. Ai giorni nostri non v'è più manco traccia di quella M. che era uno dei principali fattori dell'educazione della gioventù; tutti hanno abbracciata la M. teatrale. La M. degli antichi era virile, la nuova scomposta ed efeminata. La M., quale ora l'abbiamo, caninima a stento, estenuata com'è di corpo, ha perduto ogni bellezza ed ogni soavità. La nostra età tiene a noia ogni canto grave e severo, e predilige certe melodiosità, nelle quali il canto fatto in mille frantumi, pare che saltelli scervato e snerante» (*De divina psalmodia*, c. XVII, § III, n. 3). La Chiesa, custode della dignità dei sacri riti, insorse un'altra volta (Alessandro VII, *Piae sollicitudinis* del 1657; Innocenzo XII, costit. del 20 ag. 1692; sinodi di Roma 1725, di Tarragona 1738; Benedetto XIV, encicli. del 1749, ecc.), ma con scarsissima efficacia.

L'arte nuova aveva fissata la sua tenda in teatro, e dal teatro si ripercoteva nei luoghi santi: non vi è maestro di cappella in questa età che non abbia composto per il teatro, non v'è cantore di qualche merito che non abbia dato la sua voce al melodramma. Ecco come lo Schlecht descrive l'esecuzione musicale di una Messa quale era in uso nel sec. XIX. Un *Kyrie* alcun poco religioso, con frequenti «a soli» e qualche passo sostenuto affidato ai violini, alle trombe, ai timpani. Un *Gloria*, alle prime parole del quale viene posto in attività, con la massima energia, tutto ciò che suona, che canta, che fa rumore, che fischia, per ricadere da questo strepito a suoni più profondi all'et in terra pax. Il *Domine* e gli altri versetti danno occasione a delicati, languidi «a soli», duetti e terzetti. Lo spettacolo infernale del principio viene ripetuto nel finale. Il *Credo* cade generalmente nell'insulso, e sarebbe un campo infecondo, per l'arte nuova, se non vi fosse l'*incarnatus* a dar luogo ad un «a solo» o ad un «religioso», il *passus* a dissonanze piene di angoscia, il *sepultus* a suoni sepolcrali, raccapriccianti. Al *resurrexit* tutti gli strumenti attaccano insieme per rappresentare lo spettacolo più straordinario, dandosi la preferenza ai suoni più alti. Fanno seguito alcuni passi annacquati ed insipidi. All'et vitam tutti, in atto di sdegno finale, si riuniscono a produrre strepito con la massima forza. Il *Sanctus* assume generalmente un certo qual colore di magnificenza; però al *pleni* le trombe ed i timpani devono di nuovo dar segno della loro robustezza. Il *Benedictus* è ordinariamente per «a solo», come l'*Agnus Dei*. Contro ogni ragione naturale, nei *Vesper* viene data una parte più larga alla M.

strumentale. Il canto continuo dei *Salmi* e del *Magnificat* è contrario all'uso della Chiesa, nella quale fu sempre antifonale a due cori. I compositori mestieranti non si peritavano di accorciare il testo a piacimento, e non di rado cominciano il *Gloria* dopo il primo o il secondo versetto. Notava lo stesso Wagner: « Il primo passo della decadenza della vera M. sacra cattolica fu l'introduzione in chiesa degli strumenti orchestrali. A cagion di essi, per il loro libero impiego, si inoculò nell'espressione del sentimento religioso un certo che di sensuale, che la pregiudicò assai, ed ebbe un'influenza dannosissima sul canto in generale. La virtuosità degli strumenti ha spinto i cantori all'emulazione; ben presto il gusto profano del teatro ebbe a entrare in chiesa ». (*Gesamm. Schriften*, II, 335).

e) Contro tali deviazioni intervenne la S. Chiesa (che a Roma nella Cappella Sistina aveva conservato il buon gusto della M. sacra). La reazione era cominciata in Germania (Baviera, Ratisbona), dove fin dalla prima metà del sec. XIX non si permetteva in chiesa che M. polifonica (C. Ett, C. Proske). A favore della riforma si schierarono teorici di fama, come l'Ambros e il Fétis. Tra i documenti pontifici citiamo: di Pio VII, breve *Bonum est confiteri Domino* (1830); di Pio IX, breve del 16-XII-1870 (sanziona la fondazione della prima associazione S. Cecilia in Germania); di Leone XIII, gli incoraggiamenti alle moltiplicate Ass. S. Cecilia. Nel 1881 l'abate Amelli fondava in Italia la prima ass. S. Cecilia. Concili e sinodi si occupano della riforma. In Francia centro d'irradiazione del gregoriano è l'abbazia benedettina di Solesmes (Guéranger, Pothier), che grazie a studi pazienti e profondi riuscì a imporre le sue edizioni di canto gregoriano vincendo anche le edizioni di Ratisbona, alle quali Leone XIII aveva concesso un privilegio trentennale.

f) Il documento più importante è in questo tempo il *Regolamento per la M. sacra*, indirizzato nel 1884 dalla S. Congreg. dei Riti ai vescovi d'Italia, attenuato dal successivo emanato dalla medesima Congregazione il 6 luglio 1894. « È severamente proibita in chiesa ogni M. per canto o per suono d'indole profana, specialmente se ispirata a motivi, variazioni e reminiscenze teatrali » (art. 9); « per provvedere al rispetto dovuto alle parole liturgiche ed escludere la prolissità dalla sacra funzione, è proibito ogni canto nel quale le parole si trovino anche in minima parte omesse o trasportate fuori di senso o indiscretamente ripetute » (art. 10); « è proibito dividere in pezzi del tutto staccati quei versetti che sono necessariamente collegati fra loro » (art. 11). La prima parte del Regolamento illustra quale sia la vera M. di chiesa: « Ogni composizione musicale informata allo spirito della sacra funzione che accompagna rispondendo religiosamente al significato del rito e delle parole, muove a devozione i fedeli, e quindi è degna della casa di Dio » (art. 1); « tale è il canto gregoriano, che la Chiesa riguarda come veramente suo, e quindi il solo che adotta nei libri liturgici da essa approvati » (art. 2); « il canto polifono, come anche il canto cromatico, purché forniti delle suddette doti, possono convenire alle sacre funzioni » (art. 3); « nel genere polifonico viene riconosciuta degnissima della casa di Dio la M. di Pierluigi da Palestrina e dei suoi buoni imitatori, come per la M. cromatica si riconosce degna del culto divino quella che ci venne trasmessa fino ai nostri giorni da accreditati maestri di varie scuole italiane ed estere, e specialmente dai maestri romani, le cui composizioni furono lodate più volte dalla competente autorità come veramente sacre ».

Savie prescrizioni che ricevettero solenne con-

ferma dal *motu proprio* sulla M. sacra di S. Pio X (22 nov. 1903), in 8 capitoli: principi generali, generi di M. sacra, testo liturgico, forma esterna delle sacre composizioni, cantori, organo e strumenti, ampiezza della M. liturgica, mezzi precipi per attuare la riforma della M. ecclesiastica. Per l'ultimo punto è da segnalare l'art. 26: « Nelle ordinarie lezioni di liturgia, di morale, di gius canonico che si danno agli studenti di teologia, non si tralasci di toccare quei punti che più particolarmente riguardano i principi e le leggi della M. sacra, e si cerchi di completarne la dottrina con qualche particolare istruzione circa l'estetica dell'arte sacra ». All'art. 11, lett. b si dice: « Nell'ufficiatura dei Vesperti si deve ordinariamente seguire la norma del *Caeremoniale Episcoporum*, che prescrive il canto gregoriano per la salmodia e permette la M. figurata per i versetti del *Gloria* e per l'inno. Sarà nondimeno lecito nelle maggiori solennità alternare il canto gregoriano coi cosiddetti falsi bordoni, o con versi in simile modo convenientemente disposti. Si potrà concedere qualche volta che i singoli pezzi si propongano per intero in musica, purché in tali composizioni sia conservata la forma propria della salmodia, cioè, purché i cantori sembrino salmeggiare fra loro, e con nuovi motivi, o con quelli presi dal canto gregoriano, o secondo questi imitati. Restano dunque per sempre esclusi e proibiti i salmi cosiddetti di concerto ». All'art. 22 viene comandato: « Giusta le prescrizioni ecclesiastiche il *Sanctus* della Messa deve essere compiuto prima dell'elevazione, e però in questo punto anche il celebrante deve avere riguardo ai cantori. Il *Gloria* ed il *Credo*, giusta la tradizione gregoriana, devono essere relativamente brevi ». Si deve notare che la *Istruzione* di Pio X, pubblicata con lettera al card. Vicario l'8 dic. 1903, non è data in via di semplice raccomandazione, ma è vera legge per tutta la Chiesa imposta con decr. della S. Congreg. dei Riti dell'8 genn. 1904. Al canto fermo è assegnato il primo posto nella liturgia; e Pio X non parla già soltanto di canto fermo in genere, ma espressamente designa come tale l'*antico canto gregoriano tradizionale*, risolvendo così felicemente la vertenza della edizione.

g) La vigilanza della Chiesa si fa più stretta e più frequente il suo intervento in ragione della gravità del male da togliere e del pericolo di nuove contaminazioni. Cf. *motu proprio* di S. Pio X, 25 apr. 1904 (viene imposta la pubblicazione dei libri liturgici contenenti il canto gregoriano e ne è affidata la cura ai Benedettini di Solesmes), decreto 11 ag. 1905 (istruzioni agli editori dei detti libri), decreto 17 genn. 1908 (viene permesso alle donne di cantare extra chorum), decr. 11 febr. 1911 (la S. Congreg. proibisce l'uso del grammofofono in chiesa), ecc. Le disposizioni sono rinnovate da Pio XI (cost. 20 dic. 1928), richiamate nella *Mediator Dei* (20 nov. 1917) di Pio XII e in moltissimi altri atti della S. Sede. Cf. istruz. della S. Congreg. del Conc. 25 febbraio 1932, AAS 24 (1932) 72 s: non si eseguiscano in chiesa composizioni di cui si reclamino diritti di autore e di editore; decr. della S. Congreg. dei Seminari 12 marzo 1936, AAS 28 (1936) 417, riconosce al Pontif. Ist. di M. sacra il diritto di conferire il grado di magistero; decr. della stessa S. Congreg. 15 ag. 1949, AAS 41 (1949) 618 s, vuole che l'insegnamento di M. sacra nei seminari sia annoverato tra le discipline necessarie (cf. *Monitor eccles.* 1950, p. 62-67; *Rev. españ. de der. canon.* 1949, p. 837-50); lettera di Pio XII al card. Micara, 2 giugno 1951, AAS 43

(1951) 543-50, il nuovo statuto dell'Assoc. ital. S. Cecilia, ecc. — v. *Sinossi delle prescrizioni liturgico-musicali* di Pio X, Pio XI, Pio XII (con frammenti di Benedetto XV e Leone XIII), pubblicata dal *Bollettino* dell'Assoc. ital. S. Cecilia (1954); *Kirchenmusikalisches Gesetzgebung*, a cura dei monaci di Grüssau, Regensburg 1949.

Il più importante documento recente che riassume e completa la dottrina e la legislazione eccles. circa la M. liturgica è l'enciclica di Pio XII: *Musicae sacrae disciplina* del 25 dic. 1955 (vers. ital. in *L'Osserv. Rom.* 2-3 gennaio 1956) e l'istruzione della S. Congr. dei Riti del 3 sett. 1958 (in *Ephem. liturg.* 72 [1958] 388-419).

Per le edizioni dei musicologi medievali, valgono ancora, benché incomplete e imperfette, quelle di GERBERT e COUSSEMAKER. Un nuovo *Corpus scriptorum de musica* (« The musical treatises of the middle ages and the renaissance ») viene edito a Roma dall'American Instit. of musicology; tra gli altri vi sono pubblicati *Johannis Affligemensis De musica cum tonario* (1950) e *Aribonis De musica* (1951), ambedue a cura di J. SMITS VAN WAESBERGHE.

Per le storie della M. medievale v. più oltre la bibliogr. generale. Segnaliamo in particolare: TH. GEKOLD, *La M. au moyen-âge*, Paris 1932. — ID., *Histoire de la M. des origines à la fin du XIV s.*, Paris 1936. — J. COMBARIEU, *Histoire de la M.*, (Paris 1953⁹). — J. P. SCHMIT, *Gesch. des gregorianischen Choralgesanges*, Trier 1952. — J. CHAILLEY, *Histoire musicale du moyen-âge*, Paris 1950. — M. F. BUKOFZER, *Studies in medieval and renaissance music*, London 1951. — H. ZAGWIJN, *L'evoluzione spirituale della M. in oriente e in occidente*, vers. dal ted., Milano 1943.

C. J. PERL, *Die Geburt der abendländischen M.*, in *Theologie u. Glaube* 43 (1953) 102-14. — H. POTIRON, *La notation grecque et Boèce. Petite histoire de la notation antique*, Tournai 1951. — ID., *L'origine des modes grégoriens* ivi 1948. — Lo stesso autore in dissertazioni accademiche ha illustrato *Boèce musicographe* e comunicato *Trois essais de notation du chant liturgique aux IX et X s.*, Paris 1954. — E. CLOSSON, *L'élément celtique irlandais dans le chant liturgique*, in *Miscell. musicologica Fl. Van der Mueren* 1950, p. 63-65. — Per l'influenza visigotica, v. bibliogr. generale; per le influenze orientali, v. la nota bibliogr. circa la M. bizantina. — J. SMITS VAN WAESBERGHE, *Musiek en drama in de middeleeuwen* («Caeciliarecks» 9), Amsterdam, Bigot-Van Rossum s. a. — ID., *School en muziek in de middeleeuwen. De muziekdidactiek van de vroege middeleeuwen*, Amsterdam 1949. — DOM. DELALANDE, *Vers la version authentique du graduel grégorien: le Graduel des Prêcheurs. Recherches sur les sources et la valeur musicale de son texte* (Paris 1949), fornisce un esempio della libertà con cui i Cistercensi rimangiavano le melodie gregoriane, che poi i Domenicani s'industrializzarono di riportare all'origine. Cf. anche S. R. MAROSSZÉKI, *Les origines du chant cistercien. Recherches sur les réformes du plain-chant cistercien au XII s.*, Città del Vatic. 1952. — U. SESINI, *Poesia e M. nella latinità cristiana del III al X sec.*, Torino 1949, a cura di G. Vocchi. — W. LIPHARDT, *Die Weisen der latein. Osterspiele des XII u. XIII Jahrh.*, Cassel 1948 (pp. 40). — E. LI GOTTI, *La poesia musicale italiana del sec. XIV*, Palermo 1944. — È falso che la M. anteriore al sec. XV fosse esclusivamente vocale, come si credette da molti, vero è che gli strumenti vi avevano larga parte. Cf. VAL DENIS, *De muziekinstrumenten in de Nederlanden en in Italien naar hun aabbeelding in de 15-eeuwse kunst*, Anversa 1944; R. PROFETA, *Storia e letteratura degli strumenti musicali*, Firenze 1942. — R. CASIMIRI, *M. e musicisti nella cattedrale di Padova nei sec. XIV-XVI*, Roma 1942. — J. SAMSON, *La poliphonie*

sacrée en France des origines à nos jours, Paris 1953. — K. G. FELLNER in *Das Weltkonzil von Trient*, ed. da G. Schreiber (Freiburg 1951) 427-46, circa l'opera del conc. di Trento in materia di M. sacra.

Per la legislazione della M. sacra v. anche trattati di LITURGIA (v.) e di storia liturgica. — W. WEITZEL, *Kirchenmusik und Volk*, Freib. i. Br. 1926. — F. LIUZZI, *L'espressione musicale e il dramma liturgico*, Torino 1929. — A. GASTOUÉ, *La vie musicale de l'Eglise*, Paris 1929. — ID., *L'Eglise et la M.*, Paris 1936. — R. AIGRAIN, *La M. religieuse*, Paris 1929. — J. KREPS, *Le rôle de l'organiste liturgique*, Mont-César, Louvain 1931. — F. ROMITA, *Jus musicae liturgicae*, Torino 1936. — ID., *Codex juris musicae sacrae*, in *Monitor eccles.* 77 (1952) 457-82. — A. GOTTRON, *Kirchenmusik und Liturgie*, Regensburg 1937. — J. SCHUSTER, *Carmi di Ston lungo le acque della Redenzione*, Torino 1946. — E. E. NEMMERS, *Twenty century of catholic Church music*, Milwaukee 1949. — K. G. FELLNER, *Gesch. der katholischen Kirchenmusik*, Düsseldorf 1949.

M. BLANC, *L'enseignement musical de Solesmes et la prière chrétienne*, Paris 1952: storia della restaurazione del canto sacro dal 1833 in poi. — J. W. A. WOLLAERTS, *Rhythmic proportions in early medieval ecclesiastical chant*, Leyden 1957; cf. G. MURRAY, *The authentic rhythm of gregorian chant*, contro la dottrina solesmense del ritmo, in *Downside Rev.* 77 (1959) 38-52. — *Revue S. Chrodegang* di Metz consacra un numero speciale 28 (1953) 98-196 ad illustrare l'azione riformatrice di Pio X. — J. ANGLÈS, *Atti del Congresso internaz. di M. sacra* (Roma 1950), Tournai 1952. — *Maison-Dieu* (1959-4) n. 60, consacrato a *Les acteurs de la célébration liturgique selon l'instruction de la S. C. des Rites*.

Collaborarono efficacemente alla riforma con le loro composizioni musicisti di talento, come Franck, d'Indy, Guilmant, Dubois, Lemmens, Widor, Vierne... nei paesi di lingua francese, Galignani, Tebaldini, Bossi, Perosi... in Italia.

h) Il senso della M. sacra conforme alla legislazione ecclesiastica è tenuto vivo e difeso da numerose riviste (che sono dedicate alla M. sacra o che trattano anche di M. sacra), di cui ricordiamo le principali (il numero ordinale che segue il titolo, indica il numero dei tomi, generalmente corrispondente alle annate, raggiunto da ciascuna rivista nell'anno 1950 compreso). *Acta musicologica*, XXII; (*Der Alpenländische Kirchencor*, IV; *Ambrosius*, XXIX; *Bollettino Ceciliano*, XLV; *Bollett. degli « Amici del Pontif. Istit. di M. S. »*, II; *Bullettino dell'Accademia musicale Chigiana*, III; *Caecilia*, LXX nel 1949; *Cantantibus organis*, VII; (*The Catholic choirmaster* XXXVI; *Chorbücher*, VI; (*Der Chorwächter*, LXXX; *Enciclopedia dell'arte, della storia e della scienza musicale* (Milano, Bocca); (*Le Conservatoire*; *Ephemerides liturgicae*, LXIV; *Journal of the american musicological society*, III; (*Le Lutrin*, VII; *Mededelingen van het Ward-Instituut*, XVI; *Melos*, XVII; *Monthly musical Record*, LXXX; *Musica disciplina*, III (Roma); *Musica and letters*, XXXI; *Musica*, IV (Kassel); *Musica orans*, III; *Musica sacra*, LI (Malines); *Musica sacra*, X (Petropolis); (*The Musical Quarterly*, XXXVI; (*The Musical Times*, XCI; *Musik und Altar*, III; (*Die Musikforschung*, III; (*Das Musikleben*, III; *Musique et liturgie*; (*La Musique sacrée*, XLIX (Versailles); *Notes*, VII; *Orate, fratres*, XXIV; (*The Organ*, XXX; *Quadrivium*, *Rivista di filologia e musicologia medievale*, I nel 1956; (*Les Questions liturgiques et paroissiales*, XXXI); (*La Rassegna musicale delle edizioni Curci*, III; *Renaissance News*, III; *Revista liturgica*, IV (Barcelona); *Revista liturgica argentina*, XV; *Revue belge de musicologie*, IV; *Revue grégorienne*, XXIX; *Revue Saint-Chrodegang*, XXV; *Revue S. Grégoire*, II (Quebec); *Rivista liturgica*, XXXVII; *Riv. musicale italiana*, LII; *Schweizerische Musikzeitung*, XC; *Sint Gregorius Blod*, LXXI; *Tesoro sacro-musical*, XXXIII.

In Italia l'incontro a Roma nel 1904 (in occasione del 13° centenario della morte di S. Gregorio M.) di illustri cultori di M. sacra suggerì la risurrezione dell'antica associazione italiana di S. CECILIA, che nello stesso anno nella festa di S. Cecilia pubblicava il primo numero del suo organo ufficiale, il *Bollettino Ceciliano*.

Nel 1906 a Milano si tenne il primo congresso ceciliano italiano, al quale seguirono vari congressi regionali. Nel 1910 a Roma iniziava la sua attività la « Scuola superiore di M. sacra » con un ampio programma che abbracciava, oltre la composizione, il canto corale e l'organo, la paleografia, la storia della M., l'estetica, la polifonia classica, la letteratura organistica. Oggi è diventato PONTIF. ISTITUTO DI M. SACRA, le cui benemerite sono ben note (V. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI A 7).

Nello stesso tempo si intraprende la riforma delle più celebri Cappelle musicali. A Lorenzo Perosi è affidata la Cappella Sistina, a Raffaele Casimiri la Cappella di S. Giovanni Laterano, a Licinio Refice la Cappella di S. Maria Maggiore. « Per togliere definitivamente anche gli ultimi stridenti abusi di certe chiese minori » fu emanato dal card. Respighi un nuovo regolamento per la M. sacra in Roma e fu costituita una speciale commissione romana. Quando, negli anni 1912-1913, ebbero luogo a Roma e a Torino, i due congressi italiani di M. sacra, dai vari relatori fu varie volte constatato il pieno successo dell'azione rinnovatrice di Pio X.

1) L'intervento della Chiesa fu sollecitato a proposito della M. *dodecafonica*, di cui dopo la seconda guerra mondiale si ridiscute animosamente la stessa legittimità estetica. Al congresso internaz. di M. sacra tenutosi in Roma nel maggio 1950, presentato il problema se fosse opportuno proscrivere dalle chiese le enarmonie del dodecafonismo, per l'opposizione dei rappresentanti dei paesi anglosassoni si decise per la non opportunità, poiché parve che le regole enunciate nei citati documenti ecclesiastici già contenessero implicitamente la riprovazione dell'uso liturgico del cromatismo dodecafonico. Con che, beninteso, non si esclude che esso, manovrato dall'ispirazione fantastica ed emotiva (che peraltro molti teorici del nuovo movimento vogliono escludere) possa produrre opere di pregio, come certe composizioni di Igor Stravinskij, Adolfo Schönberg, Albano Berg, Ant. Webern. Cf. M. GLINSKI in *L'Osserv. Rom.* 24 genn. 1954, 5 nov. 1954, 29 maggio 1955, ecc.

IV. La M. sacra orientale è ancora in larghissima parte per noi una *sânge*. Si comincia a strapparle qualche segreto con un preliminare studio paleografico delle tradizioni scritte, che si tratta di raccogliere, decifrare, trascrivere, situare criticamente nell'evoluzione della M. orientale e quindi valutare dal punto di vista propriamente musicologico. Lavoro arduo (l'uso dei canti antichi è venuto meno nella Chiesa bizantina e l'uso moderno è abbastanza lontano dall'uso antico), ma ben avviato.

a) Dopo i lavori del card. PITRA (v.) sulla INNOLOGIA (v.) bizantina, fruttuose indagini furono condotte da CKRIST, PARANIKAS, BOUVY... dedicate a studiare la struttura metrica del ritmo fondato sull'accento tonico, non già sulla quantità delle sillabe come nella metrica classica. Altri si occuparono delle origini della M. bizantina, di cui trovarono il modello nella innografia sira (J. N. BICKEL, W. MEYER, H. GRIMME...); da tutti oggi si ritiene che essa ha origini orientali e che ad essa è imparentata la M. sacra occidentale (v. ad es. il Wellesz), nella quale si possono reperire elementi orientali.

M. HUGLO, *Origine de la mélodie du Credo « authentique » de la Vaticane*, in *Atti del Congr. internaz. di M. sacra* (Roma 1950), Tournai 1952, p. 240-44;

cf. dello stesso *L'ancienne version latine de l'hymne acathiste*, in *Muséon* 34 (1951) 27-61.

b) Si affermano anche rapporti del canto ebraico sinagogale col canto occidentale. Cf. E. WERNER, *The common ground of the chant of Church and Synagogue*, in *Atti cit.*, p. 134-48; EDITH GERSON-KIWI (art. *Musique in Dict. de la Bible. Suppl. V*), indagando la nozione di M. che si ricava dalla Bibbia, dall'archeologia, dagli scritti di Qunirán, ecc. e raccogliendo antichi canti ebraici, ha trovato delle tradizioni giudaiche che illuminano le origini del canto gregoriano.

c) Il compito più urgente era la decifrazione e la trascrizione dei mss. musicali bizantini, in cui si provarono J. B. THIBAUT, J. B. REBOURS, O. FLESHER, H. RIEMANN, H. GAISER... Il maggior merito spetta alla scuola melurgica di Grottaferrata iniziata dal p. L. TARDO, e soprattutto alla società dei *Monumenta musicae byzantinae*.

Nel 1931 CARSTEN HOEG, professore all'univ. di Copenhagen, presentò all'Accademia danese delle scienze un progetto di studi sistematici sulla musicologia bizantina, che fu adottato dall'Accademia e approvato dall'« Union académique internationale ». Nacquero così i citati *Monumenta*, pubblicati a Copenhagen (ed. Levin e Munksgaard) sotto gli auspici della detta Union, inaugurati (1935) con la riproduzione fototipica completa dello *Sticherarium* per il mese di settembre secondo il « Codex Vindob. theol. gr. 181 » scritto da Giov. Dalassenos (1217 o 1221), che fino ad oggi è il più importante sticherario in notazione paleobizantina (detta anche « notazione Coislin » perché è rappresentata dal cod. Coislin 220).

Nella serie *Subsidia*, E. WELLESZ, *Eastern elements in western chant* (Boston 1947; il vol. è menzionato anche come primo dell'« American series » perché fu edito sotto gli auspici del « Byzantine Institute » di Boston, quantunque sia pubblicato alla Clarendon Press di Oxford), rinnova le nostre conoscenze circa l'influsso del canto bizantino sul canto sermo occidentale, che fu molto più vasto e profondo di quanto si credette finora. I criteri di trascrizione dei mss. musicali bizantini sono fissati nei magistrali studi di H. J. W. TILLYARD, *Handbook of the middle byzantine musical notation* (ivi 1935, « *Subsidia* » cit., I-1) e di CARSTEN HOEG, *La notation kphônétique* (ivi 1935, « *Subsidia* » cit., 1-2), i quali hanno dettato una fondamentale grammatica storico-critica della notazione musicale bizantina quale si trova nei testi del sec. XII-XIV (quando i neumi bizantini cominciano ad essere decifrabili) e nei testi della « lectio solemnis » (vangelii, epistole, altre letture liturgiche) dal IX al XV sec.

Nel 1936 inizia la serie *Transcripta* con la trascrizione dello sticherario di settembre (*Die Hymnen des Sticherarium für September*, ivi 1936, a cura di EGON WELLESZ). La trascrizione, che segue i criteri di Tillyard e Hoeg, è preceduta da un importante studio introduttivo sugli sticherari (una delle due principali collezioni di canti sacri bizantini), sui principii d'interpretazione della notazione bizantina, sugli otto toni bizantini, sulle melodie primitive anteriori all'influenza arabo-turca, sui rapporti tra il testo e la melodia. L'opera termina con due liste alfabetiche dove sono dati gli inni e i melodi (compositori).

Il TILLYARD, nella stessa serie « *Transcripta* » (II e III) dà la trascrizione di *The hymns of the Sticherarium for November* (1938) e di *The hymns of the Octoechus* (1940-49, 2 parti) condotta con gli stessi criteri e sullo stesso materiale di base. Lo stesso autore presentò (Boston 1952, « *Transcripta* » IV) *Twenty canons from the Trinity Hirmologium*, ms. (sec. IV) del Trinity College (Oxford) meno importante degli irlomologi mss. del Monte Athos e di Grottaferrata.

Anche questi ultimi sono stati comunicati: *The hymns of the Hirmologium* (ivi 1952), trascritti a cura di Aglaia AYOUSANTI e Maria STOEHR, annotati da C. HOEG: primo dei 4 fascicoli destinati alla pubblicazione degli irmi (v. IRMOLOGIA) dell'*Hirmologium Althoum* (cod. 470 Monasterii Hibernorum). Questo fu riprodotto da Hoeg in fac-simile nel 1938 nella serie grande in 4° dei « Monumenta », nella quale L. TARDO nel 1951 diede in fac-simile anche l'*Hirmologium Cryptense* di Grottaferrata.

Si ricorda a questa occasione che il Tardo nel 1950 iniziò la collezione *Musicae byzantinae monumenta cryptensia phototypice expressa*, vol. I, Roma, Libreria dello Stato 1950.

Nel 1939 i « Monumenta » aprivano una nuova sezione, detta *Lectionaria*, dove sono pubblicate e studiate le raccolte di lezioni liturgiche cantate nell'ufficio divino, tratte dall'Antico (*Prophetologia*) e dal Nuovo Test. (*Evangelitaria*). Del *Prophetologium*, a cura di C. Hoeg e Günther Zuntz, sono pubblicati tre fascicoli (ivi 1939, 1940, 1952).

d) La M. liturgica bizantina antica usa, almeno per alcuni tipi di canto, un complesso di formule legate al sistema degli otto modi e divise secondo il loro sviluppo melodico in generi (ad es. genere melismatico, con formule molto sviluppate e ricche di melismi; genere salmodico, con formule dalla linea melodica più semplice dove abbondano i recitativi). L'origine di queste formule sembra che debba ricercarsi nella Siria, patria dei primi melodi: S. Ausenzio, cui si attribuisce l'invenzione del *troparion*, S. Sofronio di Gerusalemme, S. Andrea di Creta, S. Giovanni Damasceno...; non è escluso l'influsso della M. giudaica almeno in alcuni canti (v. sopra).

e) La M. bizantina si divide grosso modo in due periodi: *precucuzelico* (dall'inizio sino al sec. XIV), e *cucuzelico* (dal sec. XIV alla riforma di Chrysanthos, 1821). Il sec. XIV è l'epoca in cui visse GIOVANNI KUKUZELES, monaco del Monte Athos, il quale pare che abbia esercitato grande influsso nella susseguente evoluzione musicale. Nel primo periodo si nota grande attaccamento alla tradizione antica in tutti i centri da cui provengono i manoscritti; nel secondo periodo appaiono nuove composizioni e rifacimenti degli antichi canti per opera dei maistores (maestri), secondo i nuovi gusti e con nuovi elementi esotici introdottisi nel contatto con diversi popoli.

Dopo la caduta di Costantinopoli (1453) la M. bizantina entra in decadenza, raramente interrotta da qualche maistor geniale come Emanuele Chrysaeph il giovane, Germano di Patrasso le cui composizioni entrano nel deposito tradizionale. L'evolversi del rito trae seco l'abbandono di alcuni tipi di canto e l'adattamento dei canti antichi, che il ricordato lavoro paleografico intende ricostruire.

f) La M. bizantina non usa il rigo musicale ma particolari segni detti neumi. Di questa notazione neumatica conosciamo due tipi: *paleo-bizantino* (dall'inizio fino al principio del sec. XIII) e *neobizantino* (dalla fine del sec. XIII al 1821). Tale divisione tiene conto del valore intrinseco dei neumi e non della forma esterna. Se si dovesse tener conto di quest'ultima, i due tipi andrebbero ulteriormente suddivisi.

g) La trascrizione della notazione paleobizantina offre molte difficoltà, in quanto i neumi non hanno un valore diastematico definito: lo stesso neuma non dà sempre il medesimo intervallo ma il valore suo è in relazione alla particolare formula in cui viene usato.

Di sommo aiuto nella trascrizione sono le notazioni posteriori (neobizantine) in cui i medesimi

neumi hanno un valore diastematico definito: il confronto è possibile e illuminante quando si tratti dello stesso canto antico. S'è notato come già possediamo felici trascrizioni di alcuni tipi di canto bizantino antico. A Grottaferrata inoltre si possono ascoltare nelle feste canti antichi, essendovi da tempo in gran parte ripristinata l'antica tradizione.

h) L'anima del canto bizantino rimane ancora da scoprire. Qualche luce ci viene anche dallo studio delle tradizioni musicali liturgiche viventi, che dalla bizantina hanno avuto origine oppure con la bizantina hanno avuto dei contatti. È indubitato infatti che la M. bizantina, come ha fatto suoi alcuni elementi orientali, particolarmente siro-giudaici, così ha dato origine ad altre tradizioni che hanno seguito il suo sviluppo nel corso dei secoli (ad es. quella cosiddetta bizantina moderna, quella italo-albanese di Sicilia e Calabria, quella rumeno-ortodossa), oppure sono rimaste più o meno legate alla tradizione iniziale, ammettendo le variazioni comuni a tutte le tradizioni e sviluppandosi secondo il genio, il gusto e la storia dei rispettivi popoli (ad es. le tradizioni slave, rumeno-cattolica e, pare, quella armena).

Per la bibl. v. i citati studi dei *Monumenta musicae byzant.* — E. WELLESZ, *History of byzantine M. and hymnography*, London 1949. — H. J. W. TILLYARD, *The stages of the early byzantine musical notation*, in *Byzant. Zeitschrift* 45 (1952) 29-42. — J. NAKHLÉ, *Les « prosomena » ou chants-types de l'Eglise grecque*, Saida (Libano) 1939 (pp. 48). — P. A. LAYLY, *Analyse du codex de musique grecque n. 19 Bibl. Vatic. fonds Borg.*, Harissa (Libano) 1949. — L. TARDO, *Sguardo generale sopra gli studi dell'antica melurgia bizantina*, in *Archivio stor. per la Calabria e la Lucania* 15 (1946) 116-32. — ID., *I mss. greci di M. bizantina nella bibl. Ambrosiana di Milano*, ivi 19 (1950) 15-26. — P. ROUFOGALIS, *Etude théorique sur la M. d'Eglise grecque depuis la réforme de Chrysanthos* (1821), tesi di laurea, Paris 1953. — B. DI SALVO, *La tradizione musicale bizantina delle colonie italo-albanesi di Sicilia e quella manoscritta dei codici antichi*, in *Bollett. della badia greca di Grottaferrata* 6 (1952) 3-26. — ID., *La trascrizione della motivazione paleo-bizantina*, ivi 5 (1951) 92-110, 220-35. — ID., *Qualche appunto sulla cronologia nella M. biz.*, in *Orientalia christ. periodica* 23 (1957) 192-201. — R. PALIKAROVA VERDELL, *La musicologie byzantine et les documents slaves*, in *Byzantinoslavica* 11 (1950) 82-89. — ID., *La M. byzantine chez les Slaves, Bulgares et Russes au IX et X s.*, ivi 10 (1949) 268-74. — ID., *La M. byzantine chez les Bulgares et les Russes*, dal IX al XVI sec., Copenhagen 1953 (« Subsidia » III, della citata collez. « Monumenta »). — J. CHAILLEY, *L'exatonique grec d'après Nicomaque*, in *Rev. des études grecques* 69 (1956) 73-100: la storia della M. biz. è conforme ai principi generali della storia musicale.

i) Per la M. SACRA ARMENA i criteri di trascrizione e di interpretazione sono indicati dal mechitaristi stadi Venezia L. DAYAN in *Les hymnes de l'Eglise arménienne*, IV, fasc. 1-3 (Venezia 1952).

V. **Attualità.** Le preoccupazioni che attualmente guidano coloro che s'interessano di M. liturgica sono ben espresse dai voti conclusivi del II Congresso internazionale di M. s. tenutosi a Vienna dal 4 al 10 ott. 1954:

1) Il Congr. formula il voto che S. Pio X sia dichiarato patrono della M. s. insieme con S. Gregorio Magno e con S. Cecilia.

2) Propone che la liturgia e il canto delle chiese orientali siano studiati più che nel passato dagli istituti ecclesiastici competenti; e che nel quadro di questi studi siano del pari prese in considerazione la liturgia o la M. s. dei popoli slavi occidentali.

3) Considera uno dei più urgenti compiti quello che i principali manoscritti di canto gregoriano, conservati nei vari paesi, siano oggetto di pubblicazioni critiche scientificamente stabilite e che sia approfondito ed incoraggiato lo studio dello sviluppo storico del canto gregoriano nei vari paesi.

4) È necessario che, nei paesi dove la polifonia da chiesa occupa un posto preponderante, il canto gregoriano tuttavia conservi abbastanza importanza da compiere la funzione assegnatagli dal *Motu proprio* del 22 nov. 1903: servire da ideale e da modello a tutta la M. da chiesa. Poiché il *Proprium Missae* costituisce il repertorio più ricco del canto gregoriano, sarebbe bene dargli ogni preferenza e cantarne almeno qualche brano ad ogni Messa solenne.

5) Dato che la separazione tra *Sanctus* e *Benedictus*, ordinata dal *Caeremoniale Episcoporum*, si spiega soltanto con le esigenze tecniche dell'esecuzione della polifonia, il Congr. emette il voto che il canto del *Benedictus*, durante una Messa cantata in gregoriano, possa essere eseguito prima della consacrazione.

6) La S. Sede, allo scopo di assicurare la conservazione della purezza originale del canto gregoriano tradizionale, vieti per l'uso liturgico la pratica che consiste nel far cantare una melodia gregoriana autentica su un testo in lingua profana.

7) Basandosi sul fatto che la polifonia prepaletstrianiana ha prodotto incontestabili capolavori, completamente conformi alla liturgia, il Congr. suggerisce che l'esecuzione di queste composizioni sia utilizzata anche per gli uffici liturgici. Nella Messa solenne, se il *Cantus firmus* dell'*Ordinarium* comporta parole profane o anche un testo liturgico, che non appartenga al formulario dell'*Ordinarium Missae*, occorrerebbe sostituirlo con il testo liturgico della Messa, o, in caso di impossibilità, dare del *Cantus firmus* una esecuzione strumentale.

8) Quanto alle audizioni musicali non liturgiche nelle chiese, il Congr. formula i seguenti voti:

a) Le opere religiose per organo, strumenti o coro, che non possono integrarsi nella liturgia o che almeno lo possono solo con difficoltà, ma che d'altronde sono realmente di livello artistico elevato ed hanno significato spirituale ed efficacia pastorale, possono essere eseguite nelle chiese a condizione che si eviti tutto ciò che possa esser contrario al carattere sacro della casa di Dio.

b) Per ogni audizione di questo genere, bisognerebbe tuttavia assicurarsi l'autorizzazione dell'ordinario del luogo. La domanda di autorizzazione dovrebbe esplicitamente nominare sia il titolo delle opere di cui si progetta l'esecuzione, sia il nome degli artisti esecutori.

c) L'autorizzazione richiesta dovrebbe essere accordata soltanto: se il programma proposto è conforme alle esigenze del paragrafo a); se il coro e l'orchestra possono effettivamente essere posti nella chiesa in modo tale da salvaguardare integralmente il rispetto dovuto alla presenza del SS. Sacramento; se i biglietti di entrata e i programmi non sono venduti nell'interno della chiesa; se si acquisti la certezza che gli uditori e gli esecutori non dimenticheranno, sia con il comportamento, sia con l'abbigliamento, di trovarsi in luogo sacro.

9) A termini del *Motu proprio* di S. Pio X (III, 7) la sola lingua latina è autorizzata per il canto della Messa cantata.

Quanto ai canti in lingua volgare, eseguiti durante la Messa letta, il Congr. formula la seguente raccomandazione: le commissioni diocesane di canto liturgico dovrebbero dedicare, in collaborazione con gli istituti di canto liturgico approvati dalla S. Sede, particolare cura nel controllare il valore artistico e la convenienza liturgica delle composizioni moderne scritte su testi in lingua volgare. L'uso di questi testi in lingua volgare è autorizzato a condizione che non si tratti di traduzione di testi liturgici pro-

priamente detti, che non possono essere cantati altro che in lingua latina.

10) La Messa cantata solenne della domenica, che è basata su una tradizione secolare, deve essere mantenuta con ogni mezzo possibile. Non può in nessun caso essere abitualmente sostituita da una Messa letta; deve essere celebrata anche nelle parrocchie più piccole, almeno nei giorni di feste maggiori, nella forma tradizionale. Questa prescrizione vale soprattutto per i paesi di cultura occidentale.

11) Il Congr. ritiene che la creazione di scuole per fanciulli sia il mezzo più efficace per rendere possibile la costituzione di cori misti. Nel caso in cui le circostanze locali lo rendano impossibile, il Congr. emette il voto che le voci infantili siano sostituite da voci di donna.

12) Nella profonda convinzione che la liturgia e la M. siano due elementi inseparabili, e che questa unità organica debba essere valorizzata meglio che nel passato, il Congr. suggerisce una collaborazione più stretta fra liturgisti, musicologi e musicisti cattolici. A tale scopo bisognerebbe che le commissioni diocesane per la liturgia e il canto di chiesa non si riunissero senza che almeno un rappresentante di ogni disciplina sia effettivamente presente. Nei congressi internazionali di liturgia o di M. religiosa, questa presenza ufficiale è vivamente raccomandata.

13) L'organo è stato perfezionato dalla Chiesa cattolica quale strumento di culto ed ha trovato nel quadro dell'ufficio la sua destinazione propria. Adottato in seguito da altre confessioni religiose, è stato adattato alle loro particolari esigenze. Bisognerebbe aver cura che, nello sviluppo tecnico dell'organo, fossero sempre rispettate le speciali esigenze della liturgia cattolica, per non alterare la tradizione cattolica dei costruttori d'organo. La conservazione e la manutenzione degli organi devono essere oggetto di cure particolarmente attente; per la costruzione di nuovi strumenti si cercherà di dar la preferenza, non foss'altro per ragioni di economia finanziaria, al sistema di trazione meccanica.

14) Il Congr. esprime il voto che la S. Sede sottoponga a nuovo esame la questione dell'impiego di strumenti elettroacustici per l'ufficio liturgico, conformemente alla risoluzione adottata dalla sezione «Organo»; l'esperienza ha infatti dimostrato che questi strumenti non costituiscono affatto un progresso. La sezione ha respinto all'unanimità l'impiego di strumenti elettroacustici per l'ufficio liturgico.

15) Il Congr. conferma di riconoscere, d'accordo col pensiero più volte espresso dalle più alte autorità ecclesiastiche, l'esistenza e la giustezza di un naturale sviluppo della M. s. ed esprime la propria riconoscenza per la libertà accordata ai compositori. Sarà obbligo delle commissioni diocesane far in modo che questa libertà non degeneri in abuso.

16) I maestri di Cappella e gli organisti competenti possono essere mantenuti al servizio della chiesa solo se si assicura loro una conveniente remunerazione. Se non può esser loro garantito un trattamento onesto, in ragione dell'importanza ridotta della loro prestazione nel quadro degli uffici religiosi, sarebbe desiderabile di attribuire loro una occupazione remunerativa nei servizi della amministrazione ecclesiastica.

17) Il Congr. raccomanda l'organizzazione di ritiri o raduni per tutti i membri di una corale, per i maestri di Cappella e gli organisti di parrocchia, dimodoché la pietà individuale e lo spirito della liturgia impregni l'esecuzione dei canti e la lode divina sia fonte particolare di grazie.

18) L'esecuzione delle prescrizioni della S. Congr. dei Seminari e Università riguardo alla formazione musicale nei seminari e nelle case religiose (noviziati) deve essere assicurata con zelo e controllata, sia nelle case dei religiosi, sia nei conventi delle religiose. Lo studio della musicologia nelle università

o istituti cattolici di insegnamento superiore deve essere oggetto di particolari cure e di appropriate decisioni.

19) L'insegnamento della M. deve cominciare dalle scuole elementari. Bisognerebbe che questo insegnamento tenesse conto del carattere speciale sia del canto gregoriano, sia dei cantici popolari.

20) Il Congr. esprime il voto che la S. Sede voglia precisare che oltre la formazione pedagogica di pastorale liturgica data a tutti i fedeli in generale, ne esiste una particolare per i membri del coro, di modo che il sacerdote responsabile non manchi, preoccupandosi di una educazione spirituale, di dar loro durante le ripetizioni preparatorie, la spiegazione religiosa e liturgica dei testi che si dovranno cantare.

21) La pratica del canto liturgico non è questione privata, ma è missione ufficiale della Chiesa. La responsabilità del canto sacro è affidata in ogni diocesi alla commissione per il canto liturgico, la quale adempie ai suoi obblighi in conformità con le direttive dell'ordinario del luogo. A questa commissione spetta di promuovere la costituzione di un fondo diocesano, destinato a coprire le necessità finanziarie richieste dall'organizzazione della M. sacra.

Cf. anche il III Congr. intern. (Parigi 1-8 luglio 1957): in *Maison-Dieu* 51 (1957-III) 146-65.

Alcuni di questi punti furono sanciti dalla ricordata enc. *Musicae sacrae disciplina* (75-XII-1955).

BIBL. generale. Segnaliamo alcune recenti storie generali della M., dove troverai indicate anche le storie più antiche, come F. J. FÉTIS, A. G. AMBROS, K. F. BRENDL, E. MAGNI-DUFLOCC, A. UNTERSTEINER (vols. it., Mil. 1923), U. RIEMAN (vols. it., Torino 1926), H. WOOLLETT; in particolare, per la M. sacra: F. CLÉMENT, *Hist. générale de la M. sacrée*, Paris 1867; F. A. GEVAERT, *Les origines du chant liturgique de l'Église latine*, Gand 1890; G. B. KATSCHTIALER, *Storia della M. s.*, vols. it. aggiornata, Torino 1926. — A. DELLA CORTE-G. PANNAIN, *Storia della M.*, 3 voll., Torino 1944. — S. CHIEREGHIN, *Storia della M.*, Milano 1944. — F. ABBIATI, *Storia della M.*, Milano, Garzanti, 5 voll. — *La M. nel medioevo* (G. REESE), nell'epoca barocca (M. BUKOFZER), nel periodo romantico (A. EINSTEIN), versioni ital., presso Sansoni, Firenze, 3 voll. — N. DU FOURCQ e altri, *La musique des origines à nos jours*, Paris 1946. — P. H. LANG, *Die Musik im Abendland*, vers. dall'ingl., 2 voll. Augsburg 1947. — T. M. FINNEY, *A history of music*, nuova ediz., London 1948. — R. MALSCH, *Geschichte der M.*, Berlin 1949³. — J. HANDSCHIN, *Musikgesch. im Ueberblick*, Luzern 1948. — E. DUMESNIL, *Histoire de la M.*, nuova ed., Paris, Editions d'hist. et d'art. — E. VUILLERMOZ, *Histoire de la M.*, Paris 1949¹¹. — C. SACHS, *A short history of world M.*, London 1949. — M. MILA, *Breve storia della M.*, Milano 1948. — G. DYSON, *Storia della M.*, vers. ital. Torino 1953. — K. H. WÖRNER, *Geschichte der M.*, Göttingen 1954. — DELLA CORTE-GATTI, *Dizionario di M.*, Torino, Paravia. — *Allgemeine Musikgeschichte*, sotto la direz. di A. SMYERS, Utrecht 1948⁴. — C. HÖVELER, X, Y, Z der muziek, nuova ediz. Utrecht 1949. — *Die Musik in Gesch. und Gegenwart*, enciclopedia universale della M., a cura di F. Blume, Cassel-Basel 1949 ss. — R. VANNES, *Dictionnaire des musiciens* (compositori), Paris 1951. — A. COEUVROY, *Dictionn. critique de la M. ancienne et moderne*, Paris 1956. — G. KINSKI, *Album music. Histoire de la M. par l'iconographie*, Paris 1930. — Monumenti di paleografia musicale latina, raccolti e illustrati da E. MARRIOT, Bannister, Lipsia 1914.

N. DUFOURCQ, *La M. française*, Paris 1949. — B. CHAMPAGNEVILLE, *L'âge classique de la M. française*, Paris 1946. — BRAGARD, *Histoire de la M. belge*, Bruxelles 1946-49, 2 volumetti. — *La M. en Belgique*, sotto la direz. di E. CLOSSON e CH. VAN

DEN BORREN, Bruxelles 1950. — CH. VAN DEN BORREN, *Geschiedenis van de muziek in de Nederlanden*, 2 voll., Anversa 1950-51. — E. WALKER, *A history of M. in England*, 3^a ediz. a cura di J. A. Westrup, London 1952. — S. CORBIN, *Essai sur la M. religieuse portugaise au moyen âge* (1100-1385), Paris 1952. — H. ANGLÉS ha iniziato la serie « Monumentos de la M. española » (ed. dall'istit. Diego Velasquez) col magistrale studio: *La M. en la corte de los reyes católicos Ferdinandó e Isabel* (Madrid 1941), pubblicandovi anche alcune Messe di J. de Andieta, F. de Peñascosa, P. de Escobar, Alonso de Alba. Lo stesso autore ha illustrato *La M. española desde la edad media hasta nuestras días* (Barcelona 1941). Nello studio documentato: *España en la historia de la M. universal*, in *Arbor* 11 (1948) 1-52, analizza mss. dell'epoca visigotica (come l'*Orationale* di Verona, il *Libellus orationum* di Tarragona), dove si trova una notazione del sec. VII (forse anteriore) e soprattutto l'antifonario di Leon (sec. X) che probabilmente riproduce un ms. dell'epoca del re Wamba († 672) e dunque costituisce il documento più importante per la storia delle origini della M. spagnuola. H. ANGLÉS e J. SUBIRÁ nel II vol. del *Catálogo musical de la bibliot. nacional de Madrid*, fan conoscere *Libros litúrgicos y teóricos musicales* spagnuoli (Barcelona 1949). — *Anuario musical* pubblicato a partire dal 1946 (Barcelona) dell'istit. españ. de musicología del « Cons. super. de investig. científ. » — L. BROU, *L'antiphonaire wisigothique et l'antiphonaire grégorien au début du VIII^e s. Essai de musicologie comparée*, in *Anuario musical* 5 (1950) 2-10. — M. SCHNEIDER, *A proposito dell'influo arabe. Ensayo de etnografía musical de la España medieval*, ivi 1 (1946) 31-139. — J. SUBIRÁ, *Historia de la M. española e hispanoamericana*, Barcelona 1953.

Per argomenti particolari v. ANTIFONE, CANTO SACRO, GRADUALE, INNOLOGIA, LAUDI, LITANIE, MESSA, MOTETTI, ORATORIO, RESPONSORIO, SALMODIA, UFFICIO, VESPREI . . . , MODI, MONODIA, NEUMI, ORGANO, POLIFONIA . . .

MUSICA sacra. v. ISTITUTI DI STUDI SUP. A 7 (di Roma) D 5 (di Milano).

MUSSO Cornelio, O. F. M. Conv. (1511-1574), teologo ed oratore insigne, n. a Piacenza, m. a Roma. Terminati gli studi a Venezia e a Padova, fu reggente dello studio minoritico a Padova, professore di filosofia e di teologia nelle università di Bologna e di Pavia, predicatore (1538) alla corte di Aless. Farnese, teologo e consultore di Pio IV che lo inviò in missione presso l'imperatore Ferdinando, vescovo di Bertinoro (1541) e poi di Bitonto (1544), teologo al conc. di Trento, dove tenne il discorso *De persecutionibus et victoriis Ecclesiae* (ivi detto dal Pallavicini il braccio destro del concilio). Oltre le numerose *Prediche* (edite spesso, in varie collezioni, tradotte in francese, in spagnolo, in latino), lasciò: *De operibus sex dierum* (Colonia 1598); *Commentarium in epist. ad Romanos* (ivi 1588); *De historia divina* (ivi 1585-1587). Lodato come « eloquentissimus omnium mortalium », purgò l'eloquenza dalle pesanti speculazioni scolastiche e dalle declamazioni vuote o volgari, ma indulse a digressioni inutili, enumerazioni faticose e superflue, sovrabbondanza di citazioni profane, e ai vizi dell'incipiente secentismo.

BIBL. — SBARALEA, *Supplementum* 3, p. 218 ss. — F. BENOFFI in *Miscellanea Francese*, 31 (Roma 1931) 158 ss. — H. JEDIN in *Röm. Quartalschrift* 41 (1933) 207-75. — ENC. IT. XXV, 159. — GUST. CANTINI, C. M. *predicatore, scrittore e teologo al conc. di Trento*, in *Miscellanea Francese*, 41 (1941) 145-74, 424-63, con rassegna critica delle opere di M.; estratto, Roma 1942. Cf. ivi 48 (1948) 223-42, 450-78, 49 (1949)

36-71, estratti di una monografia consacrata da G. ODOARDI all'attività del M. nei tre periodi del conc. di Trento (*Fra C. M. padre, oratore e teologo al conc. di Tr.*). — R. J. BARTMANN, *C. M. tridentine theologian and orator*, in *Franciscan Studies* 26 (1945) 247-76.

MUSTIOLA, Santa. v. IRENEO da Chiusi.

MUSULMANI, mussulmani. v. ISLAM.

MUTAZILISMO. v. ISLAM VI, 3. — P. CASANOVA in *Dict. de théol. cath.* IX, col. 1647, letteratura sul M. islamico. — A. S. TRITTON, *Some Mu'tazili ideas about religion*, in *Bullet. of the School of oriental a. african Studies* 15 (1952) 612-22. — In *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orient.* 4 (1957) 141-202 e 281-316: *Le renouveau du mu'tazilisme* (R. CASPAR) e *Une somme inédite de théol. mu'tazilite, le « Mogimi » du qādi 'Abd al-Jabbar* (G. C. ANAWATI, R. CASPAR, M. EL-KHOEIRI).

MUTAZIONE: 1) dell'essere (divenire, moto). v. METAFISICA; ONTOLOGIA;
2) delle specie viventi. v. TRASFORMISMO, EVOLUZIONE;

3) dei dogmi. v. DOGMI (evoluzione dei d.);
4) della legge naturale. v. LEGGE V B.

MUTILAZIONE è non solo l'ablazione di un membro o parte del corpo, ma anche ogni intervento sugli organi corporei tale da privare stabilmente la persona di qualche attività fisiologica o psicologica. Dicesi M. *diretta* se l'intervento di sua natura ha questo scopo e viene posto a questo scopo; *indiretta* se l'intervento di sua natura è indirizzato ad altro scopo, ma per caso o per semplice connessione accidentale porta M.

I. **Principii generali.** Si badi che l'uomo non ha la proprietà né della sua né dell'altrui vita, né delle sue né delle altrui facoltà vitali; perciò non ne può disporre dispoticamente se non dipendentemente dal fine ultimo dell'uomo, o, che è lo stesso, può usarne solo *secondo ragione* (v. NORMA). Questa inviolabilità della vita non è assoluta ma condizionata, sia da parte di Dio, che vi può derogare essendo egli il padrone della vita, sia da parte della persona, che per l'esigenza della vita del tutto (esigenza naturale, quindi divina e consentanea al fine ultimo dell'uomo), può sacrificare un membro nocivo (*Summa theol.* II^a-II^{ae}, q. 62, a. 2; q. 65, a. 1), sia da parte del potere pubblico, che per l'esigenza del bene comune (anch'essa naturale, quindi divina e compatibile col fine ultimo dell'individuo), può, a determinate condizioni, sacrificare l'integrità fisica dei sudditi e anche, nei casi estremi, la loro vita (v. ad es., GUERRA, PENA di morte).

Perciò, mentre la M. diretta è sempre illecita, la M. indiretta è lecita o illecita secondo che vi sia o non vi sia la causa proporzionata che giustifichi l'azione da cui segue la M. La causa è la necessità di conseguire o di salvaguardare un bene superiore minacciato da causa interna o esterna, libera o necessaria: ad es., interventi chirurgici per difendere l'organismo da cancrena o infezione, dono del sangue per studio scientifico o per la salute altrui).

Secondo le norme morali ricordate da Pio XII (agli urologi, 9 ottobre 1953, AAS 45 [1953] 673-679), per la moralità di un intervento medico che termini in una M. (asportazione o atrofia di qualche organo e attività vitale) si esige: che la conservazione dell'organo provochi grave danno o costi-

tuisca una minaccia per l'intero organismo; che questo danno o minaccia non si possa in alcun altro modo eliminare o contenere; che ragionevolmente si possa prevedere che le conseguenze negative della M. siano superate dai suoi effetti positivi, cioè dal bene assicurato all'organismo intero o, almeno dal lenimento dei dolori. Da questo punto di vista è riprovevole, ad es., la leggerezza con cui si procede alla tonsillectomia, all'appendicectomia senza sufficienti motivi, o all'amministrazione di farmaci non sufficientemente sperimentati. In ogni caso in cui è lecita, prima di procedere alla M. di funzioni vitali, il sanitario dovrà avere il consenso della persona (o di chi la rappresenta), che sarà stata esattamente informata della portata e delle conseguenze dell'operazione.

Risolto il problema tecnico (cioè verificatesi le dette condizioni), la questione morale è risolta dal principio della subordinazione della parte al bene del tutto. v. MEDICI.

II. **Per casi particolari**, v. CHIRURGIA e MORALE, LEUCOTOMIA, NARCOANALISI.

Circa la M. di organi e funzioni generative la Chiesa fu particolarmente severa nel condannare le evasioni al diritto naturale della inviolabilità della vita: cf. Pio XI, enc. *Casti connubii* 31 dic. 1930 e S. Off. 21 marzo 1931, 24 febb. 1940, in AAS 22 (1930) 539, 23 (1931) 118, 32 (1940) 73; Pio XII, disc. alle ostetriche 29 ott. 1951, in AAS 43 (1951) 835. v. EUGENETICA, CHIRURGIA e MORALE, EUNUCO, INSEMINAZIONE.

A) È lecito il prelievo del seme umano per esaminarne la sanità e la capacità fecondatrice? Se avviene con puntura al testicolo o per aspirazione o altro mezzo che escluda la polluzione e non causi commozione sessuale né danno all'organismo, non sembra illecito, verificandosi nel caso una causa proporzionata. Non sembra decisiva l'obiezione che il seme, avendo per fine la procreazione alla quale concorre con la naturale circolazione, non può essere in altro modo lecitamente prelevato (cf. J. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis*, I, Torino 1950¹⁸, n. 566, III).

B) È lecito cedere un proprio organo perché sia trapiantato su altro organismo che ne abbisogni? Si suppone che si tratti di organi doppi, sicché ne resti uno all'offerente con funzionalità tale da non turbare l'equilibrio psicofisico del donatore. In particolare, si fa questione per la cessione del testicolo, dell'ovaia, del rene, della ghiandola tiroide (mentre non si fa difficoltà per la cessione della cornea, per la donazione di sangue). Se la perizia dell'operatore dà affidamento ed esiste causa proporzionata, non si vede l'intrinseca ripugnanza della cessione; anzi, in alcuni casi si dovrebbe parlare di dovere di carità.

Il trapianto del testicolo o dell'ovaia presenta maggiori difficoltà tecniche e morali in quanto esso è destinato a soccorrere una funzione non indispensabile alla vita, cioè a dare soltanto la possibilità dei rapporti sessuali o della fecondazione. Si osserva però che nel caso si ha bensì ablazione di organo, ma non si ha soppressione della relativa « funzione », che resta assicurata dall'organo omologo; ora, par bene che la M. sia illecita in quanto renda inetti a una funzione naturale (cf. Pio XI, enc. cit.: « Cosa certissima anche al lume naturale della ragione è che gli stessi uomini privati non hanno altro dominio sulle membra del proprio corpo che quello che spetta al loro fine naturale e che non possono distrug-

gere o mutilare o per altro modo rendersi inetti alle funzioni naturali, se non nel caso in cui non si può provvedere per altra via al bene di tutto il corpo »); sicché si può dedurre che, conservandosi un organo sano e quindi la funzione relativa, il trapianto non debba dirsi immorale. Si obietta che il beneficiario del trapianto potrebbe generare con seme od ovulo del donatore; ma è ovvio che la possibilità dei rapporti sessuali fecondi dopo il trapianto non potrà instaurarsi prima che il trapianto sia interamente incorporato nel nuovo organismo.

C) È lecita a individui con caratteri bisessuali (ermafroditi imperfetti) la M. degli organi di un sesso per mantenere soltanto quelli dell'altro? In questi casi, del resto rarissimi, tenendo conto che la duplicità sessuale dello stesso individuo è fuori dell'ordine della natura umana, il correggere l'anomalia accidentale per conservare soltanto i caratteri del sesso che nell'individuo si dimostra prevalente, non è da condannare.

D) Per guarire alcune turbe mentali, specialmente nei giovani, afflitti da inversioni o perversioni sessuali e forme neuropatiche connesse, si preconizzò la castrazione detta *terapeutica*, ritenuta atta a migliorare il carattere, a tranquillizzare lo spirito e a diminuire la libido. Effetto certo e diretto dell'operazione è l'atrofia o la privazione degli organi e dei poteri generativi, cui per qualche tempo s'accompagna la riduzione delle tendenze anormali libidinose.

Tale M. è certo illecita se viene usata, come nei tempi andati, per conservare la voce bianca, per evitare gli oneri della procreazione senza rinunciare ai rapporti sessuali, per impedire la procreazione di individui tarati o per altri scopi illeciti; neppure è lecita per attuare le tentazioni contro la purezza, effetto che, del resto, con quel mezzo non si ottiene. È lecita, invece, quando questi organi siano malati in modo da mettere in pericolo la vita. Che poi tale operazione sia capace di sanare stati psico-patologici è molto dubbio, pur ammettendosi che alcuni stati patologici dipendano da irregolari secrezioni endocrine e in particolare dall'attività anomala delle gonadi. Quand'anche fosse scientificamente confermata la dipendenza dei disturbi psichici in parola da queste secrezioni, ulteriormente si chiede se sia lecito sopprimere la facoltà naturale procreativa per guarire da un morbo letale: pur riconoscendo che tale M. è lecita quando sia in pericolo la vita, la norma morale del duplice effetto da azione in sé buona o indifferente, supposto che non vi sia altro mezzo, ci permette di affermare la liceità in caso di male proporzionatamente grave.

E) Si discusse se la pubblica autorità ha il potere di infliggere una M., particolarmente nel campo delle funzioni generative. Nei tempi andati la risposta era generalmente affermativa, se la M. venisse inflitta come PENA di delitto (v.), poiché si riconosce all'autorità il diritto di infliggere la PENA di morte (v.), che è più grave della pena della M.; ancor oggi alcuni per buone ragioni tengono la stessa opinione (cf. J. AERTNYS-C. DAMEN, o. c., n. 568, V, e). Più comunemente si sta per la negativa, in quanto la M. sopprime un diritto naturale personale, per la cui soppressione non valgono le ragioni che giustificano in alcuni casi la pena di morte; senza dire che se si ammette l'affermativa, si può arrivare a legittimare il « genocidio ».

F) L'esperimento sull'uomo che sia lesivo della sua integrità fisica o psichica si deve giudicare come

la M. (decisa dal soggetto o da lui patita), dove la causa proporzionata che si invoca non è un bene dell'individuo (che opera o patisce l'esperimento) bensì il bene comune (ad es. la conoscenza delle leggi biologiche che ammetteranno le possibilità terapeutiche della medicina). Cf. il discorso di Pio XII del 30 sett. 1954, *Docum. cathol.* n. 1184, e del 17 ott. 1954, p. 1781-90. I principii morali regolatori di questa materia si possono così riassumere:

Esperimento è somministrazione di medicamento o intervento chirurgico tendente ad accertare un'ipotesi scientifica.

Caratteristico dell'E. non è quindi il « rischio », ma « l'azione di ricerca » in vista del progresso scientifico. L'E. in senso stretto non va confuso con quelle cure che, pur presentando qualche incertezza di risultato, tendono esclusivamente, o almeno primariamente, alla salvezza del paziente.

È noto come i progressi realizzati nel campo della medicina e della chirurgia sono legati in buona parte anche agli EE. condotti direttamente sull'organismo umano. Ma non tutti questi interventi sono moralmente ammissibili.

a) *I motivi* per i quali si fa ricorso all'E. sono riducibili a tre, bene illustrati, sotto l'aspetto morale, da Pio XII nel discorso tenuto il 14 sett. 1952 ai partecipanti al I Congr. Internaz. d'istopatologia del sistema nervoso: 1) l'interesse della scienza medica, 2) l'interesse del paziente, 3) l'interesse della comunità.

1) *L'interesse della scienza medica* è bene di gran valore, che può anche legittimare il ricorso all'E. a patto che non si usino metodi lesivi dell'altrui diritto o contrari ad una norma morale di valore assoluto. La scienza infatti non è il valore più alto a cui si possa, ad es., sacrificare il diritto personale del paziente alla vita fisica e spirituale, alla sua integrità psichica o morale, beni che indubbiamente sovrastano all'interesse scientifico.

2) *L'interesse del paziente* dà in numerosi casi la giustificazione morale della condotta del medico. Occorre però tenere presente che il paziente stesso non è padrone assoluto del suo corpo e del suo spirito, e non può quindi disporre liberamente di sé medesimo a suo piacimento, ma è legato alla teleologia immanente stabilita dalla natura. Non ha quindi il diritto di mettere a disposizione la propria integrità fisica o psichica in EE. o ricerche mediche che causino distruzioni, MM., ferite o pericoli seri. Parimenti non può tentare su di sé o permettere interventi medici che nel curarlo da tare o infermità inducano una diminuzione considerevole e durevole, o addirittura una permanente abolizione della libertà.

3) *L'interesse della comunità*, cioè il bene comune della società umana, può domandare e giustificare nuovi tentativi e interventi per il progresso della scienza medica, ma anche questo interesse ha dei limiti morali. L'autorità pubblica, cui incombe la cura del bene comune, non può autorizzare un intervento col semplice motivo che l'esito dell'E. potrà essere utile al bene comune. La SOCIETÀ (v.) non è una unità sostanziale fisica, in sé sussistente, i cui membri individuali debbano considerarsi parti integranti, e quindi possano essere sacrificate per il bene del tutto (come avviene nell'organismo): essa non è che unità accidentale di finalità, di ordine, di azione, in base alla quale può bensì esigere e regolare l'attività delle parti, ma in nessun caso può disporre direttamente del loro essere fisico.

b) *Condizioni* prerequisite ad ogni E. sull'uomo sono in parte elencate in una specie di decalogo che, a conclusione del processo famoso di Norimberga, i magistrati dettarono a prevenzione di altri tentativi di EE. criminali.

1) Si tratti di ricerche serie, di tentativi onesti per promuovere la scienza medica teorica e pratica; 2) vi sia il libero consenso del paziente; 3) l'E. sull'uomo appaia necessario; 4) sia preceduto da studi seri e da applicazioni sugli animali; 5) si usino tutte le precauzioni per evitare i rischi e le sofferenze non necessarie; 6) non è permesso un E. che provochi la morte o una invalidità permanente; 7) la persona che lo tenta sia qualificata ed onesta e, se possibile, abbia consultato altri competenti; 8) a parità di altre condizioni, si dia la preferenza a persone malate.

c) *Dell'E. in casi particolari* si dovrà giudicare tenendo conto, appunto, anche delle condizioni particolari.

1) E. su malati. Trattandosi di moribondi in caso disperato è lecito far ricorso a mezzi rischiosi o poco conosciuti che abbiano qualche probabilità di riuscita, sempre a condizione che vi sia il consenso del paziente o di chi per lui. Per gli altri malati, supposto che l'E. non provochi la morte o l'invalidità permanente, la liceità è subordinata moralmente al verificarsi delle condizioni richieste per la lecita posizione di una causa a duplice effetto, uno buono e uno cattivo, e, più particolarmente, alla proporzione tra la sicurezza di riuscita dell'E. e la gravità del male.

2) E. su condannati a morte. Anche se può causare la morte o una lesione permanente, può essere lecito a condizione: che l'autorità ne dia l'autorizzazione; che vi sia il consenso valido del soggetto; che la condanna sia certamente giusta; che siano risparmiati al paziente sofferenze ed umiliazioni gravi.

3) E. su detenuti consenzienti. Se non mette a pericolo la vita o l'integrità personale, può essere lecito purché sia motivato da ragione proporzionata (ad es., il riacquisto della libertà, la riduzione della pena, la riparazione del male commesso, la reintegrazione del proprio onore). È invece illecito quando il detenuto non è consenziente; ed è da considerarsi un vero atto criminale quando dalla realizzazione dell'E. esula ogni preoccupazione umana (come avvenne in certi campi di concentramento durante l'ultimo conflitto).

4) E. sul proprio corpo. Dal punto di vista morale non vi è differenza fra E. su terzi e su se stessi. Vale sempre la stessa norma della indisponibilità di ciò che è dominio di Dio. Le ottime intenzioni di chi si sacrifica in questi EE. e l'ammirazione dell'opinione pubblica non valgono a legittimare un atto in sé cattivo. Non si confonda però il caso di E. gravemente pericoloso su se stesso con la prestazione generosa di sé e della propria attività in soccorso del prossimo: il primo atto è illecito, il secondo può essere eroico.

PAYEN, *Déontologie médicale*, Shanghai 1935. — E. BON, *Medicina e religione*, Torino 1948. — SCREMIN, *Appunti di morale professionale per i medici*, Roma 1949. — A. PAZZINI, *Il medico di fronte alla morale*, Brescia 1951. — TIBERGHEN, *Médecine et morale*, Paris 1952. — J. PAQUIN, *Morale et médecine*, Montréal 1955. — W. RIESE, *La pensée morale en médecine*, Paris 1954. — *L'expérimentation humaine en médecine*, in collaborazione (Centre d'Etudes Laënnec), Paris 1952. — A. FRANCHINI, *I limiti della potestà del medico di sperimentare sull'uomo*, in

Gazzetta sanitaria, gen. 1956. — M. BIOGLIO, *Ancora sulla liceità dell'esperimentazione umana*, in *Annali Ravasini*, gen. 1956. — G. PERICO, *Esperimenti sull'uomo*, in *Aggiornamenti sociali*, ag.-sett. 1956. — C. ROMANO, *Considerazioni medico-legali sulla sperimentazione di nuovi farmaci nell'uomo*, in *Medicina e morale*, gen.-marzo 1956.

G) *La liceità della boxe* è oggetto di dispareri anche tra gli autori cattolici. È un fatto che essa provoca più o meno gravi lesioni ai contendenti, minorazioni fisiche, traumi organici e cerebrali e talora la morte. I beni che si vogliono raggiungere in queste competizioni sono: lo sport (l'educazione fisica, il divertimento degli antagonisti e degli spettatori) e il guadagno (dei competitori e degli organizzatori). Non v'è dubbio che sono beni leciti, ma è altrettanto certo che sono gerarchicamente inferiori ai beni della salute del corpo, della ricerca scientifica, i quali, come si notava sopra, possono giustificare, a certe condizioni, la M. E pertanto si dovrebbe concludere che il giudizio morale sulla boxe è più severo che il giudizio riguardante altre M. Difatti alcuni autori sono rigidamente negativi.

A noi pare che questa condanna generale sia comandata da un equivoco: non si bada che se davvero la boxe è un'arte (la «nobile arte» è detta dagli Inglesi) e un gioco, allora le lesioni che essa provoca non sono direttamente volute ma sopravvengono, come accidenti più o meno prevedibili, all'esercizio di una attività lecita, e dunque la boxe dovrebbe considerarsi lecita secondo la regola e le condizioni del «duplice effetto» e della CAUSALITÀ indiretta (v.).

Ma la boxe è davvero un gioco e un'arte o non piuttosto un assalto belluino inteso direttamente al massacro del contendente, in modo che le lesioni debbano intendersi non già come accidentali e tollerate, bensì come direttamente e per se stesse volute dall'avversario? se così fosse i negatori della liceità del pugilato avrebbero ragione.

Si tratta di una questione di fatto, che non si può risolvere a priori, bensì con una indagine accurata circa le condizioni effettive in cui si svolge la boxe. Dalle prime indagini medico-statistiche sembra risultare che i pericoli di minorazione e di morte non sono superiori — anzi, sono inferiori — nella boxe che in altre competizioni da tutti giudicate lecite. E pertanto ci mancano elementi di diritto e di fatto validi a sostenere una condanna generale della boxe.

Beninteso, non mancano casi in cui la boxe si presenta come vera rissa sostenuta dal fanatismo sadico degli spettatori, una vera aggressione omicida scatenata contro le parti più vitali dell'avversario (testa, faccia, fegato, stomaco) e intesa ad abbattere l'avversario togliendogli la possibilità di «giocare» e addirittura di vivere. Tuttavia, alla stregua di quanto sopra s'è detto, questi casi, finché potranno considerarsi abusi eccezionali, dovranno essere deprecati, infrenati e puniti dalla stessa legislazione comune, ma non basteranno a giustificare una generale condanna del pugilato. Sicché la nostra conclusione si traduce in un avvertimento ai contendenti, agli organizzatori, al pubblico, all'autorità: che il pugilato non travalichi i limiti dell'arte e del gioco, fuori dei quali cesserebbe di essere onesto.

H) Le stesse osservazioni si debbono far valere anche per altri sports pericolosi, acrobatici, come certo alpinismo, certe maratone, certo motociclismo e automobilismo, nei quali peraltro il rapporto fra attività sportiva e pericolo di lesioni o di morte è

più lasso che nel pugilato. In ogni caso è grave dovere degli organizzatori e delle autorità tutelare l'incolumità degli spettatori (particolarmente minacciata dagli ultimi due esempi citati).

III. La M. è vista nel diritto canonico: 1) nel diritto penale; l'autore di M. ingiusta viene escluso dagli atti legittimi ecclesiastici e perde gli uffici che ha nella Chiesa (can 2354); 2) in relazione all'Ordinazione, rispetto alla quale costituisce IRREGOLARITÀ (v.); pena antichissima, che tocca sia chi opera, sia chi accetta la M. ingiusta (can 985, 5°). Stando in materia odiosa, non ogni M. causa l'irregolarità; le sole lesioni, ferite o deformazioni, anche se rendono inutile un membro, non comportano l'irregolarità per l'esercizio dell'Ordine, mentre per l'ascesa all'Ordine vale il can 984, 2°. Inoltre non è colpita la M. di parti che non abbiano funzione propria o abbiano funzione sussidiaria (ad es. la M. di un dito, di un solo testicolo, del padiglione dell'orecchio), né la sola atrofia di un membro anche importante, né la M. che fosse stata necessaria alla salute, né la M. per accidente non imputabile (per infortunio), per vendetta subita, per difesa legittima.

IV. In diritto civile penale la M. è vista in due sedi importanti: 1) in relazione alla facoltà generativa; 2) in relazione alla difesa dell'integrità della persona.

Circa il primo aspetto il Cod. pen. it. colpisce « chiunque compie su persona dell'uno o dell'altro sesso, con o senza il consenso di questa, atti diretti a renderla impotente alla procreazione » e chi accrescente « al compimento di tali atti sulla propria persona ». La dizione non distingue la M. che produce impotenza o sterilità o infecondità, né esige che, per applicarsi la pena, sia seguito l'effetto: basta che l'atto di sua natura sia idoneo a produrre M., anche se l'effetto non fu raggiunto per sopravvenuta causa contraria, né, se seguì l'effetto, si esige che sia perpetuo. Maggiore reato compie chi agisce senza il consenso della persona, o se l'autore è un professionista, un medico, un radiologo, ecc. (artt. 552, 555, 586); il professionista colpevole può venire sospeso dall'esercizio della professione. L'ampiezza della dizione include la vasectomia, la sterilizzazione, l'operazione Porro, la fallectomia, le applicazioni nocive dei raggi X, ecc. Spesso è difficile scoprire i colpevoli; ai sanitari poi è facile invocare la disposizione dell'art. 51, che esclude la punibilità degli atti compiuti per dovere professionale a scopo terapeutico e profilattico.

Circa il secondo aspetto la legge colpisce « chiunque cagiona ad alcuno una lesione personale, dalla quale deriva una malattia nel corpo o nella mente » (articolo 582). Si devono tenere presenti le cause comuni aggravanti (art. 61, 576), come pure se il fatto avviene con l'uso di armi, di sostanze corrosive o esplosive, con gas asfissianti o accecanti (art. 585). Rientrano, in grado diverso, i fatti che cagionano malattie o incapacità di attendere alle occupazioni ordinarie, un indebolimento permanente (non si dice perpetuo) di un senso o di un organo, molto più la perdita del senso o di un arto, o causino permanente e grave difficoltà di favella o incapacità della procreazione (art. 583). Per impedire che i sanitari abusino della loro professione (art. 51), la legge esige che essi agiscano non già per il semplice scopo scientifico, ma soltanto quando lo imponga la legge o l'autorità (vaccinazione, profilassi di malattie infettive) o la necessità lo giustifichi (art. 54) e che, in caso di cura, abbiano il consenso della persona quando sono in

causa diritti di cui questa può disporre, e siano osservate le regole dell'arte e le precauzioni del caso (art. 50). Se manca il consenso o il procedimento sia rischioso, può aver luogo la lesione personale colposa.

BIBL. — V. MEDICINA (pastorale e moralità professionale), dove sono citate le direttive recenti di Pio XII. — Trattati di teologia morale circa il V precetto, e trattati *De justitia*. — G. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*, II e III, passim, Roma 1932^b. — M. DA CORONATA, *De sacramentis*, II, *De Ordine*, Torino 1946, n. 143. — A. ESCHBACH, *Disputationes physiologicae-theologicae*, Roma 1913. — A. LANZA-P. PALAZZINI, *Theologia moralis. Appendix de castitate et luxuria*, Torino 1953, p. 231-303. — S. A. LOIANO, *Institutiones theologiae moralis*, II (Torino 1935) n. 382, 387, 388, 391-397. — B. H. MERKELBACH, *Quaestiones de embryologia et de sterilisatione*, Liegi 1937. — A. NIEDERMAYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, Wien III (1952) e IV (1951). — L. SCREMIN, *Dizionario di morale professionale per i medici*, Roma 1949^a, passim, specialmente alle voci: castrazione, esperimento, eugenetica, gravidanza, innesto, mutilazione, Steinach, danni dovuti ai contraccettivi chimici. — G. SURELD, *La morale dans ses rapports avec la médecine*, II (Paris 1931) 188-224. — A. MICHEL in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2560-2581. — G. KELLY, *The morality of M.*, in *Theol. Studies* 17 (1956) 322-44.

M. RIGUET, *Castration*, in *Dict. de sociologie* di G. JAQUEMENT, IV, col. 760-779. — L. VERAECQ, *La castration du point de vue thérapeutique, pénal, social*, in *St Luc médical*, 1936, p. 128-176. — A. GENNARO, *La sterilizzazione sessuale volontaria e coatta*, in *Questioni matrimoniali* (Torino 1950) 123-56. — *La stérilisation des déficients mentals*, in *Cahiers Laënnec* 10 (1950) n. 3, p. 55-62. — *La stérilisation et la castration des criminels*, in *Revue de criminologie et de police technique*, Genève 1949. — A. MAGET, *Die Sterilisierung*, in *Heirat u. Religion* (Einsiedeln 1948) 125-40. — J. SUTTER, *L'eugénique. Problèmes, méthodes, résultats*, Paris 1950. — Vari articoli sull'eugenetica in *Saint Luc médical* 22 (1950) 195 ss. — J. B. SCHUSTER, *Das Verbot der staatlichen Zwangssterilisierung und das Prinzip der Güterabwägung*, in *Gregor.* 16 (1935) 16-52. — F. NAVILLE, *Le droit à l'intégrité corporelle*, in *Alma mater* 3 (1946) 115-25. — J. LEHANE, *The morality of american civil legislation concerning eugenical sterilisation*, Washington 1944. — J. Mc CARTHY, *The encycl. « Casti connubii » and punitive sterilisation*, in *Irish eccles. Record* 70 (1948) 1013-18. — *La sterilizzazione umana*, in *Aggiornam. sociali* 1953, p. 281-96, 341-46.

MUTIS Giuseppe Celestino (1732-1808), n. a Cadice, trasferito a Nuova Granata nel 1762, sacerdote dal 1772, canonico della cattedrale di Bogotá, dove passò quasi tutto il resto della sua vita, medico, astronomo, botanico, ebbe sì gran parte nell'incivilire le colonie spagnole che il suo nome è citato a buon diritto fra i beneficatori del nuovo mondo. Con le sue investigazioni accrebbe di molti generi il regno vegetale, e Linneo parlando del genere *mutisia* aggiunge: *Nomen immortale quod nulla aetas unquam delebit*.

Scopri la china-china e descrisse per primo le piante dell'ipeacuana, della toluifera, del rejuco, del guaco (dove si trae un antidoto contro il morso dei serpenti velenosi). Pubblicò alcune dissertazioni. Buona parte delle sue osservazioni furono riportate da Linneo e da Humboldt, stimate da tutti i dotti d'Europa. Eccellente ecclesiastico, morì a Bogotá, ricco di meriti.

F. DE LAS BARRAS Y DE ARAGON, *Noticias y documentos referentes al insigne gaditano y alumno de esta universidad de Sevilla, Don J. C. M.*, in *Anal. univ. Hispalense* 3, 3 (1940) 71-86; 4, 1 (1941)

25-42; 4, 2 (1941) 17-39 (in appendice, 12 documenti del periodo 1750-1817). — L. DE HOVOS SAINZ, *J. C. M., naturalista, medico y sacerdote*, Madrid 1949.

MUTSCHELLE Sebastiano, S. J. (1749-1800), n. a Allershausen (Baviera), m. a Monaco. Ordinato sacerdote (1774), essendo stata soppressa la Compagnia esercitò con grande zelo e sapienza la cura d'anime. Fu canonico di S. Veit in Frisinga, qui consigliere ecclesiastico (1779) e commissario per le scuole, alla riforma delle quali, secondo la moderna pedagogia, s'adopò ardentemente con l'azione e con gli scritti. Nel 1799 venne chiamato dal governo a insegnare teologia morale e pastorale a Monaco. Lasciò molti scritti ascetici e omiletici, ma il meglio della sua attività letteraria fu consacrato alla filosofia e alla teologia, dove, non senza merito e non senza illusioni, tentò di conciliare la dottrina di KANT (v.) col pensiero cattolico (*Kritische Beiträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stallerischen Antikantischen*, Monaco 1795, contro l'« Antikant » di Stattler; *Versuch einer solchen fasslichen Darstellung der kantischen Philosophie*, ivi 1799, continuata da Iga. Thanner con altri 11 fascicoli; *Moraltheologie*, ivi 1801-1803, in 2 parti, l'ultima delle quali è dello stesso Thanner). Patì calunnie da molti avversari che gli rimproveravano razionalismo e liberalismo.

C. WEILLER, *M.'s Leben*, München 1803. — SOMMERVOGEL, V, 1477. — HURTER, *Nomenclator*, V3, col. 352 s. — J. DIEBOLT, *La théologie morale en Allemagne*, Paris 1926, p. 155-59. — W. HUNSCHEIDT, S. M., *ein kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph u. Moralpädagog*, Bonn 1948.

MUTTI Pier Aurelio, O. S. B. (1775-1857), n. a Borgo di Terzo (Bergamo), a 18 anni si rende benedettino in S. Paolo d'Argon (Bergamo); frequenta noviziato e teologia in S. Giustina di Padova. Le vicende napoleoniche lo costringono a rifugiarsi in vari monasteri: Pontida (Bergamo), Parma, Piacenza, fino alla soppressione. Nel 1818 è nominato direttore del Liceo-Ginnasio di Bergamo, ove insegna filosofia. Riapertasi l'abbazia di Praglia (Padova), nel 1834 vi torna e ne diventa abate, dimostrando attitudini costruttive e zelo di regolare disciplina. Vescovo di Verona dal 1841, visì prodiga nella riforma dei costumi tra il clero e i fedeli. Nei torbidi del 1848, pur rispettando l'autorità austriaca, coraggiosamente sospinge Radezky a più mite governo, è amico dei martiri di Belfiore, favorisce le sane aspirazioni patriottiche (ma avversa le turbolente agitazioni). Appoggia col consiglio e con l'opera il sorgere di nuove congregazioni religiose (è detto « padre di santi fondatori »). Nel 1852 è eletto patriarca di Venezia, ove rifugge per zelo, umiltà, eccezionale carità. E muore in concetto di santità.

Le sue poesie emergono dalla lotta tra il classicismo ed il romanticismo. La sua filosofia si dirige contro l'idealismo tedesco ed il positivismo francese. La sua oratoria, elegante, evangelica, affascina gli uditori. Nei suoi scritti, la sana dottrina trova limpida convincente esposizione. — *Opere sacre e filosofiche*, Ediz. Naratovich, Venezia 1856-59, in 10 voll. — F. MOSTARDI, *P.A.M.*, Bergamo 1962.

MUTUO è il CONTRATTO (v.) con cui una parte consegna all'altra una determinata quantità di denaro o di cose fungibili, e l'altra si obbliga a restituire altrettanto della stessa specie e quantità (Cod. civ. ital. 1813-1822).

a) Per *M. semplice* si intende un contratto garan-

tito col quale un individuo (*mutuante*) consegna ad un altro (*mutuatario*) una cosa fungibile (che si può consumare) e specialmente denaro, con l'obbligo da parte del mutuatario di restituire, al tempo determinato, l'equivalente in quantità e qualità. Il *M. ad interesse* è un prestito pattuito alla condizione che il mutuante possa ricevere dal mutuatario un *quid pluris* (interesse) oltre il valore prestato, per un titolo estrinseco al contratto ma concorrente con esso. Il titolo che giustifica l'interesse o il lucro (*lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis*) è creato dalle moderne condizioni economiche, per le quali il denaro, oltreché mezzo di scambio è diventato mezzo di produzione (capitale) e quindi per se stesso fruttifero. Chi lo cede quindi ha diritto di non perdere i suoi frutti e di esigere un proporzionato interesse.

b) Volgarmente il *M.* si dice *prestito*, confondendosi due figure giuridiche distinte: il *M.* e il comodato (ivi art. 1803-1812). Il *M.* suppone trasferimento di proprietà, consumazione della cosa e restituzione di cose fisicamente distinte dalle mutuate; il comodato non trasferisce il dominio, importa la restituzione della stessa cosa comodata dopo l'uso. Perciò i principi giuridici: « res perit domino », « res fructificat domino » hanno nelle due figure applicazione diversa. Inoltre, in diritto civile ital. mentre il *M.* importa la legittimità dell'interesse, il comodato è contratto essenzialmente gratuito (art. 1803). Il denaro viene sempre dato in *M.*, non mai in comodato.

c) Il *M.*, a differenza dei contratti in genere, rientra nelle obbligazioni reali e non consensuali: esso si effettua con la consegna della cosa. Tutte le pratiche antecedenti (accordi, promesse, ecc.) sono preliminari obbliganti il mutuante non per giustizia ma per fedeltà; tuttavia l'art. 1822 sancisce che, avvenuta la promessa di *M.*, il mutuante non può recedere se non nell'ipotesi che le condizioni patrimoniali del mutuatario siano divenute tali da rendergli notevolmente difficile la restituzione e non possa offrire idonee garanzie. Dal momento della consegna le eventuali mutazioni della cosa sono a scapito o a beneficio del mutuatario; prima della consegna, del mutuante. Con la consegna nasce nel mutuatario l'obbligazione di restituire a tempo fissato e nelle formalità convenute « altrettante cose della stessa specie e quantità ».

d) Il mutuante deve: — 1) garantire che la cosa sia genuina, esente da vizi non visibili. Se la cosa viziata data in *M.* causa danni al mutuatario, il mutuante risponderà dei danni tranne che provi di aver ignorato quel vizio senza sua colpa; quando il *M.* è gratuito, questa responsabilità si ha solo se il mutuante non avvertì il mutuatario del vizio intrinseco che conosceva (art. 1821); — 2) non richiamare la cosa prima del tempo convenuto, se non sopravvengono motivi gravi, quali possono essere il fatto che il mutuatario non adempia l'obbligo del versamento anche di una sola rata (nell'ipotesi che si sia convenuta la restituzione a rate), o il fatto che non paga l'interesse convenuto (art. 1819 s.). Se le parti non convennero circa il tempo della restituzione o convennero in genere che il mutuatario paghi solo quando potrà, ad istanza di una o dell'altra parte il giudice, avuto riguardo alle circostanze, fissa il termine della restituzione (art. 1817). Per presunzione dell'art. 1816 (il *M.* è stipulato a favore di entrambe le parti, a meno che non sia gratuito), il mutuante può non accettare la restitui-

zione della cosa prima del tempo convenuto; — 3) non esigere un interesse usurario (v. sotto), quando il M. è ad interesse. La legge consente un interesse, che a norma dell'art. 1284 è quello legale (5 %); condizioni eccezionali possono giustificare un tasso superiore, ma se, secondo le circostanze, la percentuale d'interesse è da ritenersi usura, la clausola è nulla e gli interessi sono dovuti solo nella misura legale (art. 1815).

c) Il mutuatario, divenuto proprietario dal momento della consegna, assume su di sé tutti i rischi e danni, nonché i guadagni eventuali. Deve pagare a tempo debito l'interesse e restituire ratealmente o integralmente la cosa mutuata (art. 1819) secondo il convenuto. Se il mutuatario non può restituire le cose mutate (che non sono denaro) per impossibilità o notevoli difficoltà non imputabili a lui, ha il diritto di pagarne il loro valore, avuto riguardo al tempo e al luogo in cui la restituzione si doveva eseguire (art. 1818). Dalla dizione usata nella legge appare chiaro che la restituzione si deve fare nella misura del valore reale corrente della cosa al momento della restituzione. Diversa invece è la disposizione legale nell'ipotesi di M. in denaro, che, secondo il sistema nominalistico seguito dalla legislazione italiana (e da molte altre), deve per sé essere restituito in quantità pari a quella mutuata, senza badare al mutato valore di acquisto (art. 1277), anche se il mutuatario col denaro mutuato abbia, per causa della svalutazione, realizzato affari eccezionali; quando però il M. fu concesso in moneta (valuta) d'oro o d'argento secondo il suo valore intrinseco, il mutuante ha diritto di essere rifuso con moneta di egual valore o, se non è reperibile o è fuori corso, con moneta corrente che rappresenti il valore intrinseco del M. al tempo del contratto (art. 1280); se si tratta di valuta estera, il mutuatario ha diritto di pagare in moneta nazionale legale al cambio del giorno della scadenza e nel luogo stabilito per il pagamento (art. 1278).

f) Quale valore morale hanno queste disposizioni legali? Per principio la giusta legge civile in materia di giustizia (contratti, ecc.), determinando il diritto naturale (v. LEGGE, XVI), ha valore strettamente morale, anche prima della sentenza del giudice. A norma del CJC can 1529 il principio vale anche in materia ecclesiastica: cf. S. Romana Rota 2 gen. 1952, AAS 44 (1952) 297, in cui si vede l'applicazione dell'art. cit. 1278. Tuttavia l'equità, secondo le circostanze, può suggerire opportune modifiche (ad es. in favore del mutuante se egli lasciò passare il tempo per richiedere la restituzione, se il M. fu fatto a molto lunga scadenza, se il mutuatario realizzò affari importanti, se fu notevolmente favorito dalla svalutazione della moneta...). Non sarà mai abbastanza avvertito che la legge positiva non è né l'unica né la più alta norma di condotta: fissa il minimo al disotto del quale è impossibile il bene comune e la convivenza, e non annulla altre norme obbligatorie in coscienza (anche se prive di sanzioni sociali), quali sono l'equità e la carità che devono regolare i rapporti tra le « persone » della « comunità umana », anzi tra i « fratelli » della « famiglia » cristiana. Anche il mutuante e il mutuatario rivestono tali qualifiche. Infatti, ad es., l'obbligo di dare un M., non regolato da nessuna legge umana positiva, è regolato dal precetto della CARITÀ (v.), la quale impone di soccorrere il prossimo secondo le sue NECESSITÀ (v.). Beninteso, questo obbligo non

esiste verso colui che chiede il M. senza necessità proporzionata, soltanto per scopo di lucro o di buon affare. Se non v'è fondata speranza che il M. possa essere restituito, l'obbligo del M. può valutarsi come l'obbligo della ELEMOSINA (v.).

g) Per le vicissitudini storiche del M. e per la bibl. v. PRESTITO ad interesse.

J. MASOT ABIZANDA, *El canon 1543 en sus más inmediatos antecedentes, in Rev. españ. de derecho can.* 7 (1952) 75-102. — F. CARRESI, *Il comodato, il M.*, Torino 1950. — P. CHEVALLIER, *La « reconciliatio mutui ». Contribution à l'étude du prêt dans la Rome ancienne*, in *Rev. hist. droit franç. et étranger* 33 (1955) 376-411.

MUTUO SOCCORSO. v. SICUREZZA SOCIALE.

MUZALON Teodoro († 1295), uomo di stato e scrittore bizantino. Educato da GIORGIO di Cipro (v.), salì alle più alte cariche dell'impero; nel 1282 venne nominato gran logoteta. Ostile all'unione coi Latini, parve convertirsi alle idee unionistiche di Michele VIII Paleologo; ma, salito al trono Andronico II, fu uno degli artefici della rottura sostenendo le parti dei foziiani nel conc. di Costantinopoli del 1285. Seguì le idee ardite di Giorgio di Cipro (da lui fatto nominare « ecumenico »), ma fu costretto alla ritrattazione. Morì, monaco, di malattia misteriosa, che egli stesso e i suoi contemporanei considerarono castigo divino. Lasciò un trattato dogmatico (1280) in cui difende l'ortodossia dei Latini (nel 1283 lo fece bruciare); una confutazione di NICEFORO Blemmides (v.), in polemica con GROV. BECCOS (v.) sull'identità delle formule trinitarie *ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ* e *ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ*; un panegirico del patriarca Atanasio I (1289-94), che poi M. ritrattò dando alle fiamme il manoscritto. Queste opere sono andate perdute. Ci è conservata gran parte dell'*Ἀντιοχητικὸς (λόγος) κατὰ τὸν Βέγκου Βλασημιῶν*, pubblicato sotto il nome di Gregorio di Cipro nel 1699 e riportato in PG 142, 290 ss. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christianorum orient.* I (Parigi 1926) 437. — V. LAURENT in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2581-84.

MUZIANO (*Muhk*) Corrado, detto *Rufus* dal colore dei capelli, n. il 15 ottobre 1470 (o 1471) a Homberg presso Fritzlarr (Hessen), frequentò la scuola di Alessandro Hegio a Deventer, poi (1486) l'università di Erfurt acquistandovi i gradi di baccelliere (1488) e di maestro (1492), quindi vi insegnò con successo, mentre s'applicava anche allo studio della giurisprudenza. Nel 1495 per perfezionarsi negli studi classici passò in Italia, fermandosi a Bologna, ove acquistò il grado di dottore in giurisprudenza, ed a Roma. Tornato nel 1502 in Germania ebbe un posto di canonico a Gotha, che divenne la sua seconda patria (vi morì il 30 marzo 1527). Fu il capo di un circolo di discepoli, amici, studiosi, dal quale uscirono le celebri *Epistolae virorum obscurorum*, satira del monachismo, della scolastica e delle istituzioni ecclesiastiche. In filosofia tendeva al neo-platonismo e al panteismo. Peraltro non si staccò mai completamente dal cattolicesimo. Seguì con interesse le prime mosse di Lutero, ma dopo il 1521 gli si volse, come il suo amico Erasmo, risolutamente contro.

Passò gli ultimi anni nella solitudine e nella miseria.

Le sue lettere furono editte da BRUNO SEIDEL (*Libellus novus epistolarum*, 1568), W. E. TENTZEL (*Supplementum historiae Gothanae primum*, Jena

1701), KARL KRAUSE (*Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, Kassel 1885; cf. KRAUSE, *Bibliographisches aus Mutians Briefen*, in *Centralblatt für Bibliothekswesen*, X, 1893), K. GILLERT (*Der Briefwechsel des Conradus Mutianus*, vol. XVIII di *Gesch. Quellen der Prov. Sachsen*, Halle 1890). — F. HALBAUER, *M. Rufus und seine geistesgeschichtl. Stellung*, Leipzig 1929. — L. W. SPITZ, *The conflict of ideals in M. R. A study in the religious philosophy of northern humanism*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (London 1953) 121-43.

MUZIANO Maria. v. WIAUX LUIGI GIUS.

MUZIO Girolamo (1496-1576), letterato e polemist, n. a Padova (oriundo di Capodistria, per cui si chiamò *giustinopolitano*) da Cristof. Nuzio (che Girolamo mutò in *Muzio*), m. a Paneretta (Firenze). Fu alle corti di Ferrara, Mantova, Urbino. Lasciò molti scritti in prosa e poesia, nei quali dimostra versatilità di ingegno e vivace fantasia. Operò anche nel campo politico, incaricato di varie missioni, parteggiando ora per l'imperatore, ora contro. Partecipò alla controriforma con solida preparazione storica e teologica, e scrisse libri polemici di vario valore, stesi in una forma troppo spesso artificiosa. Combattè gli pseudo-riformatori italiani con le *Vergeriane* contro il Vergerio, le *Mentite ochiniane* contro l'Ochino, e con altre pagine nelle quali difende l'avita fede con deciso vigore.

BIBL. presso ENC. IT. XXIV, 174. — B. NICOLINI, *Gir. M. e Bern. Ochino. Storia di una polemica cinquecentesca*, in *Biblion* 1 (Napoli 1946) 9-45 (a p. 39 la bibl. più recente sul M.).

MUZZARELLI Alfonso, S. J. (1749-1813), n. a Ferrara da famiglia comitale, m. a Parigi. Soppressa (1773) la Compagnia (cui apparteneva dal 1768), ebbe un beneficio canonicale a Ferrara e la direzione del Collegio dei nobili a Parma, finché fu chiamato a Roma da Pio VII che lo fece teologo della S. Penitenzieria. Esiliato Pio VII (1809), il M. fu imprigionato a Civitavecchia, indi esiliato a Parigi, ove fu ospitato dalle Dame di S. Michele. Lasciò numerose opere di ascetica e di teologia, fra cui menzioniamo: *Istruzione pratica sulla devoz. al Cuore di Gesù* (1788), *Il mese di Maria* (1785, continuamente ristampato, con vari adattamenti, fino ai nostri giorni), *L'anno di Maria* (1791, 2 voll.), *Il Carnevale santificato* (1801), *Della vanità del lusso nei moderni vestiti* (1794), *Tesoro nascosto nel cuore di Maria* (1806), *Ricerche sulle ricchezze del clero* (1776), *Due opinioni di Carlo Bonnet* [da Ginevra] *sulla risurrezione e sui miracoli conjutale* (1781), *L'Emilio* [di Rousseau] *disingannato* (1782, 2 voll., continuato poi con altri 2 voll.), *Del buon uso della loica in materia di religione* (1787 in 3 voll., 1789 in 6 voll., 1810 in 10 voll.; contiene 37 opuscoli, alcuni già pubblicati a parte come *Del dominio temporale del Papa*), tre scritti contro il Bolgeni circa il motivo formale dell'atto di carità (1791-92). — SOMMERVOGEL, V, 1488-1514; IX, 708-10. — *Biogr. univers.* 40 (Ven. 1827) 87-89. — HURTER, V³, col. 621-24. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* X, col. 2584 s. — Non è del M. il fortunatissimo libro *La via del paradiso*: O. GREGORIO in *L'Osserv. Rom.* 15 ag. 1953.

N

NAAMA, nome proprio ebraico (= graziosa) indicante: 1) la figlia di Lamec, sorella di Tybal-cain (Gen VI 22; in latino, *Noema*); 2) una ammonita, moglie di Salomone e madre di Roboamo (III Re XIV 31); 3) una città del bassopiano giudaico (Gios XV 41), da indentificarsi probabilmente con *Khirbet Fered* presso 'Araq Na'aman.

NAAMAN, generale aramaico dell'armata di Ben-Adad, re di Damasco. Colpito da lebbra, apprese da una ragazza ebrea, rapita in una scorriera, l'esistenza del taumaturgo profeta ELISEO (v.). Rivoltosi con ricchi donativi al sovrano d'Israele e con lettera raccomandata al proprio re, ottenne di essere inviato ad Eliseo. Questi, senza venirgli incontro, gli prescrive di tuffarsi 7 volte nelle acque del Giordano. L'altero generale che s'aspettava un'accoglienza ben più cerimoniosa ed una sequela di riti magici sul proprio corpo, stava per andarsene sdegnato, ma i servi lo consigliarono di adempiere la prescrizione profetica, del resto tanto facile. N. ottenne la completa guarigione e si convertì al Dio d'Israele così possente. Non ancora del tutto illuminato, riteneva che Dio fosse legato alla regione; e pregò il profeta che gli permettesse di portare con sé un po' di terra israelitica, su cui avrebbe offerto i suoi sacrifici, e che gli consentisse l'ingresso ai templi delle divinità cananee allorché vi dovesse accompagnare il suo sovrano.

Non avendo potuto far accettare ad Eliseo una ricompensa, consegnò due talenti d'argento e due mule d'abiti al cupido Giezi, servo del profeta, che l'aveva rincorso e gli aveva richiesto offerte con la menzogna. Cf. IV Re V.

NAASSENI, *Naasiti*. v. OFITI.

NABAL (ebr. = stolto), ebreo facoltoso abitante presso il Carmelo. DAVIDE (v.), quando era in ira con SAUL (v.) e menava vita errabonda a capo d'una mansueta, gli chiese aiuto e provviste. N., maligno e stizzoso, ricusò in modo acerbo. Davide si mosse coi suoi (eran quattrocento) per punir l'offesa, ma l'ira sua fu placata dalla moglie di N., ABIGAIL (v.), che gli venne incontro con preghiere e copiosi approvvigionamenti. Davide si placò, ma N., quando lo seppe, tanto se ne accorò che morì d'improvviso malore. Davide poi sposò la vedova Abigail. Cf. I Re XXV; II Re I 2, III 3.

NABATEL, tribù araba amica degli Ebrei, posta a sud-est della Giudea (I Mac V 25, IX 35). Il nome corrisponde a quello di *Nabajoth* (riferito in Gen XXV 13 e Par I 29), indicante una tribù discendente da Ismaele. I N. sono ricordati da Giuseppe Ebreo, da Plinio, da iscrizioni assire (insieme agli Arabi Cedareni) e, a partire dal sec. IV a. C., dagli scrittori greci (che generalmente li conoscono col nome generico di *Arabi*). La loro civiltà ci è nota anche da moderne scoperte archeologiche. Cf. N. GLUECH

The other side of the Jordan, New-Haven 1940, p. 158 ss; EUTING, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin 1885.

I N. furono un popolo ricco e valoroso. Dei loro re il primo ricordato dalla storia è Areta I, presso il quale si rifugiò il gran sacerdote degli Ebrei Giasone (169 a. C.). Verso la fine del secolo II a. C. fondarono un regno che si estese dal mar Rosso all'Eufrate, dall'Antilibano fino alle regioni meridionali della penisola arabica. Ne furono capitali le città di Petra e di Bostra. Ben presto penetrò fra i N. la cultura greca. Verso l'anno 80 a. C. giunsero in possesso anche della Celesiria e di Damasco. Nella guerra fra Ircano ed Aristobulo i N. parteggiarono per il primo, e il loro re Areta III assediò Aristobulo in Gerusalemme. Vennero perciò in lotta coi Romani, che li costrinsero a pagare un tributo. Il regno dei N. continuò a esistere indipendente fino al 106 d. C., nel quale anno Cornelio Palma, proconsole di Siria, convertì la loro regione in una provincia romana. Nel sec. IV l'Arabia fu divisa nelle due province: Arabia, con la capitale Bostra, e Palestina con la capitale Petra. Questa raggiunse allora un alto grado di ricchezza e civiltà.

Il dio nazionale era Dusares, con la paredra Allāt. Cf. E. C. BROOME, *La divinité nabaténne Ras 'Ain La 'aban*, in *Rev. bibl.* 62 (1955) 246-52. — A. KAMMELER, *Petra et la Nabatène*, 2 voll., Paris 1925. — R. SAVIGNAC (†)-J. STARCKY, *Une inscription nabaténne provenant du Djôf* (del 44 d. C., dedica di un santuario restaurato), in *Rev. bibl.* 64 (1957) 196-217. — D. KIRCHBRIDE, *Le temple nabatéen de Ramm*, in *Rev. bibl.* 66 (1959) 65-92.

NABI, in ebraico e in arabo designa il profeta, ispirato da Dio. La radice semitica *naba'a* significa mormorare, annunciare o dire alcunché di grave e misterioso, pronunciar discorsi (originariamente, lo scaturire dell'acqua). La traduzione greca (προφήτης) e latina (propheta) ha avuto nell'uso corrente un significato più ristretto (colui che predice il futuro per parte di Dio), il quale non rende integralmente tutto il significato dell'ebraico. v. PROFETI.

NABO, *Nabu*, *Nebo* (= annunciatore), nome semitico del figlio di Marduk, divinità del pantheon di BABILONIA (v.), simboleggiante la scrittura, le arti, i mestieri; in cielo è il pianeta Mercurio. N. entra nella composizione del nome di vari re babilonesi. Da Borsippa, ove aveva un tempio, il suo culto si estese a tutto l'impero babilonese, e già verso il mille a. C. era penetrato nell'Assiria.

Una città degli Amorrei portava quel nome (I Par V 8). Il simbolo del dio N. era una tavoletta d'argilla e lo stilo, poiché fungeva da scriba nelle adunanze delle divinità.

NABONASSAR, re di BABILONIA (v.) dal 747 al 737 a. C., cui si intitola una nuova era (inizio al

27 febr. 747) menzionata per la prima volta nel canone di Tolomeo.

NABONEDO (*Labinedo*), ultimo re (555-538 a. C.) di BABILONIA (v.), cioè del cosiddetto impero neobabilonese, spogliato del trono da Ciro.

NABOPOLASSAR, re (625-605 a. C.) di BABILONIA (v.) e fondatore dell'impero neobabilonese. Alleatosi con Ciassare re di Media, distrusse l'impero assiro conquistandone la capitale Ninive (612 a. C.) e fondò il secondo impero caldeo. Dichiarò guerra al faraone d'Egitto Neco II, il quale fu sconfitto (605 a. C.) a Karkemish da NABUCODONOSOR (v.) figlio di N.

NABORE, S., martire. Nel 1885 in un codice miscelaneo del sec. VII della bibliot. Nazionale di Roma si rinvenne l'elogio metrico acrostico (attribuito a S. Agostino) d'un N. diacono, ucciso dai donatisti.

• Donatistarum crudeli caede peremptum

Infossum hic corpus pia est cum laude Naboris.

Ante aliquod tempus cum donatista fuisset

Conversus pacem pro qua moretur amavit.

Optima purpureo vestitus sanguine causa,

Non errore perit, non se ipse furor peremit.

Verum martyrium vera est pietate probatum.

Suscipe litterulas primas ibi nomen honoris ».

La « pia laus » con la quale fu sepolto N., sembra l'antitesi del grido donatista: « Deo laudes » cui allude S. Agostino (*Enarratio in psalmum CXXXII*, 6: « Quantum luctum dederunt Deo Laudes armatorum vestrorum! »). La parola « pacem » del verso quarto è il motto solenne della Chiesa africana (N. è africano) con cui significavasi l'unità della Chiesa contro lo scisma dei donatisti. Il verso sesto allude ai DONATISTI (v.) detti Circoncellioni, che cercavano di essere uccisi o precipitandosi da dirupi si suicidavano. Nel verso settimo è detto che il martirio di N. fu « probatum » cioè canonicamente riconosciuto, la qual frase corrisponde a quella che di papa Damaso scrisse papa Vigilio: « Martyres Damasus sibi Papa probatos affixo monuit carmine jure coli ».

Alcuni ritengono che il martirio avvenisse nel 412, quando i donatisti giunsero a tale di furore da rapire i vescovi dalle loro chiese per ucciderli e torturarli.

NABORE e **FELICE**, SS. Sec. gli *Atti* (metà del sec. V), erano soldati, di origine africana, decapitati a Lodi. Le loro reliquie vennero trasportate a Milano da una santa donna di nome *Savina*, ricordata nel martirologio romano al 30 gennaio. Ebbero gran culto nel medioevo in tutto l'occidente. A Milano, nella loro basilica, S. Ambrogio ritrovò le reliquie di SS. GERVASIO e PROTASIO (v.).

N. e F., insieme col soldato *Villore*, erano onorati in Milano già fin dall'inizio del IV sec.: erano stati il grano di senape della Chiesa milanese, al dir di S. Ambrogio. La loro traslazione da Lodi a Milano non è ancora chiarita. Nell'arte vengono rappresentati coi loro attributi di soldati: spada, elmo, corazza, ecc. La più antica raffigurazione sembra essere un mosaico risalente forse al sec. V e tuttora visibile nella basilica ambrosiana dove le reliquie dei nostri martiri furono trasportate al tempo dell'arcivescovo Filippo Maria Visconti: N. e F. son rappresentati a fianco di S. Materno, di fronte ai SS. Ambrogio, Gervasio e Protasio.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 283. — ACTA SS. Jul. III (Ven. 1747) die 12, p. 280-294. — F. SAVIO,

Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia, I, Milano, Firenze 1913, p. 759-787; cf. *Analecta Bolland.* 25 (1906) 361 s, su un altro studio del Savio in *Riv. di scienze storiche* di Pavia. Il Savio, dopo il Brunati, suppone una primitiva unica leggenda milanese, da cui poi si sarebbero staccate le tre leggende distinte: S. *Villore* BHL 8580, SS. N. e F. BHL 6028 s, SS. *Fermo* e *Rustico* BHL 3020. — H. DELEHAYE, *Les origines...*, Brux. 1933², p. 335-37. — A. PAREDI, *La passione dei santi martiri N. e F.*, estratto da *Ambrosius* 36 (1960) suppl. al n. 6, p. [81]-[96], introduzione e testo — la cui « sostanza si trova già in S. Ambrogio », p. [83] — quale si leggeva nel sec. XI-XII nella liturgia milanese.

NABOT, abitante di Jezreel, dove possedeva una vigna contigua al palazzo del re Achab. Per aver rifiutato di vendere o di commutare il suo terreno con un altro, per ordine della regina Gezabele fu, dagli anziani della città, condannato a morte con i figli suoi, dietro falsa accusa di bestemmia. Questo atto di violenza attirò su Achab ed i figli la punizione divina, preannunziata al colpevole dallo stesso profeta Elia (III Re XXI 1-24, XXII 33-38; IV Re IX 26-37).

NABUCODONOSOR II (assiro, *Nabu-kudurru-usur* = Nabu protegge il confine; ebraico, *Nebukadrezar*; Settanta, *Nabucodonosor*), figlio di NABOPOLASSAR (v.), genero di Ciassare, il massino re (605-562 a. C.) dell'impero neobabilonese (612-539) fondato dal padre suo Nabopolassar. Ancor principe, mise a disposizione del vecchio padre il suo talento militare sottomettendo i nomadi aramei e sconfiggendo a Karkemish sull'Eufrate (609 a. C.; cf. Ger XLVI 2 ab) le armate egiziane di Neco, intervenuto a soccorso del re assiro Assur-Uballit rifugiatosi in Harran. N. inseguì Neco sino ai confini dell'Egitto (605) e lo ridusse a « non poter più uscire dalla sua terra » (IV Re XXIV 7). Sottomise allora tutte le popolazioni siro-palestinesi. Conquistò Gerusalemme dalla quale esiliò i nobili e lo stesso profeta Daniele (prima deportazione, 606 a. C.; cf. Dan I 1). Sorpreso a Pelusio dall'annuncio della morte del padre (605), ritornò in sede per evitare eventuali competizioni di successione. Poco dopo ripartì per stroncare i movimenti di sommossa in occidente eccitati dall'opera di Neco che in silenzio rifaceva flotta ed armate.

Contro gli ispirati avvisi di GEREMIA (v.) che predicava l'inutilità della rivolta, anche Giuda si sollevò durante il regno di Joachin (598-97). N. prontamente accorso sconfisse il re di Gerusalemme, lo inviò prigioniero in Mesopotamia e lo sostituì con l'ultimo figlio di Giosia, chiamatosi Sedecia; fece prigionieri i soldati giudei e li deportò assieme ad EZECHIELE (v.) profeta (seconda deportazione, 597). A Gerusalemme il partito filoegiziano riprese vigore sì da indurre il re, contro i consigli di Geremia, a ribellarsi nuovamente con l'aiuto della Fenicia e l'appoggio del faraone. L'armata babilonese accorsa mise a ferro e fuoco tutto il paese, costrinse a retrocedere l'armata egiziana guidata da Apries e assediò Gerusalemme; nel 587 la città santa capitò e venne demolita ed incendiata. Soldati, sacerdoti, scribi e tutta la classe influente, i vasi del tempio furono da N. trasportati in Mesopotamia. A Babilonia si cavarono gli occhi a Sedecia.

La principale fonte della storia di N. è la Bibbia (IV Re XXIII-XXV), che si sofferma solo sui suoi rapporti coi giudei. N., desideroso di imitare il grande HAMMURABI (v.), riferì nei suoi annali solo quanto fu da lui compiuto ad ornamento di Babi-

lonia, divenuta per opera sua una meraviglia (come ci attesta la ricostruzione fattane da Koldewey dopo accurati scavi).

Alle due mura costruite dal padre N. aggiunse una terza serie in mattoni cotti. Per difendere la città dai nemici nordici costruì una enorme muraglia (il muro « medo » o di « Semiramide » ricordato dai Greci) di 30 km., dalla città di Opis sino a Sippar, dal Tigri all'Eufrate. Sulla collina dell'acropoli babilonese moltiplicò i lavori di difesa e le costruzioni del culto, lastricò la via d'accesso (« la via della processione ») con mattoni cotti ricoperti con asfalto e con pietre portanti il motto: « N. re di Babilonia sono io! Per la processione del grande signore Marduk, io ho lastricato la via di Babilonia ». Leoni di pietra in posizione minacciosa difendevano l'accesso alla città di Istar; ad est di questa si elevava il tempio *E-nin-mah*, « il tempio della grande signora »; la via procedeva ancor più in alto sino all'*E-sa-gil*, « il grande santuario terribile, grande casa del cielo e della terra, dimora di delizie », la cui cappella di Marduk era stata ricoperta da N. di « oro brillante ». A fianco si ergeva la *Ziqqurat* (torre a terrazze) detta l'*Elemenanki*, « pietra angolare del cielo e della terra », iniziata da Assarhaddon ed ultimata da N., che « vi mise mano per elevarne la sommità, affinché essa uguagliasse il cielo »: ora ne rimangono solo ammassi di mattoni crudi e, sulla faccia sud, i resti di una gradinata che doveva permettere l'accesso alla prima terrazza della torre.

Babilonia e Borsippa, le città preferite dal re, vennero pure arricchite da numerosissimi santuari ad onore di molteplici divinità come *Shamash*, *Sin*, *Ninurta*, *Gula*, ecc., segno della rinascita degli antichi culti nazionali al tempo di N.

Il monarca per amministrare il vasto regno si avvale di parecchi ufficiali, alcuni dei quali sono ricordati dalla Bibbia, come « Nabù-zér-iddinam » che accompagnò gli esuli del 586 (detto dalla S. Scrittura « dux praetorianus ») e *Neriglossar* che Geremia dice « summus magus ».

Il regno di N. fu internamente debole per l'avidità dei capi, per la scarsenza di truppe nazionali di fronte ai troppi assoldati. Rapido sfacelo attendeva il regno neobabilonese dopo la morte di N.

Per la forte impressione esercitata da N. sulla mente giudea, il suo nome divenne un simbolo e ritorna al posto di altri re assiro-babilonesi in alcuni libri biblici, come in GIUDITTA (v.) dove si troverebbe al posto di Assurbanipal (Vigouroux), o di Dario I (J. Nikel), o del pretendente Araka (Brunner), o di Artaserse III (Ricciotti). Se nel libro di DANIELE (v.) il nome non sostituisse Nabonide (come pensano Hommel, Riessler, Smith e altri), avremmo alcuni nuovi particolari della vita di N., ad es. la erezione della statua colossale e la sua temporanea pazzia zoantropica; se la prima notizia può accordarsi con la revisione religiosa promossa da N., la seconda sfugge ad ogni controllo poiché tutte le fonti tacciono, tranne Eusebio (*Praep. evang.* IX, 41, PG 211, 761) il quale dipende da Abideno (che ricorda l'imprecazione di N. contro il figlio di una meda, futuro distruttore del regno babilonese, cui augura di « errare per i monti ed i sassi » (forse secondo la maniera da lui vissuta per un po' di tempo). — CHARLES-F. JEAN, *Le milieu biblique*, Paris 1923-36, I, 151-54; II, 391-93; III, 417-19. — R. KOLDEWEY, *Die wiederstehende Babylon*, Leipzig 1913. — A. POHL, *Historia populi Israël*, Roma 1933, p. 144 ss.

NACCHIANTI (*Naclantus*) **Giacomo**, O. P. († 1569), fiorentino. Si fa religioso nel famoso convento di S. Marco (1518), studia a Bologna, insegna a Perugia, e poi in Roma alla Minerva. Nel 1544 è nominato vescovo di Chioggia; e nel 1545 prende parte al concilio di Trento, dove difende posizioni ardite che gli creano noie e processi, ma ne esce vittorioso. Convinto assertore della vera riforma, cercò di attuarla nella sua diocesi fino alla sua morte, ivi avvenuta. Le sue opere per lo più di carattere esegetico (commenti a Efes, Rom) o riguardanti questioni del tempo (Eucaristia, gerarchia, ecc.) o d'indole scolastica (*Theoremata theologica, metaphysica et naturalia*), furono prima stampate a parte e poi tutte insieme a Venezia (1567). N., spirito personale e indipendente, affine a quello di A. CATRINO (v.), sostiene, come questi, contro la scuola tomista, che l'Incarnazione sarebbe avvenuta anche se Adamo non avesse peccato. Per altre informazioni bio-bibliografiche cf. C. FISCHER, *J. N. et sa théologie de la primauté absolue du Christ*, in *V Congrès des lecteurs franciscains* (Rennes agosto 1936), Paris s. d., p. 47-124. — G. POZZATO, *G. N. e la sua dottrina sul Corpo mistico*, Roma 1941 (tesi di laurea all'Ateneo Lateranense). — S. J. CRISANTU, *De essentia sacrificii Missae iuxta J. N.*, Roma 1941 (tesi di laurea all'Aten. di Propag. Fide).

NACHMANIDES, *Rabbi Mose ben Nachman*, abbreviato *Ramban* di Gerona. v. Mosè ben Nashman.

NACHOR. — 1) Patriarca, figlio di Sarug, padre di Terach (Tare) e nonno di Abramo (Gen XI 24 s.).

2) Fratello di Abramo e figlio di Terach (Gen XI 27), che impalmò la nipote Melcha sorella di Lot. Da essa ebbe 8 figli, che divennero capostipiti di tribù aramee. Altri 4 figli ebbe dalla concubina Reuma (Gen XXII 21-24). Non è nominato con Terach, Abramo e Lot, quando costoro emigrarono da Ur. Più tardi lo ritroviamo a Haran (ivi XXI 10, XXVII 43). Batuele, padre di Rebecca e Labano, era un suo figlio (ivi XXIV 15-29).

NADAB. — 1) Primogenito di Aronne ed Elisabetta, ebbe il privilegio di accostarsi, con altri anziani, al monte Sinai durante la consegna della legge a Mosè (Es XXIV 1). Divenuto sacerdote osò, contro la legge divina (Es XXX 9), in unione col fratello Abiu, offrire a Dio un fuoco non sacro (non tolto dall'altare) e perciò fu dal Signore castigato con morte improvvisa per abbrucimento (Lev X 1-7).

2) Figlio di Geroboamo I, per due anni (711-710 a. C.) regnò sul trono d'Israele. Segui l'esempio paterno mantenendo il culto dei vitelli aurei. Baasa, ucciso mentre stava assediando la città di Gabaton (Gebbeton) presso Ramle, ne usurpò il trono (III Re XV 25-32).

NADAL (*Natalis*) **Girolamo**, S. J. (1507-1580), n. a Palma di Maiorca, m. a Roma, collaboratore di S. IGNAZIO di Loyola (v.) nella stesura delle *Costituzioni* della Compagnia (v. GESUITI) e nella loro promulgazione nei paesi d'Europa, teologo del papa nella dieta di Augusta (1555), assistente della Compagnia per la Germania e la Francia (1558), rettore del Collegio Romano (1564), teologo al conc. di Trento (1566; cf. M. BATLLORI, *J. N. y el conc. de Trento*, Palma de Maiorca 1946), assistente per la Spagna (1568) e vicario generale dell'Ordine (1571). Nella Compagnia, alla quale dopo molti anni di esitazioni s'era totalmente consacrato, il

« celebre visitatore » si acquistò grandi meriti, assai stimato da S. Ignazio e dai due generali seguenti S. Francesco Borgia e Mercuriano.

I suoi scritti, tutti in latino tranne alcuni in catalano, ebbero notevole influenza sulla Compagnia nascente (come *Scholias in Constitutiones et Declarationes S. P. Ignatii*) e sulla spiritualità cattolica del sec. XVI e XVII. Come autore ascetico, si formò sui classici cristiani, sul pseudo-Dionigi, su S. Bonaventura, forse anche sui mistici tedeschi, e specialmente su S. Ignazio, rispetto al quale peraltro qua e là prende atteggiamenti personali (come circa la devozione al S. Cuore). Tutto sommato non è un originale caposcuola, ma certamente merita più attenzione di quanta ne abbia avuta, come fa notare, non senza qualche iperbole encomiastica, il suo moderno biografo M. Nicolau.

Nelle spesso edite *Evangelicac historiae imagines* (splendido album di illustrazioni visive dei fatti evangelici), seguite da *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, sviluppando la ignaziana composizione di luogo, insiste sul valore pedagogico delle immagini e sulla loro utilità nella formazione della pietà liturgica.

M. NICOLAU, *El p. J. N. y los Ejercicios*, in *Estudios ecles.* (Madrid 1942) 99-133; *Id.*, *Un autor desconocido en la historia de la meditación*, *J. N.*, in *Rev. españ. de teol.* 2 (1942) 101-59; *Id.*, *Pláticas espirituales del p. J. N. en Coimbra* (1561), ediz. con introduz. e note, Granada 1945; *Id.*, *Los escritos espirituales del p. J. N.*, in *Archivo teolog. granadino* 5 (1942) 29-62; *Id.*, *J. N. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949 (pp. XXXVI-570), con l'elenco delle opere edite e inedite (alcune inedite sono pubblicate in appendice). — La sua formula « in actione contemplativus » fu considerata come l'espressione della spiritualità ignaziana, benché si debba far valere per ogni vita cristiana; cf. E. CORETH, « *In actione contemplativus* », in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 76 (1954) 55-82. — R. HOSTIE, *Méditation et contemplation d'après le p. J. N.*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 32 (1956) 397-419.

Le importanti *Lettere* dal 1546 al 1577 sono edite in *Monumenta Historica S. J.*, 4 voll., Madrid 1898-1905, con introduzione sul p. N. Nella stessa collezione (sezione « Fontes narrativi de S. Ignatio de L. »), II) sono presentati (Roma 1951) due inediti del N.: *Apologia contra censuram facultatis theol. Parisiensis et Dialogi de Societate Jesu* (con studio introduttivo di p. De Dalmases).

NAEGLE Augusto (1869-1932), teologo e storico cattolico tedesco, n. ad Annweiler (Palatinato del Reno), m. a Praga, sacerdote dal 1891, dottore in teologia dal 1898, dal 1903 professore di storia ecclesiastica e patrologia a Passau, poi (dal 1906) nell'univ. tedesca di Praga. Partecipò alla vita politica della Cecoslovacchia, e nel 1921 fu avversario di Masarik come candidato tedesco. Opere principali: *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus* (1900), *Ratranuss und die hl. Eucharistie* (1903), *Kinchen-gesänge. Böhmens*, I (1915-18), *Der hl. Wenzel* (1928), *Der hl. Franz von Assisi* (1915). — K. HILGENREINER in *Lex. j. Theol. u. Kirche*, VII, col. 429 s. — *Encicl. universal ilustrada. Espasa XXXVII, Appendice VII*, 89.

NAGARJUNA (II o III sec. a. C.), buddista indiano, vissuto nel Kosala meridionale, brahmano di Berar, filosofo e occultista, considerato dai Cinesi secondo patriarca successore di Azvaghosa. Narra la leggenda che egli discese nella profondità dei mari per rapire i libri sacri ai Nagas (creature mitiche

dalla testa umana e dal corpo di serpente). Gli vengono attribuiti molti scritti sanserici e la collaborazione ai sutra della *Prajnaparamita*.

In versione tibetana ci giunsero una sua *lettera amichevole* al re Udayana (compendio del buddismo in 123 strofe) e gli « *Aforismi* dell'originaria dottrina mediana », da lui stesso commentati, per i quali è venerato come fondatore della « dottrina mediana » (*Madhyamaka*) su cui si fonda la filosofia del Mahāyāna. — v. BUDDISMO. — *Enc. It.*, XXIV, 186.

NAGARAH Israele (1555-1628), n. a Sefat in Palestina, vissuto a Damasco e a Gaza, qui morto, poeta e mistico ebreo (qualche cosa scrisse anche in aramaico). Lasciò una raccolta di scritti vari (*Le acque d'Israele*) e soprattutto raccolte di canti (*I canti d'Israele*, 346 composizioni nell'edizione più ampia che è quella di Venezia 1599-1600, dove in appendice sono date anche *Le acque cit.*). Molto di lui rimane ancora ms. — W. BACHER in *Revue des études juives*, voll. LVIII, LIX e LX. — *Enc. It.*, XXIV, 186.

NAGASAKI (martiri di). v. GIAPPONESI martiri. — D. SCHILLING, *Cattura e prigionia dei santi martiri di N.*, in *Antonianum* 22 (1947) 201-42.

NAG HAMMADI, villaggio dell'Alto Egitto ove, presso il monastero pacomiano di Klenoboskion nel 1945-46 furono rinvenuti 44 libri segreti inediti (in copto) di una setta di Gnostici (v.), fra cui Evangelii, Atti, Apocalissi, Epistole, tre versioni dell'Apocrofi di Giovanni, trattati cosmologici ed escatologici (L'ipostasi degli Arconti, Libro sacro del grande Spirito invisibile, ecc.). v. in *Encyclopédie française*, XIX (Philosophie-Religion), Paris, Larousse 1957, l'inventario della biblioteca di N.-H. fatto da CH. H. PUECH, e studio di J. DORESSE.

Dei 13 codici gnostici scoperti, 12 furono acquistati dal Museo Copto del Cairo. Il 13°, dopo varie peripezie, fu acquistato dall'Istituto Jung di Zurigo. È presentato in tre studi di C. H. PUECH, G. QUISPÉL, W. C. VAN UNNIK, *The Jung Codex. Three Studies*, London 1955. Contiene 4 trattati: *Lettera di Giacomo, Vangelo di verità, Lettera a Re-ginos*, e (titolo dato dagli autori) *Trattato delle tre nature* (cioè illica, psichica, pneumatica).

Il *Vangelo di verità* — titolo già segnalato da S. Ireneo (*Adv. haer.* III, 11, 9) — sembra scritto dallo stesso VALENTINO (v.) a Roma verso il 140-45, prima che lo GNOSTICISMO (v.) rivelasse tutte le sue tesi dogmatiche (Van Unnik, p. 104); infatti non vi si trovano l'opposizione gnostica tra Dio e il Demiurgo (Quispel, p. 53), né i miti sulle processioni degli eoni. L'autore conosceva del Nuovo Testamento. Almeno Mt e Giov, I Cor, Col, Ebr, Apoc. Tuttavia non cita la Scrittura come « autorità » (Van Unnik, p. 107). Costruisce il suo sistema con elementi tratti dal N. Test., ma secondo un piano esente al N. Test. (ivi, p. 126); ad es., il peccato è ignoranza o errore, non già violazione di una norma; Dio è identificato col mondo e con la sua storia (ivi, p. 127). Ediz. a cura di M. MALININE, H. C. PUECH, G. QUISPÉL, *Evangelium veritatis. Codex Jung*, Zurigo 1956. — W. TILL, *Das Evang. der Wahrheit*, in *Zeichr. f. die neuestestamentl. Wiss.* 50 (1959) 165-85, dà la versione integrale del testo, comprese le pp. 33-36 mancanti al cod. Jung e pubblicate al Cairo.

Questi documenti appartengono alla scuola valentiniana, l'ala intellettuale del gnosticismo. Essi confermano l'obiettività delle informazioni che sugli gnostici ci trasmisero gli autori cristiani, Tertulliano, Ippolito e specialmente S. Ireneo (cf. F. SAGNARD, *S. Ir. Contre les hérésies*, I. III, Paris 1952, p. 60 ss; DORESSÉ, I, p. 282). Provano soprattutto che si deve scartare la tesi di Harnack: questi presentava lo gnosticismo come « la crisi acuta di ellenizzazione del cristianesimo », non distinto dall'ortodossia se non perché procede più rapido e più audace nell'assimilare l'ellenismo (Quispel, p. 59). Invece non è una eresia cristiana, ma è una corrente estranea al cristianesimo (V. Unnik, p. 84; J. DORESSÉ I, p. 331), che non ha niente in comune con la « luminosa semplicità dei grandi Vangeli » o col « chiaro e profondo pensiero di Paolo » (J. DORESSÉ I, p. 338), benché in certi tratti presenti « il cristianesimo più autentico » (ivi). Provano che le origini dello gnosticismo vanno cercate non già nell'ellenismo, bensì nell'oriente iraniano, babilonese, giudaico, giudaizzante, egiziano. A un certo punto, ha incontrato il cristianesimo importandone molti elementi; per sé. l'idea di redenzione (Quispel, p. 77) passa dal cristianesimo alla gnosi, e non inversamente. Le idee di Reitzenstein, sulle importazioni ed esportazioni dottrinali che si verificarono alle origini cristiane, vanno capovolte (cf. anche *Gnosis als Weltreligion*, dello stesso Quispel, Zürich 1951). Certo, nell'incontro anche il cristianesimo rischiò di contaminarsi, ma bisogna abbandonare l'idea che il cristianesimo sia l'ortodossia dello gnosticismo e lo gnosticismo l'eresia del cristianesimo; questo è un sistema originale che, già costituito e dotato di straordinaria potenza trasformatrice, intraprende la cristianizzazione dell'ellenismo e del misticismo orientale sotto la bandiera del Vangelo (v. PAGANISMO).

È notevole anche il presupposto psicologico e morale dello gnosticismo, comune del resto ai sistemi filosofici dell'età ellenistica: lo gnostico vuol liberarsi dall'angoscia che lo opprime e cerca (attendendola da una rivelazione) la vera conoscenza di sé, che gli farà scoprire le sue origini, la componente divina che è in lui e la felicità (Puech, p. 29; Quispel, p. 51). Cf. anche R. A. MARKUS, *New evidence on gnosticism. The Jung Codex*, in *Blackfriars* 36 (1955) 209-16.

Sul primo trattato del cod. Jung, la lettera apocrifia di Giacomo, il VAN UNNIK (in *Vigiliae christianae* 10 [1956] 149-56) ci informa che, scritto in Egitto nel periodo 125-150, narra come Giacomo e Pietro furono istruiti dal Signore 18 mesi dopo la risurrezione.

Uno dei codici contiene il *Vangelo di S. Tommaso*. « Parole segrete di Gesù il vivente » (v. TOMMASO), che non appartiene alla gnosi (benché la versione copta abbia tratti un po' più gnosticizzanti della primitiva recensione greca), ma è piuttosto un testimonia di un « cristianesimo mistico », illuminato, probabilmente d'origine siriana (J. DORESSÉ II, p. 74).

BIBL. — J. DORESSÉ, *Les livres secrets des gnostiques de l'Égypte*. I, *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion*, Paris 1958. II. *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles secrètes de Jésus*, Paris 1959. — R. KASSER, *Les mss. de N.-H.: faits, documents, problèmes*, in *Rev. de théol. et de philos.* 9 (1959) 357-70. — H. QUECKE, *Eine weitere Seite der koptisch-gnostischen « Abhandlung über den Ursprung der Welt »*, in *Musdon* 72 (1959)

349-53. — ID., *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*, in *Bijdragen* 21 (1960) 304-09. — H. CORNÉLIS-A. LÉONARD, *La gnose éternelle*, Paris 1959: opuscolo divulgativo sulla gnosi in generale.

R. ROGUES, *Gnosticisme et christianisme. L'évangile selon Thomas*, in *Irenikon* 33 (1960) 29-40: cenno sulla scoperta e presentazione del testo secondo le ricerche di H. Ch. Puech. — R. M. GRANT, *Two gnostic Gospels* (i vangeli di Tommaso e di Filippo trovati a N.-H.), in *Journal of bibl. literature* 79 (1960) 1-11. — H. W. BARTSCH, *Das Thomas Evangelium und die byzantinischen Evangelien*, in *New Test. Stud.* 6 (1960) 249-61: discute gli argomenti addotti da G. Quispel per sostenere che i logia di questo apocrifo sono anteriori ai sinottici. — G. GARITTE, *Les « Logoi » d'Oxyrhingue et l'apocryphe copte dit « Évangile de Thomas »*, in *Muséon* 73 (1960) 151-72: i logoi greci di Ossir, sono tradotti da un testo copto, vicino al testo del vangelo di Tommaso; quest'ultimo può provenire da un testo greco differente. — C. H. HUNZICER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, omaggio a J. Jeremias, a cura di W. Eltester (Berlin 1960) 209-20: parabole di Gesù presenti nel vangelo di Tommaso, assenti dai vangeli canonici. — v. anche TOMMASO apost.

NAGUALISMO, una specie di TOTEMISMO (v.) individuale, diffuso nel Messico e nell'America centrale, per cui si crede che ogni individuo sia indissolubilmente associato al suo *nagual* (dall'azteco naualli = mistero intimo della divinità, o stregone), cioè a un animale che gli venne assegnato alla nascita dallo stregone e che sarà il suo padrone e genio protettore: si ritiene che il nagual combatta accanto al suo protetto e anche al suo posto (si narra nelle cronache spagnuole dell'occupazione che un condottiero azteco morì nello stesso istante in cui il capitano spagnuolo uccise il suo nagual, che era un grosso uccello verde). Si insegna anche che mediante certi riti esoterici l'individuo possa appropriarsi lo spirito di uno o più nagual protettori. — D. G. BRINON, *Nagualism*, Filadelfia 1894. — ENC. IT., XXIV, 188.

NAHUM, uno dei 12 PROFETI (v.) minori, nato a Elcosh (da non confondersi con il villaggio *Alkush* in Mesopotamia presso Mosul), che probabilmente era un villaggio della Giudea presso Eleuteropoli (Pseudo Epifanio, *De vitis prophet.* 17, PG 43, 409). L'epoca della sua missione, deducibile da indizi contenuti nel libro da lui composto, deve collocarsi tra il 663 a. C. e il 612 a. C., tra la caduta di Tebe (*No-Amon*) e quella di Ninive; nel suo libro si allude infatti alla già avvenuta capitolazione di Tebe (III 8-10) ed all'imminente crollo di Ninive (v. 7); Kuenen suggerisce come probabile il 623, anno in cui si verificò un infruttuoso assedio della capitale assira per opera di Ciassare.

N., celebrando la giustizia divina, gioisce del male che va addensandosi sulla nemica città di Ninive. Il poema che ne descrive la distruzione è un vero capolavoro letterario (II-III), benché sotto l'aspetto religioso la sua visione sia inferiore all'universalismo e al moralismo del libro di Giona (v.); manca in N. il richiamo alla conversione d'Israele. Tuttavia il grido di trionfo del profeta non è soltanto gioia della vendetta contro la città degli oppressori: è l'esaltazione della potenza e della giustizia divina, che si fa sentire anche sui pagani. Molti critici pensano che il cap. I sia un salmo alfabetico aggiunto tardivamente al libro già composto. Il libro poté es-

serc scritto a scopo liturgico (niente prova che esso sia posteriore all'evento celebrato).

BIBL. — Commenti generali ai PROFETI minori (v.). — Commenti a N., di H. BEVENOT (London 1937), A. H. EDELKOORT (Amsterdam 1937), J. RIDDERBOS (Kampen 1937). Per la patria del profeta cf. U. CASSUTO, *Questionelle bibliche: la patria del profeta N.*, in *Giornale della Società asiatica italiana* 26 (1913-4) 291-302. — Sull'inquadramento storico del libro, v. E. FLORIT, *L'influsso politico del vaticinio di N. alla luce della cronaca di Gadd*, in *Biblica* 13 (1932) 409-417. — Studi più recenti: A. HALDAR, *Studies in the book of N.*, Uppsala 1947; J. L. MIHELIC, *The concept of God in the book of N.*, in *Interpretation* 2 (1948) 199-208; A. GEORGE in *Dict. de la Bible. Suppl.* VI, col. 291-301.

NAIGEON Giacomo Andrea (1738-1810), n. e m. a Parigi, fanatico promotore del MATERIALISMO (v.) ateo, amico e discepolo di HOLBACH (v.) e di Diderot, collaborò con loro all'ENCICLOPEDIA (v.). Nel *Dizionario di filosofia antica e moderna*, pubblicato nella *Enciclopedia metodica* (1791-94) non si perita di esporre le dottrine più brutali. Della sua costumanza mentale è segno la boutade che gli è attribuita: «Io vorrei che l'ultimo dei re venisse strangolato con le budella dell'ultimo dei preti».

NAILLAC (de) Filiberto († 1421). Di antica ed illustre famiglia del Berry, fu gran maestro dell'Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme — che diventerà poi di MALTA (v.) — dopo Giovanni Ferdinando de Heredia, dal 1396 alla morte. Entrato in lega coi principi cristiani contro Bajazet, scampò a stento nella sconfitta di Nicopoli, rifugiandosi a Rodi col re d'Ungheria. Nel 1403 fu arbitro di pace tra il re di Cipro e i Genovesi. Dirigendo poi una spedizione in Siria, ebbe gran parte nelle vittorie riportate sui Turchi e concluse col sultano d'Egitto un trattato vantaggioso per i cristiani pellegrini ai Luoghi Santi, estendendo così la fama del suo Ordine. Intervenne ai concilii di Pisa e di Costanza. Riusci a togliere le discordie che turbavano l'Ordine e convocò a Rodi un capitolo generale, i cui atti furono approvati dal papa.

NAIM (ebr. = grazioso, piacevole), nome con cui il Talmud chiama il piccolo villaggio arabo di Nain, posto su un altipiano ai piedi del piccolo Hermon in Palestina. Assai vicina sorge oggi la colonia ebraica di Belfourva destinata probabilmente a soppiantarlo; secondo Eusebio e S. Gerolamo, corrisponderebbe alla «città di Naim», nota per il miracolo della risurrezione del figlio di una vedova, operativi da Gesù (Lc VII 11-17). A sud-est del villaggio sono visibili varie tombe scavate nella roccia: è presumibilmente il luogo verso cui si dirigeva il corteo che accompagnava la madre in pianto. All'estremità est dell'altipiano, nel punto dove si dovrebbe cercare la porta dell'antico villaggio, una chiesa segna il luogo ove, secondo la tradizione, avvenne l'incontro di Gesù col corteo.

N. possedeva un'antica chiesa che i musulmani, dopo la partenza dei crociati, avevano trasformato in moschea, andata poi in rovina e sostituita con un'altra poco lontano. Le antiche rovine nel 1880 poterono entrare in possesso dei Francescani che vi costruirono l'attuale cappella.

Il famoso miracolo operato da Gesù e ricordato dalla liturgia nella domenica XV dopo Pentecoste è da Lc collegato tacitamente alla guarigione del servo del centurione (Lc VII 2 ss) e alla legazione

che il Battista, dal suo carcere, invia a Gesù (Lc VII 18 ss). La cronologia dell'avvenimento non è certa; può ben essere che Lc l'abbia collocato in questo contesto per costruire un crescendo: grande discorso, che imposta tutta la dottrina di Gesù; guarigione del servo del centurione; risurrezione del giovinetto di N.; legazione del Battista, alla quale Gesù può rispondere: «Andate e riferite a Giovanni quanto avete visto e udito: . . . morti risorgono, ai poveri è evangelizzato il regno» (Lc VII 22).

Secondo lo stile di Luca, il fatto è presentato in una cornice definita di reminiscenze storiche, apertamente richiamate o soltanto suggerite da nomi e analogie narrative. Caratteristica di Lc è anche l'attenzione a tutto ciò che è umile, semplice, per cui egli ricorda i nomi delle località più ignorate, come N., non mai menzionata nel V. Test. Eliseo, nella cittadina di Sunem, non lontana da N., risuscitò il giovane figlio della donna che lo aveva generosamente ospitato (2 Re IV 17-37); la folla richiamerà l'opera dell'antico profeta, quando vedrà compiersi il miracolo sotto i propri occhi (Lc VII 16).

Il narratore pone in contrasto due cortei: «Una gran folla seguiva Gesù» e dalla porta della città «una folla numerosa» esce per accompagnare il morto alla sepoltura: il corteo della vita e della rinascita, il corteo del dolore e della morte. La simbologia non esige necessariamente forzature del racconto storico. Paulus nella morte del giovinetto vede una sineope e nel miracolo l'intervento di uno estraneo, più chiaroveggente dei familiari; per Loisy l'episodio fu inventato per mostrare in Gesù il signore della vita, che resuscita Israele, morto, nella Chiesa e che conduce gli uomini all'immortalità. La forzatura sembra proprio di coloro che a priori negano la storicità del fatto. D'altronde è incredibile che un mentitore sia riuscito a travisare un episodio pubblico, verificatosi alla presenza di due cortei, nessuno dei quali è preparato al compimento di un miracolo, e per giunta sia riuscito a mantenere una tale semplicità di mezzi, un tono così privo di enfasi retorica. Nessuno che intenda raggiungere uno scopo pubblicitario, come quello attribuito a Luca, si servirebbe di mezzi che quasi occultano e sminuiscono la grandiosità dei fatti. Altri elementi, in apparenza insignificanti, ci illuminano circa la obiettività dello storico. Il testo dice che il villaggio aveva «una porta» sola. Non è facile inventare questo particolare, perché pochissimi villaggi dovevano avere una sola porta; forse l'unico esempio noto dagli scavi è quello di Ain Chems, la cui unica strada conduceva verso la pianura e verso le tombe, come nel caso di N. L'evangelista poi usa un verbo tecnico (*ἐγκομιζέειν*) per indicare che il fanciullo veniva «portato a sepoltura nella terra». I particolari si fanno più preziosi: «veniva portato morto l'unico figlio di sua madre, e questa era vedova». La parola «morto» manca d'articolo: morto, unigenito, figlio, madre, vedova sono parole unite dall'arte di Lc per indicare con potente semplicità il più straziante dolore umano (nella Bibbia quando si vuole indicare un pianto senza confronto si dice: pianto come per un unigenito).

È notevole che soltanto in questo episodio Lc usa il termine privilegiato *Κύριος*, Dominus, attribuito a Gesù (VII 13), titolo che dai LXX è riservato a Jahve; narrando un miracolo in cui tanto la potenza quanto la bontà di Gesù prendono risalto, Luca ha usato quel termine che dice potenza e bontà

infinite. La compassione di Gesù davanti a questa madre piangente è tale che egli stesso spontaneamente interviene, « sconvolto per lei » (dice il testo greco, più efficace del latino: « misericordia motus »). Con divina semplicità si accosta a quella madre e non dice altro che: « Non piangere più ». Parole che sulla bocca di un consolatore onnipotente cessano di essere compassione impotente per diventare promessa efficace.

Il morto non era in una cassa chiodata, ma sopra una barella. Greci e Romani aveva costume di portare alla sepoltura il cadavere tutto avvolto in un lenzuolo bianco, tranne la testa, che restava scoperta. Non sappiamo con certezza se tale usanza fosse seguita anche dagli Ebrei, quantunque ciò sia certo per alcuni grandi personaggi. Gesù tocca la bara, perché i portatori si arrestino.

Alle sue parole: « Dico a te, svegliati », il fanciullo si alza. Luca, medico, usa il termine tecnico col quale si indicava il movimento del malato che, da coricato, si alza a sedere sul letto. La figurazione, quanto mai naturale, rappresenta icasticamente lo stupore del giovane « svegliato », il suo domandare che cosa significhi tutto ciò che lo circonda e il suo ritornare alla realtà, quando si trova nelle braccia della madre: « il morto si mise a sedere e cominciò a parlare: ed Egli lo diede a sua madre ».

La folla passa attraverso sentimenti contrastanti: terrore, stupore, meraviglia e in fine prorompe in un grido di lode a Dio: « Un grande profeta è stato suscitato in mezzo a noi ». Forse la folla ha rapidamente fatto il confronto fra le laboriose resurrezioni operate dai profeti in quei luoghi e quella che si è svolta con tanta rapidità e semplicità sotto i suoi occhi. La conclusione è spontanea: dunque Gesù è il « grande profeta » atteso per i tempi della salvezza. L'impersonale: « è stato suscitato [ἵσχυεσθῆναι] in mezzo a noi » è proprio dello stile apocalittico in cui il misterioso soggetto che tutto muove, invisibile, onnipotente, è Dio.

NAIN (*Le*). v. TILLEMENT.

NAIRONI Antonio Fausto, dotto e pio maronita, nipote di ABRAMO Echellense (v.), vissuto a Roma, dove morì nel 1711 quasi ottuagenario. Tornato da un viaggio in oriente, fu scrittore di lingua siriana e arabica alla bibliot. Vaticana e insegnò per 28 anni tali lingue alla Sapienza in Roma. Lasciò varie opere (tra cui: *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiae Maronitarum*, 1666; *Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum*, 1679; *Evoplia fides catholicae romanae historico-dogmatica*, 1694, ove prova il consenso delle Chiese orientali con quella romana), superate poi da quelle di ASSEMANI (v.) ma pure utilissime, scritte con chiarezza e concisione. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 779 s.²

NAKATENUS Gugl., S. J. (1617-1682), n. a München-Gladbach, gesuita dal 1636, sacerdote nel 1647 (o 1648), professore di filosofia a Münster in Westf. (1652-55), predicatore a Jülich, a Colonia, a Düsseldorf, ad Aquistrona, dove morì. È celebre per le sue composizioni di canti religiosi in tedesco (opera principale: *Himmelsch Palmgärtlein*, 35 canti, Colonia 1660). — SOMMERVOGEL, II, 1459-64; *Suppl.* III, 2372. — Altra bibliogr. presso B. A. WALLNER in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 431 s.

NAKAYAMA (1798-1887), riformatrice giapponese, fondatrice della setta Tenri Kyo, n. nell'isola

di Hondo da genitori buddisti della setta Jodo, maritata dodicenne a N. Zenbei (il suo nome di fanciulla era *Omiki San*), da cui ebbe 6 figli, nel 1838 si diede a predicare di essere posseduta e ispirata dal dio Tenri, trovando l'opposizione delle autorità ma anche credito presso molti seguaci impressionati dalle guarigioni miracolose che si attribuivano alla « gran madre Miki ». Le sue opere sono la bibbia della setta, che sussiste tuttora.

NALLINO Carlo Alfonso (1872-1938), dotto islamista, n. a Torino, m. a Roma, laureato in lettere a Torino (1893), professore di arabo all'istituto orientale di Napoli (1894-1902) e all'univ. di Palermo (1902-13), professore di storia e di istituzioni islamiche all'univers. di Roma (1914-38), fondatore (1921) e direttore della rivista *Oriente moderno*. Tenne anche corsi in arabo all'univ. del Cairo in Egitto (1909-12, 1927-31). L'« Istituto per l'Oriente » affidò a sua figlia Maria l'incarico di raccogliere e pubblicare gli scritti del grande arabista, che uscirono in 6 voll. (*Raccolta di scritti editi ed inediti*, Roma 1939-48; l'ultimo volume contiene l'indice generale e una biobibliografia dell'autore), dove sono trattati da maestro vari punti della civiltà araba e della religione musulmana.

Cf. *Civ. Catt.* 1943-II, p. 304-08. — Necrologi in *Oriente mod.* 18 (1938) 459-82 (G. LEVI DELLA VIDA), *Rivista degli studi orient.* 18 (1939) 1-17 (M. GUIDI), *Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft* 92 (1938) 633-52 (E. LITTMANN). — P. REVELLI, *L'opera geografica di C. A. N.*, in *Atti della Accad. Naz. dei Lincei*. Rendiconti classe scienze morali 5 (1950) 269-79.

NANAK (1469-c. 1538), hindu della setta Khatri, fondatore della religione dei Sikhs (monoteismo misturato di elementi induisti e musulmani), n. e m. nel villaggio di Talwandi presso Lahore nel Punjab. L'induismo della sua educazione familiare si incontrò con l'islamismo del suo primo maestro e poi del suo padrone, musulmani, e con le tendenze mistiche che pullulavano nella regione. In gioventù aveva ceduto tutto ai poveri e verso i 35 anni si era dato a diffondere le dottrine che diceva di aver ricevuto dal cielo. Quando hindu e musulmani reclamarono la sua salma, trovarono, si dice, che era stata trasformata in un cumulo di fiori.

NANETTI Clelia, in religione *Maria Chiara*, B., delle Francescane Missionarie di Maria, nativa di Ponte S. Maria Maddalena (dioc. di Adria), martire in Cina (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900) con Greg. GRASSI (v.) e altri compagni. A chi le prospettava le difficoltà della vita religiosa, partendo per la Cina rispose: « Preferisco andare in Cina e farmi uccidere per Gesù ». — BIBL. sotto JEN-KUTUN.

NANGIS (di) Guglielmo. v. GUGL. DI N.

NANI Filippo, minore osservante (1759-1828), n. a Lojano, religioso dal 1774, fu lettore di sacra eloquenza, di filosofia, di teologia, teologo particolare di Pio VI, amico del cardinal Lante governatore di Bologna sotto Pio VII, consultore di varie Congregazioni romane, particolarmente celebre come predicatore. I suoi discorsi (più volte stampati, Bologna 1819, Genova 1821, Pesaro 1828...) furono letti con grande avidità, come la sua parola era ascoltata da immense folle entusiastiche e rumorose. Ma guastarono la sua eloquenza intemperanza di erudizione spesso profana, ricerca di immagini strane,

posa drammatica esagerata. « Il N. è un dovizioso intelletto, se vuoi, ma il preludio di un nuovo seicento: l'Italia se ne guardi! » (Audisio). Il N., prostrato dalle fatiche, finì pazzo nell'ospedale di S. Orsola in Bologna.

NANINO (*Nanini*) **Bernardino** (1560-1623), musicista, n. e m. a Volterano, maestro di cappella in Roma a S. Luigi dei Francesi, a S. Maria dei Monti e a S. Lorenzo in Damaso, contrappuntista di grido. Ebbe allievi, tra altri, gli Allegri, l'Ugolini, il Cifra, il Massenzio. Scrisse molta musica sacra (Messe, Mottetti, Salmi, Canzoni), e un *Trattato di contrappunto*, in collaborazione col di lui più valente fratello **Giovanni Maria** (1545-1607), n. a Tivoli, m. a Roma.

Costui occupò il posto di Palestrina alla cappella Liberiana. Del Palestrina fu forse discepolo, certo uno dei più degni epigoni, anche se in parte della sua copiosissima composizione sacra si notano infelici deviazioni dall'aurea via della polifonia palestriniana. La composizione è magistrale e l'ispirazione robusta. Molte opere di lui sono tuttora inedite. Scrisse Mottetti, Inni, Salmi, Lamentazioni. Si ricordano specialmente la messa *Vestiva i colli* a 5 vv., un *Haec dies*, il mottetto *Hodie nobis* a 6 vv. cantato tuttora alla Sistina nel mattino di Natale. — ENC. IT., XXIV, 197 s.

NANNARONI **Michele Maria**, O. P., di Napoli, riacesse la celebre « controversia di Crema », sostenendo le idee di Gius. GUERRERI (v.) con tracotante violenza in parecchi scritti anonimi o pseudonimi, come: *Catechismo esposto in forma di dialogo sull'augustissimo sacrificio della Messa* (Napoli 1770, 2 voll., anonimo) e *Del pubblico divin diritto alla Comunione eucaristica nel sacrificio della Messa* (Lugano 1774, 2 voll., sotto il pseudonimo « Leofilo Anastasio »), cui collaborò lo stesso Guerreri. La tesi di Guerreri trova qui la forma sistematica assertoria di un dogma di fede: è dogma di fede che la Comunione del popolo durante la Messa « esse partem divini sacrificii intrinsecam, connaturalem, inseparabilem, substantialem, sine qua minime perfectum est sacrificium »: che per precetto divino il celebrante deve distribuire la Comunione durante la Messa con particole in essa consacrate, eccetto nei casi di necessità e di viatico, e che ai fedeli spetta un uguale diritto di riceverla: la Comunione fuori la Messa, « privata refezione al serbatoio delle particole preconsacrate », è un lacrimevole abuso introdotto dai Gesuiti, contrario alla più solenne tradizione ecclesiastica. A ciò provare il N. non si perita di attingere agli argomenti con cui i protestanti tentavano di provare il sacerdozio dei laici, la necessità della Comunione « sub utraque specie », la illegittimità delle Messe private. Fosse ignoranza o malafede, dalla sua penna, aspra e irriverente, padri, papi, concili, liturgie, sacre congregazioni, teologi escono manipolati, falsificati o perversamente interpretati.

Bastava anche meno per attirargli una condanna. A Foggia alcuni teologi estraevano dal suo *Catechismo* 30 proposizioni « erronee, scandalose, ereticali »; il confratello Gius. M. Elefante lo confutava in una *Dissertazione teologico-critica* (Napoli 1774); il vescovo di Crema proscriveva le sue opere e lo denunciava al S. Uffizio, che le condannava (*Catechismo, Apologia del Catechismo, Opuscolo teologico: La Comunione del sacrificio rispetto al popolo è una delle verità rivelate proposte dalla Chiesa, I sentimenti del conc. di Trento sulla parte che ha il popolo al*

divin nostro sacrificio, Del pubblico divin diritto . . ., decreto 18-8-1775; *Ristretto della dottrina della Chiesa circa l'uso della S.S. Eucarestia nella Comunione dei fedeli*, decr. 22-4-1776). Il N. si sottomise e pubblicamente si ritrattò (dichiarazioni 16-2-1779 e 5-3-1780): « ubbidisco alla cieca, disse, spogliandomi affatto in materia dottrinale di ogni mio particolare raziocinio o discorso . . . spero più facilmente salvarmi in qualità di fanciullo che da gigante privo dello spirito della semplicità cristiana » (VOLPI, p. 294). Ma i suoi errori trovarono altri partigiani, come Carlo M. TRAVERSARI (v.), BENEDE. VOLPI (v.). — Bibl. sotto GUERRERI Gius. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 335.

NANNI **Giov. v. ANNO**.

NANNI (*Nannini*) **Remigio**, *Remigio da Firenze*, O. P. (1522-c. 1580), n. e m. a Firenze. Chiaro per pietà e scienza, fu elevato a varie dignità. Si distinse per zelo caritatevole nella peste che desolò Firenze nel 1547. Fu chiamato a Roma da S. Pio V per sovraintendere alla stampa delle opere di S. Tommaso d'Aquino (Roma 1570). Abbiamo di lui varie opere in prosa ed in poesia, raccolte di orazioni, traduzioni di classici latini, edizioni di trattati teologici e storici (S. Tommaso, Torquemada, Caetano, Nacchiante, B. Carranza, Dom. Soto, T. Campeggi, A. Catarino, ecc.), edizione della *Historia d'Italia* del Guicciardini (1568), cui consacrò *Considerazioni cento civili sopra l'Historie di Fr. Guicc.* (postume, Ven. 1582). — QUETIF-ÉCHARD, II, 259. — HURTER, III³, col. 128 s. — ENC. IT., XXIV, 200. — TRABACCHI, *Storia della letterat. ital.*, VII-3 (Ven. 1796) 1279.

NANTES. v. EDITTO di N.

NANTWIN (*Nantovin, Nantwein*) **Corrado, Beato**, dagli antichi cronisti ricordato come pellegrino che, durante il viaggio verso Roma, in una sosta nelle vicinanze di Wolfratshausen in Baviera, fu accusato ingiustamente di peaderastia e condannato al rogo (c. 1286). Riconosciuta ben presto la sua innocenza, si edificò sulla sua tomba una chiesa che fu meta di pellegrinaggi già dal 1290. Il suo culto fu approvato verso il 1299 da Bonifacio VIII. Il cranio si trova ora al museo etnologico di Monaco. Festa il 7 agosto. — ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 7, p. 214 s. — G. AVENTIN († 1534), *Annales ducum Boariae* VII, 718. — M. RADERUS, *Bavaria sacra*, II, 308. — CRAMNER, *Frisinga sacra* (1775) 244-247. — *Kunstdenkmale von Oberbayern*, I (1900) 891.

NAOGEORGOS. v. KIRCHMEYER TOMM.

NAPOLEONE (1769-1821), imperatore dei Francesi, n. ad Ajaccio da Carlo Buonaparte (francesizzato in *Bonaparte*) e da Letizia Ramorino. Il padre, di famiglia di magistrati proveniente dalla Toscana, fu aiutante di Pasquale Paoli nella lotta contro i Francesi che occupavano l'isola, ma poi s'era messo coi vincitori; e i suoi figli poterono frequentare le scuole militari francesi. N. fu a quelle di Autun, Brienne e Parigi.

Non interessano qui la sua carriera politica, le campagne militari, i trionfi, la sconfitta finale, uno dei capitoli maggiori della storia moderna dopo la Rivoluzione francese (v.), ma soltanto le sue relazioni con la S. Sede.

a) Il primo scontro con la S. Sede avvenne già nel primo intervento internazionale di N., cioè

nella campagna d'Italia (1796). Concepita come movimento di diversione laterale alla grande campagna d'oltre Reno, essa diventò, per la fulmineità e la genialità dell'azione di N., il fronte principale. La S. Sede non nutriva per essa più preoccupazione che le altre nazioni; rifiutò perfino la mediazione offerta dalla Spagna. Ma la capitolazione dei Piemontesi (armistizio di Cherasco, 18 aprile), la presa di Milano (15 maggio) pongono violentemente a Pio VI (v.) il problema della sicurezza dello Stato. Quali sono le intenzioni di N.? Egli agisce agli ordini del Direttorio, formato dagli stessi uomini della Convenzione (cessata il 26 ottobre 1795) che furono, non meno dei robespierriani, odiatori della Chiesa: basta ricordare il nome di Fouché. È ben vero che l'uccisione di Robespierre (9 termidoro, cioè 28 luglio 1794) e la conseguente reazione termidorista vennero dall'opinione pubblica interpretate come inizio della pacificazione tra le classi, e gli uomini politici furono costretti a diverse concessioni in materia religiosa, ma il loro animo permase ostile, come prova, tra l'altro, il gesto del 18 sett. 1794 che addirittura sopprime il bilancio del culto. Il Direttorio rimane nemico per principio della Chiesa, anche se pubblica la legge di tolleranza del 21 febr. 1795; conta tra i suoi membri implacabili avversari del cattolicesimo, anche se accoglie sostenitori dell'abrogazione delle leggi di persecuzione contro il clero e il culto.

Pio VI, come i duchi di Parma e di Modena e il re di Napoli, si vide costretto ad accettare un armistizio. Questo, negoziato dal rappresentante spagnolo Azara e firmato a Bologna il 21 giugno, impose l'abbandono di Bologna, Ferrara e Ancona, il pagamento di 16 milioni in danaro e di 5 milioni e mezzo in natura, la cessione di 100 opere d'arte e di 500 manoscritti. Per le trattative di pace la S. Sede inviò a Parigi il Pierracchi, latore d'un breve (*Pastoralis sollicitudo*) desideratissimo dal Direttorio: con esso il papa esortava i cattolici francesi a sottomettersi all'autorità: «la vostra disubbidienza sarebbe un delitto che sarà punito non soltanto dalle potenze della terra, ma, ciò che è peggio, da Dio stesso, che minaccia la dannazione eterna a chi resiste al potere».

Il Direttorio pretendeva anche l'abrogazione degli atti emanati dalla S. Sede durante l'intera Rivoluzione. Era troppo; e si interruppero le trattative. Il breve, per un'indiscrezione probabilmente voluta, fu pubblicato e così rese note le esorbitanti pretese del Direttorio. Giova notare che di questo breve non è fatta alcuna menzione nella pace di Tolentino del 19 febr. 1797: vi sono aumentate le cessioni di territori (Avignone), di milioni (altri quindici), di opere artistiche, ma non vi si fa parola della religione. Forse N., che disprezzava il Direttorio e nutriva sogni più ambiziosi di quelli che poteva permettergli la dipendenza dal Direttorio, voleva riservare a sé l'iniziativa politica d'un gesto che l'avrebbe oltretutto presentato ai Francesi come il pacificatore religioso. Una nota di N. dei primi del 1797 propone già le principali questioni da risolvere per giungere al concordato.

b) Intanto è proprio un emissario di N., Augerau, giunto a Parigi con la sua divisione, che permette il colpo di Stato del 16 fruttidoro (4 sett. 1797), col quale vengono allontanati i deputati favorevoli alla pace religiosa. La repubblica, che si sentiva minacciata da quanti erano rientrati dall'esilio, impose il giuramento di «odio alla regalità e all'anarchia,

attaccamento e fedeltà alla repubblica e alla costituzione dell'anno III», pena la deportazione applicabile a tutti coloro che avessero turbato l'ordine pubblico. È il «piccolo terrore» di fruttidoro. A qualche storico spiace questa definizione; ma persecuzione fu nei fatti e nei principii, anche se la rese meno sanguinosa e meno efficace la debolezza stessa del Direttorio.

Sui dubbi del clero circa la liceità di tale giuramento stava per portare luce la S. Sede (doveva ritenersi «contrario alla legge divina», come più tardi, nel 1799, si seppe), quando N. si impossessò del territorio e della città di Roma (20 gen. 1798). Pretesto fu l'uccisione del generale francese Duphot.

c) Il 20 febr. comincia il doloroso esilio di Pio VI, che lo porterà a Siena, Firenze, Parma, Torino, Briançon, Romans, Grenoble, Embrun, Valence, dove il papa morirà (29 ag. 1799). N. si trova occupato dal maggio nella campagna d'Egitto, affidatagli, su consiglio del Talleyrand, dal Direttorio che temeva l'ambizione del generale invincibile. Un mese dopo il suo ritorno in Francia (9 ott. 1799), il 18 brumaio (9 nov.) un colpo di Stato fa di N. il primo console. Al governo, uomini come Talleyrand, Fouché non sono fatti per rassicurare i cattolici; ma N., che praticamente è console unico, può cominciare la sua calcolatissima politica religiosa che doveva portare al concordato.

È il regime chiamato delle mezze misure che non accentava i cattolici e scontentava i rivoluzionari; ma apriva le speranze dei cattolici senza allarmare troppo i rivoluzionari. Un primo decreto (29 nov. 1799) abolisce per i preti sposati o che abbiano prestato i giuramenti costituzionali le leggi di deportazione; dell'abolizione si diede larga interpretazione che giovò anche agli altri. Il 28 dic. si ebbero tre nuovi decreti: il terzo limita il richiesto giuramento di fedeltà verso la costituzione. Il 30 dic. dello stesso anno N. stabilì che si rendessero gli onori dovuti alla salma di Pio VI fino a che venisse trasportata a Roma. Il 18 gen. 1800 fu pubblicata la libertà di culto per la Vandea. Il 5 giugno, rivolgendosi al clero di Milano, N. disse (la versione fu giudicata rimaneggiata, ma non fu mai smentita da N.): «Ho desiderato vedervi riuniti per avere il piacere di farvi conoscere direttamente i sentimenti che mi animano al riguardo della Chiesa cattolica, apostolica, romana. Poiché ora sono munito di pieni poteri, sono deciso a mettere in atto tutti i mezzi che crederò convenienti per assicurare e garantire questa religione... Quando potrò incontrarmi col nuovo papa, spero che avrò il piacere di togliere tutti gli ostacoli che ancora potrebbero opporsi alla totale riconciliazione della Francia e della Chiesa». Dopo Marengo (14 giugno), il 18 giugno assiste nel duomo di Milano al solenne *Te Deum*: è una vera sfida agli atei di Parigi che non l'avrebbero perdonata se non a un simile vincitore. Sappiamo che prima di venire in Italia N. aveva confidato al Talleyrand il suo piano per il concordato.

d) In viaggio per Parigi, passò da Vercelli ed ebbe un colloquio col card. MARTINIANA (v.), già conosciuto in anteriore incontro. Il cardinale doveva trasmettere a Roma le idee di N. A Vercelli si fermò un corriere in attesa della risposta. La quale giunse presto, ma cauta. Le difficoltà da superare erano molte e N. non poteva allora dare le garanzie desiderate. E poi a Roma si pensava che un eventuale concordato non doveva restar confidato alla inca-

pacità del Martiniana. Del resto la prudenza era suggerita dalla prevista opposizione del Direttore (N. se ne servirà per concedere pochissimo, benché fosse deciso a giungere fino in fondo, contro tutti) e dagli intrighi orditi a Roma da Luigi XVIII.

Pio VII (v.) invia al cardinale un diplomatico di carriera, mons. Spina. A questi, e non al Martiniana, arriva da Parigi il passaporto: N. s'è già preso l'arbitrio di fissare la sede delle discussioni. La proposta di N. ha il carattere d'un ultimatum: non c'è libertà di scelta e mons. Spina parte con p. Caselli. Il papa, a prevenire ogni sorpresa, s'è riservata l'approvazione e la firma. Lo Spina giunge a Parigi in gran segreto (15 nov. 1800) e in gran segreto cominciano i primi contatti. Bisognava mettere tutti di fronte al fatto compiuto. Con lo Spina tratta l'abate Bernier, che ha il merito della pacificazione della Vandea, e poi è un teologo e per giunta è uno dei « refrattari ». Il compito dello Spina, timido e ad arte isolato, appare ogni giorno più arduo dinanzi alle esigenze di N.; e Bernier, pur senza tradir la religione, sa servire fedelmente il suo padrone.

I progetti di concordato saranno alla fine nove, e tutti parvero definitivi, ma tutti naufragarono. Per ringraziarsi Roma, N. restituì la statua della Madonna di Loreto e mandò come ambasciatore il gradito Cacault. Alla fine il silenzio di Roma inquietò N., che amava ricorrere a scene teatrali di violenza: il 19 maggio 1801 dichiara che la S. Sede deve accettare l'ultimo progetto, il sesto, senza emendamenti, entro 5 giorni, o sarà la rottura. Da Roma Cacault ritorna a Parigi, fortunatamente in compagnia del segretario di Stato il card. CONSALVI (v.). È nota la scena alle Tuileries. La brillante società di Parigi è raccolta attorno al console. Ma Consalvi non si scompone: nel suo abito cardinalizio sflogora più e meglio d'ogni altro. N. ha finalmente trovato un avversario degno, nobile, intelligente, energico, impassibile dinanzi alle sue sfuriate. Il 16 luglio il concordato è firmato. La ratifica, che N. voleva per il 15 agosto, festa nazionale francese e genetliaco di N., si avrà il 10 settembre.

1) Circa i vescovi legittimi (eletti dalla S. Sede) e i vescovi costituzionali (eletti dalla Francia in luogo di quelli che avevano rifiutato il giuramento alla costituzione), N. propone che i primi sian considerati dimissionari (per amore o per forza, suggerisce) e la S. Sede vuole che i secondi non siano nemmeno nominati. Se ne parla, tuttavia, com'era inevitabile, chiamandoli col termine di « titolari ». Il che permetterà a N. di confonderli coi legittimi, esigendo che il papa mandi la richiesta delle dimissioni non solo ai legittimi, ma anche ai costituzionali, essendo tutti, in diverso modo, titolari.

2) Circa i beni ecclesiastici confiscati dalla Rivoluzione, la S. Sede si dichiara disposta soltanto ad accettare passivamente la situazione di fatto, senza riconoscere alcun diritto dei nuovi possessori. N. invece esige la ratifica della alienazione. Il compromesso verrà raggiunto con la dichiarazione di rinuncia della S. Sede alla rivendicazione e con quella di incommutabilità del diritto dei nuovi proprietari. Per contro N. garantisce un trattamento conveniente a vescovi e parroci (non sono nominati gli altri preti, gli istituti, i seminari).

3) Circa la condizione giuridica della religione cattolica in Francia, all'antica formula « religione di Stato », ripudiata, la S. Sede avrebbe voluto sostituire almeno la formula « religione dominante ».

L'espressione definitiva fu « religione della grande maggioranza dei Francesi » (pura constatazione di prevalenza statistica, cui non si annettono particolari diritti), con un'aggiunta riguardante il bene che la religione attende « dal ristabilimento del culto cattolico in Francia e dalla professione particolare che ne fanno i consoli della repubblica » (l'esplicita menzione dei consoli parve necessaria alla S. Sede, essendo ad essi demandata, in forza di altri articoli, la nomina dei vescovi).

4) Circa la libertà del culto, lo Stato non rinuncia al controllo del campo religioso, mentre la S. Sede non ammette alcuna intrusione. Si conclude col compromesso: il culto è dichiarato libero e pubblico, ma in conformità « ai regolamenti di polizia che il governo giudicherà necessari per la pubblica quiete ».

Più facile fu l'accordo sugli altri punti: nuova distribuzione di diocesi e parrocchie, l'elezione dei vescovi (spetta al primo console), dei parroci (spetta al vescovo col beneplacito del governo), giuramento di fedeltà al governo imposto a vescovi e parroci.

La pubblicazione del concordato avvenne la Pasqua del 1802. È composto d'un preambolo e di 17 articoli. Con esso la S. Sede rinuncia a molte sue posizioni di diritto, ma essa giudicò che la pace religiosa valesse bene tali sacrifici. Esplicito riconoscimento del potere di Roma davano così gli eredi di quella rivoluzione che ne aveva sognato la distruzione. Era la sconfessione degli errori del periodo precedente. Era anche un colpo inferto al GALLICANESIMO (v.) che aveva negato od ostacolato il primato di giurisdizione del papa. Il concordato napoleonico sarà il modello dei molti concordati conclusi in quel secolo.

Il successo del concordato è un successo politico di N. ma non dimostra la religiosità cattolica di N. Il quale al consiglio di Stato il 16 ag. 1800 aveva anche troppo chiaramente manifestato il suo pensiero: « La mia politica è quella di governare gli uomini come la maggioranza vuole. Questo è a mio parere il modo di riconoscere la sovranità del popolo. Col farmi cattolico ho vinto la guerra in Vandea, col farmi musulmano mi sono imposto in Egitto, col farmi ultramontano ho guadagnato gli animi in Italia. Se governassi un popolo giudeo, ricostruirei il tempio di Salomone ».

e) Al concordato vennero aggiunti d'arbitrio i tre cosiddetti « articoli organici », che reintroducevano il gallicanesimo sacrificato: sono sottoposti al « placet » tutti gli atti della S. Sede, si danno regole per la disciplina interna della Chiesa, per le finanze ecclesiastiche, per i seminari. . . . Roma non cesserà di protestare, ma gli articoli rimasero in vigore.

f) L'esecuzione del concordato non fu meno intricata e laboriosa della stesura. N. volle un nunzio con pieni poteri che non dovesse ricorrere continuamente a Roma, e un nunzio servo dei suoi piani. Lo trovò nella persona del Caprara, vecchio, mite, condiscendente, che verrà giocato nella sua buona fede in più d'una circostanza. Si stabilirono le 60 nuove diocesi, con 50 vescovi e 10 arcivescovi: le resistenze degli antichi titolari, legittimi o costituzionali, vennero presto superate, se si eccettua l'episodio della « Piccola Chiesa », che durerà fino al 1815. Le difficoltà di interpretazione vennero sempre superate da N. con la minaccia della rottura di ogni rapporto con la S. Sede.

g) Il 29 luglio 1802 Fesch (v.), zio di N., fu creato cardinale.

Il 18 maggio 1804 N. ottenne il titolo di imperatore dei Francesi e desiderò che esso gli venisse convalidato con la consacrazione pontificia. Sono ben comprensibili le esitazioni della S. Sede. D'altro non era possibile rifiutare la richiesta senza mettere in pericolo anche quel poco che era stato conquistato dalla Chiesa. Il 2 nov. 1804 Pio VII parte per Parigi, dopo avere in concistoro resa testimonianza alla pietà dell'imperatore sempre più deciso a dedicarsi alla protezione della fede: pietosa bugia per giustificare ufficialmente quel viaggio, sul quale pesavano ancora tanti interrogativi. Si discusse sul cerimoniale; escluso quello romano del Sacro Impero e quello antico di Reims, se ne imbastì uno nuovo, nel quale l'imperatore si sarebbe da sé posta la corona in capo, dicendo il papa: «Coronet vos Deus». Non si capisce come abbia ancora creduto la favola secondo cui N. arbitrariamente prende la corona dall'altare, tra lo stupore e le proteste del papa. Prima dell'incoronazione, avvenuta il 2 dicembre, il card. Fesch celebrò, con le dovute autorizzazioni, il matrimonio religioso tra N. e Giuseppina Beauharnais. Il risultato più positivo del viaggio del papa, fu la affermazione, davvero benvenuta, del prestigio spirituale del papato, dovuto anche alle doti personali di dolcezza di Pio VII. Nacque allora la devozione al papa in Francia.

h) Ritornato a Roma, Pio VII trovò molto malcontento, aggravato da alcuni atti arbitrari di N.: il catechismo «imperiale» approvato dal Caprara, la festa di S. Napoleone approvata dal Caprara. . . . La situazione peggiorò quando il 18 genn. 1805 N. fu coronato re d'Italia a Milano. Lo Stato pontificio divenne zona di movimento per le truppe francesi. N. col decreto dell'8 giugno estende all'Italia il suo codice civile (quindi anche il divorzio) e fissa lo statuto del clero. Inoltre esige che il papa dichiari la nullità del matrimonio di Gerolamo Bonaparte. Scoppiato il nuovo conflitto europeo a settembre, N. occupa Ancona (18 ottobre). Da questo momento comincia l'eroica resistenza di Pio VII, come di chi abbandona ogni speranza di accomodamento. A campagna finita, la reazione di N. fu violenta e progressiva. Occupate Napoli e Civitavecchia (febb. 1806), N. esige libero passaggio sul territorio pontificio e l'estradizione dei suoi nemici. Al rifiuto del papa, Fesch abbandona Roma, accusando di queste durezza il Consalvi. Il Consalvi si dimette e gli succede l'insignificante Casoni. Solo la lotta di N. contro la quarta coalizione impedì misure più gravi.

i) Il 2 febr. 1808 il gen. Miollis occupa Roma. Il papa protesta, ma tutti i cardinali vengono allontanati affinché il papa sia isolato. Pio VII richiama Caprara da Parigi. Come segretario, al Doria (successo al Casoni) è sostituito l'energico Pacca (v.). Quando su Castel S. Angelo compare la bandiera francese (10 giugno 1809) Pio VII pubblicò la scomunica contro «gli usurpatori, i fautori, i consiglieri, gli aderenti e gli esecutori di questa sacrilega violazione». Il 6 luglio venne fatto prigioniero col Pacca e allontanato da Roma. La fermezza del suo contegno riuscì sconcertante per N., abituato ad ottenere ubbidienza immediata. Nella lunga permanenza a Savona (19 ag. 1809-9 giugno 1811) il papa fu in ogni modo assediato per la soluzione di due questioni principali: il conferimento dell'istituzione canonica ai vescovi eletti alle sedi vacanti, che Pio VII persisteva a negare durante il suo stato di prigionia, e la composizione per il territorio di Roma (N. era

disposto ad offrire come sede Avignone o Parigi, o la stessa Roma ma solo per l'esercizio del potere spirituale).

l) Nel frattempo a Parigi è aperta la questione del divorzio richiesto da N. La ragione della richiesta era la mancanza di eredi, ma si confezionarono pretesti giuridici e morali, in particolare la mancanza di forma. Il senato cassò subito il matrimonio civile e la curia di Parigi ammise come buoni i difetti di forma lamentati. N. sposò nell'apr. 1810 Maria Luisa d'Austria. Per il tradizionale residuo gallicanesimo, la curia francese scavalcò la competenza della S. Sede nelle cause matrimoniali dei sovrani; unica opposizione fu quella dei tredici cosiddetti cardinali neri (ad essi N. per castigo proibì l'uso della porpora).

Continuano le legazioni a Savona per piegare alla volontà imperiale Pio VII. Famosa è quella di tre vescovi francesi, sui quali grava anche il sospetto di aver usato droghe deprimenti e dissennanti per ottenere il consenso del papa (maggio 1811). Il silenzio del papa, interpretato come assenso, li fa ritornare di corsa a Parigi, dove finalmente N. può radunare l'assemblea generale del clero (17 giugno 1811). Colpo di scena: all'apertura tutti fanno professione di ubbidienza al papa, qualcuno ne domanda addirittura la liberazione. Il documento dei tre vescovi non è accettato, perché non è firmato dal papa. Ma poi, non conciliantemente ma individualmente, i vescovi finiscono per firmare un decreto da sottoporre al papa. Questi accetta nel senso voluto dai Francesi: se la S. Sede a 12 mesi dall'elezione episcopale non avrà ancora concesso l'istituzione canonica, le bolle verranno concesse dal metropolita («a nome del papa», aggiunge Pio VII).

Questo ed altri particolari irritarono N. che fece trasferire Pio VII a Fontainebleau (19 giugno). Ritornato dalla Russia (dicembre), si recò a colloquio dal papa. Le conversazioni durarono sei giorni (dal 20 gennaio 1812). La fantasia s'è divertita a creare notizie di violenze burrascose, tutt'altro che impossibili. Alla fine Pio VII firmò il cosiddetto «concordato di Fontainebleau». Si trattava d'un semplice preliminare, base di ulteriori intese, ma N. non esitò a pubblicarlo come definitivo. La lettera di protesta di Pio VII fu tenuta segreta; il papa venne ancor più isolato.

m) Solo il disastro militare costrinse N. a lasciar libera la preda: il 21 genn. 1814 vennero date disposizioni per trasferire il papa a Savona e il 10 marzo per farlo rientrare a Roma. I cento giorni videro una nuova occupazione di Roma da parte di Murat, benché il papa avesse accolto in città la famiglia di N.

n) Parallelamente al concordato francese, N. volle concludere anche quello per l'Italia e la Germania. Esisteva fin dal 1802 una legge organica per il clero della repubblica italiana, in cui, per imposizione di N., la religione cattolica fu dichiarata religione di Stato e si concesse una maggiore autonomia di quella attribuita al clero francese. Il concordato fu concluso il 16 sett. 1803, con disposizioni assai favorevoli alla Chiesa. Tuttavia il Melzi, vicepresidente della repubblica italiana, pubblicandolo il 24 gennaio seguente, aggiunse un decreto interpretativo che rimetteva in vigore disposizioni e criteri anteriori non favorevoli alla Chiesa.

L'iniziativa del concordato germanico risale a N. che voleva stabilire la sede dei preliminari a Parigi. A N. risale anche la responsabilità della crisi in

quella nazione: col trattato di Lunéville aveva difatti sancito che i principi spossestati sulla riva sinistra del Reno si rifacessero delle perdite coi beni ecclesiastici della riva destra. La diffidenza di Pio VII e le lunghe questioni procedurali dilazionarono tanto le trattative, che nulla si poté concludere prima della disfatta di N.

o) Si sa come finì nell'esilio l'erede della rivoluzione francese, che egli aveva capovolta creando una nuova gerarchia sociale, quella della ricchezza e del capitalismo ottocentesco.

N., come la borghesia sua alleata nella conquista del potere, e come (per altre ragioni) l'aristocrazia del vecchio regime, non si fidava dei poveri che avessero talento, considerandoli come focolai insurrezionali. La rivoluzione, di cui N. si proclamò costantemente il rappresentante e che grazie agli eserciti di N. conquistò l'Europa diffondendovi il fermento dei nuovi principii, perdette con N. gran parte del significato che la Costituente e le diverse assemblee le avevano dato.

p) La rivoluzione si potenzia e si disciplina nel Codice civile di N. (promulgato il 21 marzo 1804), ma si nega nell'assoluto potere personale assunto da N. La politica di N. ha una linea oltremodo chiara: non esistono collaboratori dell'imperatore ma solo dei subordinati, si tratti di uomini o di società, di re, principii o di semplici cittadini. Si moltiplicano i funzionari che costituiscono l'ossatura dell'impero e delle successive amministrazioni, e fondano la benefica e infausta burocrazia nell'800; essi dispongono in nome dell'imperatore (alla cui personale approvazione è riservata dal codice penale la costituzione di società con più di 20 membri). L'aspetto rivoluzionario del codice napoleonico si sorprende, ad es., nell'abolizione dei privilegi feudali e nell'introduzione dei principii sociali del 1789: libertà personale, libertà di coscienza e di lavoro, laicità dello Stato, uguaglianza di tutti di fronte alla legge. L'ordinamento fondamentale della società moderna risente per questa via l'influenza rivoluzionaria imposta e difesa da N. in tutte le regioni da lui conquistate. Il lato controrivoluzionario dell'opera di N. si sorprende nei principii di ispirazione borghese (lo Stato napoleonico è fondato sulla borghesia); ad es. la consacrazione del diritto di proprietà, come naturale e assoluto (salvo il sottosuolo e salve le limitazioni richieste dalla pubblica necessità), la rivalutazione nella famiglia dell'autorità del padre visto più come un amministratore che come un educatore, la proibizione delle società operaie (il salariato è abbandonato alle leggi della richiesta come una generica mercanzia).

q) Le lacune che l'evoluzione posteriore rivelerà nel nuovo ordinamento della società non ci facciano dimenticare le sue coraggiose novità rispetto all'ordinamento vecchio, che oggi sembrano ovvie e naturali, ma allora erano una laboriosa conquista. In ogni caso le lacune che noi registriamo nell'ordinamento napoleonico non sono affatto quelle che vi registra la storiografia d'estrema sinistra, come oggi suol dirsi, perché non crediamo affatto che il progresso sull'«ancien régime» debba consistere nella «dittatura del proletariato» vagheggiata da Lenin. È più facile, invece, rimproverare a N. l'assolutismo del potere che egli si arrogò (e che, per la verità, egli si conquistò con eccezionali doti personali di capo e con eccezionali successi): esso fu la forza delle nuove idee, che si trovarono sostenute e poterono

essere diffuse da una grande potenza militare e politica, ma fu anche la loro debolezza sia perché, legate alle mutevoli sorti personali di N., si sarebbero eclissate con lui, sia perché ai popoli invasi e spogliati quelle idee, anziché come un messaggio di «liberazione», dovevano apparire come un pretesto per l'ambizione imperialistica dell'uomo N. e della nazione francese. Dopo l'impero romano, non vi fu nazione che s'accontentasse di essere benedetta «maestra» e pilota, e non cedesse alla tentazione di farsi esecrabile «padrona» e tiranna: neanche la Francia libertaria: tanto meno la Russia socialista: nessuna che amò l'idea più del profitto dell'idea. Per fortuna N. governò tanto poco che non riuscì a corrompere appieno il buono delle idee rivoluzionarie; quando si spegneva a S. Elena quelle idee erano già bastevolmente radicate.

La religione pur spogliata dai privilegi sociali antichi, vi aveva gran posto, benché inadeguato alla sua importanza e limitato alla sua funzione strumentale politica e civile. N. sapeva che «vi sono soltanto due poteri al mondo, quello della sciabola e quello dello spirito: col tempo la sciabola è sempre vinta dallo spirito». N. non trascurò questo «spirito» rappresentato dalla religione. Essa per lui era, del resto, un potente mezzo politico per togliere al regalismo e alla controrivoluzione l'appoggio del clero. Il concordato era una grande vittoria di N., che egli pagò riconoscendo la inviolabile autonomia della società ecclesiastica e restringendo l'ambito del suo potere assoluto. Insieme tentò sempre di porsi come custode, anzi incarnazione degli stessi interessi religiosi; da questo punto di vista gli articoli organici rientrano nella logica di N. perché ristabiliscono la gerarchia da lui voluta.

Il catechismo imperiale unico dà acuto rilievo al 4° comandamento che insegna ai Francesi i doveri verso l'imperatore (rispetto e ubbidienza, fedeltà al pagamento delle tasse e specialmente al servizio militare) e i motivi particolari che li giustificano (2 risposte di 15 e 10 righe rispettivamente): rilievo sproporzionato rispetto a quello che vi hanno i doveri verso Dio e la Chiesa.

r) Personalità d'eccezione, N. a un certo punto nella prospettiva storica generale cessa di apparire come un individuo e si presenta come un'idea, un simbolo, la bandiera di un movimento, un fattore storico, anzi cosmico imperonale, un'incarnazione dello «spirito obiettivo» che si serve delle ambizioni individuali per realizzare un progresso (Hegel), una vasta orma dello spirito creatore di Dio (Manzoni), i cui fatti personali, già sfumati in leggenda, anche i posteri, al cui giudizio Manzoni faceva rinvio, ritengono men degni di attenzione che i mutamenti della società da essi prodotti.

BIBL. — Vaste rassegne bibliogr. troverai in L. VILLAT, *La Révolution et l'Empire*. II, N., Paris 1947; G. LEFEBVRE, N., ivi 1947; J. LEFLON, *La crise révolutionnaire* (Storia ecl. di Fliche-Martin), ivi 1949, e in tant'altre opere generali consacrate a questo periodo decisivo della storia mondiale.

Testo integrale dei *Mémoires* di N., redatti da Luigi Marchand, ultimo domestico ed esecutore testamentario di N., ad opera di J. BOURGUIGNON, Paris 1952. — P. FLEURIOT de Langle, *Cahiers de Ste-Hélène, Journal du général Bertrand, gran maréchal du palais, janvier 1821, mai 1821. Ms. déchiffré et annoté*, Paris 1949. — M. DUNAN, comte de Las Cases, *Le Mémorial de Ste-Hélène*, prima ediz. integrale e critica, con note, Paris 1951, 2 voll. — *La vie*

de N. recoltée par N., testi ordinati da C. ROY, Paris, Julliard. — N. *La vita di N. raccontata da lui stesso*, lettere, note, proclami, messaggi, in ordine cronologico, Milano, Longanesi 1952. — J. BOURGUIGNON, *N. Bonap.*, immagini di storici, scrittori, artisti, 2 voll. Milano, Mondadori 1952. — B. CIAMPINI, *N. visto dai contemporanei*, Milano, Bocca 1930. — P. E. SANTANGELO, *N. nella storiografia e nel giudizio dei contemporanei*, in *Questioni di storia moderna* di E. Rota (Milano 1948) 671-727. — D. SOROKINE, *N. dans la littérature russe*, tesi di laurea, Paris 1950.

Ci limitiamo a segnalare alcuni studi più recenti sui rapporti tra N. e la Chiesa. — J. LEFLON-A. LATREILLE, *Répertoire des fonds napoléoniens aux Archives Vatic.*, in *Revue historique* 203 (1950) 59-63; catalogo del fondo Vaticano, Appendice Epoca napoleonica, ordinato sotto Pio XI e aperto per le parti riguardanti l'Italia e la Francia. — *Memorie del card. Ere. Consalvi*, a cura di M. NASALLI ROCCA, Roma 1950: sono qui date per la prima volta nel testo originale e integrale (una parziale versione francese era stata preparata da J. Crétineau-Joly, Paris 1864, 1866, 1895). Si ha da notare che il Consalvi raccoglie le sue note in anni tormentati (tra la fine del 1810 e la fine del 1813), senza disporre di appunti, fidandosi della memoria (dovendo incertezze, incompiutezze, mancanza di successione cronologica) e con una sensibilità postuma; d'altronde egli non ha neanche il talento dello scrittore. Ma le sue memorie hanno un altissimo valore documentario perché sono scritte da un personaggio qualificato a rappresentare il punto di vista della S. Sede, di purissimo sentire morale, di non comune perspicacia e spesso protagonista degli eventi ricordati. — A. LATREILLE, *N. et la S. Siège*, Paris 1945, con elementi nuovi sul Consalvi. — G. MOLLAT, *Consalvi*, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclési.* XIII (1954) 509-23. — A. LATREILLE, *L'Eglise catholique et la Révolution française*. II, *L'ère napoléonienne et la crise européenne*, Paris 1950; cf. *Rev. d'hist. ecclési.* 46 (1951) 298-302. — B. NARBONNE, *La diplomatie du Directoire et Bonaparte d'après les papiers inédits de Reubell* Gian. Franc. membro del Direttorio (1747-1807), Paris 1951: secondo l'autore la politica del Direttorio fu intenzionalmente calunniata da N. e dai propagandisti della sua leggenda per giustificare i fatti di brumaio; l'ostilità del Direttorio contro la Chiesa sarebbe tutta opera di N. (tuttavia anche l'autore concede che la lettera 3 febr. 1797 implicante il programma di distruzione del centro d'unità della Chiesa è opera del Direttorio; nota soltanto che non fu redatta da Reubell, bensì da La Revellière). — G. LEFÈVRE, *Il Direttorio*, vers. dal franc., Torino 1952. — E. ADLOW, *N. in Italy* (1796-97), Boston 1948. — A. FUGIER, *N. et l'Italie*, Paris 1947. — A. COLETTI, *La Chiesa durante la Repubblica ligure*, Genova 1950 (in particolare le reazioni dei partiti conservatore e «giansenistico» all'entrata delle truppe napoleoniche in Genova). — A. RAYEZ, *En marge des négociations concordataires. Le p. de Clorivière et la S. Siège* (déc. 1800-janvier 1801), in *Rev. d'hist. ecclési.* 46 (1951) 624-80. — H. HOCUIS, *N. und Pius VII*, Freib. i. Br. 1949. — CH. TERRASSE, *N. à Fontainebleau*, Paris 1952. — S. GRÉGOIRE, *Le « divorce » de l'empereur N. et de l'impératrice Joséphine devant les Officialités de Paris* (9-11 févr. 1811), tesi di laurea dell'univ. di Parigi 1953. — Un eccellente saggio sulle crisi subite dalle diocesi francesi durante l'impero è fornito per la diocesi di Sézéc (che N. scelse per dare degli «esempi») da J. e G. LETOURNEUR, *Le chanoine Jean Bazin*, Sézéc 1952. — A. MERCATI, *Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati* [in Corsica 1812-13] *per rifiuto del giuramento imposto da N.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 7 (1953) 51-98, 267-68; CRISP. FERRI segnala due docc. di Orvieto relativi agli stessi avvenimenti, in *Bollet. dell'Istit. storico artistico orvietano* 8 (1952, uscito alla fine del 1953) 16 s.

NAPOLI, capoluogo della Campania, conta c. 1.550.000 ab. Formata anticamente da coloni venuti dalla Grecia, poi città romana, vittima di parecchie invasioni nel medioevo, appartenne dal 1034 ai Normanni, che la ritennero con feudo del papato, quindi agli Hohenstaufen (1186), dal 1266 agli Angioini e in seguito agli Aragonesi. Dopo il governo spagnolo, nel 1734 fu la capitale borbonica del regno delle due Sicilie quasi ininterrottamente, fino a che fu annessa al regno d'Italia.

Sulla prima diffusione del cristianesimo a N. e la fondazione della sede episcopale non abbiamo prove suffraganti la tradizione secondo cui S. Pietro sarebbe venuto in questa città e vi avrebbe lasciato come protovescovo S. Aspreno. Ci consta invece con sicurezza che nei parecchi cimiteri cristiani antichi, situati nei dintorni di N. (catacombe di S. Vito, di S. Genesio, di S. Severo, di S. Efebo, di S. Gennaro, le più vaste d'Italia dopo quelle di Roma e Siracusa), le più remote iscrizioni cristiane sono del IV sec., mentre le pitture possono essere del III e forse del II sec. ma non anteriori (cf. *Corpus inscriptionum latinarum* X-1, 359*-371*, 1518-43; X-2, 8174-76; SCHULTZE, *Die Katakomben von S. Gennaro*, Jena 1877). Forse a N., come altrove, esisteva fin dal I sec. una comunità cristiana ebraica (cf. LANZONI, I, 224 s).

Il primo vescovo che conosciamo è *Aspreno*, l'ottavo antecessore del vesc. *Fortunato*, il quale occupò la sede napoletana al tempo del conc. di Sardica (343-44). Aspreno deve dunque risalire alla prima metà del III secolo. A lui seguono Epitinio, Marone, Probo, Paolo, Agrippino, Eustasio, Efebo e Fortunato. Da quest'ultimo sino alla fine del sec. X ci sono noti altri 40 vescovi. Alla fine del sec. X, sotto il vesc. Sergio (990-1005), N. fu elevata a metropoli. Nella successione degli arcivescovi vi furono interruzioni dal 1154 al 1168 e dal 1409 al 1415.

Patrono della diocesi è S. GENNARO (festa 19 sett.). La diocesi comprende 257 parrocchie. Ha un seminario maggiore e uno minore diocesani, una scuola apostolica arcivescovile per alunni poveri, esterni. A Posillipo sorge il Pont. Seminario Regionale Campano. Sono suffraganee di N.: Acerra, Ischia, Nola, Pozzuoli.

Tra gli illustri vescovi di N. vanno ricordati: *Massimo*, perseguitato dagli ariani ed esiliato dopo il conciliabolo di Milano (355); *Severo*, che promosse vari edifici sacri, destinatario di una lettera (c. 393) di S. Ambrogio; *Sotero*, presente al sinodo romano del 465; *Vittore*, costruttore di basiliche; *Stefano*, presente ai sinodi romani del 499 e 501, costruttore della basilica detta Stefania; *Vincenzo*, che eresse la basilica di S. Giovanni B.; il ricordato *Fortunato*, che compare spesso nelle lettere di S. Gregorio M.; *Angelo* (671-91), che resistette ai saraceni invasori; *S. Paolo I* (762), amico del papa omonimo, impedito dagli iconoclasti di occupare la sua sede; *S. Tiberio* (818), morto in prigione per aver riprovato la condotta del console Bono; *S. Anastasio* (850), che soffrì persecuzioni da parte del duca suo nipote; *Sergio* (990-1005), sotto il quale N. divenne metropoli; dal tempo di Leone Isaurico (717-41) la diocesi era dipendente da Costantinopoli, con clero di rito latino e greco, ma ora i suoi vescovi vengono consacrati a Roma; *Anselmo*, sotto il quale fu unita a N. la sede di *Cuma* risalente al tempo di Diocleziano; il card. *Enr. Minutolo* (1389), restauratore di molte chiese;

il B. Paolo Burali (1576), compagno di S. Gaetano Thiene; il card. Franc. Buoncompagni (1626), noto per lo zelo dimostrato in favore della popolazione colpita dall'eruzione del 1631; il card. Capecce Zurlo (1782), che i repubblicani confinarono nel monastero di Montevergine; il card. Lud. Ruffo-Scilla (1802-23); il card. Fil. Giudice-Caracciolo (1833-54), restauratore della cattedrale... Dalla terra napoletana salirono al pontificato Bonifacio V (619-625), Urbano VI (1378-1389), Bonifacio IX (1389-1404), Giovanni XXII o XXIII o XXIV (1410-1415 anno in cui rinunciò alla tiara), G. Pietro Caraffa arcv. di N. (1549-1555) e poi Paolo IV (1555-1559), A. Pignatelli arcv. di N. (1687-1691) poi Innocenzo XII (1691-1700), Benedetto XIII (1724-1730).

Tra i numerosi e insigni monumenti sacri di N. segnaliamo: il duomo, costruito tra il 1294 e il 1323, più volte restaurato. La facciata, di imitazione gotica, fu rifatta (1877-1905) su progetto modificato di E. Alvino. Rimangono i tre portali antichi di A. Baboccio (1407), di cui è ricchissimo di sculture quello centrale. L'interno è a tre navate, con 16 pilastri e, ad essi addossate, 110 colonne antiche. Magnifico il soffitto ligneo della navata di mezzo e del transetto. Il fonte battesimale presenta un vasca di basalto egiziano con maschere bacchiche. Il trono episcopale risale a mezzo il '300. Nella navata a destra s'apre la Cappella di S. Genaro costruita tra il 1608 e il 1637 su disegno di F. Grimaldi, per voto popolare in occasione d'una pestilenza (1526). È una delle massime espressioni del '600 napoletano. Ha forma di croce greca, con cupola, ricca di marmi e bronzi pregevoli. Gli affreschi sono del Domenichino e quelli sulla cupola del Lanfranco. Nella cappella sono contenuti i reliquiari del sangue di S. GENARO (v.), che, secondo la tradizione, si liqueface al momento della traslazione a N. da Pozzuoli, dove il martire era stato decapitato (305). La liquefazione si ripete due volte l'anno, in maggio ed in settembre. La Cappella, dove sono riuniti vari tesori d'arte, è chiusa da superbo cancello bronzeo di C. Fanzago (1668). Internamente è anche la Cappella Minutolo. Dalla navata sinistra si accede a S. Restituta l'antica basilica napoletana (IV sec.), rifatta in stile gotico ed ancora trasformata nel '700. È a tre navate. Il battistero annesso è del V sec., a pianta quadrata e cupola, con resti di antichissimi mosaici. — La chiesa di S. Angelo a Nilo o Cappella Brancaccio è del 1385, rinnovata nel '700, col portale principale trecentesco d'intonazione catalana; il secondario è di stile quattrocentesco. Nell'interno si ammira il sepolcro del card. R. Brancaccio di Donatello, Michelozzo e Pagno di Lapo Portigiani. — S. Anna dei Lombardi o di Monteliveto è il più interessante tempio di N. per numero e pregio di sculture del Rinascimento, iniziato nel 1414 e trasformato nel sec. XVII da G. Sacco. Caratteristica è la Pietà di G. Mazzoni (1492) in terracotta; le otto statue del gruppo sono d'uno straordinario realismo. — SS. Annunziata fu ricostruita da L. e C. Vanvitelli (1760-82). Maestoso è l'interno con le sue 44 colonne e l'ardita cupola. Nella sacristia decorata di affreschi di B. Carenzio, si ammirano armadi ad intagli iniziati da un ignoto (1577 c.) e compiuti da L. Turbolo, F. d'Arvano e N. Ferraro (1579), raffiguranti scene dei due Testamenti. — SS. Apostoli è un'antichissima chiesa, rifatta nel 1633 da F. Grimaldi. Nell'interno, barocco, affrescò G. Lanfranco. Notevoli sono l'altare Filomarino su disegno di F.

Borromini e mosaici riproducenti quadri di G. Reni. — S. Caterina a Formello è in stile Rinascimento, su disegno di R. Balsimelli, compiuta nel 1593; ha una navata con cupola elegante, affrescata. — S. Chiara, con amnesso convento francescano, fu eretta in stile gotico-provenzale da G. Primario (1310-28). Nella facciata imponente, sotto il pronao spicca un portale marmoreo del '300, finemente lavorato, L'interno, ad una navata, fiancheggiata da nove cappelle per lato, fu rifatto dal 1742 al 1757 in stile barocco e nel sec. seguente restaurato. Vi sono profusi bassorilievi (vita di S. Caterina d'Aless. del sec. XIV) e dipinti di pregio, come S. Chiara che fuga i Saraceni di F. De Mura (1745). Dietro l'altare maggiore sorgono il sepolcro di Roberto II d'Angiò, il più grandioso monumento sepolcrale del '300, ed altri sepolcri. Il coro conserva bene l'architettura originale ed è adorno di affreschi. Caratteristico è il chiostro delle Clarisse, maiolicato, trasformato da A. D. Vaccaro (1742). Il chiostro dei minori interessa l'arte per la sua struttura, per gli affreschi del refettorio e della sala capitolare; cf. T. Gallini, Come sorse la chiesa di S. Chiara in N., in *Annali dell'Ist. sup. di scienze e lettere « S. Chiara » dell'ordine dei Frati Min. 2* (1949-50) 85-107: la chiesa sorse ai primi del trecento per munificenza di Roberto re di N. e di sua moglie Sancia di Maiorca; Id., *Il campanile di S. Chiara in N.*, storia e struttura architettonica, ivi 1 (1948-49) 35-58. — S. Domenico Maggiore, eretta nel sec. XIV, rifatta in seguito, ha un interno a 3 navate e custodisce vari sepolcri. Nel Cappellone del Crocifisso una tavola raffigura il Crocifisso (sec. XII) che avrebbe parlato a S. Tomaso d'Aquino. Nella Sagrestia si conserva un grandioso affresco del Solimena, rappresentante il trionfo della fede sull'eresia per opera dell'ordine domenicano. Nel presbitero sono notevoli un Candelabro pasquale del 1585 e una Flagellazione del Caravaggio. — S. Filippo Neri o chiesa dei Gerolamini è del 1592-1619, con facciata più recente (1780 c.), interno ricchissimo a tre navate, con colonne monolitiche, fastoso soffitto ligneo ad intagli ed oro e parecchi capolavori pittorici (di L. Giordano, di F. Solimena). Sono preziosi per marmi l'altare maggiore e la Cappella di S. Filippo. — S. Francesco di Paola, eretta da Ferdinando I per il ricupero del regno (1816), si ispira al Pantheon. — S. Giacomo degli Spagnoli è del 1540; l'elegante sepolcro per don Pedro di Toledo è di G. da Nola e discepoli; conserva pure una Epifania forse di G. Vasari. — S. Giovanni a Carbonara fu fondata nel 1313, con convento ora soppresso e rifatta più volte. È ad unica navata rettangolare, con ossatura gotica. Da rilevare il monumento per il re Ladislao di Andrea da Firenze (1428), la cappella Caracciolo del Sole, con affreschi di Perrivuto da Benevento e Leonardo da Besozzo (sec. XV), e la Cappella Caracciolo di Vico, il più insigne esempio di scultura napoletana cinquecentesca. — Gesù Nuovo ha la caratteristica facciata a bugne del precedente palazzo Sanseverino. L'interno maestoso è rivestito da marmi policromi ed ha affreschi di valore del Solimena, di B. Carenzio. — S. Lorenzo Maggiore, della fine del '200, rinnovata nel 1731, interessa per la sua struttura gotica, ora in via di restituzione e di restauro, e per il robusto campanile a quattro piani, cinquecentesco. — S. Maria del Carmine risale al XII sec. Il campanile del 1622 è coronato da caratteristica cuspidi di G. Nuvoletto (1631). L'interno, rinnovato nel sec. XVIII,

è ricco di marmi policromi con magnifico soffitto dorato. Accoglie buoni lavori. Vi sono veneratissimi una Madonna trecentesca e due Crocifissi lignei (uno è del XII sec.). — *S. Maria Incoronata* fu eretta dalla regina Giovanna verso il 1352, a due navate, recentemente ripristinata nelle primitive forme gotiche. Conserva affreschi di stile giottesco della scuola napoletana (sec. XIV). — *S. Maria del Parlo*, in Mergellina, venne fondata dall'umanista J. Sanzaro (1529) che qui fa la tomba, col famoso S. Michele che atterra il demonio di Leonardo da Pistoia (diavolo di Mergellina). — *S. Maria di Piedigrotta* sorge sulla medesima località, fondata nel 1200 e più volte ritoceata. È centro di caratteristica festa (7-8 settembre). — *S. Maria di Donna Regina* è chiesa barocca cui fa seguito la chiesa omonima trecentesca, recentemente restaurata nelle originarie forme ogivali. Il coro delle monache è decorato da P. Cavallini e discepoli con episodi della vita di S. Caterina, di S. Agnese e della Passione di Cristo; cf. T. GALLINO, *La chiesa di Donna Regina di N. ed un suo ciclo pittorico su S. Elisabetta di Turingia*, in *Archivum francisc. hist.* 42 (1949) 338-44: antico monastero passato alle Clarisse sui primi del duecento; vi lavorarono nel 1308-1340 Pietro Cavallini e Simone Martini. — *S. Paolo Maggiore* fu eretto fra il 1585 e il 1603 su disegno del teatino F. Grimaldi, sopra le rovine d'un antico tempio dei Dioscuri. Ha preziosi affreschi di M. Stanzone e di altri. — *S. Pietro a Maiella* fu costruita da re Roberto nel 1313-16 in onore di S. Pietro d'Isernia (Celestino V), recentemente restaurata. Il soffitto porta tele magnifiche di M. Preti illustranti la vita di S. Pietro Celestino e di S. Caterina d'Aless. — *SS. Severino e Sosio* è del sec. X, rifatta più tardi. Conserva notevoli affreschi di F. De Mura e un magnifico coro intagliato da B. Chiarini e B. Tartelli (1560-75).

BIBL. — O. CHIOCELLUS, *Antistitium Neapolitanæ Ecclesiæ catalogus*, Napoli 1643. — A. CARACIOLUS, *De sacris Ecclesiæ Neapol. monumentis liber*, ivi 1645 e 1654. — A. S. MAZUCHIUS, *Dissertatio historica de cathedralis Ecclesiæ Neapol. semper unice varis vicibus*, ivi 1751. — *Id.*, *De SS. Neapol. Ecclesiæ episcoporum cultu dissertatio*, ivi 1753. — STANISLAW D'ALOE, *Storia della Chiesa di N. provata con monumenti*, fino al 1775, ivi 1861. — UGHELLI, VI, 7-216. — CAPPELLETTI, XIX, 369-525. — LANZONI, I, 213-28. — *Mostra bibliograf. per la storia della Chiesa in Campania e in Calabria*, catalogo dei docc. esposti, a cura di G. GUERRIERI, Napoli 1950, con bibliogr. moderna (pp. 63-68) relativa alle chiese e ai monasteri.

P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche*, fasc. 4 (1912) 77-114. — H. ACHELIS, *Die Bischofchronik von Neapel, in Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 40 (1930) n. 4. — *Id.*, *Die Katacomben von Neapel*, Leipzig 1936. — D. MALLARDO, *Ricerche di storia e di topografia degli antichi cimiteri cristiani di N.*, Napoli 1936. — *Id.*, *La via Antimiana e le memorie di S. Gennaro*, ivi 1939. — *Id.*, *S. Gennaro e compagni nei più antichi testi e monumenti*, ivi 1940. — *Id.*, *Il Calendario Lotteriano del sec. XIII*, ivi 1940. — *Id.*, *Il calendario marmoreo di N.*, Roma 1947 (estratto da *Ephemer. liturg.* 1944-46), cf. *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 2 (1948) 412-18. — *Id.*, *Storia antica della Chiesa di N. Le fonti*, Napoli 1943. — *Id.*, *La Campania e N. nella crisi ariana*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 1 (1947) 185-226, con lista dei vescovi di N. costruita sui documenti e con ipotesi personali. — *Id.*, *Le origini della Chiesa di N.*, in *Miscellanea P. Paschini*, I (Roma 1948) 27-68: dall'esame dei documenti e delle opinioni

l'autore è condotto ad ammettere che la Chiesa di N. può risalire al I sec. — *Id.*, *Giovanni diacono napoletano: la continuazione del « Liber pontificalis Ecclesiæ Neapolitanæ »* (da Paolo II, eletto nel 762, ad Atanasio I, † 15 luglio 872), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 4 (1950) 325-58. — *Id.*, *La Pasqua e la Settimana maggiore a N. dal sec. V al sec. XIV*, in *Ephem. liturg.* 66 (1952) 3-36. — H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine: le calendrier marmoreo* (scoperto nel 1742, ora nella cappella del palazzo arcivescovile); martiri e santi vescovi; alcuni santi del proprium di N., in *Analecta Bolland.* 57 (1939) 5-64, 59 (1941) 1-33. Per il dotto bollandista, il calendario marmoreo non ha carattere liturgico (come pare ad altri) e non segna tendenze romane o antiromane bizantine, ma è un semplice richiamo (fine del sec. IX?) alla devozione verso i santi di ogni origine. È un calendario proprio di N., a fondo romano, con numerosi estratti dal santorale bizantino. — G. B. ALFANO-A. AMITRANO, *Il miracolo di S. Gennaro in N.*, Napoli 1950. — B. CROCE, *Vite di servi di Dio, di Beati e di Santi napoletani*, Quaderni della « Critica » II-5 (agosto 1946) 80-100. — A. CARUSO, *La Delegation della Reale Giurisdizione e il suo archivio*, in *Archivi* 7 (1940) 121-40: notizie sulle origini, le competenze e la procedura della poco nota magistratura napoletana (c. 1569-1808), che mirava a impedire gli abusi di vescovi, nunzi e collettori pontifici in materia spirituale, giurisdizionale e patrimoniale. — S. BORSARI, *Il dominio bizantino a N.*, in *La parola del passato* fasc. 25-27 (1952) 358-69: graduale trasformazione della provincia in ducato autonomo (dal 536 alla metà del sec. VIII) e l'influenza che vi ebbe l'autorità ecclesiastica (documentata dall'epistolario di S. Gregorio M.).

G. DORIA, *Storia di una capitale. N. dalle origini al 1860*, Napoli 1952. — *Raccolta degli usi e costumi della provincia di N.*, a cura della locale Camera di Commercio, Napoli 1952.

NAPOLI (facoltà teologiche di N.): v. ISTITUTI di Studi Superiori D 6, 7. Gli alunni che frequentano la facoltà teologica di S. Luigi sono accolti nel *Pontificio Seminario Campano* di N.

NAPPA, specie di frangia ornamentale che termina i paramenti sacri. È composta di fili di seta, d'oro o d'argento, in modo da formare quasi un grosso fiocco, come quello che termina il CINGOLO (v.), i cordoncini della DALMATICA (v.) e della TUNICELLA (v.). Il gusto attuale non favorisce molto questa forma di ornamento. — J. BRAUN, *I paramenti sacri*, trad. Alliod, Torino 1914, p. 37 s, 78 s, 89.

NARAKA, è l'inferno dell'INDUISMO (v.), luogo di tenebre e di tormenti corporali destinato ai peccatori, che vi sono torturati da fiamme, serpenti, uccelli rapaci, insetti velenosi, bruciati da olio bollente, schiacciati da macigni. Quando le anime vi avranno espiato almeno una parte dei loro delitti, ne escono per riprendere la catena dell'esistenza (v. TRASMIGRAZIONE).

NARBONE Alessio, S. J. (1789-1860), n. a Caltagirone, m. a Palermo, gesuita dal 1806, insegnante di lettere, teologia e storia eccles. per oltre 40 anni nelle scuole dell'Ordine. Disciolti i collegi dei Gesuiti nel 1848, il N. insegnò nel seminario palermitano. Nel 1860 espulsi i Gesuiti, si ritirò nell'ospedale dei sacerdoti, ove morì poco dopo. Applicò il forte ingegno, l'ampia cultura e la diligenza laboriosa nell'illustrare le glorie culturali della Sicilia, dandoci opere tuttora utilissime come *Bibliografia sicula sistematica* (Palermo 1850-55, 4 voll.), *Storia letteraria della Sicilia* fino al sec. XV (ivi 1852-64, 12 voll.),

un compendio, con continuazione e note, della *Storia di ogni letteratura* del confratello p. Andres (ivi 1838-41, 8 voll.) e della *Storia di jerografia* dello stesso Andres (2 voll., ivi 1844), *Annali sicilii della Compagnia di Gesù* dal 1804 al 1859 (ivi 1906-08, 6 voll.), *La Compagnia di Gesù in Sicilia* (ivi 1850). — SOMMERVOGEL, V, 1575-81; IX, 713. — G. ORLANDO, *Il p. A. N. e le sue opere di cose sicule*, in *Arch. stor. sicil.* (1883) 60-67. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1348.

NARBONI, v. Mosè' di Narbona.

NARCISSO, SS.: — 1) Vescovo di Gerona in Spagna al tempo della persecuzione di Diocleziano. Secondo la leggenda contenuta negli *Atti di S. Afra* (di scarso valore storico), egli, fuggito dalla Spagna, si sarebbe rifugiato in Augusta (Baviera) e vi avrebbe predicato il Vangelo, convertendo molti idolatri, tra i quali la cortigiana AFRA (v.), poi santa e martire. N., dopo aver ordinato vescovo di Augusta S. Dionigi, ritornò in Spagna. Dopo tre anni di governo nella sua diocesi, fu martirizzato col diacono Felice verso il 307, data che da alcuni è revocata in dubbio. Festa al 18 marzo.

È certo il culto che in Gerona si presta a un martire di nome N., elencato tra i vescovi, e il culto che si presta, nel monastero di S. Udalrico e S. Afra, a un N. a cui è consacrato un altare: ma se i due siano identici o diversi non consta. Circa il culto prestato in Gerona a N., si ricorda un curioso particolare: il santo vien rappresentato nella tomba dalla quale esce uno sciame di mosche. Questo motivo iconografico sembra derivato dal fatto che, avendo Filippo il Bello, nel 1286, preso d'assalto Gerona, i suoi soldati profanarono in varie maniere la tomba del santo; da essa, però, come ricorda il Baronio, sarebbero scaturiti miracolosamente dei tafani e delle vespe che assalirono gli invasori e i loro cavalli.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 102. — ACTA SS. Mart. II (Ven. 1735) die 18, p. 621-625. — TILLEMONT, V, 609-611. — A. BIGELMAIR in *Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg* I (1911) 145, 162, 204. — E. JUCHENT, *El pretendido sermón de S. N. falsamente atribuido al obispo Oliba*, in *Analecta sacra Tarracon.* 20 (1947) 237-41.

2) Vescovo di Gerusalemme, eletto quasi ottantenne come successore di Dolichian, partecipò come presidente (c. 196) al conc. di PALESTINA (v.). Accusato da alcuni malvagi, si ritirò in luogo sconosciuto a vita eremitica, uno dei primi anacoreti cristiani. Defunti alcuni suoi successori che avevano avuto breve governo, a lui i fedeli chiesero di riprendere il posto di prima nella diocesi: egli vi accondiscese, ma si fece aiutare, a cagione della vecchiaia, da S. Alessandro di Cappadocia. Morì dopo il 212 a oltre 116 anni di età. Festa 29 ott.

Eusebio ricorda numerosi miracoli operati dal santo, del quale fanno menzione vari martirologi (di Beda, di Usuardo, di Adone, e quello romano). Di lui parlano S. GEROLAMO (*De viris ill.*, 62, PL 23, 673 AB) ed EUSEBIO (*Hist. eccl.* V, 12 e 22-24, VI, 8-11, PG 20, 457-459, 489-508, 536-544). — ACTA SS. Oct. XII (Brux. 1884) die 29, p. 782-790. — Nel *Martyr. Rom.* fu introdotto da Adone (edit. Delehaye, Brux. 1940, p. 483 s).

NARCISSUS Herz, di Berching (dioc. di Eichstätt), m. a Vienna il 2 ott. 1442, benedettino o più probabilmente sacerdote secolare, canonico della cattedrale di S. Stefano. All'univ. di Vienna, dove aveva compiuto gli studi, fu magister artium (1412-

30) insegnando filosofia aristotelica, scienze naturali e cronologia, indi professore di teologia (dal 1430). Fu procuratore della nazione romana (1415), decano delle arti libere (1423, 1428, 1430), due volte rettore (1423, 1431), oratore (1431) dell'università presso il conc. di Basilea (per il quale scrisse: *Consilium pro concilio Basileensi et papa Felice V e Determinatio circa materiam unionis principum ad servandam neutralitatem inter conc. Basileense et papam Eugenium*), ambasciatore alla dieta di Presburgo (1442) incaricato di respingere le pretese di Vladislao re di Polonia al trono d'Ungheria. Il suo *Commento* al III delle Sentenze di Pier Lombardo godette giusta fama e diffusione come una delle migliori opere della tarda scolastica. — J. ASCHBACH, *Gesch. der Wiener Universität*, I (Wien 1865) passim. — F. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lomb.* I (Würzburg 1947) 268 s.

NARCOANALISI, esplorazione della psiche mediante farmaci barbiturici e in generale mediante droghe che inducono uno stato subnarcotico. Fra le indicazioni della N., qui ci interessa quella giudiziaria e poliziesca.

Profittando del rilassamento inibitorio che la N. causa nel soggetto senza togliergli la memoria, si può ottenere da lui una confessione che in stato normale non avrebbe fatto. La società avrebbe così a disposizione un mezzo facile per scoprire e colpire coloro che sono veramente rei, risparmiando gli innocenti. Perciò le diverse droghe somministrate a tale scopo (pentothal, amthal, narcovene, un giorno l'etero, la mescalina, l'haschisch...) vengono denominate «sieri della verità». Il loro uso nel campo giudiziario è già in atto da tempo nei tribunali d'oltre cortina. Ma è ammissibile giuridicamente e moralmente questa prassi? Una ragione giustificante potrebbe trovarsi nel diritto della società di conoscere i veri colpevoli per non lasciar impunito il delitto e per non punire gli innocenti. Tal fine è onesto, ma non sembra ugualmente onesto il mezzo al quale si ricorre, cioè la N. Infatti:

a) *Sul piano giuridico* la N. si oppone anzitutto a quel rispetto della libertà che normalmente è riconosciuto da tutte le leggi anche al reo. Il CJC can 1743, 1 dice espressamente che: «iudici legitime interroganti partes respondere tenentur et fateri veritatem, nisi agatur de delicto ab ipsis commisso». Inoltre, nel caso di N. giudiziaria, sono sovvertite le norme del Codice di Procedura penale secondo cui l'interrogatorio dev'essere fatto dal giudice, non già da un perito; e, soprattutto, dev'essere rivolto a chi è capace di intendere e di difendersi (cf. aa. 365-367). Naturalmente queste incompatibilità cesserebbero se si modificassero opportunamente le strutture dei nostri codici attuali.

b) *Sul piano morale* l'illegittimità della N. sembra anche più evidente. Essa avvilisce talmente la personalità umana, togliendole ogni possibilità di difesa e perfino di controllo, che la stessa tortura appare migliore: questa infatti colpisce il corpo ma lascia la possibilità all'anima di resistere, mentre la N. mette l'uomo in balia della volontà più o meno capricciosa di un altro; la tortura, quando le cause del tacere o del persistere nella propria idea è nobile, esalta la dignità del torturato fino a farne un martire o un eroe, mentre la N. fa del paziente uno stupido che euforicamente contraddice a se stesso, e trasforma il narcoanalista in un ladro morale.

Del resto, che valore può avere una confessione strappata col metodo della N.? Pare che la droga non blocchi talmente la volontà del soggetto da sopprimere del tutto il suo sistema intenzionale di difesa; sicché il soggetto non rivelerà quelle intenzioni e quei pensieri che in stato di veglia non avrebbe voluto manifestare. Che se poi la dose della droga sarà tale da sopprimere completamente il controllo del soggetto esaltando al massimo la sua suggestibilità, che valore potranno avere le sue non più spontanee rivelazioni fatte secondo l'intenzione dell'interrogante? Si avranno in tal modo quelle auto-confessioni strappate nei processi d'oltre cortina che suscitano la universale indignazione (v. ad es. MINDSZENTY).

Si possono pensare certe situazioni di eccezione nelle quali la N. dovrebbe incontrare un giudizio più favorevole; ad es. quando venisse spontaneamente domandata dall'accusato a prova della sua innocenza. Ma anche in questo caso di positivo consenso, si dovrà discutere se quel consenso sia sempre lecito, se la prova d'innocenza sia davvero valida, se il pericolo di abuso sia efficacemente eliminato... Teoricamente si possono ipotizzare casi estremi dove il bene pubblico esige e legittima il sacrificio di beni personali implicito nell'uso della N., come può esigere anche sacrifici più gravi, ad es. nella GUERRA (v.), ma, tutto considerato, sembra che la conclusione più vera sia la illiceità della N. a scopo giudiziario. Non è nella natura della SOCIETÀ (v.) che essa debba venir a conoscere in qualsiasi modo il delitto.

È anche la conclusione concordemente accettata da istituzioni di indubbia competenza e autorità, quali sono l'Accademia Nazionale di Medicina e la Società Romana di Medicina legale, il Consiglio dell'Ordine degli Avvocati di Parigi...

Beninteso, la condanna dell'uso giudiziario della N. non implica la condanna dell'uso diagnostico né dell'uso psicoterapico della N., che in questi campi, manovrata da competenti e rispettate certe condizioni, ha dato e può dare buoni frutti.

BIBL. — F. TINIVELLA, *Recenti metodi di indagine e di modificazione della personalità, in Perficie minus Med. e Mor.*, 1950, n. 6, p. 179-183. — A. CAZZANIGA, *Problemi nuovi di deontologia medica*, ivi n. 7, p. 198-201. — *Affermazioni mediche e legali sul tema della N.*, ivi n. 8, p. 253-54. — *Dichiarazioni della Soc. Rom. di medicina leg. sul problema della N.*, in *Orizzonte medico*, 1950, n. 7-8. — A. PAZZINI, *Il medico di fronte alla morale*, Brescia 1951, p. 139-146. — J. ROLIN, *Le pentothal drogue de l'aveu*, in *Etudes* 259 (1948) 3-21. — *Ephem. theol. Lov.* 25 (1949) 293-99. — E. BONÉ, *Quelques précisions techniques sur la N.*, in *Nouvelle Rev. théol.* 72 (1950) 184-92. — M. THIEFFRY, *La N. et la morale*, ivi p. 192-98. — H. MÜLLER, *L'emploi en médecine légale de la N.*, in *Vie intellect.* 1950, p. 56-61. — A. P. DE BOECK, *La N.*, in *Saint Luc médical* 21 (1949) 393-400. — E. EYRARD, *L'exploration du psychisme sous narcose et le respect de la personne humaine*, ivi p. 180-202. — G. HEUYER, *N. et narcodiagnostics*, Paris 1949. — H. KRANZ, *Die N. als diagnostisches u. kriminalistisches Verfahren*, Tübingen 1950. — J. M. DELOR, *La N. et la morale*, in *Rev. dioc. de Tournai* 5 (1950) 254-60. — P. COSSA-R. RAMBAUR, *Le problème de la N. sérum de la vérité*, punto di vista del medico e del magistrato, Paris 1950. — E. TESSON, *Effraction de conscience ou diagnostic médical?*, in *Etudes* 265 (1950) 219-39. — J. ROLIN, *Drogues de police*, Paris 1950 (vers. it., Brescia 1951). — H. BEAUDOUIN-J. JOYEUX, *Etat d'hallucinoses d'origine*

toxique et N., in *Journal de psychologie* 43 (1950) 400-07. — G. TRAPP, *Um das «Wahrheitsserum»*, in *Slimmen der Zeit* 147 (1950-51) 289-95. — C. FERVERS, *Die N. als initiale Methode in der Psychotherapie*, München 1951. — B. MENGERING, *Das «Wahrheitsserum». Analyse u. Verhör im Dämmererschlag*, Lüneburg 1951. — E. HAMEL, *Le «sérum de vérité» et la théologie morale*, in *Sciences ecclési.* 5 (1953) 43-56. — *La N.*, in *Aggiorn. soc.* 1953, p. 1-12, 41-56. — C. E. SHEEDY, *The «Truth Drug» in criminal investigation*, in *Theolog. Studies* 20 (1959) 396-408. — M. DAYEZ, *N. et morale*, in *Ephem. theol. Lov.* 36 (1960) 432-65. — V. MEDICINA E MORALE, PSICANALISI.

NARDI Francesco (1808-1877), n. a Vezzola (Conegliano) nel Veneto, in. a Roma, professore di filosofia e diritto canonico e rettore dell'univers. di Padova, editore di Rota, segretario della S. Congr. dei Vescovi e Regulari. Lasciò dotte opere, come: *Elementi di diritto ecclesiastico* (Padova 1852), *Diritto matrimoniale cattolico* (ivi 1857), *Verità della religione cristiana scientificamente dimostrata* (ivi 1850), *La sola dottrina di Pietro* (Roma 1867), *Il concilio e il diritto dello Stato* (Firenze 1869). Con la *Lettera a Gius. Mazzini* (1848) criticò la lettera del Mazzini a Pio IX e in vari scritti difese il POTERE temporale del papa (v.). — M. S. DE ROSSI, *Notizie biografiche di mons. F. N.*, in *Atti dell'Accademia Pontif. dei Nuovi Lincei* (della quale il N. era membro ordinario) 30 (1876-77) 483-90, con elenco degli scritti del N. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1775.

NARDINI V. MALLERSDORF.

NARDÒ (prov. di Lecce), forse l'antica *Neretum*, città dei Salentini e municipio romano (di cui non rimangono avanzi).

È sede vescovile. Appartenne per secoli all'impero bizantino, centro di cultura greca, amministrata da vescovi greci, di cui non si conosce il numero e la successione. Passò, nella seconda metà del sec. VIII (sotto Paolo I), alle dipendenze della diocesi di BRINDISI (v.), essendosi usate le rendite della mensa vescovile per dar ricetto ai monaci basiliani quivi rifugiatisi durante la persecuzione iconoclasta. Nel 1090 Urbano II sostituì a costoro i benedettini, il cui monastero fu poi da Pasquale II eretto in abbazia con ampi privilegi nonostante l'opposizione dei vescovi di Gallipoli e Brindisi. Incomincia così la latinizzazione di N. Il rito greco non scompare, rimane fiorente nel territorio, viene officiato insieme a quello latino in cattedrale; la cura spirituale nella città è tenuta da due arcipreti, uno per rito. Tra i diversi tentativi di abolire il rito greco si ricordano quelli del card. Rodolfo, visitatore apostolico del regno di Sicilia (1207), di Filippo arciv. d'Otranto (1402), del vescovo Fabio Fornari (1583)... ebbero tutti scarso seguito per l'opposizione dei monaci prima e dei canonici poi.

La sede vescovile fu ristabilita una prima volta dall'antipapa Clemente VII (1388) e poi definitivamente da Giovanni XXIII (1413), che la dichiarava immediatamente soggetta alla S. Sede. Il primo vescovo fu Giovanni degli Epifani, patrio della città ed abate della cattedrale. Patrono della diocesi è S. Gregorio l'Armeno, detto l'Illuminatore. La popolazione diocesana è di c. 140.000 fedeli, in 29 parrocchie. N. ha un proprio seminario minore; gli studi ecclesiastici di filosofia e teologia si compiono nel Pontif. Semin. Region. Appulo Pio XI in Molfetta.

Tra i monumenti è notevole: la *Cattedrale* del XIII sec., rimaneggiata, tranne che nella parte absidale, durante il periodo barocco (1725), indi restaurata (1892-1900) in modo da rimettere in luce l'antica struttura. Ha pianta basilicale, a tre navate, con curiose dissimmetrie avendo da una parte archi a tutto sesto e dall'altra archi a sesto acuto. Vi si notano il *Crocifisso* nero, antica scultura lignea, e i capitelli finemente intagliati. Inoltre nella città va menzionata la chiesa di S. *Domenico* dalla facciata barocca, con numerose cariatidi e l'edicola circolare dell'*Osanna* con reminiscenze gotiche. — *Chronicon Neritimum*, in *Rerum Ital. Scriptores* XXIV, 889-910. — UGHELLI, I, 1038-1104, X, 291-301. — CAPPELLETTI, XXI, 463-69.

NARNI. v. TERNI e N.

NARNO (S.), venerato come primo vescovo di Bergamo, che fonti inattendibili riportano addirittura al sec. I, tra i battezzati di S. Barnaba. Si può collocare al sec. III. Compare nei calendari bergomensi a partire dal sec. XI. Sue reliquie, con quelle di S. Viatore suo successore, sarebbero state trovate nel 1041 nella chiesa di S. Andrea in Bergamo. Festa 27 agosto.

ACTA SS. Aug. VI (Ven. 1753) die 27, p. 8 s, e Oct. XII (Brux. 1884) die 29, p. 817 s (invenzione delle reliquie). — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. Lombardia* II-1, p. 3-6. — LANZONI, *Le dioc. d'Italia*, p. 972. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* VIII, col. 439, 441. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 363 s.

NARSETE, S. v. ZANITA e CC.

NARSETE (*Nerses*): — 1) N. il grande, patriarca armeno (364-373), nipote di S. GREGORIO l'Illuminatore (v.), riformatore della Chiesa di ARMENIA (v.), raccolse il primo sinodo nazionale (c. 365) ad Aschtchat, i cui canonici, da lui composti, non giunsero a noi.

Discendente dalla regia famiglia degli Arsacidi, era stato educato in Grecia. Al suo ritorno, fu alla corte del re Arsachak, per volere del quale e del popolo, dopo essere stato consacrato in Cesarea, occupò la sede di *catolicos* allora vacante, tutto dedicandosi alla organizzazione e alla diffusione del cristianesimo in Armenia. Inviato poi da Arsachak come ambasciatore all'imperatore Valente, questi, ariano, impedì a N. di ritornare in Armenia e lo confinò in un'isola. Solo quando Teodosio il grande salì al trono N. poté tornare in patria, ove frattanto il vescovo Chad di Bagravand aveva occupato il suo posto. Le sue relazioni col re Arsachak diventarono molto tese a causa del mal governo di quel re, e si aggravarono col suo successore Pap, che lo avvelenò durante un banchetto

2) N. II, *catolicos* degli Armeni dal 524 al 533, soprannominato *Ascharakatz*, perché proveniente da Ascharak nella provincia di Bagravand. Nel 527 tenne il secondo sinodo a Dwin, i cui canonici riguardano riforme ecclesiastiche.

3) N. III, *catolicos* degli Armeni dal 640 al 661, detto *Schinol*, « il riedificatore », perché ricostruì la città di Dwin distrutta dagli Arabi. Durante il suo governo l'Armenia fu continuamente assalita ed invasa da Arabi e Greci. Tenne nel 645 a Dwin il V sinodo, nel quale venne condannato il concilio di Calcedonia. Nell'anno successivo gli Arabi invasero nuovamente l'Armenia imponendovi l'autorità del califfo. L'imperatore Costante II invase alla sua volta l'infelice regno. N. riuscì a calmarne l'ira

e ad indurlo a entrare pacificamente in Dwin; in cambio egli dovette solennemente riconoscere il concilio di Calcedonia. Partito l'imperatore nel 648, si tenne un nuovo sinodo a Dwin contro il concilio di Calcedonia, e N., che volle rimanere fedele alla sua solenne dichiarazione, dovette lasciar la città e ritirarsi (649) nella sua prima diocesi e patria Taikh. Gli anti-calcedonesi posero al suo posto Giovanni di Manazkert. Una nuova incursione degli Arabi (653) permise a N. di riprendere (654) il governo della Chiesa Armena; ma dovette aderire sempre più alla politica degli Arabi.

4) N. IV, *catolicos* degli Armeni dal 1166 al 1173, detto *Klajetzi* perché aveva la sua sede a Rom-Klah, e anche *Schornali* (il soave) per la grazia del suo stile. È difatti uno dei più notevoli scrittori ecclesiastici armeni. Suo fratello, *catolicos* Gregorio III (1113-1166), lo consacrò sacerdote nel 1135 e poco dopo vescovo. Ambedue nel 1139 presero parte al sinodo latino d'Antiochia. Ne 1163 Gregorio convocò un sinodo a Rom-Klah, dove nominò e consacrò N. a suo successore. Ben tosto N. entrò in fervide trattative per l'unione della Chiesa armena alla Chiesa greca. La morte (1173) gli impedì di condurla a termine. Fu oratore straordinario. Come scrittore, oltre vari libri esegetici, lasciò un commento a Mt, opuscoli teologici, molte lettere assai importanti. In una di esse riconosce apertamente il primato della sede romana. È molto noto il suo formulario di preghiera per le 24 ore del giorno e della notte, tradotto in 36 lingue (ripubblicato a Venezia nel 1882). Sopra tutto celebri sono (oltre alcuni minori componimenti) i suoi 3 poemi: una epopea armena (*Wipasanuthium*), un lamento sopra Edessa distrutta (1144) dal sultano di Aleppo (*Ed sioh wolv*) e il grande poema religioso « Gesù figlio », *Hisus wordi* (ediz. delle poesie di N., Ven. 1830). — I. CAPPELLETTI, *Nersetsi Claiensis opera*, Ven. 1873. — J. KARST in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 69-72, con bibl.

NARSETE (*Narsai*) il lebbroso, n. verso il 410 ad 'Ain Dulba a nord-est di Mossul, scrittore siro nestoriano. Studiò sotto IBA (v.) nella scuola dei Persiani di Edessa, per 20 anni, ma le sue idee nestoriane ne lo fecero cacciare. Verso il 457, con Barsauma, vescovo di Nisibi, fondò la scuola di Nisibi, che poi diresse per c. 50 anni. Morì verso il 507. Lasciò dei commentari sui libri storici della Bibbia e sui profeti, una liturgia, spiegazioni sull'Eucarestia e sul battesimo, uno scritto sulla corruzione dei costumi. Dai nestoriani fu chiamato « arpa dello Spirito Santo » per le sue 360 composizioni poetiche (conservate in mss. a Berlino, Roma, Gerusalemme), alcune delle quali furono inserite nel breviario nestoriano.

RUB. DUVAL, *La littérat. syriaque*, Paris 1900³, p. 346 s, e passim. — A. BAUMSTARK, *Gesch. d. syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 109-13. — J. B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 50 s. — *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 26-30. — *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, XII, col. 884-88. — *Oriens christ.* 12-14 (1925) 1-29. — P. KRÜGER, *Das Bild der Gottesmüller bei dem Syrer Narsai*, in *Ostkirchl. Studien* 2 (1953) 110-20.

NARSETE (1153-1198), armeno, figlio di Oschin II signore di Lampron (onde fu detto *Lampronense*), monaco a Sghevra, indi a Sageru (monte Taurus), infine (c. 1177) arcivescovo di Tarso in Cilicia. Lavorò molto per la fondazione del regno armeno di Cilicia e per la riunione della Chiesa armena di



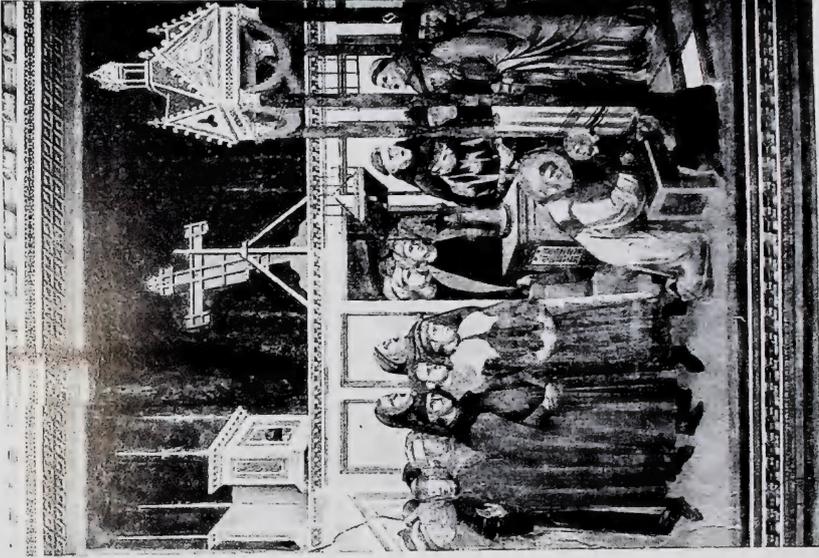
Frammento di una copertura di libro, avorio dell'XI secolo. Collezione E. Kofler Triniger, Lucerna.



Particolare di un rilievo del duomo di Chartres, XIII secolo.



Mosaico di P. CAVALLINI, nell'abside della basilica di S. Maria in Trastevere, Roma.



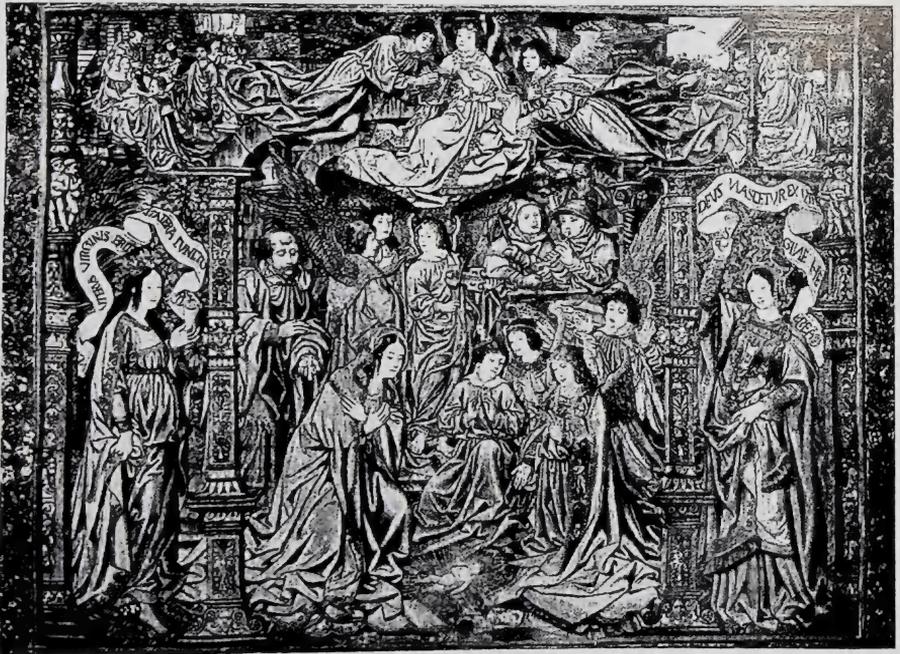
S. Francesco celebra a Greccio il Presepe. Dipinto di Giotto (c. 1267-1337).
Basilica di S. Francesco, Assisi.



Dipinto del «Maestro della Maddalena»,
XIII secolo. Museo Arti Decorative, Parigi.

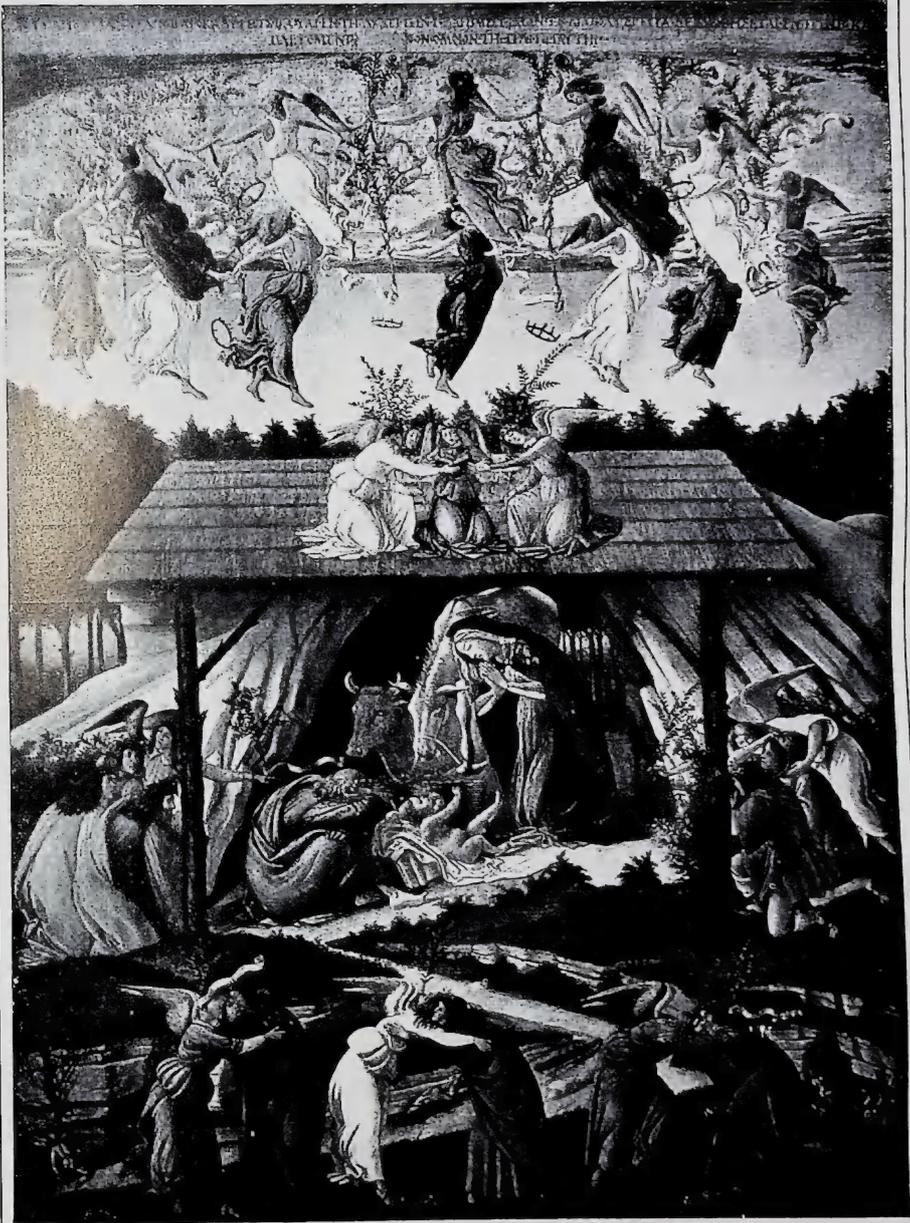


L'adorazione dei Re Magi. Dipinto di GIOTTE da FABRIANO (c. 1370-1427), Galleria degli Uffizi, Firenze.

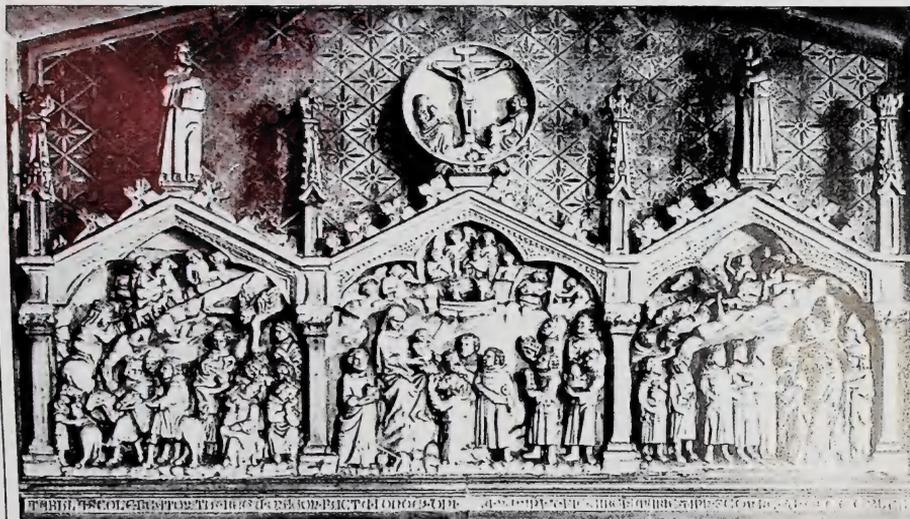


La nascita di Gesù. Arazzo di PIETRO D'ÆLST.

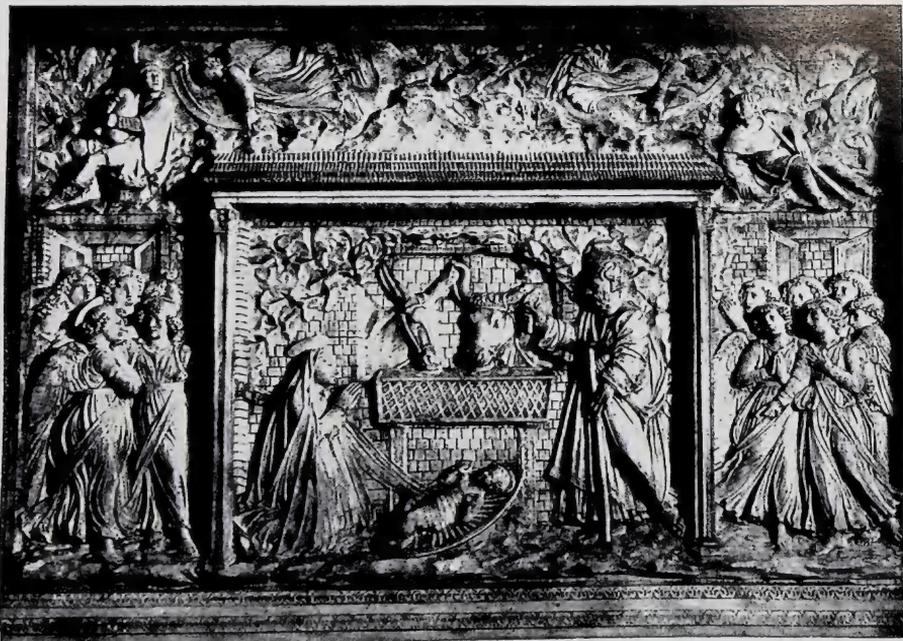
NATALE



Adorazione del Bambino. Dipinto di SANDRO BOTTICELLI (1444-1510). Galleria Nazionale. Londra.



Rilievi marmorei nella Cappella dei Magi. Basilica di S. Eustorgio a Milano.



MINO DEL REAME (XV secolo). Bassorilievo dell'abside della basilica di S. Maria Maggiore, Roma.



GIOVANNI PISANO. Formella del pulpito nel duomo di Pisa.



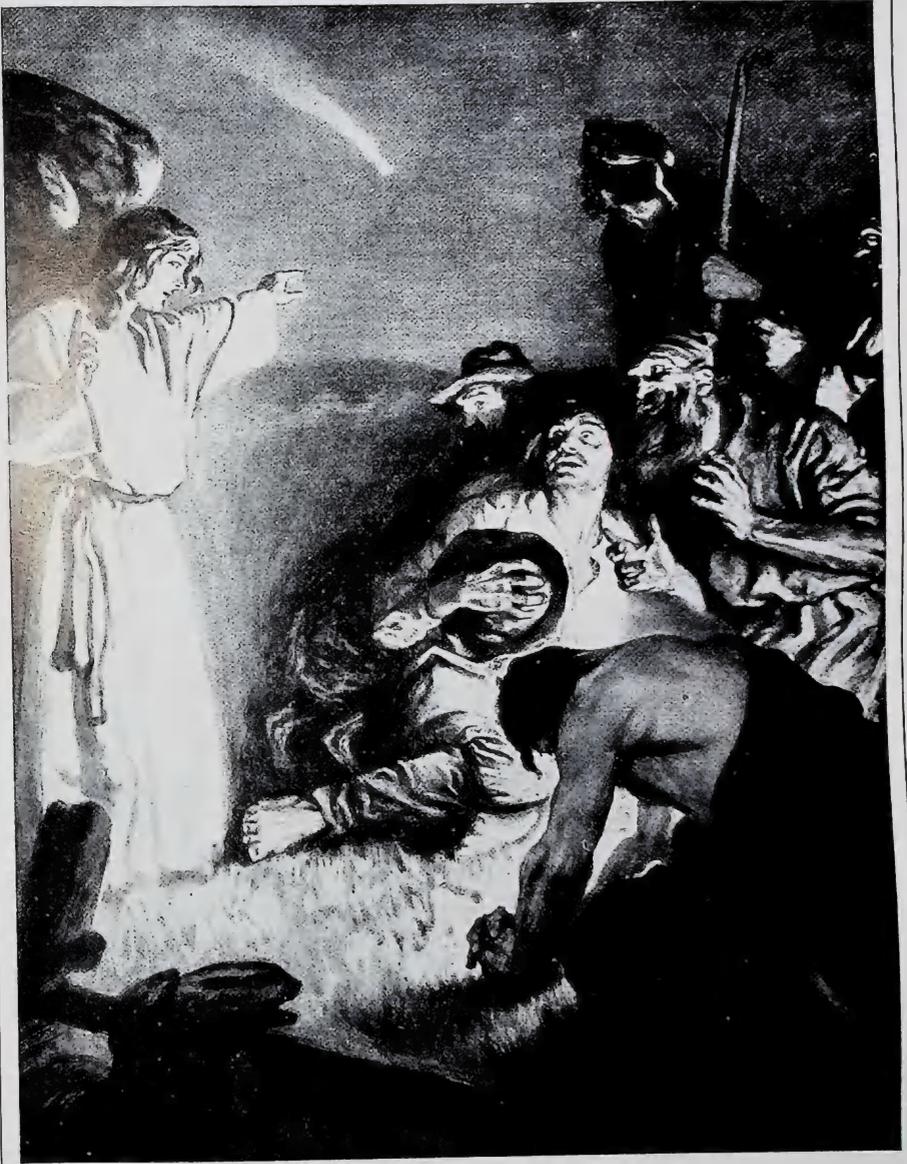
Scultura di FEDERIGO BRANDANI (m. 1575). Chiesa di S. Giuseppe, Urbino.



Dipinto di ALBERTO DURER (1471-1528), Museo Nazionale, Napoli.



Dipinto del TIZIANO (1477?-1576), Pinacoteca Ambrosiana, Milano.



L'annuncio del Natale ai pastori. Dipinto di A. Kappf.

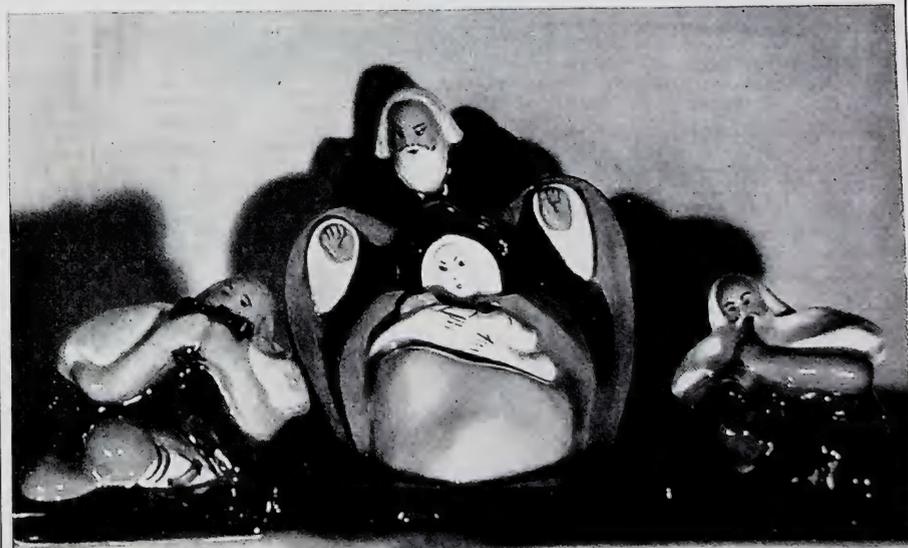


Presepio Ricciardi, caratteristica composizione napoletana. Museo di S. Martino, Napoli.

NATALE



Incisione di R. SCHIESTE.



Composizione moderna in ceramica di DINO GAMBETTI.



Dipinto del chiese Luca Tenenti. Roma, Collez. Costantini.



Miniatura indiana del XVII secolo. Collezione Sarre, Berlino.

Cilicia coi calcedonesi e con Roma (conclusa nel 1198 pochi mesi dopo la morte di N.). È venerato come santo nella Chiesa armena e come il massimo teologo armeno del sec. XII. Gli si attribuiscono una cinquantina di scritti, di cui sono stampati: una *orazione sinodale* (tenuta al conc. di Tarso 1196 o di Rom-Gla 1179; vers. it., Venezia 1812), trattati sulla *istituzione della Chiesa* e sul *mistero della Messa* (in armeno, Venezia 1847; estratti armeno-francesi, in «Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens» di E. Dulaurier, I, Paris 1869, p. 569-603), una collezione di docc. concernenti le *controverse con i Siri e con i Greci* (in armeno, Parigi 1788, Costantinopoli 1825), commentari ai *profeti minori* (Costantin. 1826), *omelie e lettere* (Venezia 1787). — F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et relig. de l'Arménie* (Paris 1900) 259-67. — P. TEKEYAN, *Contro verses christologiques en Arméno-Cilicie* (1165-1198), Roma 1939 («Orientalia christ. analecta» 24). — J. KARST in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 72-76. — *Antichi poemi armeni in onore della Vergine Maria*, in *L'Osserv. Rom.* 21-VIII-1954.

NARTECE (lat. *nartex*), è la porta dell'antica BASILICA cristiana (v.) posta all'estremità di essa e addossata, di solito esternamente, alla facciata, come un peristilio o un vestibolo, nel quale si radunavano i CATECUMENI (v.) cosiddetti «plorantes». Molte volte si trova anche internamente: questo era destinato ai catecumeni «audientes», ai penitenti e agli energumeni. Più tardi il N. interno venne aperto anche agli eretici e agli scismatici, perché, a contatto dei riti della Chiesa, questi sviati ritrovassero la strada smarrita.

Il N. esterno era sostenuto in genere da colonne o da pilastri ed era coperto. A seconda delle costruzioni, occupava in lunghezza tutta la facciata della basilica, e talvolta si prolungava oltre, lungo le facciate laterali. Anche quello interno, diviso dalla navata da divisori fissi, varia nelle proporzioni, così da assumere talvolta l'aspetto di un transetto terminale, parallelo a quello tipico tra la navata e l'abside.

Cessate le ragioni di disciplina ecclesiastica, per le quali si imponeva una distinzione ben segnata tra i fedeli, anche il N. perse le sue caratteristiche: o venne del tutto soppresso, o restò in forma rudimentale come elemento di ornamentazione. La scomparsa del N. coincide quasi con lo svilupparsi dello stile romanico.

Esemplari classici di NN. ritroviamo nelle basiliche ravennati di S. Apollinare, in molte tra le più antiche di Roma. Un tipo di N. doppio esterno si conserva nell'ex-basilica di S. Sofia a Istanbul.

L. ALLATIUS, *De templis Graecorum recentioribus. De narthece Ecclesiae veteris*, Colonia 1645. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.*, XII-1, col. 888 s. — v. anche le considerazioni spirituali sul N. di Simeone Tessalon., *De sacro templo* 154, PG 155, 357 ss, e *De sacra precatione* 339, PG 155, 613 ss.

NARUSZEWICZ Adamo Stanislao, S. J. (1733-1796), lituano, storico e poeta, n. a Pinsk, m. a Janow, gesuita dal 1748, nel 1775 eletto vescovo titolare di Emmaus, dal 1788 vescovo di Smolensk, trasferito nel 1790 a Luzk. Aveva studiato umanità a Wilna e teologia a Varsavia. Soppressa la Compagnia, aveva vissuto alla corte polacca, cumulado di onorificenze civili ed ecclesiastiche.

La sua opera maggiore, frutto di vastissima consultazione di fonti e di autori, è la *Storia di Polonia* con abbondanti note, condotta fino all'anno 1386; egli pubblicò i voll. II-VII (Varsavia 1780-86) che partono dal 962, cioè dall'introduzione del cristianesimo in Polonia; il vol. I, consacrato alle origini favolose della Polonia, rimase ms. e fu stampato soltanto nel 1824. Nuova ediz., Lipsia 1836-37 in 10 voll., e spesso in seguito. Per la continuazione di questa storia e per altri suoi lavori progettati il N. aveva raccolto immensi materiali che formano ben 380 voll. in fol. Segnaliamo ancora di lui una *Storia dei Tartari di Crimea* (Varsavia 1787), una *Vita di Carlo Chodkiewicz* generale lituano vittorioso contro Svedesi, Russi, Turchi (Varsavia 1786, 1805, 2 voll.), una relazione del *Viaggio di Stanislao Augusto a Kanjou* (1786) per conferire con Caterina II, dove il N., che accompagnava il principe, fornisce ampie notizie sui Polacchi; la traduzione di Tacito (Varsavia 1772-83, 1804³, in 4 voll.), la versione in versi delle odi di Orazio, di Anacreonte... Egli è inoltre un classico del Parnaso polacco avendo composto Odi, Satire, Eglotte, Epistole (raccolte in 4 voll., *Lyrica*, Varsavia 1778 e spesso ancora), di grande pregio poetico per ispirazione, vigore di idee, potenza d'espressione, anche se sono un po' guastate dall'ampollosità e dalla ricerca di parole inusitate; raro talento dimostra anche nelle poesie erotiche, peraltro sconvenienti alla sua condizione. — Le opere di N. fanno parte della *Scelta di autori polacchi* pubblicata in 26 voll. (Varsavia 1803-05). — SOMMERVOGEL, V, 1583-89. — ENC. IT., XXIV, 278. — M. N. RUTKOWSKA, *Bishop Ad. N. and his «History of the Polish nation»*, Washington 1941.

NAS (*Nasus*) Giovanni, O. M. Conv. (1534-1590), n. a Eltmann, m. a Innsbruck, predicatore e polemista. Convertitosi dal luteranesimo (1552), entrò come fratello laico tra i francescani di München. Ordinato sacerdote nel 1557, fu guardiano a Ingolstadt (1566), predicatore della cattedrale di Bressanone e ad Innsbruck, commissario generale per i conventi francescani del Tirolo (4 luglio 1578), nominato vescovo ausiliare di Bressanone da Gregorio XIII (1580-1587). Abbiamo di lui le famose 6 *Centurie* contro le bugie dei laterani, discorsi, omelie, sermoni su vari argomenti, scritti polemici contro Fischart, Giacomo Andrea, Giosuè Opizio, Giov. Wolfram, Nigrino, ecc., l'*Antiprassi degli astrologi* dove predice anche gli avvenimenti dell'anno corrente e del seguente (Ingolstadt 1560). Con la sua eloquenza trascinò le folle e operò molto bene. Il suo carattere, espressivo ma caparbio, diritto ma senza riguardi, tenace ma angoloso e litigioso, lo mise in aspra lotta con i Gesuiti che egli aveva accusato dal pulpito; e dovette scendere due volte a Roma per giustificarsi. In una specie di testamento spirituale dell'anno 1583 domanda a tutti perdono e preghiere. — J. B. SCHÖPF, Bozen 1860. — PASTOR, *Storia dei papi*, IX, p. 443-445. — ENC. IT., XXIV, 279. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 31-34, con ampia bibl. — HOLZAPFEL, *Manuale historiae O. F. M.*, p. 429.

NASALLI Ignazio, card. (1750-1831), n. a Parma dal conte Girolamo e dalla nob. Giulia Ratti, sorella di Andrea Ratti arcivescovo di Adrianopoli. Aspirava ad entrare fra i Gesuiti, ma, soppressa la Compagnia da Clemente XIV, fu ordinato sacerdote secolare (1785). Completò gli studi nella Pontificia Accademia

dei Nobili a Roma, della quale fu anche pro-presidente e percorse una gloriosa carriera. Gli avvenimenti del 1798 lo indussero a ritornare a Parma, dove fin dal 1791 era membro del collegio teologico. Canonico della cattedrale di Piacenza (1799), prelado domestico di Pio VII (20-3-1800), seguì questo papa a Parigi, dove partecipò all'incoronazione di Napoleone avvenuta il 2-12-1804 (la sua effigie compare nel famoso quadro di David al Louvre) e dove fu cumulato di alte onorificenze e di preziosi donativi.

Pio VII, rientrato in Roma dopo la cattività di Savona e di Fontainebleau, richiamò il N., che in quel triste periodo aveva condotto vita privata a Piacenza, e gli affidò delicate missioni. Il N. trattò presso la S. Sede, con piena soddisfazione dei duchi, gli affari ecclesiastici del ducato di Parma, per il quale preparò anche un progetto di concordato. Fu poi referendario di Segnatura, luogotenente civile del vicariato di Roma, inviato pontificio presso la corte di Ferdinando VII di Spagna, arcivescovo titolare di Cirro (27-12-1819), nunzio apostolico in Svizzera. Quivi, con paziente e non sempre fortunata sagacia, trattò coi Cantoni l'aspro problema dell'erezione di nuove diocesi, che ancora nella conferenza di Langenthal del 1824 era ben lungi da una soluzione soddisfacente, e coi Grigioni la soppressione del convento di Münster.

Lasciando in Svizzera il suo incarico Pasq. Tomm. Gizzi (v.), si recò nei Paesi Bassi, inviati da Pio VII (breve 22-7-1823), dovellavorò con sapiente tenacia per definire un concordato che salvaguardasse i diritti della S. Sede minacciati dalle pretese giusepinistiche del re Guglielmo I sobillato dalla chiesa giansenistica di Utrecht. Un documento prezioso della sua vasta opera è l'abbondante carteggio.

Vecchio e spassato dal lavoro, ritornò a Roma, rinunciando alla nunziatura svizzera, che fu affidata a Pietro Ostini (11-12-1826). A premiare il suo zelo prudente e indefesso, Leone XII, che gli era legato da affettuosa amicizia, lo elesse cardinale del titolo di S. Agnese fuori le mura (25-6-1827). Partecipò ai conclavi donde uscirono i papi Pio VIII e Gregorio XVI.

Morì a Palazzo Altieri, lasciando gran desiderio di sé in tutti coloro che lo conobbero. Legò le sue sostanze al suo titolo (dove fu sepolto), alla cattedrale di Piacenza, alle collegiate di Borgonovo, Trevenzio e S. Maria di Campagna. Leone XIII, alla fine del secolo, lo ricordava ancora con commossa venerazione. — M. DE CAMILLIS in *L'Osserv. Rom.* 22-5-1948.

NASCIMBENI Giuseppe (1851-1922), n. a Torri del Benaco, fondatore delle *Piccole Suore della S. Famiglia*. Compiuti gli studi nel seminario di Verona e ordinato sacerdote (9 ag. 1874), fu zelantissimo curato a Lavagno (teneva pure l'oratorio, la scuola comunale, una scuola di canto, un collegetto per preparare i giovinetti al seminario), indi a Castelletto Brenzone (1877), di cui nel 1885 per elezione quasi plebiscitaria diveniva parroco. Assiduo nell'orazione, infaticabile e rapido nell'azione, provvedeva anche al benessere materiale dei suoi fedeli promuovendo l'ufficio postalegrafico, l'illuminazione pubblica, un acquedotto, oleifici, una cassa rurale. Chiese a 14 Congregazioni elementi religiosi che collaborassero con lui nella riforma del popolo cristiano tanto raccomandata da Leone XIII. Dopo 7 anni di ricerche, con consiglio del vescovo Baclieri, istituì la Congre-

gazione delle *Piccole Suore della S. Famiglia*: i primi membri emisero i voti il 4 nov. 1892. Esse lavorano in asili, orfanotrofi, scuole catechistiche, elementari, medie, magistrali, in scuole per infermiere, in ospedali, ricoveri, case di cura, al domicilio dei malati, collegi, conventi, case del clero. La medaglia che portano sul petto richiama: «La S. Famiglia c'insegna a pregare, lavorare e patire. Memento mori». Tra innumerevoli difficoltà e croci per il fondatore, l'istituto, che nel 1910 ebbe da Roma il decreto di lode, fiorì splendidamente: oggi conta 2350 suore distribuite in 247 filiali (anche in Svizzera e in Argentina). — G. DALDOSS, *Mons. G. N. e l'Istituto delle Picc. Suore della S. Fam.*, Torino 1942, 2 voll.

NASCITE. v. DEMOGRAFIA; MALTHUS.

NATAL. v. UNIONE SUD-AFRICANA.

NATALANO (*Nethelm*), Santo, scozzese, ricordato soprattutto per la generosità con la quale distribuì tutti i suoi vasti possedimenti ai poveri e si consacrò a vita di penitenza e di preghiera, dapprima nel lavoro della campagna, poi seguendo una regola anacoretica e addestrandosi negli studi sacri e profani. Essendosi recato a Roma in pellegrinaggio, ivi fu dal papa consacrato vescovo. Ritornato in Scozia, vi fu fervente apostolo predicando il Vangelo e combattendo la eresia pelagiana. Nella sua residenza di Tullicht costruì due chiese, in una delle quali fu poi sepolto. La sua morte avvenne nel 452 (secondo altri nel 679). Il culto durò fino al tempo dell'introduzione del protestantesimo nella regione. Festa all'8 gennaio.

NATALE. v. NATIVITÀ.

NATALE di Gesù. — I. Nella storia biblica. Per il tempo v. CRONOLOGIA biblica II A 1; per il modo prodigioso, v. MARIA II, C, Db-e; III A a, B c 1; INFANZIA DI GESÙ.

II. Nella liturgia (v. ANNO LITURG.). A) Della festa del 25 dicembre la prima notizia si ha a Roma nel CRONOLOGO del 354 (v.), che nella *Depositio martyrum* segna come prima data: *VIII kal. jan. natus Christus in Bellem Judeae*. Un calcolo di DUCHESNE (*Bulet. critique* III [1890] 41-47) fa con certezza risalire la festa in Roma almeno al 336. Ciò concorderebbe con la notizia di Giovanni di Nicea (PG 8, 964 ss), secondo il quale la festa fu introdotta sotto papa Giulio I (337-352), benché siano apocriefe le lettere di Giulio a Cirillo Aless. su cui egli si basa (cf. COMBEFIS, *Hist. haeres. monothel.* PG 8, 302, 314).

Non è contrario a questa notizia il cosiddetto discorso di Liberio, riferito da S. Ambrogio (*De virg.* III-1, PL 16, 219 ss); secondo USENER, *Das Weihnachtsfest* (1911) 275 s., nel 352, data del discorso, viene in considerazione il 6 gen. come *Natalis* di Cristo. A parte il fatto che questo discorso non escluderebbe la festa del 25 dic. a Roma, perché proverebbe l'esistenza del Natale-Epifania del 6 gen. solo per Milano (M. KLEIN, *Meletmata ambrosiana*, 1927), è sicuro che anche a Milano, già prima del 277 si celebrava il N. distinto dall'Epifania (H. FRANK, *La celebrazione del Natalis Salvatoris...*, in *Scuola cattol.* 63 [1934] 683 ss).

La difficoltà sollevata da LIETZMANN (*Petrus und Paulus in Rom* 1915, p. 75 ss), secondo cui gli attuali testi dell'Epifania parlano ancora un linguaggio

esclusivamente natalizio e indurrebbero quindi a ritenere che l'Epifania è la primitiva festa natalizia a Roma, non regge perché i testi portano manifesti segni di interpolazione e manipolazione, di origine gallicana (S. MARSLI, *I Sacramentari e il N. e l'Epifania a Roma*, in *Riv. liturg.* 22 [1935] 355 ss, 23 [1936] 10 ss).

B) Il N. da Roma penetrò in oriente. S. Gregorio Naz. l'introdusse a Costantinopoli nel 379-380. S. Giov. Crisost. (*In Nativ. J. Chr.*, PG 49, 351) nel 386-88 annunciò la festa in Antiochia affermando che era conosciuta già da una diecina d'anni. È certo che in quel tempo non si celebrava a Gerusalemme: S. Girolamo (*Homil. de Nativ.*, ed. MORIN, *Anecdota Maredsolana* III-2 [1897] 396 s) la festeggiava a Betlemme, ma sapeva di andare contro la prassi locale, perché dice che *univversus mundus contra huius provinciae opinionem loquitur*; a Gerusalemme sarà introdotta solo nel periodo 425-458 sotto il vescovo Giovenale (Ps. Basilio di Seleucia, PG 85, 469; cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 272; KELLNER, *L'anno eccles.*, Roma, p. 119 ss). È certo altresì che in quel tempo non si celebrava neppure in Alessandria, dove sarà adottata nel 430 (Cassiano, *Collat.* X, 2, PL 48, 821). Da Gerusalemme dovette presto scomparire, perché a metà sec. VI Cosma Indicopleuste (*Topogr. christ.* 5, PG 88, 197) afferma che solo a Gerusalemme la festa è ignorata; un identico rimprovero fa ai Palestinesi (di Gerusalemme) il contemporaneo Abramo di Efeso (JUGIE, *Patrol. orient.* XVI, 443; cf. 437 s).

C) Il *Cronografo del 354* per primo fissò non solo la data (25 dic.) ma anche il giorno: un venerdì. Tradizione o calcolo? Sembra che l'assegnazione al venerdì sia errata. Altri autori mettono la nascita di Cristo in altri giorni. In Egitto, per es., Clemente Aless. (*Strom.* I, 145, 6, PG 8, 888) ritiene il 20 maggio (secondo il computo egiziano: 25 Pachon); il *Computus Paschae* del 243 (HARTEL, *S. Cypriani opera*, III-3, p. 267) assegna il 28 marzo, mercoledì (l. c. 266), quarto giorno dalla creazione (del sole), essendo il 25 marzo il primo giorno; Ippolito romano nel *Computo pasquale* e nel *Comment. a Daniele* IV, 23 (ed. BONNWETSCH, p. 242) tiene il 25 dicembre, ma in mercoledì.

È probabile che la Chiesa di Roma, forse non senza influsso del fatto che il 25 marzo era considerato il giorno della morte di Cristo e insieme della sua concezione (S. Agost., *De Trinitate*, IV, 5, PL 42, 894; cf. DUCHESNE, *o. c.*, 266 ss), abbia ritenuto il 25 dicembre per poter sostituire alla festa pagana del *Natalis Solis invicti* la festa cristiana del N. di Cristo. Va notato peraltro che, come i Padri del sec. V e tutta la liturgia natalizia mettono continuamente il N. in relazione col *sol novus* e con la *nuova luce*, anche gli antichi che pongono il N. al 28 marzo forse volevano mettere la nascita di Gesù in relazione col giorno anniversario della creazione del sole (ammessa la creaz. del mondo al 25 marzo, secondo la *Genesi* la creazione del sole cade al quarto giorno); e questa considerazione potrebbe aver suggerito in Roma la sostituzione della festa pagana con quella cristiana.

D) Sulla formazione di queste tradizioni liturgiche influiscono diversi elementi, il primo dei quali è ovviamente la ignoranza del giorno in cui nacque Gesù. Clemente Alessandrino (l. c.) dice che ai suoi tempi, chi stava per il 20 maggio, chi per il 19 o 20 aprile: egli sembra tenere per il 17 novembre.

L'autore del citato *Computus Paschae* preferisce il 28 marzo... Secondo una leggenda del IX o X sec., S. Cirillo Gerolim. († 386) scrisse al papa Giulio I († 352) narrando come l'imperatore Tito aveva portato a Roma tutti i libri dei giudei salvati dallo sterminio di Gerusalemme, e pregandolo di frugare tra quelli per scoprire il vero giorno della nascita del Salvatore; il papa seguì il consiglio e trovò tra le carte di Giuseppe (Flavio) che l'annuncio dell'angelo a Zaccaria era avvenuto nel settimo mese, il giorno dell'espiazione (23 sett.), donde un accurato calcolo dedusse che l'annunciazione di Maria era avvenuta il 25 marzo, e la natività di Gesù il 25 dicembre. In una omelia spuria attribuita a S. Giov. Crisostomo (Hom. 35 de *Nativ. Chr.*) l'autore attesta conservarsi ancora in Roma, ai suoi tempi, gli atti del censimento durante il quale nacque Gesù: i senatori cristiani li avevano esaminati e avevano trovato che il N. di Gesù fu appunto il 25 dicembre...

1) Questa data prevale in occidente. Per il ricordato proposito di cristianizzare una festa del PAGANESIMO (v.)? in forza di calcoli cronologici? Non abbiamo modo di rispondere con asseveranza.

Ancora più nascoste sono le ragioni della data orientale, 6 gennaio. Il DUCHESNE (*Origines* cit.) la fa dipendere dalla Pasqua. Sozomeno infatti narra di una setta di montanisti che celebrava la morte del Redentore il 6 aprile e faceva coincidere la data della morte di Cristo con quella della sua concezione. Ecco così portata al 6 gennaio la data della sua nascita. Più verosimilmente nel 6 gennaio s'intese ricordar l'anniversario del battesimo di Cristo, se teniam conto della prevalenza che questo mistero ha sempre avuto nell'Epifania orientale. Che nel 6 gennaio si sia voluto riconoscere l'anniversario storico dell'arrivo dei Magi, non sembra accettabile se si avverte che la Chiesa orientale ha sempre celebrato in via secondaria questo mistero, e che per la Chiesa occidentale le due date (25 dic. e 6 gennaio) vennero fissate indipendentemente l'una dall'altra.

2) La questione dell'ora in cui nacque Gesù, non è priva di interesse per la liturgia. S. Luca nota che era notte quando l'angelo annunciò ai pastori la natività di Cristo, ma non dice che fosse notte quando egli nacque (Lc II 6-9); tuttavia una costante tradizione ne lo ha inferito. È vulgatissima opinione che Gesù sia nato a *mezzanotte*, fondata forse unicamente su Sap XVIII (« Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet omnipotens sermo [λόγος] tuus de caelo et regalibus sedibus durus debellator in medium exterminii terram proslivit »), passo applicato all'apparizione di Cristo nella stessa liturgia del N. Ma si sa che nel celebre passo non si parla del Verbo seconda persona della SS. Trinità, bensì dell'onnipotente comando con cui Dio sterminò i primogeniti dell'Egitto.

3) Accettata universalmente la festa romana del 25 dic., gli occidentali accettarono dall'oriente la festa dell'EPIFANIA (v.) il 6 gennaio, rimettendo ad essa il ricordo della adorazione dei MAGI (v.), del BATTESIMO di Gesù (v.), aggiungendovi quello del miracolo di CANA (v.). I greci celebrano il 25 dicembre il N. di Gesù nella ufficiatura notturna, l'adorazione dei Magi nell'ufficiatura diurna, riserbando al 6 gennaio la festa del battesimo. Gli armeni scismatici non accettarono la festa distinta del 25 dic., ma celebrano al 6 gennaio il mistero della natività con le altre teofanie.

E) La importanza del N. presso gli occidentali non fu forse dapprincipio qual'è ora. Più volte S. Agostino ne riconosce la universale diffusione, ma non la annovera tra le principali solennità. Gli orientali invece celebrarono sempre la festa del

6 gennaio con solennità pari a quella della Pasqua. Ciò forse spiega perché nel rito romano l'OTTAVA (v) dell'Epifania fu più solenne che quella del N. La festa del 25 dic. non aveva dappprincipio l'ottava (che l'Occidente annesse solo alla Pasqua, poi alla Pentecoste). Difatti era invalso l'uso, forse preesistente alla stessa introduzione del N. del Salvatore, di celebrare il 26 dic. e i di seguenti le feste di alcuni santi più illustri: S. STEFANO (v.), S. GIOVANNI EVANGELISTA (v.), mentre la festa degli INNOCENTI (v.) risale al sec. V. Nel sacramentario Gelasiano troviamo all'1 genn. la messa *In octabas Domini*; ma trattavasi di ufficiatura celebrata il 10 d'ottavo, senza ufficio né commemorazione nei sei giorni intermedi (come la ottava di S. Agnese).

Accettando dalla Chiesa orientale la festa del 6 gennaio, la Chiesa occidentale trasportò nei suoi riti anche tutto il lusso liturgico (se ne togliamo le solennità battesimali, che in Occidente rimasero caratteristica della Pasqua e della Pentecoste), di cui la circondavano gli orientali: quindi mantenne l'ottava e i suoi privilegi. All'epoca carolingica anche il N. ha la sua ottava. La quale, per esser degna della solennità ormai celebratissima e per non turbare i diritti acquistati per sì lungo possesso dalle feste di S. Stefano, di S. Giovanni, ecc., ci ha dato parecchie curiosità liturgiche, come i vesperi misti nel rito romano, le ufficiature miste con doppi vesperi nel rito ambrosiano. v. OTTAVA.

Ad ogni modo, il N. assorse ben presto alla importanza che ha tuttora nella liturgia: in dignità occupa il terzo posto, dopo Pasqua e Pentecoste, ma sopravanza quest'ultima solennità in certi riguardi, essendo per es. il solo N., dopo la Pasqua, centro di un ciclo di feste (Avvento, Circoncisione, Epifania, Purificazione, Annunciazione, Natività di S. Giovanni, Visitazione, SS. Nome di Gesù, S. Famiglia, Aspettazione).

F) Oggi caratteristica di N. è la triplice liturgia: a mezzanotte, all'alba, al mattino. È attestata dal sacramentario Gelasiano (Regin. 316), dal *Comes di Würzburg* (v. LEZIONARIO) nel sec. VI (ed. G. MORIN, *Revue bénéd.* 1910, p. 46, riprodotto in *Dict. d'archéol. chrét.* VIII-2, 2285 ss), che nota la lezione profetica e apostolica per ognuna delle tre messe. Al sec. XII la stazione della terza messa da S. Pietro fu riportata a S. Maria Maggiore (dove era stata la stazione notturna) a causa della tristizia dei tempi, non presentando S. Pietro garanzia di sicurezza per il papa (SCHUSTER, *Liber sacr.* II, Torino 1920, p. 164). Va notato che la lit. notturna anticamente non era una prerogativa natalizia, essendo la conclusione solita di tutte le *vigiliae*. Anche per il N. tuttavia la grande liturgia rimaneva quella mattinatale; quella dell'alba, nella chiesa di S. ANASTASIA (v.) al Palatino, era propriamente la celebrazione liturgica della famosa martire di Sirmio.

Il motivo sviluppato dai medievali della triplice nascita di Cristo: nell'eternità, nel tempo, nella anima, è molto suggestivo e vero, ma non ha documentazione nei testi e nella storia liturgica più antica.

III. Archeologia, arte, folklore. A) S. Gerolamo attesta che nel 135 la grotta dove era nato il Salvatore veniva profanata dall'imperatore Elio Adriano, che la consacrava a Tammuz-Adone. Il fatto servì a rassodare il ricordo e la venerazione del fatto centrale della storia cristiana. Su quella grotta nel 326, sradicato il bosco idolatrico di Adone, l'imperatore

Costantino edificava una grande basilica. L'attuale può considerarsi sostanzialmente la basilica costantiniana. Il coro ricopre la grotta scavata nella roccia calcarea. Il piccolo altare della natività esistente nella grotta corrisponde all'arco absidale della basilica. Un abbassamento a sud-ovest dell'altare, a una distanza di cinque metri, è il luogo presunto della mangiatoia, in cui venne riposto da Maria il neonato. Giustiniano nel 540 modificò sensibilmente la basilica, che poi fu rispettata durante l'invasione persiana (614) e araba (638). Fu ritoccata di nuovo dai crociati. Diverse modificazioni apportarono tanto i cattolici che gli ortodossi, nelle varie vicende del possesso della basilica.

Oggi la basilica costantiniana è officiata dai Greci, mentre i Latini usano della chiesa di S. Caterina, costruita nel sec. XII. Nella grotta della natività, l'altare principale è riservato ai Greci, quello della mangiatoia ai Latini. Pitture e musaici splendidi, eseguiti sotto Amaury I, sono oggi quasi totalmente scomparsi; dai mutili frammenti, appena si possono rilevare le scene dell'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme, del «dubbio di S. Tomaso» e dell'Ascensione di N. Signore.

B) Nei documenti iconografici e presso gli autori antichi (come Origene, S. Gregorio Naz., S. Ambrogio, S. Paolino da Nola, S. Pier Crisologo), il bue e l'asinio sono figure simboliche che rappresentano l'adorazione dei giudei e dei pagani. Ma ben presto appaiono come veri elementi storici del presepio, effettivi custodi del neonato: trasformazione accennata presso S. Girolamo e Prudenzio, completa presso il pseudo-Matteo (sec. V). Questo apocrifo, più di ogni altra fonte, ha determinato l'evoluzione della scena di N. Già verso il 1000 e specialmente nel sec. XII appare la greppia-altare. Maria è raffigurata quasi sempre distesa, S. Giuseppe sta in disparte.

Prescindendo dalla rappresentazione dell'adorazione dei MAGI (v.), che spesso è associata alla scena del N. e della quale si hanno esempi del II sec. nella cappella greca del cim. di Priscilla, del III e del IV sec. in altri cimiteri, la scena del N. di Cristo ha la sua raffigurazione più antica (IV sec.) nel cim. di S. Sebastiano. Adorna la volta di un arco-solio, in fondo al quale è tracciato il monogramma di Cristo. Il Bambino è disteso sopra una tavola: intorno stanno il bue e l'asinello. Al di sopra è effigiato un grande busto del Redentore. La pittura è ora in stato misero, e appena se ne distinguono le linee. La stessa scena si trova vivamente scolpita su vari sarcofagi del museo Lateranense, uno dei quali porta la data 343. Ne possiedono pure il museo di Arles e il duomo di Ancona. La disposizione dei personaggi varia. Accanto agli elementi dati dai Vangeli canonici, ne appaiono altri, persone o cose, suggeriti dagli apocriti e dalla fantasia popolare. Un sacramentario di Droyon ci offre un N. di tipo siriano, col Bambino nella culla e la Vergine distesa su un letto.

Nel periodo romanico la formula siriana generalmente s'impone nella raffigurazione del N. Sul portale settentrionale di S. Marco a Venezia la Vergine è seduta. Sulle vetrate di Chartres il Bambino è posto su un altare. In un affresco a Vienna si vede immerso nel bagno da una donna (come sui bassorilievi dalmati di Traù e di Spalato).

Nell'arte gotica il Bambino è quasi sempre esposto su un altare: la Madonna, distesa e quasi scostandosi da lui, medita raccolta sul mistero. Il Bambino è

fasciato, secondo l'uso del tempo (battistero di Pisa, portale di Laon). La presenza del buco e dell'asinio non riesce a dare commozione alla scena troppo cerebrale. Più strano ancora è, in un reliquiario vaticano, il Bambino rizzato su una colonna. Un manoscritto francese conservato in Vaticano, al di sopra del Bambino neonato posto sull'altare, raffigura un Gesù crocifisso. A Chartres la Vergine distesa accarezza il Bambino, depresso come al solito sull'altare.

Sulla fine del medioevo la scena del N. diventa più suggestiva. Giotto ci mostra la Madonna sotto una tettoia, che depone delicatamente il Bambino nella mangiatoia (Padova), o sollevata in atto di accarezzarlo (Assisi). In un avorio francese del sec. XIV la Vergine è ancora distesa. Nella cattedrale di Colonia il Bambino coricato sull'altare tende, con gesto delizioso, la guancia alla Madre inginocchiata.

È sulla fine del sec. XIV che appare la stalla, il Bambino disteso per terra e la Madonna in ginocchio: un complesso che poi si ripeterà all'infinito. Il Beato Angelico (convento di S. Marco) depone il Bambino in un'aureola luminosa. Talvolta si trova la Vergine seduta, che tiene il Bambino fasciato tra le braccia. In un quadro di Stefano Lochner, il Bambino è deposto per terra su un corporale adorno di quattro croci. Il maestro di Flémalle mostra Gesù nudo, disteso per terra, che s'agita come ogni altro infante, mentre la Madonna e S. Giuseppe gli sono inginocchiati a lato (Digione). L'Orcagna in Orsanmichele presenta Gesù in un lettino, che la Madonna accodma con gesto materno.

Fino al sec. XII la scena aveva avuto carattere epico, benché soffusa da lieve sentimento di tenera intimità. Poi prendono il sopravvento la poesia e il simbolismo (anche nella letteratura, come fa fede la sequenza di Adamo di S. Vittore: *Splendor Patris ac figura*). Il carattere « lirico » della scena, consacrato da S. Bernardo e da S. Francesco d'Assisi, si rivela nello *Stabat mater speciosa* di Jacopone da Todi, nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine, nelle *Meditationes vitae Jesu* (dove abbondano i tratti pittoreschi), nella *Vita Jesu Christi* di Ludolfo di Sassonia (che accende i sentimenti insistendo sulla povertà dell'Uomo-Dio). Abbondante fonte di ispirazioni per la composizione della scena di N. furono poi le visioni di S. Brigida di Svezia. L'incrociarsi di diversi elementi autentici e apocrifi è ben documentato per questo periodo dall'altare Portinari di Ugo van der Goes e dalle tavole del cosiddetto « maestro di Flémalle ». In generale, la produzione artistica, letteraria, teatrale, liturgica attorno al tema natalizio resta nel medioevo abbastanza fedele alle idee e leggende dei primi secoli.

Nel rinascimento la bellezza delle forme soverchia il sentimento, l'estetica vince la pietà, la critica storica vuol far giustizia della leggenda (ad es. il Molanus in *Historia sacrarum imaginum* combatte la figurazione della Vergine distesa); d'altra parte anche nelle rappresentazioni si sente il contrasto fra cattolici e protestanti (peraltro Giov. Dürer, Giov. Swart si conservano fedeli alle forme tradizionali).

Nella rinascenza difficilmente si può ritrovare nell'iconografia natalizia la fresca ingenuità dei secoli precedenti, ma la scena è sempre deliziosamente rappresentata. Il Tintoretto è ancor più realistico dei maestri anteriori: Gesù nasce in una vera e

propria stalla; a pianterreno, uomini e donne preparano le loro offerte in mezzo ad animali, ma di sopra, nel granaio, la Madonna mostra il Bambino a due donne venute per adorarlo; S. Giuseppe veglia paterno; sullo sfondo due Angeli contemplan la scena. A San Rocco (Venezia) la Madonna scopre il Bambino, e il gesto si rinnoverà in tutta l'arte italiana.

Sull'arte ispirata e, in qualche modo, imposta dalla controriforma che tenta castigare la eccessiva mondanità della rinascenza, graverà l'accademismo. Peraltro le genialità di qualche maestro riesce a imporsi con un sigillo di originalità, mediante soffi di misticismo (scuola spagnola), slanci di bravura (Rubens), profondità di pensiero (Rembrandt), freschezza di sentimento religioso. Ricorderemo un Bassano (Venezia), dove la Madonna solleva Gesù dalle fasce per mostrarlo ai pastori: il Bambino dorme, rattrappito, con le ginocchia al mento. Lo stesso gesto della Madonna è nel N. di Gherardo delle Notti (Uffizi). Gesù dorme sotto la rastrelliera di una stalla, in un quadro magnifico dei Barocchi (Ambrosiana). Il Bambino dormiente è rappresentato pure da Annibale Carracci, e da altri maestri italiani. È da notarsi che in quest'epoca si viene studiando con più amore la figura di S. GIUSEPPE (v.); il Bambino gli accarezza la barba, in una tela di Guido Reni all'Ermitage di Pietroburgo.

La dolcezza dell'infanzia è resa splendidamente anche nell'arte del sec. XVIII, che pure si mostra così facile al gusto profano. In una Adorazione del Tiepolo (sacristia di S. Marco), S. Giuseppe solleva Gesù, insieme alle fasce, con delicatissimo movimento, mentre gli Angeli adorano e la Madonna, seduta in primo piano, prega con lo sguardo rivolto al cielo. Uno squisito N. dipinge il Reynolds sui cartoni delle vetrate del collegio di Oxford.

Nel secolo XIX si reagisce, nel campo religioso, contro l'aridità dell'arte imperante, e il movimento di reazione si incentra nei romantici (Morelli, Previati, Ciseri in Italia, Ingres, Delacroix, Puvis, de Chavannes in Francia, Burnand in Svizzera, Blacke in Inghilterra), nei preraffaelliti, nei « Nazareni ». Ma per il soggetto nostro, nulla affiora di particolarmente notevole per originalità o per ispirazione. Si tentano qua e là vie nuove, ma non ancora tali da potersi segnalare a fianco delle gloriose, percorse dall'arte precedente.

Va notato che a partire dal sec. XVII e specialmente nel sec. XVIII la rappresentazione ha dato gran rilievo a un elemento minore: in connessione con le mode arcadiche e sotto l'influenza del teatro profano, il N. diventa una scena pastorale e i pastori vi compaiono come musicisti. Si accentua poi il carattere di solennità e si compenetra di più profonda spiritualità, pur rimanendo ispirata a una delicata intimità romantica.

C) Anche la **musica** ha reso omaggio altissimo a Gesù neonato. Basterà accennare, da un'epoca all'altra: per il gregoriano, all'introito *Puer natus est nobis*, pieno di grandioso lirismo, e al complesso della liturgia natalizia, che ha passaggi di rara efficacia; per l'epoca di mezzo, ai popolari *Natali*, molti dei quali ridondanti di schietto sentimento religioso sia nella semplicità suggestiva della notazione musicale, sia nella ingenua eleganza della loro drammaticizzazione; per il rinascimento, al mottetto di Pierluigi da Palestrina *Hodie natus est nobis*, dove si sente l'espressione di giubilo di tutta l'umanità

dinanzi al mistero di grazia; per i grandi compositori degli ultimi secoli, al coro dei pastori nel *Messia* di Haendel, alla prima parte del *Christus* di Liszt, all'*Infanzia di Cristo* del Berlioz, al coro degli Angeli nella *Redenzione* di César Franck, all'oratorio *Natale* di Perosi.

D) Nel campo letterario la cristianità non è meno prodiga nell'accumulare inni e canti attorno al N.: dai Padri dei primi secoli, che hanno scritto pagine frementi di alta poesia, ai poeti dei secoli IV, V e VI, specialmente Prudenzio, Sedulio, Fortunato; dalle rappresentazioni sacre medievali, alla *Crisiade* di Gerolamo Vida, alle pagine eloquenti di Bossuet; dai drammi di Lope de Vega e di Calderon, ai *Pastori* presso la culla di Ramler, dal *Natale* di Manzoni, all'*Inno a Cristo* di Lamartine; dalla *Stella dei Pastori* di François Coppée alla poesia di Paul Claudel...

E) Il sentimento popolare cristiano fu sempre vivacemente eccitato dagli elementi di grandezza, di straordinaria, di umanità, di gentilezza, di semplicità e di innocenza che costituiscono la scena del N. E si sbizzarri in mille forme folcloristiche ricostruendo a modo suo la narrazione evangelica e la tradizione: contaminazioni che molto spesso riescono a dar maggior risalto alla storia e alla tradizione. Dalle leggende, che dipartono direttamente da Betlemme, alla costumanza di riprodurre il presepio (sorta in Italia con S. Francesco d'Assisi), dai fuochi di gioia accesi sulle colline all'erezione degli alberi natalizi (uso nordico, di origine belga), dalle rappresentazioni sacre a tutti gli svariatissimi riti popolari, è tutto un mondo vivacissimo, ricchissimo di usi e costumi, di tradizioni e talvolta di superstizioni che indica quanto profondamente interessi l'anima popolare il mistero di Dio fatto uomo.

È a Betlemme, e proprio nella grotta, che nascono alcune delle più antiche leggende, come quella del « pozzo della stella »: una piccola cisterna in un angolo della cripta, nella quale la stella dei Magi, dopo essersi fermata sulla grotta, sarebbe caduta, spengendosi, ma non tanto da non permettere a chi ben fissa nell'oscurità dell'orizzonte, di scorgerne ancora qualche bagliore. A poche centinaia di metri dalla grotta di N., c'è una caverna scavata in un tufo biancastro e tenero: la « grotta del latte ». La Madonna un giorno ebbe lì da S. Giuseppe la notizia che Erode cercava a morte il Bambino. Lo spavento fu tale che, nel dare il latte a Gesù, la Madonna ne avrebbe versato qualche goccia per terra. All'istante la roccia della grotta, fino allora di color cupo, diviene candida come il latte. La fantasia galoppa sulle ali della tenera pietà: si crede di poter indicare la casa di S. Giuseppe, il villaggio dei pastori, il loro campo...

Nascono riti e cerimonie, che rievocano la storia e interpretano la leggenda, dilaganti dalla stessa Betlemme in tutti i paesi della cristianità, ricchi di colori e di dettagli, quanti ne poteva suggerire l'indole, il temperamento, la cultura dei singoli paesi: contadini che si vestono da veri pastori e offrono al Bambino frutti e animali; bambini che percorrono le contrade dei villaggi cantando strofe d'occasione e raccogliendo doni; fanciulle che si inghirlandano di ginepro e di rosmarino o di faggio e fanno corona attorno alla culla, mentre di notte si celebra la messa; favole imbandite con preciso numero di ospiti e di cibi, con in più il posto riservato alla Madonna; oroscopi tratti dallo stato del cielo alla mezzanotte di N., prodigi che si verificano in quell'istante, da nessuno visti e da tutti creduti con una fede che è

conscia della sua fralezza e che per questo non vuole essere insidiata... Tutta una gamma interminabile di grandiose puerilità, di soave illusione, di delicata poesia, di squisita commozione, fosforescente diadema di magici fuochi disposto dall'eterno fanciullo umano attorno al capo augusto di Dio che pianta la sua tenda fra noi e si fa uno di noi.

BIBL. — v. opere generali sull'ANNO lit. — MAISON-DIEU (1950-3) n. 59, studi di vari autori, dedicati a: *Avent, Noël, Epiphanie*. — B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Paris 1932. — S. VAILHÉ, *Introduction de la fête de Noël à Jérusalem*, in *Echos d'Orient* 8 (1905) 212 ss, da completare con M. JUGIE, *Patrol. orient.* XVI, 437 ss. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.*, XII-1, col. 905 ss. — E. VACANDAR, *Études de critique et d'histoire relig.*, 3ª serie, Paris 1912, p. 3-56 (le feste di N. ed Epifania). — A. STRITTMATTER, *Christmas and Epiphany. Origins and antecedents*, in *Thought* 17 (1942) 600-26. — J. LECLERCQ, *Aux origines du cycle de Noël*, in *Ephem. lit.* 60 (1946) 7-26. — H. FRANK, « *Hodie caelesti sponso juncta est Ecclesia* ». Ein Beitrag zur Gesch. und Idee des Epiphaniestes, in *Vom christl. Mysterium* (omaggio a O. Casel), Düsseldorf 1951, p. 192-226. — ID., *Frühgesch. und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung*, in *Archiv f. Liturgiewissenschaft* 2 (1952) 1-24: la festa di N. risale verso il 300, la data fu scelta per neutralizzare la festa pagana « *Natalis solis invicti* ». Al contrario, secondo H. ENGBERDING, *Der 25. Dezember als Tag der Feiertag der Geburt des Herrn*, ivi p. 25-43, la data fu scelta in base ai calcoli cronologici dei cristiani, non già per opporla alla detta festa pagana. L'originalità del cristianesimo è più brutalmente e, per ostile partito preso, negata da A. WEIGALL, *Survivances païennes dans le monde chrétien*, vers. dall'inglese, Paris 1934, p. 210 ss, 200 ss, 45 ss. — O. CULLMANN, *Weihnachten in der alten Kirche*, Basel 1947; vers. franc., Neuchâtel 1949: l'incertezza e insieme lo scarso interesse manifestato dai primi cristiani per la data del N. di Gesù mostra che non già una data bensì un pensiero teologico diede il primo impulso alla festa della prima apparizione di Gesù sulla terra. Dapprima fu celebrata il 6 gennaio insieme al battesimo di Gesù. Nel sec. IV, a Roma, per meglio affermare l'opposizione all'arianesimo, si preferì disgiungere la festa del battesimo di Gesù da quella del N.; e questa fu fissata al 25 dicembre per opporre la festa della vera luce cristiana alla festa pagana del sole. Infine Roma riuscì, non senza pena, a imporre la sua festa di N. alle altre Chiese d'oriente; durante tali controversie la questione della data del N. assume un primario rilievo. — L. FENDT, *Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. Dez. und über Epiphania*, in *Theolog. Literaturzeitung* 78 (1953) 1-9. — A. DE ROOVER, *De evangelii infantiae (Lc I-II) chronologia*, in *Verbum Domini* 36 (1958) 65-82: il matrimonio di Maria avvenne in aprile, un anno dopo il fidanzamento; il N. di Gesù avvenne in novembre.

E. BENZ, *Die heilige Höhle in der alten Christenheit u. in der östlich-orthodoxen Kirche*, in *Eranos Jahrbuch* 22 (1953) 365-432: studio delle tradizioni liturgica ed ascetica e dei rapporti coi culti preistorici della grotta. In occidente la scena di N. si rappresenta in una stalla, giusta Mt II 21, mentre l'oriente nell'iconografia e nella liturgia la rappresenta in una grotta secondo il Protovangelo di Giacomo. Il tema della grotta si impone a partire dall'epistola di Barnaba, arricchendosi di citazioni da Isaia e di commentari teologici; si trova anche nelle polemiche antimitriache di Giustino, presso Origene, Girolamo, Paolino da Nola, ecc. — B. KNIPPING, *Hoe kerstlegenden kwamen en gingen*, Hilversum 1942, ottimo studio sulla evoluzione della leggenda di N. nei secoli. — J. J. MAK, *Het Kerstfeest*, L'Aia 1948:

origine, evoluzione, diffusione delle celebrazioni di N., dell'Epifania, delle loro ottave, dell'avvento (con attenzione anche alle influenze pagane); la festa di N. nel medioevo, presepi, canti, danze, « misteri », divertimenti familiari di N., folclore e costumanze popolari per N., S. Stefano, i SS. Innocenti, Cappadocia, Epifania. — J. STEPHAN, *The « Adeste fideles »*. A study on its origin and development, Buchfast Abbey (Devon) 1947. — F. J. SANCHEZ CANTON, *Nacimiento e infancia de Cristo*, Madrid 1948 (« Bibliot. de autores cristianos » 34), con 304 tavole. — L. LOPEZ SANTOS, *Autos del Nacimiento leoneses*, in *Archivos leoneses* 1947 n. 2, p. 7-31: origine e caratteri delle composizioni letterarie e musicali (*Pastora, Cordera, Villancicos*) che si eseguivano nella provincia di Leon durante la notte di N. — A. CAIMARI, *L'antiga pietat popular entorn de Nadal* (antica liturgia maiorchina di N.), in *Anal. sacra Tarrac.* 28 (1955) 199-222. — A. MABILLE de Poncheville, *Bethléem. Les plus beaux Noël du XVI au XX siècle*, Paris 1941. — R. MOLS, *Histoire de la crèche de Noël* (a proposito di R. BERLINER, *Die Weihnachtskrippe*), in *Nouv. Rev. théol.* 81 (1959) 1049-72.

Per la spiritualità del N., v. i sermoni di S. Agostino, raccolti e tradotti in inglese con note da TH. C. LAWLER, *S. Augustin Sermons for Christmas and Epiphany*, Westminster (Maryland)-London 1952: sermoni 184-196, 140, 197-204 dell'edizione maurina, con l'aggiunta del serm. 51 sulla genealogia di Cristo secondo Mt e Lc; l'introduzione condensa le notizie sulla festa del N. in occidente e specialmente in Africa (dove fu introdotta verso il 360). — Cf. anche C. LAMBOT, *L'authenticité du serm. 369 de S. Augustin pour la fête de Noël*, in *Colligere fragmenta* (omaggio ad Alb. Dold), Beuron 1952, p. 103-12. — A. M. COCAGNAC, *Ils ont trouvé l'enfant*, in *Vie spirituelle* 36 (1954) 461-67: il N. dei santi (Zaccaria, Simeone, Gertrude, Franc. d'Assisi, padre Chevrier). — T. SPASSKIJ, *La Pâque de Noël*, in *Irenikon* 30 (1957) 289-306: la vigilia di N. nel rito bizantino; il N. è paragonato a Pasqua poiché l'Incarnazione è l'inizio di quella « kenosi » del Figlio di Dio che si completerà nella Passione-Risurrezione. — Discorsi natalizi di Pio XII: AAS 32 (1940) 5 ss, 33 (1941) 5 ss, 34 (1942) 5 ss, ecc.

NATALE, Santo, arcivescovo di Milano dal 740 al 741 (secondo altri, dal 746 al 747), 43^o della serie. Un elogio di lui si legge nella serie degli arcivescovi di Milano compilata nel concilio provinciale IV tenuto da S. Carlo Borromeo e, parimenti, in un epitaffio scolpito in marmo nella chiesa di S. Giorgio in Palazzo, da lui fondata e dove si conservano le sue reliquie. Si distinse per profonda conoscenza della liturgia, delle lingue latina, greca ed ebraica. Soprattutto eccelse per pietà e zelo apostolico esercitato con la parola e con gli scritti in difesa della fede contro l'arianesimo. Morì un 14 maggio, a 72 anni d'età. Festa al 13 maggio. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia. I, Milano*, Firenze 1913, p. 297-299; vi è riferito l'epitaffio di cui sopra.

NATALE Alessandro, O. P. (1639-1724), n. a Rouen, m. a Parigi, storico e teologo. In francese è *Alexandre* (cognome) Noël (nome), italianizzato in N. A. Fattosi domenicano a Rouen nel 1654 (ivi professò nel 1655), studiò a S. Giacomo di Parigi. Nel 1674 è maestro in teologia e nel 1675 dottore alla Sorbona, per molti anni reggente degli studi nel convento di S. Giacomo, provinciale di Francia dal 1706 al 1710. Ebbe grande parte negli affari ecclesiastici del suo tempo. Morì quasi cieco nel suo convento di Parigi.

Trattò storia ecclesiastica, teologia, S. Scrittura. In *Selecta historiae eccles. capita et in loca eiusdem*

insignia dissertationes historicae, chronologicae, dogmaticae, voll. 26, Parigi 1678-86, raccoglie dissertazioni su questioni storiche particolari. Erano pubblicati i primi 14 volumi quando ricevette gli elogi di Innocenzo XI; poi, a causa delle tendenze gallicane dei volumi seguenti, l'opera fu condannata. L'Alexandre curò subito una nuova edizione, portandovi nuovi cambiamenti e aggiunte suggeriti dalla censura romana (nuovo titolo: *Historia ecclesiastica V. et N. Testamenti*, 1699). Nel 1734 il p. C. Roncaglia curò un'altra edizione con nuove aggiunte. Questa e le altre che seguirono furono liberate dalla condanna; il 21-12-1748 l'opera fu tolta dall'Indice. La migliore edizione è quella curata dal Mansi (Lucca 1749 in 9 voll., che continua l'opera fino al secolo XVIII).

Molto importante dell'Alexandre è anche la *Theologia dogmatica et moralis*, in 10 voll., Parigi 1694, che in meno di un secolo ebbe sedici edizioni. Il Rosselli O. P. ne pubblicò un riassunto (Roma 1773), di cui si ebbero cinque edizioni. L'Alexandre scrisse pure opere polemiche relative ai RITI CINESI (v.), e scritturistiche (cf. Quéatif-Echard).

BIBL. — QUÉATIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, 810-13; *Catalogue complet des oeuvres du père Alexandre*, Parigi 1716. — R. COULON, *Jacobin, gallican et « appellanti » le p. Noël Alexandre*, in *Revue des sciences philosophiques et théol.* 6 (1912) 49-80, 279-331. — ID., in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, II, col. 280-287; *Répertoire de bibliogr. franc.* (1501-1930), I, col. 708-710. — MANDONNET in *Dict. de théol. cath.*, I, col. 769-72. — A. MERCATI, *Intorno alla « romanità » di N. Alexandre*, in *Archivum Fratrum Praed.* 16 (1946) 5-82, con testi inediti tratti dagli archivi vaticani, che confermano la completa sottomissione di N. alle decisioni di Roma.

NATALE Erveo. v. ERVEO (di Nedellec) di Bretagna. Alla bibl. aggiungi: L. HÖDL, *Die Quodlibeta minora des Hervaeus Natalis*, in *Münchener theolog. Zeitschrift* 6 (1955) 215-29 (autore e genere letterario dei quodlibeti minori attribuiti a Erveo N.). — C. VOLLERT, *The doctrine of Hervaeus N. on primitive justice and original sin*, Roma 1947.

NATALE Michele (1751-1799), n. a Casapulla (Caserta). Dopo aver esercitato il ministero a Capua e a Napoli, fu eletto vescovo di Vico Equense (1797). Ma avendo aderito alla repubblica partenopea e pubblicato un *Catechismo repubblicano* « per l'istruzione del popolo e la rovina dei tiranni », incontrò la ribellione del suo popolo e riparò a Capua. Quivi, dopo la restaurazione borbonica, fu arrestato. Tradotto a Napoli, venne condannato a morte, sconsacrato e giustiziato. La sua immagine venne tolta dalla serie iconografica dei vescovi di Vico Equense. — G. JANNELLI, *Cenni storici-biografici di mons. M. N.*, Caserta 1891.

NATALI (de) Pietro († dopo il 1400), vescovo (dal 1370) di Equilio, o Jesolo (nel trevisano), noto come autore di un leggendario dei santi che segue l'ordine del calendario ecclesiastico. Apparve nel 1493 a Vicenza, e fu poi spesso ristampato in latino (nel 1523 anche in francese); la miglior edizione latina è quella del 1521 senza indicazione di luogo: *Catalogus Sanctorum ex diversis ac doctis voluminibus congestus*. Ma lo scrupolo storico non è la qualità più pregiata del compilatore, che canonizza a piacere (per es. Giuliano d'Efclano; cf. H. J. MARROW in *Hist. Jahrbuch* offerto a B. Altaner, München-Freib. 1958, p. 434-37).

Il N. era di Venezia e dal 1363 al 1370 era stato

parroco della parrocchia veneziana dei SS. Apostoli Pietro e Paolo. Lasciò ms. un poema in terza rima ove canta la venuta di papa Alessandro III a Venezia. — TIRABOSCHI, *Storia della letteratura ital.* V-I (Ven. 1795) 168 s, V-2 (ivi 1795) 537. — *Analecta Bolland.* 29 (1910) 34-36.

- NATALIS:** 1) **Alessandro.** v. NATALE ALESS.
2) **Erveo.** v. ERVEO DI BRETAGNA e NEDELLEC.
3) **Girolamo.** v. NADAL GR.

NATALIS dies (*Natale, Natalitium*; greco, ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλιον), indica il giorno festivo dei santi negli annunci del MARTIROLOGIO (v.). Perché si annuncia la morte come *dies natalis* del cristiano è ben spiegato dai padri: per il cristiano la MORTE (v.) è la nascita alla vera vita (ps. Ambrogio, *Sermo 57 de depositione Eusebii*, 1, PL 17, 721; S. Agostino, *Enarrat. in psal. XXXIX*, 16, PL 36, 444; *Sermo 370*, 1, PL 38, 1412 s: «quod nomen sic frequentat Ecclesia, id est natales ut natales vocet pretiosas martyrum mortes»; S. Pietro Crisol., *Sermo 129*, PL 52, 555). Questa spiegazione non esclude che l'uso abbia avuto altre origini. I Romani non celebravano propriamente il giorno anniversario della morte, bensì l'anniversario della nascita del defunto, come se ancora fosse in vita (cf. citaz. presso W. SCHMIDT, *Geburstage im Altertum*, Gieszen 1908, e articolo «Genethlios» in *Pauly-Wissowa Realencyclopädie*, VII, 1133 ss). Tertulliano (*De corona*, 3, PL 2, 79) parla di oblazioni liturgiche che si fanno per i defunti (martiri) ogni anno *pro natalicis*, nel giorno natalizio. I cristiani presto abbandonano questo uso e questo pensiero dei pagani, forse per una precisa ragione che ci sfugge (S. Ambrogio, *De fide resurrectionis*, II, 5, PL 16, 1316: «nos quoque ipsi natales dies defunctorum obliviscimur et eum quo obierunt diem celebri solemnitate veneramus»), non senza incontrare difficoltà, come ci fa pensare l'insistenza con cui notano che il N. del martire non ha nulla in comune con la sua nascita (S. Pietro Crisol., l. c.). Il passaggio dalla prima alla seconda idea era facilitato dal fatto che N. aveva acquistato col tempo un senso molto vasto: era sinonimo di «giorno festivo» (cf. in tal senso *Martyr. Polycarpi* in Ruinart, *Acta Martyr.*, Ratisbona 1859, p. 90: *ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον*). Così gli antichi parlavano di «Natalis Dianae et Collegii» (*Corpus inscripti. latin.* XIV, 2112), «natalis aquilae» (ivi II, 2552, 2554); lo stesso largo senso aveva N. presso i cristiani (S. Agostino, *Enarrat. in ps. XXXIX*, 6, PL 36, 437: «Natalis civitatis»; Cronografo del 354, ed. ACHELIS, *Die Martyrologien*, Berlin 1900, p. 8: «Natale Petri de cathedra», «natale calicis [= giovedì santo]», «natale episcopi, cathedrae, templi», ecc.). — H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933^a, p. 31 ss. — KRIEG in *Kraus Realencyclopädie d. christl. Allert.* II, 483 ss. — LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.*, XII-1, col. 89r ss.

NATALITÀ. v. DEMOGRAFIA, MALTHUS, INFANZIA II.

NATALIZIO (ciclo). v. ANNO LIT.

NATAN, profeta vissuto al tempo di Davide e di Salomone. A lui Davide propose il progetto della costruzione del tempio, ottenendone la risposta che non egli bensì suo figlio l'avrebbe potuto edificare

(II Re VII; I Par XVII 1-15). N. rimproverò duramente DAVIDE (v.) allorché si rese colpevole di omicidio e di adulterio, proponendogli la celebre parabola dell'unica pecorella che fu rapita a un povero padre di famiglia da un ricco possessore (II Re XII 1-15). N. chiamò il neonato SALOMONE (v.) con il nome profetico di *Jedidia* = amato dal Signore (II Re XII 25). A N. si deve l'ordinamento della musica sacra adibita nel servizio liturgico (II Par XXIX 25). Non partecipò alla insurrezione di Adonia; anzi, suggerì alla madre di Betsabca il modo di domarla facendo tempestivamente eleggere dal vecchio Davide l'amato figlio Salomone quale successore al trono (II Re I 11-45). N. scrisse pure una storia del regno di Davide e, almeno in parte, anche di Salomone (I Par IX 29).

Commenti ai PROFETI (v.). — H. VAN DEN BUSCHÉ, *Le texte de la prophétie de N. sur la dynastie davidique* (II Sam VII-I Cron XVII), Louvain 1948. — M. SIMON, *La prophétie de N. et le temple. Remarques sur II Sam VII*, in *Rev. d'hist. et de philol. relig.* 31 (1951) 41-58: il testo primitivo non conteneva il vers. 13 ed esprimeva una condanna del tempio.

NATANAELE. v. BARTOLOMEO.

NATIVITÀ del Battista (v. S. GIOVANNI BATT.). È la maggiore fra le due feste del Precursore (l'altra è la *Decollazione* al 29 ag.). Ricorda il fatto evangelico (Le I 36 ss) della sua nascita da vecchi e sterili genitori (v. ZACCARIA ed ELISABETTA). Oggi è festa di I classe, con vigilia comune senza digiuno; rimane tra le feste «feriate» nelle quali il parroco deve celebrare *pro populo*, ma non vi è annesso il precetto festivo della messa e dell'astensione dal lavoro servile che vi era annesso anticamente.

La festa è d'origine occidentale, e risale certamente al sec. IV. Non si trova nel *Cronografo* del 354; appare la prima volta nel *Calendario* di Perpetuo di Tours (461-490), che però segna due volte *Natalis S. Joannis*, una in occasione dell'assegnazione di un digiuno bisettimanale dalla *quinquagesima* (= Pentecoste) usque *Natale S. Joannis* (che è probabilmente la festa del 24 giugno), e l'altra nell'elenco delle vigilie da celebrarsi tra l'Epifania e la Cattedra di S. Pietro, una delle quali è appunto quella del *Natale S. Joannis ad basilicam S. Martini* (S. Gregorio di Tours, *Histor. Franc.*, X, 31, PL 71, 566). Questa ultima però fa pensare piuttosto a S. Giovanni Evang., data la sua vicinanza al Natale e all'Epifania, benché anche il *Calendario* nestoriano (cf. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1908, p. 272) segni la festa del Battista al I venerdì dopo l'Epifania. Altro calendario che ricorda la festa pochi anni dopo (dopo il 505) è il *Cartaginense* (ed. ACHELIS, *Die Martyrologien*, Berlin 1900, p. 20): «VII kal. jul. Sancti Joannis Baptistae». Forse sui due calendari ricordati si deve dare la precedenza al *Sacram. Leoniano* (PL 55, 44 ss) che riporta cinque formulari per la nascita del Battista, tanto più che a Roma c'era già il battistero costantiniano dedicato al Precursore. Fuori dei calendari le testimonianze più antiche sono quelle di S. Agostino (*Serm.* 196 e 287-93, PL 38, 1021, 1301 ss) e di S. Girolamo (*Hom. de nativ. Domini*, MORIN, *Anecdota Maredsolana*, III-2 [1897] 397): S. Girolamo crede di giustificare per il NATALE di Cristo (v.) la data del 25 dic. (VIII kal. januar.) con la data della festa del Battista al 24 giugno (VIII kal. julii). Ammesso dunque che le due feste siano di origine occidentale,



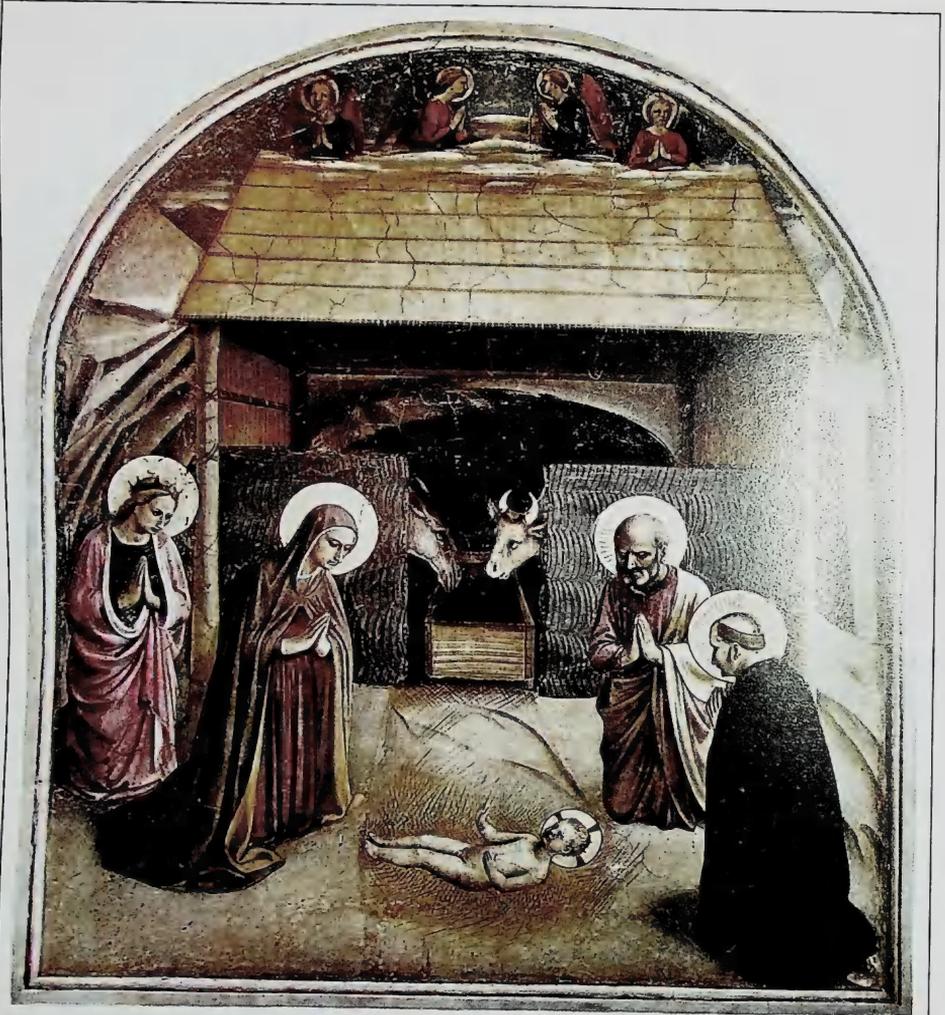
Dipinto romanico di anonimo Maestro spagnolo, XII-XIII secolo.
Museo d'Arte Catalana, Barcellona.



Natività detta dei duchi di Borgogna, del Maestro di Merode. Museo di Digione.



Icona russa, secondo la tradizionale iconografia bizantina. Tetriakov di Mosca.



Mistica natività con due Santi, del BEATO ANGELICO. Musco di S. Marco, Firenze.

si deve concludere che in occidente sia stata introdotta molto presto la festa del Battista (metà sec. IV) se S. Girolamo ne trae argomento per le sue deduzioni circa il Natale di Cristo.

A Roma, data la presenza dell'oratorio del fonte battesimale e la vigilia che la festa comportava, si ebbero già al sec. VI tre messe: vigilare, festiva, stazionale *ad fontem*. È certo che per il conc. di Agda (505) la festa del Battista è una delle principali.

NATIVITÀ di Gesù. v. NATALE.

NATIVITÀ di Gesù e di Maria. Per le congregazioni religiose intitolate a questi misteri, v. RELIGIOSI, VII S 28; T 7.

NATIVITÀ di Maria. v. MARIA SS. nella Bibbia, nel culto.

NATTA (conte) Giacinto da Casale, O. M. († 1628), celebre predicatore, circa il quale v. GIANCRISTOSTOMO da Cittadella, *Il p. G. conte N... nella sua predicazione*, Verona 1948, con analisi del quaresimale ms. R. 16 della Vallicelliana di Roma ed ediz. del secondo sermone.

NATURA (dal latino *nasci* = nascere; greco *φύσις*, da *φύεσθαι*, = nascere, crescere, detto in senso principale delle piante, indi degli animali), vocabolo maggiore di ogni dizionario, che il lungo universale uso ha caricato di diversi significati.

I. Accezioni. 1) Secondo la ricordata etimologia, N. vale come *origine* o nascita (cf. Ef II 3: «*eramus natura filii irae*»; S. Theol., I, q. 29, a. 1, ad 4^m; III, q. 2, a. 1). E poiché con la nascita l'essere appare come soggetto di comportamento spontaneo determinato e costante (del quale il modo della nascita stessa è la prima manifestazione), è facile il passaggio alle accezioni seguenti.

2) N. è il principio *quo* remoto intrinseco specifico delle operazioni. Tale nozione non è sperimentale (v. SCIENZA), bensì METAFISICA (v.), inferita dalla quotidiana esperienza del divenire determinato, costante e spontaneo delle cose. Ad es., un seme di quercia evolve sempre lungo una certa traiettoria determinata e costante (specifica) terminando a una quercia e non mai a un'ortica o a un rinoceronte; le circostanze ambientali esterne (per es. di alimentazione) possono impedire l'evoluzione od ostacolarla, ma non possono mai mutare l'orientamento di marcia del seme. Ciò si esprime dicendo che l'essere evolve *da sé*, per un principio intrinseco, battezzato N. Perciò le «cause estrinseche», che sono pur necessarie per spiegare il divenire (v. CAUSALITÀ), dovranno a questo punto concepirsi come *causae* del divenire naturale o come condizionamenti, o come altrimenti si voglia dire (ad es., l'ambiente alimentare rispetto all'evoluzione del vivente, le condizioni meccaniche rispetto all'evoluzione degli esseri inanimati).

La rivelazione del mistero di Gesù Cristo (v.; anche SALVATORE) e della SS. TRINITÀ (v.) ci suggerisce di distinguere realmente il detto principio dal «supposto» e dalla PERSONA (v.) e di descrivere il supposto e la persona come il principio o «soggetto» che agisce e patisce (*principium quod*). A questo punto la N., distinguendosi dal supposto, si presenta come principio *per cui* il supposto può agire in un certo modo determinato e costante (*principium quo*): è una specie di «strumento» *intrinseco* che rende possibile e qualifica l'azione del supposto. Se fosse

lecito introdurre in una prospettiva soprannaturale rivelata le categorie che costruiamo per interpretare le nostre esperienze, si potrebbe dire che la «N. umana» di Cristo era una specie di «strumento» intrinseco di cui si serviva la «persona» divina di Gesù per operare in modo umano; beninteso, la categoria di strumento perde ogni significato quando si vuol applicare alla «N. divina» rispetto alla «persona» di Gesù e rispetto alle «persone» della SS. Trinità.

La N. si dice principio *remoto* (o *primo*, in un altro dizionario concettualmente identico) per distinguerla dalla FACOLTÀ (v.), o potenza naturale, che appare quale principio *quo* intrinseco (come la N., ma) *prossimo* di operazioni. La distinzione fra «remoto» e «prossimo» si deve introdurre per spiegare un'altra esperienza quotidiana: vi sono esseri, ad es. l'uomo, che per il loro comportamento specifico e costante, comune a tutti gli esemplari della stessa specie, dimostrano di possedere una *stessa* natura, ma rivelano la loro comune N. con gruppi di operazioni fra loro *diversi*; ad es., tutti gli uomini, pur avendo una stessa N., si manifestano con molte azioni vegetative, sensitive, intellettive, corporee e spirituali. Per spiegare questa unità-diversità del comportamento naturale dobbiamo postulare che la N. *unica* generi *diverse* facoltà o potenze, realmente distinte fra loro (come sono distinte fra loro le operazioni a spiegare le quali furono invocate), e realmente distinte dalla N. (come la diversità è distinta dall'unità), benché «radicate» nella stessa N.; sicché le operazioni si dovranno pensare derivate «prossimamente» dalle facoltà e «remotamente» dalla N.

3) Poiché N. indica ciò per cui l'essere è ed agisce in un certo modo, ossia il suo costitutivo specifico, e poiché il principio costitutivo specificante degli esseri da lungo tempo si dice *essenza* (v. ONTOLOGIA), il concetto di N., trovato originariamente per interpretare il «divenire» specifico delle realtà, esprime anche la loro *essenza*, oggetto della loro definizione. In questo senso N. ha le stesse ragioni dimostrative e la stessa struttura dell'essenza; in particolare, la N. del CORPO (v.) risulta composta di MATERIA-FORMA (v.), e, poiché è soggetta anche a un divenire detto accidentale, si compone essa stessa con l'accidente qualificandosi in questo caso come SOSTANZA (v.).

N. non è un concetto nuovo rispetto a «sostanza» che giustifichi una scienza nuova diversa dalla «cosmologia» e «psicologia»; è la stessa sostanza identica-permanente in tutti gli stati simultanei o successivi dell'individuo, considerata come principio remoto, intrinseco e spontaneo del comportamento o delle operazioni dell'individuo: principio operativo *remoto* o *mediato*, in quanto opera mediante le potenze, che sono principi operativi *prossimi* o *immediati*: principio *intrinseco spontaneo*, che opera «da sé», secondo le sue «qualità» costitutive, «orientato» da una «tendenzialità» propria lungo una traiettoria evolutiva propria.

Le esperienze di base che ci impongono il concetto di sostanza-natura sono quelle stesse che impongono l'idea di FINALISMO (v.) che il metodo sperimentale non può fondare ma neppure pregiudicare: i comportamenti dell'individuo, detti appunto *naturali*, non si lasciano interamente ridurre ai loro «condizionamenti estrinseci»: somministrando le stesse condizioni di reazione, si ottengono combinazioni diverse, «secondo la diversa natura» degli elementi

chimici in presenza: un pino e un abete, pur coltivati nelle stesse condizioni ambientali e alimentari, si sviluppano sempre secondo un « piano prospettico » diverso, perché è diversa la loro « natura »: condizioni ambientali diverse possono impedire o favorire l'evoluzione di una natura, per es. di una quercia, ma non possono mutare il suo orientamento di marcia: neppure la causalità « prima » di Dio è tale da sostituire le nature o « cause seconde ».

Il rapporto delle operazioni con la sostanza-natura è l'*inerenza*, la quale non ha nessun altro significato se non quello emergente dalla fondazione della sostanza; si descrive con le preposizioni *di, in da, per...* ricordate, e coi rapporti effetto-causa, fine-tendenza, i quali peraltro hanno altrove, non qui, la loro significazione primaria.

Non è nuovo neanche il concetto di *persona*. Infatti con questo vocabolo indichiamo, a titolo di distinzione nobiliare, gli individui della noosfera, cioè le sostanze individuali intellettive o dotate di potenze intellettive (intelletto e volontà). È, invece, nuovo, rispetto alla metafisica della sostanza, il teorema che afferma la *distinzione della persona dalla natura* e quindi una *certa composizione persona-natura dell'individuo*. Ci viene dalla rivelazione cristiana e va riservata alla teologia (v. L. CORTESI *Le vie del sapere*, Milano 1959, cap. III).

4) Analiticamente la N. si rivela come un complesso di elementi costitutivi, proprietà, qualità, note caratteristiche; e perciò anche a tale complesso fu applicato il vocabolo N. Il contenuto di questi elementi analitici del concetto di N. è condizionato dal metodo di analisi adottato. Il complesso degli elementi o proprietà o qualità o note (ivi comprese anche le « leggi naturali ») risultanti col metodo dell'analisi METAFISICA (v.) costituisce oggetto della « filosofia naturale » o COSMOLOGIA (v.), di cui è ramo privilegiato la PSICOLOGIA (v.) e l'ANTROPOLOGIA (v.); se invece si adotta l'analisi « fisica » o scientifica o, meglio, sperimentale, si dà corpo alla SCIENZA della N. (v.): è l'uso più comune e volgare di N. (per cui si dice: « leggi della N., poesia della N. »). Peraltro anche in quest'ultima accezione si insinua una nozione transfisica: l'idea di un certo ordine o unità stabile nel fluttuare dei fenomeni, la stessa idea d'unità che presiede alla formazione del concetto di MONDO (v.) e di UNIVERSO (v.). Quell'idea spesso si spinge fino a concepire l'universo come un'immenso atomo, o meccanismo, o cellula, od organismo più o meno strettamente unitario, dotato di una profonda unica N. che genera dal suo seno tutte le diversità di « questa bella d'erbe famiglia e d'animali » e di corpi; in tal senso, fortemente immaginoso e poetico, si dice: « madre N., potenza della N. ».

5) Isolando dal concetto originario di N. la caratteristica della spontaneità, si dice N. (secondo N., naturale) tutto ciò che è *spontaneo* e avviene « da sé » per un principio « intrinseco » all'essere, escludendosi tutto ciò che avviene per VIOLENZA (v.), o che si lascia interamente spiegare con cause meccaniche (v. MECCANICISMO, FINALISMO, SCIENZA).

6) Definendosi come spontanea e quindi come naturale soltanto la realtà o la condotta che non sia determinata da libere decisioni umane (v. LIBERTÀ), fu distinto un ipotetico e astratto *stato di N.* dall'effettivo *stato storico* del mondo e in particolare dell'UOMO (v.). Per es., la LEGGE (v.) fu concepita come νόμος o creazione umana libera distinta

dalla φύσις, talvolta addirittura contraria ad essa; così, la vita associata civile e politica (v. SOCIETÀ, STATO, POTERE) fu concepita come uno *stato convenzionale* creato dalla volontà degli individui: gli uomini vennero strappati al primitivo stato di N. e di libertà e assoggettati a vincoli politici dalla « forza » di qualche individuo, oppure crearono liberamente l'associazione civile e politica mediante un *factum socialistis e subiectionis* (contrattualismo) per eliminare gli inconvenienti dell'*originario stato di N.* o per acquistare i superiori benefici dello stato associato.

7) Quando la decisione libera che modifica lo stato di N. è quella di Dio, assolutamente gratuita, che « eleva » con la GRAZIA (v.) la N. dell'UOMO (v.) a uno stato *diverso e superiore*, viene a stabilirsi nella realtà e nella storia umana un nuovo ordine, detto *soprannaturale*, che ovviamente ci può essere notificato soltanto da una RIVELAZIONE DIVINA (v.) accettata per FEDE (v.), mentre l'ordine semplicemente naturale è accessibile all'analisi razionale. v. sotto II, III.

R. PANIKER, *El concepto de naturaleza. Analisis historica y metafisica de un concepto*, Madrid 1951: ottimo studio, fondamentale. — D. HOLWERDA, *Commentatio de vocis quae est φύσις ut atque usu praesertim in graecitate Aristotele anteriori*, Groningen 1955: l'evoluzione semantica di questo vocabolo-chiave attraverso c. 1500 passi: il senso principale di φύσις sarebbe affine al senso di « essere » come copula e come verbo esprimere l'esistenza. — R. G. COLLINGWOOD, *The idea of nature*, Oxford 1945. Presso i Greci N. (l'universo) è immaginata sul modello dell'uomo (microcosmo), un immenso animale che, per spiegare l'ordine e la regolarità, vien dotato di intelligenza e di spirito proprio. A partire dal Rinascimento si pone una distinzione radicale tra spirito e corpo e la N. è immaginata sul modello delle macchine (v. MECCANICISMO, SCIENZA), privo di vita e di intelligenza, obbediente a leggi meccaniche inflessibili, esprimibili in equazioni matematiche, create da un Dio meccanico e geometrico. Nell'età moderna la N. è immaginata sul modello della storia e con lo schema di una evoluzione non più ciclicamente ritornante (come presso i Greci che escludevano ogni vera novità), bensì incessantemente progressiva. L'idea di macchina è battuta sia perché si esclude il sistema puramente conservativo della macchina e si fa luogo alla nozione di teleologia indispensabile per rendere conto di un processo evolutivo, sia perché non si distingue più (come si distingue nella macchina) la struttura dalla funzione ma si abbandona del tutto la nozione di sostanza e si sostituisce con quella di funzione: le differenze dell'essere si spiegavano come differenze di struttura, mentre ora le strutture sono ridotte a funzioni. — J. A. WEISHEIPL, *The concept of nature, in The new scholasticism* 28 (1954) 377 ss. — R. NOBLE, *L'évolution de l'idée de nature du XVI au XVIII siècle, in Rev. de métaphys. et de morale* 58 (1953) 108-29. — T. GREGORY, *L'idea della N. nella scuola di Chartres, in Giorn. critico della filos.* 31 (1952) 433-42. — J. V. BURNS, *The problem of specific natures, in New Scholasticism* 30 (1956) 286-309. — J. J. WARREN, *N., a purposive agent*, ivi 31 (1957) 364-97: il problema della finalità.

F. HEINIMANN, *Nomos und physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahr.*, Basel 1945. — W. KRANZ, *Das Gesetz des Herzens, in Rhein. Museum f. Philologie* 94 (1951) 222-41: antitesi tra φύσις e νόμος, tra legge scritta e non scritta, Paolo Rom II 14 s e il pensiero greco. — MAX POHLENZ, *Nomos und Physis, in Hermes* 81 (Wiesbaden 1953) 418-38. — v. le voci cui nel testo si rinvia.

II. Stati di N. Omettendo di parlare dello stato di N. cui è fatto cenno sotto I 6 (v. le voci cui si rinvia), qui si vuol notare che in teologia per *stati di N.* s'intendono i vari modi di essere dell'uomo in rapporto alla sua costituzione, al suo divenire e al suo fine. Non parliamo dello *stato di termine*, che si consegue nella vita futura, ma degli *stati di via*, cioè delle condizioni della vita terrena prima della MORTE (v.). I teologi distinguono tre *stati storici* del genere umano, e tre stati semplicemente *possibili*.

A) STATI STORICI, in cui venne a trovarsi l'uomo nelle sua storia effettiva, sono quelli: di *innocenza*, di *N. decaduta*, di *N. riparata*.

a) La fede insegna che l'uomo fu creato nello stato d'*innocenza*, privo di peccato e di inclinazione al peccato. Questo stato vien pur detto di *giustizia originale*. E la santità che lo costituiva doveva propagarsi con la N. umana. L'ordine vi era perfetto, essendo il corpo sottomesso all'anima, i sensi alla alla ragione, la ragione e la volontà a Dio. La *grazia santificante* era la radice o la sorgente di questo benessere soprannaturale, che fioriva nella pienezza di tutte le *virtù infuse* e in certi *doni preternaturali*, come la scienza infusa (possesto di naturali cognizioni ricevette senza studio), l'immunità dalla concupiscenza, l'esenzione dal dolore e dall'infermità, l'immortalità del composto umano (v. ADAMO ED EVA, III).

Circa tale stato sorsero celebri controversie. I razionalisti, seguendo gli antichi pelagiani, lo negarono, asserendo che l'uomo comparve sulla terra com'è oggi (forse in condizione peggiore, di selvaticità barbarie). Al contrario, Lutero, Calvino, Baio, Gianseño e i loro seguaci stimarono che i doni dello stato d'innocenza fossero *dovuti* alla N. dell'uomo, che perciò, di quei doni sprovvista (com'è oggi sprovvista a causa del PECCATO originale, v.), resta *essenzialmente corrotta*. Errori che sovvertono le basi stesse del pensiero cristiano, condannati da vari concilii (conc. di Trento, sess. V e VI), da Pio V e Clemente XI (proposizioni di Baio, 21; e di Quesnel, 35, DENZ. B. 1021, 1385).

b) Stato di *N. decaduta* è quello in cui si trovò Adamo subito dopo il peccato e prima che gli fosse promesso il Redentore. Ebbe durata brevissima, ma avrebbe potuto costituire la sorte perpetua dell'umanità se la divina misericordia non fosse intervenuta. L'uomo avrebbe conservato la vocazione allo stato soprannaturale, avrebbe ancora goduto della provvidenza naturale, ma, privo delle grazie soprannaturali del Redentore, sarebbe sempre più disceso nella rovina.

c) Stato di *N. riparata*. Dio provvide subito alla restaurazione dell'uomo caduto, per gratuita iniziativa della sua bontà e sapienza infinita, con l'Incarnazione e la Redenzione del SALVATORE (v.). La nostra N. poteva essere riparata anche per semplice condonazione di Dio o liberazione giuridica (Dio avrebbe potuto non esigere riparazione, oppure tener per sufficiente la riparazione finita di una creatura); invece Dio volle l'intera riparazione del « debito del mondo », mediante il sacrificio divino del Verbo. La grazia dello stato d'innocenza è nella sostanza la stessa grazia dello stato di N. riparata in quanto opera gli stessi effetti primarii (rende l'uomo consorte della divina natura e figlio adottivo di Dio, erede del cielo, cioè lo rende degno della VISIONE beatifica, v.); ma c'è differenza negli effetti secondarii: la grazia riparatrice non ridona l'integrità (cioè l'immediata

sottomissione delle potenze inferiori alla ragione) dello stato d'innocenza e non ricostituisce i ricordati doni preternaturali.

B) STATI MERAMENTE POSSIBILI sono quelli: di *N. pura*, di *N. solamente integra*, di *semplice N. elevata*.

a) Stato di *N. pura*. L'uomo fu di fatto creato in stato di *N. soprannaturalizzata* (v. sopra), ma poteva essere creato con le semplici prerogative dovute alla sua N. quali si deducono nella antropologia metafisica. Non vi sarebbero stati in lui né peccato originale, né grazia santificante, né doni d'integrità: sarebbe stato soggetto all'*errore* e al *peccato* (i quali come « possibilità » sembrano connessi con la naturale finitudine e defettibilità della N. umana), alla *morte* (che come « possibilità » è un corollario della struttura idiomorfica dell'uomo e come « fatto » rientra nel ciclo naturale delle trasmutazioni cosmiche), al *lavoro* (ma senza la penosità del lavoro); il suo fine sarebbe stata la piena saturazione delle sue potenze naturali: avrebbe goduto soltanto della causalità naturale di Dio; avrebbe conosciuto Dio solo per via metafisica...

È certo che l'uomo poteva essere costituito in tale stato, come risulta dalla condanna delle proposizioni di Baio e di Quesnel (DENZ.-B. 1021, 1055, 1079, 1385); né sarebbe stato sconveniente alla sapienza e alla bontà di Dio creare una nuda N. (opinione del Noris e del Berti) perché anche la N. nuda è un altissimo bene e Dio non è tenuto a creare il massimo di ciò che può fare (v. MONDO, OTTIMITISMO). Si disputa fra i teologi se nello stato di N. pura l'uomo avrebbe avuto maggiori forze che nello stato di N. decaduta. Sembra più probabile la sentenza affermativa dei tomisti, poiché il PECCATO originale (v.) ha « ferito » l'uomo nelle stesse potenze naturali, in un modo da chiarirsi.

b) Lo stato di *N. semplicemente integra* allo stato di pura N. aggiunge la piena soggezione (acquisita fin dalla nascita) della materia corporea alla forza plasmatrice e dominatrice dell'anima, degli appetiti inferiori alla regolazione della ragione, della ragione a Dio, cioè l'ordine gerarchico interno alla polivalente struttura dell'uomo. Poteva essere integrità parziale o totale; questa importa l'immunità dall'*errore*, dal peccato, dalla concupiscenza sregolata, dal dolore, dalla malattia e dalla morte, che sembra appartenere allo stato di N. pura (v. sopra) se si intende come immunità-*possibilità*, ma sarebbe certamente uno stato di soprannatura se si intende come immunità-fatto.

c) Nello stato di *semplice N. elevata*, l'uomo nascerebbe in grazia santificante, ma senza i doni dell'integrità; la grazia poi non avrebbe avuto l'effetto di risanare la N. umana, ferita dal peccato originale, ma sarebbe stata soltanto grazia *elevante*.

È ovvio che la immaginazione degli stati possibili, che ha qualche utilità nel chiarire le condizioni degli stati storici dell'uomo e nel distinguere ciò che spetta alla N. e alla soprannatura, si costituisce soltanto come inferenza a partire dalla metafisica della N. e da alcuni dati rivelati: non sappiamo ciò che è possibile se non a partire da ciò che è reale e sarà sempre vaga, congetturale la dottrina del possibile là dove ci fanno difetto i dati. Ci reuda prudenti nell'uso di queste speculazioni il lamentabile esempio di indisciplina mentale fornitoci dagli OCCAMISTI (v.). Il che non significa che noi diffidiamo

della RAGIONE (v.) speculativa in TEOLOGIA (v.); che anzi francamente crediamo che il modo migliore di distinguere ciò che spetta alla N. da ciò che spetta alla soprannatura, sarà sempre il costruire una rigorosa metafisica dell'Uomo (v.).

Cf. la bibl. segnata sotto il paragr. seg. — L. RENWART, *La nature pure à la lumière de l'encycl. « Humani generis »*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 337-54. — P. SNUYERS, *De oorsprong van de theorie der zivere natuur*, in *Bijdr. Ned. Jez.* 10 (1949) 105-37: la dottrina della N. pura appare già preformata presso i professori lovaniesi Tapper e Driedo, combattuta da Baio; essa si costruisce come conclusione teologica a partire dalla gratuità della grazia distinta dalla N. — MELCHIOR de S. Marie, *La justice originelle selon les Salmanticenses et S. Thomas d'A.*, in *Ephem. Carmel.* 2 (1948) 265-304: secondo i Salmanticesi il soggetto della giustizia originale è l'anima, l'elemento formale è la grazia santificante, l'esclusione delle passioni deriva formalmente dal dominio della grazia e dell'anima su tutti gli elementi dell'uomo ed è favorita « dispositiva » da una forma positiva inserita nel corpo, cioè dalla « impassibilità »; per S. Tommaso l'elemento materiale della giustizia originale sono i doni e le esenzioni, l'elemento formale è primamente la grazia santificante e in secondo luogo la rettitudine sopr. della ragione e della volontà. — J. A. DE ALDAMA, *Bayo y el estado de naturaleza pura a través de la refutación bayana de Ripalda*, in *Salmanticensis* 1 (1954) 50-71. — CH. BOYER, *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?* in *Augustinus Magister*. Comunicazioni al Congr. intern. agost., 1954, p. 737-44. — A. TRAPÉ, *Un celebre testo di S. Agostino [Retract. I, 9, 6] sull'ignoranza e la difficoltà* e *l'Opus imperfectum contra Julianum*, lvi, p. 795-803. — J. ROZCYCKI, *Quaestio de natura et gratia, seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae*, Cracovia 1946; cf. *Ephem. theol. Lov.* 24 (1948) 163 ss. — C. COURTÈS, *La peccabilité de l'ange chez S. Thomas*, in *Rev. Thom.* 53 (1953) 133-63. — W. A. VAN ROO, *Grace and original justice according to St. Thomas*, Roma 1955: tentativo di coordinare e di interpretare la oscura dottrina di S. Tommaso circa i rapporti tra grazia santificante e giustizia originale. — CH. BOYER, *The notion of N. in St. Augustine*, in *Studia patristica* (Atti del II Congr. intern. di studi patristici), a cura di K. ALAND-F. L. CROSS, II (Berlín 1957) 175-86.

III. L. e soprannatura (= S.). Già sotto MONDO (v.) abbiamo definito questi due termini capitali nel dizionario teologico: è *naturale* (= n.) tutto ciò che il *sapere razionale* immediato o mediato (inferenziale metafisico e deduttivo geometrico) vede o dimostra in un essere in quanto lo costituisca, o in quanto sia da esso richiesto, o in quanto da esso consegua. Resta così in qualche modo definito il *soprannaturale* (s.), che è notificato soltanto dalla RIVELAZIONE (v.) ed è oggetto di FEDE (v.).

A) S. non è, come da qualcuno si crede, ogni azione divina, né il violento, né il vitale, né il libero, né il gratuito in genere, né l'acquisito, né l'artificiale, né il metafisico. S. è ciò che eccede o supera la N., e che quindi non le è dovuto né *constitutiva*, né *esigiva*, né *consecutiva*, né *meritoria*, ma è gratuito; non ci è notificato, dunque, né per conoscenza sperimentale, né per inferenza metafisica, né per deduzione geometrica, bensì soltanto per *rivelazione*. Per il suo contenuto concreto v. MONDO; cf. HUGON: « *Soprannaturale creatum erit participatio istius supernaturalitatis divinae, seu communicatio qua Deus ita creaturae unitur ut suum esse proprium [grazia santificante], vel operationem propriam*

[visione e amore beatifico], vel virtutem propriam [miracoli, causalità sacramentale] illi tribuat » (*Tractatus dogmat.* II, Parigi 1927, p. 58).

Per non dire del s. *invenuto* (Dio stesso per ragione della sua individuazione divina), ammesso che il s. *creato* è partecipazione della soprannaturalità divina, si ha da distinguere fra partecipazione di essenza o di causalità cosiddetta formale o esemplare (ad es. la grazia), e partecipazione di virtù o di causalità efficiente (ad es. i miracoli in senso apologetico). In ambedue i casi si tratta di quel s. che i teologi chiamano *simpliciter tale*, perché supera qualsiasi N. (nell'ordine dell'essere e dell'operare) creata e creabile.

Se anziché mettere la N. in rapporto a Dio, consideriamo le particolari NN. in rapporto fra loro, si pone un'altra divisione di S. Se certe perfezioni, proprie e n. di un essere vengono date ad un essere inferiore, sono per esso s.: è il s. *relativo*, distinto dal s. *simpliciter*. Se una creatura è gratuitamente perfezionata in modo che è elevata ad una perfezione propria di una N. superiore, si ha il vero s. relativo o *secundum quid* (es. la scienza infusa nell'uomo); se invece è gratuitamente perfezionata in modo che, pur risultando perfezionata nella sua specie, essa non sia elevata ad una specie superiore, avremo il *preternaturale* (es. l'esclusione del dolore in Adamo).

Si ha dunque da distinguere il s. *quoad modum o effettivo* (sopra ricordato, di cui si assegnava come esempio il miracolo) dal s. *secundum quid*. Il s. poi che consideriamo non designa mai in maniera assoluta e diretta essere o sostanza, ma complementi accidentali e gratuiti di esseri o sostanze, cioè presuppone sempre una N. (v. MONDO).

B) *Ordine naturale e sopr.* Essendo l'ordine l'adatta disposizione dei mezzi al fine ed essendo Dio il fine di ogni ordine, l'ordine n. sarà l'adatta disposizione dei mezzi n. a Dio, *fine ultimo n.*, e l'ordine s. l'adatta disposizione dei mezzi s. a Dio *fine ultimo s.* Essendo quattro gli elementi che costituiscono l'ordine: l'agente, il fine, i mezzi e la legge, si dirà:

1) Nell'ordine n. dell'uomo, l'agente è la N. umana colle sue facoltà e forze; il fine è la possessione di Dio conosciuto in modo discorsivo e amato in proporzione del modo di conoscenza; il mezzo è l'esercizio delle facoltà, supposto il concorso n. di Dio; la legge è quella n. colle conseguenze che ne derivano.

2) Invece, nell'ordine s. l'agente è la N. sopravelevata dalla grazia abituale, dalle virtù e dai doni infusi, il fine è la cognizione intuitiva di Dio e il conseguente beatifico amore; il mezzo è l'esercizio delle facoltà sotto l'influsso della grazia attuale; la legge è il complesso dei precetti rivelati di Dio che ci fanno tendere a Dio autore della grazia e della gloria (v. GRAZIA, DONI, VIRTÙ, FINE, VISIONE BEATIFICA, ecc.). S'è già notato (v. MONDO) come l'ordine n. sia ricompreso nel s.: il sistema cristiano è un naturalismo soprannaturalizzato quanto un soprannaturalismo naturalistico.

C) *Rapporti fra i due ordini.* v. MONDO, RAGIONE e FEDE. Riassumendo la dottrina in generale si deve dire:

1) L'ordine n. non esige il s., che è completamente gratuito. Documenti solenni e innumerevoli dell'insegnamento eccles. precisano contro gli errori sempre risorgenti questa fondamentale coordinata della visione cristiana. v. GRAZIA, IMMANENZA (metodo); *S. Theol.* I-II, q. 85.

2) L'ordine n. non esclude il s. È possibile il s. se esiste da parte di Dio una ragione di sapienza e di bontà (in definitiva la volontà libera di porre un ordine s.), e da parte della creatura una N. capace di essere elevata. La rivelazione ci assicura che si avvera la prima condizione. Nessuno parimenti dubita della seconda, se ammette nell'uomo quella potenza che i teologi chiamano OBEDIENZIALE (v.): è essa una potenza in sé n., s. in ordine alla sua attuazione, per cui l'uomo non è causa principale della grazia ma solo Dio. (Se possa essere l'uomo causa strumentale fisica o morale della grazia discutono i teologi. Cf. S. Theol. III, q. 64, a. 3).

3) Difatto, per libero volere di Dio, l'ordine s. è attuato in modo da inserirsi nell'ordine n. senza distruggerlo ma elevandolo (v. MONDO).

4) Attribuendo (per pura analogia) all'elevazione s. le categorie del divenire n. si vuol dire che la N. è una specie di « materia » in cui è inserita la « forma » del s., usandosi all'uopo il dizionario ilomorfo. Continuando questo linguaggio si dice che la N. è una realtà (subjectum) *ex qua* il s. si trae; S. Tommaso dopo aver detto che la grazia non è propriamente creata (*Quaest. disput. De virt. a. 10, ad 13; S. Theol., I-II, q. 113, a. 9 e III, q. 52, a. 1*), afferma che la grazia « eruitur et potentia subjecti » in quella speciale trasmutazione s. che è l'unione del soggetto colla grazia increata.

5) Affermato che la S. non distrugge la N. e che la N. può essere elevata alla S. (e ciò sappiamo perché di fatto vi è elevata), si domanda: c'è una positiva inclinazione nella N. ad essere sopraelevata? Ripudiata una vera « esigenza » sia fisica che morale della N. rispetto al s. (v. n. 1), qualche tomista esclude anche qualsiasi positiva « convenienza » o « inclinazione » all'ordine s. per cui la dimostrazione della ragione riguardo al s. si dovrebbe fermare alla convenienza negativa o « non assurdità »: il « desiderio » del s. di cui parla l'Angelico non sarebbe n. ma sarebbe già emesso sotto l'influsso della grazia. Altri invece ammettono un « appetito » verso la grazia, fondato sul desiderio n. di conoscere completamente la causa (Dio) dagli effetti conosciuti, e sull'oggetto adeguato (non proporzionato) del nostro intelletto e della nostra volontà, che non è il bene particolare ma l'illimitato, l'universale, in certo modo l'infinito. Si capisce che anche per questi, il desiderio sarà elicito quando si conosce l'effetto, condizionato e per sé inefficace. Per la discussione, v. RIVELAZIONE, RAGIONE E FEDE, VISIONE beatifica, ove mostriamo la *convenienza* della Rivelazione ma neghiamo la realtà di un *desiderio n. della visione immediata* s. di Dio.

IV. L'atto morale s. Illustriamo questi principii nel caso più concreto e interessante: l'atto morale meritorio cristiano. È s. in quanto è:

1) posto da un *soggetto cristiano* intrinsecamente qualificato come « nova creatura » dalla grazia e dal carattere del battesimo; 2) reso possibile da *potenze nuove, infuse* da Dio con la grazia della giustificazione (virtù teologali e morali infuse, doni infusi dello Spirito Santo), 3) e dalla mozione, di tipo efficiente, della *grazia attuale*; 4) regolato da una *norma s.*, la quale, restringendoci qui a definirla nel suo aspetto gnosologico, è quella soprarrazionale notificata a noi dalla rivelazione e da noi accettata con l'adesione di fede; 5) è quindi l'atto per se stesso *orientato*, o conforme al *fine ultimo s.* (il paradiso, o la visione *immediata, facciale* di Dio, dove l'aggettivo

è decisivo per descrivere la soprannaturalità del fine), ci mette in rapporto inevitabile col fine rendendoci idonei a conseguirlo o a « meritarlo ».

Per indagare la complessa originale struttura dell'atto sopra disegnato, non ci occorre altro modo che confrontarlo con l'atto umano n. Beninteso, la prima figura è incommensurabile con la seconda. Che se la rapportiamo alla seconda — e non possiamo evitare questa collazione — è soltanto per dire, negativamente, che la prima è *diversa* dalla seconda (teologia negativa, apofatica); quando poi diciamo, positivamente, che la prima è *come* la seconda (teologia positiva, catafatica), s'ha da intendere il « come » nel senso della « analogia » (non già della « univocità », che abolirebbe la originalità del s., e neppure della « equivocità », che abolirebbe qualsiasi intelligibilità e descrittibilità del s.). In altre parole, nel primo caso parla la rivelazione e la teologia, nel secondo caso parla l'esperienza e la filosofia antropologica etica.

A) Nell'ordine n. il protagonista dell'atto e del dramma morale è l'uomo: 1) definito come cosa, sostanza-natura, persona; 2) non più che creatura e cittadino del mondo; 3) orientato a un fine n., alla saturazione di tutte le sue potenze naturali (si badi, in particolare, che la saturazione « naturale » dell'intelletto, pur supponendosi l'intelletto al suo limite superiore o al suo stato finale perfetto, sarà sempre una conoscenza *mediata inferenziale* o a posteriori di Dio, non già una conoscenza o visione *immediata facciale*, che è squisitamente s.); 4) che si dirige secondo una *norma razionale* elaborata dalla ragion n., 5) adottando all'uopo dei mezzi che sono prevedibili e suggeriti dalla ragion n. quando sia preterminato il fine (« praestitutum fine, constituta sunt omnia », Cicerone). 6) Tale soggetto morale è una *realtà data nella prima creazione*; e poiché è realtà finita, diviene e cresce in un *processo* definito dall'etica razionale.

Nell'ordine s. il protagonista dell'atto e del dramma morale sop. è l'uomo *cristiano*: 1) soggetto nuovo, « nova creatura », « novus Adam »; 2) la sua novità consiste nell'essere non più una semplice cosa sostanza, o semplice creatura, o semplice inquilino del poligono delle realtà create, bensì un *figlio di Dio* (a titolo « adottivo », ma vero, pieno e forte), un « civis sanctorum et domesticus Dei », un membro della famiglia della SS. Trinità, quindi « fratello » di Gesù e dello Spirito Santo, « erede » dei beni del Padre e « coerede » con Gesù e lo Spirito S., « collaboratore » (« adiutores Dei sumus », S. Paolo) del Padre, del Figlio e dello Spirito S. nella costruzione del « Regno di Dio ». 3) Perciò (anche questo « perciò » ci pare insinuato in un celebre testo: I Giov III 2) è orientato a un *fine nuovo s.*, il possesso *immediato* del Padre, 4) lungo un divenire nuovo, la cui *norma è s.*, determinata dalla rivelazione s. esplicita di Dio, 5) dalla quale apprendiamo anche i *mezzi congrui s.* del divenire cristiano, « fides et sacramenta fidei » (per dirla coi teologi medievali), altrimenti non prevedibili. 6) Realtà data da Dio nella « seconda creazione » o soprannaturalizzazione della natura. Più precisamente: realtà data da Dio con la *infezione gratuita della grazia santificante*. La quale è appunto il fattore che « documenta » e « opera » la nuova costruzione, la nascita del nuovo soggetto (il battesimo non è forse descritto come « nascita »). Essa è un *accidente* rispetto al soggetto n. sopravvenendo ad esso gratuitamente, ma è una *forma*

sostanziale rispetto al fedele, poiché lo « costituisce » come soggetto cristiano s. e gli imprime un divenire s. verso un fine s. È dunque assai più di una « stola », di una « veste candida », di un corredo d'ali, di un « lavacro »; assai più di un accreditamento estrinseco di beni non dovuti; assai più di una dichiarazione di parentela puramente giuridica o di una « adozione » legale. Essa è una componente intima, una qualifica costituzionale, che « trasforma » il soggetto n. in persona cristiana. Realtà peraltro finita, e quindi soggetta a crescere per un nutrimento s., i sacramenti e le buone opere, fino ad adeguare il soggetto cristiano al paradigma Gesù o, che è lo stesso, fino alla perfezione del Padre.

B) Nell'ordine n., all'uomo sostanza ineriscono molteplici *potenze* o *facoltà*, tra le quali emergono, per la prerogativa della immaterialità e del principato, la intellettività e la volitività. 1) Esse, come potenze, non sono l'azione ma rendono possibile l'azione rispettiva. 2) Sono *date*, *innate* come inerenze originarie del soggetto sostanza, non già conquistate o guadagnate: si acquisisce l'*abilità* o la prontezza dell'esercizio, non già la *possibilità* dell'esercizio.

Nell'ordine s., al soggetto cristiano ineriscono le *virtù infuse*: le virtù *teologali* e, per sentenza comune, anche le virtù *morali*, almeno le capostipiti. 1) Esse sono *potenze* o *facoltà* (non già abiti acquisiti) che rendono possibile l'atto rispettivo delle singole virtù. 2) Esse non si acquistano, né si guadagnano, ma sono *date* o *infuse da Dio* con la infusione della grazia santificante, come patrimonio costitutivo del soggetto cristiano, appannaggio essenziale e necessario corteo regale della grazia.

Al qual proposito si avverta: a) Il vocabolo « *virtù* » è ambiguo, poiché è usato tanto per designare la *virtù-potenza infusa* da Dio che rende possibile l'azione, quanto per designare la *virtù-abito acquisito* dal soggetto che rende l'azione facile e pronta. A questo punto esso compare soltanto con la prima significazione, che è la più vicina all'etimologia (*virtus* = *potentia*, *dynamis*). Le virtù-potenze sono per gli atti s. ciò che sono le potenze rispetto agli atti n.; per es., come l'intelletto-potenza rende possibili le operazioni intellettive, così la virtù-potenza infusa della fede rende possibili gli atti s. di fede nella parola di Dio; come la potenza volitiva, nel suo aspetto di desiderio, rende possibili le appetizioni del bene n. lontano, così la speranza-potenza infusa rende possibili gli atti di aspettazione del bene s. futuro, ecc. b) Si deve ritenere che *tutti* gli atti cristiani s. derivino da qualche virtù-potenza infusa. Ma quante siano siffatte virtù-potenze infuse non ci è insegnato chiaramente dai testi sacri. Sicché la questione si risolverà operando la — difficile! — riduzione sistematica dei molti atti s. alle poche virtù-potenze capostipiti. Allora riceverebbe luce anche la ubicazione sistematica e la dinamica propria delle virtù morali infuse (e dei doni dello Spirito Santo) rispetto alle virtù teologali infuse, da una parte, e rispetto agli atti s. dall'altra: ubicazione che, per scarsità dei dati rivelati, si vuol lasciare orlata di discreta vaghezza (v. *VIRTÙ*).

C) Nell'ordine n. la conveniente ripetizione degli atti propri della potenza innata genera le virtù *morali naturali*, abiti acquisiti, cioè abilità apprese per addestramento o allenamento, una specie di moto d'inerzia acquisito, una « seconda natura » conquistata (sempre ammissibile, peraltro), per la quale il soggetto resta « inclinato » o disposto od orientato o polarizzato verso gli atti di quella potenza. È dunque caratteristica delle virtù-abiti di: 1) *essere acquisite dal soggetto grazie all'esercizio*

della potenza (quindi queste, non già le potenze, sono oggetto della buona « educazione »); 2) orientare il soggetto in modo che l'azione della potenza gli sia ormai *facile, pronta, perfetta, dilettevole*.

Nell'ordine s. il passaggio dalla potenza infusa alla virtù acquisita è mediato da una nuova realtà originale, che non ha precisi paralleli nell'ordine n.: i *doni dello Spirito Santo*. 1) È certo che non sono acquisiti, bensì *infusi* da Dio con la grazia santificante e con le virtù-potenze. 2) Si ritiene per certo che funzionano in *tutti gli atti di tutti i giusti*, anche se la loro efficacia più cospicuamente si rivela negli atti eroici. 3) È certo che non sono atti, bensì potenziali operativi presupposti agli atti. La estrema parsimonia dei testi sacri, aggravata dalle vaghezze letterarie, non ci consente di più la loro funzione sistematica nella produzione dell'atto s. e la loro configurazione propria rispetto alle virtù-potenze infuse. Forseché stanno alle virtù infuse come la *potenza prossima* o in atto secondo sta alla potenza remota o in atto primo? Forseché si devono pensare sul modello della *causa efficiente* (o « *mozione* », o « *ispirazione* ») che fa passare all'atto la potenza infusa? Comunque sia, le suggestioni che ci vengono dai Padri (specialmente orientali), dai Dottori e da coloro che avevano il sapore dello Spirito S., assicurano che i doni, preparando prossimamente le virtù infuse all'azione, ci rendono docili alle sollecitazioni dell'ideale, ci danno una specie di congenialità o connaturalità col s., un sentore istintivo o una sinderesi pratica della perfezione s., una carica o magnetismo o gravitazione verso il fine ultimo s.

L'esercizio continuato delle virtù-potenze infuse e dei doni crea le *virtù-abiti*, le quali, come le virtù naturali: 1) sono *acquisite* con la ripetizione degli atti; 2) non danno la possibilità o capacità di agire (che anzi la suppongono già presente) ma soltanto la *facilità*, la *prontezza*, la *perfezione*, il *gaudio* dell'atto virtuoso. Resta fermo, tuttavia, che malgrado lo stretto parallelismo notato, la virtù n. acquisita e la virtù s. acquisita « *differunt specie* » (S. *Theol.* I-II, q. 63, a 4, a proposito della temperanza), anzi, più ancora, differiscono come l'ordine n. dal sopr. per le peculiarità dell'atto sopr. notate in apertura.

Si richiama ancora che, nonostante l'omonimia, le virtù sopr. infuse differiscono dalle virtù s. acquisite perché: a) le prime sono infuse, le seconde sono acquisite, appunto; b) le prime danno la *facoltà* e non la *facilità* di agire, le seconde danno la *facilità* e non la *facoltà* di agire; c) le prime, essendo potenze e non abiti determinati, non escludono l'abito malvagio o vizio opposto, ma possono coesistere con esso purché sia presente la volontà di combatterlo (il che vale anche per i doni dello Spirito Santo), mentre le seconde, essendo abiti determinati esattamente contrari all'abito malvagio o vizio opposto, non possono coesistere con esso; in altre parole, le seconde hanno già sconfitto il vizio (pur essendo sempre minacciate dalla possibilità del suo ritorno), mentre le prime ci danno soltanto la capacità di sconfiggerlo, se c'è; d) le prime, essendo infuse da Dio, crescono per una più abbondante donazione divina, come la grazia santificante cui s'accompagnano, mentre le seconde, essendo acquisite dal soggetto, crescono per la semplice moltiplicazione dei loro atti propri. Nondimeno la più abbondante donazione divina può essere meritata dai nostri atti virtuosi. Si dica dunque, in compendio: l'esercizio virtuoso accresce *immediatamente* le virtù

acquisite; accresce *mediatamente* le virtù infuse in quanto merita da Dio maggiore largizione.

Tali sono le radici donde fiorisce e le caratteristiche che costituiscono un atto cristiano sopr. Peccato che il dizionario non riservi un vocabolo proprio per ogni fattore impegnato nell'atto! Ond'è che lo stesso vocabolo, per es. « fede », circola con significazioni gravemente diverse, designando: 1) sia l'atto di fede, 2) sia l'abito acquisito della fede che rende facili, pronti, perfetti, dilettevoli gli atti di fede, 3) sia il dono infuso dello Spirito S. (distribuito nei primi quattro, pertinenti all'« intellectus fidei ») e 4) la virtù infusa che danno la capacità di porre atti s. di fede.

D) Nell'ordine n. l'atto umano è sempre e necessariamente condizionato (benché non necessitato) da un giudizio intellettuale che ne valuta la *ratio boni et mali*, cioè la conformità o difformità col fine: la « ratio boni » giudicata dall'intelletto è appunto la ragione formale o motivo del volere, come la « ratio mali » del non volere.

A pari titolo, l'atto s. è sempre e necessariamente condizionato da un giudizio di fede dell'« intellectus fidei », che valuti la bontà s. dell'atto, cioè la sua conformità alla norma s. rivelata e al fine s. *Justus ex fide vivit* proprio come *sapiens sequitur rationem*. Non è s. (nel senso pieno da noi sopra definito) l'atto che non sia posto per una « ragione formale » o per un « motivo di fede »; chi perdona al nemico per obbedire al precetto di Gesù o in omaggio a un insegnamento rivelato, pone un atto s. che gli guadagna la santità cristiana e il fine ultimo s., non così chi si lascia guidare da altri motivi (per es. dai fastidi e dai pericoli della vendetta); chi si ispira a sentimenti n. sia pure onesti, non pone atti s. se non si richiama, almeno, il principio s. che la soprannatura ha elevato a sé e canonizzato la natura.

Beninteso, si esige che il motivo di fede, sia pure posto per l'addietro, influisca ancora sull'atto e lo determini, ma non si esige che venga rievocato esplicitamente a ogni atto. Quando l'intenzione di fede debba essere esplicitamente rinnovata non è precisabile in generale: certamente quando l'intenzione pregressa si sia fatta talmente remota da essere ormai inefficiente. Chi è « educatus in schola fidei » e prega (« in corde », naturalmente) è nelle condizioni migliori per avere sempre una sufficiente carica di fede e un sufficiente potenziale di attività s.

A pari titolo, nell'ordine sopr. il decidere di porre un atto per motivo di fede, ossia perché sappiamo per fede che fa piacere a Dio, è ovviamente amar Dio. Utilizzandosi il dizionario ilomorfo, ben si dice che la carità è la « forma omnium virtutum », di ogni atto sopr. meritorio, che è sempre, essenzialmente, inevitabilmente una operosa dichiarazione d'amor di Dio. È incredibile che questo principio si tristico sia stato posto in discussione.

E) Il confronto tra l'ordine n. e l'ordine s. continua a offrirci i suoi vertici. Nell'atto umano n. è essenziale l'appetizione volitiva o amore: l'amore non è un volere ma è il volere: scegliere consapevolmente una cosa è amarla (« desiderarla » se è lontana, « goderla » se è presente).

Tanto è necessario, nell'azione s. cristiana, il movimento s. di carità, che questo entra addirittura nella definizione di azione s. cristiana, proprio come, per definizione, in ogni azione n. consapevole v'è un movimento di volontà, cioè un amore della « ratio boni » e del fine.

Non si dice — va da sé, e si ripete — che ogni azione cristiana debba essere preceduta da una esplicita attuale dichiarazione d'amor di Dio. Cosiffatta dichiarazione attuale, come la professione esplicita di fede, può essere imposta per precetto in particolari circostanze; va rinnovata inoltre, al pari dell'intenzione di fede, quando si avverte che l'amore della volontà di Dio non è più sì vigoroso da determinare l'azione, come si ricarica l'orologio o la batteria quando la carica precedente si è esaurita. Tranne questi casi, non si richiede altro proposito di carità che quello (virtuale, si dice) implicito nel proposito di vivere secondo la fede, cioè secondo il beneplacito di Dio notificatoci dalla rivelazione.

È chiaro che una forte metafisica e dogmatica dell'atto cristiano, in cui sia precisato ciò che è dato, infuso, acquisito, meritabile, dovrà essere l'indipendibile struttura portante della TEOLOGIA morale (v.), quindi della PEDAGOGIA (v.) e della PASTORALE (v.), che è sempre EDUCAZIONE (v.) al s.

BIBL. generale. — La discussione dei rapporti fra N. e S., sempre viva nella teologia cristiana, ebbe uno straordinario fervore quando apparve l'opera di H. DE LUBAC (*Surnaturel*, Paris 1946) e di H. BOUILLARD (*Conversion et grâce*, Paris 1944). Si tratta sempre di intendere l'inserzione della S. sulla N. in modo da salvare i due principi classici 1) la S. non distrugge ma conserva ed « eleva » la N. (contro la radicale opposizione sostenuta dai protestanti); 2) la S. è un dono gratuito, non è oggetto di esigenza da parte della N. e non è razionalmente deducibile, quindi è incommensurabile con le caratteristiche della N. In verità, non ci pare che le rinnovate discussioni abbiano guadagnato categorie nuove illuminanti e che l'accordo fra i due principi abbia trovato una « sistemática » più plausibile. Ma esse hanno almeno l'alto merito di aver rimeditato il tema e di aver precisato le sue evoluzioni storiche. Qui basti segnalare alcuni studi recenti presso i quali si troveranno informazioni sulla letteratura precedente e sui classici della teologia.

Z. ALSZEGHY, *La teologia dell'ordine sopr. nella scolastica antica*, in Gregor. 31 (1950) 414-50: prospetto della letteratura apparsa nel nostro secolo sull'argomento presso i primi scolastici (fino al sec. XII). — ID., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, Roma 1956. — A. M. FAIRWEATHER, *Nature and grace*, selezione di testi tomistici, Filadelfia 1954. — G. SOLERI, S. Agostino, S. Tommaso e il sopr. cattolico, in *Sapienza* 2 (1949) 46-60. — ID., *Naturale e supernat. da S. Tommaso al Gaetano*, in *Sophia* 23 (1955) 53-81. — P. H. RONDET, *Nature et surnaturel dans la théologie de S. Thomas d'A.*, in *Rech. d. sc. relig.* 33 (1946) 56-91. — ID., *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle*, ivi 35 (1948) 481-521. — R. CH. DHONT, *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine*, Paris 1946. — L. BERARDINI, *La nozione del sopr. nell'antica scuola franciscana*, Roma 1944. — P. VIGNAUX, *Note sur « esse beatificabile »*. *Passio theologica*, beatitudine e S. in Occam, in *Franciscan Studies* 9 (1949) 404-16. — J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde S. Tomas hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952; cf. J. M. ALONSO in *Rev. españ. de teol.* 13 (1953) 55-68; A. PEREGO in *Divus Thomas* (Piac.) 56 (1953) 422-28; A. FINILI in *Domini. Studies* 6 (1953) 153-66; J. TERNUS in *Scholastik* 28 (1953) 399-404. L'Alfaro raccoglie e completa i suoi studi apparsi in *Gregorianum* 1949-50 e in *Arch. teol. Granadina* 1949, in *Sobrenatural y pecado original en Bayo*, in *Rev. españ. de teol.* 12 (1952) 3-75. — ID., *Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural*, in Gregor. 38 (1957) 5-50. — A. TRAPÉ, *De gratuitate ordinis supernat. apud theologos*

augustinenses, Città del Vat. 1951: per i teologi agostiniani l'ordine sopr. è più di una pura convenienza, meno di una necessità o esigenza. — A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto* [† 1373] *über Urstand und Erbsünde, in Augustiniana 3* (1953) 35-62, 165-93, 4 (1954) 25-46. — E. SAURAS, *Lo divino e lo natural in la teologia segun Juan de S. Tomas, in Ciencia tomista 69* (1945) 21-47. — T. URDANOZ, *Juan de S. Tomas y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante*, ivi, p. 48-90. — JULIEN-BYRNARD d'Angers, *Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure à la querelle janséniste* (1632-38), in *Mélanges de sc. relig.* 13 (1956) 63-80 179-88. — Id., *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Aulun* (1649), *Pascal Rapine* (1658), in appendice due nuovi testi di Yves di Parigi, in *Études francisc.* 7 (1956) 45-62. — Id., *Études sur les rapports du nat. et du surnat. dans l'oeuvre de S. François de Sales*, in *Ephem. theol. Lov.* 32 (1956) 461-86. — Id., *L'exemplarisme béruillien: les rapports du nat. et du surnat. dans l'oeuvre du card. P. de Bérulle, in Rev. des sciences relig.* 31 (1957) 122-39. — D. B. HWANG, *The nature and destiny of man according to Fulgentius Belli* [† 1742] ivi p. 224-59. — E. PRZYWARA, *Der Grundsatz »Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam v. Eine ideengeschichtl. Interpretation, in Scholastik 17* (1942) 178-86. — L. B. GILLON, *Aux origines de la »puissance obédientelle», in Rev. Thom.* 1947, p. 304-10. — P. MUÑOZ VEGA, *El estudio del hombre como introducción al problema de lo sobrenatural, in Gregor.* 29 (1948) 558-77. — H. ROBBERS, *Wijsbegeerte en Openbaring, Utrecht-Brux.* 1948: si sviluppa, in senso blondeliano, una metafisica dell'insufficienza umana e della potenza obbedienziale aperta e docile all'intervento eventuale della grazia gratuita. L'esposizione è abile, cattivante, ma equivoca: non esiste, nell'uomo naturale, un'attesa del sopr.; la stessa possibilità di esso appare soltanto dopo che fu notificata. — P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, Paris 1948, 2 voll. — G. DE BROGLIE, *De gratulitate ordinis superni ad quem homo elevatus est, in Gregor.* 29 (1948) 435-63. — J. LONCKE, dottrina del Magistero sull'elevazione di Adamo all'ordine sopr., in *Collat. Brug.* 44 (1948) 8-13, 32-37, 117-22, 142-46, ecc. — M. OCCHiena, *N. e soprannaturale*, Torino 1951. — J. SIMON, *Transcendence et immanence dans la doctrine de la grâce, in Rev. de l'univ. de Ottawa 21* (1951) 354-69. — S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950; cf. v. GOLDSCHMIDT in *Rev. de métaphys. et de morale* 57 (1952) 349-56. — G. MITCHELL, *Some reflections on the supernatural in christian tradition, in Irish theol. Quart.* 18 (1951) 97-110. — Id., *Nature a. supernature, in Downs. Review* 70 (1952) 135-49. — L. MALEVEZ, *Gratuité du surnaturel, in Nouv. Rev. théol.* 75 (1953) 561-86, 673-89. — D. L. GREENSTOCK, *Exemplar causality and the supernatural order, in The Thomist* 17 (1953) 1-31. — M. R. GAGNEBET, *L'enseignement du magistère et le problème du surnaturel, in Rev. Thom.* 53 (1953) 5-27. — H. DE LUBAC, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946. L'autore, utilizzando le lezioni della storia, vuol mostrare che il sopr. è meno sopr. di quanto generalmente si pensa. Non vi è separazione radicale fra l'ordine cosiddetto nat. e l'ordine della visione beatifica: l'uomo non ha due fini distinti, nat. e sopr., ma uno solo, il sopr. Il «desiderio di vedere Dio» fu tradizionalmente considerato come il principio esplicativo dell'uomo e l'asse attorno a cui si costruiva il pensiero cristiano. Al grido di guerra lanciato dal Ripalda: «externandum est appetitus innatus», si deve rispondere che l'uomo è tutto un appetito di Dio; la gratuità della visione sopr. è salvata perché l'uomo la vuole di volontà assoluta ma senza reclamarla come un diritto, l'attende con tutto se stesso ma come un dono gratuito di Dio. Il de Lubac ritornò ancora sull'argomento, ma non riesce ad allontanare il

sospetto che il suo modo di trattare il tema non salvi a dovere la gratuità dell'ordine sopr. — Id., *Le mystère du surnaturel, in Rech. de sc. relig.* 36 (1949) 80-121: il sistema della N. pura è inefficace a risolvere la difficoltà della gratuità dell'ordine sopr. — H. DE LUBAC ET J. DE BLIC, *Echange de vues. A propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel, in Mélanges de sc. relig.* 4 (1947) 365-79, a proposito della peccabilità degli Angeli. — C. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le »Surnaturel» du p. de Lubac, in Gregor.* 28 (1947) 379-95, critica. — Id., *Morale et surnaturel*, ivi 29 (1948) 527-43: la nostra situazione di creature poste nell'ordine sopr. modifica la nostra regola di condotta ma non modifica la nostra filosofia morale (contro Maritain); questa situazione non è la sola possibile e si può concepire un atto moralmente buono che non sia un atto sopr. (contro de Lubac). — M. J. LE GUILLOV, *Surnaturel, in Rev. a. sc. philos. et théol.* 34 (1950) 226-43, a proposito di de Lubac. — In *Rev. Thom.* 46 (1947) 177-83, 183-89, discussione fra il Bouillard e Gillon. — P. J. DONNELLY, *Discussion on the supernatural order, in Theol. Stud.* 9 (1948) 213-49. — P. VALORI, *Il problema del sopr. e gli ultimi scritti di M. Blondel, in Civ. Catt.* 1949-I, p. 161-70, 392-99. — J. DE TONQUEDEC, *Pourquoi j'ai critiqué M. Blondel, in Rev. Thom.* 49 (1949) 563-80. — H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie, in Rech. de sc. relig.* 36 (1949) 321-402. Sul Blondel v. anche gli studi di B. BRUNELLO, G. CALÀ-ULLOA in *Sapienza 4* (1951) 53 ss, 108 ss. — G. DI ROSA, *Il problema del sopr. in alcune sue recenti affermazioni, in Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 133-48: critica (col p. Boyer) il de Lubac e inoltre Carm. Ottaviano. Quest'ultimo in *Intorno alla gratuità dell'ordine sopr., in Sophia* 20 (1952) 39-45, riassume il suo pensiero sostenendo che «Dio nel creare l'uomo lo ordina e lo chiama di diritto alla visione o possessione della sua essenza», ma l'uomo è di fatto incapace di elevarsi a questa visione senza la grazia, il che basta a garantire la gratuità dell'ordine sopr. Cf. anche Schermaglie intorno al problema del sopr., in *Sophia* 25 (1957) 33-56, dove l'Ottaviano risponde al p. A. Zigrossi, il quale aveva criticato nella sua dottrina un pseudosupernaturalismo. — Lo critica anche G. CALÀ-ULLOA, *E' mai possibile una elevazione al sopr. non gratuita?, in Sapienza* 5 (1952) 31-52; *Intorno all'apertura dell'ordine nat. a quello sopr.*, ivi, p. 242-56; H. U. VON BALTHASAR-E. GUTWENGLER, *Der Begriff der Natur in der Theologie. Eine Diskussion, in Zeitschr. f. kath. Theol.* 75 (1953) 452-64. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La notion catholique du surnaturel et certaines opinions récentes, in Doctor communis* 6 (1953) 14-28. — J. ENDRES, *Menschliche N. und übernatürliche Ordnung, in Freib. Zeitschr. f. Philos. u. Theol.* 4 (1957) 3-18: le nuove prospettive della ricerca: tra la visione antica e la visione moderna v'è più diversità che accordo. — G. P. KLUBERTANZ, *Une théorie sur les vertus morales »naturelles» et »surnaturelles», in Revue thomiste* 59 (1959) 565-75: le prime sono come la «materia» e le seconde come la «forma» nel soggetto in grazia.

NATURALE: 1) v. NATURA, NATURALISMO.

2) Diritto n. v. DIRITTO NAT.

3) Figlio n. v. FIGLI, LEGITTIMAZIONE, MATRIMONIO. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét., V-I*, col. 42-44. — O. BENASSAI, *I diritti dei figli in verso il loro padre*, Firenze 1951.

4) Legge n. v. LEGGE IV A, DIRITTO NAT.

5) Religione n. v. RELIGIONE.

6) Scienza n. v. SCIENZA.

7) Desiderio di vedere Dio. v. VISIONE beat.

NATURALISMO, vocabolo che ha la stessa polyvalenza del vocabolo NATURA (v.) donde deriva.

Indica in genere un sistema dottrinale o un'abitudine mentale o un atteggiamento pratico che ammette come realtà e segue come norma la *natura* (diversamente intesa), escludendo più o meno consapevolmente ogni altra realtà e ogni altra norma che potrebbe farsi valere. Si vede fin d'ora che il N. avrà un senso affermativo vero in quanto la « natura » sia davvero realtà da pensare e norma di agire; la falsità del N. consisterà nel suo significato esclusivo quando pretenda escludere altre realtà e altre norme che fossero valide.

A) Dandosi all'intrinsecità implicita nel concetto di NATURA (v. I, 1, 5) un valore esclusivo, cioè escludendosi nella spiegazione del mondo ogni causa estrinseca al mondo da spiegare, si costituisce un N. *metafisico* che considera l'universo come realtà perfettamente autonoma e autosufficiente sganciata da ogni attacco con una causa efficiente e finale trascendente. È il MONISMO (v.), negatore della TRASCENDENZA (v.) di Dio (v.); si può dire anche PANTEISMO (v.) poiché la natura, così intesa come totalità del reale, riveste il carattere d'assolutezza della divinità. Storicamente appare ora come MATERIALISMO (v.), ora come SPIRITUALISMO (v.), ora come IDEALISMO (v.), secondoché l'uni-tutto della natura viene qualificato come materia o spirito o idea. L'esigenza esplicativa, che è sempre riduzione della molteplicità all'unità, indusse a pensare la molteplicità e il divenire evidente del mondo o come un puro fenomeno (*doxa*) relativo a una conoscenza inferiore (Parmenide, Spinoza), oppure come un fatto secondario derivato dall'unico principio generatore e in esso pur sempre immanente (v. EVOLUZIONE). In quest'ultima prospettiva il principio generatore doveva pensarsi in qualche modo dotato originariamente di tutto ciò che da esso si genera (*ἀπειρον* di Anassimandro), in particolare dotato di « vita » (ilozoismo, pansichismo), e della « forza » di generare da sé tutto ciò che è altro da sé. Giro di pensieri che è già presente nella prima e più ingenua formulazione del N., quella dell'antico Talete, che dovette considerare la sua acqua-principio come « piena di dei » e dotarla di forze vitali; giro di pensieri che ritornerà sempre, senza sostanziali variazioni, anche nelle più smalziolate affermazioni posteriori di N.

Giro di pensieri che tradisce gli imbarazzi insuperabili di chi vuol spiegare la molteplicità e il divenire del mondo soltanto con principi intrinseci al mondo stesso da spiegare. Questa mentalità si smonta mostrando: 1) che *τὰ πολλά ἔστιν* (Aristotele), cioè che la molteplicità, il divenire, la contingenza è un carattere reale del mondo; 2) che una realtà molteplice, diveniente, contingente non ha in sé la sua spiegazione (v. ΤΕΘΙΔΙΣΤΑ); 3) che dunque oltre l'essere molteplice, diveniente, contingente, e altro da esso, si deve porre un essere uno, immutabile, necessario (Dio), senza il quale il primo non sarebbe. Dunque la natura — qui intesa come totalità dei fattori intrinseci all'essere molteplice, diveniente, contingente — non è la totalità del reale: essa esiste con un altro, precisamente *ab alio*, sotto pena di essere nulla.

B) Fu pensato un N. *scientifico*, che non è necessariamente ateo o panteistico. Si ammettono come « dati originari primitivi iniziali » la materia, le qualità e le forze della materia, le « leggi naturali » — o soltanto la materia estesa e una quantità di moto, secondo il MECCANICISMO puro (v.) — e, pre-

mettendo la discussione circa l'origine di tali dati « primitivi », che può ben essere un atto creativo divino, si crede che l'evoluzione del mondo sia rigidamente determinata da quelle leggi naturali, le quali, come l'antica ananche, sono inviolabili ed escludono la possibilità del contrario: la storia passata, presente, futura del mondo sarà infallibilmente prevedibile e perfettamente spiegata da colui che conosca quei dati iniziali o uno stato del mondo (una sezione del mondo, si dice) in qualsiasi istante (cioè l'esatta posizione delle parti componenti il sistema cosmico e tutte le forze che agiscono su di esse, precisa la meccanica classica galileiana, newtoniana, prequantistica: è la grandiosa ipotesi di Laplace).

Si vedano sotto SCIENZA i pregi e i difetti di questo N. scientifico. Qui si nota che esso si è dato un significato esclusivo illegittimo quando, non pago di aver affermato il valore esplicativo dei suoi concetti, ha preteso escludere dalla spiegazione del mondo ogni fattore non riducibile ai dati iniziali: in particolare, l'intervento di Dio sarebbe un'ipotesi impossibile (se è secondo le leggi naturali, non sarebbe rilevabile; contrario alle leggi, poi, non potrebbe essere, poiché le leggi sono inviolabili), un'ipotesi *dannosa* alla scienza (turberebbe l'andamento dei fenomeni e distruggerebbe le previsioni scientifiche), una ipotesi del resto *inutile* (poiché a spiegare il mondo bastano i dati iniziali e le leggi). È caratteristica di tale mentalità prescrivere che Dio o non interviene mai nella evoluzione del mondo (N. ateo) o interviene *una volta sola*, all'inizio, con l'atto creativo. Così il MIRACOLO (v.) e il soprannaturale (v. NATURA II-III) sono radicalmente eliminati dalla storia degli uomini e delle cose: è il DEISMO (v.).

Il quale assume una forma più edulcorata e meno eterodossa che fece presa anche su alcuni cattolici: Dio interviene nel mondo non solo all'inizio ma anche in *qualche altra* occasione ben determinata, cioè quando compie i miracoli e quando crea le anime individuali (v. ANIMA, SPIRITO). Il guadagno concettuale della corruzione è assai scarso: i presupposti fondamentali sono sempre gli stessi, cioè il vecchio determinismo meccanicistico e la sufficienza delle leggi naturali a spiegare il mondo.

Oggi cosiffatta visione non è più suffragata dalla SCIENZA (v.), che al determinismo infrangibile di tipo meccanicistico sostituisce un determinismo di tipo probabilistico statistico: le leggi esprimono i risultati statistici di un gran numero di processi elementari indeterminati e imprevedibili: un diverso andamento dei fenomeni non è più concepito come impossibile bensì come più o meno improbabile. Tuttavia, statistiche o necessarie che siano le leggi fisiche, la scienza continua a spiegare il mondo con le leggi naturali senza far intervenire altri fattori.

Essa fa bene a *ometterli*, poiché non sono oggetto del metodo sperimentale da essa arbitrariamente ma lecitamente, anzi felicemente assunto (l'osservabilità, la misura quantitativa, l'analisi), ma farebbe male ad *escluderli* (e quando li esclude la scienza diventa infauo N., deterioro scientificismo) e a presentarsi come spiegazione *totale* del mondo. Allora dovrebbe ricordarsi: 1) che la scienza sperimentale è *una* delle fotografie parziali del mondo, una descrizione *relativa* al punto di vista sperimentale; 2) che l'analisi del divenire e della molteplicità condotta da un *altro* punto di vista ci costringe a introdurre

nella spiegazione del mondo altri fattori diversi dalle leggi naturali; 3) che Dio, in particolare, non influisce una sola volta o poche volte, bensì *sempre e dovunque* vi sia divenire e molteplicità: non è un fattore che, esaurito il suo compito, si è ritirato dal mondo, ma è la *causa* del mondo, dalla quale sempre, in ogni istante il mondo dipende; 4) che la causalità divina si esercita «secondo la natura delle cose» da Dio stesso create e dotate di causalità propria specifica, ma agisce con essa come la causa prima universale remota con la causa seconda particolare prossima.

Il **POSITIVISMO** (v.) volle essere la formulazione più completa e sistematica del N. scientifico e della «scienza naturale» di tutte le cose: vi si accentua il carattere «sperimentale» della nostra conoscenza non solo nel suo significato affermativo di sé ma anche nel significato drasticamente esclusivo di ogni altra conoscenza, in particolare della **METAFISICA** (v.) e della **TEOLOGIA** (v.) dichiarate chimere. Allo stesso movimento di pensiero appartengono come presupposti o corollari il **SENSISMO** (v.), l'**EMPIRISMO** (v.), l'**UTILITARISMO** (v.), il **PRAGMATISMO** (v.).

C) Poiché la scienza dei corpi inanimati (fisica) si costruì prima che la scienza della vita (biologia) e della attività spirituale umana (psicologia antropologica), avvenne che queste ultime scienze tentarono in sul nascere di edificarsi secondo il modello della fisica già mirabilmente matura e collaudata da brillanti successi; si sperò che quest'impresa riuscisse poiché un diffuso mito esplicativo faceva ritenere che il «complesso» si dovesse spiegare col «semplice», e si costruirono diversi schemi evolutivi di passaggio dall'uno all'altro (v. **EVOLUZIONE**, **TRASFORMISMO**). Nacque così un N. **biologico** (come fu detto), fisica del vivente che tenta di descrivere i fenomeni vitali coi termini fisico-chimici validi per il mondo inanimato, e un N. **antropologico** che tenta di descrivere i fenomeni spirituali caratteristici dell'Uomo (v.) in termini fisico-chimici o biologici validi per i regni infraumani. Si ripete che tale atteggiamento è lecito e utile quando si limiti ad «affermare» le componenti fisiche della vita e le componenti biologiche dell'attività spirituale quali appaiono dal particolare punto di vista dell'analisi fisica e biologica, ma diventa illecito quando pretenda di presentarsi come spiegazione unica totale della vita e dell'uomo «escludendo» e negando l'originalità della **VITA** (v.) e dello **SPIRITO** (v.).

La riduzione della biologia alla fisica (N. biologico) si può considerare problema ancora aperto, e in ogni caso è meno gravemente aberrante del N. antropologico che, negando l'originalità dell'**INTELLETTO** (v.), della **VOLONTÀ** (v.), della **LIBERTÀ** (v.) e in generale dello **SPIRITO** (v.), diventa **MATERIALISMO** (v.), **SENSISMO** (v.) ed **EMPIRISMO** (v.) in quanto riduce l'**IDEA** universale (v.) a sensazione; **MATERIALISMO** storico (v.) in quanto fa derivare i prodotti umani e la storia dai bisogni materiali; **MECCANICISMO** (v.) e **DETERMINISMO** (v.) in quanto nega la **LIBERTÀ** (v. VIII ss); negazioni che distruggono i più insigni teoremi della visione classica cristiana della vita e del mondo.

E poiché l'**ETICA** (v.), la **PEDAGOGIA** (v.), la **RELIGIONE** (v.) sono sempre comandate da una metafisica, era fatale che il N. antropologico dettasse un N. **etico e pedagogico** (si devono far valere nella condotta morale e nella educazione quegli elementi infraumani nei quali si è risolta la realtà umana),

un N. **estetico** (realismo, surrealismo, verismo, con esclusione della fantasia creatrice idealizzatrice) un N. **economico** (fisiocrazia, liberismo estremo), un N. **religioso** (la religione sorgerebbe come obiettivazione di stati emotivi provati dall'uomo di fronte alla natura).

D) Il N. **teologico** accetta come realtà soltanto quelle che sono oggetto di percezione immediata o di dimostrazione razionale, coincidendo col **RAZIONALISMO** teologico (v.), che vuol escludere le verità offerte da una **RIVELAZIONE** divina (v.) e quindi tutto l'ordine soprannaturale (v. **NATURA** II-III) accessibile soltanto alla conoscenza di **FEDÈ** (v.). Ritorna qui l'accezione del vocabolo N. già segnata sotto B, là fondata sopra la supposta impossibilità scientifica del soprannaturale, qui fondata sulla aprioristica negazione della rivelazione e della conoscenza per fede. Il N. teologico, dunque, accoglie una religione naturale ma rifiuta la **RELIGIONE** positiva (v.), accoglie un'etica e una pedagogia naturale razionale ma rifiuta un'**ETICA** (v.) e una **PEDAGOGIA** (v.) cristiana rivelata, affida la santità e la salvezza alle forze naturali dell'uomo libero (v. **PELAGIANISMO**) misconoscendo la **GRAZIA** (v.), auspica un ordinamento fondato sul **DIRITTO** naturale (v., anche **GIUSNATURALISMO**) con esclusione del diritto positivo divino, esalta le **VIRTÙ** naturali (v.) ad es. il filantropismo, rifiutando le **VIRTÙ** teologali (v.) e l'**ASCETICA** cristiana (v.). Anche qui l'errore del N. teologico non sta nell'«affermare» il valore e la normatività della **NATURA** (v. II-III) ma sta nel «negare» indebitamente la rivelazione e la soprannaturale.

BIBL. — V. **NATURA**, **MONDO**. — J. WARD, *Naturalism and agnosticism*, London 1903², 2 voll. — A. CRESSON, *Les bases de la morale naturaliste*, Paris-1906. — M. M. ROSSI, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942. — In *The Journal of philosophy* di New-York, illustrazioni e critiche del N., di W. H. SHELDON 42 (1945) 253-70, 43 (1946) 197-209, A. EDEL 43 (1946) 141-52, H. D. AIKEN ivi p. 517-26, ecc. — M. D. CHENU, *Naturalisme et théologie au XII^e siècle*, in *Rech. de sc. relig.* 37 (1950) 5-21. — CH. BEUCHAT, *Histoire du naturalisme français*, Paris 1949, 2 voll. — P. CARTON, *Le faux naturalisme de J. J. Rousseau*, Paris 1951². — A. VARTANIAN, *Diderot and Descartes. A study of scientific naturalism in the enlightenment*, Princeton 1953. — L. FEBVRE, *Au coeur religieux du XVI^e s.*, Paris 1957, p. 337-58 (alle origini dello spirito moderno: libertinismo, N., meccanicismo).

E) In un senso molto ristretto N. o **naturismo** indica un movimento medico-igienico che si oppone alle artificiosità della vita meccanicizzata e urbanistica. I naturisti auspicano la realizzazione di una vita semplice, sana, senza le sovrastrutture degenerative del falso progresso: vitto più frugale, vesti maggiormente igieniche, lavoro meno dannoso e in ambienti più adatti, sviluppo armonico della parte organica della persona (senza pregiudizio delle esigenze dello spirito).

Una componente naturalistica si ritrova anche in un movimento che del N. non conserva l'equilibrio: il **nudismo**. Esso promuove la diffusione della nudità come rimedio efficace ad arrestare l'indebolimento fisico e la decadenza morale della nostra società. È a dire peraltro che molto spesso su riviste pubblicitarie o scientifiche si intravedono intenti meno nobili e indicazioni immorali. A fondamento della concezione nudistica sta una visione materialistica della vita umana, che, in particolare, non ri-

conosce limitazioni alle tendenze istintive sessuali; il PUDORE (v.) sarebbe una sovrastruttura residua di epoche oscure, mortificante i diritti del corpo, denunciante una concezione manichea del mondo; il vestito è immorale poiché fomenta la maliziosa curiosità dei due sessi. Con più ragione il nudismo fa valere gli argomenti igienici, ad es. l'efficacia salutare della elioterapia.

La pratica del nudismo si accompagna alla sua difesa teorica. Gruppi nudisti si ritrovano in ogni nazione, in particolare in Germania, in Francia (isole della Senna), nei paesi anglossassoni. La propaganda si avvale anche di films, conferenze, congressi (Copenaghen 1933), riviste, pubblicazioni.

P. CARTON, *Traité de médecine d'alimentation et d'hygiène naturiste*, Paris 1920. — G. DURVILLE, *La cure naturiste*, Paris 1931. — E. PAULIN, *Nudità e naturismo*, Trieste 1934. — H. WARREN, *Social nudism and body taboo*, in *Psych. Review* 40 (1933).

NAU Francesco Nicola (1864-1931), orientalista n. a Thil (Moselle), m. a Parigi, sacerdote dal 17 dic. 1887, direttore (1911-19) della *Revue de l'Orient chrétien*, fondatore (1899) col suo maestro inons. GRAFFIN (v.) della *Patrologia orientalis*, collaboratore alla *Patrologia syriaca*, al *Dict. de la Bibl.*, al *Dict. de théologie*. L'elenco dei suoi molti eccellenti scritti (edizioni, versioni e studi di testi orientali) è in *Journal asiatique* 233 (1933) 149-80 (a cura di M. BRIÈRE). Il N. era licenziato in fisica (1890), dottore in scienze matematiche (1897), diplomato dall'École des hautes études per la sezione filologica (1899), professore di matematica all'Institut catholique di Parigi e dal 1928 decano della facoltà di scienze, corepiscopo del patriarca maronita d'Antiochia e dal 1921 canonico onorario di Notre Dame di Parigi.

Michele (1631-1683), parigino (?), gesuita dal 24 luglio 1659, nel 1665 partì missionario per il levante. Lavorò con gran zelo e buon successo in Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia, Armenia. Rientrò nel 1682 a Parigi e vi morì l'anno appresso. Per i suoi scritti, che ebbero varie edizioni, v. SOMMERVOGEL, V, 1595 s; IX, 714; E. AMANN in *Dict. de théol.* XI, col. 44; HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 428, 741.

NAUCLERUS (*Naukler*), nome greccizzato, dal nome proprio *Verge* o *Vergenhans Giovanni* (1425-1510), n. a Justingen (Württemberg), m. a Tubinga. Nel 1450 era maestro del conte Eberardo di Württemberg-Urach, verso il 1460 proposto nella collegiata di S. Croce a Stuttgart, nel 1476 parroco a Brackenstein, poi (1479) a Tubinga. Partecipò alla fondazione dell'univ. di Tubinga di cui fu rettore (1477-78) e cancelliere (1482-1509), oltreché professore di diritto canonico. Lasciò un *Traclatus de simonia* (Tub. 1500). Egli è noto soprattutto per una vasta compilazione annalistica dall'origine del mondo fino al 1500, non priva di critica, utilissima per la conoscenza del '400 tedesco: *Memorabilium omnium aetatis et omnium gentium chronici commentarii* (Tub. 1516, a cura del benedettino N. Basellius che li completò), continuati fino al 1544 da C. Figemann e B. Laurent (Colonia 1544, 1579, 1614, 1675), e dal Surius fino al 1564.

BIBL. — Presso K. BIHLMAYER in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 455 s, e presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 45. — ENC. IT., XXIV, 316. — H. HAERING, *Joh. Vergenhans genannt N.*, in *Schwäbische Lebensbilder*, IV (Stuttgart 1948).

NAUDÉ Gabriele (1600-1653), n. a Parigi, m. ad Abbéville. Passò dalla medicina (laureato a Padova nel 1625) all'erudizione, divenendo bibliotecario di Cl. de Mesmes (1625), poi, a Roma (1631-42), dei cardinali Bagni e Barberini, a Parigi del Richelieu (1642), indi del Mazarino, per il quale in 10 anni di ricerche raccolse la celebre « biblioteca Mazarino », che nel 1651 andò dispersa. Per poco tempo fu anche a Stoccolma bibliotecario di Cristina di Svezia. Scrisse molto di biblioteconomia, di bibliografia, di politica, di morale. Difese la strage di S. Bartolomeo (*Considérations politiques sur les coups d'estat*, Roma 1639) in nome di un franco machiavellismo politico (che peraltro non concede al principe né capricci né tirannie). Reclamò giustizia in una *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été fausement supposés de magie* (Paris 1625). Confutò i numerosi libelli scagliati contro il governo del Mazarino (*Le mascurat ou jugement de tout ce qui a été imprimé contre le card. Mazarin*, Paris 1650).

F. MEINECKE, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, vers. it., Firenze 1942, p. 271 ss. — ENC. IT., XXIV, 317. — *Biografia univ.*, XL (Ven. 1827) 163-67. — L. JACOB, *Gabr. Naudæi tumulus*, Par. 1659, raccolta di elogi, epitaffi e versi composti in onore del N.

NAUNDORFF Carlo Guglielmo (1785?-1845), fondatore di una setta di ILLUMINATI (v.), detta « Chiesa cattolica evangelica », di cui espone le credenze e le pratiche in *La doctrine cdeste*. Il pensiero cristiano vi è contaminato con la dottrina della trasmigrazione e della salvezza finale di tutte le anime. Egli si presentò come Luigi XVII delfino di Francia scampato alla morte con la fuga dal Tempio; i suoi seguaci si dissero appunto i « salvatori di Luigi XVII ». — ENC. IT., XXIV, 320 con bibl.

NAUSEA (latinizzato da *Grau*) Federico (c. 1496-1552), detto anche *Blancianianus* perché nativo di Waischenfeld (alta Franconia). Studiò con Giovanni Cochleus a Norimberga. Poi (1514-1523), compagno del nobile Paolo di Schwarzemberg, fu a Lipsia, Pavia, Padova, dove insegnò retorica e poetica e si laureò in diritto. Preso come segretario dal Campeggio nella sua missione in Germania (1523), lo aiutò nella redazione della *Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad clerici vitam reformandam*. Alla dieta di Norimberga (1524) trattò con Melantone ed Erasmo. Nel 1525 è nominato parroco e canonico di Francoforte. Deve fuggire per le violenze dei luterani e si rifugia a Magonza, ove rimane come predicatore della cattedrale (era allora appena diacono). Addottoratosi in teologia, vien chiamato da re Ferdinando a Vienna, dove il vescovo Faber lo fa suo coadiutore (1539). L'anno successivo partecipa alle diete di Spira, Hagenau e Worms, incontrandosi con Melantone e Bucero. Fatto vescovo di Vienna (1541), si dà attivamente alla riforma della sua diocesi e alla preparazione dell'imminente concilio.

A Roma presentò a Paolo III diverse sue opere dedicate alla riforma. Eletto da re Ferdinando suo rappresentante presso il concilio, il N. non si mosse, protestando che il concilio doveva tenersi in Germania (Colonia o Ratisbona) alla presenza del papa. Sotto Giulio III si recò a Trento (1 sett. 1551), ove 6 mesi dopo morì. Al concilio partecipò attivamente: tra l'altro voleva la Comunione sotto le due specie e l'omissione del termine transustanziazione.

Egli stesso compilò un catalogo delle sue opere, perché si andavano diffondendo col suo nome scritti non suoi (in appendice alla raccolta di lettere a lui indirizzate, *Epist. miscell. ad N. libri X*, Basilea 1551). Le sue opere vennero distribuite in 5 classi: 1) grammatica e poesia; 2) dialettica, retorica, storia, 3) scienza della natura, 4) giurisprudenza, 5) teologia. Sono da segnalarsi l'abbondante produzione oratoria (in particolare il *Catholicus catechismus* offerto a Paolo III), i molti scritti di controversia antiprottestante, i lavori per la riforma entrati in parte nella grande collezione dedicata al conc. di Trento: *Rerum conciliarium libri V*, Lipsia (1538), tra i quali: *Ad Paulum Pont. Max. pro Tridentina synodo miscellaneorum libri VIII* (pubbl. in *Conc. Triad.* XII, 364-426), *Ad Marcellum Cervini pro religione christiana conservanda* (ivi 428-431).

BIBL. — Biografie di J. METZNER (Bamberg 1884), W. EYMER (Leitmeritz 1899). — Per l'epistolario v. *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 20 (1897) 500 ss, 21 (1898) 537 ss. — L. CARDAUNS, *Gesch. der kirchlichen Unions-u. Reformbestrebungen* (1538-42), Roma 1918, p. 39 ss, 150 ss. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 45-51. — E. TOMEK in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 458 s, e in *Kirchengesch. Oesterreichs II* (Innsbruck 1949) 259 ss. — H. GOLLOB, *Fr. N. Probleme der Gegenreformation*, Wien 1952. — H. JEDIN, *Das konziliare Reformprogramm Fr. N.s.*, in *Histor. Jahrbuch* offerto a B. ALTNER (München-Freib. 1958) 229-53. Altra bibl. presso K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, II (Leipzig 1935) 89 s, V (ivi 1939) 205.

NAVAGERO Bernardo, card. (1507-1565), n. a Venezia, m. a Verona. Servi con abilità e con plauso la repubblica veneta come ambasciatore, finché, mortagli la moglie (1560), si fece ecclesiastico. Pio IV lo creò cardinale (26 febr. 1561), gli diede in commendà il vescovato di Verona (15 sett. 1562) e col card. MORONE (v.) lo designò suo legato al conc. di Trento (7 marzo 1563). Chiuso il concilio, il N. si trasferì a Verona, dove morì repentinamente. Tre sue relazioni al senato veneto sono riportate da E. ALBERI, *Relazioni degli ambasciatori veneti I* (Fir. 1839) 239 ss, III (ivi 1840) 33 ss, VII (ivi 1846) 366. — A. VALERII, *B. card. N. vita*, Padova 1719. — CACCONIUS, III, 941 s. — PASTOR, VI-VIII (v. indice dei nomi).

NAVARETE (Navarrete) Ferdinando Domenico, O. P. († 1689), n. a Peñañuel (Vecchia Castiglia), m. a S. Domingo, celebre controversista, oppositore dei Riti CINESI (v.). Si fece domenicano a Valladolid verso il 1630. Nel 1646 accompagnò il p. MORALES (v.), che ritornava in oriente. Insegnò prima a Manila, poi passò in Cina ove in breve si conquistò fama di valente letterato. Nel 1664 è prefetto apostolico delle missioni domenicane in Cina. Continuò l'opposizione ai «riti cinesi», nonostante il temporaneo accordo di Macao del 1665. Ritornato in Europa (1672), dedicò alla questione dei riti cinesi *Tratados historicos politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, 2 voll. (doveva constare di 3 voll., ma il 3° non uscì), Madrid 1676-79. Nel 1678 è eletto vescovo di S. Domingo ove diede magnifico esempio di zelante pastore. Aiutò in tutti i modi il consolidamento a S. Domingo dei Gesuiti: il suo spirito di carità sapeva sorvolare sull'acre controversia che per tanti anni l'aveva opposto ai detti padri.

Per gli scritti completi, vedi QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, II, 720-23. — TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique*, V, 627-38. — PASTOR, XIV-1, 610 ss. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 51 s. — J. BRUCKER, ivi, III, col. 2364-91 (parziale negli apprezzamenti). — H. B. MAITRE, *Un dossier bibliographique de la fin du XVII siècle sur la question des termes chinois*, in *Rech. de science relig.* 36 (1949) 25 ss, specialmente 59 ss.

NAVARRO, Martino de Azpilcueta, detto il dottor N. o il Navarrese (1493-1586), n. a Barasoain in Navarra (dove il soprannome), m. a Roma, celebre moralista e canonista, cugino di S. Francesco Saverio (v.). Terminati gli studi a Tolosa e ordinato prete, fu professore di diritto canonico a Cahors, a Tolosa, *de decreto* a Salamanca (1532), *de prima* a Coimbra (1533), dove ebbe come discepolo il Covarruvias e dove lavorò molto per l'organizzazione dell'università. Nella lotta tra Filippo II e PAOLO IV (v.) sostenne il re più di quanto era lecito. Ma, per difendere a Roma l'arcivescovo CARRANZA (v.), andò contro Filippo II, che si oppose alla sua elezione al cardinalato; cf. J. GOÑI GAZTAMBE, *Por qué el dr. N. no fu nombrado cardenal*, in *Principe de Viana* 3 (Pamplona 1942) 419-55; e il N. non esitò a manifestare al re la sua indignazione nell'*Epistola apologetica ad... duccem Albuquerquensem* (Roma 1570). I papi Pio V, Gregorio XIII e Sisto V lo onorarono della loro amicizia ed ebbero cara la sua opera di consultore della S. Penitenzieria e di consigliere. Scrisse molto di morale, di diritto, di ascetica (opere raccolte in 3 voll., Roma 1590, Lione 1589-91; in 5 voll., Venezia 1602, spesso riedite).

Come moralista e canonista è considerato un classico, tra i massimi del suo tempo, particolarmente noto per il *Manuale sive Enchiridion confessoriorum et poenitentium* (Anversa 1573, Roma 1588...; la prima ediz. che aveva per titolo: *Manual de confesores y penitentes*, Coimbra 1553, fu tradotta in italiano col titolo *Ghirlanda spirituale*, Venezia 1568-78), per lungo tempo usato nelle scuole ecclesiastiche, e per il *De redditibus beneficiorum ecclesiasticorum* (Valladolid 1556 in spagnolo; in latino Roma 1568 e 1574), ove sostiene, tra l'altro, l'obbligo di giustizia per tutti i beneficiati di eleggere in opere pie ciò che è superfluo al loro sostentamento. Secondo il N., unico vero signore dei beni della Chiesa è Gesù Cristo; di conseguenza, il papa, che non ne è vero e assoluto signore, non potrà disporne (ad es. alienarli) con la piena libertà con cui i secolari dispongono dei loro beni, ma dovrà essere mosso da cause ragionevoli. Cf. su questo argomento R. S. DE LAMADRID, *M. de A. y el dominio de los bienes ecclesiasticos*, in *Arch. teol. granadino* 4 (1941) 5-22. L'opera del N. contribuì molto a costituire la TEOLOGIA morale (v.) come scienza autonoma e a incorporare in essa il diritto.

BIBL. — La biografia di MARIANO ARIGITA LASA (Pamplona 1895) e la *Nuova biografia* di HERM. ODORIZ (ivi 1918) non hanno ancoraolti tutti i punti oscuri della vita, dell'attività e della dottrina giuridico-morale del N., che studi moderni hanno meglio illustrata. Cf. J. GOÑI GAZTAMBE, *Un decenio de estudios sobre el dr. N.* (1936-46), in *Rev. españ. de derecho can.* 1 (1946) 815-31. — J. LOPEZ ORTIZ, *Un canonista español del siglo XVI, el doctor N.*, in *Ciudad de Dios* 153 (1941) 271-301: col dati autobiografici dispersi nell'opera del N., corregge e completa le biografie precedenti, segnala

il significato scientifico e la costruzione giuridica della sua opera. — M. L. LARRAMENDI de OLLARA e J. OLLARA, *Miscellanea de noticias romanas acerca de D. M. de Azp. dr. N.*, Madrid 1943. Gli autori, coniugi, studiano 47 documenti (riprodotti in appendice) tratti dagli archivi romani deducendo accurate notizie sulla vita e l'opera del N. Si illustra anche l'inedito *Responsum de tregua et pace*. — Inedito restò anche un rapporto che Filippo II inviò al papa Pio V (1567) per dissuaderlo dal sopprimere la bolla « de la cruzada » (edito da J. GOÑI GAZTAMIDE, *Un dictamen inedito del dr. N. sobre cruzada*, in *Hispania* 6 [1946] 242-66). — Per la bibl. più antica v. HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 344-48; *Dict. de théol. cath.*, I, col. 2119; *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, V, col. 1368-74; *Dict. de droit can.*, I, col. 1579-83.

NAVAS Longino, S. J. (1858-1938), esemplare gustosa spagnuolo, autore di numerose pubblicazioni di scienze naturali, specialmente di entomologia, circa il quale v. J. JULIÀ, *Un gran naturalista español*, in *Razon y Fe* 124 (1941) 151-56, E. SANZ, *Un gran naturalista español*, Barcellona 1941, J. SALA de Castellarnau, *El rev. p. L. N. propulsor de las ciencias naturales en España*, in *Asoc. españ. Progreso Ciencias, Congreso Zaragoza 1940*, p. 237-50.

NAVIGATORI (arcipelago dei) o *Samoa* (isole). v. OCEANIA III.

NAZAREI, Nazareni. 1) v. NAZARENO, NAZOREO.

2) v. NAZIREATO, NAZIREO.

3) **Vangelo dei N.** v. APOCRIFI, IV, 1.

4) Il titolo N. (greco *Ναζωραῖος*, volgata *Nazareus*; v. NAZARENO) ricorre già in Atti XXIV 5 sulla bocca dell'avvocato giudeo Tertullo con un senso di scherno per i cristiani; in questo senso si trova pure in diverse fonti rabbiniche. I giudeo-cristiani (v. GIUDAIZZANTI, EBREI e CRISTIANI) della Palestina e della Siria se lo applicano come sinonimo di cristiani. S. Epifanio e S. Girolamo conoscono comunità giudeo-cristiane di N. in Cesarea, Berca, Decapoli e Batanea. Pur osservando la legge di Mosè, conservavano l'ortodossia cristiana, a differenza degli ELCESAITI (v.) e degli EBIONITI (v.) che vivevano nelle stesse regioni. Oltre all'Ant. Test. sembra che possedessero un *Vangelo dei N.* simile all'aramaico di Matteo o altri vangeli analoghi (vedi APOCRIFI IV, 1).

S. Epifanio (*Haer.* 18 e 29, PG 41, 257 ss, 388 ss) distingue dai nazarei cristiani una setta di *nasarei* giudaici. La prima è da lui ricordata con quelle dei Farisei, Esseni, Erodiani. Per lui la prima è un'eresia del giudaismo; la setta cristiana è posta poco dopo i Cerintiani e gli Ebioniti, nona eresia del cristianesimo. Lo stesso scrive diversamente i nomi dei N. giudei (*Ναζωραῖοι*) e cristiani (*Ναζωραῖοι*). I Nasareni, eretici del giudaismo, vivevano nelle regioni di qua e di là del Giordano, già prima di Cristo; ammettevano la circoncisione, le feste e i sabbati dei giudei, ma non i sacrifici di animali, e rigettavano il Pentateuco come una falsificazione. Filastro invece (*De haeres.*, VIII) ci presenta i N. giudei come ortodossi relativamente ai libri biblici, ma troppo confidenti nella efficacia salvifica della capigliatura, per cui si votavano a Dio col rito del NAZIREATO (v.).

I N. cristiani erano giudei convertiti, che credevano necessaria l'osservanza della LEGGE mosaica (v.), una delle tante sette giudeo-cristiane (v. EBREI

E CRISTIANI, GIUDAIZZANTI). Epifanio non sembra bene informato intorno alla loro dottrina e alle loro pratiche. Secondo lui i N. si erano diffusi nella Cesarea, nella Decapoli, a Pella, lungo il Giordano e fino nella Mesopotamia, dov'erano fuggiti per non vedere la distruzione di Gerusalemme. Usavano una versione ebraica di S. Matteo, osservavano la circoncisione e il sabato. S. Agostino (*Contra Cresconium*, XXXI) ricorda questi N., chiamati da alcuni *Simmachiani*, i quali usavano la circoncisione e il battesimo. S. Girolamo, che sembra più informato, scrive che erano esecrati dai giudei come MINIM (v.) e nel commento al cap. XII di S. Matteo riporta la versione ebraica che usavano i N., conservata nella biblioteca di Cesarea.

Forse sono residui di quelle antiche sette i *Sabiani* delle paludi della bassa Babilonia, presso Bassora, dove furono trovati dal Petterman e da altri esploratori; essi seguivano in pratica le dottrine degli antichi manichei, benché conservino reliquie di cristianesimo nell'uso del pane, del vino e del battesimo, contaminate da gnosticismo (cf. PETERMANN, *Reisen in Orient*, II, 447). — Per le fonti citate v. PG 13, 1411 s, nota 84.

5) **Nazareni** (*Church of the Nazarene*), confessione di origine e di ispirazione wesleiana (v. WESLEY). Una « Prima Chiesa del Nazareno » veniva fondata nel 1895 a Los Angeles (California) da Ph. F. Bresee e J. P. Widney. Nel 1907 assumeva il nome di « Chiesa pentecostale del Nazareno », dopo essersi unita coll'« Associazione delle Chiese pentecostali in America », essa stessa costituita dalla fusione di tre gruppi PENTECOSTALI (v.). Nel 1908 si fondeva con la « Chiesa di santità di Cristo » (« Holiness Church of Christ » (a sua volta risultante da fusione di due altre sette) e nel 1915 con la « Pentecostal Mission ». Nel 1919 assunse il nome di « Chiesa del Nazareno », abbandonando il nome « pentecostale » e la dottrina sul dono delle lingue ripudiata dall'assemblea generale di Kansas City. La dottrina e la organizzazione è sostanzialmente quella dei metodisti (v. WESLEY), espressa nei 15 articoli della Constitution. Il « battesimo dello Spirito », per esclusiva iniziativa di Dio, dà la giustificazione, la remissione dei peccati, l'amore perfetto, la santità cristiana, l'esenzione da ogni peccato. I N. sono c. 100.000, con missioni ben organizzate in Cina, India, Giappone, Siria, Palestina, Isole del Capo Verde, Perù, Argentina, Guatemala, Piccole Antille, Messico. — *Manual Church of the Nazarene. History. constitution, government, ritual*, Kansas City 1932. — J. B. CHAPMAN, *A history of the Church of the Nazarene*, ivi 1926.

6) **Nazareni d'Ungheria** (*Fedeli di Cristo*), fondati in Ungheria dai due fratelli ungheresi Hemsey verso il 1840. Sono c. 25.000. Respingono ogni organizzazione ecclesiastica esterna.

7) **Nazareni tedeschi** (*Neukirchler*), setta mistico-teosofica razionalistica fondata a Basilea da un certo Wirz († 1858), scarsamente diffusa in Svizzera e in Germania.

8) **Nazareni** furono chiamati i pittori tedeschi che, raggruppati attorno a Fed. OVERBECK (v.) nel chiostro romano di S. Isidoro a Trinità dei Monti, a modo di confraternita artistico-religiosa, sognavano il ritorno dell'arte pittorica al purismo dei preraffaeliti, avversi al culto della bellezza formale corporea dei neoclassici come al verismo. L'arte era per essi un mezzo di propaganda religiosa. Oltre

l'Overbeck, si distinsero fra essi P. Cornelius, Ph. Veit, W. von Schadow, Schnorr von Carosfeld, J. Führich. Dapprima furono derisi, poi ebbero seguaci in varie parti, come Pietro Tenerani, Tomm. Minardi, Ant. Bianchini, Giov. Sanguinetti a Roma, Luigi Mussini a Siena, Gius. Mancinelli e il giovane Morelli a Napoli, Enr. Gamba a Torino. — *Enc. It.*, XXIV, 461 s. — F. NEUSS in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 462-64.

NAZAREI (*Nazzarei*) **Mattia** (1234?-1321?), Beata, clarissa, n. a Matelica (dioc. di Camerino), quivi morta nel monastero delle Clarisse, dove, giovinetta, s'era rifugiata per evitare il matrimonio. Prudente, amante della regolare osservanza e della povertà, piena di carità, fu abbadessa per 40 anni, da Dio favorita col dono dei miracoli e con lo spirito di profezia. Clemente XIII (27 luglio 1765) ne approvò il culto e Pio VI ne concesse l'ufficio all'ordine francescano. Festa 30 dicembre (in antico l'1 marzo). Dal 1768 stilla dal corpo della beata, perfettamente conservato, un liquore sanguinolento, profumato e taumaturgico. Si dice che nell'imminenza della morte di qualche religiosa di quel monastero di S. Maria Maddalena, la beata preannuncia l'evento o con maggior abbondanza del liquido profumato, o col far sentire dei colpi dentro la tomba, o col produrre un suono del campanello che ivi si trova. — G. BALDASSINI, Loreto 1852. — VINCENZO da Porto S. Giorgio, Bologna 1877. — ACTA SS. O. F. M. *Junii*, VII, 362 e 488. — P. LEONE, *Aureola serafica*, I, 520-27.

NAZARENE (suore), congregazione religiosa fondata in Torino nel 1865 da Marco Antonio Durando, visitatore della Missione. Vi si consacrano a Dio sole donzelle esposte. Ne fu prima superiora la piissima Luigia BORGIOTTI (v.). Suo fine è di attendere alla santificazione coll'assistere i malati a domicilio, coll'educare le fanciulle abbandonate, coll'onorare di speciale divozione la Passione di Gesù. Richiede un quinquennio di prova, dopo il quale si emettono i voti semplici di castità, di povertà, di obbedienza, e di attendere alle opere di carità, giusta la regola. A questi quattro voti, tre anni dopo, se ne aggiunge un quinto, detto della *Passione*.

NAZARENI, Nazareno. v. NAZAREI, NAZARENO.

NAZARENO, Nazareo. **A**) Il titolo è applicato a Gesù nei Vangeli: il primo (*Ναζαρηθός*) ritorna in Mc I 24, X 47, XIV 67, XVI 6, Lc IV 34, XXIV 19, e il secondo (*Ναζωραῖος*) in Mt II 23, XXVI 71, Lc XVIII 37, Giov XVIII 5-7, XIX 19, Atti II 22, III 6, IV 10, VI 14, XXII 8, XXIV 5, XXVI 9. Il fluire della grafia nei diversi testi permette di credere che si tratta per essi d'un unico titolo? donde deriva? Vengono suggerite diverse etimologie: — 1) da NAZARETH (v.), villaggio galilaico in cui Gesù trascorre la sua vita privata; 2) dall'ebraico *neser* (= germoglio, ramo), col qual vocabolo i profeti denominano talvolta il Messia (Is XI 1, cf. Ger XXIII 5; Zacc III 8); — 3) dall'ebraico *nazir* (= consacrato, santo); secondo S. LYONNET sarebbe questa l'etimologia preferita da S. Gerolamo: cf. *Biblica* 25 (1944) 196-206; — 4) E. ZOLLI (*Christus*, Roma 1946, p. 45) pensa alla radice aramaica *nesar* col significato non raro di « predicare, proclamare »; e dunque il titolo adattato a Gesù e ai suoi discepoli alluderebbe alla loro attività di predicatori; — 5) dall'ebraico *nosri* (equivalente aramaico *nesorai*),

titolo dato dai giudei ai discepoli di *Jeshu ha nosri* (MOORE, in K. LAKE-FOAKES JACKSON, *The beginnings of christianity*, I, London 1920, p. 426-32) in senso spregiativo.

Difficoltà filologiche, peraltro non inoppugnabili, possono essere opposte alla seconda e all'ultima derivazione: la consonante *zeta* traduce in greco quasi sempre l'ebraico *zain*, mentre lo *tsade* che abbiamo in queste radici dovrebbe essere reso dal *sigma*. Neppure le altre derivazioni vanno senza chiose; per es., la terza può appoggiarsi sulla possibilità che in Mc I 24 l'apposizione « santo di Dio » sia una interpretazione di « Nazareno », ma perché in tal caso non abbiamo la forma *Ναζαρηθός*?

Sembrano senza fondamento le opinioni di M. Goguel che deriva il nome dai NAZAREI (v.), titolo che egli suppone dato ai discepoli del Battista, e della scuola mitica (cf. J. W. JACK, *The historic Christ*, London 1933, p. 181 s) che vuol ricondurre il termine a una setta precristiana.

Il passo Mt II 23 suggerisce nettamente la prima derivazione: « Gesù venne ad abitare nella città chiamata Nazareth, affinché s'adempisse il detto dei profeti: sarà chiamato Nazareo ». È infelice il tentativo di negare l'esistenza di Nazareth ai tempi di Gesù per la ragione che non viene nominata nell'Ant. Testamento e nell'antica letteratura giudaica. Altri passi (Mc I 9, Mt XXI 11, Lc II 39, Giov I 45 s) insinuano che con quel titolo il Vangelo vuol ricordare la origine di Gesù da Nazareth.

B) Ma dove mai i profeti diedero quel titolo a Gesù come afferma Mt II 23? Ecco le spiegazioni del passo che sembrano più soddisfacenti:

a) Mt fa equivalere il senso di *nosri* (nazareno) a quello di *neser* (il germoglio d'una pianta). Quest'ultimo termine si trova in Is XI 1 dove si dice del Messia che germoglierà come un ramo dal tronco di un albero tagliato, cioè da una stirpe apparentemente condannata alla distruzione. In modo simile viene descritto il servo di Jahvé in Is LIII 2, e il testo di Is XI 1-3 potrebbe già aver lasciato tracce in Mt I 18-21 dove si parla dell'opera dello Spirito Santo in Gesù. La maniera esotetica, assai strana per noi, di ritenere equivalenti due vocaboli dal suono simile, ricorre probabilmente anche in Mt I 7-10: al posto del re Asa vi vien nominato un Asaf (il salmista dei Salm LXXII-LXXXII) e, al posto del re Amon, un Amos (il profeta?). Comunque sia, era praticato al tempo di Gesù e già nell'Antico Testamento, il sistema di spiegare i nomi con riferimenti a significati segreti e reconditi e con eventuale sostituzione di false radici etimologiche alle vere radici; cf. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1954, p. 20.

b) Il fatto che Mt adopera la forma « Nazareo » fa pensare che egli sfrutti un nome di setta (altri esempi: Fariseo, Sadduceo), non già un nome topografico indicante origine (Nazareno) da Nazareth (come Maddalena dal villaggio di Magdala). Tale titolo dovette essere inizialmente usato per i discepoli di Gesù, dopo la sua morte (cf. Atti XXIV 25), con una intenzione di disprezzo per l'origine provinciale (cf. Giov I 46) del loro fondatore. Quando il titolo divenne comune, il senso d'ostilità diminuì (come per il termine Quaccheri) diventando gradualmente sinonimo dello stretto termine geografico « Nazareno » usato originariamente per Gesù (cf. F. PRAT, *Jésus Christ*, I, Paris 1933, p. 119); tuttavia era sempre possibile rievocare il sottinteso

dispreziativo originario dell'espressione, come probabilmente vuol fare qui Mt; egli nota che l'oscurità della patria di Gesù, oggetto allora di derisione, non doveva recare sorpresa a chi conosceva le Scritture, che così chiaramente parlavano (cf. Is LIII, Sal XXI) di un Messia umile e disprezzato (cf. A. JONES in *A catholic commentary on holy Scripture*, London 1953, p. 857).

c) Il termine greco *Ναζαρεθ* viene adoperato per la sua consonanza con *Ναζαρεθ* (che significa (da *nasir*) «santo, consacrato a Dio» (cf. Giud XIII 5,7), ma che nel contempo per un orecchio giudeo rende l'aramaico *nasraja* derivato dal nome della cittadina di Nazareth (in aramaico = Nasrat). I passi profetici a cui Mt in tal caso alluderebbe sarebbero in generale tutti quelli in cui si parla del Messia quale uomo santo (cf. SCHAEFER in R. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 879 ss).

Sembra quindi che non vi siano difficoltà filologiche insormontabili per sostenere una qualche derivazione dei due titoli dal nome della città di Nazareth (MOORE, op. cit., p. 429). — M. J. LAGRANGE in *Rev. bibl.* 1922, p. 161-81, 321-49. — A. MÉDEBIELE, «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt II 23), in *Studia Anselmiana*, fasc. 27-28 (Roma 1951) 301-26.

NAZARET. v. NAZARETH.

NAZARETANE (Suore della S. Famiglia di Nazareth) fondate a Roma (1875) da Franc. Siedliska, con voti religiosi solenni. Da allora la congregazione, della quale in principio facevano parte solamente suore di nazionalità polacca, si è diffusa in Polonia, in molti paesi europei e negli Stati Uniti, istituendo case per malati e scuole. Dopo la morte della fondatrice, fu superiora per oltre 40 anni Laureda Lihowidzka. Le successe Maria Bozena. I lunghi governi favorirono il conservarsi dello spirito della fondatrice. Con la speciale protezione dei papi da Leone XIII a Pio XII la congregazione fiorì, approvata dalla S. Sede il 5-8-1909 (il decreto di lode è del 1896) e definitivamente il 4-6-1923. Il suo fine speciale è il catechismo ai bambini, la cura degli orfani, l'assistenza agli infermi. Nel 1950 contava 128 case, sparse nel mondo, delle quali la maggior parte è destinata alla educazione della gioventù in scuole, collegi, orfanotrofi; altre case, specialmente in America, sono per la cura dei malati: in ospedali e altri ricoveri. Nel 1959 contava 242 religiose in 135 case, distribuite in Italia (3), Inghilterra (3), Francia (1), Polonia (16), Australia (3), Stati Uniti (109). In Polonia, la loro attività fu interrotta dallo scoppio della guerra e dalla invasione nazista e bolscevica. Parecchie suore furono rinchiusi in campi di concentramento, di lavoro forzato, altre deportate in Siberia; undici vennero fucilate nel 1947 nella foresta di Nowogrodek.

La fondatrice, Francesca Anna Gius. Siedliska, in religione *Maria di Gesù Buon Pastore* (1842-1902), n. a Roszkowa Wola (dioc. di Varsavia) da famiglia religiosamente indifferente che ostacolò la sua vocazione, m. a Roma, aveva rifiutate oneste nozze per darsi tutta a una congregazione religiosa che, oltre la santificazione nella vita attiva e contemplativa, perseguisse come fine speciale l'educazione cristiana dei fanciulli d'ambo i sessi, l'assistenza degli orfani, la cura gratuita di fanciulli e donne negli ospizi, anche nei paesi di missione. È

introdotta a Roma la sua causa (4 dic. 1940): AAS 33 (1941) 166-68.

NAZARETH (= vedetta, guardia?), città della Galilea inferiore, dove Gesù passò con Maria e Giuseppe il tempo più lungo della sua vita mortale. Il nome è variamente scritto: ebr. *Nasaret* e *Nusaret*, siriano *Násrat*, aram. *en-Nasirah*, forse da *neser*, (v. NAZARENO).

La città si adagia in un pittoresco anfiteatro, circondata da ogni lato da verdi colline che sovrastano l'orlo sett. della pianura di Esdrelon. Il carattere arcaico delle sue strade e di molte case, che si compongono nella parte anteriore di un fabbricato in muratura e, nella parte posteriore, di una grotta scavata nella roccia, serve a dare un'idea di quello che era la borgata ai tempi di Gesù, e della umile casa dove avvenne l'annunciazione a MARIA (v.). La città, sconosciuta nella storia dell'Ant. Testamento e nel Talmud, deve la sua celebrità al mistero dell'Incarnazione, che qui vi compì e alla lunga residenza di Gesù. Fu perciò chiamata patria o città di Gesù (Lc II 39, IV 23, cf. Giov I 47, Mt XXI 11).

I cristiani, riferisce S. Girolamo, già nel sec. IV venivano in pellegrinaggio a N., «la città nutrice del Signore». Fu probabilmente nello stesso secolo che sorse qui una basilica, per la munificenza di Giuseppe di Tiberiade, celebre ebreo convertito, che Costantino onorò col titolo di conte. A lui si devono i più antichi monumenti cristiani, elevati a Tiberiade, a Cafarnao e altrove. La prima basilica, eretta in memoria dell'Annunciazione e Incarnazione, visitata nel 570 dal pellegrino di Piacenza (v. ITINERARI di Terrasanta), era a tre navate, più grande dell'odierno santuario. La grotta dell'Annunciazione trovavasi un poco al di sotto del piano della chiesa ed era sormontata da un'edicola. Alla fine del sec. XI, Tancredi, divenuto principe della Galilea al tempo della prima crociata, ricostruì la chiesa dell'Annunciazione.

Nel sec. XII N. fu elevata a sede vescovile dagli stessi crociati. Ben presto, ricaduta in mano dei musulmani, N. ebbe molto a soffrire; il feroce sultano Bibars nel 1263 fece radere al suolo la chiesa. Gli storici affermano che la distruzione fu completa, non lasciando altro che la suddetta grotta, e, secondo una pia leggenda, la stanzetta precedente, la quale poi, verso il 1297-1292, dopo la caduta di Aciri in mano degli infedeli, sarebbe stata prodigiosamente trasferita a LORETO (v.) in Italia in forma di *chiesetta*, dove ancor oggi si venera. Il p. Benedettucci prova con nuovi documenti che la chiesetta (domus Mariae, oggi S. Casa) esisteva già prima del 1291, ed era un luogo di prodigi.

A N., anche sotto l'occupazione degli infedeli, la grotta dell'Annunciazione continuò sempre ad attrarre la pietà dei cristiani. I Francescani poterono aprirvi un convento nel 1390, che poi si dovette chiudere per le vessazioni dei musulmani. Nel 1620 rientrarono in N. e ottennero la concessione dei preziosi ruderi dell'antica basilica dei crociati; nel 1730 fu loro concesso di riedificare una chiesa sulla grotta dell'Annunciazione, che risultò assai più modesta dell'antica per avverse contingenze, nel 1871 ingrandita e disposta a tre navate.

Un tempio più degno del grande mistero fu progettato dall'ing. Barluzzi, benemerito ricostruttore dei santuari di Terrasanta. I più venerati luoghi

di N. sono: 1) il detto santuario dell'Annunz., già basilica al tempo dell'anonimo piacentino (570); 2) il santuario o casa (con bottega) di S. Giuseppe, assai vicino, più in alto, ricostruito sul tracciato dei crociati; 3) il luogo detto del precipizio, altura donde gli ebrei volevano precipitare Gesù; 4) la sinagoga di N., fusa oggi con le case adiacenti e scomparsa, sulla quale sorge l'oratorio e cappella dei Greci cattolici. Era la sinagoga che frequentava Gesù, dove egli prese la parola, tra l'altro, per commentare un passo di Isaia mirando a dissipare il pregiudizio giudaico che il regno di Dio fosse un privilegio esclusivo di Israele. Per ciò i Nazaretani insorsero contro di lui, lo scacciarono dalla città, lo spinsero fino al suddetto ciglio del precipizio; 5) la fontana della Vergine con la chiesa di S. Gabriele: vasca a due canelle, dove Maria avrebbe attinto acqua, e dove vengono tutti ad attingere anche oggi.

Si ricorda pure il celebre editto di N. contro i violatori dei sepolcri (FLICHE-MARTIN-FRUTAZ, *Storia della Chiesa* I, tav. 2), attribuito all'imp. Claudio, contro l'uso, generale presso gli ebrei del tempo, della profanazione delle tombe.

BIBL. — v. storie di Gesù, di Maria, dei tempi e dei luoghi del N. Testamento. — Testi e atlanti biblici di geografia e archeologia di TERRASANTA (v.). — P. VIAUD., *N. et ses deux églises de l'Ammoniacion et de St.-Joseph*, Paris 1910. — BALDI-BAGATTI, *Il santuario della nutrizione a N.*, in *Studi Francescani*, 1937, p. 225-264; versione franc. ed estratto, Gerusalemme 1944. — C. KOPP, *Beiträge zur Gesch. N.*, in *Journal of the Palestine orient. Soc.*, anni 1938-41. — Informazioni sugli ultimi scavi in *L'Osserv. Rom.* 13 ag. e 22 dic. 1955.

NAZARETH (*Dame di...*, *Povere Suore di...*, *Suore della Carità di...*, *S. Famiglia di...*). v. RELIGIOSI, VII D 1, P 4, S 20, 33. Il culto del mistero dell'Incarnazione, l'imitazione della S. Famiglia e della vita nascosta di Gesù suggerirono di intitolare a N. molte istituzioni ed opere cattoliche: v. NAZARENNE, NAZARETANE. Ricordiamo ancora:

Dame di N., religiose dedicate all'educazione delle fanciulle, sorsero il 3 maggio 1822 nel priorato di Montléan presso Montmirail (Châlons) in Champagne, grazie agli sforzi congiunti della duchessa di Doudeauville *Benigna Agostina Le Tellier de Louvois de Montmirail* in Rochefoucauld (che a Châlons-sur-Marne aveva aperto un educandato affidato a religiose di congregazioni diverse, e che sognava un'opera più stabile e vasta), del gesuita *Pietro Rouger* (n. 1762, m. il 15 genn. 1839), già superiore del seminario di Coutances, confessore della duchessa e della Rollat, il quale compilerà le costituzioni della nuova congregazione (approvate nel 1865 e nel 1896), e di *Elisabetta Rollat* (1782-1842), che, orfana, fu assistita, con la sorella, dalla contessa d'Adhémar, e crebbe in piena Rivoluzione ma in un ambiente religioso e austero, influenzato dalla solida spiritualità del gesuita p. Grou.

La congregazione voleva realizzare la « vita di N., vita oscura e nascosta, giocondamente spesa », « vita povera, umile, laboriosa, obbediente di Gesù nella casetta di S. Giuseppe » (costituzioni), e per alcun tempo si tenne nascosta: quando il vescovo di Châlons approvò le costituzioni (1838), esistevano appena due case, Montléan e Croix-Rousse a Liège. Ma poi sotto il superiorato di *Vittorina Helob*, invitata, per consiglio di Pio IX, a N. in Palestina (1855), la congregazione ebbe una mirabile fioritura

in Palestina, in Siria, nel Libano, oltreché in Francia e in Italia (Roma, Napoli), dove si prodiga in scuole, asili, pensionati, dispensari, ambulatori.

Il decr. di lode è del 7-3-1869, l'approvazione definitiva è del 23-3-1896, la revisione delle costituz. è del 19-7-1923. Le 7 case di Francia, soppresse nel 1907 dalla secolarizzazione, si ricostituirono nel 1928. Lo scopo speciale delle D. di N. è l'educazione dei fanciulli in scuole popolari e opere post scolastiche anche nei paesi di missione; tengono pure dispensari, laboratori, dirigono associazioni di madri e di ragazze. Nel 1959 contavano 355 religiose in 22 case, distribuite in Francia (8), Italia (4), Libano (2), Giordania (2), Palestina (5), Stati Uniti (1). Solo in Nazareth possono attendere alla cura degli infermi. — R. ZELLER, *Rèv. mère Rollat et les Dames de N.*, Paris 1944. — M. MAGDINER, *E. Rollat fondatrice des religieuses de N.*, Paris 1951. — L. GIANNITELLI in *L'Illustr. Vatic.* 1938, p. 81-84.

Dame di N., fondazione olandese sorta nel 1921 a Overvoorde presso Rijswijk per opera del gesuita VAN GINNEKEN professore all'univ. catt. di Mimega, e con l'approvazione (1924) del vescovo di Haarlem mons. Gallier. Rinunciando all'abito religioso per rendere più libera e più vasta la loro azione apostolica, le D. di N. conducono vita pienamente religiosa ispirata alla regola di S. Ignazio, nella castità, nell'obbedienza, nella povertà. Non si ammettono soggetti mediocri. Dopo il noviziato di 3 anni, in cui le novizie si procurano una solida formazione spirituale e scientifica, quasi tutte si danno al ministero attivo, ma alcune, o per vocazione o per desiderio della superiora, possono darsi a vita interamente contemplativa (in un ronitaggio costruito all'uopo nella casa madre) per uno, due, tre anni, per alcune settimane o alcuni mesi.

La prima opera delle D. di N. furono i ritiri per i non cattolici, che riuscirono fecondi di conversioni. Aprirono un pensionato a Overvoorde per l'assistenza alle giovani operaie, ma poi, affinché la loro opera fosse più continua, più efficace, più vasta, si occuparono esse stesse nelle fabbriche, fino a che per desiderio di mons. Aegenst, successo al Gallier, lasciarono le fabbriche e si occuparono delle giovani di Azione Cattolica, organizzando il magnifico « movimento del Graal ». L'opera ebbe una nuova casa a Tilbenberg (benedetta nel 1932), indi si diffuse in tutto il mondo: a Berlino, a Londra, negli Stati Uniti, in Scozia, in Brasile, in Australia, in Cina, in Indonesia. Nelle terre di missione collaborano splendidamente coi missionari. Nel nov. 1947 aprirono a Ubbergen presso Nimega una « scuola missionaria per signorine » intesa a dare in un corso di 6 mesi una preparazione specializzata a signorine già munite di istruzione professionale, destinate alle missioni quali « ausiliarie laiche » Cf. *L'Osserv. Rom.* 24-VI-1948, 9-VII-1950.

NAZARETH, v. TRANI.

NAZARI Francesco (1634-1714), dotto ecclesiastico, n. a Borgo di Terzo (Bergamo). Ottenne ancor giovane la cattedra di filosofia alla Sapienza di Roma. A lui si deve la prima rivista letteraria italiana: *Il Giornale dei letterati* (Roma dal 1668). L'idea era sorta in casa di Marco Antonio Foppa, dove convenivano letterati e dignitari, come il card. Pallavicini, mons. Falconieri, Stefano Pignatelli, Lorenzo Magalotti. Il N. si valse dell'aiuto di diversi collaboratori nel compilare la rassegna delle opere

pubblicate in Italia e all'estero; gli rimaneva, oltre la rubrica dei libri francesi, il peso della redazione. Si seguivano da vicino le orme del periodico: *Le Journal des savans* di Parigi.

Il N. aiutò anche il dalmata Giovanni Lucio nella pubblicazione delle sue opere e si rese utile al matematico Adriano Auzout, che accompagnò in Francia. Tradusse in italiano *L'esposizione della dottrina della Chiesa cattolica* di Bossuet (1678).

Morendo lasciò la sua ricca biblioteca al Collegio dei Bergamaschi da lui fondato in Roma per i giovani studenti della sua provincia. — L. PICCIONI, *Il giornalismo letterario*, Torino 1894. — B. BELLINI, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, II (Milano 1940) 728.

NAZARI (Nazarius) Gian Paolo, O. P. (1556-1641), n. a Cremona, m. a Bologna, insigne teologo tomista. Entrò nell'ordine nel 1574 a Cremona. Fece i suoi studi filosofico-teologici nello studio generale di S. Domenico di Bologna (1575-1582), dove pure fu ordinato sacerdote (1580?). Insegnò teologia in parecchi studi dell'ordine, soprattutto a Bologna, ove fu reggente per ben tre volte (1601-1604, 1610-1614, 1618-1619). Esercitiò molti altri uffici di grande responsabilità, sia entro l'ordine sia fuori. Fu teologo del duca Guglielmo Gonzaga di Mantova (1586-1587) e di Cesare Speciani, vescovo di Cremona e nunzio alla corte imperiale di Praga (1587-1594), inquisitore di Mantova e di Ancona (1604-1607), ambasciatore straordinario dello Stato di Milano presso il re di Spagna (1619-1622).

Pubblicò un poderoso ed apprezzato *Commento alla I e III parte della Somma Teologica* di S. Tommaso, in 6 voll., Bologna 1619-1627 e Colonia 1621-1630; *Opuscula varia theologica et philosophica*, 2 voll., Bologna 1631-1632; *Opusculum decimum: Tractatus de SS. Patrum et Doctorum Ecclesiae auctoritate in doctrina theologica*, Bologna 1633. Gli atti della legazione presso i re di Spagna Filippo I e Filippo IV sono mss. nell'Archivio civico storico di Milano (Ambasciatori n. 247).

BIBL. — G. GHILINI, *Teatro d'huomini letterati*, Venezia 1647, p. 149-151. — G. BRESCIANO, *Corona d'huomini e donne cremonesi in santità, prelature e virtù insigni ed eminenti*, Cremona 1625, p. 192-196. — P. DOMANESCHI, *De rebus coenobii cremonensis Praedicatorum, deque illustribus, qui ex eo prodierunt, viris commentarius*, Cremona 1767, p. 236-254. — A. TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique*, V (Paris 1748) 258-268. Tutti questi autori, inesatti e incompleti, vanno corretti e completati con l'ampio studio bio-bibliografico del p. VERARDO RAIM., G. P. N., in *Memorie domenicane* 66 (1949) 134-76, 244-77, 67 (1950) 35-45, ove sono rilevati anche i meriti scientifici del N. — F. FLORAND, ripubblicando *La Croix de Jésus* del p. L. Chardon (Paris 1937) segnalava (p. LXXXI s.) dell'introduzione) l'influenza esercitata dal N. sul confratello francese Chardon.

NAZARI di Calabiana Luigi, v. CALABIANA.

NAZARIO (S.), confessore, venerato come primo vescovo e patrono principale di Capodistria. La tradizione vuole che sia nativo di Boste nel distretto di Capodistria e che morisse verso la metà del sec. VI. Il suo corpo, dimenticato sino al 601, fu rinvenuto nella cattedrale di S. Maria in Capodistria e collocato sotto l'altare maggiore. I Genovesi, saccheggiando la città nel 1380, lo rubarono con quello di S. Alessandro, restituendolo poi nel 1422 per le

istanze di Geremia Pola vescovo di Capodistria: i due corpi vennero riposti nell'antica tomba, tranne un braccio di N. che fu trattenuto dai Genovesi per divozione. Festa al 19 di giugno. — ACTA SS. Jun. III (Ven. 1743) die 19, p. 884-89. — UGHELLI V, 381. — C. DE FRANCESCHI, *Delle origini di Capodistria*, in *Arch. Ven.* 46-47 (1950) 1-15, corregge vecchi errori della storiografia; in particolare riporta al sec. XI l'istituzione del vescovato, attribuita al leggendario N. del sec. VI (v. TRIESTE e Capodistria).

NAZARIO e CELSO, SS., la seconda coppia di martiri scoperti da S. Ambrogio. Ebbero gran culto, al pari dei SS. Gervasio e Protasio, coi quali eclissarono, almeno in parte, la gloria degli altri vecchi santi milanesi. L'invenzione delle loro reliquie avvenne a Milano tra il 395 e il 397, dopo la morte di Teodosio, alla presenza di S. Ambrogio e del suo biografo Paolino: esse erano tumulate in un giardino fuori della città. Il corpo di N. fu trasportato alla basilica dei SS. Apostoli, edificata da S. Ambrogio presso porta Romana (cf. E. VILLA, *Il vescovo Ambrogio « sapiens architectus »*, in *Ambrosius* 1949, p. 116 ss). Il corpo di C. restò al luogo della sua inumazione, dove il vescovo Landolfo, nel sec. X, fondò un monastero.

Mezzo secolo dopo la scoperta, un anonimo africano compose gli *Atti* dei due martiri, lavorando molto di fantasia: N. avrebbe viaggiato per varie città d'Italia, passando a Nizza, dove si sarebbe aggiunto a lui il pagano C.; di là attraverso le Gallie sarebbero giunti a Treviri, poi a Milano, a Roma e di nuovo a Milano, dove sarebbe avvenuto il martirio al tempo di Nerone. Non è possibile assegnare la data sicura del martirio: quanto a N., si pensa alle ultime persecuzioni. Il nome di N., poi, ad alcuni pare d'origine celtica o locale, ad altri d'origine orientale, semitica. Quanto a C. nel martirologio romano vien detto « puer », un ragazzo, ma secondo un celebre chirurgo che ne esaminò le reliquie nel 1777, dovette essere più che ventenne.

I due santi sono rappresentati come nobili guerrieri, recanti la palma del martirio: vedi le figurazioni di Bartolomeo Montagna in Verona e di Tiziano in Brescia, nelle chiese dedicate ai due martiri, e quella di Macrino d'Alba (Palazzo reale di Torino). — La festa è celebrata tradizionalmente al 28 luglio.

BIBL. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 310. — ACTA SS. Jul. VI (Ven. 1749) die 28, p. 503-534: vi si parla molto del culto che ebbe vera celebrità anche fuori d'Italia (per es. a Embrun e in territorio di Nantes furono costruite basiliche in onore di questi santi). — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Bux. 1902, col. 137 s.: vi son ricordati insieme con Gervasio e Protasio, al 14 ottobre. — *Vita S. Ambrosii* (scritta dal suo segretario Paolino), 32-33, PL 14, 38 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia. I*, Milano, Firenze 1913, p. 811-819 (le quattro leggende latine e le due leggende greche, originate probabilmente dall'anonimo africano sopra ricordato). — H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Brux. 1933^a, p. 79-80. — G. BUGATI, *Memorie storico-critiche intorno le reliquie e il culto di S. Celso martire*, Milano 1782. — A. DUFOURCO, *Etude sur les gesta martyrum romaines*, II (1907) 61-85. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, XI-1, col. 1000 e 1040-1042. — LANZONI, II, 1001 ss. — ENC. IT., XXIV, 463. — E. RICCI, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 132 e 469-471. — *Analecta Bolland.* 17 (1898) 470 s., circa gli Atti; 22 (1903) 447, circa elementi falsi dei medesimi Atti.

NAZIONALI (Chiese). Accadde a tutte le chiese staccate da Roma di perdere il senso della universalità (cattolicità) nell'unità: le comunità cristiane, sottraendosi al principio unificatore che è il successore di Pietro (Mt XVI 16 ss), sono fatalmente portate a imporre i limiti dei confini politici alla stessa religione, anche quando si impostano come indipendenti dal potere politico.

A) *Le chiese orientali dissidenti*, nonostante la supranazionalità dei RITI (v.), praticamente sono N., con una certa unità solo nell'interno dei vari confini politici: RUSSIA (1 patriarcato e 200 eparchie), SERBIA (1 patriarcato, 5 metropoli, 23 eparchie), ROMANIA (1 patriarcato, 5 metropoli e 19 eparchie), BULGARIA (1 esarcato e 10 eparchie), POLONIA (1 metropoli e 5 eparchie), TURCHIA (1 patriarcato ecumenico e 57 eparchie), GRECIA (1 arcivescovo e 39 eparchie), ALBANIA, LETTONIA, ESTONIA, FINLANDIA...

In questi anni, diminuita la persecuzione esterna da parte del regime boscevico, un forte movimento di idee e di azione tenta di spezzare i confini N. della chiesa di Mosca per fare della chiesa russa una chiesa « non soltanto autocefala, ma ecumenica », di Mosca la « terza Roma », del patriarca moscovita « il vero pastore, il sommo gerarca al quale Cristo ha, come un tempo a Pietro, affidato il gregge delle pecore e degli agnelli » (*Rivista patriarcale*, 1947, n. 4, p. 43). Si tratta di un movimento iniziato e sfruttato a scopi politici di espansione mondiale: con esso la chiesa russa, lungi dal perdere il suo carattere nazionale, lo ribadisce mettendosi al servizio di uno stato, ateo per giunta. Cf. G. DE VRIES, in *Civ. Catt.* 1948-II, p. 341-350, 585-599. v. RUSSIA.

B) In occidente, dopo la separazione della chiesa di Boemia (conseguente alle agitazioni di Hus, v.), che fu il prototipo delle « chiese N. », questa espressione è in uso particolarmente tra le chiese protestanti. Oltre le antiche chiese ufficiali: *Anglicana* in Inghilterra e in paesi di lingua inglese, *Luterane* in alcune parti della Germania, in Svezia, Norvegia, Danimarca, *Calvinista* in Olanda e in alcuni cantoni Svizzeri, vi sono molte altre chiese di minor importanza, che, senza essere ufficiali, si chiamano N. (titolo che per lo più vuole indicare solo l'esclusione del potere sovranazionale del papa) e altre ancora, che, pur non chiamandosi espressamente N., implicano, o nei motivi per cui sorsero o nel titolo stesso e nello spirito che le anima, limitazioni geografiche o politiche.

a) In Olanda nacque dal GIANSENISMO (v.) la *Chiesa di Utrecht* che sussiste tuttora con nome di « Chiesa cattolica romana del vecchio clero episcopale » (v. MEINDARTS), unita ai Vecchi Cattolici (unione di Utrecht, 1889, a cui aderirono le chiese N. dei Polacchi e dei Croati). Cf. E. LAGERWAY, *Ecclesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirche*, 1935, 3 voll.

b) In Germania, dove sorsero altri movimenti effimeri e sette di carattere fanatico (MARTINO BOOS † 1825, Tommaso PÖSCHL: « Comunità dei figli della pura parola di Dio »; HANS VON HOTTNANG: « Fratelli e sorelle in Sion », « Salpeterer » o « Salnitrai », nella selva Nera, ecc.), due sacerdoti, sospesi per immoralità, Johan RONGE della Slesia e J. CZERKY della Prussia orientale, fondarono (1845) la chiesa cattolica tedesca (*Deutschkatholicismus*) indipendente da Roma, con una professione di fede che escludeva il magistero ecclesiastico, il primato

pontificio, la confessione, l'indulgenza, il celibato, il culto dei santi e delle immagini, il digiuno..., manteneva la Bibbia come unica norma di fede e due soli sacramenti, battesimo e comunione (la messa era abolita e sostituita con una liturgia tedesca senza canone). Questi « cattolici tedeschi » si fusero poi (1859) con le *Libere comunità protestanti* (v. AMICI della luce) e formarono la *Legg delle libere comunità religiose* della Germania, inficcate di ateismo, per finire (1921) nella razionalistica e antireligiosa *Legg per la libertà di pensiero*. Cf. H. J. CHRISTIAN, *Ronges Werdegang*, 1932; E. BAUER, *Geschichte der Deutschkatholischen Kirchen*, Meissen 1845; F. KAMPE, *Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit*, Leipzig 1852-61.

c) Nella stessa Germania dall'opposizione alla definizione dell'INFALLIBILITÀ pontificia (v.) avvenuta nel conc. VATICANO (v.), nacque (1871) la *Chiesa dei Vecchi Cattolici* (v.), contro la volontà di DÖLLINGER (v.), la quale si mostrò da principio ligia al governo ed ebbe il carattere spiccato di chiesa N.

Nella Svizzera i Vecchi Cattolici si costituirono nella *Chiesa cristiana cattolica della Svizzera*.

d) Nel MESSICO (v.) alcuni sacerdoti cattolici, con l'appoggio del presidente Juarez, fondarono la *Chiesa di Gesù* come *Chiesa nazionale messicana* (1860), che ebbe pochi aderenti e presto scomparve. Durante la persecuzione di Calles risorse una *Chiesa messicana nazionale* che ebbe per capo il « patriarca » PEREZ, ma si sciolse subito e lo stesso Perez si riconciliò con Roma.

e) Ad Haiti il prete negro HOLLY fondò la chiesa ortodossa di Haiti o *Chiesa cattolica nazionale dei Negri*, che nel 1892 contava oltre 100.000 aderenti.

f) Nel 1897 il sacerdote apostata KOZLOWSKY fondava la *Chiesa cattolica polacca* di Chicago che nel 1907, già in decadenza, si unì alla *Chiesa nazionale polacca* fondata tra gli emigrati polacchi nel 1904 dal sacerdote apostata HODUR. Dopo la guerra 1915-18, la chiesa di Hodur si impiantò in Polonia. In America conta quattro diocesi con circa 50.000 adepti, in Polonia i 10 o 15 mila adepti sono suddivisi in sette minori. Caratteristica di questa chiesa è l'aver spinto agli estremi gli elementi anticattolici di tutte le chiese N., il razionalismo e il nazionalismo: sono respinti i dogmi del peccato originale e dell'inferno, viene esclusa la necessità della fede.

g) La *Chiesa nazionale jugoslava* nacque dopo la guerra 1915-18 con a capo il canonico di Spalato KALOJERA, che era stato deposto e sospeso dal suo vescovo per la sua vita immorale.

h) La *Chiesa cecoslovacca*, fondata nel 1920 da Carlo FARSKY e governata dal 1927 da Gustavo PROCHÁZKA, comprende 750.000 membri distribuiti in 4 diocesi: Praga, Turnau, Ostrava di Moravia e Olmütz. La dottrina contiene ben poco di cristiano; la ragione del singolo è la norma suprema (Credo di Procházka).

i) Nel 1902 a Manila il prete scomunicato Gregorio AGLIPAY Y LABAYAN fondò la *Iglesia filippina indipendente* (Aglipaismo), che contò nel 1918 oltre un milione di aderenti, scesi in seguito a meno di centomila.

l) Oggi nelle nazioni dominate dal COMUNISMO sovietico (v.) al di là della cosiddetta « cortina di ferro » (Ungheria, Cecoslovacchia, Polonia, Lituania, Lettonia, Ucraina, Bulgaria, Romania) si adoperano tutti i mezzi, minacce, calunnie, prigione,

deportazioni, soppressione della stampa cattolica, stampa pseudocattolica, ecc., per distaccare i cattolici da Roma, spingerli all'ateismo o immetterli in chiese separate N. vecchie o nuove.

C) Anche in Italia vi fu qualche tentativo scismatico: la *Chiesa nazionale cattolica italiana*, fondata verso il 1870, di cui rimangono poche tracce; la *Chiesa cattolica italiana*, fondata da E. CAMPELLO e scomparsa dopo il ritorno del fondatore alla chiesa di Roma.

D) Per il carattere supranazionale della vera chiesa di Cristo, v. CHIESA, GERARCHIA, CATTOLICITÀ. Ferma e indivisibile restando la rigorosa unità universalità della chiesa di Cristo alle dipendenze del PAPA (v.), non si potranno condannare a priori le unioni regionali, interregionali o nazionali delle diocesi che la S. Sede, in vista di certi fini, ritenga opportune e approvati. La PARROCCHIA (v.) e la DIOCESI (v.), comunità geografiche e umane, sono entità giurisdizionali abbastanza artificiali e, come hanno subito parecchie variazioni nella loro storia, così, esigendolo i bisogni della famiglia cristiana, possono ancora modificarsi, per es. nel senso di una maggiore concentrazione regionale e nazionale, sul modello delle congregazioni religiose. La chiesa d'occidente condusse una lotta di 15 secoli contro l'individualismo egoistico delle diocesi e delle chiese N.: salutare movimento che col conc. VATICANO (v.) ha visto la vittoria dell'ultramontanismo, la caduta del GALLICANISMO (v.), del GIUSEPPINISMO (v.) e di ogni nazionalismo ecclesiastico, con la concentrazione di tutte le chiese locali attorno al papa. Ma in tal modo le diocesi, pur strettamente legate alla S. Sede, si sentono assai meno legate tra loro, unità puramente giustapposte. E a questo punto ci accorgiamo di alcuni reali vantaggi delle organizzazioni regionali e nazionali dell'episcopato (che ormai non dovrebbero più costituire una minaccia alle prerogative della S. Sede).

1) Stante la sempre più esacerbata tendenza interventistica e centralizzatrice degli stati nazionali moderni, anche i problemi religiosi si pongono su scala nazionale (ad es. la scuola, l'educazione della gioventù, il codice matrimoniale e familiare).

2) La grave disparità delle condizioni economiche del clero di una regione o di una nazione reclama una perequazione più razionale e più congrua all'efficacia dell'apostolato locale.

3) La diversa ripartizione delle vocazioni ecclesiastiche e del clero nelle diocesi di una stessa regione o nazione pone il grave problema se non sia più opportuno per il bene comune studiare una ripartizione del clero disponibile non già rigidamente diocesana, bensì regionale o nazionale, come avviene nelle congregazioni religiose.

Questi, e tanti altri, sono problemi vivi nella famiglia cristiana: si tenta di risolverli in vari modi (l'ultimo, ad es., con la creazione di seminari interregionali, con istituti di missioni interne), ma sembra che una più efficace e più immediata soluzione potrebbero avere se le organizzazioni regionali e nazionali dei vescovi avessero maggiore autorità di quella che compete alle attuali assemblee regionali.

BIBL. — C. CRIVELLI, *Piccolo dizionario delle sette protestantiche*, Roma 1945, p. 222 ss., 258. — C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1942, p. 267 ss. (abbondante bibliogr. nelle note). — F. DVORNIK, *National Churches and the*

Church universal, London 1944. — C. J. H. HAYE *The Church and nationalism. A plea for further study of a major issue, in The cath. histor. Review* 28 (1942) 1-12. — G. LIMARD, *Les états chrétiens et l'église*, Ottawa 1942. — R. PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni*, Roma 1946, p. 153 ss: religioni N., supranazionali e misteriche. — G. MIEGGE, *Le aspirazioni delle chiese N. al conc. di Trento, in Quaderni di «Beljagor»* 1 (1948) 24-44 (con riserve). — I. P. SHAW, *Nationality in the Western Church before the Reformation*, London 1959 (pp. VI-64): prima della Riforma si era talmente abituati all'idea del «regionalismo» religioso, di una «ecclesia Anglorum, Hispaniarum, gallicana, daciana...», che il principio protestante «cuius regio, eius religio» sarà adottato unanimemente.

NAZIONAL-SOCIALISMO (Nazismo). L'8 sett. 1950 venne fondato a Monaco un istituto per la storia del N., affidato a insigni studiosi come Friedrich Meinecke, Franz Schnabel, Gerhard Ritter, a giuristi, a economisti, sociologi, giornalisti... Forse è ancora troppo presto per dare una valutazione equilibrata e definitiva della responsabilità dei singoli e delle comunità negli eventi che caratterizzano l'epoca del N., ma un giudizio teorico sui principi del N. è già possibile, anzi facile, atteso il loro sconcertante estremismo e attesa la ferma condanna che ne fece la Chiesa e la coscienza morale dei popoli (ivi compreso il popolo tedesco).

I. Il vasto sistema di pensiero e di azione politica interna ed esterna che sotto il nome di N. fa capo alla fortissima personalità di Adolfo Hitler (1889-1945), n. a Braunau in Austria, m. suicida nella catastrofe di Berlino che chiude la seconda guerra mondiale (1939-45) dallo stesso Hitler scatenata.

Nel 1912 Hitler si trasferisce a Monaco di Baviera, che diventerà l'*Hauptstadt der Bewegung*, la capitale del suo movimento. Chiusa la prima guerra mondiale (1914-18), che l'aveva visto volontario nell'esercito bavarese, nel luglio 1919 si iscrisse al partito operaio tedesco (fondato nel gennaio a Monaco) il quale per opera sua nell'aprile 1920 si trasformò in *partito nazionalsocialista dei lavoratori tedeschi* (sigla N.S.D.A.P.). Le sue idee sono già chiare fin d'allora: risolvere il problema sociale tedesco mediante la soluzione del problema nazionale tedesco, cioè mediante l'unione di tutti i Tedeschi in una grande Germania, secondo l'antico ideale del pangermanismo. Occorrerà, all'interno, abbattere la repubblica di Weimar che, nata dalla immeritata sconfitta della Germania, manteneva disuniti classi e partiti sotto il pretesto di utopismi democratici parlamentari, e sostituirla con un regime di concentrazione nazionale senza partiti, senza opposizioni, senza controlli. Allora sarebbe stata possibile la rivincita militare contro l'iniquo Diktat di Versailles e contro tutte le umiliazioni internazionali che la Germania aveva subito. Il movimento non nascose l'intenzione di incorporare nella grande patria tedesca tutte le genti tedesche che varie circostanze storiche tenevano separate. Fin dall'inizio poi pose in programma un intransigente antisemitismo, dettato non soltanto dalla generale teorica razzista (v. RAZZISMO), ma anche dal fatto contingente che erano ebrei alcuni dei maggiori sostenitori della repubblica democratica di Weimar e della precedente rivoluzione spartachiana comunista (Liebknecht, Luxemburg).

Hitler tentò la salita al potere dapprima colla violenza. L'8 nov. 1923 promosse l'insurrezione di

Monaco. Falli. Egli nell'aprile 1924 fu imprigionato (in carcere scrisse *Mein Kampf*, ove espone francamente il suo programma e i suoi metodi) e il suo partito si sgretolò. Allora mutò tattica. Graziato nel dicembre 1924 (era stato condannato a 5 anni di fortezza), ricostruì subito il partito, dandogli un'organizzazione quasi militare ma contenendone l'azione nella legalità formale. Rapidamente diventò il più forte partito tedesco; in suo favore giocò anche il malcontento provocato dalla grave disoccupazione che, conseguenza della crisi economica mondiale, afflisse la Germania nel 1930-32: nel 1930 il partito ottiene 107 mandati, 230 nel 1932, 288 nel 1933.

Il 30 gen. 1933 Hitler diventa cancelliere del Reich; l'incendio del Reichstag (27 febr. 1933) gli dà l'occasione di ottenere pieni poteri per la repressione del comunismo; il 2 ag. 1933 succede a Hindenburg unendo alla funzione di cancelliere quella di capo dello stato (Führer); l'instaurazione del partito unico e della sua dittatura era un fatto compiuto col plebiscito del 12 nov. 1933 che dava il 93,4 % di voti favorevoli alla sua politica. Il 4 febr. 1938 assumerà anche il comando di tutte le forze armate del « Terzo Reich ».

L'1 sett. 1939 aggrediva la Polonia e scatenava la terza guerra mondiale: terribile nemesi storica, dove il N., Hitler e la Germania trovarono la più tragica disfatta dopo aver perpetrati contro l'umanità nefandi delitti. Hitler era un sinistro genio lucidissimo, fanatizzato da una specie di misticismo del sangue tedesco e dalla convinzione di aver una missione storica messianica, del resto arroventato da immensi sogni di dominio, violento, senza scrupoli, implacabile. Si pensa con raccapriccio che cosa sarebbe l'Europa e il mondo se il successo militare l'avesse favorito sul suo folle cammino.

II. Hitler realizza appieno la figura del « principe » di MACHIAVELLI (v.) che crea un regime e una storia come sua opera d'arte, frutto della sua personale « virtù ». Ma la sua opera poté avere successo perché seppe sfruttare a proprio vantaggio un precostituito tessuto di idee e di fatti. Già HEGEL (v.) aveva teorizzato l'assolutismo politico e la statolatria presentando lo STATO (v.) come il « divino reale », lo « spirito oggettivo », « epifania di Dio », e la sua storia come « essere » coincidente col « dover essere », come « l'incener di Dio nel mondo »; sulla stessa strada si pose FICHTE (v.), esaltando in particolare la missione della Germania, e tutto l'IDEALISMO (v.). Il TRASFORMISMO (v.) di Lamarck, Darwin, Haeckel aveva messo in circolazione le idee di lotta per la esistenza, di selezione naturale, di sopravvivenza del più forte assimilato al migliore: leggi dell'evoluzione biologica che con facili passaggi si potevano applicare anche alla storia dei popoli. SOREL (v.) aveva illustrato le forze arazionali rivoluzionarie dei miti.

Queste idee, che i teorici del N., quali Alfr. Rosenberg (*Il mito del sec. XX*, posto all'Indice, 7 febr. 1934; *An die Dunkelwänner unserer Zeit*, all'Indice 17 luglio 1935), Ern. Bergmann (*Die deutsche Nationalkirche*, all'Indice 7 febr. 1934; *Die natürliche Geisteslehre*, all'Indice 17 nov. 1937), Hauer, Gunther... costruirono in sistema filosofico e religioso, maturano un ben preciso programma in *Mein Kampf* di Hitler.

1) Un ideale pratico che si voglia realizzare nel corpo sociale, oltre una rigida precisa formulazione

dogmatica deve darsi una organizzazione politica forte, disciplinata, unitaria, intransigente.

2) L'ideale è il valore biologico e psicologico privilegiato della razza ariana, che raggiunge la sua più alta perfezione nella nazione tedesca, valore che si deve potenziare e preservare da ogni contaminazione razziale (gli incroci, lungi dal migliorare, rovinano la razza): l'ideale di una superiore umanità e civiltà esige il trionfo e il primato della razza ariana tedesca.

3) Lo stato, entità derivata, nasce per rappresentare, tutelare, incrementare la nazione, entità originaria: esso ha valore non già in rapporto alla potenza che raggiunge o alla civiltà che crea, bensì in quanto risponde alle esigenze e alla vocazione della nazione che rappresenta: esso è la forma di cui la nazione è il contenuto; la premessa della possibilità di una umanità superiore non è lo stato bensì quella fondamentale sostanza biopsichica razziale che è la nazione: lo stato è come lo strumento politico che la nazione si crea per preservarsi e compiere la sua missione.

4) Come l'umanità genera stirpi razziali o blocchi nazionali di diversa perfezione, così ogni nazione esprime dal suo seno esemplari di diversa dotazione. È necessario che lo stato mediante una opportuna selezione assicuri alla comunità nazionale la preminenza degli individui razzialmente meglio dotati. E nulla vieta che la totalità delle funzioni statali sia raccolta nella persona del migliore, il quale ha diritto a diventare il Führer della nazione.

III. Il N. si rivela come RAZZISMO (v.) estremo, che detta una *geopolitica*, conduce una campagna di EUGENETICA (v.) violenta con la sterilizzazione forzata dei tarati e con la libera unione entro la razza ariana, si ispira a un'etica *materialistica* del sangue e crea una nuova religione, una nuova mistica: il *neopaganesimo*, culto della razza tedesca, che in orribile miscela accoppia l'antico dio germanico della tempesta, della caccia, della guerra (*Wodan* od *Odino*) con un Cristo purgato dalle « alterazioni giudaiche » e germanizzato.

Per Rosenberg e per i razzisti d'allora Gesù era figlio di un soldato romano e quindi di razza nordica (calunnia oscena già manovrata dai talmudisti e dal pagano Celso). La sua figura e la sua dottrina fu mistificata dagli zelanti giudei come Matteo, e dal fariseo Paolo. Da queste alterazioni nacque un *cristianesimo negativo*, che si esprime nel mito della croce e del Calvario, nella dottrina e nella pratica dell'umiliazione accettata con pazienza, del dolore benedetto santificatore: sistema disumano che ha favorito la « signoria dei preti » coronata dal primato del papa romano (« immediato successore dell'aruspice etrusco »), circondato dai cardinali (« miscuglio del sacerdozio degli etruschi-siri-asiatici e dei giudei con il nordico senato romano »).

Il N. propugna invece un *cristianesimo positivo*: « è nell'interesse della chiesa romana, avida di dominio, stabilire come essenza di Cristo la servile umiltà, per procurarsi servi sottomessi formati a questo ideale. Sfatare questa concezione di Cristo deve essere l'opera incessante del movimento rinnovatore germanico. Gesù oggi appare a noi come un signore cosciente nel migliore e più alto senso della parola. Per i Germani ha significato la sua vita, non già la sua dolorosa morte inventata dalle popolazioni alpine e mediterranee; il potente predicatore e l'adirato fustigatore del tempio, non già l'agnello

sacrificato della profezia giudaica, né il crocifisso del Calvario è oggi l'ideale positivo che vien fuori dai Vangeli. Se non se ne ricava questo ideale, i Vangeli sono ben morti» (ROSENBERG *Der Mythus...*, p. 604).

IV. L'avversione alle cosiddette « virtù passive » del cristiano aveva già dettato pagine celebri a MACHIAVELLI (v.). Qui vuole accreditarsi con una esegesi evangelica (del resto molto addomesticata, infantile) e inserirsi nella dottrina razzistica tedesca. Il mondo antico, corrotto dalla infiltrazione di popoli non ariani, si ringiovanì con le invasioni germaniche, che portarono sangue puro, potenze biopsicologiche fresche, elevate concezioni morali: alla razza ariana, conservatasi pura nel solo ceppo germanico, sono da aggiudicarsi i più grandi eventi della civiltà (ivi compreso il Rinascimento), i più grandi geni (ivi compresi Dante, Michelangelo) e Cristo stesso.

Così insegnava già l'anglosassone H. Stew. Chamberlain (1856-1927) naturalizzato tedesco. Rosenberg, direttore di tutta l'istruzione ed educazione spirituale e ideologica del movimento N., non si perita di allearsi perfino alle leggende: l'Atlantide, ora sommersa, sarebbe stato un continente nordico situato tra l'America e l'Europa, allora di clima temperato, « preistorico centro nordico di cultura », anzi « punto centrale del mondo », culla della razza nordica. « Quali che siano per essere i risultati delle ricerche sulla patria originaria della razza nordica e sulle sue migrazioni, non potranno mai mutare un grande fatto: il senso della storia del mondo è stato irradiato su tutta la terra dal nord, portato da una razza bionda dagli occhi azzurri, che in varie grandi ondate ha determinato l'aspetto spirituale del mondo anche là dove poi tramonterà. Sono i periodi delle grandi migrazioni: la marcia degli Atlantici sull'Africa del nord, la marcia degli Aarii verso la Persia e l'India, perseguita dai Dori, dai Macedoni, dai Latini, la marcia delle popolazioni germaniche verso il sud, la colonizzazione del mondo per mezzo dell'occidente germanizzato ». I teorici del N. non dovevano avere molta stima delle capacità critiche e del buon gusto dei loro lettori « ariani » e « germani », se avevano la temerarietà di ammannire loro una sì scadente retorica di primati fasulli.

V. In politica interna era facile prevedere che il N. dovesse essere *totalitarismo* dittatoriale, avverso a tutte le istituzioni democratiche, in particolare avverso alla libertà della cultura cattolica che è incompatibile con la mentalità nazista. Hitler organizzava i giovani nella *Hilfer-Jugend*, i lavoratori nell'*Arbeiterfront* e nella *Kraft und Freude*, controllava le forze armate con formazioni di partito come le S. A. e le S. S. e tutta la struttura burocratica con uomini di partito.

In politica estera il N. nascondeva un prepotente *imperialismo* sotto le esigenze, del resto non infondate, dello « spazio vitale », promovendo in particolare l'espansione della Germania verso l'oriente e l'isolamento della Francia, tradizionale nemica della Germania.

Hitler, sotto parvenza di legalità, riuscì a fare della Germania uno strumento di guerra scientificamente perfetto, formidabile. Una lunga serie di strepitosi successi, strappati senza guerra davanti agli occhi attoniti, se pur preoccupati, dell'Europa, ipnotizzò il suo popolo, creando in esso un acceso fanatismo collettivo, senza il quale non si spiegherebbe l'eroica

disperata resistenza della Germania durante la guerra 1939-45, né la scarsità delle ribellioni interne (che peraltro non mancarono: cf. J. SCHOLL, *Die weisse Rose*, Frankfurt a. M. 1952: la rivolta degli studenti raggruppati attorno al prof. Huber a Monaco, eseguiti nel 1943; H. ROTHFELS, *German opposition to Hitler*, Hinsdale [Illin.] 1948). Il liberalismo, l'ebraismo, l'internazionale comunista, stroncati, tacquero; il comunismo russo patteggiò (1939) col N. la non aggressione e la spartizione dell'influenza sull'Europa rendendosi complice dello scatenamento della seconda guerra mondiale; le classi operaie attendevano con fiducia la soluzione del loro problema « sociale » dalla soluzione del problema « nazionale » (come prometteva appunto il N.). Le opposizioni vennero, generali, feroci, ma postume, quando il N. fu sconfitto dagli eventi militari.

VI. L'opposizione interna più radicale e pronta, viva anche nel periodo dei successi, la più efficace, anche se inerte, fu quella condotta dalla maggioranza dei cattolici (circa un terzo della popolazione), guidata dai cardinali von GALEN (v.), F. FAULHABER (v. *Giudaismo, cristianesimo, germanesimo*, vers. ital., Brescia, Morcelliana), dai vescovi, dai capi delle organizzazioni cattoliche.

Hitler già in *Mein Kampf* e tant'altre volte in seguito professava rispetto per le confessioni cristiane del paese e ne sollecitava la collaborazione al regime. Al suo avvento, dichiarando egli di voler fondare il Terzo Reich sulle « basi cristiane », l'episcopato germanico, senza ritirare la sua ferma condanna del neopaganesimo razzista, comunicò che i cattolici aderivano lealmente al programma di ricostruzione nazionale promettendo rispetto ed obbedienza alla legittima autorità costituita. Il 20 luglio dello stesso anno 1933 fu firmato il concordato tra la S. Sede e il Reich.

Ma già prima che venisse ratificato (nel settembre) era stato clamorosamente violato dal N.: ad es., il 23 luglio 1933 veniva promulgata la legge sulla sterilizzazione obbligatoria fondata su una concezione radicalmente anticristiana della vita. I cattolici che difendevano il patrimonio dogmatico, morale, civile della cultura cristiana, come al solito furono accusati di « fare della politica » e fatti segno a una violenta campagna di denigrazione, di intimidazione, di repressione, di persecuzione. Non mancarono i martiri: Enr. Klausener capo dell'Azione Cattolica, Adalb. Probs capo dei giovani cattolici, Gerlich, Beck, Schmidt, Heim...; lo stesso card. Faulhaber subiva un vile attentato; le organizzazioni cattoliche venivano sciolte. Ritornavano i giorni peggiori del KULTURKAMPF (v.). Il cristianesimo che Hitler prometteva di rispettare era il suo « cristianesimo positivo », negazione del cristianesimo.

Il 14 marzo 1937, domenica di Passione, Pio XI interviene energicamente con l'enciclica *Mit brennender Sorge* ai cattolici tedeschi. « Da mille bocche viene oggi ripetuto al vostro orecchio un evangelo che non è stato rivelato dal Padre celeste. Migliaia di penne scrivono al servizio di una larva di cristianesimo che non è il cristianesimo di Cristo. Tipografia e radio vi inondano giornalmente con produzioni di contenuto avverso alla Chiesa e alla fede, senza alcun rispetto assaltano ciò che per voi deve essere sacro e santo ». Il papa riconosce i validi motivi per i quali il N. poté prosperare: « Le prove e le sofferenze, per cui il vostro popolo è passato nel

periodo del dopoguerra, non sono trascorse senza lasciar tracce: vi hanno destato tensioni e amarezze, che solo lentamente potranno guarirsi». Ammette i temi positivi del N.: «Nessuno pensa di porre alla gioventù tedesca pietre di inciampo sul cammino che dovrebbe condurre all'attuazione di una vera unità nazionale e fomentare un nobile amore per la libertà e una incrollabile devozione alla patria». Ma gli errori di dottrina e di azione sono tali da non poter essere taciuti: lotta contro le scuole confessionali, contro le libertà di culto, di voto, di associazione, di educazione; panteismo naturalistico, assolutizzazione della razza, del popolo, dello stato come «suprema norma di tutto, anche dei valori religiosi», fatto oggetto di culto idolatrico, assunzione del mito del sangue e della razza come nuova fede, fonte di nuova immortalità («sopravvivenza collettiva nella continuità del proprio popolo»), e di nuova morale che subordina l'individuo allo stato e determina come bene ciò che è utile allo stato: insomma radicale opposizione a tutto il pensiero cristiano.

L'enciclica confermava le condanne che i vescovi tedeschi singolarmente e collegialmente negli annuali convegni di Fulda avevano lanciato contro il N. ancor prima che fosse assunto al governo.

VII. Il fascismo italiano che col N. ebbe tante affinità di psicologia, di dottrina e di azione, consacrate alla fine da un'alleanza militare, si tenne lontano dagli eccessi del N. Il giornale cattolico *La Croix* di Parigi scriveva il 3 marzo 1934: «Se è grave errore paragonare Hitler con Mussolini, ancor più grave è l'errore di assimilare il fascismo tedesco al fascismo italiano. Per quanto rude sia stata la mano di Mussolini, ciò non toglie che il fascismo italiano è in mano di latini, segnalati col carattere della moderazione e, non ostante tutto, imbevuti di cultura cattolica; nella Germania, al contrario, non è rappresentato se non da elementi germanici, radicalmente protestanti, i quali non conoscono alcuna misura nell'usare la forza». Tant'è vero che, a giudizio di molti, fu più facile defascistizzare l'Italia che denazificare la Germania e abituarla alla pacifica convivenza democratica nella famiglia internazionale.

VIII. È lacrimevole che non tutti i regimi abbiano appreso la lezione scaturita dalle luttuose vicende del N.: il regime sovietico della RUSSIA (v.), che pur si vanta di aver abbattuto il mostro hitleriano, non desistette dal ripercorrere le stesse strade con gli stessi metodi, con gli stessi nefasti risultati: le negare affinità del COMUNISMO russo (v.) col N. sono ben più reali e profonde delle sbandierate diversità.

Per le relazioni del N. con la Russia nel periodo 1939-41, v. la raccolta di documenti ufficiali di R. J. SONTAG-J. S. BEDDIE (*Nazi-Soviet relations 1939-41*, Washington 1948) e di E. M. CARROLL-F. TH. EPSTEIN (*Das nationalsozialistische Deutschland und die Sowjet-Union 1939-41*, Washington 1948), J. S. ROUCIEK, *La adopción sovietica de las metas geopolíticas nazis*, in *Rev. de est. polit.* 88 (1956) 43-74.

BIBL. — A. HITLER, *La mia battaglia*, vers. it., Milano 1934, spesso riedita. — Saggi di coloro che conobbero Hitler da vicino: H. HENDERSON, *Una missione fallita*, Roma 1944; — H. RAUSCHNING, *Hitler mi ha detto*, Milano-Roma 1945; — F. THYSSEN, *Il dittatore*, Roma 1945; — F. MEINCKE, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen u. Erinnerungen*, Wiesbaden 1946; — *Conversazioni segrete di A. Hitler*, ordinate e annotate da Mart. BORMANN, Napoli 1954. — K. HEIDEN, *A. Hitler. Eine Biographie*, nuova ediz., Zürich 1946, 2 voll.; vers. ital.

Roma 1947. — H. B. GISEVIUS, *Bis zum bitteren Ende*, Zürich 1946, 2 voll.; vers. franc., Lausanne 1947. — J. GREINER, *Das Ende des Hitler-Mythos*, Zürich 1947. — A. R. CHANDLER, *Rosenberg's Nazi myth*, Ithaca 1945. — E. SCHMIDT, *Principii politici del N.*, con note di D. Cantimori, Firenze, Sansoni. — F. NEUMANN, *Behemoth. The structure a. practice of N.*, New-York 1942. — R. d'O. BUTLER, *The roots of N.*, New-York 1942. — W. EBENSTEIN, *Ma Nazi state*, New-York 1942. — R. W. DEUEL, *People under Hitler*, New-York 1942. — R. F. BIRSCHOFF, *Nazi conquest through German culture*, Cambridge (Mass.) 1942. — G. W. PRANGE, *Hitler's words* (1923-43), Washington 1943. — D. SINGTON-A. WEIDENFELD, *The Goebbels experiment* (la macchina propagandistica del N.), New-Haven 1943. — L. VON MISES, *Omnipotent government. The rise of the total state and total war*, New-Haven 1944. — H. ORB, *L'ivresse de puissance*, vers. dal tedesco, Genève 1946. — MAX WEINRICH, *Hitler's professors. The part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people*, New-York 1946. — G. FRANCESCHI, *Totalitarismo*, I, N. y fascismo, Buenos Aires 1947. — F. MUCKERMANN, *La via tedesca*, vers. dal ted., Brescia 1947. — E. KORDT, *La politica estera del Terzo Reich*, Milano 1951. — K. O. PAETEL, *Typologie de l'ordre noir* (psicologia delle SS naziste), in *Diogenes* 2 (1953) 79-101. — G. RITTER, *Démocratie directe et totalitarisme*, ivi 5 (1954) 81-90: alle origini del N.

N. MICKLEM, *N. and the Roman cath. Church*, London 1939; l'autore non è cattolico, ma l'esposizione è obiettiva, fondata su documenti di prima mano. — *The persecution of the catholic Church in the Third Reich*, London 1940, versione di un'opera anonima ted., raccolta di fatti e documenti. — W. M. Mc GOWAN, *From Luther to Hitler. The history of fascist-Nazi political philosophy*, New-York 1941 (pp. XIV-683). — A. J. KRZESINSKI, *National cultures, Nazism a. the Church*, Boston 1945. — F. STROBEL, *Christliche Bewahrung. Dokumente der Widerstandes der kath. Kirche in Deutschland* (1933-45), Zürich 1946. — W. JANNASCH, *Deutsche Kirchendokumente. Die Haltung der Bekennenden Kirche im Dritten Reich*, Zürich 1946. — SINCERUS, *Il nuovo paganesimo germanico*, dottrina, testi, critica, Roma 1946. — M. MACCARRONE, *Il N. e la S. Sede*, Roma 1947: importante raccolta di documenti; cf. F. CAVALLI in *Civ. Catt.* 1947-III, p. 250-59. — W. NEUSS, *Kampf gegen dem Mythos des XX. Jahrh. Ein Gedenkblatt an Clem. Aug. Kard. Graf v. Galen*, Köln 1947 (pp. 44). — W. KUNNETH, *Der grosse Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen N. und Christentum*, Hamburg 1947. — J. KEMPENEERS, *La résistance catholique en Allemagne* (1933-45), in *Rev. génér. belge* 1948, fasc. 31, p. 47-70. — K. J. HAHN, *Duitsland als geestelijk probleem*, Brux.-Amsterdam 1948. — G. SCHREIBER, *Zwischen Demokratie und Diktator* Münster 1949: ricordi personali del periodo 1919-44, interessanti l'atteggiamento del governo verso i cattolici. — R. JESTAEDT, *Das Reichskonkordat vom 20 Juli 1933 in der nationalsoz. Staats- u. Verwaltungspraxis*, in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 124 (1949-50) 335-430. — N. HILLING, *Die kirchenpolitische Gesetzgebung des N.s von 1933-45*, ivi p. 3-23. — H. BUCHHEIM, *Glaubenskrise im Dritten Reich*, Stuttgart 1953. — L'evoluzione della questione religiosa e politica del N. si può seguire dal punto di vista cattolico scorrendo a partire dal 1933 i vari numeri de *L'Osserv. Rom.*, di *Civ. Catt.*, di *L'Illustr. Vatic.*; AAS 1934, 93 e 1935, 304, condanna dei libri di Rosenberg; 1937, 145, enciclica *Mit brennender Sorge*, con versione italiana; 1938, 21, discorso natalizio (24-XII-1937) di Pio XI con accenti alla persecuzione religiosa in Germania; 1945, 160, allocuzione di Pio XII ai cardinali sulle lezioni dell'ultima guerra.

NAZIONE, termine gravato di significazioni diverse e complesse, frequentissimo nel vocabolario sociologico e politico.

I. Esso evoca in generale e, in verità, assai vagamente un gruppo etnico segnato da note distintive comuni a tutti i suoi membri, dette fattori di nazionalità. Perciò si distingue da *multitudine* o *folla*, coi quali vocaboli la comunanza di note caratteristiche non è significata; si distingue per la stessa ragione da *popolo*, il qual vocabolo inoltre richiama un'idea di inferiorità e di sudditanza (espressa peggiorativamente dal termine *massa*), la quale è estranea al concetto di N.

Ma quando si voglia precisare il genere e il grado dell'unione, la qualità e l'efficacia delle note comuni, quindi la realtà della N. e i diritti e i doveri ad essa competenti, l'imbarazzo è grande e la diversità delle opinioni sembra indirrimibile. Probabilmente il concetto di N. s'è costruito utilizzando gli elementi reali che qui sotto si descrivono.

1) La più stretta e naturale unione di aggregati umani è la *parentela*, identità di individui nello spazio costituita dalla comunanza di un certo patrimonio di *caratteri ereditari*, e identità nel tempo (continuità, stabilità) assicurata dalla derivazione fletica da *unica origine*. Così nascono le unità naturali che si dicono famiglie, tribù familiari, stirpi, schiatte, razze... Al limite, tale unità comprende tutta la specie umana (supposta la sua derivazione da un unico ceppo: v. **POLIGENISMO**) e quindi giova soltanto a differenziare gli uomini dalle realtà infraumane, ma non giova a differenziare fra loro i gruppi umani. Invece al disotto di quel limite si distinguono nettamente blocchi umani tanto più numerosi, tanto più ricchi di caratteristiche peculiari, tanto meno popolati quanto più scendiamo dall'unità generale della specie umana e dalle grandi razze umane verso l'unità più particolare della tribù familiare e della famiglia: individui aventi in comune caratteri anatomico-morfo-fisiologici ereditari e anche caratteri psichici correlati con caratteri somatici ereditari, pur presentando le varietà individuali previste dalle stesse leggi genetiche della dissociazione dei caratteri parentali.

2) Gli individui di ogni gruppo appaiono originariamente legati fra loro anche da un proprio *territorio* comune, che è per loro l'*ambiente*, in cui e di cui vivono, e la *patria*, « terra dei padri », in cui nacquero vissero, morirono e sono sepolti i loro antenati. Si sa poi che l'ambiente, mentre permette ai caratteri ereditari di manifestarsi nel fenotipo, li specifica in un certo modo, determinando i cosiddetti *caratteri acquisiti*: questi non sono ereditari, ma, stante l'identità delle condizioni ambientali e del patrimonio genotipico, tenderanno ad essere uniformi per tutti gli individui del gruppo.

3) È ovvio che il gruppo adotterà un proprio sistema di mezzi espressivi naturali e convenzionali, in particolare un proprio *linguaggio*; avrà una stessa *storia*, una stessa *tradizione*, uno stesso *stile di vita* (usi, costumi, folclore, tendenze, gusti...), una stessa *cultura*. Ed è molto facile che tutti gli individui del gruppo o la maggior parte di essi abbiano la stessa *religione*, la stessa *visione filosofica* del mondo e della vita.

4) Sollecitati dal generale istinto dell'associazione e dalla considerazione dei vantaggi della vita associata, presa *coscienza* del loro comune patrimonio di caratteri peculiari, ereditari e acquisiti, naturali e

storici, si sentiranno legati d'*amore* fra loro e collettivamente l'entità ideale del gruppo, decideranno di *vivere insieme*, di incrementare e difendere i valori caratteristici del gruppo. Apparsa la « volontà di vivere insieme », il gruppo è diventato una *comunità civile*.

5) Dal momento che il gruppo si assoggetta a un unico **POTERE** sovrano (v.) e a un ordinamento giuridico, diventa comunità politica, **STATO** (v.), verso il quale è spinto per evoluzione naturale o per « contratto sociale ».

II. Un gruppo che avvera tutti i ricordati fattori di unità costituisce la N. perfetta ideale. La nostra descrizione mirava appunto a dare un contenuto al vocabolo N. Un cosiffatto gruppo non si riscontra in nessuna delle divisioni politiche del mondo attuale. Poté esistere un giorno prima degli incroci dei popoli, può esistere ancora nelle regioni dove la segregazione geografica ha favorito la conservazione dell'unità etnica (tribù ed isolotti etnici tra le popolazioni primitive e negli stessi paesi civili); risponde a una realtà, invero assai vaga e diluita, anche quando si applichi alle grandi suddivisioni della specie umana (razze e varietà), le quali definiscono non soltanto la unità antropologica di un tipo fisico esprimente le naturali affinità di sangue, ma anche la unità (molto lassa) di fattori storici, geografici, culturali (ad es. razza « ariana », varietà « atlanto-mediteranea »).

Se invece si bada alle effettive suddivisioni politiche e geografiche dei popoli (stati) è generalmente ammesso che nessuna avvera il concetto pieno di N. della quale sopra abbiamo tracciato la formazione ideale. Accettato il nostro concetto di N. (comunità definita dai caratteri ricordati sotto I, 1-5), esso appare un concetto-limite, non applicabile a nessuno degli attuali stati, perché nessuno degli stati moderni presenta *tutti insieme* i caratteri elencati.

Ovviamente, per definizione, lo stato avvera il quinto carattere, l'unità politica, ma essa non implica la presenza di tutti gli altri caratteri che formano il concetto di N., tranne la volontà degli individui di vivere insieme (n. 4) e la comunanza di un territorio determinato (n. 2).

L'unità di razza e la continuità fletica si può far valere soltanto per gruppi assai più ristretti (ad es. tribù) o assai più larghi (ad es. razza ariana) rispetto ai gruppi che di fatto compongono gli stati moderni; la libertà di emigrazione e di incrocio, del resto, è destinata a rendere sempre più esile e inefficiente questo fattore di unità.

La stessa osservazione va fatta a proposito dell'unità dei caratteri acquisiti di origine ambientale: ammesso che siano reali, come ammette la dottrina della « psicologia dei popoli », essi si ripartiscono secondo la diversità degli « ambienti umani », non già secondo le divisioni politiche della specie umana.

L'unità di lingua, nella quale molti autori ravvisano il fattore prevalente di nazionalità, non vale a definire gli attuali stati: una stessa lingua (ad es. l'inglese, il francese, lo spagnolo, il portoghese) è parlata in stati ben diversi, e in uno stesso stato (ad es. la Svizzera) si parlano lingue diverse.

Il che sia detto anche dell'unità di religione, di civiltà, di cultura, di storia in cui da taluni (ad es. dal Delos) è ravvisato il fattore primario di nazionalità; in particolare, pare ad Durkheim e alla sua scuola che la comunità statale si sia formata a partire dalla comunità religiosa del clan, estendendosi

e laicizzandosi ma senza perdere il suo carattere sacro originario, e la N. sarebbe il sentimento residuo che sopravvive a questa evoluzione; ma ormai è un fatto storico evidente che una stessa religione è comune a più stati e uno stesso stato alberga diverse religioni.

L'unità di un territorio determinato è presente in tutti gli stati, rientrando nella stessa definizione di stato; tuttavia se si ritiene che essa sia un elemento essenziale della N., saremo costretti a dire che gli Ebrei dispersi nel mondo non costituiscono una N., ma, semmai, soltanto una religione (vera N. costituirebbero invece gli Israeliani residenti nello stato d'Israele).

Molti autori (Mancini, poi Palma, Jellinek...) vedono il costitutivo della N. nella coscienza di nazionalità. Categoria oscura ed equivoca. Se è coscienza di un comune patrimonio di caratteri peculiari, allora si dica quali, e si vedrà che essi vanno soggetti alle limitazioni sopra accennate. Se il carattere comune è la stessa consapevolezza di vivere insieme, essa coincide con la volontà di vivere insieme (nella quale Le Fur, Leclercq e altri additano il costitutivo della N.). Allora si pone la domanda: perché sorge la volontà di vivere insieme? Per il semplice istinto di associazione? ma esso è all'origine di ogni tipo di associazione e non basta a spiegare il particolare aggregato che è lo stato. Per promuovere e tutelare particolari interessi economici o spirituali? tale scopo è all'origine delle particolari società commerciali, industriali, culturali, religiose e perfino criminali, che si distinguono nettamente dalla N. Per promuovere e tutelare le peculiari affinità del gruppo? di nuovo, si domanda quali siano queste affinità. Per una semplice libera autodeterminazione degli individui di vivere insieme, di darsi una organizzazione politica e giuridica o di entrare in una organizzazione politica e giuridica già esistente? in questo caso la N. sarebbe un prodotto non naturale bensì secondario convenzionale e dunque soggettivo (tale è la conclusione di Jellinek) e coinciderebbe con lo Stato (v.).

III. Di fatto oggi l'uso comune identifica N. e stato: quando si dice *organizzazione* o *società delle NN.*, si intende degli stati; quando si dice *nazionalizzare* (avocare allo stato la gestione di un'azienda o di un servizio), si intende «statizzare»; quando si dice *patto internazionale*, si intende un patto che lega molti stati; quando si dice *nazionalità* di un individuo si intende la sua appartenenza a una sovranità statale determinata dalla nascita o acquisita per «naturalizzazione».

Quest'uso è legittimato dal fatto che lo stato presenta insieme ben tre dei caratteri sopra attribuiti alla N. (l'unità del potere, la volontà di vivere insieme, l'unità del territorio) e, quando lo stato abbia una lunga storia, tende a realizzare anche altri caratteri (unità di cultura, di vicende storiche, ecc.). Tuttavia, pur ammettendo che non vi sono NN. le quali non siano incorporate in uno stato, è sempre possibile distinguere i due concetti: esistono o possono esistere stati che non sono NN. nel senso sopra definito (ad es. gli stati di tipo confederale) e NN. che non sono stati (ad es. le minoranze etniche interne a uno stato, o le grandi suddivisioni storico-razziali, come gli Slavi, i Germani, che appartengono a diversi stati); una N., senza venir meno essa stessa, può essere privata della forma statale che essa si era generata, come i Cechi assorbiti dall'impero

austro-ungarico e le NN. cristiane assorbite dall'impero ottomano; in generale lo stato appare come una «forma» unificante accidentale, sovraggiunta, mutevole rispetto alla N. che si qualifica come «materia» o «contenuto» naturale stabile, invariante sotto il variare delle forme statali.

IV. La discussione sugli esatti limiti del concetto di N. è meno sterile di quanto a tutta prima appaia, poiché da essa dipende la legittimità dei diritti e la forza dei doveri che si connettono alla supposta realtà della N. **Nazionalismo** è l'amore che i membri della N. portano ai valori propri caratteristici della loro N. e che si traduce nella volontà di conservarli, di difenderli, di incrementarli. È un diritto-dovere che partecipa della *pietà filiale* in quanto si rivolge a una realtà che si considera nostra famiglia, madre e padre di noi (*patria*), alla quale appartengono i nostri antenati, i nostri familiari e parenti, la nostra storia, e partecipa anche al sentimento di *proprietà* in quanto si rivolge a cose considerate come nostre.

Di solito il vocabolo «nazionalismo» è usato con significato peggiorativo, poiché avvenne che l'amore della propria N. di fatto molto spesso fu contaminato da due viziose deviazioni: 1) si diede un valore assoluto alle caratteristiche della N., come se da esse fossero comandate perfino la filosofia, la morale, la religione (esempio tipico di tal deviazione fu il NAZIONALSOCIALISMO hitleriano v.); 2) si negarono gli analoghi diritti di tutte le altre NN. dandosi all'amore della propria N. un illecito significato esclusivistico antiliberalista, più o meno mascherato dalla esaltazione di veri o falsi primati nazionali, dalla pretestazione di esigenze di spazio vitale, dalla predicazione di una vocazione storica a civilizzare i popoli arretrati. v. PACE.

Purgato da queste contaminazioni il nazionalismo è un sentimento santo e doveroso nella misura in cui le peculiarità della N. che si vogliono tutelare siano davvero valori autentici, a patto che siano rispettati gli altri popoli della famiglia INTERNAZIONALE (v.).

Il sentimento nazionale ha contenuto, tono e fondamento diversi secondo che sia più o meno ricca e completa la realtà della N. che ne forma l'oggetto: esso va dal *patriottismo* (quando la N. è una «patria», terra dei padri, comunità di persone e di cose strette da vincoli di tipo familiare) fino alla semplice *virtù politica* (quando la N. è costituita soltanto dalla volontà di vivere insieme in un dato territorio sotto un potere sovrano).

Il nazionalismo, riaccessò dalla RIVOLUZIONE francese (v.) con la estensione ai popoli della LIBERTÀ (v.) riconosciuta agli individui, diventò subito movimento polemico di rivendicazione d'indipendenza politica contro l'«oppressione» sancita dalla Restaurazione (v. RISORGIMENTO). Si sa come esso si snaturasse e sconfessando, di fronte agli altri popoli, il principio liberalistico da cui era nato, diventasse movimento imperialistico e colonialistico, specialmente dopo il Congresso di Berlino (1878).

V. Tra i diritti della N., che gli stati hanno il dovere di rispettare, si colloca il diritto di costituirsi in stato politico sovrano indipendente: è il cosiddetto **diritto di nazionalità**, sostenuto nel secolo scorso da G. Mazzini, da P. S. Mancini e dai teorici del RISORGIMENTO (v.) come applicazione e parte integrante dell'ideale del LIBERALISMO (v.). Cosiffatto principio si suol fondare sul cosiddetto *diritto*

di *autodeterminazione* libera dei popoli, a sua volta fondato sul principio della *sovranità popolare*: solenni principi che stanno alla base dei sistemi di democrazia governante a diritto aperto.

Generalmente in dottrina l'autodeterminazione non si fa valere come un qualsiasi volere soggettivo dei singoli chiamati a decidere, bensì come volere *razionale*, motivato: e il motivo dell'autodeterminazione sarà immediatamente la « coscienza nazionale » del gruppo, che a sua volta si fonderà sulla effettiva comunanza degli elementi obiettivi naturali e storici (razza, lingua, cultura, storia, ecc.) che costituiscono la N.

VI. Se si intende la SCIENZA (fisica, matematica, filosofia, teologia) come sistema della verità, e si avverte che la VERITÀ (v.) è un valore assoluto superindividuale e supertemporale, è molto ovvio che il sostantivo « scienza » non tollera alcuna qualificazione nazionale. Se invece « scienza » si intende in senso storico e si tien conto della nazionalità degli autori che l'hanno professata, dei particolari modi in cui è costruita ed espressa, dell'ordinamento giuridico che la regola, la promuove, la coarta, del particolare interesse volto a un certo gruppo di argomenti, ecc., allora ha senso dire scienza italiana o egiziana, filosofia tedesca o russa, teologia orientale o protestante. Ciò si dica dei valori ugualmente assoluti di MORALITÀ (v.) e RELIGIONE (v.).

In particolare il CRISTIANESIMO (v.) è un valore assoluto, eterno, « cattolico » e non ha senso dire « Vangelo medievale o moderno, americano o cinese » (v. NAZIONALI Chiese); eppure, rendendosi presente nella storia, si traduce in diverse civiltà distinte per epoche e per nazioni (v. ad es. RITI, RITI CINESI), qualunque sia stata la simpatia dei cristiani antichi e medievali per una comunità internazionale religiosa escatologica (già i primi cristiani simpatizzavano per un internazionalismo escatologico, eredi delle speculazioni giudaiche secondo le quali le NN. sono governate da angeli, mentre Israele è governato solo da Dio: cf. E. PETERSON, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, in *Theol. Zeitschr.* 7 [1951] 81-91, e in *Dieu vivant*, in francese 22 [1952] 89-106, con una nota di J. Daniélou).

BIBL. — V. INTERNAZIONALE (problema). — P. S. MANCINI, *Il principio di nazionalità*, Roma 1920. — M. BARATTA, *N. e nazionalità* in G. Mazzini, Novara 1922. — M. VAUSSARD, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1924: opinione dei dotti cattolici. — E. GIRAUD, *Le droit des nationalités, sa valeur, son application*, Paris 1924. — H. HAUSER, *Le principe des nationalités, les origines historiques*, Paris 1926. — G. WEILL, *L'éveil des nationalités*, Paris 1930. — F. MEINECKE, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, vers. ital., 2 voll., Perugia-Venezia 1930. — L. LACHANCE, *Nationalisme et religion*, Ottawa 1936. — Y. DE LA BRIÈRE, *Nationalisme et objection de conscience*, Paris 1937. — P. HENRY, *Le problème des nationalités*, Paris 1937. — H. CHLADNY HANOS, *Il nazionalismo, uno dei più delicati problemi morali moderni*, in *Bollet. filos.* 1939, p. 3-30. — A. MESSINEO, *La N.*, Roma 1942. — HANS KOHN, *The idea of N. A study in its origins and Background*, New-York 1943, (pp. XI-735). — A. JANSSEN, *Ras, natic, vaderland*, Lovanio 1945. — H. M. CHADWICK, *The nationalities of Europe and the growth of national ideologies*, Cambridge-New-York 1945. — H. STANNARD, *What is N.?* New-York 1945 (pp. 58). — S. TRENTIN, *Stato, N., federalismo*, Milano 1945. — J. T. DELOS, *La N.*, in *Vie intellect.* 1945, agosto-sett. p. 46-69. — R. TROUDE, *Patrie et N.*, ivi 1946, febr., p. 58-82. — L. STURZO, *N. and internatio-*

nalism, New-York 1946. — *La communauté nationale*. Settimane sociali di Francia XXIII (1946), Lyon 1947. — H. KOHN, *The dawn of nationalism in Europe*, in *American histor. Review* 52 (1947) 265-80. — S. W. BARON, *Modern nationalism and religion*, New-York 1947. — C. J. H. HAYES, *The historical evolution of modern nationalism*, New-York 1948. — H. KOHN, *Prophezen ihrer Völker*: Mill, Michelet, Mazzini, Treitschke, Dostojewski. *Studien zum National. des XIX Jahrh.*, vers. dall'inglese, Bern 1948. — R. WITTRAM, *Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Gesch. und Problematik des Nationalgeistes*, Lüneburg 1949 (pp. 86). — N. MONZEL, *Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee*, Bonn 1949 (pp. 32). — R. ROCKER, *Nationalism and culture*, Los Angeles s. a. — O. VOSSLER, *L'idée di N. dal Rousseau a Ranke*, vers. it., Firenze 1949. — R. VON UNGERN-STERNBERG, *Nationalismus und Volkfrieden. Eine politisch-moralische Bestimmung*, Offenbach 1950. — P. CALAN, *L'état et la N.*, in *Etudes*, marzo 1950, p. 309-22. — G. COGNIOIT, *Réalité de la N. L'atrapenigaud du cosmopolitisme*, Paris 1950. — E. LEMBERG, *Gesch. des National. in Europa*, Stuttgart 1950. — G. GORIELY, *Appunti per una storia dell'evoluzione del sentimento nazionale in Europa*, Torino 1953 (pp. 65). — P. VERGNAUD, *L'idée de la nationalité et de la libre disposition des peuples dans ses rapports avec l'idée de l'Etat*, Paris 1955; cf. C. GOLFIN in *Revue thomiste* 56 (1956) 353-75. — A. M. ARTAJO, *Cristianismo y comunidad internacional*, in *Rev. de est. polít.* 93 (1957) 5-41: la grande idea cristiana della universale famiglia delle genti ritenta le prime realizzazioni e deve essere in ogni modo favorita. — H. GOLLWITZER, *Esquisse d'une hist. générale des idées politiques au XIX s.*, in particolare del nazionalismo e dell'imperialismo, in *Cahiers d'hist. mondiale* 58 (1957) 83-120.

NAZIREATO, dalla radice ebraica *nāzîr* (verbo *nāzar* al passivo = segregarsi, astenersi), era la pratica di un voto di astinenza emesso per motivo religioso, e quindi era l'equivalente di una consacrazione a Dio (Num VI 2). Il soggetto che praticava il N. si diceva *Nazireo* e con espressione più completa « nazireo di Dio » (Giud XIII 5 ss, XVI 7). Il voto poteva essere perpetuo (il caso di Sansone, Giud XIII 5, 7; di Samuele, I Re I 11, Eccli XLVI; di S. Giovanni Battista, Lc I 15, di S. Giacomo primo vescovo di Gerusalemme, secondo Eusebio, *Hist. eccl.* II, 23,4 ss.), o temporaneo secondo le disposizioni fissate in Num VI 1-21. Non si conosce il periodo minimo della pratica; Giuseppe Flavio riferendo la pratica dei suoi tempi (*De bello jud.* II, 15, 1) lo fissa in 30 giorni. Il voto imponeva: l'astenersi dal vino e dalle bevande inebrianti (perfino dall'uva sia fresca che secca e dall'aceto), non tagliarsi i capelli, evitare ogni impurità legale, specialmente il contatto con cadaveri, fossero pure di uno strettissimo parente (una contaminazione annullava i giorni già trascorsi nel voto e doveva essere riparata con riti e offerte)... Lo scioglimento del N. era solennizzato da riti e sacrifici; la capigliatura veniva rasata davanti al tabernacolo dell'alleleanza e posta a bruciare sul fuoco dei sacrifici.

Anche le donne potevano essere naziree (Num VI 2). Ma finché una ragazza era sotto l'autorità del padre questi poteva intervenire a sospendere il voto. Simili erano anche i poteri del marito per la donna sposata (Num XXX 4-16). Cf. F. MUS-SNER, *Ein Wortspiel in Mc I 24*, in *Bibl. Zeitschr.* 4(1960)285s.

NAZISMO. v. NAZIONAL-SOCIALISMO.

NEANDER Giov. Aug. Guglielmo (1789-1850), n. a Göttingen da famiglia ebrea, compiuti gli studi ginnasiali ad Amburgo passò al protestantesimo cambiando il suo cognome *Mendel* in Neander (uomo nuovo). Dal 1806 al 1809 studiò teologia alle università di Halle e di Göttingen, nel 1811 s'abilitò ad Heidelberg con una tesi su Clemente Aless. Nel 1813 fu nominato professore a Berlino, ove visse tutto dedito agli studi fino a morte.

Le sue opere vennero ristampate dal 1862 al 1875 in 14 volumi. Suo capolavoro è la *Storia universale della religione cristiana e della chiesa* (5 voll. in 10 parti, 1826-45, condotta fino a Bonifacio VIII; 1852, in 11 parti, a cura di K. Th. Schneider, portata fino al 1431 sui mss. lasciati dal N.; 1863-65, 4ª ediz. in 9 voll.). Come storico e teologo occupa fra i protestanti un posto eminente. Combattè valorosamente il razionalismo e il panteismo trionfanti al suo tempo.

J. L. JACOBI, *Erinnerungen an A.*, Halle 1882. — SCHAFF, *A. N.*, Gotha 1886. — A. WIEGAND, *A. N.'s Leben*, Erfurt 1886. — Altra bibl. presso F. SCHNABEL in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 468 s; ENC. IT., XXIV, 476.

NEBO (*Nabo*), monte della regione transgiordiana di Abarim, posto ad oriente del Giordano di fronte a Gerico (Num XXXIII 47, Deut XXXII 49), da identificarsi con l'attuale *Gebel en Nebā*. Il nome deriva probabilmente dal dio babilonese del commercio e della letteratura *Nabu* (cf. Is XLVI 1). Da una sua sommità (alt. 835 m.) denominata *Rās es-Siaga* (la *Pisga* biblica di Deut XXXIV 1), si osserva la regione di Canaan, a sud-ovest Engaddi, l'altopiano di Giuda e di Efraim, e, se l'atmosfera è limpida, il cocuzzolo nevoso dello Hermon. Sul N. si recò MOSÈ (v.) prima di morire per volgere lo sguardo spento verso la terra promessa (Deut XXXIII 48-50, XXXIV 1).

Tra le ramificazioni meridionali del monte giaceva la città omonima, in cui gli Israeliti, dopo la ricostruzione di essa fatta dai Rubeniti (Num XXXII 37 s), avevano introdotto il culto di Jahwe (Num XXXII 3). Ripresa dal re moabita MESA (v.), che la spogliò del suo altare e ne massacrò gli abitanti, sussistette sino all'epoca bizantina. Probabilmente è *Khirbet el Mehajjel*. Presso la sua fontana ('Ajn Gedejd), in una grotta, recenti scavi hanno messo in luce una collezione di vasi del primo periodo del bronzo. Sulla collina contornata da un muro sono state messe a nudo rovine bizantine, tra cui 4 chiese: una, dedicata a S. Giorgio, presenta bei pavimenti musivi con numerose scene ricche di figure umane e animali.

Un'altra città omonima, situata in Giudea (Esdr II 29; Nee VII 33) deve collocarsi, secondo il Conder, a *Naba* nei pressi di Kh. Qila ad oriente di Eleuteropoli. — ABEL, *Géographie de la Palestine*, I (Paris 1933) 379-384; II (Paris 1938) 399 s. — S. SALLER-B. BAGATTI, *The town of Nebo (Khirbet el-Mehajyat)*, Jerusalem 1949 (relazione degli scavi compiuti tra il 1931 e il 1938 dalla Custodia di Terra Santa).

NEBBIJA (corruzione di *Lebrija*, città natale, in provincia di Siviglia), propriamente *Martinez de Cala* è *Hinojosa Elio Antonio* (1441-1522), massimo umanista spagnolo, n. a Lebrija, m. ad Alcalá. Studiò grammatica, matematica, filosofia a Salamanca. Verso i 20 anni venne in Italia, dimorando per dieci anni a Bologna nel collegio spagnolo S.

Clemente, inteso allo studio dell'ebraico e delle umanità classiche. Rientrato in Spagna, insegnò a Siviglia, a Salamanca (fino al 1513), ad Alcalá de Henares. Nel 1502 il card. Cisneros lo incaricava di rivedere i testi latini e greci della Bibbia poliglotta. Nel 1509 era eletto cronista del re.

Tra le molte opere di questo egregio poligrafo, tutte segnate da uno squisito e disciplinato senso filologico e linguistico, sono di gran pregio: *Introducciones in latinam grammaticam* (1481, unico esemplare alla bibliot. naz. di Madrid; molte altre edizz., Salamanca 1482, 1483, 1485..., Venezia 1491); *Grammatica sobre la lengua castellana* (1492 e spesso in seguito), prima grammatica scientifica della lingua spagnola; *Dictionary latino-spagnolo e spagnolo-latino* (2 voll., Salamanca 1492, 1495; Venezia 1519 a cura di L. Cristob. Scobar con versione in dialetto siciliano). Ricordiamo ancora di lui: *Introducciones latinas en castellano* (Salam. circa 1486), *Elegancias romanizadas* (Burgos circa 1495), *Epithalamium in nuptiis clarissimorum Lustanac principum Alphonsi ac Elisab. junioris* (Salam. 1491), *Vafré dicta philosophorum* (Salam. 1496), *Differentiae excerptae ex Laurentio Valla, Nonio Marcello et Servio Honorato* (Salam. 1498), *Tabla de la diversidad de los dias y horas y partes de hora de las ciudades, villas y lugares de España* (Pamplona 1499), *Enarraciones in Prudentii Psychomachiam* (Salam. 1500), *Aurea expositio hymnorum* col testo (Saragozza 1498), *Homiliae diversorum* (Alcalá 1526), *Commentaria in Paschale Sedulii* (Saragozza 1508), *Passio Domini* in esametri (Alcalá 1516), *Cronica de Fernando e Isabel* (Valladolid 1565).

BIBL. — P. LEMUS Y RUBIO, *El maestro E. A. de N.*, in *Rev. hispan.* 12 (1900) 459-508, 29 (1913) 13-120. — HURTER, *Nomenclator*, II, col. 1286-88. — ENC. IT., XXIV, 480. — V. BELTRAN DE HEREDIA, *N. y los teólogos de S. Esteban* ai primi del sec. XVI, in *Ciencia tomista* 61 (1941) 37-65. — E. GONZALES-OLMADO, *N., debedador de la barbarie, comentador eclesiastico, pedagogo, poeta*, Madrid 1942. — *Id.*, *Nuevos datos y documentos sobre N.*, in *Razon y Fe* 128 (1943) 121-35 (con notizie sui corsi che tennero a Salamanca nel 1461-81 gli umanisti Nic. Antonio, L. Flaminio Siculo, Pomponio di Mantova; la grammatica latina di quest'ultimo fu molto utilizzata da N.). — *Id.*, *N. en Salamanca*, Madrid 1944. — Numero unico di *Rev. nacional de educacion*, maggio 1944. — A. ODRIOZOLA, *Algunos problemas bibliograficos que plantean las obras de N.*, in *Bibliographia hispanica* 4 (1945) 213-41. — J. BELLIDO, *La patria de N. Noticia historica*, Madrid 1945. — B. SANCHEZ ALONSO, *N. historiador*, in *Rev. de filologia españ.* 29 (1945) 129-52. Nella stessa rivista si studia la casa natale di N. (p. 1-16, A. CALDERON Y TEJERO), la sua casa a Salamanca (p. 17-40, M. GARCIA BLANCO), N. in Catalogna (p. 49-64, M. BASOLS DE CLIMENT), N. e Pietro Martire de Angleria (p. 161-74, A. MARIN OCETE). — J. CASARES, *N. y la gramatica castellana*, in *Bolet. de la R. Acad. españ.* 26 (1947) 335-67. — E. SEGURA COVARRI, *N. y don Juan de Zúñiga*, in *Rev. de estudios estreños* 6 (1950) 191-221.

In 5 voll. P. GALINDO e L. ORTIZ hanno pubblicato parecchi inediti di N.: *Diccionario biblico* (ms. 48 della Vaticana), *Historia de Malleo* (ms. 19018 della bibliot. nazion. di Madrid), *Quinta repeticion de N.* (cod. 132 del collegio spagnolo di Bologna), *Comentarios a las Pandectas* (dallo stesso codice 132 di Bologna), molte lettere e documenti, con uno studio fondamentale sull'esegesi biblica di N., sul suo sistema critico, sull'influenza di lui nella composizione della Poliglotta di Alcalá. — *Lexico de derecho civil*, testi latino e castigliano, con prologo e note a cura di C. H. NUÑEZ, Madrid 1944.

NECAO II (*Necho*), faraone d'Egitto della XXVI dinastia (609-595 a. C.), il primo che la Bibbia nomina col proprio nome (IV Re XXIII 29). Figlio di Psanmetico II, governò (cf. Erodoto II, 158) per 16 anni. Fra le sue imprese civili si ricorda il tentativo di congiungere il Nilo al mar Rosso con un canale navigabile; gli avvenimenti politici lo costrinsero a lasciare l'opera incompiuta. Per suo ordine i Fenici fecero la celebre circumnavigazione dell'Africa. Nella primavera del 608 invase la Palestina. Il re Giosia (v.) gli si oppose a Mageddo, ma morì d'un colpo di freccia scagliato da un egiziano prima che si venisse a battaglia. N. giunse fino a Charcamis sull'Eufrate, ma, non osando penetrare nella Mesopotamia, ritornò sui suoi passi.

A Giosia era successo il figlio Joachaz, che da N. fu fatto incatenare e condurre in Egitto, ove presto morì. N. nominò re di Giuda Gioachino, fratello maggiore di Joachaz. Quando, caduta Ninive, i Babilonesi s'apprestavano a ricacciare gli Egiziani dalla Asia anteriore, N. ricomparve con un esercito sull'Eufrate, ma fu completamente sconfitto e tutti i suoi possessi asiatici passarono all'impero babilonico. Cf. IV Re XXIII 29—XXIV 7, II Par XXXV 20—XXXVI 4, Ger XXII 11 ss, XLVI 1 ss, Ez XIX 3 ss. — G. POSENER, *Le canal du Nil à la mer Rouge*, in *Chronique d'Égypte* 13 (1938) 259-73. — B. COUROYER, *Le litige entre Josias et N.*, in *Rev. bibl.* 55 (1948) 338-96.

NECCHI Ludovico (1876-1930), medico, n. e m. a Milano. Due piissime zie materne gli diedero la prima educazione religiosa. Dopo i collegi di Celana (Bergamo) e di S. Carlo in Milano, frequentò il ginnasio Parini, dove imperava il liberalismo anticlericale. L'assistenza di G. Mattiussi lo preservò da quell'influenza, che portò fuori strada il compagno di studi Edoardo GEMELLI (v.). Laureatosi in medicina e chirurgia a Pavia (1902), dopo un corso di specializzazione a Berlino (1904), N. si dedicò all'apostolato della sua professione. Con vivo zelo aveva già partecipato al movimento cattolico (a Milano nel Fascio democratico cristiano; a Pavia nel piccolo gruppo che si raccoglieva nell'episcopio di mons. Riboldi sotto la direzione di mons. Ballestrini, detto circolo S. Severino Boezio), senza trascurare la propaganda cristiana nella campagna di Pavia e Tortona, dove si andava diffondendo il primo socialismo (pubblicò allora un opuscolo sulle case dei poveri).

Prestò servizio militare come volontario ed aiutante di sanità nel cenobio cistercense di S. Ambrogio (la futura sede dell'università catt. del S. Cuore) e poi, durante la prima guerra mondiale, al fronte. Terminata la guerra, si dedicò particolarmente, per consiglio di p. Gemelli, alla cura degli infermi neuropatici presso l'ambulatorio dell'istituto di S. Vincenzo in Milano. La pietà religiosa che, con le cure dell'arte, sapeva infondere negli ammalati, operava guarigioni che parvero prodigiose.

Nel movimento cattolico si notavano le deviazioni del MODERNISMO (v.), di MURRI (v.) e le confusioni che provocarono l'intervento correttore e chiarificatore della S. Sede.

Col 1907 comincia l'attività dell'Unione popolare di TONIOLO (v.). N. entrò subito a farne parte. Poco dopo il card. FERRARI (v.) gli affidava la direzione dell'Azione catt. milanese, lasciata da Filippo MEDA (v.). Nel 1908 il N. fu consigliere comunale

a Milano. Quando, dimessosi Giuseppe Toniolo (che però rimase per voto unanime presidente onorario), nel 1910 il posto di presidente venne dato ad Antonio Boggiani, N. ebbe quello di vicepresidente; nello stesso anno (maggio) divenne presidente per il ritiro del Boggiani. Era un momento difficile: la massoneria, col progetto Daneo-Credaro di emendamento alla legge Casati, voleva sottrarre la scuola primaria (elementare) alla influenza della religione mediante la statizzazione. Il progetto fu approvato, ma la tempestiva azione dell'Unione popolare e dei pochi deputati cattolici aveva introdotto modifiche tali da frustrarne gli scopi massonici. N. si dimise dalla presidenza dell'Unione popolare durante la VII settimana sociale dei cattolici a Venezia (22-28 sett. 1912), pur continuando a dedicare all'opera intensa attività (gli successi Gius. Della Torre). Nel 1923 fu consigliere provinciale per il V mandamento di Milano.

Ebbe gran parte nella fondazione dell'UNIVERSITÀ cattolica del S. Cuore (v.). Fu consigliere ascoltissimo, membro del comitato fondatore e della giunta direttiva, poi professore. Non si dimentichi la sua partecipazione al burrascoso convegno universitario internazionale a Roma per le feste giubilari di Leone XIII, il dibattito da lui sostenuto in appoggio all'amico p. Gemelli sui miracoli di Lourdes (10 gennaio 1910) nella sede dell'assemblea sanitaria di Milano, tutta costituita da medici anticlericali e socialisti, la presidenza della società italiana per gli studi filosofici e psicologici, la fondazione con Gemelli ed Olgiati (dicembre 1914) della rivista *Vita e Pensiero*.

Il 7 gen. 1951 è stata introdotta la sua causa di beatificazione: AAS 18 (1951) 221 s.

BIBL. — Numero unico di *Vita e Pensiero* (1930). — F. OLGIATI, *Un maestro di fede e di vita*, V. N., Milano 1930. — G. LA PIRA, *L'anima di un apostolo*, ivi 1932. — P. BONDIOLI, *V. N. fedel servo di Dio*, ivi 1934, biografia principale (pp. 607). — F. OLGIATI, *V. N. e la guerra*, in *Vita e Pensiero* 19 (1940) 312 s. — E. LUCATELLO, *V. N., un uomo*, Milano 1940. — *L'Osserv. Rom.*, commemorazioni anniversarie: 13-1-1951, 14-1-1955, ecc.

NECESSITÀ. v. LIBERTÀ, DETERMINISMO. Cf. A. BECKER-FREYSENG, *Die Vorges. der philosophischen Terminus «Contingens»*. *Die Bedeutung von «Contingere» bei Boethius und ihr Verhältnis zu den aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, Heidelberg 1938. — Qui si toccano i significati morali-giuridici di N. in relazione alla legge, al probabilismo, alla carità e pietà filiale, all'imputabilità civile e penale in foro esterno.

I. — *In ordine all'obbligazione della LEGGE* (v.), quando le condizioni esterne o soggettive rendano fisicamente o moralmente impossibile l'osservanza (impotenza o incomodo proporzionato), si ha la N. o stato di N., per cui l'individuo è scusato dalla osservanza, tranne quando si tratti di legge naturale negativa. È «regula juris»: *necessitas non habet legem*: cf. S. TOMMASO, *Sum. theol.* I-II, q. 96, a. 6.

Quando all'individuo mancano le forze fisiche e i mezzi indispensabili per l'osservanza, quando gli viene usata esternamente violenza, si ha N. assoluta di ordine naturale. È N. solo morale e relativa il fatto che l'osservanza gli sia troppo ardua, nociva alla salute o ad altri beni rilevanti; nell'ordine morale è N. scusante l'obbligo di salvare una legge o un bene superiore, di evitare gravi scandali, ecc.

La N. non sottrae alla legge naturale negativa, che proibisce atti intrinsecamente e assolutamente cattivi. Infatti neppure Dio può autorizzare il male intrinseco morale; d'altra parte, trattandosi di « astenersi » dall'agire, non si può invocare la mancanza di forze o di mezzi, e i mali fisici, fosse pure la morte, che eventualmente derivassero dall'astensione, si devono considerare voluti da Dio. Cf. CJC can. 2203 § 3; S. TOMMASO I. c. e II^a-II^{ae}, q. 147, a. 3-4.

Quando si attende la dispensa dalla LEGGE (v.) e il ricorso a Roma causi grave e proporzionato danno, la N. di agire è motivo sufficiente a che gli Ordinari possano dispensare da tutte le leggi ecclesiastiche in cui la S. Sede suole dispensare (can 81): norma che già prima del CJC era stata proposta dai giuristi, con divergenti giustificazioni. Nei primi tempi si considerava N. urgente una causa gravissima e di ordine pubblico; in seguito si insistette sul pericolo di dilazione e sull'impossibilità del ricorso a Roma. Veniva così a completarsi il concetto di N. urgente. Il fondamento giuridico di quella per alcuni era una ragionevole interpretazione della volontà del legislatore, per altri la presunzione della volontà dello stesso, per altri una epicheia, o tacita permesso della legge, la carità e soavità, o la esigenza del compito pastorale degli Ordinari. Il CJC sancisce la norma, ma non si pronuncia sul suo fondamento giuridico ultimo (escludendosi naturalmente l'epicheia, l'interpretazione della volontà del legislatore, la tacita permesso della legge); si sa che « ratio legis non cadit sub lege ». La N. urgente deve prendersi in senso morale (si badi che non occorre la « certezza », ma basta il semplice « pericolo » di danno); né si esclude che questa N. sia stata causata dolosamente dall'interessato o dolosamente tacita (v. un esempio nel can 1045, « cum omnia parata sunt ad nuptias »). Benché il danno gravia temuto dalla dilazione inerente al ricorso debba, almeno nel giudizio, cadere in foro esterno, esso può consistere anche in occasioni di peccato senza riflessi sociali di scandalo, di turbamenti dell'ordine pubblico, o nella privazione diurna di bene spirituale... Se la N. dipende da fatto o volere doloso, l'autore del dolo risponderà di esso in foro di coscienza, ma la concessione del canone cit. continua a valere.

Cessa quando, pur essendo impossibile il ricorso alla S. Sede, è possibile il ricorso al legato della S. Sede nella regione, il quale possa facilmente comunicare con Roma (Comm. per l'interpretazione CJC, 26 giugno 1947, AAS 39 [1947] 374). Del pari il ricorso è obbligatorio quando si tratti dei voti riservati alla Sede Apost. (can 1809) e dei doveri del celibato inerenti a tutti gli ordini sacri (Com. cit., 21 gen. 1949, AAS 41 [1949] 156). Alcuni poi vorrebbero che la facoltà concessa dal can 81 agli Ordinari cessi quando sia possibile il ricorso al legato della S. Sede nella regione, il quale goda di speciali facoltà personali in materia; ma più comunemente si sostiene l'efficacia del can. anche nella detta ipotesi, poiché il CJC e la cit. risposta prevedono soltanto la difficoltà di ricorso in genere alla S. Sede, e le facoltà personali dei legati sono concesse più per decoro della persona che per consentire a loro di sostituire la S. Sede presso privati e presso gli Ordinari (si badi che queste facoltà sono « delegate », non già inerenti all'ufficio di legato [can 267], il quale non deve pregiudicare i diritti ordinari dei vescovi).

Cf. R. PALLARD, *L'exception de nécessité en droit civil*, Paris 1948. — W. GOLDSCHMIDT, *El estado de necesidad ante el derecho natural*, in *Rev. de estud. polit.* 78 (1955) 57-84; il problema giuridico posto dal famoso caso della « Mignonette » (1884): tre naufraghi si salvarono uccidendo un compagno: omicidio e cannibalismo o diritto dell'estrema N.? — E. CONTERI, *Lo stato di N.*, Milano 1939. — v. i trattati canonici *De delictis et poenis*.

II. — L'uso del PROBABILISMO (v.) non è lecito quando si tratta di fine necessario da raggiungere: stante la N. del fine, non è lecito adottare mezzi non certi e solo probabili. Così è che la carità impone l'uso di mezzi certi per procurare un bene « necessario » a noi o a terzi. Il BATTESIMO (v.) è di N. di mezzo (e non di semplice precetto) e la sua omissione, anche non colpevole, impedisce il raggiungimento della vita eterna; perciò se il battesimo è dubbio, deve essere reiterato (sotto condizione). Alcune verità di FEDE (v.) debbono professarsi per N. di mezzo anche dagli INFEDELI (v.): cf. Ebr XI 6, Gal II 16, Rom III 22, Mc XVI 16; conc. di Trento, sess. VI, c. 7 e conc. Vaticano, sess. III, c. 3, in DENZ. — B. 799-801, 1811 ss. I teologi parlano di verità da credersi per N. di precetto, cioè di quelle la cui ignoranza gravemente colpevole impedisce la salute eterna (misteri principali della fede, i comandamenti e sacramenti necessari all'individuo). Circa alcune verità si disputa se debbano conoscersi, dopo la promulgazione del Vangelo, per N. di mezzo o per N. di precetto (il mistero della Trinità e dell'Incarnazione). La virtù della religione (spesso cumulativamente con la carità e la giustizia) vieta che nell'amministrazione dei SACRAMENTI (v.) si segua l'opinione probabile, quando è in causa la validità del sacramento; tuttavia quando vi sia una N. spirituale del prossimo da assicurare, mancando MATERIA certa (v.), si può e si deve usare, fra le materie alla mano, la più probabilmente valida.

Cf. trattati canonico-morali *De sacramentis*; E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 55 s.; J. A. DE ALDAMA, *La necesidad de medio en la escatología posttridentina*, in *Arch. teolog. granadina* 8 (1945) 57-84.

III. — N. spirituale o materiale è anche la condizione di coloro che « hanno bisogno » di mezzi spirituali o materiali per conseguire fini buoni spirituali o materiali. La CARITÀ (v.) in questo caso è precetto grave, naturale ed evangelico. È in N. spirituale chi, per mancanza di mezzi congrui, non è in grado di salvarsi, di liberarsi dallo stato di peccato, dalle tentazioni od occasioni di peccato... È in N. corporale chi, per mancanza di mezzi congrui, non è in grado di conservar la vita, liberarsi dai mali fisici, assicurarsi un bene necessario alla vita...

V'è gradazione di N.: N. estrema (mancanza di mezzi senza i quali la persona incontrerà immediatamente o a breve scadenza la morte), N. quasi estrema (stato di miseria, di languore, di denutrizione prolungata), N. grave (situazione penosa di sofferenza, di fatiche eccessive, di privazione delle cose comunemente ritenute indispensabili alla vita civile come l'abitazione, vitto sufficiente, ecc.), N. comune (privazioni transenti o permanenti di cose considerate necessarie alla vita civile delle persone ordinarie, anche se non ne è compromessa gravemente la salute). È facile estendere questa gradazione alla N. spirituale. La divisione è schematica, astratta: le condizioni collettive o individuali, di tempo e di ambiente possono portare molte varianti, per cui,

ad es., una N. comune per un operaio può essere N. grave per persona costituita in dignità.

Cf. S. TOMMASO, *Summa Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 32, a. 5-6. Circa il dovere di soccorrere il prossimo in N., v. CARITÀ, ELEMOSINA, MISERICORDIA, MINISTRO dei sacramenti.

IV. — La N. *estrema corporale* (v. sopra) costituisce, per diritto naturale, un limite al diritto di PROPRIETÀ PRIVATA (v.): chi si trovi in vora N. estrema, da giudicarsi in senso morale, può appropriarsi i beni indispensabili ad uscire da quella N., senza essere legato all'obbligo di restituzione: «*Necessitas facit licitum, quod alias de iure est illicitum*». Cf. S. Tommaso, o.c. II^a-II^{ae}, q. 66, a. 6-7 (beninteso, questa appropriazione dei beni altrui non dovrà mettere l'espropriato in condizioni di N. estrema). Nelle attuali condizioni delle nazioni civili sarà raro il caso di N. estrema cui debba provvedersi con questo mezzo, poiché sarà facile ricorrere alle apposite organizzazioni che nel caso assicurano sufficienti sussidi.

V. — La N. dei parenti limita la libertà di *scelta dello stato*. Secondo il can 542, 2^o, non possono essere licitamente ammessi agli istituti religiosi quei giovani la cui opera è necessaria ai genitori e ai nonni versanti in grave N., né quei genitori la cui opera sia necessaria ai figli versanti in N. grave. La scelta dello stato RELIGIOSO (v.) è consiglio o dovere meno obbligante del dovere di soccorrere i parenti stretti, che è di ordine naturale cui solo Dio può derogare. La gravità della N. va valutata sia oggettivamente che soggettivamente, tenendo conto delle condizioni sociali e particolari delle persone in causa (ad es., mentre per le famiglie ordinarie di condizione civile comune, come operai e stipendiati, il ritiro dei genitori in casa di ricovero può soddisfare alle esigenze del loro stato e quindi i genitori non possono licitamente impedire l'ingresso del figlio in religione, questa soluzione non si sostiene per persone di condizione civile superiore).

La N. grave dei parenti stretti è inoltre motivo sufficiente per la dilazione e per la dispensa del *voto* di entrare in religione.

Avvenuto l'ingresso in religione, la N. dei parenti che obbliga il religioso ad *uscir di religione* dovrà essere più grave della N. che lo può obbligare a non entrarvi, in proporzione degli inconvenienti che l'uscita dalla religione comporterebbe (pericoli spirituali, scandali, danni alla comunità religiosa...). Il CJC prevede la estraclaustrazione (can 638); i religiosi sacerdoti possono venire immessi nel clero diocesano (can 638 ss). Va da sé che se per un individuo la permanenza o il ritorno nel secolo per ragioni individuali dovesse costituire occasione prossima di peccato e compromissione grave della salvezza eterna, il suo diritto di provvedere al proprio spirito prevale sul diritto dei parenti ad essere aiutati.

Il CJC tace circa il dovere di *aiutare* fratelli, sorelle, nipoti (figli di figli). Sarà norma il diritto naturale. Spesso basterà differire l'entrata in religione fino a quando essi abbiano raggiunta sufficiente capacità di guadagnarsi la vita, o siano stati collocati in appositi istituti educativi e assistenziali. Ma altre volte l'individuo dovrà sacrificare le sue aspirazioni religiose (come, del resto, in particolari circostanze, si deve rinunciare al diritto di contrarre matrimonio, se i doveri matrimoniali rendessero impossibile l'adempimento di altri doveri gravi già esistenti). Cf. S. TOMMASO, o. c., II^a-II^{ae}, q. 31,

a. 3, q. 32, a. 3, dove tratta del diritto preminente in proposito dei genitori e dei figli.

VI. — La N. interessa pure la sfera dell'*imputabilità* in foro esterno, in materia civile e penale. Chiunque causi, per dolo o anche per sola colpa, danni ingiusti a terzi, deve risarcire i danni (Cod. civ. ital. art. 2043), tranne quando agi per legittima difesa (art. 2044). Ma «quando chi ha compiuto il fatto dannoso, vi è costretto dalla N. di salvare sé o altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona, e il pericolo non è stato da lui volontariamente causato, né era altrimenti evitabile, al danneggiato è dovuta un'indennità, la cui misura è rimessa all'equo apprezzamento del giudice» (articolo 2045); la stessa dizione della legge suggerisce una transazione sull'entità della riparazione. Un ampio e vario campo di applicazione è la riparazione dei danni causati da mezzi di locomozione.

Lo stato di N. è maggiormente considerato in materia penale. La difesa dei beni e diritti individuali è per principio demandata alla pubblica autorità: chi difende le proprie ragioni con mezzi lesivi della persona o roba altrui è punibile ad istanza dell'offeso. Ma se il pericolo di lesione dei diritti propri (o anche altrui) è attuale e la pubblica autorità non è in grado di impedire la lesione, ognuno ha il diritto di «legittima difesa», proporzionata all'offesa (Cod. pen. ital. art. 392 s, 52). Legittimo è l'uso di questa difesa quando si dà vero stato di N., cioè: impossibilità all'intervento tempestivo della pubblica autorità e attualità dell'aggressione o del pericolo, in modo che la difesa sia o una reazione all'offesa o almeno una prevenzione dell'offesa nel momento che sta per effettuarsi. Lo stato di N., oltreché da cause libere (uomini), può essere provocato anche da cause non libere. Lo stato di N. determinato da minaccia e non da pericolo attuale, rientra nel TIMORE (v.). La difesa poi dovrà essere proporzionata all'offesa, tenendo conto dei diritti violati, dei mezzi usati dall'offensore, delle particolari condizioni di tempo, di luogo e di persona. Se non si contiene nella «moderazione di una difesa incolpevole», diventa essa stessa delitto per eccesso colposo (art. 55). «Legittima difesa» è appunto la difesa della persona propria o altrui da pericoli attuali di gravi danni, non già la rivendicazione di altri diritti, inerenti alla persona offesa. Suppone che il pericolo non sia stato causato dallo stesso offeso, che non sia altrimenti evitabile, che il danno causato dalla difesa sia proporzionato al pericolo di danno minacciato dall'offensore (articolo 54). Cf. S. TOMMASO, I^a-II^{ae}, q. 6, a. 4-6; CJC can 2205 § 4.

Anche il CJC prevede lo stato di N. in materia penale (per la materia civile la legge canonica si rimette al potere civile). Secondo il can 2205 § 2, trattandosi di leggi solo ecclesiastiche, lo stato di N. toglie ogni imputabilità penale. La N. deve prendersi in senso relativo e morale, poiché il CJC usa la frase *necessitas imo et grave incommodum*. Le condizioni che esige la legge civile per escludere l'imputabilità, valgono pure in foro canonico. Tuttavia nessuna N. toglie la responsabilità di atti intrinsecamente illeciti, o che inchinano disprezzo della fede e dell'autorità ecclesiastica, o che importino danni gravi alle anime; la N. di salvare la vita o altri beni anche spirituali, non toglie la imputabilità di atti condannati dal diritto naturale, divino o ecclesiastico, o di omissioni del proprio dovere assunto per ufficio (ivi § 3). v. sotto il n. 1.

NECKAM (*Necham, Nequam*) **Alessandro** (1157-1217), n. a S. Albans (Hartfordshire), m. a Kempsey (Worcestershire), teologo, filosofo, poeta. Professore nella scuola di Dunstable dove era stato educato, per perfezionare i suoi studi passò in Francia, ove attese alle sette arti, teologia, diritto canonico e civile, medicina, scienze naturali e insegnò alla scuola di Petit-Pont in Parigi (c. 1180). Nel 1186 riprese la scuola di Dunstable, indi si fece canonico regolare a Cirencester divenendovi (1213) abbate; forse fu anche a Roma. Manca ancora una biografia e una edizione completa di questo poligrafo, enciclopedico ma non privo di genialità, raccoglitore di informazioni e ricco di osservazioni dirette personali, poeta didascalico insigne, grammatico eminente, esegeta (conosceva l'ebraico) dotato di qualche senso critico, buon conoscitore dei classici e dei filosofi (conosceva anche alcuni scritti di Aristotele, Algazali, Israeli), interessantissimo per la storia della cultura medievale tra S. Isidoro e S. Alberto M.

TH. WRIGHT pubblicava *De naturis rerum* in 2 libri (enciclopedia delle scienze) e il poema di 3103 distici *De laudibus divinae sapientiae* (London 1863): l'ardente universale curiosità dell'autore si sposa alla pietà religiosa che in tutte le cose ammira e loda la sapienza divina. In *De nominibus utensilium* (da non confondersi con l'*Oratio de utensilibus* di Adamo da Petit-Pont), piccola enciclopedia composta in Francia su materiali forniti in gran parte da Isidoro, Orazio, Giovenale, passa in rassegna strumenti, utensili, abbigliamenti, mobili, mezzi di trasporti, animali . . ., che si usano nella vita quotidiana e nel lavoro. In *Sacerdos ad altare* (composto prima del 1191) fornisce l'elenco dei libri utilizzati nelle scuole. Alle discipline religiose consacrò: *Expositio in Cantica Cantorum*; *Glossae super Psalterium*; vari *Tractatus super Parabolas Salomonis*; *Quaestiones de rebus theologis*; *Expositiones rerum theologiarum*; *Fabula de Conceptione B. Mariae V.*, ecc. Un commento all'*Ecclesiaste* è annunciato in *De naturis rerum* e doveva costituirne i libri III-V, inteso a distinguere gli uomini dalla ricerca delle vanità.

BIBL. — presso J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII s.*, I (Paris 1946) 146, nota 24, p. 150-55 e passim. Aggiungi: C. H. HASKINS, *Studies in the hist. of the mediaeval science*, Cambridge U. S. A. 1924, p. 356-76; LYNN THORNDIKE, *A history of magic*, II (New-York 1923) 188-204; Ch. E. RAVEN, *English naturalists from N. to Ray*, Cambridge 1947; R. LOEWE, *A. N.s knowledge of hebrew*, in *Mediaeval and Renaissance Studies* (1958) 17-34, con append. di R. W. Hunt: N. aveva discreta conoscenza della grammatica ebraica e della esegesi rabbinica; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in der latein. Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Münster i. W. 1958) 325-33.

NECROLOGIO. v. OBITUARIO.

NECROMANZIA, è la ricerca di cose occulte che si pretende ottenere mediante l'evocazione dei morti (v. MANTICHE). È illecita anche quando espressamente si esclude il commercio col demonio e si dirige preghiera agli angeli, come il 30 marzo 1898 rispose il S. Ufficio: « Superstitio enim manet in facto evocationis, neque inani protestatione removetur ».

Peccato grave è considerata, con altre forme di SUPERSTIZIONE (v.), dalla S. Scrittura (Deut XVIII 10): « Nec eveniat in te qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria. Nec sit incantator, neque pythones consulat, nec divinos, aut quaerat

a mortuis veritatem: omnia haec abominatur Dominus ». Cf. Lev XX 6. — v. Trattati morali *De religione*; DIVINAZIONE, OCCULTISMO, METAFISICHA. — ENC. IT., XXIV, 487.

NECROPOLI. v. CIMITERI, SEPOLTURA.

NEDELLEC (*de*) **Erveo**. v. ERVEO di N.; P. STELLA, *La prima critica di Hervacus Natalis O. P. alla noctiva di Enrico di Gand: il « De intellectu et specie » del cosiddetto « De quatuor materiis », in Salesianum* 21 (1959) 125-70. — E. B. ALLEN, *Hervacus Natalis: an early thomist on the notion of Being*, in *Mediaeval Studies* 22 (1960) 1-14.

NEDIANI Tommaso (1871-1934), sacerdote, scrittore e critico, n. a Mezzano di Ravenna, m. a Forlì. Fu capellano militare durante la guerra 1914-18. Lasciò circa 60 pubblicazioni, alcune delle quali in poesia. La sua opera più nota è la vita di S. Rita da Cascia. — A. PASINI, T. N., in *Pro Familia*, Milano, s. a.

NEEDHAM Giov. Turbeville, S. J. (1713-1781), n. a Londra (di origine irlandese), m. a Bruxelles. Nel 1740 è missionario a Twyford presso Winchester, nel 1744 è a Lisbona insegnante di filosofia nel collegio inglese, verso il 1750 è a Parigi precettore del nipote di mons. Dillon arciv. di Tolosa, dal 1773 al 1780 è presidente dell'Accademia imperiale di Bruxelles. Era membro della « Royal Society » di Londra (prima di lui nessun cattolico vi era stato ammesso), nelle cui *Transactions* pubblicò numerose memorie delle sue ricerche dedicate interamente alle scienze naturali. Egli è famoso per aver insegnato, fondandosi su false interpretazioni delle sue esperienze, la generazione spontanea (v. VITA); credeva che la natura fosse dotata di una intrinseca fecondità capace di utilizzare e di organizzare le materie in decomposizione per trasformarle in infusori. Disse di lui la lingua tagliente di Voltaire (*Questions sur l'Encyclopédie*, in *Oeuvres*, ediz. Cramer, XVI, 364, cf. XV, 206): « Faceva esperienze di fisica e soprattutto di chimica. Dopo aver messo della farina di segale cornuta in una bottiglia ben tappata, e sugo di montone bollito in altre bottiglie, credette che il suo sugo e la sua segale facessero nascere delle anguille, che ne riproducevano ben presto altre ». Le idee del N. furono raccolte in *Nouvelles observations microscopiques avec des découvertes intéressantes sur la composition et décomposition des êtres organisés* (Paris 1750), adottate dal Buffon, dal Lamarck e largamente utilizzate dal barone d'Holbach (v.) nella costruzione del suo sistema materialistico. Si sa che tali idee furono vittoriosamente combattute dallo SPALLANZANI (*Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema della generazione di N. e di Buffon*), in « Nuova raccolta Calogeriana »; *Sopra gli animali delle infusioni e su i nuovi pensamenti in proposito di N.*, in 3° vol. del « *Giornale d'Italia* », Venezia 1767). Lo stesso N., negli ultimi anni, corresse alcune significazioni materialistiche della sua dottrina (*Idée sommaire ou vue générale du système et métaphysique des corps organisés*, pubblicato all'inizio della *Vraie philosophie* dell'abbé Monestrier, Brux. 1780).

NEEL **Giov. Pietro**, B. v. CINA 8 (martiri cinesi). — J. ESCOR, *Le bienh. J. P. N. et ses compagnons martyrs*, Lyon 1951 (utilizza anche la corrispondenza del beato).

NEEMIA. v. ESDRA E N.

NEFALIO, monaco di Alessandria d'Egitto, autore di una *Apologia* del calcedonismo (c. 508) testimoniata da vari storici e dall'incido *Ad Nephaliium* di SEVERO d'Antiochia (v.). Par certo che egli fosse verso il 482 un monofisita non già per ragioni dottrinali bensì per ragioni diplomatiche in quanto voleva la vittoria del patriarcato alessandrino su quello bizantino. L'*Apologia* mostra la sua « conversione » a un calcedonismo moderato. — CH. MOELLER, *Un représentant de la théologie néo-chalcedonienne au début de VI s. Nephalius d'Alex.*, in *Rev. d'hist. eccl.* 40 (1944-45) 73-140 (fonti a p. 81, n. 1).

NEFTALI, uno dei figli di Giacobbe (Gen XXX 7 s). Di lui si sa soltanto che quando entrò in Egitto aveva quattro figli (Gen XLVI 24).

La tribù che da lui discese si sa (Gios XIX 32-39) che occupava la parte orientale della Galilea avendo per confini: a nord il fiume Nahr el-Kasimiyye, ad est Nahr el-Hasbani, il Giordano coi laghi el-Hule e Genesaret fino al W. el Bire, a sud W. el Bire fin verso il monte Tabor, ad ovest le tribù di Aser e di Zabulon. Il personaggio principale nella storia della tribù di N. fu Barac che, agli ordini della profetessa DEBORA (v.), combatté contro i Cananei guidati da Sisara e li sconfisse. Dopo la scissione del regno, la tribù di N. andò soggetta a gravi invasioni, prima nella guerra tra Asa, re di Giuda, e Baasa, re di Israele (III Re XV 15), e poi per opera di Tiglath-pileser, re degli Assiri, che conquistò la Samaria e ne trasportò gli abitanti in Assiria. — A. LEGENDRE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 1592-1597.

NEGLIGENZA, è trascurare il proprio dovere, omettendolo, o ponendolo in modo languido e colpevolmente imperfetto, o rimandandolo senza motivo.

A) Già la S. Scrittura raccomandando ai sacerdoti di evitare la N. colpevole dei loro uffici, e al popolo di Dio di abborrire la N. nella osservanza della legge, comminando castighi ai negligenti (Lev XX 4; Deut VIII 11, XXII 3; I Re II 29; II Par XXIV 5, XXIX 11; Esdr IV 22; Prov I 25, III 11, XIX 16; Eccle VII 19; Sap III 10; II Macc IV 14). La raccomandazione ritorna più pressante, estesa a tutti, nel N. Testam. con particolare riferimento agli impegni dell'uomo verso la grazia e la salvezza eterna (Mt XIII 25, XXI 19, XXII 5 ss, XXIV 42-50, XXVI 40 s; Lc XII 35 ss, 45 ss; I Cor XVI 13; I Tim IV 14; Ebr II 3, XII 5; I Piet V 8). Secondo la teologia (cf. S. Tommaso, *Summ. Theol.* II^a-II^ae, q. 54, aa. 1-3), la N., opposta alla diligenza, è peccato contrario alla PRUDENZA (v.) che vuole usata in ogni attività umana la conveniente sollecitudine. Suppone imperfezione dell'atto intellettuale e della volontà nel produrre il giudizio ultimo pratico e la decisione; la *pigritia*, l'*accidia*, il torpore sono invece difetti della esecuzione.

B) La N. circa il fine ultimo e circa i doveri professionali (formazione di retta coscienza religiosa, morale, ricerca della verità, uso dei mezzi indispensabili, istruzione sufficiente, ecc.) è colpa *grave ex genere suo*, molto più se essa comporti disprezzo (v. IGNORANZA). Se riguarda il modo o altre circostanze delle azioni, sempre escluso il disprezzo e il pericolo di scandalo o di gravi danni, la N. come tale è solo *veniale*. La N. come atto singolo costituisce colpa, grave o leggera, contro la virtù propria impegnata nell'atto; se diviene abitudine, è imputabile

almeno in causa e ogni volta che viene avvertita senza che la volontà intervenga per superarla. Resta però sempre arduo definire nei singoli casi la gravità e la responsabilità della N. che è presente in quasi tutti i difetti dell'atto umano.

C) Sotto l'aspetto giuridico-penale, N. è *omissione della doverosa diligenza* nell'osservanza della legge, che causi danni (così il CJC quando espone i principi dell'imputabilità del delitto, cann 2199, 2203 § 1, 2229 § 3, 2^o, benché nelle singole applicazioni preferisca il termine N.). Come l'ignoranza, è causa del quasi-delitto (o delitto colposo). Da essa nasce duplice responsabilità e conseguentemente duplice azione, civile e penale, tanto se la N. sia costituita da omissione del proprio dovere, quanto se nasca da omissione delle precauzioni volute dalle leggi e imposte dalla natura delle cose, anche se l'effetto non sia stato previsto dall'agente. Il Cod. pen. ital. (art. 43) fra il DELITTO (v.) doloso e il delitto colposo inserisce il delitto *preterintenzionale* (distinzione che non muta la sostanza del concetto, ma può nei singoli casi aiutare a determinare meglio la responsabilità) e con la N. unisce pure l'imprudenza, l'imperizia, l'inosseranza delle leggi o regolamenti, ecc., elementi che canonicamente si possono far rientrare nella N.

Giuristi e moralisti considerano: a) N. *grave* la omissione della diligenza solita a usarsi da persona prudente negli affari importanti; b) N. *leggera*, l'uso di un grado di diligenza inferiore a quello richiesto dalla gravità dell'affare; c) N. *leggerissima* la omissione di diligenza particolare non solita a usarsi neppure da persone prudenti. Solo la N. grave è perseguibile giudizialmente; posta una trasgressione esterna che appaia in sé grave (cf. can 2218 § 2), la N. si suppone grave, e chi invocasse la N. leggera deve vincerla in foro esterno (can 2200 § 2). La N. grave può dare luogo in determinate circostanze a *culpa proxima dolo* (can 2203 § 1), principio enunziato già dal diritto romano: *dissoluta negligentia prope dolum est* (Ulpiano), *magna culpa dolum est* (Paulo).

Nel CJC la N., che non comporti disprezzo, è posta fra le cause diminutive la responsabilità: scusa dalle pene *latae sententiae*, se la legge esige piena consapevolezza usando i termini *scienter, temerarie*, ecc. (can 2229).

La N. è colpita nei cann 35 (lasciar passare il tempo utile), 188, 2^o (presa di possesso dell'ufficio), 274, coll. 343 §§ 1, 3 (doveri del vescovo), 410 § 3 (compilazione degli statuti dei canonici), 432 (elezione del vicario capitolare), 512 § 2, 1^o (visita canonica del superiore ai monasteri femminili dipendenti), 617 (abusi non repressi), 1457 ss (uso del diritto di giurispatronato), 1634 § 1, coll. 1881-86, 1902, 2^o, 1895 (*fatalia legis*, appello dalla sentenza, querela di nullità), 2348 (adempimento di legati, donazioni per cause pie, ecc.), 2378 (osservanza delle rubriche), 2382 s, coll. 2182-85 (doveri del parroco), 2384 (doveri dei canonici teologo e penitenziere), 2393 (disprezzo dell'autorità nella conferma delle elezioni, ecc.), 2398, 2402 (consacrazione episcopale e benedizione abbaziale), 2403 (professione di fede).

Il fondamento prossimo della PRESCRIZIONE (v.) è la N. nel far valere i propri diritti (cann 1509-12), mentre *vigilanti iura succurrunt*.

D) Si noti poi che, qualunque sia la colpevolezza giuridica della N., dal punto di vista morale può essere grave segno di decadenza spirituale in quanto

contrasti colle esigenze della genuina psicologia cristiana fondata sulla carità.

BIBL. — Commenti ai canonici cit. — Trattati di morale circa l'ATTO UMANO (v.) e i PRECETTI (v.). — M. A. JANVIER, *La prudenza cristiana* (Quaresima 1917), Torino 1937, p. 167-179. — R. NAZ in *Dict. du droit canon.*, IV, col. 1226 s. — D. PRUEMMER, *Manuale theol. moralis*, ediz. 6-7, I (Friburgo i. B. 1931) n. 41-47, 634, II (ivi 1933) n. 716. — Circa i fattori psico-fisici da tener presenti nei singoli casi di N., v. BOGANELLI, *Corpo e spirito*, Roma 1951, p. 330-362.

NEGOZI straordinari del Regno di Gallia (Congreg. Romana per i). v. STRAORDINARI (S. Congreg. degli Affari Eccles. Straord.).

NEGOZIAZIONE, Negozio. v. MORALITÀ degli affari, COMMERCIO, CONTRATTI, MERCATURA. — G. STOLFI, *Teoria del negozio giuridico*, Padova 1947.

NEGRETTI Antonio. v. PALMA il Vecchio e il Giovane.

NEGRI (talvolta si aggiunge: *occidentali o africani* per distinguerli dai popoli dell'arcipelago Malese [v. MALESIA] e della Melanesia [v. OCEANIA]) sono detti comunemente gli africani dell'AFRICA (v.) e i gruppi di quelli che furono trapiantati in AMERICA (v.). A tutti i livelli della civiltà essi pongono un enorme problema — che probabilmente sarà il problema mondiale dei prossimi decenni — del quale qui tocchiamo appena qualche aspetto dottrinale e morale.

I. *Razza maledetta?* Una lugubre leggenda di ignota origine pretese costruire su ragioni teologiche un Razzismo (v.) a vantaggio dei bianchi, presentando i N. come razza maledetta da Noè (v.).

a) Anche p. SALES, nel commento a Gen IX scrive: «Noè illuminato dallo spirito profetico vede nella condotta dei suoi figli i caratteri dei popoli che da essi nasceranno, e spingendo il suo sguardo nell'avvenire pronunzia la maledizione sui discendenti di Cham, e la benedizione sui discendenti di Sem e di Jafet... Invece di maledire Cham, Noè maledice la posterità di lui, forse perché non volle che venisse a cadere la maledizione sopra un figlio che Dio aveva benedetto (Gen IX 1), oppure perché Cham stesso veniva ad essere ancora più sensibilmente punito con la punizione del suo figlio. Ad ogni modo è chiaro che se della posterità di Cham vien nominato il figlio Chanaan, si è perché da esso ebbero origine i Cananei, i quali caddero in tanta empietà e depravazione che per giusto castigo di Dio furono spogliati dagli Ebrei del loro territorio, e vennero sterminati. In generale tutti i popoli camiti (Gen X 6 ss) si abbandonarono alle più turpi dissolutezze e, benché facessero rapidi progressi nelle vie della civiltà materiale (Egizi, Fenici, ecc.), poscia decadde e furono dominati dai discendenti di Sem e di Jafet... È da ritenere che la maledizione di Noè ebbe un carattere puramente temporale, perché anche i discendenti di Cham furono redenti da Gesù Cristo e sono chiamati a parte della eterna eredità».

È certo che fino al sec. XVI, nella maledizione di Chanaan fatta da Noè («sarà servo dei suoi fratelli») cattolici e protestanti videro la predizione delle vittorie degli Israeliti sui Cananei, senza allusioni pertinenti ai N. Pare che il primo accenno ai N. da parte di eseti cattolici si trovi negli *Annales sacri et profani* del TORNELIUS (1616) che cita, per

respingerla, la opinione secondo la quale il colore dei N. sarebbe l'effetto della maledizione di Noè.

La traduzione della Bibbia del MARTINI (1778), riecheggiando la esegesi tradizionale, annota semplicemente: «Noè non maledice il figlio, ma la discendenza di lui e la sua maledizione fu profezia. Più tardi i Cananei furono conquistati e fatti servi dagli Ebrei, cioè dai discendenti degli Ebrei». Nello stesso tempo, il *Dizionario* del BERGIER (art. «Negri») accenna alla interpretazione razzista per confutarla: «la maledizione colpì Chanaan, non già Cham, e l'Africa non è stata popolata dai Cananei». Contro tale interpretazione si erano pronunciati già il p. LABAT O. P. il quale (1728) respingeva l'idea, ormai diffusa, che il colore nero fosse il castigo del peccato, e il missionario DEMANET, il quale (1767) aggiunge che «Cham n'est pas la tige des nègres».

Eppure l'opinione che fa dei N. i «maledetti» per colpa di Cham o di Chanaan, si afferma tra scrittori di varie tendenze: il celebre esegeta CALMET, il filosofo BERNARDINO di SAINT PIERRE, il naturalista VIREY e tanti altri; CUVIER riconosceva «la pena ereditaria che pesa su una parte della razza africana».

I protestanti ebbero anche dei libri di catechismo in cui si parlava della maledizione di Cham e dei N. Qualcuno ha voluto a torto far risalire la leggenda fino a Lutero. Bisogna arrivare alla dissertazione dal titolo: *Curiosum scrutinium nigritudinis posterorum Cham, i. e. Aethiopum* (Amsterdam 1677) di un teologo e medico olandese protestante, Giov. Luigi HANNEMANN, il quale ricorda il «fulmine di maledizione che li condannò alla servitù e che li colpisce per milioni di generazioni», riferendosi a tutti gli africani, agli abitanti dell'Indostan e delle Indie neerlandesi. È vero che l'Hannemann, cercando dei precursori della sua esegesi, invoca anche Lutero, che giudica severamente la condotta di Cam: ma non sembra che il richiamo a Lutero sia giustificato. Il dottore olandese, dunque, sarebbe il primo ad aver enunciato in forma esplicita la teoria della razza maledetta.

Uno studio accurato del pastore protestante R. ALLIER suggerisce un'origine remota della leggenda nella letteratura rabbinica e precisamente nel *Berechit Rabba* (commentario alla Genesi, risalente non più in là del sec. V), secondo cui Cam, avendo compiuto cose abominevoli, sarebbe stato con altri scacciato dall'arca di Noè e, in punizione, la sua pelle sarebbe divenuta nera. Forse a tale leggenda rabbinica si ricommette in qualche modo la opinione popolare del medio evo che il colore del peccato fosse il nero, e che i peccatori potessero essere rappresentati con la pelle nera.

b) Qualunque sia l'origine della leggenda dei N. maledetti da Noè, essa non ha alcun appoggio nella Bibbia. Le parole di Noè vaticinavano soltanto le vittorie degli Israeliti sui Cananei; e i Cananei non erano i Camiti; e i Camiti negri non erano da nessuno considerati maledetti. Tanto meno dal Vangelo: uno dei primi convertiti è il gentiluomo della regina Candace, un negro battezzato da S. FILIPPO (v.). La parola, la grazia, la salvezza di Gesù non sono monopolio di razza. La tradizione popolare non provò ripugnanza ad immaginare che uno dei tre MAGI (v.) fosse negro. In tutto il medio evo non v'è traccia, tra i cristiani, della leggenda. E nemmeno nel sec. XVI quando il commercio dei N.

avrebbe potuto trovare nella pretesa maledizione un buon argomento (del resto i negrieri non erano tali anime da intendersela troppo con la Bibbia, neanche per civetteria o per speculazione). Il generoso LAS CASAS, che, allo scopo di salvare gli indiani d'America dallo sterminio, preconizzò la immigrazione dei N., non si appella per nulla alla maledizione biblica. Solo più tardi (ad es. nel celebre romanzo *La capanna dello zio Tom*) i fautori della schiavitù si appellano alla leggenda della maledizione dei N., che ormai era stata enunciata (sec. XVII) e largamente diffusa.

II. La tratta dei N. Così si dice il vergognoso commercio di N. fatti schiavi, iniziato nel sec. XV, non ancora del tutto cessato, ove furono impegnati commercianti, coloni, politici, esploratori, missionari, condotto con diverse tecniche, lungo diversi itinerari, con diverse vicissitudini, davanti a un'opinione pubblica che, lentamente informata, lentamente si evolvette verso la decisa disapprovazione.

a) I missionari, giungendo in AFRICA (v.), vi trovarono non soltanto la schiavitù, ma il traffico degli schiavi legalmente riconosciuto, che era in vigore fin dalla metà del sec. XV, al tempo dei viaggi organizzati dal principe Enrico di Portogallo, detto il Navigatore. Esso prese uno sviluppo molto maggiore dopo la scoperta dell'America, allorché gli Spagnuoli immaginarono di sostituire gli indiani con i N. nei lavori delle piantagioni e delle miniere. La ricerca dell'oro, la coltivazione della canna da zucchero, del cotone, del tabacco e di altre piante esotiche nelle Antille, nel Brasile e nel Nuovo Regno di Granada, avevano reso necessaria la mano d'opera indigena, ma al tempo stesso causato un'intollerabile tirannide.

Invano i domenicani di San Domingo negavano l'assoluzione a chi tratteneva schiavo qualche indiano; la sorte di quegli infelici non migliorava, e il lavoro che veniva loro imposto decimava la popolazione per natura indolente e poco adatta a quelle incombenze. Ma poiché in Africa c'era una razza prolificata e docile, facilmente riducibile a cambiar cielo e padrone, scapritori e colonizzatori, sotto l'impulso d'una necessità economica, che non giustifica ma spiega l'espedito, cominciarono a reclutare sui mercati del continente nero la mano d'opera occorrente in America.

Il « privilegio » di fornire annualmente alle Americhe un certo numero di schiavi era concesso dalla Spagna, dietro compenso globale o per « capi », e regolato da appositi contratti (« asientos de N. ». Dal 1595 al 1639 il Portogallo ottenne l'infame monopolio. Poi presero parte al commercio Olanda e Danimarca. Nel 1696 una compagnia portoghese di Cacheu s'impegnò a scaricare nelle Indie spagnole in sei anni e otto mesi « diecimila tonnellate di N. ». Dal 1702 il monopolio fu ceduto a una compagnia francese, autorizzata da Luigi XIV. Nel 1713 l'Inghilterra stipulò il primo contratto con la Spagna e fra tutte le potenze coloniali fu quella che maggiormente si disonorò con la tratta dei N.

b) Per rifornire di merce umana i mercati dell'America c'era tutta una rete di organizzazioni che si spingeva fino al centro dell'Africa. Dai porti della Tripolitania, del Marocco, della Guinea, del Congo, dell'Angola, dove attraccavano le navi in attesa del carico, i negrieri penetravano nel retroterra ad incettare la merce; i bianchi entravano in azione in un secondo tempo, nei centri di raccolta o nei porti. I primi negrieri (« pumberos ») erano N. Dapprincipio

comparavano gente già schiava, generalmente preda di guerra; ma poiché questa « merce » si esauriva presto, ricorrevano a ogni espediente per procacciarsela: dalle bande armate che assalivano i villaggi, ai predoni che tendevano agguati a donne o a ragazzi su qualche sentiero. Si calcola che dal 1511 al 1870 siano stati portati dall'Africa nelle Indie occidentali non meno di 40 milioni di schiavi.

Quando un negriero riteneva di avere merce sufficiente, convogliava le vittime in lunghe carovane verso i mercati dove i bianchi attendevano. Prima di giungervi, gli schiavi eran costretti a camminare, talvolta per mesi interi, incatenati a due a due; e quando erano in molti portavano un anello al collo attraverso il quale passava una catenella che li univa in fila di trenta o quaranta. Talvolta non era neppure necessario legarli: a coloro che si mostravano irrequieti o tentavano di ribellarsi, i negrieri mettevano al collo una forca di legno, stretta da un cavicchio, il cui lungo manico bastava a domarli o a soffocarli. Durante la notte l'orribile strumento di tortura veniva fissato a un albero. Le piste maggiormente battute erano segnate dagli scheletri di quelli che in precedenti marce non avevano potuto reggere alla fatica. Il card. LAVIGERIE valutava a 400.000 all'anno gli sventurati che al suo tempo i mercanti trascinavano sui mercati, quando non li lasciavano, nove su dieci, cadere lungo il cammino. Poi cominciavano gli orrori del mercato e del viaggio per mare.

Presso i porti sorgevano i baracconi dei negrieri o dei compratori bianchi, dove gli schiavi venivano ammassati in attesa della vendita. Il prezzo, che variava a seconda delle circostanze, dei luoghi, dei tempi, della qualità della merce (nell'interno gli schiavi costavano metà di quelli comprati lungo la costa), da principio fu molto basso (verso il 1451 i mori cambiavano una dozzina di N. per un cavallo); poi andò crescendo, anche per i rischi derivanti dall'abolizione dello schiavismo (durante il secolo scorso un bel negro di vent'anni fu barattato per un fucile, una sciabola, un barile di polvere, sedici bottiglie di rum, quindici pezze di stoffa e dodici franchi). Dopo la compera i bianchi cercavano di caricare quanto prima la merce acquistata. Se al momento dell'imbarco qualche schiavo era troppo deperito o irrimediabilmente malato, veniva ucciso a colpi di fucile o annegato; la stessa sorte era riservata a quelli che restavano a terra quando il carico era completo.

Il missionario p. CARLI da Piacenza che fece il viaggio con 630 schiavi racconta: « Era uno spettacolo degno di compassione vedere in che modo era sistemata quella gente. Gli uomini erano distesi sul fondo della stiva, serrati gli uni contro gli altri con dei pali per paura che si ribellassero e uccidessero i bianchi; le donne sotto la seconda coperta, i bambini sotto la prima coperta, stretti come acciughe in un barile, con un puzzo e un caldo insopportabili ». E il p. du TERTRE nota che il fetore di una colonna di schiavi in marcia si sentiva anche un quarto d'ora dopo il loro passaggio. Dato il costo e i rischi del viaggio (specialmente quando i trasporti furon soggetti a restrizioni e gravi penalità vennero cominate alle navi di contrabbando), per ottenere maggior leggerezza e velocità tutto era sacrificato. Nel 1788 il ministro inglese William Pitt fece misurare lo spazio concesso a ogni schiavo per coricarsi: risultò di 43 cm. di larghezza, più stretto di una bara. Giustamente CHANNING definì la nave negriera « il più grande complesso di delitti concentrato nel minimo spazio ».

Durante il viaggio, che normalmente durava un mese, il negriero teneva una rigida amministrazione dei viveri: un calcolo, sperimentato con diabolica precisione, gli aveva insegnato che per mantenere in vita uno schiavo bastava dargli ogni tre giorni una tazza d'acqua. Non meraviglia perciò

se la mortalità si aggirava sul 20 % e nei periodi di maggior traffico e di minori cure saliva al 50 %: non meno di quindici milioni di schiavi morirono nel solo viaggio tra l'Africa e l'America. Se la nave era in pericolo, le prime « cose » che si buttavano in mare erano gli schiavi, a cominciare dalle donne e dai fanciulli che rappresentavano un minor valore; altrettanto si faceva in caso d'inseguimento da parte di navi pirate o di sorveglianza in tempo di proibizionismo. Durante le tempeste e ogni volta che si chiudevano i boccaporti, gli schiavi ammassati nella stiva cadevano in vera agonia; qualche volta i guardiani scoprivano cadaveri in putrefazione incatenati con uomini ancora vivi. Né sempre si aspettava che morissero per gettarli in acqua: era una perdita calcolata nelle spese generali. La compagnia che forniva gli schiavi alla Guinea francese era impegnata a pagare una tassa per ogni negro che moriva dopo lo sbarco, il che rappresentava un incentivo a disfarsi dei malati prima dell'approdo. I superstiti, ridotti a scheletri, erano dalla testa ai piedi coperti di parassiti e d'ulcere prodotte dal movimento e dalle scosse della nave; avevano le braccia spolpate, il ventre sporgente, stranamente gonfio, il volto inebetito. Dopo l'arrivo, in attesa della vendita o della partenza per altra destinazione, venivano chiusi nei baracconi e, per meglio esaltarli, rasati, unti con olio di palma, maggiormente nutriti. Per sollevarne l'animo depresso il negriero li faceva cantare e danzare; prometteva loro di venderli a gente perbene, e la mattina li conduceva all'aperto, ma incatenati, perché tenessero i muscoli in esercizio. Ogni sera, dopo l'ispezione agli anelli e alle catene, attorno alle baracche vigilavano alcune sentinelle armate. Nessun riparo dal freddo e dalle zanzare. Se nei baracconi nasceva un bimbo, veniva implacabilmente soppresso; gli incaricati gli schiacciavano la testa fra due assi o lo buttavano nella fossa delle immondizie.

Al mercato il venditore presentava uno schiavo per volta, a meno che non si trattasse d'una madre con un bambino in tenera età, che veniva compreso nel prezzo. Lo schiavo era esitato nudo perché il compratore, accompagnato da un intermediario, detto « mafouc », potesse aprirgli la bocca per vedere i denti, palpargli le spalle e i fianchi, farlo correre e saltare, come un cavallo. I prezzi dipendevano dalla richiesta, dalla disponibilità, dalla qualità della merce (statura, età, salute, dentatura, speciali attitudini), ma oscillavano dai 20 ai 50 ducati d'oro, cioè dalle 40.000 alle 50.000 lire d'oggi.

Dopo aver esaminato, scartato, contrattato e deciso, il compratore prendeva possesso dello schiavo: lo bollava sul petto o sulle spalle, talvolta su una guancia con un ferro rovente che lasciava impresse sulle carni le iniziali del proprio nome o la sigla della compagnia trafficante. Finalmente lo immatricolava tra i lavoratori della fattoria, alla mercé di gerenti raramente tolleranti che obbedivano tutti alla regola del maggior rendimento con la minima spesa. Il cibo, somministrato due volte al giorno, era molto grossolano e appena sufficiente: manioca e pesce secco. Il lavoro, 12 o 14 ore, veniva svolto sotto la sorveglianza di aguzzini che, non conoscendo i dialetti negri, avevano un unico sistema per farsi intendere: la frusta. Il compito dei carnefici era a tariffa fissa; per impiccare uno schiavo lire 30, per bruciarlo vivo 60, per tagliargli le mani 2, per fustigarlo 5, per tagliargli la lingua 6, per metterlo alla gogna 10. Straziare gli schiavi era dunque un mestiere abbastanza redditizio. L'eccessivo lavoro, il cattivo nutrimento, l'ambiente fisicamente e moralmente malsano in cui vivevano, l'abuso dell'alcool, le malattie contagiose contribuivano al deperimento degli schiavi che, caduti malati o divenuti inabili al lavoro, venivano abbandonati a se stessi. Quando qualcuno di essi moriva, il soprintendente ordinava ad altri quattro di gettarlo in un campo, in un bur-

roue, sopra un mucchio di sabbia. Solamente nel 1515, per ragioni d'igiene pubblica, il re Emanuele ordinò di scavare una fossa dove i cadaveri dovevano essere ammuccchati e coperti di calce viva.

I bianchi non avevano scelto i modi migliori per dimostrare la loro superiorità sui N.: la cosiddetta inferiorità dei N. è una piaga, sì, forse dei N., ma certamente dei bianchi, che la vollero credere e conservare per le loro speculazioni economiche e politiche. Ed è incredibile che l'opinione pubblica tollerasse sia a lungo o riprovasse con tanta tiepidezza tali nefandezze.

c) Alcuni fattori pratici e dottrinali possono aiutarci a comprendere questo fatto storico che altrimenti sarebbe mostruosamente incomprensibile. Lo stesso generoso e illuminato protettore degli indiani d'America, il LAS CASAS (v.), seguito da molte persone prudenti, aveva consigliato, per le dette ragioni, l'importazione in America di manodopera africana (in realtà la corte di Spagna, prima del consiglio di Las Casas, aveva già dato il permesso di trasportare schiavi nel nuovo mondo). Il domenicano auspicava soltanto la sostituzione degli indios con lavoratori africani immigrati, ritenuti più adatti, salvi sempre i diritti umani di tutti. Ma, davanti alla realtà dei fatti, ebbe poi a pentirsi amaramente del suo progetto perché, considerando troppo unilateralmente l'interesse dei suoi protetti, non aveva abbastanza considerato la massa di sacrifici richiesta ai N. e soprattutto non aveva abbastanza considerato gli abusi che l'avidità e la malvagità degli uomini avrebbe perpetrato.

D'altronde le idee d'allora sulla SCHIAVITÀ (v.) erano diverse dalle nostre. Si riteneva generalmente non essere contrario al diritto naturale che un uomo si vendesse ad altro uomo, che l'autorità pubblica punisse certi delitti con la schiavitù perpetua, che i prigionieri di guerra fossero ridotti in schiavitù. I dottori cattolici, che sostenevano simili tesi, ne escludevano l'applicazione ai cristiani non già perché la schiavitù fosse essenzialmente immorale sotto la legge cristiana, ma perché contrastava con il nuovo spirito di fraternità cristiana: tra gli infedeli la schiavitù poteva sussistere senza contravenire al diritto naturale. Sicché il mercato degli schiavi N. non veniva condannato *a priori*. Con tali principi si spiegano le due bolle nelle quali papa NICOLÒ V riconosce al re di Portogallo Alfonso V il diritto di soggiogare gli infedeli, i musulmani di Africa, e di ridurli perfino in schiavitù, a patto, beninteso, che la guerra fosse stata giustamente ingaggiata. Il traffico degli schiavi era considerato immorale soltanto nel caso di violenza, sia da parte dei compratori, come dei venditori. Praticamente tali casi erano frequentissimi, ma ignorati in Europa.

d) Il linguaggio dei teologi si modificò quando si seppe come di fatto quel mercato era condotto. E ciò si seppe con la progressiva scoperta delle coste occidentali ed orientali dell'Africa, terminata nel primo quarto del sec. XVI per opera dei Portoghesi.

Uno dei risultati dell'incorporazione di quelle contrade barbare alla chiesa fu la soppressione della schiavitù, che in tutti gli stati africani era permessa dalle pubbliche istituzioni. « Ex hoc regno [Congo], scrisse MOLINA verso la fine del sec. XVI, quum omnes christiani sint, nullum asportatur mancipium, neque propter delicta servituti subijciuntur ». Le missioni presso i N. presero nuovo slancio a metà del sec. XVI. Ma la loro azione evangelizzatrice e

liberatrice fu in Africa molto meno vasta e profonda che nell'Asia e nell'America, attese le particolari difficoltà che presenta il continente nero a una penetrazione stabile degli Europei, soprattutto nelle regioni centrali. Perciò i missionari non potevano reprimere la tratta dei N.: i principali centri di incettazione erano situati nelle regioni interne che sfuggivano all'influenza loro. Tutto ciò che potevano fare era denunciare i misfatti alle autorità coloniali e metropolitane, esortandole a reprimere le violenze, e mettere la loro carità al servizio dei poveri N. per addolcire le sofferenze e procurare loro il beneficio della fede.

e) È noto l'apostolato croico di S. PIETRO CLAVER (v.) in favore dei N. che venivano portati sul mercato di Cartagena, destinati al Nuovo Regno di Granada e ad altre regioni sudamericane. Per essere sicuro di arrivare prima dei mercanti, aveva promesso nove messe (premio allora ambito) al primo che gli avesse annunciato l'arrivo di una nave negriera, e aveva incaricato un ragazzo di avvertirlo non appena avesse visto in alto mare le vele d'un bastimento. E prima che arrivassero i medici, gli agenti e gli scaricatori, correva sul ponte della nave e si calava nelle stive, allentava i ceppi, si chinava su quelli che sembravano morti bagnando loro le labbra con l'acquavite finché si ravvivavano; s'interessava con particolare affetto dei bambini. Giunta l'ora dello sbarco, sostituiva, con ben altre maniere, gli scaricatori. Prendeva in braccio i più deboli e, adagiati sulle barelle e la carretta che aveva inviato al porto, li trasportava all'ospedale; avvolgeva nel proprio mantello quelli ch'eran già morti. Benché avesse imparato la lingua più comune dell'Angola, si faceva accompagnare da tre interpreti, giunti appositamente dalle coste africane, che in seguito salirono a sette (uno di essi, che conosceva quattro lingue, lo chiamava il suo « calcapino »). Talvolta la diversità di provenienza degli schiavi era tale che doveva servirsi di cinque interpreti.

Arrivato ai serragli, ricominciava con la pulizia, le medicazioni, i regalucci; poi impartiva le prime lezioni di religione. Quando gli era possibile, faceva il catechismo all'aperto: li riuniva attorno a un altare su cui esponeva raffigurazioni semplici ma molto espressive. Allorché li aveva sufficientemente istruiti, li battezzava. Teneva il registro dei battesimi, col nome, i connotati e le caratteristiche dei singoli schiavi, ripartiti per nazionalità. Venuto il giorno della definitiva partenza, abbracciava per l'ultima volta tutti i componenti di quella mutevole famiglia, inconsolabili al pensiero di doversi staccare dall'unico uomo che nella loro vita aveva impersonato la bontà.

Gli schiavi venduti alla spicciolata in Cartagena, per servire nelle famiglie o per lavorare nelle fattorie dei dintorni, costituivano l'elemento più affiatato dell'apostolato del santo, la sua stabile parrocchia. Il suo zelo raggiungeva anche coloro che lavoravano nelle ostricarie di Barranquilla, coltivavano cotone e canna da zucchero nelle melmose terre del rio Maddalena, raccoglievano tabacco nella provincia di Monteria, lavavano le sabbie aurifere sulle colline di Antioquia, remavano sulle zattere del golfo, sudavano accanto ai forni delle distillerie; dappertutto egli regolarizzava i matrimoni, estinguiva gli odi, riformava i costumi, riuscendo perfino a coltivare in taluni una profonda pietà e angelica purezza.

I padroni generalmente non si oppongono al suo apostolato, sia per il prestigio ch'emana dalla sua persona, sia perché sanno che la sua opera rende gli schiavi più docili e sereni.

Rimase tra i suoi N. fino a quando dall'Avana, da Portorico, da Veracruz la peste si estese a Cartagena e cominciò a mietere le prime vittime anche tra i gesuiti. Colpito da paralisi, costretto a dipendere in tutto dall'assistenza altrui, trascorre gli ultimi tre

anni in un doloroso isolamento. Ma un giorno corre voce che è in arrivo una nave di schiavi Ararai, tra i più feroci e indomabili. A quella notizia ritrova se stesso; riesce a recarsi al porto e in pochi istanti gli schiavi « indomabili » gli sono attorno in ginocchio. Provvede perché sia organizzata la loro istruzione catechistica, vuol battezzare i bambini, ultime gemme dei suoi 300.000 battezzati.

Tanti altri missionari si distinsero nell'apostolato presso gli schiavi N. come i gesuiti p. BARREIRA (v.) che lavorava (1604) nell'isola di Santiago in faccia al Capo Verde, e p. Ant. VERAS che riuscì a battezzare (1660) un potente capotribù dell'interno di Angola.

f) L'indegno mercato sollevò nobili voci di protesta anche fra i non cattolici come WILBERFORCE e SHARP. Ma non ottenne dall'ILLUMINISMO (v.), che pur si trastullava col mito del « buon selvaggio », e dal GIUSNATURALISMO (v.) la disapprovazione che era lecito prevedere. VOLTAIRE (v.), il pontefice di quella cultura, acquistava una azione di 5000 franchi di una società che promuoveva la tratta dei N.; e al Michaud, proprietario della nave negriera, scriveva: « Mi congratulo con voi del felice successo della nave Congo giunta così a proposito per sottrarre alla morte tanti poveri N. . . . Mi consolo di aver fatto un buon affare e nel tempo stesso una buona azione » (l'incettazione di N. era presentata come un vantaggio reato ai N.!). E la storia si ripete: i peggiori nemici dei N. sono coloro che si professano loro amici, che li ammaliano coi miraggi di indipendenza, amando non già la libertà dei N., ma il proprio profitto della libertà dei N.

La reazione fu iniziata e condotta, per lungo tempo quasi esclusivamente, dalla sensibilità cristiana dei fedeli e dall'opera di missionari, teologi, papi.

Mentre i teologi del medio evo avevano ammesso la possibilità teorica, in certe condizioni, del traffico degli schiavi infedeli, dal sec. XVI in poi la tratta dei N., ormai conosciuta nei suoi metodi effettivi, è condannata energeticamente dai più illustri teologi.

Il celebre MOLINA comincia il suo studio con particolari interessanti attinti ai missionari, sulla provenienza degli schiavi, sul modo col quale erano acquistati. Nota che già altri dottori avevano condannato quel traffico come immorale e conclude: « Tutti quelli che lo esercitano peccano gravemente e sono in stato di dannazione eterna, a meno che non li seusi un'ignoranza invincibile che, del resto, io non oserei accordare a nessuno di loro » (*De justitia et jure*, II, 34). La stessa dottrina insegnarono con la parola e con gli scritti il p. REBELLO in principio del sec. XVII (*Opus de obligationibus justitiae*, I, quaest. 10, Lione 1608), più tardi il SANCHEZ (*Consilia moralia*, I, 4) . . . che invocano a sostegno delle loro opinioni i moralisti più quotati, come Ledesma, Soto, Navarro, Mercado, Garcia . . .

g) Le decisioni dei teologi non erano vane parole, ma infuivano sull'opinione pubblica e dettavano spesso la condotta dei ministri, dei sovrani, oltretutto dei confessori. In Portogallo, come in Spagna, i teologi erano chiamati nei consigli reali e partecipavano alla redazione delle istruzioni da darsi ai governatori delle colonie. MOLINA attesta di aver esaminato le istruzioni date ai generali incaricati delle spedizioni nel paese d'Angola e nella regione dello Zambese; e dice che esse, elaborate col concorso dei consiglieri spirituali della corona, contenevano sagge disposizioni atte a garantire la giustizia e i diritti degli indigeni.

Una simile campagna si svolgeva in favore degli indigeni d'America sfruttati barbaramente dagli occupanti. Più volte, a difesa sia degli indiani, sia dei N., si levarono i papi: Pio II (1482), PAOLO III (1557), URBANO VIII (1639), BENEDETTO XIV (1741), Pio VII (1816), GREGORIO XVI (1839).

Non sappiamo che cosa sarebbe divenuto il mondo se fossero mancate queste voci di missionari, teologi, papi. Ma sappiamo che esse non bastarono a frenare l'infame sfruttamento, che ricinodrò fino a tutto il sec. XVIII specialmente nel mondo anglosassone e in America fino al sec. XIX.

III. Attualità. Oggi la situazione dei N. è molto migliorata. Nullameno la discriminazione razziale è ancora conservata a loro svantaggio, nonostante le leggi in contrario, per es. nella *Unione Sudafricana* e perfino in un paese così civile come gli *Stati Uniti d'America*.

A) Quivi vivono c. 20 milioni di N., (20 % di discendenza africana), addensati per lo più negli stati del meridione; durante l'ultimo trentennio una forte emigrazione li ha sospinti nelle grandi città settentrionali, dove costituiscono importanti colonie; la sola New York ne ospita circa un milione.

L'atto d'emancipazione del 1863 liberava i N. degli Stati Uniti dalla schiavitù. Costoro non erano abbastanza preparati alla libertà accordata e per giunta si trovavano dinanzi a radicati e diffusi pregiudizi in loro sfavore. Il che fermò sul principio la loro elevazione, mentre i loro fratelli di colore delle colonie spagnole e portoghesi diventavano, appena liberati, cittadini ordinari. Avvenne così che negli Stati Uniti si impiantò la convinzione della inferiorità dei N., si pensò che questa « frontiera di colore » si poteva volgere ad utilità dei bianchi sostituendo con la condizione di servitù domestica imposta ai N. quella antica di servaggio; con che si sarebbero mantenute tra bianchi e N. le antiche relazioni di padrone e servo.

Per fortuna i N. degli Stati Uniti riuscirono a smentire il mito della loro inferiorità: rapido, straordinario fu il loro sviluppo, in tutti i campi, sociale, culturale, educativo, artistico. Molto v'è ancora da fare, perché i N. possano veramente godere di tutti i diritti loro accordati, e la posizione presa da Truman sull'eguaglianza dei diritti, come i generosi sforzi da lui fatti in tal senso, sono un incoraggiamento per quanti s'interessano ai problemi dei N. Numerosi stati hanno fissato una legislazione che concede ai N. tutti i diritti. Ci dà un'idea dei progressi realizzati dai N. la loro incorporazione all'organizzazione americana del lavoro nelle sezioni della mano d'opera qualificata e non qualificata: solo una minoranza di sindacati pratica ancora la « discriminazione », mentre la maggioranza riconosce ai N. completa eguaglianza coi bianchi. Fu già tempo in cui il 95 % dei N. degli Stati Uniti era d'analfabeti: oggi questi sono meno del 20 %. Nei collegi e negli atenei i N. sono oggi 30 volte più numerosi che 50 anni fa. Vi sono N. tra i giudici dei tribunali, tra i membri del Congresso, nel corpo diplomatico, tra i dirigenti dell'industria e del commercio, fra gli insegnanti.

Le leggi, in generale sono buone, ma le applicazioni incontrano formidabili difficoltà: la più grossa è spirituale ed affettiva, poiché il rispetto della « persona » del N. non si è ancora costituito in costume mentale: egli entra dappertutto, ma non trova vera ospitalità nella mente e nel cuore, come un fratello.

Negli altri paesi del continente americano i N. si calcolano a 10 milioni nel Sudamerica, a 4 nell'America centrale. L'80-90 % di essi pratica la religione cattolica e la loro situazione attuale è ben diversa da quella dei N. degli Stati Uniti, costituendo, nei rispettivi paesi, una parte imponente della popolazione.

Ancora una volta l'impulso più efficace, più continuo, più disinteressato al movimento di elevazione dei N. viene dalla chiesa cattolica che, con la parola dei suoi ministri, con la stampa e con l'azione sociale, difende la parità delle razze non solo davanti alle condizioni della salvezza ma anche di fronte ai beni della convivenza civile e politica. Essa ammette allievi N. nei collegi e nelle università cattoliche, accetta e fomenta vocazioni di colore nei conventi e nei seminari bianchi, ordina e promuove il clero indigeno alle più alte dignità, compreso il cardinalato, sollecita e approva congregazioni nuove formate da soli elementi N. (come la « Confraternita dei Francescani missionari servi di Cristo Re »).

A preparare l'opinione pubblica, lavora un « movimento interraziale » promosso principalmente dalla « Catholic Students Missions Crusade », dalla « Clergy Conference of Negro Welfare » e dal « Catholic Interracial Council ». Funziona un centro di informazioni e di propaganda che pubblica la *Interracial Review*. Ogni anno durante il mese di marzo, università e collegi cattolici svolgono la « Settimana della giustizia interraziale » con manifestazioni, raduni, affissi, programmi di radio e discussioni pubbliche. Il risultato pratico è che ogni anno nuovi collegi e università si aprono a studenti N.

e) Sembra che il N. s'accorga sempre più che soltanto nell'atmosfera del Vangelo gli sarà consentito di uscire dal complesso di inferiorità impostogli da un bastardo razzismo mercantile o teorico, e risponde con simpatia e gratitudine alle attenzioni della chiesa.

In passato l'influenza dei cattolici negli Stati Uniti fu minima, mentre i protestanti, che dal principio del 1700 iniziarono le missioni per i N., poterono fare numerosi seguaci. Solo dopo la dichiarazione di indipendenza, la chiesa cattolica poté attendere proficuamente alla conversione dei N. Nel secondo concilio di Baltimore (1866) i vescovi degli Stati Uniti « per le viscere della misericordia di Dio, chiedevano ed imploravano sacerdoti per l'assistenza alla gente di colore ». I sacerdoti vennero dall'Inghilterra, inviati da Herbert Vaughan, fondatore della società missionaria di MILL HILL (v.). I quattro nuovi arrivati si stabilirono a Baltimore, dove formarono la prima parrocchia cattolica degli Stati Uniti. Più tardi (1893) questo gruppo americano si costituì in congregazione autonoma (Società di S. Giuseppe del Sacro Cuore: Josephites Fathers), che è tuttora l'unico istituto missionario dedicato ai N. d'America. S'aggiunsero poi i Padri dello Spirito Santo, Benedettini, Gesuiti, Padri del Verbo Divino.

Attualmente i sacerdoti addetti alle missioni negre sono c. 600 appartenenti a una trentina di ordini e istituti. Lavorano sotto la direzione della commissione per le missioni cattoliche tra N. e indiani istituita nel 1884 dal terzo concilio di Baltimore. La più numerosa parrocchia si trova a New Orleans con c. 20.000 N. e una scuola che conta più di 1.500 alunni.

Le conversioni aumenteranno quando si potrà contare su un buon numero di sacerdoti N. Negli Stati Uniti vi sono circa 80 sacerdoti N. (erano solo 6 nel 1920); il primo sacerdote negro di nazionalità americana è ritenuto Augusto Tolton ordinato (1888) in Roma (era stato schiavo ed ebbe la gioia di battezzare il suo antico padrone); la prima ordinazione di un negro sul territorio degli Stati Uniti si ebbe solo nel 1891. Il 22 apr. 1953 fu consacrato il primo vescovo N. degli Stati Uniti, mons. Gius. Bowers, destinato alla dioc. di Accra nella Costa d'oro. Si prevede un rapido aumento poiché vari istituti religiosi e seminari hanno ora aperta la porta alle vocazioni dei N.

D'immenso aiuto per queste missioni sono le c. 1500 suore che hanno quasi interamente a carico l'educazione dei bambini.

Si prevede che in queste regioni la lenta silenziosa ma continua irresistibile pressione della civiltà riuscirà ad eliminare la discriminazione razziale. Assai più drammatica è la situazione dell'Africa.

B) In Africa, su una popolazione di c. 240 milioni il 39,5 % è di musulmani, il 39,5 % è di animisti pagani, il 21 % è di cristiani divisi in protestanti (5,5 %), cattolici battezzati (9,1 %) e catecumeni (1,4 %), e dissidenti ortodossi; c. 5 milioni di abit. sono di origine europea. L'Africa bianca, a nord, è in stragrande maggioranza musulmana. I cattolici sono una minima percentuale, composti quasi esclusivamente da elementi europei (in fase di rimpatrio, data la torbida situazione politica).

L'Africa nera, a sud del Sahara, è per una metà ancora pagana pronta a passare all'islam o al cristianesimo o al comunismo. La roccaforte dei cattolici è nell'Africa centrale; i cattolici da 1.339.000, quanti erano nel 1927, sono saliti nel 1955 a 9 milioni e mezzo; nel regno dell'Urundi sono ormai il 60 % della popolazione.

Nell'Africa meridionale è prevalente l'influsso protestante per le strette relazioni con l'Inghilterra.

I dissidenti orientali sono soprattutto in Etiopia (c. 9 milioni) e in Egitto (c. 3 milioni) ma non svolgono attività missionaria.

La posta maggiore in gioco è ora la conquista dell'Africa pagana. I musulmani hanno intensificato la loro propaganda e moltiplicati gli impedimenti alla propaganda altrui. Grave minaccia è l'invasione del comunismo. Il mondo negro è in fermento di crescita politica, economica, sociale, culturale. Tramontata l'età colonialistica, i bianchi riscoprono l'Africa, e al criterio della «segregazione» stanno sostituendo il criterio della «integrazione piena» fra le razze. E forse non è lontano il tempo in cui il mondo negro, uscito di tutela prenderà il suo posto nella storia della civiltà (civiltà di tipo europeo, di fondo ellenistico-latino, perché non ve ne fu mai, finora, altra più grande). Ma intanto è tormentato da una paurosa crisi, dove si urtano tensioni antagoniste, benefiche e malefiche: le giuste aspirazioni dei popoli N. e le complesse esigenze dei paesi sottosviluppati, la residua carica di rancore dei N. contro i bianchi, il diritto dei bianchi, padri e creatori dell'Africa di domani, a difendersi contro l'impetuoso disordine dell'ascesa dei N., la residua mentalità colonialistica dei bianchi che, rassegnati a perdere le «colonie», non si rassegnano a perdere le «zone d'influenza», la nefasta politica di colonizzazione spirituale dei N. operata

dal comunismo europeo ed asiatico, che corrompe le aspirazioni dei N., e sotto parvenza di sostegno, anzi di adulazione, aggrega quei popoli al proprio carro. Si prevede che l'assetamento dell'Africa costerà tragedie all'umanità.

BIBL. — La capanna dello zio Tom, il celebre romanzo di H. Beecher Stowe, esercitò profonda influenza a favore degli schiavi N. americani; cf. F. WILSON, *Crusader on crinoline. The life of Harriet Beecher Stowe*, Filadelfia 1941; E. B. DYKES, *The Negro in english romantic thought, or a study of sympathy for the oppressed*, Washington 1942. — J. LAFARGE, *The race question and the Negro*, New-York 1945. — A. DUCASSE, *Les négriers ou le trafic des esclaves*, Paris 1948: esposizione documentata, minuta, pittoresca. — E. D. REYNOLD, *Jesuits for the Negro*, New-York 1949.

M. CRUM, *Gullah: Negro life in the Caroline sea islands*, Durham 1940. — J. W. COLEMAN, *Slavery times in Kentucky*, Chapel-Hill 1940. — R. A. WARNER, *New-Haven Negroes. A social history*, New-Haven 1940. — A. A. TAYLOR, *The Negro in Tennessee (1865-1880)*, Washington 1941. — L. J. GREENE, *The Negro in colonial New-England (1620-1776)*, New-York 1942. — D. PIERSON, *Negroes in Brazil*, Chicago 1942. — R. D. CARBIA, *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, Buenos Aires 1943. — J. W. VANDERCOOK, *Majestad negra. La vida de Christophe, rey de Haiti*, vers. di H. D. Meskus, Buenos Aires 1943. — H. APTEHEKER, *Essays in the history of the American Negro*, New-York 1945. — CH. H. WESLEY, *The Negro in the America*, New-York 1946. — J. M. LENIHART, *Capuchin champions of Negro emancipation in Cuba (1681-85)*, in *Franciscan Studies* 6 (1946) 195-217. — F. TANNENBAUM, *Slave and citizen. The Negro in the Americas*, New-York 1947. — J. U. FRANKLIN, *From slavery to freedom. A history of american Negroes*, New-York 1947. — J. HÖFFNER, *Christentum u. Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947. — F. S. LOESCHER, *The Church and interracial reform. A study of Negro membership in six white protestant denominations*, in *Journal of religion* 27 (1947) 263-72. — ID., *The protestant Church and the Negro*, New-York 1948. — V. L. WHARTON, *The Negro in Mississippi (1865-90)*, Chapel-Hill 1947. — L. KILGER, *Die Neger in Peru um 1600, nach der Bilderchronik des Phel. Guaman Poma de Ayala*, in *Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft* 4 (1948) 110-116. — F. CAVALLI, *Condizioni dei N. negli Stati Uniti d'America*, in *Civ. Catt.* 1948-I, p. 371-86. — P. A. TELLKAMP, *Zur Gesch. der Missionierung der Neger in U.S.A.*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 4 (1948) 45-63. — H. APTEHEKER, *To be free. Studies in american Negro history*, New-York 1948. — G. B. TINDALL, *The campaign for the disfranchisement of Negroes in south Carolina*, in *The Journal of southern history* (Baton-Rouge e Lexington nel Kentucky) 15 (1949) 212-34. — W. RANGE, *The rise and progress of negro colleges in Georgia (1865-1939)*, Athens (Georgia) 1949. — M. FRAGA JIRIBARNE, *Razas y racismo en Nortamerica*, Madrid 1950 (pp. 98). — R. JOUVE, *Les catholiques et le problème noir aux Etats-Unis*, in *Etudes* 265 (1950) giugno 354-64. — M. ALONSO OLEA, *Trabajo y discriminacion social a proposito dei N. degli Stati Uniti*, in *Rev. de est. polit.* 11 (1951) 99-117. — H. APTEHEKER, *A documentary history of the Negro people in the United States*, New-York 1951 (pp. XVI-942). — A. ROSE, *I N. d'America*, Torino 1952. — R. M. STAMPE, *The historian a. southern Negro slavery*, in *Amer. histor. Review* 57 (1952) 613-24. — G. FREYRE, *Maitres et esclaves in Brasile*, vers. dal portoghese, Paris 1952 (pp. 552). — CH. C. MOONEY, *Slavery in Tennessee*, Bloomington 1957. — O. W. TAYLOR, *Negro slavery in Arkansas*, London 1959. — E. F. S. DE STUDER, *La trata des*

Negros en el Rio de la Plata durante el siglo XVIII, Buenos-Ayres 1958. — M. M. GORDON, *Social class in american sociology*, Durham (N. C.) 1958. — F. L. SCHOELL, *Histoire de la race noire aux Etats Unis* dal sec. XVII ai nostri giorni, Paris 1959.

La fisionomia politica, civile, religiosa dei N. d'Africa è in rapidissima evoluzione. Segnaliamo soltanto qualche studio generale recente sui problemi spirituali. L. AJOULAT, *Aujourd'hui l'Afrique*, Tournai-Paris 1958. — J. BOUCHAUD, *L'Eglise en Afrique noire*, Paris 1958. — Sr. MARIE-ANDRÉ, *La condizione umana nell'Africa nera*, Torino EMI 1958. — A. GIOVANDITTO, *Popoli e razze d'Africa*, Bologna EMI 1959. — *Aspetti della cultura negra*, di vari autori, Milano, Bompiani 1959. — P. CORNET, *Sahara terra di domani*, Ivì 1959. — *Pio XII per un'Africa cristiana*, di vari autori, Parma EMI 1958. — P. S. CALZA, *Uomini in Africa*, ivì 1958. — D. WESTERMANN, *Cultural history of Negro Africa*, in *Cahiers d'hist. mondiale* III-4 (1957) 986-1003. — J. MASON, *Le chrétien devant le colour-bar*, in *Nowv. Rev. théol.* 78 (1956) 611-33, con la bibl. della questione. — P. GHEDDO, *Il risveglio dei popoli di colore*, 2ª ediz.; VITT. DELLAGIACOMA, *Il destino dell'Africa*, problemi e obiettivi; BERN. DE VAULX, *Le chiese di colore*; W. GARDINI, *L'Africa chiama*, ecc., delle Ediz. Missionarie di Parma. — B. FAVRE, *Les chantiers de l'Afrique nouvelle*, problemi sociali e politici, in *Nowv. Rev. de sc. missionn.* 15 (1959) 290-303. — Id., *Dans l'Afrique nouvelle. Les pionniers à l'oeuvre*, ivì 16 (1960) 124-41. — Tutte le riviste delle MISSIONI (v.) e tutte le collane della letteratura missionaria consacrano gran posto ai problemi dell'Africa. — O. ZIERER, *Geschichte Afrikas*, dal 3000 a. C. ai giorni nostri, 2 voll., München 1959. — A. E. JOHANN, *Gross ist Afrika, Europas dunkle Schwester*, con un *Afrika-Lexikon* a cura di W. LENZ, Gütersloh 1957.

NEGRI (Suore del SS. Sacramento per gli Indiani e N.): congregaz. religiosa di diritto pontificio, con casa generalizia a Filadelfia. Nel 1942 contava 415 membri (di cui 31 novizie) in 37 case (di cui 1 di noviziato).

NEGRI (pseudonimo di Buonamonte, assunto quando abbandonò l'Italia per i paesi protestanti) Francesco (1500-1563), di Bassano del Grappa, cresiara ed apostata. « Per un amore infelice entrò negli agostiniani; di nuovo l'amore lo trascinò fino all'assassinio per il quale si ricoverò in Svizzera » (Cantù). Credesi che fosse membro dell'accademia vicentina (Collegia Vicentina) dei sociniani, fiorita tra il 1546 ed il 1552. In Svizzera poté recarsi da Chiavenna, ove ebbe residenza in qualità di maestro e di scrittore.

Legatosi con Zuinglio e adottatene le dottrine, si vuole che l'accompagnasse alla conferenza di Marburg (1529). Alla dieta di Augusta sostenne la piena libertà dei culti e finì con gli antitrinitari. Cf. CANTÙ, *Eretici d'Italia*, III, p. 153. Verso il 1555 il N. da Chiavenna si trasferì, per un quadriennio, a Tirano. Si segnalò come autore di varie opere religiose. Nel 1556, alla morte del Pellikan, gli fu chiesto di comporre un epitaffio latino. Scrisse l'opera etnografica *Rhætica, sive de situ et moribus Rhaetorum*, un *Catechismo*, la *Breve storia della fine di Fanino da Faenza* e di Domenico (Cabanca) bassanese (Chiavenna 1550) e un'altra intorno a Francesco SPIERA (v.) di Cittadella, che pare tradotta in italiano dal Vergerio. È noto specialmente per l'allegoria drammatica *Tragedia del libero arbitrio* (1546 e 1550, subito posta all'Indice), di cui nel 1559 apparve a Ginevra la versione latina, con dedica a Nicola Radziwill. Le invettive in essa

contenute contro mons. Della Casa, mons. Tommaso Stella vescovo di Capodistria e Girolamo Muzio, la fecero a torto supporre lavoro di P. P. VERGERIO (v.). La conclusione è un trasparente riassunto della faziosità anticattolica che ispira tutto lo scritto: la sopraggiungente grazia santificante impone all'angelo di divulgare la sentenza contro l'intruso tiranno: « l'anticristo sia, con la spada dello spirito ch'è la parola di Dio, a poco a poco ucciso ».

Agostino MAINARDI (v.) a Chiavenna l'aveva scomunicato come unitario. Finì la sua vita a Pinczow, in Polonia, pastore d'una minuscola e turbolenta comunità di antitrinitari. In Svizzera, saputo della morte, si coniarono in suo ricordo tre medaglie.

C. CANTÙ, *Eretici d'Italia*, III (Torino 1866) 153-156. — È. COMBA, *I nostri protestanti*, II (Firenze 1895-97) 299 ss. — P. CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, Roma 1921, p. 121. — v. anche le opere sui riformatori italiani, di D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939; FR. C. CHURCH, *I riformatori ital.*, vers. ital., Firenze 1935, 2 voll.; D. CANTIMORI e FLEIST, *Per la storia degli eretici italiani del sec. XVI in Europa*, testi, Roma 1937; G. PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, Bari 1913, 2 voll.

NEGRI Francesco, ecclesiastico, navigatore, n. a Ravenna il 27 marzo 1623, m. ivì il 27 dic. 1698. Nel 1663 partì da Ravenna verso il settentrione d'Europa. Da Stoccolma passò nell'antica Lapponia. Ritorna a Stoccolma, scende un anno dopo a Copenaghen, si dirige poi verso la Norvegia, costeggia e studia il frastagliatissimo litorale, visita varie isolette prima di iniziare la parte più aspra del viaggio. Tempeste e nevi non lo fecero desistere dal suo tentativo e, dopo aver esplorato Capo Nord, ritornò a Copenaghen, donde nel 1666 fece vela per la nativa Ravenna.

Apparvero postume le sue memorie: *Viaggio settentrionale fatto e descritto dal M. R. Sig. Don F. N. da Ravenna*, a cura degli eredi, Padova 1700, Forlì 1701; *La Lapponia descritta dal M. Rev. Don F. N.*, a cura di Giov. Cinelli Calvoli, Venezia 1705, a cura di Carlo Gargioli, Bologna 1883.

Altre opere di lui sono indicate dall'ab. GINANNI, *Scrittori ravennati*, II, p. 88. — P. AMAT DI S. Filippo, *Biografia dei viaggiatori italiani*, Roma 1882. — F. MORDIANI, *Vita degli illustri ravennati*, Roma 1883. — VISTOLI, *Biografia di F. N. Viaggio settentrionale di F. N.*, a cura di Enrico Falqui, Milano 1929. — V. RICCI, *F. N. l'ardito romagnolo che ubbidì al grande richiamo delle nevi scandinave*, in *Le Alpi*, Roma, gennaio-febbraio 1942. — R. WEISS, *F. N. voyageur italien du XVII s. en Laponie et au Cap Nord*, in *Neophilol. Mitteilungen* 48 (Helsinki 1947) 97-130.

NEGRI Gaetano (1838-1902), storico, letterato, uomo politico, n. a Milano, m. in un'ascensione sui colli sovrastanti Varazze (Liguria). Lasciato l'esercito nel 1862 (si era distinto nella campagna del 1859 e nella lotta contro il brigantaggio), prese parte alla vita amministrativa di Milano, consigliere comunale, ivi assessore per 12 anni dell'istruzione e finalmente sindaco. Fu anche deputato per due legislature e (1890) senatore del regno.

Pubblicò, con lo Stoppani ed il Mercalli, la *Geologia d'Italia*. Dato ai studi di critica letteraria e filosofica, stampò diversi volumi di *Saggi* che gli acquistarono buona fama. Egli stesso (lettera al prof. Scherillo pubblicata nella terza edizione di *George Eliot*, Milano 1903) segnala come più impor-

tanti: *La crisi religiosa* (1876), *Bismarck* (1882), *Nel passato e nel presente* (1892), *George Eliot: la sua vita e le sue opere* (1890), *Rumori mondani* (1894), *Meditazioni vagabonde* (1896), *L'imperatore Giuliano l'Apostata* (1901). Gli *Ultimi Saggi* (1904) furono editi dagli amici dell'autore.

Trattando argomenti di politica, di letteratura, di morale e soprattutto di religione, combatte apertamente ogni affermazione del soprannaturale divino nel mondo, e scaglia ogni credenza in Dio, ogni fede in una vita ultraterrena. Il suo passaggio dalla fede alla incredulità narra in una pagina delle *Meditazioni vagabonde*. Trascorsa la giovinezza in una specie di misticismo inquieto, un giorno gli capitò fra le mani un libro di Rénan, gli *Etudes d'histoire religieuse*. D'allora in poi il problema religioso fu l'oggetto costante delle sue ricerche. Indagò le soluzioni che del problema della vita suggerivano le diverse scuole filosofiche antiche e moderne. Interrogò quelle anime che dalla miscredenza o dal paganesimo si erano convertite alla fede, come S. Paolo e S. Agostino, o che alle seduzioni del cristianesimo avevano scetticamente resistito o pagamente ricalitrato, come Marco Aurelio e Giuliano l'Apostata. Esaminò le fasi di quella lotta interiore che trasse alla incredulità Rénan, Scherer, Evans, e dalla incredulità ricondusse alla fede Manzoni, Ausonio Franchi. Ne ricavò un assoluto scetticismo religioso (mentre Rénan fu sempre indeciso fra immanentismo naturalistico e deismo): « Al di là del mondo dei fenomeni, egli dice, c'è il mondo della realtà, dell'assoluto, ma questo mondo ci è necessariamente ignoto, perché per conoscerlo noi dovremmo cambiar natura, dovremmo uscir di noi stessi. Ogni nozione che noi crediamo d'avere dell'assoluto, non è che l'effetto di una illusione per la quale l'uomo proietta, all'infuori e al disopra del suo spirito, una creazione del suo spirito stesso. In tutte le religioni Dio non è che un uomo divinizzato; e non potrebbe essere diversamente, perché per conoscere Dio noi dovremmo non essere più uomini. Con queste idee sulla natura e sui limiti della umana intelligenza non è più possibile appararsi di nessuna religione positiva quasi che essa contenga la verità assoluta. Noi sappiamo che questa verità non può essere al di sopra di ogni nostra nozione determinata, e non possiamo considerare e studiare la religione che come un prodotto umano, come un simbolo inadeguato alla realtà che vuole rappresentare » (da *Rumori mondani*). Eppure, con evidente contraddizione (e confondendo il « soprannaturale » col « metafisico ») negli *Ultimi saggi* dichiara: « È un errore il credere che il movimento scientifico dei nostri tempi riesca a ferire l'idea del soprannaturale e del divino . . . Il movimento scientifico attuale si risolve nella sostituzione graduale delle cause naturali alle cause soprannaturali, a cui nell'età non scientifica si faceva risalire l'apparizione dei diversi fenomeni; ma quando l'uomo vuole spiegare il complesso dei fenomeni, ossia l'universo, ossia la natura, egli deve uscire dalla natura e porre il soprannaturale. L'indirizzo del pensiero scientifico non giova in nulla ad esimare la mente umana da questa operazione finale. E, fatto questo passo, è creato insieme un nesso fra la creatura e il soprannaturale, che vuol dire è creata la religione ».

Antinomie non rare in lui che si confessava pieno di incertezze e di contraddizioni. Dell'immortalità dell'anima nei *Rumori mondani* dice: « Dinanzi al

problema della morte, dopo tanti secoli di studi e di ricerche, noi ci troviamo nella condizione medesima di Socrate, ossia nel buio più completo. Ma è appunto perché la morte è un mistero assolutamente impenetrabile, davanti al quale la negazione non è meno irrazionale dell'affermazione, che noi non possiamo escludere la speranza. La ragione non ci impone il doloroso compito di soffocare quelle confuse ma potenti aspirazioni, che si innalzano dal più profondo del nostro cuore. Vivere e morire come se la speranza fosse realtà, ecco quello che ha fatto Socrate, ed ecco ancora il miglior consiglio della sapienza umana ».

I suoi critici e ammiratori gli riconoscono insospettabile buona fede. Ne saremmo più convinti se egli, studiati i testi dell'incredulità moderna, avesse meditato anche gli apologisti cristiani, come Fraysinoux, Nicolas, Lacordaire, Ravignan, Ventura, Monsabré, D'Hulst, Freppel, Bougaud (per dire di quelli che allora erano noti anche in Italia), i quali avevano detto cose sensate contro il filosofismo francese, il criticismo germanico, il materialismo inglese, e se si fosse preparato alla critica religiosa con una più conveniente educazione della sensibilità metafisica. Ad ogni modo, se fu un'anima in pena e teoricamente scettica, in pratica fu cristiano malgrado il suo anticristianesimo. — *Opere di G. N.*, Milano 1892-1903, 6 voll., con varie introduz. a cura di M. SCHERILLO. — A. DEL VECCHIO VENEZIANI, G. N., Roma 1934.

NEGRI Gerolamo, agostiniano (1496-1559), oratore sacro, n. a Fossano (Piemonte), religioso dal 1514, m. a Savigliano. Con rara energia, feconda eloquenza, profonda cultura storica e teologica, lottò contro la riforma, percorrendo quella pericolosa succursale della rivolta luterana che era la Svizzera. Incontrò aspre opposizioni, che valsero a mettere il N. in cattiva luce a Roma, donde, però, gli venne ben presto restituita la facoltà di predicare. Fu tra i consiglieri più ascoltati di Emanuele Filiberto per la restaurazione religiosa del ducato, e prefetto delle « Missioni » per la conversione dei Valdesi, sparsi in numerosi nuclei nelle valli del Pellice. Operò numerose conversioni. Pieno di erudizione e di vigore polemico è un suo scritto sull'Eucarestia, nel quale si oppone agli specifici errori luterani.

OSINGER, *Bibl. august.*, Ingolstadt-Augera 1768, p. 628 s. — POSSEVINUS, *Apparatus sacer*, Venezia 1606, p. 32. — HURTER, *Nomenclator*, III, col. 51. — *Bollettino storico agostiniano*, ann. VI, n. 2 (Firenze 1930) 45-53. — PERINI, *Bibliogr. aug.* III (Firenze 1935) 13.

NEGRI Guido (1888-1916), n. ad Este, caduto in guerra alle falde del monte Colombara tre mesi dopo aver conseguito la laurea in lettere all'univers. di Padova (con la discussione orale della tesi: « Fede e scienza nella poesia di Giac. Zanella »). « Un trisagio bianco mi canta nell'anima: il papa, la Vergine, l'Eucaristia » (scrive nel suo diario); ideali che guidarono la sua breve vita intensamente cristiana traducendosi in ardentissima pietà (fomentata nel quotidiano incontro con l'Eucaristia), e in fervidissimo apostolato della parola, degli scritti, dell'esempio svolto nella sua città attorno al fiorentino « circolo di S. Prosdocimo », nelle università di Padova e di Firenze, nel collegio Cavanis di Possagno, nell'esercito dove era chiamato il « capitano santo ». Il suo primo biografo, Don Ghibaudo, descrive la

sua vita come un *Itinerario della croce*: che è poi l'itinerario della santità. I molti volumi del suo *diario* e delle sue *lettere* forniscono un limpido documento della sua anima privilegiata e un cibo pregiato stimolante per tutti coloro che credono ancora negli ideali di religione e di patria, di fede e di scienza. Cf. *L'Osserv. Rom.* 30-I-1955, 15-VI-1956.

NEGRI Virginia (1508-1555), in religione suor *Paola Antonietta*, n. a Gallarate, m. a Milano, fu delle prime sei postulanti che ricevettero l'abito (1535) delle ANGELICHE (v.) da S. Antonio M. Zaccaria. Percorse borghi e città predicando penitenza e santità di costumi. Tra le conversioni da lei operate si ricorda quella del marchese Del Vasto, governatore di Milano per Carlo V. La sua attività nel Veneto, benché accolta con grande entusiasmo e coronata da splendidi frutti, suscitò sospetti presso la repubblica veneta che bandì dal suo territorio i barnabiti e le Angeliche (1551). Il che fu occasione di una visita apostolica, in seguito alla quale le Angeliche furono obbligate alla clausura e la N. fu segregata in un monastero (1552). Ebbe poi licenza di ritirarsi presso famiglie devote. Le epistole che di lei ci rimangono ricordano in qualche misura quelle di S. Caterina da Siena. Ma è da notare che le *Lettere spirituali della devota religiosa angelica P. A. N. milanese*, edite da G. B. FONTANA (Roma 1576, con *Vita decisamente encomiastica*) sono in gran parte opera del p. G. Besozzi. — O. PREMOLI *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913, p. 46 ss, 79 ss, 92 ss.

NEGROMANZIA. v. NECROMANZIA.

NEGRONI Veronica. v. VERONICA da Binasco.

NEINER Giov. Valentino (sec. XVIII), prete secolare, predicatore di Vienna, scrittore popolare di satire e di libri di devozione, ove si sente l'influenza di Abramo di S. Chiara, di cui fu ammiratore ed editore. Circa questo rappresentante dell'antibarocco tedesco v. la bibl. indicata presso A. WANNENMACHER in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 481.

NELIS Cornelio Franc. (1736-1798), n. a Malines, s'addottorò in teologia a Lovanio, ove fu ben presto nominato custode della biblioteca e direttore di uno dei collegi dell'università. Per i suoi meriti fu fatto canonico e vicario generale di Tournai, presidente degli stati della provincia e, dopo la soppressione dei gesuiti, commissario reale incaricato della direzione degli studi. Fu uno dei primi membri dell'Accademia di scienze e lettere di Bruxelles. S'interessò con competenza di storia, filosofia, pedagogia e anche di poesia, lasciando tra l'altro «trattamenti filosofici» (Parma 1795, Roma 1796), *De historia belgica et eiusdem scriptoribus* (Parma 1795), *Europae fata, mores, disciplina* nei secc. XV-XVIII (inedito). Eletto vescovo di Anversa (1784), lottò contro il giuseppinismo, corifeo col Van Eupen del movimento patriottico. All'avvicinarsi delle armate francesi (1794) lasciò la diocesi e riparò a Parma nel convento camaldolese, ove morì.

M. C. DE CLERCQ, *C. F. N. et Jac. Nic. Moreau*, in *Bull. de la Comm. roy. d'hist.* III (1947) 93-141, con 9 lettere scritte (1776-85) dal N. al Moreau. — ID., *C. F. N. et J. B. Bodoni*, in *De gulden Passer* 30 (1952) 83-110: 12 lettere inviate (1794-96) dal N. al suo tipografo parmigiano Bodoni, con notizie sulle opere e la vita privata del N. — W. PRICK, *Bisshop N., vriend van Brabant's katholieken*, Utrecht-

Brux. 1948. — C. DE CLERCQ, *De laatste tien levensjare [1788-98] van bisschop C. F. N., in Sacris erudiri* 9 (1957) 286-376, 10 (1958) 238-297.

NEMANJA Simeone. v. SIMEONE N.

NEMBROD. v. NEMROD.

NEMESIANO, SS.: — 1) Vescovo della Mauritania cesariense, nell'occasione del gran conc. di Cartagine fu arrestato e con altri otto vescovi venne prima battuto con verghe, poi sottoposto a dure fatiche nelle miniere. S. Cipriano, dal luogo del suo esilio, scrisse a lui e ai compagni per confortarli nel martirio, che avvenne circa il 257 sotto Valeriano. Festa al 10 sett. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 389. — ACTA SS. SEPT. III (Ven. 1761) die 10, p. 483-487: vi si ricordano anche i nomi degli altri vescovi, tra cui Felice, Lucio, Vittore e Dativo.

2) Fanciullo africano, martire ricordato da S. Agostino (*Sermo* 286, 2, PL 38, 1298) insieme con alcuni altri dei più noti martiri del tempo. Probabilmente si tratta del nostro N. là dove il calendario della chiesa di Cartagine ricorda un *Nemessianus*. Festa al 19 dic. — H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Brux. 1933², p. 397.

NEMESIO, SS.: — 1) Martire romano, che, sec. gli *Atti* leggendari di papa Stefano I, sarebbe stato da lui battezzato e consacrato diacono; in seguito sarebbe stato martirizzato insieme con la figlia Lucilla. Sec. la testimonianza dell'*Itinerario* di Salisburgo e di Guglielmo di Malnesbury, la sua tomba era situata sulla via Latina e N. vi otteneva culto al sec. VII. Forse il culto aveva subito una interruzione abbastanza lunga, come fa pensare una iscrizione metrica contenuta fra i *Damasi epigrammata* (numero 80): *Martyris haec Nemesi scdes . . . — incullam pridem dubitatio longa reliquit — sed tenuit virtus adversulque fidem*. Sec. altri, N. sarebbe da collocare tra i martiri della via Ostiense e del cimitero di Commodilla; ma è opinione debolmente documentabile. Festa al 31 ottobre.

2) Un altro N. si ricorda al 27 giugno tra i sette martiri della via Tiburtina, che il martirologio classifica come figli di S. SINFOROSA (v.) appoggiandosi, come sembra, solo su documenti leggendari.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 487. — H. DELEHAYE, *Les origines . . .*, Brux. 1933², p. 72, 282 s, 278 s. — O. MARUCCHI in *Nuovo bollettino di archeologia cristiana* 1905, p. 23-26. — P. LUGANO, *Intorno all'iscrizione relativa ai SS. N. e compagni . . .*, Roma 1913, con illustraz. — B. BAGATTI, *Il cimitero di Commodilla . . .*, Città del Vat. 1936. — H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques*, Paris 1908, p. 576, 655-657.

NEMESIO, vescovo di Emesa nella Fenicia (secolo IV-V), autore di un molto fortunato *Trattato della natura dell'uomo* (greco) ispirato al neoplatonismo (v. PLATONISMO). Dell'uomo N. illustra, con fini osservazioni e buona cultura ma senza ordine, il corpo e l'anima. Il corpo è un compendio delle perfezioni della natura organizzata. L'anima ha due parti: irragionevole e ragionevole. L'anima ragionevole comprende il pensiero, la memoria e soprattutto la volontà, di cui il carattere libero costituisce la personalità. L'anima irragionevole è duplice essa stessa: vi sono facoltà che, senza partecipare della ragione, le sono sottomesse (come il desiderio e la ripugnanza) e le facoltà estranee alla natura e all'impero della ragione (come la nutrizione e le altre funzioni animali). N. ha delle viste profonde sulla costituzione

del mondo, sulla gerarchia delle creature e sul posto dell'uomo nella gerarchia, sulla varietà delle sensazioni, sulla libertà umana. L'influenza neoplatonica, esplicitamente confessata nelle frequenti citazioni di PORFIRIO (v.), gli impedisce di avere idee corrette sull'unità psicosomatica sostanziale dell'Uomo (v.), sull'unicità dell'ANIMA (v.) e la pluralità delle FACOLTÀ (v.). In particolare egli non si perita di affermare la tesi platonica della PREESISTENZA delle anime (v.). Cf. E. DOBLER, *N. von Em. und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas v. Aq.* [S. Theol. I-II, qq.6-17]. *Eine quellenanalytische Studie*, Werthenstein (Luzern) 1950. Peraltro utilizza ecletticamente anche Aristotele, gli stoici, Epicuro, Galeno. Né dimentica le incidenze dell'antropologia sui dogmi cristologici: ricorda Eunomio, Apollinare di Laodicea, e probabilmente combatte la cristologia di Teodoro da Mopsuestia.

L'opera di N., che fu spesso attribuita a S. GREGORIO NISSENO (anch'egli autore di un *De natura hominis*), ebbe grande influenza in oriente anche presso i Siri, gli Armeni, i Georgiani, i Copti. GIOVANNI DAMASCENO (v.) la riproduce largamente in *De fide orthodoxa*; importanti frammenti conserva anche il monaco greco Melito del sec. IX. Attraverso l'opera del Damasceno, nonché attraverso la versione latina di Alfano I di Salerno (ed. BURCKHARD, Leipzig 1917) conosciuta da Alberto M., e la versione posteriore di Burgundio da Pisa († 1194) utilizzata da Pier Lombardo e da S. Tommaso, il trattato di N. penetrò nella scolastica occidentale.

BIBL. — PG 40, 503-818 (ediz. difettosa); versione inglese, con ampie annotazioni, a cura di W. TEFER, *Cyril of Jerus. and Nem. of Em.*, London 1955. — O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Liter.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 275-80. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 60-67. — W. W. JAEGER, *N. von E.*, Berlin 1914. — H. A. KOCH, *Quellen u. Untersuchungen zu N. von E.*, Berlin 1921. — R. ARNOU in *Gregor.* 17 (1936) 116 ss (nestorianesimo e neoplatonismo). — E. SKARD in *Symbolae Osloenses* 1936, p. 23-43 (N. e Origene); 1937, p. 9-25; 1938, p. 31-41; 1939, p. 46-56; 1942, p. 40-48.

NEMICI. v. GUERRA, PACE.

NEMICI. *La dilezione dei N.* è precetto solenne dato da Gesù, uno dei più tipici della nuova legge e inizio della sua perfezione morale modellata da Gesù sulla stessa perfezione sostanziale del Padre: « Amate i vostri nemici... affinché siate figli del vostro Padre che è nei cieli... Siate sempre perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste » (Mt V 44-48). Tal precetto, anche se particolarmente espresso, è essenzialmente contenuto nel precetto generale della CARITÀ verso il prossimo (v.), del quale partecipa la natura, la motivazione e gli atti. Il nemico resta sempre *prossimo*, conservando con l'offeso la comunanza di natura e di dipendenza da Dio, il rapporto di fraternità rispetto allo stesso Padre.

L'inimicizia lede la virtù della carità in duplice maniera: o col solo sentimento di avversione e di odio verso una persona, ovvero con l'opera esteriore d'offesa del suo onore o di danno al suo diritto. Nel primo caso chi è fatto oggetto dell'inimicizia deve, in forza del precetto della carità, reprimere il suo risentimento o irritazione, astenersi dal ripagare il nemico della sua stessa moneta (il che sarebbe pura vendetta), perdonare cordialmente, pregare per lui, usargli tutti quei tratti ordinari (*signa communia*) di convenienza e di benevolenza che corrono tra

persone civili, anzi adoperarsi per fargli mutare i sentimenti ostili con qualche dimostrazione di generosa affettuosità. Nel secondo caso, di lesione della carità per ingiuria o danno, chi ha subito l'una o l'altra ha pieno diritto di esigere condegnata soddisfazione anche con azione giudiziaria sia civile che criminale, né punto è obbligato dal precetto della carità a cedere quel diritto che la legge gli riconosce. È però tenuto: 1) a reclamare il suo diritto non già per spirito di vendetta o di rivalsa, in quanto la riparazione infligga infamia o gravame al nemico, ma unicamente a salvaguardia della propria onorabilità, o a compensazione d'una jattura ingiustamente sostenuta, o a correzione del nemico, o a prevenzione di altri atti ingiusti; 2) a mostrarsi disposto e pronto ad accogliere ed a trattare quelle proposte di accomodamento o di riparazione che piacesse al nemico di avanzare per porre termine convenientemente all'inimicizia.

Escluso l'odio e la pura ragione di punizione (che sarebbe pura vendetta), si possono far valere motivi positivi che giustificano in qualche caso anche la sospensione dei « segni comuni », ad es. la giusta correzione medicinale che induca il nemico a ravvedersi, la giusta prevenzione che trattenga il nemico dal rinnovare l'ingiustizia (motivi suggeriti dalla stessa carità del prossimo), la carità verso se stessi se e fino a quando la vista del nemico e la consuetudine con esso ci induca in tentazione prossima di atti d'ira o di odio. Mal si giustifica, a nostro giudizio, tale sospensione dei segni comuni e la riparazione dell'offesa quando si dice che essa è legittima « punizione » dell'offensore; infatti una PENA (v.) che non sia medicinale o preventiva o reintegrativa della giustizia, è pura vendetta, a nostro giudizio irragionevole.

Il precetto della dilezione dei N. mette a dura prova la virtù del cristiano, urtando contro un moto istintivo spesso veemente, qual'è quello dell'ira. La sua difficoltà sarà più tollerabile a chi consideri i suoi motivi ed i suoi vantaggi individuali e sociali, a chi richiami gli esempi di Gesù e mediti la promessa e le minacce fatte da lui al riguardo (Mt VI 14, 15, XVIII 35; Luc VI 35-37...). Il precetto cristiano è severa condanna della massima cara ai seguaci del « mondo » del doversi rispondere con offesa all'offesa, con odio all'odio, col sangue al sangue. Questa « legge del taglione » è presentata come superiore legge d'onore, segno di nobiltà e di gagliardia, mentre all'incontro è una barbara irragionevole passione di vendetta, segno di forza e di nobiltà inferiori, origine e madre d'infiniti guai. Solo per una grottesca inversione di valori la leggerezza umana poté gratificare la dil. dei N. come pochezza o viltà d'animo e presentare la morale cristiana come esaltazione delle « virtù passive ». — V. trattati *De charitate* e *De V praeecepto*. — F. HEER, *L'amour des ennemis*, in *Vie intellect.*, maggio 1950.

NEMROD (*Nembrot, Nembrotto, Nimrod*), eroe postdiluviano, le cui notizie (inserite nella tavola etnografica, ridotta per il resto ad arida lista di nomi) sono testimonianza della notevole fama da lui goduta nell'antico oriente.

Secondo i cenni biblici (Gen X 8-12), il suo regno, esteso a Babel (sulle due rive dell'Eufrate), Erech (antica Uruk, ora Warka), Akkad (il sumero Agade a nord di Babilonia) e Kalneh (forse rispondente a Kullab dei testi di Fara), racchiudeva gran parte

del paese di Sin'ar (equivalente con tutta probabilità al binomio « Sumer ed Akkad »). La cultura del sud passò poi al nord dell'Assiria, ove N. fondò le città di Kalah (= Kalhu), Nina (= Ninive), Reheboth (ossia la parte precipua della precedente città) e Resen (città non ancora identificata, sepolta forse sotto uno dei molti colli inesplosati).

Circa la persona di N. (Gen X 9), si sa che « fu prode cacciatore innanzi al Signore (= in verità, in sommo grado) e perciò suol dirsi: prode cacciatore innanzi al Signore come N. ». Si crede che N. sia equivalente a Nin-IB, da leggersi Nim-urta, figlio del dio Enlil venerato a Nippur. Secondo inni editi da M. Witzel, N. fu il primo costruttore degli argini per i fiumi e del sistema irrigatorio dei campi. Siccome tale epiteto (Nin-IB) si applica al terzo re della dinastia d'Erech, Lugal-Banda, costui sarebbe forse il N. biblico; tale dinastia succede a quella di Kis, sicché N. poté esser detto figlio di Kuš, vissuto ai tempi sumerici. Secondo alcuni (Pohl), sarebbe detto cacciatore non tanto per reali combattimenti con belve, ma piuttosto per la sua vittoria sul dragone Tigri addomesticato ad usi irrigatorii.

Per vicinanza materiale dei testi, la tradizione posteriore postbiblica fece poi intervenire N. nella costruzione della torre di Babele, quale gigante opposto a Dio (cf. Dante, *Inf.* XXXI, 34 ss; *Purg.* XII, 34 ss; *Par.* XXVI, 126). — A. DEIMEL in *Biblica* 2 (1921) 71 ss, 461 ss, 8 (1927) 353 ss.

NENCI Francesco (1781-1850), mediocre pittore, n. ad Anghiari (Toscana), m. a Siena, noto, più che per le sue pitture, per gli originali disegni coi quali illustrò il *Paradiso* di Dante, la *Bibbia* e l'*Iliade*.

NENNIO (inizio sec. IX), bretone del paese di Galles, autore della *Historia Britonum* o *Elogium Britanniae*, ove narra la storia (leggendaria) dell'Inghilterra dallo sbarco di Cesare fino al sec. VII, forse riprendendo ed amplificando un'opera anteriore del sec. VIII. Fu molto diffusa e subì varie manipolazioni. Dal punto di vista letterario, storico e critico è una compilazione assai mediocre, un ammasso grottesco di errori e di invenzioni fantastiche; ma non abbiamo di meglio per conoscere i primi secoli dell'Inghilterra e, del resto, l'opera è preziosa per lo studio del folklore. In essa si assiste alla nascita del ciclo epico di re Artù e della Tavola rotonda (v. GRAL). — F. LOT, *Nennius et l'Historia Britonum*. *Etude critique suivie d'une édition des diverses versions de ce texte*, Paris 1934. — E. FARAL, *La légende arthurienne*, I (Paris 1929) 56-220.

NEO —, prefisso di numerosi composti, indicante il rinnovamento della corrente o della dottrina designata dal vocabolo-madre. v. tal vocabolo.

NEOFITA. v. ISIDORA, I.

NEOFITI (gr. νεόφυτοι) si chiamavano quelli che erano nati « appena generati » alla vita in Cristo nel BATTESIMO (v.). Erano compresi con quel nome anche coloro che da non molto tempo erano cristiani, e che perciò erano esclusi dagli ORDINI sacri (v.). Cf. I Tim III 6; I conc. Niceno, can 2, *MANSI, Concilia*, II, 668 s. Si chiamavano N. pure quelli che da poco si erano dati alla vita « devota » o monastica e agli ordini (Gregorio M., *Epist.* V, 53, IX, 106, PL 67, 784 e 1031); anche per costoro, appunto perché N., valeva la norma di non aver fretta a elevarli a gradi superiori. Cf. CJC cann 972, 975, 976, 978.

Anticamente i N. rappresentavano una parte importante della popolazione cristiana. Pertanto erano oggetto di grande preoccupazione per i vescovi, i quali, essi stessi, generalmente attendevano alla loro ulteriore educazione. La prima istruzione che ricevevano avanti il battesimo era prevalentemente morale (S. Ambrogio, *De myster.* I, 1-2, PL 16, 405) e relativa ad alcune verità della fede (S. Cirillo Geros., *Catech. illuminandorum*, PG 33, 332 ss). Soltanto dopo essere diventati cristiani venivano illuminati circa i misteri, e primamente circa i sacramenti. Famose tra tutte sono le *Catechesi mistagogiche* di S. CIRILLO Gerosol. (v.), il *De mysteriis* di S. AMBROGIO (v.) e il *De sacramentis* sul cui autore s'è tanto disputato, ma che oggi si conviene sia S. Ambrogio stesso (PL 16).

In antico i N. erano caratterizzati dalla veste bianca battesimale che indossavano uscendo dal fonte e conservavano fino a tutto il sabato dopo Pasqua (perciò la domenica dopo Pasqua, detta oggi *in albis*, si chiamava più propriamente *post albas*). I N. novelli battezzati, detti anche *tripendes homines* (carichi del peso delle tre virtù teologali) e *infantes* (generati alla fede, cf. I Pietr II 2) anche se adulti (come il retore Vittorino, cf. S. Agostino, *Conf.* VIII 2), ricevevano in consegna la legge cristiana (*traditio legis christianae*), del qual uso è forse un residuo la strenna battesimale.

In un'altra accezione meno propria N. si dicevano i CATECUMENI (v.). — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.*, XII-1, col. 1103-10.

NEOFITI (ospizio per catecumeni e N. in Roma), v. ISTITUTI, f. — S. Ignazio di Loyola ebbe la idea di fondare in Roma una casa per l'istruzione dei N. e ne presentò il progetto a Paolo III, che ne preordinò l'effettuazione con la bolla *Cupientes* (21 marzo 1542). Vi si stabilivano i privilegi dei N. (ebrei, infedeli o pagani convertiti), ampliati poscia con la bolla *Illius* (19 febr. 1543). La principessa Giulia Colonna fondò in Roma il primo monastero delle neofite, con la regola che Pio IV approvò il 26 gen. del 1562. Pio V con la bolla *Sacrosanctae* (26 nov. 1566) sopprime il priorato di S. Basilio dell'ordine gerosolimitano e l'attribuì, col palazzo o monastero ed adiacenze, al sodalizio di S. Giovanni in Mercato, istituito dalla principessa Colonna. Il monastero prese il nome della SS. Annunziata in S. Basilio, ed ebbe l'ordine conveniente mercè le costituzioni pubblicate prima dal card. Veralli, poi dal card. Corradini (1738), protettori dei luoghi pii dei N. Gregorio XIII fondò e largamente dotò il collegio dei N. erigendolo con la costituzione *Vices eius* (1 sett. 1577) sotto la protezione di tre cardinali. La prima sede di questo collegio fu nella casa ove visse S. Caterina da Siena, levandosene le domenicane che furono trasferite a Montemagnanapoli rimpetto alla chiesa di S. Chiara, allora proprietà della Camera apostolica. Clemente XI con la costituzione *Propagandae* (11 marzo 1704) ampliò maggiormente i privilegi dei N. e con chirografo 21 gen. 1705 delegò a speciali prelati tutte le cause riguardanti i N. con l'analoga giurisdizione e giurisdizione.

NEOFITO Eleisto = recluso, n. a Leucara (Cipro) nel 1134, a 18 anni si fece monaco. Dopo molte peripezie e un viaggio in Terrasanta, si rinchiuse (c. 1160) in una caverna presso Pafos. Ivi accorsero discepoli e sorse un monastero (detto Eleista),

cui egli diede la regola (1177). Nel 1170 vi era stato ordinato prete. Nel 1214 si ritirò in solitudine sulla montagna nella cella-reclusorio detta Nuova Sion.

Nel *Típico* del monastero lasciò un elenco delle sue opere (panegirici, lettere edificanti, commenti ai Salmi e discorsi sull'Esamerone, meditazioni liturgiche, poesie religiose) formanti 16 voll. Una ediz. parziale fu curata dal KIPRIANOS, Venezia 1779. In una lettera importante, spesso edita, *De calamitatibus Cypri* (PG 135, 495-501), deplora le sciagure degli ortodossi di Cipro sotto il governo dei Latini. Cf. V. LAURENT, *Le typicon monastique de Néophyte le Reclus. Nombre et dates de ses révisions*, in *Rev. des études byzant.* 7 (1949) 52-55. — M. JUGIE segnala un opuscolo inedito di N. *sur l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'Eucharistie* ivi, p. 1-11. — J. P. TSIKNOPULOS pubblicò di N. la *Τυπική συν θεῶν διαθήκη* (dal codice Laing III 811), Larnaca (Cipro) 1952, e dal cod. Paris. gr. 1189 *Ὁ βίος καὶ ἡ θαυμαστὴ προσωπικότης τοῦ ἁγίου Νεοφύτου*, Leucosia (Convento di S. N.) 1951.

NEOMENIA (=novilunio). I mesi giudaici erano lunari e si iniziavano con l'apparire della nuova luna ch'era scrutata nottetempo sulle alture palestinesi e di cui si dava il segnale mediante l'accensione di fuochi. Quando i Samaritani cominciarono a turbare tali piani accendendo fuochi prematuri, il segnale venne dato mediante messaggeri. Allorché la luna non poteva essere osservata per le avverse condizioni meteoriche, si stabiliva la N. nel giorno successivo al 30° del mese precedente. Il sinclirio radunato pronunciava, per dar inizio al novilunio, la parola *Mequddash* (= consacrato). Il giorno successivo all'apparizione della luna si riteneva sacro, e, pur non essendo obbligatorio il riposo festivo, si celebrava in letizia con un banchetto (I Re XX 5), con adunanze nel santuario (Is LXVI 23; Ez XLVI 1, 3) o presso un profeta (IV Re IV 23). Oltre al sacrificio quotidiano, avveniva nel tempio il sacrificio di due agnelli, di un ariete e di sette agnelli di un anno come olocausto, con le rispettive offerte alimentari e la libazione. Si sacrificava pure un capro espiatorio (Num XXVIII 1155). L'inizio della cerimonia era annunciato con gli squilli delle trombe d'argento (Num X 10).

Il settimo novilunio che segnava l'inizio del mese di Tishri si celebrava con solennità particolare poiché esso principiava il mese «santo» (il settimo); era, in quel giorno, obbligatorio il riposo sabatico (Lev XXIII 24), e il sacrificio consisteva in tre agnelli e nel doppio di tutte le altre offerte. Dopo l'esilio, al tempo del giudaismo postbiblico, con la N. di questo mese iniziava pure l'anno civile, per cui la festività assunse il tono gioioso della solennità di capodanno. — A. CAQUOT, *Remarques sur la fête de la N. dans l'ancien Israël*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 158 (1960) 1-18.

NEONE (S.), fratello di S. Claudio e di S. Asterio, fu con essi denunciato come cristiano dalla matrigna, avida di impadronirsi dei loro beni. Messi in prigione, vi rimasero finché ad Egea arrivò Lisia, proconsole di Cilicia. Questi li interrogò l'uno dopo l'altro, e fece loro soffrire crudeli tormenti. Avendo i fratelli con gioia subiti i supplizi e persistendo essi nella fede, il proconsole ordinò che fossero crocifissi fuori della città, lasciandovi i loro corpi in pasto agli uccelli. v. ASTERIO 2, 3.

NEOTO, Santo. Probabilmente due furono i santi di questo nome: il primo, eremita in Cornovaglia, detto celticamente *Niel*; l'altro, prete anglosassone, fondatore d'un convento a Eynesbury nella contea di Huntingdon. La leggenda, priva di valore storico, fonde i due santi in unico personaggio, narrando la traslazione delle loro reliquie dalla Cornovaglia a Eynesbury. Vi si dice che N. fin dalla gioventù si fece monaco a Glastonbury (sec. IX), dove, dopo gli studi, fu ordinato diacono e prete. In seguito si ritirò in luogo solitario a esercitarsi nella preghiera e nei digiuni. Dopo sette anni, si recò in pellegrinaggio a Roma. Cresciuta la fama della sua santità, molti vennero a lui per consiglio, tra cui lo stesso re Alfredo il Grande, al quale N. suggerì la restaurazione delle scuole inglesi sia in Roma che in Inghilterra, e una prima forma di insegnamento universitario che fu l'origine della università di Oxford. Il santo sarebbe morto verso l'anno 877 e sarebbe stato sepolto nel monastero da lui fondato. — Festa in Cornovaglia originariamente al 20 ottobre, poi al 7 dicembre o anche al 31 dicembre, come a Bec e a Huntingdon.

BIBL. — ACTA SS. Jul. VII (Ven. 1749) *die* 31, p. 314-329, con *Vita* composta da anonimo. — *Asters Life of king Alfred together with the annals of S. Neots*, a cura di W. H. STEVENSON, Oxford 1904. — *Analecta Bolland.* 20 (1907) 464-466, dove è pubblicata una traslazione di N. secondo un ms. del sec. XIII. — R. M. CLAY, *The hermits and ascetics of England*, London 1914. — L. GOUGAUD, *Ermîtes et reclus*, Ligugé 1928. — W. J. FERRARA, *The saints of Cornwall*, London 1920. — A. MAWER e F. M. STENTON, *The placenames of Bedfordshire*, Cambridge 1926. — G. H. DOBLE, *S. Neot, patron of St. N. Cornwall, and St. N. Huntingdonshire*. Exeter s. a. (1929), nella collezione *Cornish Saint, Series*, 21, con illustr. — G. Mc N. RUSFORTH, *The windows of the church of St. Neot, Cornwall*, estratto da *Transaction of the Exeter diocesan architect. and archeol. Soc.* 15 (1937), Exeter 1937, tavola IX e p. 30-36 (saggio, anche agiografico, sulle vetrate che rappresentano dodici scene della vita del santo tolte dalla leggenda).

NEPAL, regione asiatica sul versante meridionale dell'Himalaya, chiusa tra l'India e il Tibet. Superficie, 140.000 kmq.; popolazione (1951) 7 milioni di abitanti, mista di tibeto-mongoloidi indigeni budhisti, e di «gurka» conquistatori induisti. Il N. costituisce un principato ereditario, retto da una oligarchia militare.

Nel sec. XVIII i cappuccini fondarono stazioni missionarie a Katmandu (capitale), Patan e Batgao, dove con l'esercizio della medicina attesero proficuamente all'evangelizzazione di quei popoli isolati. Banditi dal regno per ordine del re dei «gurka» vittorioso (1769), i cappuccini coi fedeli nepalesi passarono l'Himalaya e si stabilirono a Bettiah. Sperarono invano di rientrare nel N. Con decr. di Propaganda Fide 19 maggio 1893 il N. fu aggiunto alla prefettura apostolica di Bettiah (oggi dioc. di Patna). Il N. rimase precluso agli stranieri fino ai nostri giorni; ora ha adottato un sistema democratico. Nel 1951 il ministro nepalese per l'istruzione invitò i gesuiti americani a impiantare in Katmandu una scuola sul modello del collegio S. Francesco Sav. di Patna, e il maragà Bahadur Rana offrì ad essi come sede il proprio palazzo estivo a Godavari presso Katmandu: primo atto di una auspiciata apertura del regno ai missionari. Per ora non vi si impartisce istruzione religiosa se non in generale,

accettabile alle molte varie credenze; la lingua è l'inglese, ma v'è anche un corso speciale in lingua nepalese. — S. PETECH, *I missionari italiani nel Tibet e nel N.*, Roma 1952 ss (« Il nuovo Ramusio » II), che corregge e completa l'opera critica del p. CLEMENTE da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini. Sunto storico*. IX, *Indie orientali*, Roma 1935. Cf. *L'Osserv. Rom.* 5-IX-1952.

NEPI e SUTRI, cittadine in provincia di Viterbo, formanti unica diocesi con 10 comuni.

Una tradizione non suffragata dalle antiche fonti martirologiche attribuisce l'evangelizzazione e la fondazione della diocesi di N. ai « protomartiri dell'Occidente » *Tomomco e Romano*, discepoli di S. Pietro, decollati sotto Claudio « in civitate Pentapoli » identificata con N. Si ricorda poi, senza prove, un *Miltone* martire. È pure incerto *Euladio*, antipapa (418-19), poi vescovo di N. o di un « locus Campaniae » secondo diverse redazioni del Liber Pontificalis. Il primo vescovo certo è *Proiettilio* (465). Sulla fine del V. sec. un solo vescovo, *Felice*, tiene le due sedi di N. e di Falerii.

Poco o nulla si sa sulle origini della diocesi di S. Primo vescovo certo è un *Eusebio* (465). Suoi successori sono *Costanzo* (487) e *Mercurio* (499). Vi fu pure vescovo *Benedetto* dei conti di Tuscolo, poi papa Benedetto VII (975).

Il 12 dic. 1435, data la povertà delle rendite delle due diocesi, Eugenio IV le univa dichiarandole immediatamente soggette alla S. Sede. Per brevissimo tempo (1523-1532) esse furono di nuovo separate, poi definitivamente unite. Prima della traslazione a Mondovì vi fu vescovo Michele Ghisleri, poi papa S. Pio V.

Patrono della diocesi unita è S. Romano vescovo. I fedeli sono c. 70.000, in 36 parrocchie. V'è seminario minore a N. e a S.; filosofia e teologia si compiono presso il Pont. Seminario Reg. del Lazio superiore in Viterbo.

Tra gli avvenimenti notevoli si ricorda che nel 728 Liutprando occupa S. cedendola poi a papa Gregorio II come donazione ai SS. Pietro e Paolo (alcuni vedono in questo fatto il primo nucleo costitutivo del POTERE temporale dei papi, v.). A S. avvennero due concili: nel 1046 quando per opera di Enrico III si deposero tre papi che si contendevano la tiara e venne eletto Clemente II; nel 1058 Ildebrando, essendo già stato eletto a Siena Niccolò II, fa deporre Benedetto X.

Tra i monumenti si segnalano: a N. la *cattedrale* con cripta del sec. XII; a S. il *duomo* con resti del sec. XIII nel campanile e nel pavimento. Notevole è l'*anfiteatro* tutto scavato nel tufo, che risale alla seconda metà del sec. I a. C.

G. RANGIASCHI, *Memorie storiche della città di N. e dei suoi dintorni*, Todi 1845-47. — C. NISPI LANDI, *Storia dell'antichissima città di S.*, Roma 1887. — LANZONI, I, 530-532. — CAPPELLETTI, VI, 195-269.

NEPOMUCENO. v. GIOVANNI (S.) N. — P. DE VOOHT, *Jean de Pomuk*, in *Rev. d'hist. eccl.* 48 (1953) 777-95. — J. WEISSKOPF, *Johannes von Pomuk*, München 1948. — V. KONDELKA, *Il santo circondato di mistero*, in *L'Osserv. Rom.* 16-V-1954.

NEPOMUCENO (*Pontificio Collegio N.*, in Roma). v. ISTITUTI ECCLES. di educaz. e di istruz., c. 14. — G. BEZDICEK in *L'Osserv. Rom.* 22-IV-1954.

NEPOTE, vescovo di Arsinoe in Egitto (prima metà del sec. III), corifeo del MILLENARISMO (v.)

egiziano e avversario dell'origenismo che si opponeva all'interpretazione letterale chiliasica dell'Apocalisse. Scrisse un libro non giunto fino a noi (*ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*), al quale accenna Ireneo (*Adv. haer.* V, 35, 1), ritenuto dai seguaci il testo del millenarismo. Si fondava specialmente su Apoc XX, donde deduceva esservi due risurrezioni, la prima degli eletti, la seconda dei reprobri; i primi dovevano regnare con Cristo in terra per un millennio. Quest'opinione fu accettata da molti. Il vescovo d'Alessandria S. DIONIGI (v.) levò la voce, querelandosi che costoro si abbandonassero alla lettura degli scritti di N. trascurando i testi canonici, che ripudiassero le celesti speranze della vita gloriosa perpetua con Cristo sostituendovi un piccolo regno su questa terra. Dionigi, dopo la morte di N., raccolse un sinodo in Alessandria (dove furono ammessi i laici insieme con gli ecclesiastici), che discusse per tre giorni i testi di N. Dionigi stesso confessò di aver ammirata in quell'adunanza la condotta imparziale e zelante dei suoi confratelli; ed ebbe la gioia di vedere il capo degli oppositori, il prete *Coracione*, arrendersi e ripudiare l'errore del chiliasimo. In quel sinodo Dionigi lodò pubblicamente la pietà e lo zelo di N.; ma considerando il favore che avevano ottenuto i libri di lui, si vide costretto a condannarli. Più tardi N., associato nell'eresia a Cerinto, ebbe un'altra condanna (MANSI I, 1017) dove è chiamato col nome di *Nepoziano*. Secondo Fulgenzio (*Cont. arian.* 2), esistevano dei seguaci di N. (*Nepoziani*) anche nel secolo VI.

EUSEBIO, *Hist. eccl.* VII, 24 ss. — S. GIROLAMO, *De viris ill.* 69; *Praef. in Is.* XVIII. — TEODORETO, *Haeret. fab.* III, 3. — GENNADIO, *De dogm. eccl.* 55. — TILLEMONT, IV, 261 ss. — SCHUPART, *De chiasmo Neptis*, Giessen 1724. — v. MILLENARISMO.

NEPOTISMO, si dice, in senso peggiorativo, l'uso praticato da alcuni papi di concedere favori, cariche e ricchezze ai propri parenti o compatrioti, quand'anche fossero indegni o meno degni di altri. Tal uso, comune a tutti i potenti, vien denunciato presso i papi che lo praticarono, poiché ad essi meno si conviene che ad ogni altro (Luc XIV 26; Mat X 37).

A) **Ragioni del N.** Il bisogno di persone fidate fu forse il principale motivo che indusse alcuni pontefici a circondarsi dei loro parenti. Ciò si avverava specialmente quando dovevano difendersi da coloro che, parenti dell'antecessore, erano stati da questo elevati alle più alte dignità; inoltre l'instabilità e l'irrequietezza delle fazioni politiche o partigiane che sempre caratterizzarono la città di Roma, costringevano il papa ad appoggiarsi a gente di sicura fedeltà e interessata a difenderlo o ad aiutarlo. Ci informa Ferreto vicentino a proposito di Benedetto XI: « Non enim agnatos cognatos, ex humiliter natus progenie, ad se accendens habebat, non nepotes illos, quorum fiducia fretus aunderet securus » (Muratori, *Res. Ital. Scr.* IX, 1012). Il N. divenne un elemento necessario di sicurezza per il governo papale e cominciando da Sisto IV si crebbe a sistema. Molto spesso i nipoti o parenti del papa erano degni delle cariche loro affidate ed in tal caso sarebbe stata un'ingiustizia e un errore tenerli lontani dal potere soltanto per il timore di incorrere nella taccia di N. Del resto, la comunanza di idee e di attitudini fra i membri d'una stessa famiglia rendeva opportuna la loro collaborazione. La storia dei papi è ricca di cardinali-nipoti che si resero grandemente benemeriti della Chiesa.

B) **Cenni storici.** 1) Nel primo periodo dopo l'epoca di ferro, dove incontriamo alcuni papi che furono « veri devastatori » della vigna di Cristo (Baronio), si fa notare Nicolò III Orsini che antepose gli interessi della sua famiglia a quelli della Chiesa e così presso Dante si confessa: «... il figliuolo dell'orsa cupido si per avvanzar gli orsatti, ché su l'aver e qui me misi in borsa » (*Inf.* XIX, 70-72). Bonifacio VIII favori pure assai i suoi parenti, ma con discernimento.

2) Nel periodo avignonese (1305-1376) si ebbe, oltre il N. familiare, anche un N. per così dire nazionale: la S. Sede elevava alla porpora e alle dignità prelati francesi. v. SCISMA occidentale. Gli abusi peggiori si verificarono sotto Clemente V e Clemente VI. Il primo creò 23 cardinali quasi tutti della Guascogna o della Francia meridionale e fra essi tre suoi nipoti (anche Arnoldo Pelagruè era suo parente). Il secondo levò alla porpora 6 stretti parenti, fra i quali un giovane diciottenne; nel Natale 1350 ordinò Umberto II di Vienna suddiacono, diacono e prete, e nel di seguente lo consacrò vescovo; inoltre assegnò a tutti i suoi parenti laici le migliori cariche.

Men giustificata è l'accusa di N. lanciata contro Giovanni XXII, benché egli stesso e i suoi successori fino a Martino V non ne fossero immuni.

3) Con Martino V (1417) comincia un periodo nuovo per la storia del papato, essendo state introdotte precise disposizioni circa la composizione del sacro collegio e le modalità per l'elezione dei cardinali; disposizioni rinnovate dopo la morte di Sisto IV, così propenso al N. Ma, mentre s'accresceva la potenza e indipendenza del collegio cardinalizio (i cui membri da 20 che erano al tempo di Martino V furono portati a 70 da Sisto V), avvenne che questo s'impose ai pontefici. Allora per reazione i papi ripristinarono il N., che rifiorì vigorosamente, non ultimo fattore di torbidi, contese e guerre fra i vari principati d'Italia. L'elezione dei papi inoltre cadde quasi completamente sotto le influenze politiche degli stati più potenti o più vicini e sotto gli intrighi di alcune influenti famiglie. Si fondò così il cosiddetto **grande N.**, che durò fino al conc. di Trento.

4) Già Martino V, costretto dalle condizioni in cui venne a trovarsi, aveva dovuto solidificare il suo potere con tal sistema; ma i veri fondatori del grande N. furono Callisto III (1455-1458) e Sisto IV (1471-1484). Sotto il primo gli stati della Chiesa passarono in pieno potere dei suoi quattro nipoti, Borgia, i quali ne fecero strazio. Uno di questi, Rodrigo Borgia, divenne poi papa col nome di Alessandro VI. Con papa Borgia il N. toccò l'apogeo; basta ricordare ch'egli nominò cardinali cinque Borgia, fra i quali il proprio figlio Cesare, nonché un sesto che era suo stretto parente. Tutti i papi di questo periodo fino a Paolo IV, seguirono il sistema del grande N., elevando i loro parenti ai più alti onori e creandoli pure, quando potevano, principi e duchi di questo o quel territorio della Chiesa. Ne seguirono rivalità e guerre, di cui tutta è piena la storia di quei tempi; s'aggiungia che i nipoti di un papa venivano poi perseguitati dai nipoti del papa successore, i quali quindi dovevano premunirsi contro i venturi e approfittare nel modo più veloce e profuoco della buona occasione presente. È evidente il male e il disordine che doveva risultare da un simile stato di cose.

Paolo IV Caraffa (1555-1559) favori pure i suoi nipoti, ma solamente perché essi erano i più adatti

e volenterosi nell'aiutarlo a debellare la potenza spagnuola. Quando questo scopo venne a mancare per le vittorie degli Spagnuoli, egli, mostrando il suo vero carattere, si condusse come se non avesse al mondo alcun parente. La sua bolla *Rescissio alienationum* pose termine a tutte le alienazioni di territori e feudi pontifici.

5) Dopo Paolo IV al grande N. succede il piccolo N., assai meno dannoso, che durò da Pio IV (1559-1565) ad Alessandro VII (1655-1667), benché non tutti i papi di questo periodo (come del precedente) fossero nepotisti. I papi concessero bensì onori e ricchezze ai loro parenti, ma non si sforzarono (come avveniva per l'addietro) di renderli politicamente potenti o di costituirli in vere dinastie. La caratteristica di questo N. fu che il papa teneva un cardinale nipote (spesso giovanissimo e incompetente), che aveva (specie nel governo civile degli stati della Chiesa) tutti i poteri di un vice-papa.

6) Ciò che soprattutto i parenti dei pontefici agognavano, erano le ricchezze. Le somme che si ebbero i Barberini oltrepassavano ogni misura. Sotto Sisto V il cardinal nipote aveva l'assegno annuo di 100.000 scudi; Clemente VIII già nel 1599 ne passava a Pietro Aldobrandini 60.000, e nel 13° anno del suo pontificato donava in una sol volta al suo cognato un milione in contanti; le prebende di Scipione Borghese nel 1612 davano un'entrata di circa 150.000 scudi; Paolo V diede ai suoi nipoti, in denaro, oggetti di valore e prebende, quasi un milione di scudi; altrettanti ne ebbero i Ludovisi sotto il breve regno di Gregorio XV; Francesco Barberini nel 1625 aveva in prebende una entrata di 40.000 scudi, che salì a 100.000 nel 1627, e 100.000 n'avevano pure i suoi fratelli Antonio e Taddeo nel 1635; per Taddeo si comprò Roviano; Preneste fu comperata dai Colonna per 775.000 scudi, Monterotondo dagli Orsini e Belmonte dagli Sforza per 2 milioni. Si calcola che durante il pontificato Barberini questa famiglia abbia avuto dal pontefice 105 milioni di scudi. Nel 1640 una commissione papale stabilì che le entrate della S. Sede dovevano la rendita di 800.000 scudi come maggiorasco e l'assegno di 180.000 scudi ad ogni nipote.

7) Innocenzo X Panphili (1644-1665) si lasciò dominare dalla cognata Olimpia Maidalchini, dalle figlie di costei, dal nipote Canillo. Alessandro VII Chigi (1655-1667), mostratosi prima contrario al N., finì egli pure con l'arricchire enormemente la maggior parte dei suoi parenti. L'ultimo dei papi nepotisti, in grado assai attenuato, fu Clemente X (1670-1676) che diede ogni potere al cardinale Altieri.

C) **Fine del N.** Il N., considerato già come espediente naturale anzi necessario al papato, finì col diventare dannoso, scandaloso, odioso per i suoi eccessi e pregiudizievole alla tranquillità degli stati della Chiesa e di altri stati. Vari pontefici, come Paolo III, Paolo IV, Innocenzo X, Urbano VIII, ebbero nell'ora della morte a piangere amaramente le loro debolezze verso i parenti. S'aggiungia che, sull'esempio dei papi, il N. veniva pure esercitato nelle loro minori cerchie dai cardinali e dai prelati.

Nell'ultimo periodo il sacro collegio, con le norme dei conclavi, tentò di porvi un freno, specialmente dopo la morte di un papa nepotista. Anche il quinto concilio Lateranense emise a questo scopo vari decreti.

Sotto Innocenzo XI (1676-1689) il N. scomparì del tutto. Innocenzo XII fece scrivere dallo

Sfondrati (poi cardinale) un libro sul N. per dimostrarne i mali; e il 22 giugno 1692 emise la bolla *Romanum decet pontificem*, con la quale si vieta al papa di arricchire od aiutare in qualsiasi maniera i suoi parenti coi beni della Chiesa, si aboliscono alcune cariche con ricche prebende istituite appositamente per tali parenti, si fissa l'onorario del cardinale-nipote in 12.000 scudi. Ognuno dei 35 cardinali del s. collegio dovette firmare la bolla con la formula « promitto, voveo et juro »; nei conclavi essa si faceva giurare da ogni cardinale e poi dal papa neo-eletto.

Il male del N. fu assai grave, comune bensì a tutti i regimi ma particolarmente deplorabile nei capi della Chiesa di Cristo. Tuttavia si ha da riconoscere che i papi il cui N. recò notevole danno alla Chiesa costituiscono una percentuale statistica assai piccola nella gloriosa serie dei papi.

BIBL. — V. storie della Chiesa e dei papi ricordati. — *Alcune riflessioni sopra il N. dei papi*, in *Civ. Catt.* serie 7^a-II (1868) 395-407. — W. FELTEN, in *Kirchenlexikon* IX (1895) col. 102-154. — G. B. SCAPINELLI, *Il memoriale del p. Oliva S. J. al card. Cybo sul N.* (1676), in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 2 (1948) 262-73. — J. BERNARD, *Le N. de Clément V et ses complaisances pour la Gascogne*, in *Annales du Midi* 61 (1949) 369-411 (sopra le 10.500 bolle dei registri di Clemente V ben 2500 riguardavano il mezzogiorno aquitano; zii, nipoti e cugini del papa figurano al primo posto tra i destinatari dei suoi favori). — G. MOLLAT, *Contribution à l'histoire du S. Collège de Clément V à Eugène IV*, in *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 22-112. — B. GUILLEMAIN, *Le personnel de la cour de Clément V, in Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ecole française de Rome* 63 (1951) 139-81 (l'organizzazione della corte papale restò pressappoco quella che era al tempo di Bonifacio VIII; i posti amministrativi erano tenuti da italiani; i guasconi penetrarono nei servizi domestici soltanto a partire dal 1308).

NEPOZIANO, S. (c. 360-396), aquileiese di condizione aristocratica, appartenente al corpo di guardia imperiale, tutto abbandonò per darsi a vita eremitica, poi per seguire la vocazione ecclesiastica. Ordinato sacerdote dal vescovo Eliodoro di Altino, iche gli era zio per parte di madre, fu apostolo della carità verso i poveri, i malati, i pellegrini, gli afflitti. Desideroso di continuo progresso, domandò a S. Gerolamo, di cui era amico, una guida scritta di vita sacerdotale, e ne ebbe la famosa lettera (394): *De vita clericorum et monachorum* (PL 22, 527-540). Quando N. venne a morte, Gerolamo ne fece l'elogio in una lettera inviata al vescovo Eliodoro (*Epist. LX*, PL 22, 589-602, *Epitaphium Nepotiani*). Tra le lodi ampie e appassionate tributate a N. si nota: « clericatum non honorem intelligens, sed onus ». Festa l'11 maggio. — *Martyrol. Hieron.*, Brux. 1931, p. 248. — ACTA SS. *Maji* II (Ven. 1738) die 11, p. 627-629. — GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, II (1906) 208-218. — F. CAVALLERA, *St. Jerome*, I (Louvain 1922) 182-184.

NEPVEU Francesco, S. J. (1639-1708), n. a Saint-Malo, m. a Rennes. Entrato nella Compagnia (1654), vi svolse con onore vari uffici, dimostrando dottrina, pietà, prudenza eminenti, qualità che profuse anche nei suoi scritti ascetici (*L'amour de N. Seigneur Jésus-Chr.*, Nantes 1684; *Exercices intérieurs sur les mystères de J. Chr.*, Paris 1687; *L'esprit du christianisme ou la conformité du chrétien avec J. Chr.*, Paris 1700^a; *Pensées ou réflexions chrétiennes pour tous*

les jours de l'année, Paris 1695, 4 voll.; *Conduite chrétienne*, Paris 1704, ecc.), i quali, spesso ristampati, non hanno cessato di nutrire le anime. La dottrina spirituale del N., schiva delle speculazioni, continua quella classica, la ignaziana e la berulliana, ha per oggetto la devozione a Cristo (la « devozione delle devozioni » che molti, per « un abuso insopportabile », dimenticano impelagandosi in mille pratiche) e previene le anime contro l'avidità delle orazioni contemplative e passive inculcata da autori poco saggi. Egli aveva fondato a Nantes (1682) un'associazione di fedeli (approvata e indulgenziata da Innocenzo XI) « per domandare continuamente al Padre la conoscenza e l'amore del suo Figlio e la conformità del cuore con lui » (*L'amour de N. Seig. J. Chr.*). — SOMMERVOGEL, V, 1625-35. — P. POURRAT, *La spiritualité chrét.* IV-2 (Paris 1928^a) 123 ss.

NEREO ed ACHILLEO, SS. Nel 1854 facendosi escavazioni nel secondo piano del cimitero di Domitilla, sulla via Ardeatina, apparvero tracce di una grandiosa basilica, costruita, nei tempi della pace, sul sepolcro dei martiri N. ed A. situato nella regione più vetusta del cimitero (sec. II), prossima al vestibolo dei Flavi. Al perimetro dell'edificio basilicale, sostituito ad una parte del cimitero, sboccano le vie cimiteriali, per una delle quali si penetra nell'interno della basilica. Qui vi si trovarono, ancora al loro posto, due sarcofagi marmorei, quattro colonne marmoree rovesciate alte metri 3,40 e del diametro di cm. 49; le volte erano crollate e sotto le macerie si rinvennero memorie insigni, fra cui un'iscrizione recante la formula contrattuale di vendita del sepolcro.

Gli scavi, sospesi per insorte questioni col proprietario del fondo, ricominciarono nel 1873 e portarono alla scoperta dell'intero edificio lungo m. 19,61. L'aula aveva tre navi: a capo della maggiore vi era la grande abside, la cui massima profondità è di m. 4,55. Dalle scoperte fatte di loculi sepolcrali posti sotto il pavimento si può con certezza stabilire che la basilica dovette essere edificata fra il 390 e il 395 sotto papa Siricio.

Nel mezzo della cura dell'abside si scopri la nicchia intonacata per la cattedra pontificale. Sull'intonaco si notano, graffite da mano rozza e forse fanciullesca, varie figure, tra cui un sacerdote vestito di casula in atto di parlare accanto a un ambo; forse questo graffito ricorda l'omelia che da quella nicchia Gregorio M. pronunciò al popolo colà convenuto per onorare i martiri N. ed A. nel giorno 12 maggio, loro natale? Dovettero certo fare impressione le accorate parole del papa: « Ubique mors, ubique luctus, ubique desolatio: undique percutimur, undique amaritudinibus replemur... aliquando nos mundus delectatione sibi tenuit, nunc tantis plagis plenus est ut ipse nos mundus mittat ad Deum ». Il Baronio ed il Bosio credettero che questa omelia fosse pronunciata in Roma nella chiesa dedicata ai due martiri (l'antico *Titulus Fasciolae*, dedicato nel sec. VI in loro onore, che sorgeva presso le terme di Caracalla e il cui clero teneva l'amministrazione del cimitero di Domitilla). Ma ai tempi di Gregorio i corpi dei martiri non erano ancora stati trasportati entro la città e quindi le parole del papa « isti sancti ad quorum sepulcrum consistimus » non avrebbero significato se non si suppongono pronunciate nel cimitero di Domitilla, ove riposavano ancora e vi avevano culto le sacre reliquie.

Dell'altare isolato che sorgeva nel presbiterio non

rimase più traccia, come pure degli *scamna* del clero. Nell'arco dell'abside, quasi al posto dell'altare e sepolcro dei martiri, si scoprirono due frammenti marmorei contenenti l'elogio di N. ed A. « Militiae nomen dederant saevumque gerebant — officium pariter spectantes iussa tyranni — praeceptis pulsante metu servire parati — mira fides rerum; subito posuere furorem, — conversi fugiunt, ducis inopia castra relinquunt — prociunt clipeos, faleras telaque cruenta, — confessi gaudet Christi portare triumphos — Credite per Damasum, possi quid gloria Christi ».

La storia dei due santi ricordata dall'elogio metrico, venne alterata dal tardivo (sec. V-VI) compilatore dei loro atti, dove N. ed A. sono presentati come eunuchi e cubicularii. Damaso dice che furono soldati, ministri di un cesare tiranno e persecutore, e che, convertiti, fuggirono dal campo, confessarono la fede di Cristo e per essa subirono il martirio (forse nella persecuzione militare di Diocleziano). Probabilmente furono soldati pretoriani, forse addetti ai tribunali, ministri di crudeltà nella persecuzione dei cristiani. Dopo la loro conversione, esularono con Domitilla (dove ebbe origine la leggenda che ne fossero i cubicularii).

Presso l'altare dei martiri ardevano in un grande bacino di alabastro i *lyeni*, il cui olio era prelevato per devozione dai fedeli; nel *pitulacium* dell'ampolla donata alla regina dei Longobardi Teodolinda, è detto: [Oleo] *See Petronille filiae Sci Petri apo. Sci Nerei Sci Achillei*. Nel fondo della nave minore destra si apre un grandioso ingresso al cimitero, che gira dietro l'abside. L'arco di questo ingresso è ornato di pitture del sec. V e nel centro spicca il monogramma costantiniano. Tali ingressi sono chiamati *introitus ad martyrs*. Di qui si andava al luogo ove era sepolta S. Petronilla, la celebre *filia sancti Petri*, presso la quale molti fedeli vollero essere sepolti. Ivi si è scoperta una pittura rappresentante una matrona, riccamente vestita d'ampia dalmatica, orante nel celeste giardino: è l'immagine della defunta, giacente nell'arco sottoposto alla pittura. Presso il suo capo è la seguente iscrizione a colori: *Veneranda dep. VIII januarias*. Alla sinistra della defunta Veneranda è una giovinetta senza velo in atto di accoglierla; ai piè di questa sta uno scrigno pieno di volumi e, presso il capo, il libro degli Evangelii aperti; ai lati del capo della donzella si legge: *Petronella martyr*. Notisi che qui l'epiteto « martyr » è sinonimo di « santo ».

Altra insigne scoperta fatta nella basilica dei SS. N. ed A. è il frammento marmoreo di una delle colonne che sostenevano il ciborio o tabernacolo cretto sull'altare isolato, ove è rappresentato il supplizio di uno dei due martiri del luogo. Esso è in tunica e piallo, legato con le mani dietro al dorso ad un palo crociforme della forma del T; sul patibolo è posata una corona trionfale: un milite sta in atto di vibrare il colpo sul collo del martire, ed un cartello porta inciso il nome: *Achilleus*. Festa 12 maggio.

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 185. — *Martyr. Hieron.*, Rom. 1931, p. 249. — ACTA SS. *Maji III* (Ven. 1738) die 12, p. 4-16. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-1, col. 1111-23. — A. FERRUA, *Epigrammata damasiana*, Città del Vat. 1942, p. 101 e ss. — Tutte le questioni storico-archeologiche relative alla chiesa dei martiri e al « titulus Fasciola » sono riprese e studiate a fondo da A. GUERRIERI, *La chiesa dei SS. N. ed A.*, Città del Vat. 1951 (« Amici delle Catacombe », XVI). — Id., *Nuovi*

studi sulla denominazione del titolo di Fasciola, in *L'Osserv. Rom.* 24 nov. 1951.

NERI Filippo, S. (1515-1595), n. a Firenze, m. a Roma, eminente figura della RIFORMA cattolica (v.) del sec. XVI. Con l'esempio delle sue eccellenti virtù, con l'inflessa attività del suo originale apostolato, con la fondazione della congregazione dell'Oratorio, egli creò in Roma e altrove fervidi focolai di rinascita cristiana, che richiamano nell'intensità, se non nella vastità, i movimenti di risveglio dei Terz'Ordini francescano e domenicano dei secc. XIII e XIV.

I. Vita. N. in Firenze il 21 luglio 1515 dal notaio Francesco e da Lucrezia di Marciano, fin dai primi anni, benché d'indole vivace ed ardente, mostrò inclinazione spiccatissima alla pietà, tanto che era chiamato « Pippo buono ». Terminati con lode gli studi umanistici, essendo la sua famiglia caduta in gravi strettezze per i torbidi politici d'allora, fu mandato (1532) presso lo zio paterno Romolo Neri, facoltoso mercante a S. Germano (Cassino), perché sotto di lui si avviasse alla mercatura. Ma Filippo, sentendosi portato ad altra vita, sul finire del 1534 abbandonò lo zio (che pure l'amava e l'aveva designato erede della sua vistosa sostanza) e si recò a Roma.

Quivi alloggiò presso Galeotto Caccia, gentiluomo fiorentino, quale istitutore dei suoi figli, attendendo, oltreché ad esercizi di pietà, anche agli studi superiori di filosofia e di teologia. Sperimentando sempre più viva l'attrazione alle cose celesti, lasciati l'ufficio d'istitutore e gli studi, vendendo i libri per darne il prezzo ai poveri, in uno stato di perfetta spogliazione cominciò verso il 1540 quel periodo decennale di vita, che doveva prepararlo alla sua grande missione. Da principio non visse che di preghiera e di contemplazione, deliziandosi soprattutto della mistica solitudine delle catacombe, che egli visitava spesso, quasi giornalmente, e nelle quali passava ore in mirabili ascensioni mistiche, accompagnate da fatti straordinari come misteriosi tremori, estasi e rapimenti. Fu nelle catacombe di S. Callisto che nella Pentecoste del 1544 gli si sollevarono prodigiosamente alcune costole per la veemenza delle palpitazioni; tal segno rimase fino alla morte. Commosso alla vista delle miserie spirituali e materiali della Roma d'allora, senti prepotente il bisogno di consacrare l'opera sua a sollievo di tanti mali. Incominciò con l'andare in cerca di anime traviate, delle quali non poche ricondusse sul buon sentiero; si mise a frequentare gli ospedali e gli ospizi, prodigandosi a vantaggio degli infelici ricoverati. Nel 1548 costituì una organizzazione stabile di carità, fondando con altri quattro colleghi l'arciconfraternita di S. Salvatore in Campo, con annesso ospizio per pellegrini e convalescenti usciti dagli ospedali che non avessero ove riparare. Oltre ad assisterli amorevolmente e provvederli del necessario, egli, benché laico, li istruiva nella religione e loro teneva infuocati sermoncini. Tutta Roma ammirò l'attività benefica che si compì a S. Salvatore in Campo nell'anno santo 1550.

L'anno seguente (1551) Filippo si piegò, riluttante, a ricevere il sacerdozio. Addetto subito alla chiesa di S. Girolamo della Carità ed ammesso tra il clero della omonima arciconfraternita, si mostrò a tutti vero modello di sacerdote. S. Girolamo della Carità divenne, superate le prime incomprensioni ed oppo-

sizioni, il campo della sua attività per 32 anni (1551-1583). Quivi iniziò e sviluppò quella forma originale di apostolato, che diverrà l'*Oratorio*. Tutta Roma in tutti i suoi strati sociali, non esclusi venerandi membri del clero secolare e regolare e gli alti dignitari della gerarchia ecclesiastica, accorreva a lui per consiglio e per guida. Qui, specialmente dal confessionale e dal pulpito, Filippo versò torrenti di luce e di grazia su innumerevoli anime, correndo, confermando e spronando. Gli stessi pontefici, che rapidamente si succedettero in quel tempo (Giulio III, Marcello II, Paolo IV, S. Pio V, Gregorio XIII, Sisto V, Urbano VII, Gregorio XIV, Innocenzo IX, Clemente VIII) dimostrarono altissima stima e venerazione per lui, non isdegnando di ricercarne i suggerimenti. Per tutta la seconda metà del sec. XVI fu l'uomo più rappresentativo del ceto ecclesiastico romano, il più possente suscitatore di energie spirituali, meritamente salutato l'apostolo di Roma.

Nel 1575 il santo ottenne da Gregorio XV, come sede e centro delle sue opere d'apostolato, la chiesa di S. Maria in Vallicella. Era piccola e cadente, e Filippo la sostituì con altra più grandiosa. Posta la prima pietra il 17 sett. 1575, la fabbrica venne condotta con tanta alacrità che già nella settuagesima del 1577 poté essere officiata. In seguito fu riccamente abbellita. Le si costruì a fianco un vasto edificio, opera del Borromini, con oratorio, biblioteca ed altri amplessimi locali, che formano tuttora un imponente complesso. Il santo non lasciò definitivamente S. Girolamo della Carità che nel 1583, per ridursi con i suoi discepoli alla Vallicella. Quivi continuò ancora per 12 anni la sua portentosa attività. Consunto più dagli ardori della carità che dalla forza del male, moriva santamente il 26 maggio 1595.

I molti miracoli operati per sua intercessione gli affrettarono gli onori degli altari. Beatificato da Paolo V (23 apr. 1615), fu canonizzato il 2 marzo 1621 da Gregorio XV (la bolla, per la morte del papa, fu pubblicata da Urbano VIII il 6 agosto 1622). Festa 26 maggio.

II. L'Oratorio, geniale forma di apostolato creata dal santo, ebbe umili inizi nella stessa cameretta di Filippo a S. Girolamo della Carità. Fin dai primi anni di sacerdozio, specialmente con l'opera di confessore, avvinse a sé un numero sempre crescente di anime, che, soggiogate dalla sua amabile e lieta carità, sembrava non si potessero staccare da lui. Fu necessario cercare ambiente più vasto e si trovò in un vano sopra la chiesa di S. Girolamo. Qui si iniziarono quei sacri convegni che portavano in sé il germe del futuro O. L'adunanza si apriva con la lettura di un libro ascetico, che poi Filippo illustrava con appropriate riflessioni e applicava alla vita pratica. Seguivano preghiere per circa mezz'ora. Si concludeva con un canto spirituale. Tra i frequentatori più assidui si notavano i giovani Cesare Baronio e Francesco Tarugi, poi cardinali, il medico G. B. Modio, Antonio Lucii ed altri. Filippo, conoscendone la buona volontà e la non comune intelligenza, s'avvisò di servirsene come di coadiutori. Le pie adunanze presero allora e sempre più la fisionomia di O. Rimase la pia lettura, ma alle semplici riflessioni subentrarono veri sermoni catechistici e parenetici, né mai mancò un trattenimento sulla storia ecclesiastica, tenuto dal Baronio. I discorsi erano intramezzati da apposite preghiere e da cantici sacri. S'aggiunsero in seguito altri esercizi, come la visita collettiva agli ospedali, alle catacombe,

alle sette chiese con processioni di penitenza, a cui non di rado partecipavano nobili signori, prelati e cardinali.

Filippo non dimenticò la fanciullezza e la gioventù. In tale campo fu un vero innovatore, e l'O. ideato per queste età è rimasto il prototipo di tutti quelli che s'andavano moltiplicando dappertutto, ed ora sono fatti propri dalle molte congregazioni religiose sorte con lo specifico scopo della formazione cristiana della gioventù.

Ultimo ad essere istituito fu l'O. notturno, nel quale, oltre ad esercizi di più squisita pietà, si tenevano in dati tempi drammi d'argomento sacro, posti in musica da valenti maestri. La buona musica, insieme col sorriso di santa letizia, fu uno dei coefficienti più validi della pedagogia di S. Filippo.

Regolato da egregie disposizioni, che Filippo venne via via elaborando, l'Oratorio, quando la famiglia filippina da S. Giovanni dei Fiorentini, ove la aveva voluta Pio IV nel 1564, passò alla Vallicella, aveva ormai raggiunto la pienezza del suo sviluppo e la sua forma definitiva. Tra i suoi numerosi discepoli, il santo andava scegliendo chi volesse associarsi a lui per garantire la continuità della sua opera. Il numero di costoro nel 1575 era già notevole. Per la regolarità della loro convivenza il santo aveva dettate alcune costituzioni, che tutti accettarono di buon grado e stavano traducendo in opera con eccellenti risultati. Una volta trovata la sede propria, non mancò alla novella famiglia religiosa la sanzione della Chiesa: fu approvata da Gregorio XIII con bolla del 15 luglio 1575.

La Congr. dell'O., come la volle S. Filippo, non è un ordine o istituto religioso in stretto senso canonico, ma una riunione di chierici secolari, non astretti da voti, però conviventi sotto un preposito a cui prestano obbedienza, con statuti liberamente professati. Loro fine precipuo è l'attendere alle opere del ministero nella forma di O., quale ricevettero da S. Filippo. Ogni O. o casa della congregazione fa parte a sé, indipendente dalle altre.

La diffusione dell'opera, inconiuncta ancor vivente S. Filippo, fu rapida e vasta; le case in Italia arrivarono ad essere 113. Uomini eminenti per virtù, per sapere e per dignità onorarono sempre la congregazione filippina tenuta in alta estimazione. Fu letale per essa, come per ogni altro ordine religioso, la serie delle soppressioni dei secoli XVIII e XIX. Ci fu chi pensò che il suo compito fosse esaurito col sorgere e prosperare delle novelle congregazioni, addette particolarmente alla formazione della gioventù. Ma l'opera di S. Filippo si riprese. Allo scoppio dell'ultima guerra 1939-45 contava 46 case, così divise: Italia 19, Spagna 8, Inghilterra 2, Germania 3, Polonia 3, Stati Uniti 3, Messico 4, Colombia 2, Bolivia 2.

Benché ogni casa rimanga autonoma, oggi si può parlare di autonomia federata. Sono stati, in un congresso dei rappresentanti di tutte le case, presi accordi per una intesa sempre più intima e fattiva. Fu costituita, come organo di collegamento, una commissione permanente presieduta dal « preposito della casa », ossia dell'O. della Vallicella in Roma. Unico è il procuratore generale della congregazione presso la curia romana. Si tengono periodici congressi internazionali (analoghi ai capitoli generali di altri ordini religiosi). Salva la forma sostanziale impressa alla congregazione dal fondatore, si procura in tal modo di potenziarne le resistenze e le splendide capacità di bene.

BIBL. — *Lettere, rime e detti memorabili del santo*, a cura di E. MAGRI, Firenze 1922. — N. VIAN, *Una raccolta di aneddoti filippini e oratoriani*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 11 (1957) 113-18: ricordi raccolti (1639-43) da un discepolo anonimo del p. Pietro Consolini († 1643) che aveva conosciuto il santo. — B. CROCE, *Di S. F. N. e di tre sonetti a lui attribuiti*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari 1945, p. 244-59.

Tra le biografie antiche si segnalano quelle di ANT. GALLONIO in latino (Roma 1600, e in ACTA SS. *Maji* V. [Ven. 1741] die 26, p. 929 ss), fondamentale, di P. J. BACCI (aneddotica) spesso ristampata, con aggiunte di G. RICCI (Roma 1827), di ALF. CAPECELATRO (Roma 1889, 2 voll.). — G. B. RISTORI-G. FARAONI, *Notizie e documenti inediti sulla vita di S. F. N.*, Monza 1922. — L. PONNELLE-L. BORDET, *S. F. N. e la società romana del suo tempo*, vers. ital., Firenze 1931 (ediz. francese, Paris 1929). — A. DUPRONT, *Autour de S. Ph. N.*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist. de l'Ecole française de Rome* 21 (1932) 219-59. — O. CERRI, *S. F. N. aneddotico*, Roma 1941². — C. GASBARRI, *F. N. santo romano*, Roma 1944. — *Id.*, *Lo spirito dell'Oratorio di S. F. N.*, Brescia 1949. — V. MAGNI, *S. F. N.*, *il fiorentino apostolo di Roma*, Firenze 1947. — FR. HERMANS, *S. Ph. N. type exquis de l'humanisme chrétien*, in *Rev. génér. belge* 1948, fasc. 36, p. 888-907. — S. F. N. e il contributo degli oratoriani alla cultura ital. nei secc. XVII-XVIII. *Mostra bibliografica*, a cura di F. ASCARELLI, Roma 1950 (pp. 82). — E. RICCI, *S. F. N.*, Roma 1950. — L. BELLONI, *L'aneurisma di S. F. N. nella relazione di Ant. Porto*, in *Rendic. d. Istit. Lomb. di scienze e lett.* Classe scienze matem. e naturali 14 (1950) 665-80: fatto cenno alle relazioni dei medici A. Cesalpino e A. Vettori, si pubblica quella del Porto († 1601), redatta nel 1595 per incarico del card. Fed. Borromeo. — BIRGITTA zu Münster, *Der hl. Ph. N., der Apostel von Rom*, Freiburg 1951. — P. DÖRFFLER, *Ph. N. Ein Bildnis*, München 1952. — C. GASBARRI, *L'antiteatro di S. Onofrio e l'oratorio filippino*, in *Capitolium* 26 (1951) 172-76: documenta la dimora di S. F. alla Vigna di S. Onofrio in occasione degli esercizi spirituali e la sistemazione del teatro di S. Onofrio fatta dagli oratoriani. — A. BELLUCCI, *S. F. bibliofilo*, in *Accademie e biblioteche d'Italia* XIX-4 (1951) 193-205: il santo non cessò di dedicarsi allo studio e possedette buona raccolta di libri non solo religiosi (gli appartenne tra gli altri un esemplare dell'*Opera omnia* di Ugo da S. Vittore ritrovato nella biblioteca oratoriana di Napoli). — A. MONTICONE, *L'applicazione del conc. di Trento a Roma. I «riformatori» e l'Oratorio (1566-72)*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 8 (1954) 23-48: «la creazione di una speciale carica di «riformatore»... ricoperta successivamente da Nic. Ormanico e Bernardino Carniglia; l'incontro più esplicito, in Roma, della riforma tridentina con una delle correnti spontanee endogene della riforma cattolica pretridentina... la commissione di visitatori delle parrocchie, scelta nel 1569 fra sacerdoti appartenenti al nascente Oratorio di Fil. Neri» (p. 23). — Numerosi articoli su *L'Osserv. Rom.*: 25-V-1949 (vocalioni filippine), 6-IV-1950 (S. Fil. pellegrino), 6-VII-1951 (il sacerdozio di S. Fil. e l'oratorio), 13-VII-1951 e 4-XI-1951 (origini dell'oratorio), 6-I-1952 (S. Fil. e la vita romana del '500), ecc. — M. ESCOBAR, *Ordini e congregazioni religiose*, II (Torino 1953) 903 ss e passim.

L. BOUYER, *S. Ph. de N.*, Paris 1946 (pp. 63). L'autore, trattando delle eccentricità e delle facce quasi scandalose del santo, giudica insufficiente la spiegazione tradizionale secondo cui esse erano un esercizio di umiltà, un espediente per scappare alle estasi in pubblico e per sfuggire alle prelature. Esse, piuttosto, esprimono il modo con cui il santo comprendeva la libertà dei figli di Dio. Diffidente verso i principi e i metodi astrattamente precostituiti, rifiutò sempre di entrare in organismi dagli usi rigi-

damente fissi, per restare ciò che era: follemente originale, sempre spontaneo e giovanile. Cf. su questo argomento anche il dialogo inedito *Philippus* (ms. Vallicelliano) composto dal card. AGOST. VALIERO arciv. di Verona sulla fine del '500, dove, sotto la direzione di messer F. N., molti personaggi (alcuni eminenti) ragionano sul versetto biblico: «rallegratevi sempre nel Signore». Il dialogo, avvenuto in un pomeriggio del 1501 alla Vallicella, si suppone riferito dal celebre Silvio Antoniano. — D. SMITH, *Ph. N. De hl. van de humor*, vers. dall'inglese, Utrecht-Anversa 1952. — L. BORDET, *La modernité de S. Ph. N.*, in *Vie spirit.* 36 (1954) 289-302: santo originale per giovanilità, semplicità, spontaneità, lepidità. — C. GASBARRI-A. LAZZARINI, *La spettacolarità del «Gaudium»... e la visita filippina delle sette chiese*, Roma 1947: per opporsi alle licenze del carnevale, il santo al giovedì grasso con un gruppo sempre crescente di fedeli faceva un pellegrinaggio alle sette chiese di Roma e, dopo appropriati esercizi di pietà, chiudevà la manifestazione con un pasto nei giardini della villa Mattei (in appendice, documenti inediti). La pratica iniziata nel 1552 continua tuttora.

W. SCHAMONI, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Leipzig 1938, p. 172 ss.

v. anche QUIETISMO. Un filone del quietismo prende le mosse dalla mistica di S. Filippo, i cui oratorii furono centro di diffusione delle dottrine quietistiche prima che queste fossero condannate dalla Chiesa. Cf. S. MOTTORINI, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949) 409 ss.

NERI Filippo (S.). Per la congregazione religiosa da lui fondata v. anche RELIGIOSI II B 6; VI 1. Per quelle a lui intitolate v. ivi, VII F 9; S 51.

NERINI Paolo Antonio, barnabita di Milano (1710-1756), eroico missionario al Pegù in Birmania (era partito nel 1741 dopo aver insegnato a Milano e a Crema), nominato (1752) vescovo e vicario apostolico d'Avà e Siriam. Non fu peraltro consacrato perché i 4 confratelli che portavano le bolle pontificie perirono in naufragio; indi scoppiò la guerra. Fu ucciso nella presa di Siriam, per ordine del re, dai soldati birmani, ai quali aveva rifiutato l'ingresso nella chiesa e la consegna delle donne ivi rifugiate. Il suo apostolato durava già, attivo e fecondo, da 15 anni, nell'esercizio delle più alte virtù. Aveva composto un dizionario, una grammatica e altre operette in lingua birmana per neofiti e missionari, ma la sua produzione andò perduta nella distruzione della città.

L. GALLO, *Stor. del cristian. nel regno barmano*, I (Milano 1862) 114 ss. — G. BOFFITO, *Bibl. degli scrittori barnabiti*, III (Firenze 1934) 32-35. — L. LEVATI, *Necrologio dei Barnabiti*, VIII (Genova 1935) 62-69.

NERONE (Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus), quinto imperatore romano (37-68), n. ad Anzio da Domizio Enobarbo e Agrippina, adottato (50) dall'imperatore Claudio. Morto Claudio (54) avvelenato dalla moglie, N. si trovò a 17 anni investito di un potere immenso, senza l'indole, l'educazione e l'esperienza necessarie, già corrotto dagli orribili esempi dei genitori. Seneca, suo istitutore, aiutato da Burro (dal 51 prefetto del pretorio), si sforzò non inutilmente di contenere le passioni del giovane; e i primi anni del regno di N. furono lodati per mitezza e saviezza, dimostrate specialmente nell'amministrazione finanziaria e provinciale.

Troppo presto N. lasciò libero corso a quelle perverse tendenze che fecero di lui il tipo antonomatico del tiranno folle. Seneca e Burro, per non cadere in disgrazia, gli permisero di tuffarsi nei

piaceri. N. giunse a procurare la morte di Britannico (55) e della propria madre Agrippina (59). Per stordirsi, o già del tutto corrotto, si abbandonò a strazze e follie. Lo si vide guidare cocchi nell'arena e, amante com'era della musica (strana passione in un uomo efferato), scendeva in teatro a cantare e sonare la cetra. Burro periva avvelenato e prefetto del pretorio era nominato l'infame Tigellino (62). Seneca doveva ritirarsi dalla corte. La virtuosa Ottavia, moglie dell'imperatore, veniva ripudiata, poscia trucidata. Poppea Sabina, già da tempo tolta al marito Marco Salvio Otone e preferita alla moglie Ottavia, venne sposata dall'imperatore (62); tre anni dopo in un momento di furore N. brutalmente la sopprimeva (65). È infondata la leggenda che fa di Poppea una giudaizzante. Cf. E. M. SMALLWOOD in *Journ. of theol. Studies* 10 (1959) 329-35. Altre vittime mieteva la pazzia crudeltà di N.; tesori immensi sciupava in feste, banchetti, orge. Per una vanità fanciulesca si credeva gran musico, invincibile atleta, ed esigeva gli applausi. Si recò persino in Grecia (66) per farsi ammirare nei giochi solenni che vi si celebravano.

Il malgoverno estendevasi alle province e agli eserciti. Nelle legioni serpeggiava la ribellione, i cui capi si facevano acclamare imperatori. A Roma i pretoriani si cercavano in Galba un successore al trono. Dopo la rivolta di Vindex a Lione (marzo 68), il senato affidò il potere a Galba (giugno 68). N., abbandonato da tutti, anche da Tigellino, fuggì nella villa di un suo liberto. Ivi gli giunse la notizia che il senato lo aveva condannato alla morte infamante sotto le verghe. All'udire lo scalpito dei cavalli di coloro che venivano ad arrestarlo, si trañse con un pugnale: il feroce Faonte aiutò la sua mano pavida affondando la lama (9 giugno 68).

A N. compete la trista prerogativa di aver dato al cristianesimo il battesimo di sangue. Non è a dire che egli abbia iniziato la *legislazione persecutoria*: l'«*institutum neronianum*» di cui parla Tertulliano (*Adv. nat.* I, 7, 9), può ben essere una *prassi* iniziata da N., senza essere una *legge* emanata da N. (J. MOREAU, *La persécution du christianisme*, Paris 1956, p. 69).

Nel luglio 64 un grandioso incendio divampò per nove giorni sul Palatino, sul Celio, sull'Aventino, sul Pincio e in Campo Marzio (dove il popolo aveva creduto trovar rifugio). Delle 14 regioni componenti la città solamente 4 rimasero intatte. L'incendio fu creduto doloso, e il popolo, che ha bisogno di trovare d'ogni sciagura una causa responsabile, non tardò a sospettare lo stesso N.: da un uomo che aveva fatto ammazzare la madre Agrippina e la moglie Ottavia, fatto avvelenare il fratellastro Germanico e fatto morire svenuto il maestro Seneca, era lecito attendersi tutto. Non è certo che N. fosse l'autore dell'incendio, ma è certo che ne fu contento. Era sua intenzione rifabbricare la città, che aveva aspetto irregolare e, come ai tempi di Tito Livio, assomigliava più ad un quartiere di soldati che ad una capitale di grande impero. N. aveva fatto preparare un nuovo piano, al quale si ispirò più tardi Settimio Severo.

N., accusato come incendiario, accusò i giudei, il quartiere dei quali, benché vicino a quello dov'era scoppiato l'incendio, era rimasto illeso. I giudei, a loro volta, rigettarono l'accusa sopra i cristiani. La calunnia attecchì. Furono arrestati alcuni cristiani, poi una *multitudo ingens* di essi (Tacito,

Ann. XV, 44). Le condanne si accumularono contro i pretesi «incendiari e nemici del genere umano». Allora si videro straripamenti orribili del furore anticristiano nel circo e nei giardini del Vaticano: cristiane esposte alle bestie sotto travestimenti mitologici, cristiani vestiti di pelle di animali ed inseguiti come selvaggina da cani affamati, ricoperti di pece, crocifissi ed accesi a guisa di lampade nella notte... Tacito, Svetonio, Giovenale, S. Clemente Rom. (forse testimonio oculare) documentano tali incredibili nefandezze.

Ignoriamo i nomi di quei primi martiri. Sappiamo che sotto N. a Roma (c. 67) subirono il martirio PIETRO e PAOLO apostoli (v.). P. Allard sostiene che la persecuzione neroniana inferì anche fuori di Roma, e tenta confermare la sua opinione con un passo della prima lettera di S. Pietro (IV 12); ma sembra che la persecuzione non varcasse le mura di Roma.

C. Pascal (*L'incendio di Roma e i primi cristiani*, Torino 1900) tentò dimostrare come la responsabilità dell'incendio gravi, non già su N., ma sui cristiani. La strana opinione (condivisa poi dall'ebreo Ottolenghi) fece rumore e suscitò una vasta polemica intorno all'incendio di Roma. Già nel 1895 Ern. Eckstein nell'opera *I Claudii*, aveva tentato di riabilitare N. contro gli storici antichi e moderni. Ormai tutti sono d'accordo nell'assertire che da N. era lecito aspettarsi anche l'incendio di Roma, ma che le relazioni di Tacito, Svetonio, Dione Cassio, Giovenale e Plinio testimoniano soltanto che il popolo «sospettava» in N. l'autore dell'incendio (veramente Plinio il Vecchio è più esplicito nell'incolpare N.).

L'assoluzione di N. non sarà tuttavia per *inesistenza di reato*, bensì, semmai, per *insufficienza di prove*. Possiamo invece assolvere i cristiani per provata innocenza, come, contro i fragilissimi argomenti del Pascal, hanno dimostrato sommi critici e storici (Marucchi, Coen, Ramorino, Mariano...). «Se la voce che accusava dell'incendio N. era forse una calunnia, questa contro i cristiani è certamente un'impudente menzogna» (V. Mariano, *La conversione del mondo pagano al cristianesimo*, Firenze 1901).

Resta ancora la domanda: chi dunque incendiò Roma? Non è nostro compito darle una risposta. Si fa soltanto rilevare che non è buon criterio fermare l'inchiesta sull'alternativa: o N. o i cristiani. Vi sono molte altre possibilità, per es. che l'incendio sia cominciato per causa fortuita (come accenna lo stesso Tacito, poi Marucchi, Pareti...), ovvero per opera di qualche fanatico cortigiano di N. (come suppone Sienckievich nel *Quo vadis?*), o per opera degli ebrei (che poterono sperare di preparare con esso la rivoluzione di Palestina, come pensa G. Ferrero).

BIBL. antica presso H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.*, XII-1, col. 1124-50. — M. CANAVESI, *N. Saggio storico*, Milano 1945. — K. HEINZ, *Das Bild Kaiser Neros bei Seneca, Tacitus, Sueton u. Cassius Dio. Historisch-philologische Synopsis*, Bienne 1948. — v. storie politiche e storie della Chiesa. — *L'Osserv. Rom.* 4-III-1956 (una riabilitazione impossibile). — E. CALVARI, *Pomponia Graecina. I cinque processi dei cristiani sotto N.*, in *Atti e mem. della Soc. Tiburtina di storia e d'arte* 24 (Tivoli 1951) 71-179. — J. ZEILLER, *Sur un passage de la passion du martyr Apollonius*, in *Mélanges J. Lebreton. Recherches de science relig.* 40 (1952)

153-57: nel detto passo si trova conferma dell'esistenza di un editto di N. contro i cristiani. — J. W. PH. BORLEFFS, *Institutum neronianum, in Vigiliæ christianæ* 6 (1952) 129-45. — V. PERSECUZIONI.

NERSES, Nersete. v. NARSETE.

NERVA, soprannome di tre famiglie romane, in particolare di *M. Cocceius N.* (Narni 26 - Roma 98) imperatore dal 96 al 98 d. C., posto sul trono dai congiurati che avevano ucciso Domiziano. Il suo governo fu buono e moderato. I cristiani non furono perseguitati; alcuni di essi, che erano stati esiliati da Domiziano, poterono rientrare in patria; S. Giovanni Evang. relegato a Patmos poté ritornare a Efeso. Negli ultimi mesi N. si associò Traiano, che poi gli successe (Dione Cass. LXVII, 15, LXVIII, 1).

NESTABO, S. v. NESTORE, I.

NESTLE Eberardo (1851-1913), filologo, biblista protestante, n. a Stuttgart, m. a Maulbronn nel Württemberg. Coltivò principalmente la critica testuale della Bibbia e le lingue semitiche, segnatamente l'ebraico e il siriano, e le insegnò ad Ulma (1883-9 e 1893-7), a Tubinga (1890-2), a Maulbronn (dal 1898). Uomo di molte letture e vasta erudizione, dotato di sensibilità letteraria sempre desta e attenta anche alle minuzie, oltre edizioni di testi e collezioni di codici pubblicò su riviste innumerevoli articoli, note e noterelle, sicché nelle bibliografie bibliche del suo tempo il nome di lui è quello che più spesso ritorna. Principali sue opere originali sono: *Brevis linguæ syriacæ grammatica* (Lipsia 1881), *Marginalion und Materialien* (Tubinga 1893), *Philologia sacra* (Berlino 1896), *Einführung in das griech. Neue Testament* (Göttinga 1897, 3ª ed. 1909). La sua fama è legata alla sua edizione del Nuovo Testamento greco (Stuttgart 1898, 10ª ed. 1914) che per eminenti qualità pratiche andò presto in tutte le mani e in tutte le scuole, e si fa valere tuttora in gran parte ritoccata dal figlio Erwin (1927). Il N. ne curò anche edizioni bilingui, greco-latina (Vulgata) e greco-tedesca (traduzione di Lutero), più volte ristampate. Cf. Enc. It. XXIV, 679.

NESTORE (*Nestor, Nestorio*), SS. — 1) Ricordato come compagno di martirio dei SS. *Eusebio, Nestabo* e *Zenone*, tre fratelli imprigionati a Gaza (Palestina) e ivi crudelmente uccisi, probabilmente nel 362, sotto Giuliano l'Apostata. N., preso e tormentato come gli altri, destò in alcuni pagani, forse per la bellezza fisica, compassione e pietà, tanto che lo tolsero di mani ai carnefici; ma anch'egli morì, non molto tempo dopo, a causa delle gravi ferite riportate. Non si è sicuri che il suo trapasso avvenisse nel medesimo giorno; quanto al luogo, dovette essere Anhedon, città pagana a c. 32 km. da Gaza, sul Mediterraneo, o Maiumas, vicina.

Quivi fuggito uno Zenone, cugino dei tre martiri, con le loro reliquie, le depose accanto a quelle di N. e in loro onore innalzò poi, divenuto vescovo di quella città sotto Teodosio, una basilica. Festa presso i Greci al 21 settembre (anche 20 e 22); presso i Latini all'8 settembre, secondo la collocazione del Baronio.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 386. — ACTA SS. SEPT. III (Ven. 1761) die 8, p. 256-259. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccles. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 66 s. — Id., *Les origines . . .*, Brux. 1933², p. 188. — SOZOMENO, *Hist. eccles. V*, 9, PG 67, 1237. — H. LECLERCQ, *Les martyrs*, III, 72 s.

2) Il *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 85), ai sette vescovi missionari spediti nel Chersoneso da Ermone di Gerusalemme e martirizzati al tempo di Diocleziano (verso il 300 probabilmente), aggiunge un ottavo vescovo, N., e un altro ancora di nome *Arcade*; ma forse a costoro, spediti a Cipro come un gruppo a parte, non toccò il martirio. Festa al 4 marzo (presso i Greci, al 7 marzo). — ACTA SS. MART. I (Ven. 1735) die 7, p. 643 s.

3) Vescovo di *Magydos* in Panfilia, al tempo della persecuzione di Decio, fu condotto a Perge ed ivi crocifisso (c. 250). Festa al 26 febbraio. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 77. — ACTA SS. FEBR. III (Ven. 1736) die 26, p. 627-630: oltre a una versione latina degli *Acti* quivi edita, furono ritrovati da B. AUBÉ gli *Acti* in greco (AUBÉ, *L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du III siècle*, Paris 1885, appendice, p. 507-517). — PIO FRANCHI DE' CAVALLIERI, *Note agiografiche*, fasc. 3, Roma 1909. — *Analecta Bolland.* 30 (1911) 254 e 323.

NESTORE (c. 1056 - dopo il 1116), monaco nel convento Pečerskij a Kiev, dalla tradizione è considerato padre della storia della Russia, di cui scrisse (1114-16) gli annali (*Racconto degli anni trascorsi*) nella lingua del paese cominciando da Sintfuit e arrivando fino al 1113. v. LECER, *Chronique dite de Nestor, traduite sur les texte slavons-russe*, Paris 1884. — Questa cronaca, giunta fino a noi, rappresenta una redazione posteriore a quella di N., uscita dal monastero di Vydubeckij cui Vladimir Monomaco, successo a Svjatopolk II († 1113) nel regno di Kiev, l'aveva affidata togliendone l'incarico al convento Pečerskij di Kiev, il quale avversava Vladimir per la sua grecofilia. È certo ormai che N. fu preceduto da altri compilatori di annali russi. Scrisse ancora la *Narrazione della vita e della uccisione dei beati martiri Boris e Gleb* e la *Vita di Teodosio* superiore del convento Pečerskij. L'opera di N. è permeata di sentimento nazionalistico: il suo convento era centro delle tendenze antigreche. — Enc. It., XXIV, 680.

NESTORIO, patriarca di Costantinopoli (428-31), autore del *nestorianismo* (= n.), eresia cristologica e mariana tuttora professata da gruppi cristiani orientali detti *nestoriani*.

I. *Nestorio* nacque (dopo il 381) a Germanicia (oggi Mar'as) da genitori persiani. Fu dapprima ieromonaco nel monastero di Euprepio presso Antiochia, dove si acquistò gran fama per la sua dottrina ecclesiastica, per l'eloquenza e per la virtù. Aderì all'indirizzo di Diodoro di Tarso (v.), fondatore della scuola teologica antiochena e maestro di Teodoro di Mopsuestia (v.). Conobbe Teodoro e ne accettò gli insegnamenti, ma è improbabile che ne frequentasse la scuola (Teodoro era già vescovo nel 392).

Morto il patriarca di Costantinopoli Sisinnio (24 dic. 427), la scelta del successore incontrò tanti dispareri che l'imperatore Teodosio II, lasciati da parte i chierici della capitale, si volse al monaco N., che prese possesso della sede il 10 apr. 428.

N. mostrò subito zelo intransigente verso giudei ed eretici, contro i quali già il 30 maggio 428 otteneva un decreto imperiale (i pelagiani sono passati sotto silenzio, forse perché erano mal noti o non destavano preoccupazioni). Insieme si prodigava per reintegrare la vita cristiana contro la rilassatezza dei costumi. Peraltro la sua azione riformatrice rivelava una ferezza indiscreta e non sempre illu-

minata. Cinque giorni dopo la sua consecrazione fece demolire un oratorio privato degli ariani, che appiccicarono fuoco alla fabbrica rovinando anche molte abitazioni vicine. Perseguitò i NOVAZIANI (v.), geloso della fama di pietà che aveva il loro vescovo Paolo, e inoltre i QUARTODECIMANI (v.) dell'Asia, della Lidia, della Caria, cagionando rivolte e uccisioni a Mileto e a Sardi. L'esempio fu contagioso. Antonio, vescovo dell'Ellesponto, perseguitò i MACEDONIANI (v.) con tanto furore, che due di essi l'uccisero. Esasperato, N. li privò delle loro chiese in Costantinopoli e per tutta la sua giurisdizione. In ciò si servì di un certo Anastasio, prete antiocheno, che egli aveva condotto seco.

Il resto della biografia di N. appartiene alla storia del n. (v. sotto). Dopo il conc. di Efeso (431), N. fu deposto per decreto imperiale. Socrate (*Hist. eccl.* VII, 34), che parla di N. senza preconcetti, narra che quando seppe la sentenza disse: « Ebbene, si chiami Maria *Theotocos* e finisca ogni dissenso ». Ma questa ritrattazione non cancellava il suo errore, che egli continuò a diffondere. Ottenne di ritirarsi nel suo monastero di Euprepio; ma Giovanni d'Antiochia, temendo che la vicinanza di N. gli potesse nuocere nell'opinione pubblica, dopo quattro anni fece in modo che fosse bandito più lontano (Evagrio, *Hist. eccl.* I, 7). Il che era anche desiderio del papa. N. fu relegato a Petra, indi nell'oasi di Ptolemaide in Egitto, luogo dove si deportavano i malfattori, esposto alle scorrerie degli Etiopi e Arabi, detti allora Blemmii.

Là N. preparò un'autodifesa, diretta a un egiziano (Evagrio, l. c.). Dopo poco tempo fu preso dai Blemmii e cacciato nella Tebaide, donde diresse una supplica al governatore di quella località (un estratto è conservato da Evagrio). Ramingò qua e là fino a che morì di stenti. La sua morte non dovette essere anteriore al 451 poiché nel *Libro di Eraclide* (che è quasi certamente suo, pur avendo forse subito interpolazioni) mostra di conoscere gli atti del LATROCINIO di Efeso (v.) del 449 e il *Tomo di Leone I a Flaviano* (v. MONOFISISMO). Strano tragico destino: morì senza avvertire l'errore per cui era stato condannato e approvando il Tomo di Leone come se fosse conforme alla sua dottrina.

La tomba di N. fu oggetto di venerazione da parte dei nn. di Persia. Bssi, narra Assemani (*Bibl. or.* II, 316), si commossero quando seppero (805) che era stata profanata dagli Egiziani; si pacificarono quando un eremita nestoriano comunicò che quella non era la tomba, poiché di N., come di Mosè, si ignorava il luogo di sepoltura.

II. Dei suoi scritti, bruciati per decreto di Teodosio II (435), ci rimangono poche cose per intero (alcune lettere, una dozzina di sermoni, il *Libro di Eraclide*) e molti frammenti in greco, in siriano, in latino. Cf. FABRICIUS, *Biblioth. graeca*, ed. Harles, X, 529-49. I resti letterari di N. raccolti da F. LOOFS (*Nestoriana*, ediz. e studio dei frammenti di N., Halle 1905) appartengono a 30 sermoni e a 15 lettere, delle quali sono molto importanti le tre dirette a papa Celestino e la seconda diretta a Cirillo Aless.

In seguito fu pubblicato il *Libro di Eraclide di Damasco* (vers. siriana, a cura di P. BEDJAN, Lipsia-Parigi 1910; vers. franc., a cura di F. NAU, Parigi 1910; vers. ingl., a cura di G. R. DRIVER-L. HODGSON, Oxford 1925), la cui autenticità nestoriana è quasi sicura, meno certa la sua genuinità e integrità. L'autore difende la propria ortodossia adducendo

l'autorità dei padri, criticando le dottrine di Cirillo, le decisioni del conc. di Efeso e i fatti posteriori al concilio fino al « latrocinio » del 449; una introduzione filosofico-teologica è dedicata alle diverse eresie, in particolare al monofisismo. In appendice alla vers. francese F. Nau pubblica una lettera diretta da N. ai cittadini di Costantinopoli dopo il ricordato « latrocinio », e tre omelie sulle tentazioni di Gesù, raccolte tra le opere spurie del Crisostomo. Il *Libro di Er.*, opera tardiva, prolissa, apologetica, riesce a farci sentire la buona fede di N., a chiarire notevoli punti del suo pensiero, a scagionarlo da qualche accusa marginale, ma non è affatto un'abiura e non vale a riscattarlo dall'errore cristologico che fu condannato sotto il suo nome. È troppo ottimista J. N. D. KELLY (*Early christian doctrines*, London 1958, p. 316) quando dice: « è assolutamente chiaro che N. non era nestoriano nel senso classico del termine ». Gli studi moderni hanno rettificato molte cose dell'affare N., ma non hanno scoperto una vittima di più dell'intransigenza dogmatica: N. continuò a credere che le due nature di Cristo fossero « due ipostasi distinte e due persone (prospeto), unite in una, ma per semplice prestito e scambio. È certo, dunque, che pur dopo la presente apologia egli sarebbe stato condannato come eretico » (F. NAU, o. c., p. XXVIII).

III. Nestorianismo. A) Secondo la descrizione tradizionale, l'errore di N. consistette nell'ammettere due persone in Cristo unite soltanto moralmente o accidentalmente, e quindi nel negare l'unicità della persona di Cristo (che è la persona del Verbo) sussistente nelle due nature divina ed umana, cioè nel negare quell'unione delle due nature in Cristo che fu detta ipostatica. Mettendo a profitto le elaborazioni teologiche e le precisazioni di dizionario posteriori a N., S. TOMMASO così descrive il n.: « Posero N. e Teodoro Mopsuesteno che in Gesù Cr. la persona del Figliuolo di Dio non è identica a quella del figliuolo dell'uomo: si tratta di due persone distinte, solamente unite tra di loro nei seguenti modi: 1) *secundum inhabitationem*, in quanto il Verbo divino abitava in quell'uomo (detto Cristo) come in un tempio, 2) *per unitatem affectus*, in quanto la volontà di quell'uomo era sempre conforme e ubbidiente alla volontà del divin Verbo, 3) *secundum operationem*, in quanto quell'uomo era strumento del Verbo (per operare miracoli, per evangelizzare gli uomini, per redimere il mondo), 4) *secundum dignitatem honoris*, perché ogni onore reso al Figliuolo di Dio veniva pure tributato al figliuolo dell'uomo, che gli era unito, 5) *secundum acquivoocationem*, ossia secondo la comunicazione e lo scambio dei nomi, in quanto quell'uomo è chiamato Dio e Figliuolo di Dio. È chiaro che tutti questi modi di unione si risolvono in unione puramente accidentale » (S. Theol. III, q. 2, a. 6).

Da siffatto principio cristologico segue che la Vergine dovrà dirsi madre di Cristo come semplice uomo (*χριστοτόκος*) ma non già propriamente « madre di Dio » (*θεοτόκος*).

Si sa che contro le « due persone » del n., la dottrina cattolica insegna essere Gesù Cr. *unica persona*, quella del Verbo eterno, sussistente ed operante in *due nature*, la divina e la umana, tra loro realmente distinte ma *sostanzialmente unite* nell'unità della persona del Verbo: la più singolare delle unioni, che niuna mente creata sa comprendere, ma che si deve credere, perché da Dio rivelata. Per renderci conto della rivelazione centrale del cristianesimo: « Il Verbo,

Figlio del Padre, si è fatto uomo» (Giov I 14), siamo costretti a pensare Gesù Cr. come un soggetto unico, di cui viene predicata la divinità e la umanità (*unum subiectum praedicationis*); e tal soggetto, di cui si predicano attributi, proprietà, operazioni, passioni, si dice nel dizionario teologico PERSONA (v.). Sicché in Cristo vi è una sola persona, la persona del Verbo, di cui si predicano realmente gli attributi della NATURA (v.) divina e della natura umana. Non troviamo altro modo di intendere il linguaggio del Nuovo Test.: il Figlio di Dio, il Verbo divino fu concepito, nacque nel tempo, patì, fu crocifisso, morì sulla croce . . . , mentre secondo la dottrina di N. chi sarebbe stato concepito, chi sarebbe nato . . . dovrebbe essere soltanto la persona umana. Mistero vertiginoso, uno dei due principali misteri della religione cristiana. v. REDENZIONE.

B) Sui termini scritturistici della questione non vi fu, né poteva esserci dissenso tra i cristiani: Cristo è il Verbo, è vero Dio, è vero uomo. Il dissenso si palesò nell'interpretare questi dati biblici con categorie scientifiche che rendessero qualche conto dei dati biblici: l'unicità di Cristo, la sua identità col Figlio di Dio, l'integrità della sua natura divina e specialmente della sua natura umana. Le categorie adottate allora e sempre più precisate in seguito, furono: 1) distinzione fra natura (*φύσις*, essenza, sostanza) e persona (*ὑπόστασις, πρόσωπον*); 2) unione accidentale o morale, opposta a unione sostanziale o fisica. Il significato di questi aggettivi è condizionato dalla metafisica del divenire, da cui sono tratti; e quindi le diverse metafisiche cosmologiche avrebbero dovuto suggerire diverse concezioni dell'unità di Cristo. Ma la polemica cristologica assunse la coppia « accidentale-sostanziale » nel suo significato corrente, che si ritenne chiaro, senza badare ai suoi presupposti cosmologici: in più si erdette di poterla applicare all'interpretazione dell'unità di Cristo (il che in verità è lecito solo analogicamente, stante la soprannaturalità del mistero di Cristo). Più intimamente e decisamente si fecero sentire in cristologia le metafisiche psicologiche o antropologiche presupposte alle varie formulazioni teologiche dell'unità di Cristo. E fu sventura che l'antropologia imperante sia nella scuola antiochena sia nella scuola avversaria alessandrina fosse quella platonica.

C) Il cosiddetto realismo cristologico della scuola antiochena (Teodoro di Mopsuestia, N. e amici di N.) sosteneva che in Cristo, oltre la divinità perfettamente integra (d'altronde assolutamente immutabile), permanesse l'umanità nella completa perfetta integrità dei suoi componenti, nessuno escluso (tranne il peccato). Principio indubbiamente cattolico e biblico, col quale si doveva spiegare come Cristo è « vero uomo » e come tutto l'uomo, niente di lui eccettuato, sia stato redento da Cristo. Senonché parve che la detta integrità della divinità e dell'umanità fosse intesa da N. e dai suoi amici in modo da comprendere anche quella che fu detta personalità (distinta dalla natura); in altre parole, per N. non poteva darsi natura integra che non fosse persona: « Non est concipienda essentia sine hypostasi...; naturae subsistunt in suis προσώποις » (*Liber Heraclidis II, 1, in Enchir. patr. 2057 f.*).

A questo punto la dottrina di N. si crea un gravissimo imbarazzo e si mette in urto col dato biblico dell'unità di Cristo: se la divinità e l'umanità di Cristo costituiscono due persone integre (*πρόσωπα*),

come si potrà salvare l'unità di Cristo? non sarebbe più esattamente vero dire (col Vangelo) che Gesù Figlio di Dio fa miracoli, predica, cammina, soffre e dire (col padri) che Maria è madre di Dio, ma si dovrebbe dire che a far miracoli è il prosopon divino (cui è unito il prosopon umano) e che a predicare, a camminare, a soffrire è il prosopon umano (cui è congiunto il prosopon divino), e che Maria è madre del prosopon umano (*ἀνθρώποτοκος*, al più *χριστοτόκος*, non *θεοτόκος*). La grande obiezione sollevata contro N. fu appunto di aver « diviso » Cristo: il realismo cristologico antiocheno, con l'affermare un aspetto reale della rivelazione, ne comprometteva un altro, l'unità di Cristo.

D) N. credette di togliersi d'imbarazzo e di contentarsi nell'ortodossia perché la mentalità platonica gli offriva un modello creduto sufficiente: per il PLATONISMO (v.), l'Uomo (v.) è una certa vera unità, pur risultando dalla congiunzione di due realtà complete, autonome (grosso modo) il corpo e l'anima. È ben vero che questa unità, concepita come l'unità del timoniere con la nave, del prigionero con la prigione, dell'individuo col suo vestito, fu definita *accidentale* in polemica con l'antropologia aristotelica che ne esigea una sostanziale, ma parve ai platonici che essa bastasse a render conto della effettiva unità dell'uomo. Credette dunque N. che, come le due realtà complete e autonome del corpo e dell'anima formano un solo uomo, così l'umanità e la divinità di Cristo, pur essendo due prosopa completi e autonomi, potessero congiungersi in modo sufficiente a salvare l'unità di Cristo: Cristo sarebbe il « prosopon unionis », cioè un terzo prosopon risultante dall'unione del prosopon umano col prosopon divino.

L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di N. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo (Sv.) 1956, trova alla cristologia di N. un altro modello nell'antropologia degli Stoici (v.), pur senza pronunciarsi su una effettiva dipendenza di N. dagli stoici: l'anima, che ha una sua propria ipostasi, si unisce al corpo che ha del pari la sua propria ipostasi, e tutto lo penetra, ma non si mescola con esso, conservando intatta la propria sostanza (Crisippo, secondo Alessandro di Afrodisia, cit. a p. 35): così dovrebbe intendersi l'unione della natura divina con la natura umana in Cristo. L'autore trova anche nel *Liber de unione* di BABAI il Grande elementi chiarificatori della concezione di N. e può concludere che per N. — il quale è soprattutto un antiapollinarista — vi sono in Cristo due prosopa naturali, ambedue dotati di ipostasi, risolvendosi (ma come?) nell'unico prosopon e nell'unica personalità di Cristo: l'uomo Gesù e Dio Figlio sono lo stesso prosopon, Gesù Cristo (p. 144).

E) N. ammette pertanto una certa unità di Cristo. Aveva ragione di protestare contro coloro che lo accusavano di sostenere la dottrina, già condannata dalla chiesa, dei « due Figli » e dei « due Cristi »: Cristo come Cristo, è indiviso (*ἀδιαιρέτος*): « Non enim habemus duos christos nec duos filios. Neque est apud nos primus Christus et secundus, neque alius et alius, neque iterum alter filius et iterum alter; sed *idem unicus est duplex* » (*Serm. 12; Loofs, 281; PG 48, 902; Ench. patr. 2057 b*). E aveva anche ragione di protestare contro coloro che lo accusavano di negare la comunicazione degli ΙΔΙΟΥΜ (v.); in realtà egli aveva molti modi lucidamente riassunti da S. Tommaso) per spiegare l'interpredicabilità

degli attributi umani e divini rispetto a Cristo: in generale, « divinitas utitur prosopo humanitatis et humanitas prosopo divinitatis; ea ratione dicimus prosopon utriusque » (*Liber Heracl.* II, 1, *Ench. patr.* 2057 g).

Le differenze fra la tesi di N. e quella cirilliana erano queste:

1) per N., si danno in Cristo tre prosopa: quello dell'uomo, quello del Verbo di Dio e quello risultante dalla loro unione, cioè il *prosopon di Cristo* (distinto dal *prosopon dell'uomo* e dal *prosopon del Verbo*); invece per Cirillo il *prosopon dell'unione*, cioè il *prosopon di Cristo*, era lo stesso *prosopon del Verbo divino*: « Dicebam et affirmabam unionem esse in uno prosopo Christi... Tu vero [Cyrille] contrarium agis qui velis ut in duabus naturis Deus Verbum sit prosopon unionis... Ex concursu unionis divinitatis et humanitatis fuit unus Christus, non vero Deus Verbum, hoc enim erat aeternum. Christus igitur est prosopon unionis, non autem Deus Verbum » (ivi I, 3, *Ench. patr.* 2057 e).

2) Il pensiero di Cirillo, introducendo sempre più chiaramente la distinzione fra « natura » e « persona » ed evolvendo verso la formula divenuta poi classica: « una sola persona sussistente in due nature », tendeva a conferire alle componenti umana e divina di Cristo la figura di « nature » rispetto al *prosopon di Cristo*, che è la persona del Verbo, mentre a N. apparivano esse stesse come « persone », complete, in nulla modificate dall'unione (cioè dal sopravveniente *prosopon di Cristo*).

F) A dir vero, era implicito nella tesi di N. che i prosopa componenti, umano e divino, non fossero vere « persone » complete, poiché per definizione la persona non può essere « assunta » ed esistere in un'altra realtà, mentre quei prosopa, secondo N., esistevano nel *prosopon* risultante di Cristo; la tesi di N. dunque avrebbe potuto trovar equilibrio avvicinandosi alla tesi cirilliana tradizionale. Che se proprio il « realismo cristologico » esigeva invece due persone complete, allora era giocoforza sacrificare l'unità di Cristo intendendo il *prosopon di Cristo* come lassa unione accidentale, morale. N. seguì questa via, e, malgrado le sue dichiarazioni (del resto, sincere) dell'unità di Cristo, malgrado la correttezza verbale di alcune sue formule, malgrado i tentativi fatti da studiosi recenti di diminuire l'eterodossia di N. e l'ortodossia di Cirillo, la presentazione tradizionale dell'eresia di N. resta profondamente vera: il n. è la dottrina che descrive Cristo come qualità di ipostasi accidentalmente unite, e, mentre non rende conto del pensiero biblico relativo a Cristo, non ci aiuta a comprendere quella « redenzione totale » a spiegarla la quale fu invocato il « realismo » antiocheno.

G) Di questo profondo guasto della cristologia nestoriana è spia decisiva, al di là di ogni diversità di interpretazione delle vaghe formule nestoriane, la negazione recisa della divina maternità di Maria: se il *prosopon di Cristo* fosse davvero una reale, fisica persona divino-umana, non v'era motivo di negare a Maria la qualifica di « madre di Dio ».

K. MC NAMARA, *Theodore of Mopsuestia and the nestorian heresy*, in *Irish theol. quarterly* 3 (1952) 254-78, 20 (1953) 172-91: l'accusa di n. larvato che gli si rivolge è ben fondata. — A. GLY, *Weg und Bedeutung der altkirchl. Christologie*, München 1955 (pp. 106). — FR. A. SULLIVAN, *The christology of Theodor of Mops.*, Roma 1956: l'autore è troppo

severo verso Teodoro, ma si deve accettare la conclusione che tutto il n. è qui in germe. — P. GALTIER, S. Cyrille et Apollinaire, in *Gregor.* 37 (1956) 584-609. — ID., *Théodore de Mops.: sa vraie pensée sur l'Incarnation*, in *Rech. de science relig.* 45 (1957) 161-86, 338-60: la cristologia di Teodoro è sostanzialmente ortodossa; egli restò vittima della sua opposizione ad Apollinare e dei « florilegi » teologici che lo deformatono. V. anche la bibl. di MONOFISISMO. — H. DIEPEN, *Les Trois Chapitres au conc. de Chalcedoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhaut 1953: la cristologia di Teodoro di Mopsuestia, degli amici di N. e l'atteggiamento del conc. di Calcedonia del 451 riguardo a Teodoro di Ciro e Iba di Edessa. L'autore, che in una serie di articoli pubblicati in *Revue thomiste*, critica la teologia dell'« assumptus homo », è troppo severo contro il cosiddetto « realismo cristologico » e la « redenzione totale » della scuola antiochena, anche se l'affermazione della umanità totale di Cristo non è ben combinata, presso gli Antiocheni, con l'unità ipostatica del Salvatore. — A. D'ALÈS, *Le symbole d'union de l'année 433 et la première école nestorienne*, in *Rech. de science relig.* 21 (1931) 257-68. —

F. S. MUELLER, *Fuine Nestorius revera nestorianus?* in *Gregor.* 2 (1921) 266-84, 352-86. — E. AMANN, *L'affaire Nestorius vue de Rome*, in *Rev. des sciences relig. de l'univ. de Strasbourg* 23 (1949) 5-37, 207-44, 24 (1950) 28-52, 235-65. L'autore non cela antipatia per Cirillo e simpatia per N. e L. CICONI gli rivolge undici appunti critici in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 33-50. Una riabilitazione completa smisurata di N. era già stata tentata da J. F. BETHUNE-BAKER, N. and his teaching. A fresh examination of the evidence, Cambridge 1908; cf. L. FENDT, *Die Christologie des N.*, Strassburg 1910; J. P. JUNGLAS, *Die Irrlehre des N.*, Trier 1912. — P. GALTIER, *Nestorius mal compris, mal traduit*, in *Gregor.* 34 (1953) 427-33: pur condannando la « comunicazione delle proprietà » sostenuta da Cirillo, N. ammette una unione tale che grazie ad essa le proprietà del corpo si assimilano quelle della divinità.

R. ARNOU, *Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « intelligibles »*, in *Gregor.* 17 (1936) 116-31.

NILUS A. S. B., *De maternitate divina B. Mariae semper Virginis Nestorii Constantin. et Cyrilli Alex. sententia*, Roma 1944. — M. GORDILLO, *La Maternidad de Maria en la teologia nestoriana*, in *Estudios marianos* 8 (1949) 345-62. — V. MATERNITÀ div. di Maria. — H. CHADWICK, *Eucharist a. christology in the nestorian controversy*, in *Journal of theol. Studies* 2 (1951) 145-64.

H) Incertezze e pericoli di deviazione non mancarono nella scuola avversaria degli Alessandrini, anche se questa, guidata dalla personalità eccezionale di S. Cirillo, volse a suo favore l'esito della controversia. Essa era tutta intesa a difendere un altro dato rivelato: l'unità e la divinità della persona del Salvatore; si trattava ora di intendere a dovere l'integrità della divinità e umanità di Gesù. Bisogna dire che Cirillo non è un filosofo e che l'antropologia presupposta alla sua cristologia non è un sistema ragionato, preciso; per giunta è ispirato, come tutta la teologia razionale dei primi secoli, al platonismo. Contro gli ariani, come Atanasio, Cirillo ripeté che Cristo è Dio, perciò non fu afflitto da ignoranza, non fu soggetto a progresso e soffrì soltanto nella carne. « Mai si presenta alla sua mente l'idea d'una scienza umana, d'una intelligenza umana del Verbo incarnato, scienza suscettibile di certe esitazioni, intelligenza capace di progresso... Quando tratta delle passioni del Salvatore,

fa ogni sforzo per togliere ad esse ogni carattere propriamente psicologico... A parte lo scoramonto provato da Cristo, egli non contesta la realtà di quelle passioni, ma il soggetto che egli ad esse assegna non è altro che la carne del Verbo incarnato» (J. LIÉBAERT, p. 222, 125).

Verò è che la cristologia di Cirillo anteriore alla controversia nestoriana è, come quella di S. Atanasio, del tipo *Verbo-carne*: il Verbo, facendosi uomo, prese dell'uomo la carne. Sembra che questa visione sia comandata da una soggiacente psicologia platonica. L'uomo è uno spirito imprigionato in una carne, dicevano i platonici. Ora, in Cristo lo spirito non è altro che il Verbo. L'umanità, dunque, è presente in Cristo solo per la carne: perché dargli anche un'anima umana spirituale che non serve a niente e che per giunta gravemente comprometterebbe l'unità di Cristo? D'altronde era possibile staccare l'anima dalla carne, poiché, secondo i platonici, queste realtà sono unite solo accidentalmente. Sicché la struttura di Cristo è Verbo-corpo, dove l'anima umana è sostituita dal Verbo.

La tesi ci appare oggi stupefacente. Pur quando l'unione Verbo-carne fosse stata considerata sostanziale (più stretta dell'unione accidentale corpo-anima prevista dai platonici per l'uomo), si doveva concludere che il Verbo non assunse *tutto l'uomo*, ma soltanto una parte di esso, e neppure la parte più caratteristica (l'anima spirituale), bensì la parte generica (il corpo) che l'uomo ha in comune con gli animali: si poteva dire che Cristo è uno, è Dio, si poteva anche dire che il Verbo si è *incarnato* (assumendo questo vocabolo in senso letterale), ma non si sarebbe potuto dire che il Verbo si è *fatto uomo*. Per fortuna Cirillo non giunse a questa conclusione arrestandosi al dato rivelato.

I) La questione aveva già avuto una storia drammatica. Da sempre fu discusso il problema delle relazioni tra l'umanità e la divinità in Cristo, tra Cristo, il Verbo e l'uomo. In particolare si domandava: il Verbo di Dio facendosi uomo prese *tutta* la realtà umana? Già gli ariani non solo negavano la divinità del Verbo, ma negavano a Cristo anche l'anima umana nel senso rigoroso della parola: errore condannato nel conc. d'Alessandria del 362, e in quello ecumenico di Costantinopoli (381). La discussione si accese coi seguaci di Apollinare vescovo di Laodicea, uno dei principali difensori della fede nicena. Egli, distinguendo con Platone tre parti principali della natura umana, riconobbe che in Gesù furono assunti il corpo e l'anima inferiore (*ψυχή ἄλογος*), mentre l'anima ragionevole (*ψυχή λογική*) e lo spirito (*νοῦς*) non furono assunti, essendo sostituiti del Verbo. Parve ad Apollinare che se il Salvatore si fosse unita tutta la realtà umana, ne sarebbe stata compromessa l'unità della persona e la impeccabilità: ove è l'uomo intero (diceva Apollinare) ivi è anche il peccato, e poiché la sede del peccato è lo spirito, perciò lo spirito non era presente in Cristo; d'altronde esseri perfetti non possono diventare uno solo (*δύο τέλει ἐν γενέσθαι οὐ δύναται*) e Dio, indefettibilmente perfetto non potrà unirsi ad un uomo perfetto; infine egli credeva di trovare in Giov I 14 un conforto alla sua tesi interpretando il vocabolo «carne» non già come equivalente completo di «uomo», bensì come indicante soltanto la «parte inferiore» dell'uomo.

Questa dottrina ebbe non pochi seguaci. Una nutrita comunità di apollinaristi si formò in Antiochia.

Qui sorse anche l'opposizione, intesa a difendere l'integrità della natura umana in Cristo. Si è già detto che tale integrità fu perversamente descritta come se comprendesse anche la «personalità» umana. Teodoro di Mopsuestia, capo allora di questa scuola, intendendo l'incarnazione come la inabitazione del Verbo in un uomo e supponendo che nessuna sostanza è perfetta senza la personalità, era costretto ad ammettere in Cristo due persone: egli non parla espressamente che d'una sola persona, ma tale unità per lui non era reale (*ἐνωσις*), bensì soltanto morale (*ἐνωσις σχετική, συνάρσις*) come quella tra marito e moglie, tra il tempio e la statua postavi dentro. Per ciò, secondo il Mopsuesteno, da Maria non era nato il Figlio di Dio, bensì un uomo in cui abitava Dio: Maria non si doveva chiamare *θεοτόκος* ma semplicemente madre di Cristo, *χριστοτόκος*.

L) Erano entrati in contesa con Apollinare i due Gregori, il Nazianzeno e il Niseno, stabilendo nettamente le due nature in Cristo, ma in modo da non confondere queste con la persona: Cristo era, secondo il loro linguaggio, *ἄλλο καὶ ἄλλο* (risultante da due nature diverse), non già *ἄλλος καὶ ἄλλος* (non già unità accidentale di due «soggetti» diversi), come il corpo è diverso dallo spirito, eppure, componendosi nell'uomo, formano un solo soggetto umano (l'espemio, peraltro, zoppica da qualche lato: l'unione ipostatica è realtà soprannaturale non concepibile secondo lo schema dell'unità naturale metafisica psicosomatica; d'altronde l'antropologia platonica, specialmente evidente nel Niseno, non era in grado di presentare correttamente neanche l'unità psicomatematica umana). Anche in occidente giunse l'eco di queste dissensioni. Leporio, monaco della Gallia e prete forse di Treviri, aveva formulato errori simili a quelli di Pelagio e a quelli di N.: Gesù, divenuto il Cristo in virtù del battesimo, accoppiava in sé le nature divina e umana in modo però che virtualmente erano due Cristì: egli fu libero dal peccato per opera della sua volontà. Sorse a confutarlo il vescovo Cassiano. Censurato da due vescovi della Gallia, venne coi due amici Bono e Donnino in Africa, dove fu ricevuto da S. Agostino, il quale indusse lui e i suoi compagni a ritrattarsi pubblicamente. Restano queste ritrattazioni, che portano evidentemente l'impronta di S. Agostino, se pure non sono opera sua. Nella lettera in cui l'ipponate annunzia ai vescovi della Gallia la ritrattazione di Leporio, egli lo raccomanda a loro come quello che già aveva riconosciuto i suoi errori (lettera diretta ad Aurelio, Agostino, Florenzio, Secondino, Procolo e Ciliennio, dei quali si sa che il primo era vescovo di Marsiglia, l'ultimo di Fréjus, PL 31, 1221). Questi fatti avvennero tra il 415 e il 420. — *Prénestorianisme en occident*, documenti relativi all'affare di Leporio, raccolti da P. GLORIEUX, Tournai s. a. (pp. 64).

M) Per i suoi presupposti, Cirillo venne a trovarsi sulla linea dell'apollinarismo; la sua teologia, nettamente arcaica, non tene abbastanza conto delle discussioni sollevate da questa eresia. Scoppiata la controversia nestoriana, trasse vantaggio dalla stessa disputa, nella quale con felice genialità affino sempre più il suo pensiero. Ma prima del 429 fu salvato dalla sua stessa inconseguenzialità. Infatti, mentre professava la teologia del Verbo-carne, si immunizzava contro le conclusioni di essa affermando semplicemente con acuto senso biblico il dato rivelato: nelle omelie pasquali, nei commentari

biblici dichiarava la sua fede nella unità completa di Cristo e la consostanzialità di Cristo con noi. Il che introduceva elementi difficilmente conciliabili o addirittura inconciliabili nella sua teologia (la quale non poteva dunque presentarsi come sistema interamente unificato), ma gli permetteva di essere in accordo coi dati biblici, con la tradizione, col conc. di Alessandria del 362 che aveva riconosciuto la necessità di un'anima umana in Cristo, con la Sede romana che per bocca di papa Damaso aveva condannato (375) l'apollinarismo, coi dottori alessandrini Pietro, Didimo, Teofilo che avevano affermato la realtà dell'anima umana di Cristo.

J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alex. avant la querelle nestorienne*, Lille 1951. — V. CIRILLO d'Aless. — *Kyrylliana. Spicilegia edita S. Cyrilli Alex. XV recurrente saeculo*, a cura del seminario francescano S. Cirillo di Ghizah in Egitto, Cairo 1947: in particolare lo studio di G. NEYRON, *S. Cyrille et le concile d'Éphèse*, p. 37-59. L'autore, esponendo serenamente la « tragedia di N. », distingue tre periodi nell'episcopato di Cirillo: nel primo Cirillo si mostra parziale, intemperante; nel secondo, è « l'uomo di genio al servizio della fede », che peraltro si lascia spesso guidare dalla sua foga naturale nuocendo all'unione, compromettendo la sua posizione e ricorrendo per la sua difesa a espedienti di abilità forse troppo umana; infine, è « il santo che dimentica le ingiurie, resiste alle pressioni bellicose del suo stesso partito, si presta, per la pace, a compromessi contrari alle sue stesse idee più personali, conserva il silenzio davanti ai subdoli ritorni offensivi dell'errore tanto combattuto e conta sul tempo che assicurerà il trionfo completo della verità » (p. 54). — H. M. DIEPEN, *Donze dialogues de christologie ancienne*, Roma 1960, studi consacrati alla posizione di S. Cirillo nelle controversie del V-VI sec.

IV. Il concilio di Efeso. La questione fu violentemente posta da N., educato alle idee antiochene di Teodoro di Mopsuestia. Insieme al prete Anastasio condotto seco da Antiochia, prese a combattere la parola *Θεοτόκος* che i fedeli davano a Maria (v. MATERNITÀ div.); non Dio, ma solo l'uomo (che Iddio aveva seco unito) aveva una madre: Iddio non era nato da Maria, ma era soltanto passato per Maria. Si narra che il vescovo Doroteo alla presenza di N. nell'adunanza dei fedeli, giunse a scagliare l'anatema a chi facesse uso di quel titolo. Il popolo e specialmente i monaci si sollevarono. Un certo Proclo, ordinato vescovo di Cizico, parlò in pubblico contro N. Così fece Eusebio vescovo di Dorilea. N. faceva spargere in Egitto il suo libro *De Incarnatione*.

Intervenne S. Cirillo patriarca di Alessandria, che guiderà la reazione cattolica fino alla vittoria. Egli scrisse tosto prima ai monaci egiziani, poi ai suoi amici di Costantinopoli, alle sorelle e alla moglie dell'imperatore Teodoro, che pareva favorevole a N., senza nominare N. (taciuto anche nell'omelia pasquale del 429). L'imperatore, eccitato dagli scritti di Cirillo e da quegli Alessandrini che presso lui si querelavano della condotta del patriarca, fece prima scrivere a Cirillo per mezzo di un certo Fozio. Cirillo si rivolse allora direttamente a N. con una lettera del luglio 429 in cui lo pregava di rigettare gli errori che forse inconsapevolmente aveva abbracciato. N., dopo qualche indugio, gli rispose rimproverandolo della poca carità che aveva usata con lui nelle lettere ai monaci egiziani. Seguirono altre lettere, da una parte e dall'altra, senza profitto. N., prendendo occasione che alcuni pelagiani condannati in occi-

dente erano passati a Costantinopoli, diresse lettere e vari suoi scritti a papa Celestino I. Anche Cirillo scrisse al pontefice esponendogli la dottrina di N. e le decisioni del concilio niceno.

Il papa incaricò Cassiano di Marsiglia di scrivere in difesa della verità. Cf. B. MOREL, *De invocod van Leporius op Cassianus' weerlegging van het nestorianisme*, in *Bijdragen* 21 (1960) 31-51: l'influenza di Leporio su Cassiano. Nell'agosto 430 un concilio in Roma, esaminati gli scritti di N. in confronto con quelli di S. Ambrogio e di S. Ilario, giunse a N. di abbandonare entro dieci giorni dalla cognizione della condanna le sue false opinioni, pena la scomunica. Per l'esecuzione di questo decreto il papa diede a Cirillo la facoltà di far le sue voci; e comunicava tali decisioni a N., al clero di Costantinopoli, ai vescovi orientali Rufo, Ilario, Giovenale, Giovanni patriarca di Antiochia. Questi, amico personale di N., lo esortò ad ubbidire al papa.

Cirillo, avvalendosi dei suoi poteri, convocò il 3 nov. 430 in Alessandria un concilio di tutti i vescovi dell'Egitto, nel quale si decise di comunicare a N. la sentenza del concilio romano e di esporre la fede nicena in 12 anatematismi (opera di Cirillo). N. rispose opponendo 12 *Antianatematismi* (redatti da qualche suo discepolo), accusando inoltre Cirillo presso l'imperatore di apollinarismo. Il debole Teodosio credette alle accuse; d'altronde si riteneva offeso da Cirillo il quale non a lui ma alla sua sorella Pulcheria aveva diretto il libro: *De reclus in Christum fide*. L'imperatore, persuaso da N. e da altri vescovi, indisse un concilio ecumenico in Efeso per la Pentecoste dell'anno seguente (431). A questa notizia Cirillo scrisse al papa, chiedendo istruzioni. Il papa gli confermò i pieni poteri; come suoi legati mandò Arcadio e Proietto vescovi, e il prete Filippo.

Intervennero ad Efeso quasi 200 vescovi, fra i quali N., Cirillo, Mennone di Efeso. Il conte Ireneo compagno di N. e il conte Candidiano erano incaricati dall'imperatore dell'ordine dell'assemblea. Mancavano ancora Giovanni di Antiochia e tutti i vescovi suoi dipendenti. Dopo parecchi giorni d'attesa giunsero due vescovi orientali, annunciando prossimamente l'arrivo del patriarca antiocheno Giovanni. Dopo altra attesa vana, il 22 giugno (anziché il 7) si aprì il concilio nella chiesa di S. Maria, quantunque N. e Candidiano vi si opponessero. Cirillo, che presideva, invitò N. per quattro volte, sempre invano. Si cominciò dalla lettura dei canoni niceni; poi si lessero le lettere dell'imperatore, di Cirillo e di N. Prima di venire ad una formale condanna, si comunicarono gli atti del concilio romano tenuto da Celestino, le lettere di questo, e molti passi dei padri. Finalmente, ricusando N. di comparire, si pronunziò contro di lui la scomunica e la deposizione, motivata « per sacros canones et epistolam ss. patris et commissarii Celestini Romanae Ecclesiae episcopi ». La sentenza fu comunicata a N., al papa e all'imperatore.

Intanto era giunto Giovanni d'Antiochia, il quale, invitato a prender parte al concilio, per istigazione di Candidiano tenne nell'albergo stesso, dove s'era fermato, un convegno coi suoi vescovi, proclamando false le decisioni del concilio efesino e condannando Cirillo, Mennone e gli altri che avevano sottoscritto gli anatematismi di Cirillo. Ingannato da una menzogna relazione del conte Candidiano, l'imperatore Teodosio dichiarò nullo quanto erasi fatto nel primo concilio, ed ordinò che si facesse un nuovo esame;

tuttavia si lasciò indurre dal celebre abate Damazio a riceverne i deputati. Anche gli scismatici di Antiochia mandarono a lui il conte Ireneo, per esortazione del quale Teodosio approvò le decisioni tanto del concilio quanto del conciliabolo e nominò arbitro della questione Giovanni tesoriere. Costui fece arrestare N., Cirillo e Mennone.

La decisione del concilio di Efeso, chiuso dopo sette sessioni, furono approvate dai legati pontifici. Gli scismatici antiocheni respinsero ogni proposta di pace, e mandarono all'imperatore un simbolo di fede con una lettera, nella quale accusavano Cirillo di apollinarismo. In verità alcuni termini di Cirillo potevano sollevare sospetti. Nel senso della scuola alessandrina e seguendo S. Atanasio, Cirillo nel terzo dei suoi anatematismi parla di unità fisica (*ἕνωσις φυσική*) di Cristo intendendo affermare che l'unione delle nature in Cristo è vera e reale; ma l'espressione non piaceva agli Antiocheni, che la intendevano nel senso di una fusione delle due nature in una sola. Anche Teodoro vescovo di Ciro e Andrea di Samosata si mostrarono avversari alla dottrina di Cirillo. Gli scismatici si ripromettevano sicura la vittoria, ma Pulcheria sorella di Teodosio e il clero di Costantinopoli sorsero animosamente alla difesa dei vescovi ortodossi. Teodosio chiamò allora le due parti a Calcedonia, e, sentite le loro ragioni, si dichiarò per il gruppo cirilliano, confermò la deposizione di N. e fece consecrare in sua vece Massimiano. I padri del concilio poterono allora tornare alle loro sedi; Cirillo e Mennone furono liberati. Il papa approvò l'elezione di Massimiano e mandò varie lettere all'imperatore, al nuovo eletto, ad altri vescovi, pregandoli di allontanare N.

Morto Celestino (26 luglio 433), il successore Sisto III rivolse ogni sua cura a togliere il dissidio dei vescovi orientali, divisi in due blocchi capeggiati da Giovanni d'Antiochia e Cirillo. Quello aveva rinnovato la scomunica contro l'Alessandrino, già pronunciata nei sinodi di Tarso e di Antiochia. L'imperatore, pregato dal papa di intervenire per sopire la discordia, si volse ad Acacio vescovo di Berca ed a S. Simone Stilita, e mandò ad Antiochia il tribuno Aristolao, che doveva pure persuadere Cirillo a convenire in Nicodemia per trattare la pace.

Non se ne fece niente. Giovanni raccolse un sinodo in Antiochia. Vi si convenne di proporre a Cirillo le condizioni della concordia: che si stesse unicamente al concilio niceno, che si abolisse tutto quanto era stato scritto e pubblicato durante la controversia. Si alludeva specialmente agli anatematismi di Cirillo.

Il quale si rifiutò di trattare. Giovanni, deciso a insistere nelle proposte di pace, mandò a Cirillo Paolo vescovo di Emesa. Invano: Cirillo voleva uno scritto del patriarca di Antiochia che ratificasse la condanna di N.; dopodiché avrebbe sottoscritto il simbolo presentatogli dagli Antiocheni. Ma i vescovi orientali, tranne pochi, pur ritenendo eretico N., ne disapprovavano la condanna: un altro sinodo raccolto in Antiochia rifiutò le proposte di Cirillo. Questi si volse alla corte imperiale, incaricando Aristolao e Paolo di Emesa di continuare le trattative col patriarca antiocheno. Finalmente Giovanni assenti: mandò la condanna di N. a Cirillo, e venne conclusa la pace, letta da Cirillo il 23 aprile 433 alla presenza del popolo.

Ma non fu pace universale: non solo i nn. dichiarati, ma pure quelli fra gli ortodossi che erano amici per-

sonali dell'eresiarca, rigettarono in due sinodi successivi le proposte di unione. Le quali si trovarono combattute, inoltre, anche da quei nemici di N. che piegavano verso il Monofisismo (v.). Tra gli oppositori erano Teodoro di Ciro, Elladio di Tarso e Alessandro di Gerapoli, corrucciati col patriarca di Antiochia, perché non aveva richiesto da Cirillo la rinuncia ai suoi anatematismi. Per disavventura stava sorgendo un nuovo equivoco: attesa l'incertezza semantica dei vocaboli *natura* e *persona*, il primo (*φύσις*) fu talora usato (anche da Cirillo, nella formula *μία φύσις, v. Monofisismo*) per indicare la seconda; sicché la tesi ortodossa « due nature » poté essere qua e là intesa in senso eretico nestoriano come se indicasse « due persone ». Così avvenne che Cirillo non fu meno combattuto dagli amici che dai nemici di N.

Giovanni riuscì nel 434 con l'aiuto del potere civile a ristabilire l'unione: i vescovi renitenti vennero deposti. Nell'editto imperiale si precisava che tutti i libri di N. fossero bruciati, e N. cacciato in esilio. Difatti N., che si era ritirato da quattro anni nel monastero di S. Euprepio in Costantinopoli, fu bandito nell'oasi di Ptolemaide.

Non quietarono le discussioni. Gli aderenti di N. diffondevano le opere di Teodoro di Mopsuestia e di Diodoro di Tarso, anche in versione siriana, armena, persiana. Fu allora che Rabula vescovo di Edessa condannò pubblicamente i libri del Mopsuesteno e del Tarsense. Ciò spiaceva ai vescovi della Cilicia, che andarono a Proclo, succeduto a Massimiano, un libro di Diodoro chiedendogli il suo parere. Proclo scrisse una lunga lettera, detta *Tomo degli Armeni*, in cui espose la vera dottrina sull'Incarnazione. Si sollevarono i Siriaci, che tennero un sinodo.

Cirillo si mostrò dapprima assai tollerante. Alla fine, vedendo che il nome di Teodoro era un velo per nascondere l'eresia di N., fu costretto a condannarlo. Poco prima erano stati cacciati dalle loro sedi Melezio di Mopsuestia e Alessandro di Gerapoli, pertinaci nel condannare tanto N. quanto Cirillo. Teodoro di Ciro fu relegato nella sua diocesi con divieto di uscirne, per avere recitato un sermone in Antiochia dove accennava con favore al n. Egli scrisse lettere di giustificazione al patrizio Anatolio, al prefetto Eutrechio, al console Nomo e ad Eusebio vescovo di Ancira; ma non valsero a scagionarlo. Intervenne Dioscoro patriarca di Alessandria, succeduto a Cirillo, che con precipitazione condannò Teodoro; inoltre mandò alcuni vescovi a Costantinopoli per sostenere l'accusa e la condanna (447). Teodoro si difese presso Flaviano patriarca di Bisanzio, e sorse in suo favore Donno di Antiochia. Non valsero le difese; benché non fosse condannato, furono cassati alcuni suoi atti, tra cui l'ordinazione di Ireneo, bigamo, a vescovo di Tiro.

Un'altra questione sorse in Edessa, dove a Rabula, fervente ortodosso, era succeduto Ibas simpatizzante per il n. Quattro sacerdoti presentarono accuse contro di lui a Donno. Questi lo citò davanti a sé; intanto ordinò ad Ibas di togliere la scomunica a quei sacerdoti (446). Donno raccolse un numeroso concilio in Antiochia, dove intervennero solo due accusatori, Eulazio e Maris. Il giudizio fu sospeso; ma il vescovo Uranio d'Imeria ottenne dall'imperatore di continuare l'inchiesta contro Ibas, insieme a Fozio di Tiro ed Eustazio di Berito. Il giudizio si tenne a Tiro. Ibas si sottomise accettando il concilio di Efeso.

Gli accusatori di Ibas risorsero tacciando di n. lui, Daniele suo nipote vesc. di Varres e Giovanni di Batua. L'imperatore rimise la soluzione della controversia ai giudici di prima. Il processo si tenne a Berito (448): dopo vivace discussione, Ibas fu assolto. Si produsse allora la lettera di Ibas al vescovo persiano Maris (cf. A. D'ALÈS, *La lettre d'Ibas à Mares le persan*, in *Rech. de science relig.* 22 [1932] 5-25), dove egli si mostrava contrario a Cirillo; conchiudeva bensì che dopo la riconciliazione di Cirillo con Giovanni di Antiochia ogni questione era terminata e finito lo scisma, tuttavia il fine della lettera portava queste parole sospette: « Niuno osa più dire che sia una sola natura la divinità e l'umanità, ma si confessa che il tempio e colui che vi abita è un solo figliuolo, G. C. ». Questa lettera, insieme agli scritti di Teodoro di Mopsuestia e di Teodoro di Ciro, furono poi causa della lunga controversia dei TRE CAPITOLI (v.).

Storie della chiesa, come G. BARDY in *Fliche-Martin-Frutaz*, IV. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 76-157, con fonti e bibl. — M. JUGIE, *Nestorius et la controversie nestorienne*, Paris 1912. — Id., *Theologia dogm. christianorum orient.*, V (Parigi 1935) 76-169. — F. NAU, *S. Cyrille et N.*, in *Rev. de l'orient chrétien* 15 (1910) 355-91, 16 (1911) 1-51. — G. LOOFS, *N. and his place of christian doctrine*, Cambridge 1914. — P. GALTIER, *L'unité du Christ: être-personne-conscience*, Paris 1939. — Altra bibl. presso B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944, p. 229 s. — HEFELE-LECLERCQ, II-1, 219-422, con gli atti del conc. Efesino e la storia della controversia. — Encicl. *Lux veritatis* (25 dic. 1931) di Pio XI, AAS 23 (1931) 493-517, per il centenario del concilio. — P. GALTIER, *Le centenaire d'Ephèse*, in *Rech. de science relig.* 21 (1931) 169-99, 269-98. — A. LUIS, *S. Cirillo y N. Enciclica «Lux veritatis»*, in *Estudios marianos* 8 (1949) 325-44, con la confutazione delle obiezioni sollevate da S. Basnage contro il conc. di Efeso e in favore di N. — H. DU MANOIR, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, in *Rech. de science relig.* 25 (1935) 441-61, 531-59.

V. Il n., come il MONOFISISMO (v.), è un caso tipico dove si mostra come la TEOLOGIA speculativa (v.) è solidale con la filosofia razionale (v. RAGIONE E FEDE), in particolare con la metafisica dell'UOMO (v.), dell'ANIMA (v.), del CORPO (v.), della NATURA (v.), della PERSONA (v.): ogni errore in questo campo compromette anche l'esattezza della formulazione del dogma cristologico. Sicché il n. è una tentazione perenne per tutti coloro che si scostano dalla filosofia classica cristiana, in particolare dalla sintesi tomistica che ci pare l'unica filosofia possibile (anche se non è tutta la filosofia). Così è che il n. riappare non solo nella chiesa nestoriana d'oriente, ma anche, più o meno avvertito e dedotto in tesi esplicita, in occidente, nell'ADOZIONISMO spagnolo (v.) del sec. VIII, in certe correnti abelardiane (v. ABELARDO) della teologia del sec. XII, nella dottrina dei gesuiti HARDOUIN (v.) e BERRUYER (v.), nella teologia ispirata alla psicologia di CARTESIO (v.), presso GÜNTHER (v.)... Recentemente la formula adottata da LEO SEILER, partigiano dell'opinione di DEODAT DE BASLY, fu trovata ambigua e favorevole al n. (il nome Gesù Cristo indicherebbe in *recto* o direttamente l'*homo assumptus*, non già la persona del Verbo; questa sarebbe indicata da quel nome solo *in obliquo* in quanto l'uomo è ad essa unito: formule traditrici, sotto le quali si sente che all'io umano di Cristo si vuol conservare una certa personalità); perciò il suo saggio *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Rennes 1949; in *Französk. Studien* 1948-49) fu posto all'Indice (decr. 12-VII-1951).

VI. La chiesa nestoriana. A) Il n. si diffuse in PERSIA (v.) per influsso della scuola di EDESSA (v.), dove insegnò il ricordato INA (v.), e di NISIBI (v.), e anche per motivi politici, poiché la professione di n. permetteva alla Persia di staccarsi anche spiritualmente dall'impero greco dove dominava il MONOFISISMO (v.) e la tendenza antinestoriana. Per le brighe del nestoriano Barsamma (v. BARSUMA), vescovo di Nisibi, presso la corte persiana, il n. col sinodo di Seleucia-Ctesifonte (486) entrò nella dottrina ufficiale della chiesa di Persia. Cf. W. F. MACOMBER, *The christology of the synod of Seleucia-Ctesiphon* (486), in *Orientalia christ. periodica* 24 (1953) 142-54: le circostanze storiche, l'influenza della dottrina di Teodoro Mops., il vocabolario ci inducono a vederci un certo nestoriano. — Barsamma fece in modo che soltanto gli ecclesiastici educati a Nisibi potessero occupare i vescovati persiani.

Per la verità, nel primo secolo della chiesa persiana il n. era più verbale che reale: si manifesta con la condanna del concilio Efesino e nel culto di Teodoro da Mops., di Diodoro di Tarso, di N., ma le formule di fede dei sinodi e dei patriarchi, tranne forse quella del sinodo di Seleucia del 486, non sono decisamente eretiche potendo facilmente ricevere interpretazioni ortodosse. Cf. M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orient.* V (Par. 1935) 171 ss: discussione delle formule del cit. sinodo, di MARABA I (540), dei sinodi di EZECHIELE (576), di ISOJAHB I (585), di SABRISO I (596), di GREGORIO I (605), delle dottrine di NARSETE il lebbroso, di TOMMASO di Edessa.

B) Rimarchevoli novità del linguaggio filosofico e teologico e un deciso avanzamento verso il n. reale eretico si notano in BABAI il Grande († c. 628), il quale si serve del dizionario di GIOVANNI FILOPONO (v.) per combattere i melchiti calcedonesi e i monofisiti e per esporre sistematicamente la dottrina del Mopsuesteno (stralatoato come l'esegeta per antonomasia, discepolo perfetto dei beati apostoli, tempio dello Spirito S., sede di ogni bene, specchio di virtù, salda colonna che non fu e non sarà mai smossa in eterno, *Dell'unione*, c. 7). Cf. M. JUGIE, *l. c.*, p. 177-208.

La dottrina di Babai ritorna sulla bocca dei vescovi nestoriani raccolti nel 612 presso la corte del re Cosroe per fare professione di fede antimonofisita (ivi, p. 205 s), sulla penna di ISOJAHB III († 658), di GIORGIO I (661-81), di GIUSEPPE HAZZAYA (ivi, p. 207 s) e, più o meno modificata, ritorna nelle dottrine di TIMOTEO I († 823), di ELIA BAR SINAIA (sec. XI), di GIOV. BAR ZOBBI (sec. XIII): la formula più comune è che « in Cristo vi sono due nature, due ipostasi, una persona ». Cf. ivi, p. 190-94.

C) Conquistata l'indipendenza politica per opera della dinastia dei Sassanidi (226-643) e l'indipendenza dogmatica con l'adozione del n. (486), si rinsaldò anche l'indipendenza giurisdizionale della gerarchia ecclesiastica persiana rispetto alla chiesa greca: il sinodo di Seleucia del 470 accettava la fede nicena e sottometteva la chiesa persiana all'ordinamento ecclesiastico dell'occidente, cioè di Antiochia, ma già il sinodo di Markbata del 423 aboliva il diritto di appello ai padri occidentali; con che il potere supremo veniva riconosciuto al patriarca di Seleucia. Sorgeva così la prima chiesa NAZIONALE (v.) scismatica (ASSEMANI, *Bibl. orient.* I, 427, crede che il primo vescovo scismatico sia stato Babai; ma il distacco da Antiochia è anteriore).

Lo scisma nazionalistico nascondeva anche il pericolo di apostasia, poiché i Sassanidi, cui la chiesa persiana si trovò asservita, erano pagani mazdeisti. Certo è che fin dai primi tempi vi si deplorò la rilassatezza dei costumi. Barbai, già laico ed ammogliato, continuò a vivere in matrimonio, e in un sinodo diede libertà a vescovi, preti, monaci di unirsi con una donna. Secondo alcuni, con quel provvedimento volle togliere dal clero l'abuso di tenere più donne; secondo altri, egli intese ristabilire il precetto dell'Apostolo, il quale vieta il sacerdotio a chi passò a seconde nozze (Assem., o. c. III-1, 429).

D) Con vivace ansia di proselitismo i nestoriani estesero la loro influenza alle regioni vicine. Il loro più grande centro di irradiazione fu la scuola di NISIBI (v.), donde uscirono non solo teologi e propagandisti, ma anche filosofi e medici (cf. M. LATIGNEL-LAVASTINE, *Le rôle de l'hérésie des nestoriens dans les relations médicales entre l'orient et l'occident*, in *Archives internat. d'hist. des sciences* 4 [1951] 63-72). Furono essi che tradussero e fecero conoscere a quei popoli i classici greci, Aristotele, Ippocrate e Galeno, ed ebbero il merito di avere diffuso in quei paesi dominati la cultura greca.

E) Nell'Arabia il cristianesimo fu diffuso da nn. e GIACOBITI (v.). Prevalsero i primi, che estesero la propaganda alla Siria e alla Palestina. Sotto il patriarca Mar Aba II (742-752) fu creato un vescovo anche per l'Egitto, dapprima sottoposto al metropolitano di Damasco, poi elevato egli stesso alla dignità di metropolitano. I vescovi dell'Arabia si mantennero sotto la dipendenza del patriarca di Seleucia.

F) A questo apparteneva anche l'India occidentale. È verosimile che sotto le persecuzioni dei Sassanidi molti cristiani passassero nell'India; si sa da un vescovo che con preti andò nel 345 da Gerusalemme nel Malabar; più tardi Cosma Indicoopleuste (530) parla di una chiesa già esistente in quelle coste; nell'isola Taprobane (Ceylan) vi era una chiesa con un prete ordinato in Persia. Nel secolo VII Isojahb patriarca di Adiabene (650-660) si lamentò con Simeone metropolitano di Persia, perché per sua colpa era rimasta vedova la chiesa dell'India e del Korasan; e staccatosi dall'obbedienza ordinò anche ai suoi dipendenti di non riconoscere i vescovi mandati dal sinodo di Seleucia. v. CRISTIANI di S. Tommaso.

G) Dal Korasan e dall'India passò il Vangelo in Cina. Un'iscrizione del 781 porta una lunga lista di cristiani nn. in lingua cinese e siriana (testo siriano presso Assemani, *Bibl. orient.* III-2, 539 ss). Nello stesso sec. VIII si ha notizia di vescovi a Herat, Samarkanda, Balkh. Cf. A. MINGANA, *The early spread of christianity in central Asia and the far east*, Manchester 1928. — A. MOULE, *Christians in China before the year 1550*, London 1930. — P. G. SACKI, *The nestorian monument in China*, Tokio 1937.

H) Le condizioni dei nestoriani erano diverse secondo le diverse regioni. Banditi dall'impero greco, trovarono ospitalità nella Persia, che era in guerra permanente con Bisanzio. Ma i Sassanidi, che avevano rovesciato il regno dei Parti, vollero introdurre la religione di Zoroastro come unica professione di fede. Firuz (Peroze), che regnò nel 457-488, fu favorevole ai nn. e fece perseguire i cattolici. Fra i suoi successori parecchi osteggiarono i nn., principalmente Ormisda IV e Cosroe II, il quale ultimo non permise al patriarca Gregorio di entrare nella sua sede (rimasta vacante 20 anni). Fra i patriarchi nn.

del tempo dei Sassanidi è celebre Mar Aba I, un mago convertito, detto il grande (536-62), che tradusse la liturgia greca in siriano, ancora usata fra i nn. dell'Asia. Si deve pure a lui il decreto che vietava il matrimonio ai patriarchi e ai vescovi (sinodo di Seleucia del 544).

I) Sotto il governo degli Arabi (634 ss) i nn. ottennero protezione e favori. Si narra che Maometto fu istruito da un monaco nestoriano di nome Sergio (v. ISLAM). Si narra pure che il patriarca Josjabb, suo contemporaneo, ottenne da lui una lettera che gli dava piena libertà nell'esercizio del suo ministero (edita nel 1630 da Gabriele Sionita). Un'altra lettera egli ebbe da Omar, che fino al secolo XIV fu ricordata e di cui fa menzione l'Assemani nel *Testamentum Mahomedis (Bibl. orient.* III-2, 59). I nn., più dotti dei loro conquistatori, furono adibiti per secretari presso i califfi e gli emiri, e più ancora apprezzati come medici. Il califfo al-Ma'nun si servì di essi come interpreti e traduttori di opere straniere in lingua siriana ed araba. I califfi Ka'im bi'amr e Mukdadir diedero diplomi ai patriarchi Sabajesu ed Ebedjesu, ordinando che non solo i nn. ma anche i romani (cattolici), i melchiti e i giacobiti fossero a loro sottomesi. Tranne due brevi persecuzioni, l'una sotto Mutavakkil, l'altra sotto il ferocissimo Hakim bi'amr allah califfo fatimita, i nn. continuarono a godere la protezione degli Arabi. La sede patriarcale passò allora a Bagdad (sotto il patriarca Ananjesu II), ma i patriarchi erano ordinati a Seleucia.

L) Anche sotto il dominio dei Mongoli i nn. godettero pace. Quando Hulagu Khan nel 1268 prese Bagdad, lasciò che il patriarca Machicha insieme ai cristiani di altre confessioni si raccogliessero in una chiesa, ed impedì alle sue orde di offenderli. I nestoriani furono ben visti dai Mongoli sia perché erano avversari dei maomettani come i Mongoli, sia perché il buddismo, religione dei Mongoli, aveva ricopiato nel culto molte pratiche dal n., sia perché alcuni di essi, massime donne, avevano abbracciato il cristianesimo. Anche alcuni dei loro principi, secondo narrazioni di antichi scrittori, si erano fatti cristiani in Tenduch nel paese dei Karaiti ai piedi della catena dell'Altai, dove già fino dal secolo XI era entrato il cristianesimo. Con questo fatto sembra collegarsi la leggenda del prete Janni, re potentissimo dell'oriente, dal quale aspettavano aiuto i crociati; in seguito quel nome si diede a un re ignoto dell'Etiopia. Secondo Marco Polo, Deschagatai (Tagatai), figlio di Gengis-Khan, si convertì al cristianesimo. Giovanni da Monte Corvino, il celebre esploratore dell'Asia, racconta che un principe mongolo, di nome Giorgio, si convertì nel 1292 con molti altri nn. alla fede cattolica (il suo figlio Giovanni, peraltro, ritornò all'eresia). Assemani ricorda tra i principi mongoli convertiti al cristianesimo, il figlio di Batu Khan, Sartak, che scrisse a papa Innocenzo IV.

La tranquillità di cui godettero i nn. sotto gli Arabi e i Mongoli favorì la loro diffusione nell'Asia orientale, accelerata anche dalle relazioni commerciali. Dopo la presa di Bagdad (1258) fatta dai Mongoli, i nn. contavano 25 metropolitani sotto l'obbedienza del patriarca; Hulagu Khan (1266-1265) si servì di essi come governatori delle città e delle campagne e diede al patriarca Machicha un palazzo sontuoso in Bagdad, dono confermato da Abga Khan (1265-1282).

M) Il passaggio di Achmed Khan (1282-84) e di Khodawende Khan all'islamismo cambiò le sorti dei nn., che subirono aperta persecuzione sotto Timur Khan (1294-1306). Diminui assai l'influenza dei nn. nell'Asia, mentre i musulmani lavoravano per abolire il cristianesimo nell'India, nell'Egitto, nella Tartaria.

N) Intanto le conversioni dei nn. alla fede cattolica continuavano per impulso dei missionari spediti in quei paesi dai papi. La prima comunità di cattolici fu quella di Sahaduna, scomunicata dal patriarca Isojahb. Sotto Innocenzo IV si ripresero le pratiche per la unione dei nn. a Roma. Il papa mandò a Rabban Ara, vicario dei nn. orientali, un vescovo con una lettera; il prelado nestoriano rispose (1247) con una professione di fede composta dall'arcivescovo di Nisibi, sottoscritta da altri due arcivescovi e tre vescovi, nella quale però Maria era detta *χριστοτόκος*.

I papi tennero vive le relazioni. Nicolò IV nel 1288 mandò al patriarca Jahballaha (1281-1317) una lettera con una formola di fede; la risposta, ricevuta da Benedetto XI nel 1304, riconosceva che la chiesa romana era la madre e la maestra di tutte le chiese, e che il papa era il primo pastore dei cristiani. Non doversi concludere che già tutti i nn. fossero passati alla fede di Roma. Sotto Eugenio IV (1445) un gruppo di nn. di Cipro, col loro metropolita Timoteo di Tarso, si unirono alla chiesa romana, forse più per averne protezione contro i Turchi che per amore della vera fede.

Più stabile accordo si fece nel secolo XVI. I nn., perdute le antiche sedi, si erano ristretti alle montagne del Kurdistan. Il patriarcato era divenuto ereditario: allo zio succedeva il nipote. Nel 1551, morto il patriarca Simeone, il nipote Bar Mama brigò per succedere, sostenuto dal metropolita Ananjesu. Ma altri vescovi, con preti e monaci, convennero di creare patriarca Giovanni Sulaqa, abate del monastero di Hormizd, e lo mandarono a Roma affinché l'elezione fosse ratificata dal papa. Egli nel 1553 si presentò a Giulio III per ottenere la conferma e promise piena obbedienza alla Sede romana. Ma nel ritorno, asserisce Asemani, fu catturato per istigazione di suo antagonista, carcerato e ucciso in Amid (Diarbekr). Tuttavia fu scelto un altro in sua vece, e così si mantenne questa fazione cattolica per cento anni. Nel 1562 venne a Roma da papa Pio IV il patriarca Abdis (Abd-Iso) a confermare l'ubbidienza del suo popolo. Continuò pure la serie dei patriarchi avversari, che avevano sede in Ormiah nella Persia; uno di essi, Elia, per invito del papa Paolo V, mandò nel 1607 e nel 1610 a Roma una professione di fede cattolica, ma i suoi successori non accettarono l'unione. Nel 1684 Innocenzo XI designò come suo rappresentante un patriarca residente in Amid, che così divenne il centro dei nn. uniti, mentre i dissidenti riconobbero i patriarchi d'Ormiah. Questi presero il nome di Simeone, gli altri di Giuseppe.

O) Nel 1833 una missione americana venuta per investigazioni linguistiche nel Kurdistan trovò che più di 14.000 famiglie appartenevano al n. e che usavano una lingua propria, l'antico aramaico, negli usi della vita comune, mentre i loro libri sacri erano scritti nell'antico siriano. Si compilarono allora, per cura di dotti orientalisti, grammatiche e vocabolari. La Propaganda di Roma stampò nel 1854 la liturgia di quel popolo: *Ordo chaldaicus ministris sacramentorum sacerdotum*. Come tante altre

sette orientali, i nn. furono combattuti dai feroci Kurdi che nel 1843-1844 uccisero 6000 famiglie.

P) Oggi la chiesa nestoriana è molto decaduta e dispersa. La maggioranza dei nestoriani fin dal sec. XVI passò al cattolicesimo, costituendo la *chiesa caldea* (v. CALDEI), rappresentata nell'Iran, nell'Irak e altrove (c. 150.000 fedeli) e la comunità dei MALABARES (v.) cattolici dell'India occid. (c. 700.000 fedeli). I nestoriani rimasti dissidenti passarono in parte agli anglicani (le missioni anglicane cominciarono nel 1836 e ripresero con maggior intensità nel 1886), in parte alle missioni protestanti americane (dal 1830), in parte agli ortodossi russi (dal 1897). Molti furono distrutti dai Turchi, specialmente durante la prima guerra mondiale. Altri si rifugiarono nell'IRAQ (v.), nella SIRIA (v.), oltre quelli (c. 9000) che rimasero in PERSIA (v.) specialmente attorno al lago Ormiah. Questi scismatici sono complessivamente c. 80.000 (compresi i dispersi). Il loro rito è il siro-orientale. Vi si aggiungono c. 5000 nestoriani dell'India occid., detti *Mellusiani* dal vescovo ELIA MELLUS che, venuto dalla Mesopotamia, indusse all'apostasia un modesto gruppo di cattolici malabaresi.

E. TISSERANT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 157-323. — M. JUGIE, o. c., V (Par. 1935) 169-347. — J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904. — F. NAU, *L'expansion nestorienne en Asie*, Châlon-sur-Saône 1914. — I. ORTIZ DE URBINA, *Storia e causa dello scisma della chiesa di Persia, in Orient. christ. periodica* 3 (1937) 456-85. — A. R. VINE, *The nestorian churches*, London 1937. — J. VAN DER PLOEG, *Oud-syrisch monniksleven*, Leida 1942: la vita dei monaci nestoriani secondo la riforma di Abramo di Cašcar, comparata coi dati forniti da Tommaso di Marga, Isojahb d'Adiabene, Isacco di Ninive, Bar Kaldun... e rassegna del monachismo siriano attuale. L'ideale monastico è l'eremitismo consacrato alla contemplazione e alla penitenza; ma prima di mettersi in questo genere di vita il monaco deve passare qualche anno in un monastero. v. MONACHISMO. — G. DE VRIES, *Islamismo e cristianesimo nell'Iraq di oggi*, in *Civ. Catt.* 1943-II, p. 274-84. G. MESSINA, *Organizzazione della chiesa nest.*, ivi 1945-II, p. 243-53. — Id., *Metodo di propaganda e vicende dell'espansione nestoriana in Asia*, ivi 1946-II, p. 116-27. — Id., *Cristianesimo, buddismo, manicheismo nell'Asia antica*, Roma 1947.

W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Roma 1947 («Orient. christ. analecta», fasc. 133), con vasto esame delle fonti edite e inedite: spiegazioni liturgiche, consultazioni teologiche, canonistiche, trattati sistematici (in particolare quelli di Ebedjesu e di Timoteo II), dati occasionali forniti da scritti esegetici, storici, ecc. — Id., *Zum Kirchenbegriff der nest. Theologen, in Orientalia christiana periodica* 17 (1951) 95-132: contrariamente a quanto talora si dice, i nestoriani non accolgono il primato del papa; peraltro la loro ecclesiologia è di ispirazione cattolica, non già protestante. — Id., *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer (giacobiti e nestoriani)*, Roma 1955: mancano trattati sistematici sulla chiesa. Pur dopo la separazione — di cui non avvertono l'illogicità — i Siri restano fedeli alla concezione tradizionale della chiesa; istituzione della salvezza fondata da Cristo e da lui munita di autorità divina; i vescovi succedono agli Apostoli; il primato di Pietro non fa dubbio presso di loro, benché non ne traggano tutte le conseguenze. — J. LASSUS, *Liturgies nestorianes médiévales et égises syriennes antiques*, in *Rev. de l'hist. des religions* 137 (1950) 236-52: un trattato anonimo sulla liturgia nestoriana del secc. X-XI permette di interpretare i monumenti della Siria

cristiana anteriori alla occupazione musulmana. Il trattato fu pubblicato dal CONNOLLY, in «Corpus script. christ. orient. Scriptorum syri», serie 2^a, XCI (1911) e XCII (1913). — H. A. WOLFSON, *An unknown splinter group of nestorians*, in *Rev. des études augustin.* 6 (1960) 249-53; interferenze (in oriente, sec. IX-X) tra problemi cristologici e discussioni musulmane circa gli attributi di Dio.

VII. Per la letteratura nest, rimandiamo ad ASSEMANI *Biblioth. orient.*, alle storie della letteratura siriana di R. DUVAL (Paris 1910²), A. BAUMSTARK (Bonn 1922), J. B. CHABOT (Paris 1934) e della letteratura araba cristiana di G. GRAF (Città del Vat. 1944 ss). In queste opere (v. indici dei nomi) e nella nostra compilazione sono trattati gli scrittori nestoriani principali, come (oltre quelli già citati) *Narsete* fondatore della scuola di Nisibi (v.), in cui emerse Enana († 610), *Mar Aba* (katholico, 540-52) fondatore della scuola di Seleucia, e il suo discepolo *Tommaso* di Edessa, *Mesthazeka* autore della cronaca di Arbela (metà del sec. VI), il citato *Babai* il Gr., *Abrahamo* di Kaškar maestro del monachismo nest. († 588), e il grande scrittore ascetico *Abrahamo* di Netpar (seconda metà del sec. VI).

Nel primo periodo arabo, il più glorioso della chiesa nestoriana, si notano, nella elaborazione della dottrina antica, gli influssi arabi e tentativi, non riusciti, di accostamento della teologia nestoriana alla teologia greca di tipo alessandrino: *Isojahb* III (katholico 650-657) riformatore della liturgia, coadiuvato da *Enanjesu*, *Simeone* di Rewardasir (sec. VII) canonista, *Elia* di Merv (sec. VII) storico ed esegeta, *Isacco* di Ninive (sec. VII) scrittore ascetico, *Isoboki* di Rewardasir, i *katholicoi Enanjesu I* (685-99), *Aba II* (741-51), *Enanjesu II* (773-79), il celebre *Timoteo I* (780-823), *Iso bar Nun* (823-28), *Giov. V bar Abgar* († 905), e altri scrittori dello stesso tempo, come *Ejrem* di Elam, *Teodoro bar Komi*, *Isodad* di Merv, *Gabriele* di Bassora, *Elia* di Anbar, *Giorgio* di Arbela.

Dopo il mille si registra la rifioritura della letteratura nestoriana dovuta in gran parte all'influenza bizantina: *Elia bar Sinaya* o di Nisibi († dopo il 1044), *Giorgio Warda* (sec. XII-XIII), *Jahballaha* (kathol. 1190-1222), *Giov. bar Zobi*, *Ebedjesu bar Berika* († 1318).

Va rilevato che anche prima del sec. XVI vi furono scrittori nestoriani che aderirono alla cristologia definita a Calcedonia, come *Enana* di Adiabene, *Isaia Tahalense*, un certo *Komai*, *Sahdona-Martirio* vescovo di Mahoze, *Isodad* di Merv, *Elia* vescovo di Damasco. Cf. M. JUGIE, *o. c.*, p. 213-15. Circa Sahdona, v. A. DE HALLEUX, *La christologie de Mar-tyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*, in *Orientalia christ. periodica* 23 (1957) 5-32: non si è realmente convertito all'unità dell'ipostasi: la sua cristologia è nettamente nestoriana; Id., *La vie mouvementée d'un «héritique» de l'église nestorienne*, ivi 24 (1958) 93-128: profilo biografico, cristologia, controversia da lui suscitata nel 640-650, secondo le seguenti fonti: la corrispondenza di Isojahb III d'Adiabene (sec. VI), storia di Tommaso di Marga (sec. IX), libro della castità di Iso-denah di Bassora, la cronaca di Seert.

VIII. La lista dei patriarchi della serie principale è ricostruita da TISSERANT, *l. c.*, col. 261-63. Le sedi furono: *Seleucia-Ctesifonte* (dagli inizi fino al 780), *Bagdad* (780-1281), *Maragha* (Jahballaha III, 1283-1318), *Arbela* (Timoteo II, 1318-1332), *Karamles* (Denha II, 1332-1365?), *Mossul* (?-1497), *Djezireh* (1497-1503), *Rabban Hormisd* (1504-1804), *Mossul* (1804?-1900).

I patriarchi della seconda serie, che parte da Simone (o Giovanni) VIII Sulaqa (1551-55), ebbero residenza a *Djarbekir* (patriarcato del Sulaqa), a *Seert* (1555-1580), *Salmas* (1581-1638), *Ormiah* (1638-62), *Kotschames* (1662 ss).

I patriarchi cattolici di Diarbekir sono Giuseppe I (istituito 20-V-1681, dimissionario 1695, † 1707), Giuseppe II (1696-1712), Giuseppe III (1713-1757), Giuseppe IV (consacrato l'8-II-1757, confermato il 24-III-1759, dimissionario nel 1781, † 1791), Agostino Hindi (Giuseppe V), metropolita di Diarbekir (1804-1828), non confermato come patriarca. Cf. P. KAWERAU, *Die nestorian. Patriarchate in der neueren Zeit*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 67 (1955-56) 118-31: vicende dei vari patriarchati concorrenti in Mesopotamia, in particolare del patriarcato di Mossul, durante i sec. XVIII e XIX, e i tentativi ripetuti dalla S. Sede per ricondurli all'unità.

NETHELM. v. NATALANO.

NETHINIM (ebr. *nethinim* = dedicati [al santuario], Volgata *nathinaei*) costituivano una classe subalterna di servitori del TEMPIO (v.) nell'epoca posteriore all'esilio di Babilonia, adoperati nei servizi più umili del culto (1 *Paral* IX 2; libri di *Esdra* e di *Nehemia* in vari luoghi).

NETTA (di) Vito, redentorista (1787-1849), n. a Vallata (Avellino), per 37 anni apostolo della Calabria (dal 1811), ove, nutrito di intensa pietà e di severa penitenza, umile, dimesso ed eroico, si consumò nelle opere delle missioni popolari a servizio dei vescovi e dei parroci, favorito dei doni straordinari della profezia e della scrutazione dei cuori, ammirato come inviato di Dio, seguito come maestro, amato come padre. Il 7 luglio 1935 fu riconosciuta l'eroicità delle sue virtù: AAS 27 (1935) 491-94, 2 (1910) 685-88.

NETTARIO († 27 sett. 397), n. a Tarso in Cilicia, fu senatore e pretore a Costantinopoli. Dopo la rinuncia di GREGORIO Nazianzeno (v.), fu eletto vescovo di Costantinopoli dal clero e dal popolo con la conferma dei 150 vescovi riuniti in sinodo nella capitale (381). Era allora ancora catecumeno. Presa la presidenza del concilio, approvò il famoso can. III che riconosceva alla sede bizantina il primato d'onore dopo Roma. Cf. Socrate, *Hist. eccl.* V, 3, PG 67, 576 ss; COSTANTINOPOLI (Concilio I). Non fu uomo di grandi idee e di grande autorità, ma era pio e fedele al credo cattolico. Gli ariani durante una sommossa (388) tentarono di incendiare il palazzo vescovile. Nel 394 raccolse presso di sé un sinodo di vescovi orientali. Sulla fine della vita, narrano Socrate (*Hist. eccl.* V, 19, PG 67, 613 ss) e Sozomene (*Hist. eccl.* VII, 16, ivi 1457 ss), abolì la penitenza pubblica e l'ufficio di penitenziere, essendo avvenuto un grave scandalo. Cf. L. ROY, *Note sur l'incident de Neclaire et de son prêtre pénitencier*, in *Sciences ecclési.* (Montréal 1948) 217-21.

NETTARIO (1602-1677), nativo di Creta, compì gli studi ad Atene. Nelle lotte interne della chiesa greca parteggiò sempre per la più stretta ortodossia. Ciò gli valse d'essere nominato (1661) patriarca greco di Gerusalemme. Adottò la *Confessio orthodoxa* di Mogilas. Scrisse un libro contro il potere del papa (1702, pubblicato anche a Londra in latino: *Constitutio imperii papae in Ecclesiam, interprete Pet. Allix*), ove cerca dimostrare che la chiesa dev'essere una oligarchia e non una monarchia. Nello stesso senso scrisse altri due opuscoli. Nel 1669 rinunciò per vecchiaia al patriarcato e si ritirò in un convento di Gerusalemme, ove morì il 14-VII 1677.

FABRICIUS, *Bibl. gr.* IX, 310 ss. — KIMMEL, *Libri symbolici*, Iena 1843, proleg., p. 62, 75 ss, 45.

— M. JUGIE, *Theologia dogm. christianorum orient. I e IV* (Par. 1926 e 1931) v. indice dei nomi. — V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 56-58, con fonti e bibl. — A. OAKLEY, *A Homologia of N. of Jer.*, in *Studia patristica* a cura di K. ALAND-F. L. CROSS, II (Berlín 1957) 270-76. — M. J. MANUSAKAS ci fa conoscere di N. *Ἡ ἐπιτομή τῆς ἱερολογικῆς ἱστορίας, καὶ αἱ πηγαὶ αὐτῆς, in Κρητικὰ Χρονικά I* (1947) 291-332.

NETTER Tommaso (c. 1375-1430), detto *Waldensis* perché n. a Walden nella provincia di Essex in Inghilterra, religioso del Carmelo di Londra, sacerdote dal 23 sett. 1396, adottatosi in teologia a Oxford. Nel 1409 Enrico IV lo inviò al concilio di Pisa, nel quale N. combatté strenuamente i seguaci dei due antipapi. Fu per 15 anni provinciale del suo ordine, benemerito della regolare osservanza e degli studi religiosi nella sua provincia d'Inghilterra. Nel 1415 venne inviato al conc. di Costanza, e nel 1419 fu ambasciatore presso la corte di Polonia per la riconciliazione di Vladislao re di Polonia, Alessandro granduca di Lituania e Michele gran maestro dell'ordine teutonico in Prussia. Nel 1422 a Vincennes in Francia assisté come cappellano di corte alla morte di Enrico V. Conservò tale carica sotto Enrico VII, di cui fu pure segretario intimo. Seguì questo re per la sua incoronazione a Parigi, ma morì a Rouen. In teologia ebbe il titolo di *doctor praestantissimus*. Fra le sue opere (una cinquantina, dedicate a tutti i rami della scienza sacra), la principale è: *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae cath. adversus Wiclefita et Hussita* (Parigi 1532, Salamanca 1556, Venezia 1571...; 1757-59, l'ediz. migliore, con buona prefazione di B. BLANCIOTTI), opera di solida dottrina, di vasta erudizione, di sicura ortodossia, che meritò all'autore l'encomio di papa Martino V e il titolo di « *princeps controversistarum* ».

B. ZIMMERMANN, *Monum. hist. Carmelitana*, Lirino 1907, p. 442 ss (a p. 444-82, estratti dall'epistolario del N.). — COSMA de Villiers, *Bibliotheca Carmel.* II (Roma 1927) 833-42. — ROMAN de la Immaculada, *La doctrina de la incorporacion a Cristo segun Tomas N.*, in *El Monte Carmelo* 49 (1948) 56-83. — *Dict. apol. de la foi cath.* III, col. 1439-40 (sull'infallibilità pontificia).

NEUDECKER Sigismondo, O. F. M. (1664-1736), n. a Geisenhausen, m. a Monaco, francescano dal 1683, professore di filosofia (1694), di teologia (1696) e di diritto canonico (1701), guardiano, definitor e ministro provinciale per ben tre volte (1714, 1723, 1732), restauratore della disciplina regolare nei conventi maschili e femminili da lui dipendenti. Per la educazione della gioventù lasciò norme sagge. Incrementò grandemente le missioni estere. Si prese cura del « *Jus canonicum universum* » di A. REIFENSTUEL (v.). Lasciò tra l'altro *Schola religiosa* (postuma, Monaco 1738, 2 voll.).

P. MINGES, *Gesch. der Franziskaner in Bayern*, München 1896, p. 120 ss. — B. LINS, *Gesch. der bayer. Franziskanerprovinz von 1620-1802*, ivi 1926. — A. ZEILNER, *S. N. Geistschule für Ordensleute*, ivi 1904.

NEUDORFER Giorgio, O. P. († dopo il 1530), priore a Rottweil, avversario della riforma luterana, operò soprattutto a Costanza e a Berna. Il Paulus enumera alcune sue opere in *Die deutschen Dominikaner in Kämpfe gegen Luther*, Friburgo 1903, p. 280-83.

NEUGART Trudperto, O. S. B. (1742-1825), n. a Villingen nella Selva Nera, si fece monaco a

St. Blasien (1759) e l'1 giugno 1765 venne consacrato sacerdote. S'occupò specialmente di studi biblici. Nel 1767 fu nominato professore di lingue orientali e di ermeneutica nella scuola superiore di Friburgo in Br. e nel 1771 professore di teologia nell'accademia del convento di St. Blasien. Dopo il 1780 diresse varie parrocchie dipendenti dell'abbazia e da ultimo, dopo aver rifiutato la dignità di abate, quella di Krozingen in Brisgovia. Quivi terminò il primo volume della eccellente opera: *Episcopatus Constantiensis* (St. Blasien 1803). Quando St. Blasien fu secolarizzato (1807), il N. ottenne da Vienna di trasportare l'abbazia in Austria, occupando il convento soppresso di S. Paolo in Carinzia. Quivi morì.

A buona ragione è ritenuto il più grande storico e, insieme al Gerbert, il più doto benedettino di St. Blasien. La citata storia della diocesi di Costanza apparve a Friburgo nel 1862, con un nuovo volume (1-2) a cura di F. J. MONE: *Episcopatus Constantiensis Alemannicus sub metropoli Moguntina, chronologic et diplomatic illustratus*, contenente *Annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu literarum*, per il periodo 1101-1308. Lasciò pure importanti scritti riguardanti la storia della Carinzia e del convento di S. Paolo. — J. BADER, *Das ehemalige Kloster S. Blasien und seine Gelehrten-Akademie*, Freib. 1874. — Per altri scritti del N. v. HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 994-96; V. REDLICH in *Lex. j. Theol. u. Kirche*, VII, col. 502.

NEUKOMM Sigismondo (1788-1858), compositore di musica e pianista di bella fama, n. a Sallsburgo, m. a Parigi, allievo di Haydn. In Russia fu nominato direttore del teatro imperiale. Nel 1809 passò a Parigi ed entrò come pianista al servizio del principe di Talleyrand, che accompagnò a Vienna, a Londra e (1806) a Rio de Janeiro. Ivi si fermò fino al 1820, nominato maestro di cappella dell'imperatore del Brasile. Tornato in Europa, passò dal Portogallo in Italia, in Olanda, nel Belgio, nell'Inghilterra, fin che si stabilì a Parigi. Lasciò moltissime composizioni, fra le quali: *Messe*, *Salmi*, gli oratori *Il monte Sinai*, *David*, *La Deposizione*, *La Risurrezione*.

NEUMANN Annone, al secolo *Giuseppe Maria*, O. P. (1856-1912), n. a Dudeldorf (Treviri), m. a Venlo (Olanda), sacerdote dal 1881, fu cappellano in vari luoghi, parroco a Mündt in Renania (1901-9), poi si fece domenicano a Venlo (1909). Tra la sua esuberante attività, sia pratica che dottrinale, fu ordinata a combattere la piaga dell'alcoolismo. Per le iniziative e gli scritti suoi si veda R. ANGERMAYER in *Lex. j. Theol. u. Kirche*, VII, col. 510-11.

NEUMANN Balthasar (1687-1753), architetto, n. a Eger in Boemia e m. a Würzburg, uno dei principali esponenti del barocco tedesco. Si ammirava, grandioso e geniale, in molti edifici di Würzburg e di altre città della Germania. Sono suoi l'abbazia benedettina sul Michaelsberg (1742-46), i progetti per la chiesa dei Quattordici Santi (1743-72) e del vicino monastero di Banz (1752-72). — M. H. VON FREDEN, *B. N. Leben und Werk*, Berlin-München 1953. — H. REUTHER, *Die Landkirchen B. N.s.*, in *Zeitschr. f. Kunstgesch.* 16 (1953) 154-70.

NEUMANN Giovanni Nepomuceno, redentorista (1811-1860), n. a Prachatitz in Boemia, m. a Fildelfia. Era diacono quando (1836) si recò nel Nord

America, dove, consacrato sacerdote, ispirandosi ai principi della restaurazione cattolica in Austria incominciò una esemplare attività missionaria tra i Tedeschi, fondando anche scuole parrocchiali. Entrò nel 1840 come novizio tra i redentoristi, diventando nel 1846 vice provinciale e nel 1847 provinciale per l'America. Nel 1852 fu eletto vescovo di Filadelfia dove costruì la cattedrale e il seminario ed esplicò intenso zelo subendo l'opposizione quasi continua di mons. O'Connor vescovo di Pittsburgh. Vivissima è ancora nel Nordamerica cattolico la memoria del suo talento organizzativo e della sua santità. Nel 1896 s'iniziava il processo di beatificazione. — Biografie di J. N. BERGER (New-York 1883, vers. franc. Tournai 1888), J. L. JANSEN (Uden 1922²), M. J. CURLEY (Washington 1952, pp. XV-548).

NEUMANN Teresa, n. il 9 apr. 1898 a Konnesreuth (prov. di Ratisbona), detta solitamente « la stigmatizzata di Konnesreuth » perché presenta fatti straordinari, tra cui le STIMATE (v.), interrotte per la prima volta nel 1951 dopo 25 anni, estasi, visioni, chiaroveggenze, conoscenza dell'aramaico dei tempi di Gesù, astinenza prolungata da cibi e bevande, Comunione senza deglutizione..., che suscitarono profonda impressione nei curiosi di fenomeni inabituali e acuto interesse fra gli studiosi, medici, psicologi, teologi, indecisi circa l'origine naturale o soprannaturale di quei fatti.

Oggi l'attenzione attorno alla N. s'è un poco assopita da quando i parenti di lei non accolsero la domanda dei vescovi bavaresi che fosse trasferita in una clinica per un esame approfondito. Esclusa la sopercheria ed ammessa la virtù della N., oggi la spiegazione soprannaturalistica (cara per es. a Hynek) ha perduto molto terreno e prevale la spiegazione naturalistica (v. per es. de Poray-Madeyski, Siwek, Graef), pur essendo difficile fissare in categorie scientifiche precise l'ammessa spiegazione naturale. Il MIRACOLO (v.) non si presume ma si prova e, difettando la prova, si presume non avvenuto (v. anche MISTICA); par chiaro che i fenomeni presentati dalla N. non sorpassano l'inabituale psichico naturale, normale o morboso, studiato dalla psichiatria e dalla METAPSICHICA (v.).

BIBL. — M. S. in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, 512-15. — R. W. HYNEK, *Konnesreuth à la lumière de la science médicale et psychologique*, vers. dal ceco, Paris 1929. — P. ROMAIN, *La crucifixe de Konn. Th. N.*, Paris 1932. — H. ESSEN, *Un Konnesreuth*, Paderborn 1932 (pp. 16). — J. DANEMERIE, *Le mystère des stigmatisés. De Cath. Emmerich à Th. N.*, Paris 1933 (aneddotico). — B. DE PORAY-MADEYSKI, *Le cas de la visionnaire stigmatisée. Th. N. Etude analytique et critique du problème*, Paris 1940. — H. FAHSEL, *Th. N. Tatsachen u. Gedanken. Ein Beitrag zur mystischen Theologie u. Religionsphilosophie*, Basel 1949. — P. SIWEK, *Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie relig.*, Paris 1950. — H. C. GRAEF, *The case of Th. N.*, Westminster 1951. — T. PATER, *Prolonged fasting and Th. N.*, in *Amer. ecl. Review* 125 (1951) 417-30. — Altristudi troverai recensiti da E. RAITZ VON FRENTZ, *Neue Stimmen um Konnesreuth*, in *Geist u. Leben* 24 (1951) 386-93 (opere di F. X. Huber, H. Fröhlich, P. Siwek, H. Graef).

NEUMAYR Francesco, S. J. (1697-1765), n. a Monaco, vi studiò nel ginnasio dei gesuiti. Essendone stato rilasciato per la vivacità intemperante del suo carattere, passò tre anni presso gli agosti-

niani a Polling, finché fu riaccolto nel patrio ginnasio dei gesuiti. Entrò poi nella Compagnia (1712), complì gli studi universitari a Ingolstadt, insegnò in molti ginnasi svizzeri e, fatti gli ultimi voti (1739), fu occupato come missionario. Insegnò poi retorica nel ginnasio di Monaco, e nel 1752 fu chiamato ad Augsburg come predicatore del duomo. Ivi morì. Lasciò 112 scritti ascetici, polemici, drammatici, pieni di vigore, di attualità, di talento, che ebbero in Germania diffusione sorprendente. L'opera postuma *Idea theologiae asceticae* (Augusta 1781) fu tradotta in varie lingue (vers. it., Roma 1845). Uno dei suoi opuscoli *Frage: Ob* (due raccolte di 2 e 4 voll., Monaco-Ingolstadt 1757-60 e 1763-64), dedicato al probabilismo contro i protestanti (*Ob der Probabilismus?*) fu messo all'Indice il 29-V-1760; l'autore si sottomise prontamente. — SOMMERVOGEL, V, 1654-83. — F. AMANN in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 323-25.

NEUMI (greco *neuma* = accento) si dicono i segni musicali o notazioni del CANTO gregoriano (v.), le cui melodie in antico, con gravi evidenti inconvenienti, si tramandavano soltanto mnemonicamente tra i cantori di chiesa.

I sistemi primitivi di fissazione delle melodie si confondono con i segni grammaticali e i segni della prosodia, che ovviamente erano di ambigua interpretazione musicale. Si passò poi alla notazione « *chronomica* » fatta di segni ascendenti e discendenti, che indicavano, come i gesti del capocoro, il salire o discendere dell'altezza dei suoni. Dalla fusione e dal perfezionamento di questi sistemi sarebbe nata la notazione neumatica latina: gli accenti grave, acuto e circonflesso, usati come idea-immagine, si sviluppano in modo da dare graficamente anche l'altezza del suono. A quei segni primitivi vengono aggiunti altri segni o punti a indicare raggruppamenti di note o abbellimenti, che, secondo la loro collocazione, si chiamarono: *praepunctis*, *subpunctis*. . . e, tra i segni di abbellimento, l'*apostrophe*, l'*oriscus* (o doppia apostrophe), il *quillisma*, e le forme liquefacenti come l'*epiphonus*, il *cephalicus*, il *salicus*, il *pressus*. . .

I primi documenti della notazione neumatica risalgono al sec. IX. UBALDO di S. Amando (v.) ci assicura che essa era conosciuta da molto tempo, che i N. avevano raggiunto varietà notevoli secondo i paesi, le scuole, i conventi, che esisteva una tradizione orale delle melodie di chiesa di cui i N. facilitavano l'apprendimento e la conservazione. Le due notazioni più famose sono la *sangaliese* o *romantica*, e l'*aquitana* o a punti sovrapposti. Altre notazioni sono quella di Metz o *metzina* a gambe di mosca, la tedesca o *gotica*, claviforme, quelle *italiane*.

Ai N. rettilinee, che non potevano fissare l'altezza precisa dei suoni e quindi gli intervalli, già a partire dal sec. X gli occidentali sostituiscono la notazione *diastematica*, facendo uso dapprima di una linea ideale, indi di una linea reale, attorno a cui si dispongono i N. Questi vanno disarticolandosi, e assumono caratteri differenti secondo i paesi: ad es., in Italia si conoscono le notazioni di Nonantola, di Novalese, di Milano, di Arezzo e Lucca, di Benevento.

Gli sforzi dei teorici alla ricerca di maggiore precisione, si moltiplicano. Sorge la notazione *alfabetica* o *boeziana*, che aggiunge ai N. le lettere dell'alfabeto; la notazione *sillabica*, che fa uso di sei linee, collocando le parole del testo negli spazi corrisponden-

ti a toni e semitoni (Ubaldo); quella *dasiana* dal segno *dascia* dell'aspirazione. GUIDO D'AREZZO (v.) ha il merito di avere collocato i N. nelle quattro righe e relativi spazi, con le chiavi, rendendo così intuitiva la lettura degli intervalli. Finalmente, al sorgere della POLIFONIA (v.) e della notazione mensurale, i N. si trasformano in note quadrate (*virga* col filetto in basso, *punctum*) e romboidali. Nei codici del sec. XIV i N. hanno definitivamente assunto la forma quadrata con 4 righe e chiavi di *fa* e *do*.

BIBL. — V. CANTO greg., MUSICA. — A. MOCQUE-REAU, *Le nombre musical grégorien*, Tournai 1927. — P. WAGNER, *Neumenkunde. Paléographie des gregorianischen Gesanges*, Leipzig 1912. — *Paléographie musicale*, monumentale pubblicazione dei Benedettini di Solesmes (dal 1899). — G. SUÑOL, *Introduction à la paléographie musicale grégorienne*, Tournai 1935. — S. CORBIN, *La notation neumatique en France à l'époque carolingienne*, in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 38 (1952) 225-32. — E. JANNERS, *Die paläofränkische Neumenschrift*, in *Scriptorium* 7 (1953) 235-59.

NEURONI Agostino, O. F. M. Cap. (1690-1760), n. a Lugano dai nobili *Neuroni*, m. a Como. Cappuccino dal 7 giugno 1707 nella provincia di Milano, fu professore di filosofia e teologia a Milano, Cremona e Varese, guardiano, definitore provinciale, predicatore alla corte di Vienna, teologo e consigliere dell'imperatrice. Dai pontefici più volte venne incaricato di gravi affari presso le corti di Portogallo e di Vienna, dimostrando sempre abilità e zelo nel difendere i diritti della S. Sede. Promosso vescovo di Como da Benedetto XIV (14 giugno 1746), resse con saggezza e prudenza quella diocesi per 14 anni. Ci lasciò un *Discorso politico-morale* e una *Orazione in morte di Carlo VI*, nonché varie *Pastorali*.

BIBL. — ROVELLI, *Storia di Como*, V, p. 189. — C. CANTÙ, *Storia della città e diocesi di Como*, II, (Firenze 1856) 208. — G. B. GIOVIO, *Dizionario degli uomini illustri della comasca diocesi*, Modena 1786, p. 255. — OLDELLI, *Dizionario degli uomini illustri*, Lugano 1807, p. 122. — S. BORRANI, *Ticino sacro* (1896) 430-33. — V. BONARI, *I Cappuccini della prov. milanese*, Crema 1893, p. 391-395. — E. MOTTA, *Mons. N.*, in *Bollettino storico della Svizzera italiana*, 1886, passim. — MASPOLI, *Fra A. N. da Lugano*, in *Collectanea Franc.* 5 (1935) 592-610, 6 (1936) 27-56, 209-246, 366-383. — ILARINO da Milano, *Biblioteca dei FF. Minori Cappuccini di Lombardia*, Firenze 1937, p. 68. — CAFFELETTI, XI, 406. — *Lexicon Capuccinum*, Roma 1951, col. 1212 s.

NEUSTIFT (it. *Novacella*), presso Bressanone, monastero di canonici regolari di S. Agostino, fondato nel 1142 dal B. Hartmann vescovo di Bressanone. Dal sec. XV il prevosto è prelado mitrato. Fin dalle origini scienza e arte vi fiorirono: vi si ammirano pitture, miniature dei sec. XV-XVI, affreschi, monumenti sepolcrali, magnifico presbitero e chiostro gotico. Tra gli artisti celebri, vi lavorarono, dopo il 1450, Michele e Federico Pachler. Ebbe lo sviluppo maggiore nei sec. XVII-XVIII con numerose opere: la ricca biblioteca (1771-78), l'attuale monastero in stile rococò (1734-37), restaurato nel 1895-96, santuario barocco (1695), affreschi di Mattia Gunther. Sotto l'aspetto artistico è eccezionale la cappella di S. Michele, costruzione 16-gonale con aggiunte gotiche, restaurata nel 1901-2.

In seguito alla soppressione (1807), il monastero perdetto molti suoi beni e la maggior parte delle opere d'arte emigrarono altrove: le pitture in Ba-

viera, gli incunabili a Innsbruck. I canonici regolari vi tornarono nel 1816, e sino al 1920 mantennero il ginnasio pubblico di Bressanone. Illustrarono il monastero, tra gli altri, Ad. Weber, Fort Troyer, Ph. Puell, Fr. Grab, Joh. Chrysost. Mittertuzner. — COTTINEAU, II, col. 2059 s. — S. BRUNNER, *Chorherrenbuch*, Wien 1883, p. 412-447. — A. SPARBER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 527-8. ENC. IT., XXIV, 985.

NEUSTIFT. V. NOVACELLA.

NEUTRALITÀ. V. NON-INTERVENTO, GUERRA.

NEVE (S. Maria della), uno dei titoli della basilica di S. Maria Maggiore o LIBERIANA (v.) in Roma, che ricorda il fatto donde ebbe origine la costruzione. Narra la tradizione che il patrizio romano Giovanni e la pia moglie, trovandosi senza prole, votassero alla Vergine il loro patrimonio, supplendola che rendesse loro noto il modo migliore di onorarla. La Vergine, in sogno, li invitò ad erigere un tempio sul colle Esquilino, nel luogo che avrebbero trovato cosparsi di neve. L'indomani, 5 agosto, in piena estate, trovarono ricoperto di neve un tratto di terreno sul colle indicato. Papa Liberio, che aveva avuto la medesima visione, con grande concorso di clero e popolo tracciò le fondamenta della basilica, detta *Maggiore* per distinguerla dalle altre ottanta chiese dedicate in Roma alla B. V. Alessandro VI vi impiegò, per il soffitto a cassettoni della nave di mezzo, il primo oro portato in Europa da Cristoforo Colombo ed offerto al pontefice da Ferdinando ed Isabella di Spagna. Per la festa della Madonna della N. v. MARIA V. (feste mariane) G.

Le Figlie di Nostra Signora della N. sono una congregazione religiosa istituita in Savona (1830) dal can. *Giov. Batt. Becchi*. Essa raccoglie quelle zitelle che, non essendo chiamate al chiostro, vogliono tuttavia vivere assieme la vita religiosa e attendere alla propria santificazione. Soccorrono il prossimo con le opere di carità e di misericordia, in particolare curando l'educazione dei bambini negli asili d'infanzia, l'istruzione dei fanciulli in apposite scuole, l'assistenza degli infermi negli ospedali. La casa madre è in Savona (con un educandato femminile).

NEVOLONE (*Novellone*), B. († 27 luglio 1280), di Faenza, da vita dissipata si convertì a penitenza, si fece terziario francescano, pellegrino, poi eremita presso i camaldolesi di Faenza. Morto in gran fama di santità, fu sepolto in cattedrale. Il suo culto, molto antico, fu confermato da Pio VII il 4 giugno 1807. Festa 27 luglio.

ACTA SS Jul. VI (Ven. 1749) *dic* 27, p. 495-99. — P. CANTINELLI, *Chronicon*, Città di Castello 1902. — F. LANZONI, in *Archivum francisc. hist.* 6 (1913) 632 ss. — *Id.*, *Il B. N.*, in *Boll. dioc. di Faenza* 8 (1921) 77 s., 109 ss. — G. B. TASSELLI, S. N., ivi 10 (1923) 94 s.

NEWMAN Giovanni Enrico, card. (1801-1890). — I. Vita. Dalla madre, Jemima Fourdrinier fu educato nella nativa Londra in un'atmosfera di anglicanismo a tendenze puritane, bilanciate dal liberalismo del padre, il banchiere John († 1824). Il N. dall'1 maggio 1808 al 1816 fu allievo della scuola aristocratica d'Ealing. A nove anni verseggiava e leggeva Ovidio, a undici traduceva Omero, componeva drammi, poesie, opere, redigeva in collaborazione due riviste, *The Spy* e *The Antistpy*. Appassionato della musica, di WALTER SCOTT, della Bibbia,

che imparò a memoria nella versione inglese, e del catechismo, lesse anche il deista giacobino TH. PAINE e si trascrisse versi del VOLTAIRE contro l'immortalità dell'anima, accettandone la dottrina come ipotesi. Sognò allora di divenire virtuoso senza religione, « non comprendendo l'amore di Dio ». « A quindici anni, scrive, vivevo una vita di peccato, nerissima la coscienza e sprezzantissimo lo spirito per le cose sante »; « somigliavo più a un demone che a un ragazzaccio » (*Correspondence with Keble...*, p. 314; *Diario spirituale e pagine scelte*, trad. G. BARRA, Pinerolo 1950, p. 19).

La rovina degli affari di suo padre (1815), l'influsso del suo maestro W. MAYERS, una terribile malattia preceduta e seguita da « tremende esperienze note solo a Dio », determinarono la sua prima conversione, avvenimento capitale della sua evoluzione spirituale. Non fu una straordinaria esperienza mistica, né un'emozione religiosa, ma un riemergere di principi cristiani obliaterati, espressi poi nei celebri moti caratteristici: « La santità prima di tutto; la crescita, sola prova di vita; due esseri assolutamente e luminosamente autoevidenti, Dio e io ». L'insufficienza del mondo, la presenza di Dio, l'incontro tra l'anima e Dio, la necessità del dogma furono convinzioni maturate in lui da questa conversione e coltivate poi meglio dalla lettura di TH. SCOTT.

Intanto la *Storia ecclesiastica* del calvinista J. MILNER lo entusiasmava dei padri, ma l'evangelico NEWTON lo tenne fino al 1843 persuaso che il papa è l'anticristo. Gli elementi calvinisti della sua conversione (giustificazione per la sola fede e sicurezza della propria predestinazione) svanirono lentamente, senza aver mai impresso nel giovane N. traccia di antinomismo. La sua austerità gl'interdisse il nuoto, il teatro, la danza, la lettura dei giornali in giorno festivo. Cavalcava solo per compiacere a suo padre.

Nel 1817 entrò nell'univ. di Oxford, prendendo residenza alla Trinity College, ove fu « scholar » nel 1817. Nel 1820 divenne « bachelor of arts » al Lincoln's Inn, ma raggiunse il grado senza distinzione alcuna a causa di un esaurimento. Nel 1822 vinse brillantemente il concorso per una docenza all'Oriel College, in cui nel 1823 fu anche « magister artium ».

L'amore alla teologia mutò in ecclesiastica la sua carriera legale. Tenne per due anni la cattedra di St. Clement's iniziando il servizio ancor diacono (1824). Ordinato sacerdote anglicano il 29 maggio 1825, l'anno seguente fu nominato « tutor » nel suo collegio e rimase in quella carica fino al 1832 quando si dimise per divergenze col suo « provost » Hawkins, dopo esser riuscito a instaurare una vigorosa disciplina.

Il primo periodo della sua vita all'Oriel fu sotto l'influenza dei « notici », primi liberali oxoniani, anglicani ed enciclopedisti insieme, in cerca di un'ortodossia razionale. Esempio tipico era WHATELY, futuro « arcivescovo », critico di Hume e dell'esegesi tedesca, che nondimeno trasse il N. dalla sua timida riservatezza e gl'inculcò, con HAWKINS, i principi della necessità d'una chiesa come organo della vita religiosa indipendente dallo stato, e della tradizione come custode della verità sacra. Whately volle anche il N. suo « vice-principal » a St. Alban's Hall (1825-26). Il giovane N., combattuto ancora tra il calvinismo latente emotivo e il deismo dissolvente, scendeva verso il liberalismo, attratto anche dalla lettura del *Free inquiry* dello scettico MID-

DLTON e dall'amicizia dell'apostata BLANCO WHITE, razionalista, che gli dipingeva la chiesa romana come un misto d'impostura e d'intrighi politici.

Una tediosa malattia, la devozione ai padri, la morte della più giovane sorella, Mary, suo angelo tutelare, risolsero la crisi distaccandolo dal liberalismo, che diverrà poi il bersaglio preferito della sua lotta. I contatti con PUSEY, KEBLE e HURREL FROUDE (v. Movimento di OXFORD) lo portarono quindi a più precise idee cattoliche. Nel 1828 la nomina a « vicario parroco » della chiesa di S. Maria faceva del N. una figura attiva eminente nell'anglicanesimo. I suoi discorsi domenicali, susseguiti per quindici anni, gli acquistarono una influenza incomparabile. Impressionava gli uditori come un antico profeta o uno dei primi padri. Richiamava concetti antierastianici, le grandi verità e la storia della chiesa primitiva. Nel 1834 introdusse in St. Mary's gli uffici quotidiani, nel 1837 la celebrazione domenicale eucaristica mattutina, luci sull'altare e il calice misto, lasciando ancor maggiori libertà rituali al suo curato J. R. Bloxam nella chiesa da lui edificata a Littlemore. Intanto si dava alla lettura metodica dei padri e preparava la sua solida storia degli *Ariani del IV secolo* concepita per giustificare la cattolicità dell'anglicanesimo.

Il soverchio lavoro di questo studio, finito nel giugno del 1832, gli causò un esaurimento, a curare il quale intraprese un lungo viaggio nel continente. La visita a Roma, ove incontrò il WISEMAN, lo confermò nel « sistema cattolico e nella detestazione del romanesimo ». In Sicilia lo colpì, con una malattia minacciosa, la terza crisi di terrore dei divini giudizi, seguita da propositi d'intero abbandono al divino volere e da fiducia sicura in una grande missione affidatagli dalla Provvidenza. Il viaggio fu fecondo di versi, fra cui quelli notissimi del « Guidami, luce benigna ».

Al suo ritorno in Inghilterra, il N. si associò con KEBLE, FROUDE e PALMER per difendere la chiesa dalle intrusioni statali, decidendo la pubblicazione dei *Tracts for the times*, che iniziarono il Movimento di OXFORD (v.). Ai *Tracts* il N. contribuì per circa un terzo. Nel 1838 assunse anche la direzione del *British Critic* e ne fece l'organo del movimento. Pubblicò (1837) il *Prophetic office of the Church*, cooperò largamente alle traduzioni inglesi della *Biblioteca dei padri*, curò l'edizione (1838) dei *Remains* del più romanizzante dei trattariani, HURREL FROUDE († 1836), che suscitò nuovo entusiasmo tra i simpatizzanti e acuirò l'allarme degli avversari. Il N. mirava alla riforma dell'anglicanesimo dall'interno, non già alla riunione con Roma, che egli sul principio descriveva ancora come legata all'anticristo. La riforma doveva basarsi sulla dottrina dei teologi carolini e dimostrare la continuità della successione apostolica sia nel dogma che nella gerarchia anglicana. Il principio dogmatico contro il latitudinarismo liberale, il principio della tradizione episcopale e quello sacramentale contro il protestantesimo, la prassi devozionale e ascetica contro ambedue erano i capisaldi della campagna newmaniana. All'accusa sempre più vasta e insistente di papismo, il N. rispondeva distinguendo tra papismo e cattolicesimo. La posizione dell'anglicanesimo era da lui giustificata con la *Via media* e la teoria dei tre rami: gli anglicani erano nel giusto mezzo tra le eresie protestanti e le alterazioni dottrinali romane: loro forza era il principio di antichità (ossia la co-

formità alla chiesa primitiva quale era prima degli scismi), loro canone di fede quello di S. VINCENZO di Lerins (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*); l'anglicanesimo si presentava come uno dei tre rami del cattolicesimo, che era compatto nell'unico tronco dei primi secoli e poi aveva assunto varietà locali distinte tra loro solo accidentalmente. Scisma sarebbe stato innalzare una sede episcopale contro le sedi in possesso tradizionale del potere apostolico.

Il *Breviarium* del Froude, da lui ereditato, continuava intanto ad avvicinare il N. a Roma. Nelle vacanze del 1839 lo studio della storia dei monofisiti fece crollare tutta l'artificiosa costruzione della *Via media*. L'antichità si metteva contro di essa: la posizione dei monofisiti, come più tardi gli apparirà quella dei semiariani, rifletteva quella degli anglicani; Trento e Calcedonia erano sullo stesso piano, come i papi del sec. XVI e quelli del sec. V: Roma era sempre eguale a se stessa. Da un articolo della *Dublin Review* (agosto 1839) firmato dal WISEMAN, la cui tesi lo lasciò indifferente, ricevette un duro colpo trovandovi il motto di S. AGOSTINO: *Securus iudicat orbis terrarum*: il principio della cattolicità, invocato dall'Ipponate contro i donatisti, valeva anche contro l'anglicanesimo. Il N. si accinse a dimostrare che la mancanza di cattolicità nell'anglicanesimo non era certa e che, in ogni caso, vi suppliva la nota della santità (*On the catholicity of the English, in British Critic*, gennaio 1840). Ma poteva mai dirsi cattolica la dottrina dei 39 articoli? Il N. credette di poterlo provare a se stesso e ai molti discepoli sempre più dubbiosi della liceità di apporre la loro firma al formulario anglicano. La natura di compromesso confessata dagli autori di questo, il suo tono qua e là intenzionalmente vago, il disegno d'impedire passaggi a Roma spinsero il N. a pubblicare il famoso *Tract 90*, che ebbe un successo clamoroso. Il *Tract* concludeva: «La confessione di fede protestante della nostra chiesa fu redatta in modo da inchiudervi i cattolici; ed ora i cattolici si rifiutano di lasciarsene escludere». Il consiglio ebdomadarium dell'università di Oxford lo condannò; il «vescovo» di Oxford chiese al N. di sospendere la pubblicazione dei *Tracts*; vari provvedimenti furono presi contro di lui e contro il Movimento di OXFORD (v.) e un tumulto di calunnie inviperì l'opinione pubblica contro lo «sleale, il disonesto, il traditore». Il N. si sentì «in mano ai filistei» (*Apol.*, ediz. ROUTLEDGE, Londra s. d., p. 100).

Nell'estate del 1841 il N. si ritirò calmo a Littlemore, attendendo alla traduzione di S. *Atanasio*, che terminò solo nel 1844, tornando momentaneamente a quietarsi sui tre principi: era Samuele tornato a dormire (*Apol. cit.*, p. 135). L'anglicanesimo era sempre più intollerante per qualsiasi idea cattolica e, con l'affare dell'episcopato di Gerusalemme, si mostrava in lega col protestantesimo. Il N. cominciò a prospettare la possibilità, lontana ancora, di dovere un giorno riparare in seno al cattolicesimo romano. Al momento si confortava pensando che la nota della santità, languente tra i cattolici romani, non mancava invece tra gli anglicani e che le «corruzioni» (ossia le innovazioni) romane dovessero essere rimosse prima che si potesse parlare seriamente di quell'unione che era sempre più il bisogno dei suoi discepoli.

Nel 1842 il suo ritiro a Littlemore divenne definitivo. Lo raggiunsero, chi subito, chi più tardi, al-

cuni dei suoi più giovani seguaci. Vi conducevano una vita che imitava quella dei religiosi più austeri (ottennero anche un estratto della regola dei passionisti dal ven. p. DOMENICO della Madre di Dio).

Nel 1843, in febbraio, il N. ritirò le antiche sue accuse contro Roma, il 18 settembre si dimise dalla cura di S. Maria e il 25 del mese a Littlemore con un discorso commoventissimo si congedò dagli amici per vivere da laico anglicano. Ma nessun contatto coi cattolici fu permesso a Littlemore, per non dar motivo alle accuse dei protestanti sempre più accaniti contro il movimento e contro il N. P. Domenico passionista «solo teneva allora il filo che avrebbe condotto direttamente alla sottomissione del N... Nessun altro aveva stabilito una posizione di così intima confidenza in relazione agli uomini di Oxford» (DENIS GWYNN, *Father Dominic Barberi*, London 1947, p. 156-157). Il venerabile teneva corrispondenza rara ma intima col DALGAIRNS, uno dei solitari di Littlemore, e il 24 giugno 1844 fece una visita importante alla comunità, alla quale aveva già mandato il suo opuscolo ispirato, *Il pianto d'Inghilterra*, e ora lasciava alcuni suoi manoscritti di controversia. Il N. fu colpito dalla sua personalità e andò sempre più interessandosi di lui e della sua attività, trovandovi una risposta vivente alla sua ricerca di santità e un messaggio personale della straordinaria vocazione di lui. Verso la fine del 1844 si pose a studiare più accuratamente il fatto dello sviluppo del dogma. La chiesa dei padri rispose ancora una volta in favore di Roma. Il principio dell'evoluzione, constatato già per i primi secoli della chiesa, era fatale all'anglicanesimo, vitale per Roma.

L'ultimo atto del dramma si compì al passaggio del p. Domenico per Littlemore. Verso la mezzanotte sull'8 ottobre 1845, nella biblioteca, davanti al fuoco, il N. iniziava la sua confessione al venerando passionista, e il 9 era nella pace della luce conquistata. Fu la più grande vittoria di Roma dopo la riforma (disse GLADSTONE). L'anglicanesimo subiva quasi una scossa violenta: 50 eminenti ecclesiastici seguirono presto il N. e l'influsso diretto o indiretto del passo del N. sul movimento delle conversioni non si arrestò più. Gli anglicani cercarono, col PUSEY, di attribuire il fatto alle preghiere dei cattolici, o alla paura dell'inferno, o ad influssi personali, o al desiderio di maggior chiarezza e certezza nella credenza religiosa, ma lo loro parzialità e insufficienza è nettamente rivelata dalla lettura dell'*Apologia*. Le spiegazioni psicanalistiche, tentate di recente, hanno contro di sé i fatti (cf. H. FR. DAVID, *The catholicism of card. N.*, in J. H. N. *Centenary essays*, London 1945, p. 52-54; C. BOYER, *The ragioni di N.*, in *Humanitas*, 1946, p. 319-326). «I padri mi hanno fatto cattolico», ripeteva il N. Difatti tutta la sua evoluzione dottrinale è sotto questo segno, pur non essendo esclusi altri coefficienti (il N. stesso amerà chiamarsi «il convertito del p. Domenico»).

Passati ancora alcuni mesi a Littlemore, il N. prese dimora nel vecchio collegio di Oscott (Birmingham), da lui ribattezzato Maryvale. Di qui nel settembre 1846 partì, col fedelissimo St. JOHN, per Roma. Vi fu ordinato sacerdote il 30 maggio 1847 e fece il noviziato, come oratoriano, a S. Croce in Gerusalemme. Scriveva frattanto il romanzo *Loss and gain* e iniziava *Callista*.

Sui primi del 1848 fondò l'oratorio in Maryvale, con una decina di membri, coi quali passò poi stabil-

mente a Edgbaston-Birmingham, propagando l'anno seguente l'oratorio anche a Londra (il FABER ne fu superiore). Il Faber continuava con zelo la pubblicazione della *Collezione delle vite dei santi*, tortemente avversata da molti cattolici inglesi che la giudicavano poco adatta ai connazionali. Aderendo ai desideri del suo vescovo ULLATHORNE, il N. fece cessare l'edizione, pur professandosi solidale col Faber, che però annetteva alla collezione un'importanza esagerata. Nella crisi-Gorham (primavera 1850) il N. intervenne, sebbene contro voglia, con splendidi risultati, con le sue conferenze sulle *Difficulties of anglicans*, che gli valsero anche una laurea onoraria in teologia, assai gradita, da Roma. Quando poi il ristabilimento della gerarchia cattolica in Inghilterra, annunziato posatamente dal Wiseman, provocò un vero tumulto anticattolico tra i protestanti, fu nuovamente richiesta la sua opera. Il fanatismo ingiusto degli avversari fu allora da lui smascherato con insolita veemenza e ironia nelle conferenze su *The present position of catholics in England* (estate del 1851). Attacò a fondo, nell'occasione, uno dei principali propagandisti protestanti, l'apostata edonemiano italiano ACHILLI denunziandone i disordini morali già colpiti dal Wiseman sulla *Dublin Review*. L'Achilli querelò il N. Wiseman non seppe produrre i documenti né procurarsi una facile documentazione dalla polizia napoletana. Il N. fu condannato; sebbene le spese fossero sottoscritte da cattolici di tutto il mondo, ne ebbe molte amarezze. In compenso l'Achilli dovette ritirarsi dalla propaganda e il N. fu invitato a tenere il discorso ufficiale al primo sinodo della risorta gerarchia (13 luglio 1852).

Già dal 12 nov. 1851 era stato nominato rettore dell'originaria università cattolica di Dublino, contrapposta dall'episcopato irlandese ai collegi reali condannati da Propaganda fin dal 1847. Egli fu insediato solo nel giugno 1854. I suoi disegni, esposti nella *Idea of a university*, non poterono essere eseguiti che in minima parte. Tre collegi, sul modello di quelli di Oxford, con ventisei professori, chiesa, laboratorio chimico e biblioteca, si ebbero fin dai primi anni, ma la mancanza del riconoscimento dei gradi (eccetto che per le scuole di medicina), la scarsità della classe studentesca irlandese in quel tempo, i timori irlandesi di troppe infiltrazioni inglesi in un'istituzione nazionale, crearono alla neonata università una vita languida che a stento si protrasse fino all'erezione della regia (1879). I dispareri e le scortesie del card. CULLEN, la mancata nomina a vescovo titolare, richiesta e ottenuta dal Wiseman ma fatta fallire dall'episcopato irlandese, i richiami dell'oratorio persuasero il N. a tornare in Inghilterra (cf. F. Mc GRATH, *Ireland's debt to N.*, in *N. and Littlemore*, Oxford 1945, p. 66-73).

Qui ebbe dal Wiseman l'incarico di preparare una versione inglese della Bibbia (agosto 1857). Quando però ebbe approntati i piani, trovati i collaboratori e iniziati i lavori con spese non indifferenti, seppe che in America analoga opera era stata intrapresa dall'arciv. KENDRICK, col quale egli non si sentì di collaborare. D'altronde i vescovi inglesi si disinteressavano ormai della cosa, anzi Wiseman giunse perfino a non rispondere neppure alle lettere del N. in merito. Più grave dispiacere gli riserbò l'affare del *Rambler*. Dopo averne accettato la direzione per compiacere a sir JOHN ACTON e al Wiseman, il suo vescovo ULLATHORNE lo pregò di ritirarsi subito

dopo la pubblicazione del primo numero. Il N. obbedì dopo la comparsa del secondo numero (agosto 1859), pur seguitando a prodigare consigli, critiche e rabbuffi ai redattori. Già il suo articolo *Sul consultare i fedeli* gli era costato una denuncia a Roma. Il N., informato dall'Ullathorne, si profferse a soddisfare e rimise l'affare al Wiseman, allora a Roma. Costui, ottenuta da Propaganda la lista dei passi incriminati, lasciò morire l'affare e non si curò neppure di rispondere al N., il quale sarà rimpoverato (1867) di non aver approfittato di una buona occasione per spiegarsi. Egli lo farà allora in una appendice al suo *The arians*. Il *Rambler* gli costò anche l'avversione del MANNING, che a torto lo ritenne autore di un resoconto a lui sgradito di una sua conferenza (novembre 1861). I tentativi del *Rambler* per una migliore educazione dei cattolici erano più volte, secondo lo stesso N., «inconsiderati, eccessivi ed erronei»; «e l'odio di tutti gli errori del *Rambler* ricade su di me», egli constatava amareggiato, fatto oggetto di «disprezzo e malevolenza». La sua tepidezza, poi, nella difesa del potere temporale del papa è interpretata come «una complicità con Garibaldi» (*Diario*, ed. it., p. 21 e 30).

Nel 1859 riuscì a fondare le *Scuole dell'oratorio* di Edgbaston, che tanta rinomanza si acquistarono. Ma ogni disegno scolastico per Oxford, ove già aveva acquistato il terreno per una fondazione, come la sua stessa designazione a parroco della città, fallirono per l'opposizione di Propaganda, ispirata da MANNING, WARD e TALBOT (1864-67). Svaniva così ogni speranza di un secondo movimento oxonian. Il N., già eclissato come figura pubblica, aveva però riguadagnato il favore popolare. Nel genn. 1864 C. KINGSLEY, ecclesiastico anglicano professore di storia moderna all'univ. di Cambridge, poeta e romanziere rinomato, dal *Macmillan's magazine* lanciò contro il N. e il clero cattolico la calunnia d'insincerità e di scaltrezza. Dopo lo scambio di qualche lettera e le repliche del Kingsley, il N. preparò una solenne smentita con l'*Apologia pro vita sua* (comparsa a dispense settimanali in maggio e giugno), che ebbe accoglienza trionfale. Il N. vi lavorò attorno con una tensione tale che talora vi spese fino a ventidue ore di seguito.

Le controversie precedenti e seguite all'*Eirenicon* del PUSEY (1865) portarono il N. a schierarsi, nella questione dell'INFALLIBILITÀ pontificia (v.), contro gli eccessi del WARD, approvando i principii ma non tutte le conclusioni del suo discepolo P. I. RYDER. Per tenersi tuttavia in disparte dalla mischia, non accettò gli inviti della S. Sede e dei vescovi di recarsi al conc. VATICANO (v.) come teologo. Si vide invece trascinato nella polemica ardente per la violazione del segreto di una sua lettera personale all'Ullathorne, in cui gli ultranzisti eran definiti come «una fazione aggressiva e insolente». La frase fece rumore. Il N. spiegò che non designava già con essa i padri del concilio e attese con fiducia una definizione moderata, quale realmente seguì, ed ebbe presto a difendere. Il GLADSTONE, battuto due volte al parlamento anche per influenza dei vescovi irlandesi contrari alle sue proposte di leggi scolastiche, attribuiva la colpa del fatto al «vaticanesimo» scatenatosi dopo il concilio (1873). Un suo opuscolo, diffusissimo e dannosissimo alla causa cattolica, sosteneva che dopo il conc. Vaticano non era più possibile per un cattolico essere insieme un inglese leale (1874). Il Gladstone aveva buon gioco nelle

sue accuse servendosi degli eccessi degli estremisti dell'infallibilità. Il N. rispose con la celebre *Lettera al duca di Norfolk*, davanti alla quale il Gladstone cedette le armi. La risposta del N. toccava, senza nominarlo, anche il Manning. Da Roma giunse all'Ullathorne una lista di 11 proposizioni che avevano dato luogo a obiezioni, ma tutto morì lì, perché « nulla di serio vi era in gioco ».

Nel 1877 il gradito e inaspettato onore della nomina a « fellow » onorario del Trinity College ricondusse il N. per brevi giorni a Oxford. Nel febr. 1879 la elevazione a cardinale, unica nelle sue circostanze, « rischiarava il suo cielo per sempre », com'egli si esprime: « era l'estate di S. Martino di una vita tempestosa » (TRISTRAM).

L'11 ag. 1890 il N. morì a Edgbaston. Volle sepolitura in semplicissima tomba, nel cimiteruzzo della villa dell'oratorio sul colle di Rednal, accanto agli amici carissimi, con l'epigrafe da lui dettata: « EX umbris et imaginibus in veritatem ». Il MANNING pronunziò allora l'elogio dello scomparso: « Abbiamo perduto il più grande testimone della nostra fede ».

II. Opere. L'edizione completa e definitiva, Londra 1870-79, comprende 37 voll.

A) Periodo anglicano. — 1) *Parochial and plain sermons* (8 voll., 1868), predicati tra il 1825 e il 1843. Etici e dottrinali, rifuggono dalla controversia mirando alla meditazione e la preghiera a sollevare l'uomo al cielo. Contengono anche tutta una psicologia della fede, un abbozzo dell'apologetica newmaniana e dottrine anglicane sul peccato veniale, la penitenza e l'inizio della visione beatifica (cf. M. C. D'ARCY, in *N. and Littlemore*, p. 50-60).

2) *Sermons on subjects of the day* (1831-43). Il N. li riguardava più come saggi che come prediche. Al pari dei precedenti, alcuni hanno importanza biografica (cf. i nn. XXI-XXIV, novembre-dicembre 1843, in cui il N. tenta di giustificare la sua permanenza in seno all'anglicanesimo).

3) *Sermons preached before the university of Oxford* [cf. *Apol.*, p. 83] (1826-32 e 1839-43), considerati come essenziale introduzione alla *Grammar*; è consigliato di leggerli con l'articolo del WARD, *Explicit and implicit thought (The philosophie of theism)*, London 1884, II, p. 215-43). Il principio informatore di questi sermoni è che la fede è razionale per tutti gli uomini: anche i semplici arrivano alla fede al termine d'un ragionamento implicito, che, per quanto rudimentale, non è meno sicuro e legittimo. Vi è combattuta la « Evidence school » e vi si delinea un preludio del *Development*: possono passare dei secoli senza che sia espressa formalmente una verità, la quale fu sempre vitale per milioni di uomini (Serm. XV); cf. TARDIVEL, *La personnalité littéraire de N.*, Paris 1937, p. 33, 44. A torto il DIMNET credette aver trovato l'idea centrale dei discorsi in questa formula: la fede è prodotta da un impulso emotivo in presenza di ragioni che non sono prove (SALEILLES, *La foi et la raison*, XXXVII). Per il PRZYWARA, la fede del N. « non è un rapporto a prove, bensì un rapporto a persone » (*Einführung*, p. 38). Ma la natura emotiva della fede è riprovata nel modo più energico dal N. nella sua lotta contro il soggettivismo protestante. In quanto alle ragioni, secondo il NÉDONCELLE, esse possono ridursi, in dati casi, alla ragione implicita messa a servizio della coscienza con una parte secondaria (introd. a *Oeuvres philosophiques de N.*, Paris 1945, p. 108; cf. *Apol.* p. 21 ss).

4) *Two essays on miracles* (1825-26, 1942-43).

Il primo tratta dei miracoli biblici, specialmente contro lo HUME; gli avversari del miracolo non considerano che l'ordine fisico del mondo, mentre bisogna considerare il miracolo nel suo fine di accreditare la rivelazione moralmente necessaria all'umanità. Esso rientra così nel sistema della Provvidenza soprannaturale, come si rivela anche dal fatto che i miracoli si raggruppano particolarmente nelle grandi epoche della rivelazione: quelle di Mosè, dei profeti, del Vangelo. Il canone di Hume si ritorce quindi contro di lui: il miracolo è conforme ai divini attributi. Il secondo saggio tratta dei miracoli nella primitiva storia della chiesa e corregge in merito qualche idea del precedente. Il N. prova l'autenticità di alcuni fra i più celebri di essi (cf. *Apol.*, p. 15, 24 s.).

5) *The arians of the fourth century* (1833), la prima grande opera del N., giurichetta da DÖLLINGER come un « modello nel suo genere » (TRISTRAM, in *N. Centenary essays*, London 1945, p. 236). N. vede l'origine dell'arianesimo in Antiochia, anziché in Alessandria, e pensa che esso s'ispiri all'aristotelismo non già al platonismo; difende l'ortodossia dei grandi maestri alessandrini; condanna Roma e le oppone la chiesa primitiva; si sforza di legittimare l'anglicanesimo; si rassicura di un principio del BUTLER, inculcatogli anche dal KEBLE: il mondo materiale e lo svolgersi della storia non sono che manifestazioni di realtà più alte, le quali ci sono progressivamente rivelate nell'economia del divino messaggio. L'opera è importante per conoscere le tendenze spirituali del N. e l'evolversi della sua teologia (cf. *Apol.*, p. 30 ss).

6) *The Church of the fathers* (cf. *Apol.*, p. 84): schizzi biografici dei SS. Basilio, Gregorio Naz., Antonio ed Agostino, apparsi sul *British magazine* (1833-36) e poi riuniti in vol. con gli *Historical sketches*, che comprendono anche altri saggi. Il N. pensava: « È il più bel libro che mi sia uscito; non è sorprendente ciò, perché non contiene che le parole e le opere dei Padri ». A giudizio del GORCE, « qui è il vero N. e, di più, nella piena espansione dei suoi doni », poiché coi Padri il N. si trova « come un'ape nell'alveare e un uccello nel nido... » è un libro incantevole » (*N. et les Pères*, Bruges 1947², p. 105 s, 54 s.).

7) *Lectures on the doctrine of the justification* (1838). Secondo il DÖLLINGER è « il più bel capolavoro teologico inglese da cent'anni in qua ». Si può dire il manifesto dei trattariani contro la giustificazione per la sola fede, riguardata dal partito « evangelico » come pietra angolare del sistema. Il N. la condanna anche perché vi vede una fonte di estremo soggettivismo, di entusiasmo e di emozioni errate. Poco vi ebbe a correggere nella revisione del 1873 (*Apol.*, p. 82-83).

8) *Via media* (2 voll.; l'ediz. del 1877, oltre importanti note, porta un'autoconfutazione, p. XV-XCIV, che, secondo il TRISTRAM, è una delle cose più felici del N.). Il I vol. contiene: *Lectures on the prophetic office of the Church, viewed relatively to romanisms and popular protestantism*, conferenza sull'ufficio profetico della Chiesa considerato nei riguardi del romanismo e del protestantismo popolare (1837): è una delle cinque opere — con la precedente, *Development, Idea and Grammar* — che N. considerava come costruttive. Ebbe scarsa accoglienza e deve integrarsi col *Tract 71^o*, più mite verso Roma (*Apol.*, p. 80-81). Suo oggetto è l'ufficio d'insegnare della Chiesa. N. vi riconosce due tradi-

zioni apostoliche, l'episcopale e la profetica: la prima è rappresentata dal simbolo ed equivale, quasi, a un documento scritto; la seconda è trasmessa dagli interpreti della rivelazione, profeti e dottori, in un vasto sistema impossibile a codificarsi, che è come l'atmosfera della Chiesa; è un insegnamento sparso qua e là, nelle liturgie, nelle opere di controversia, nelle usanze locali... suscettibile di corrompersi se non interviene con la sua vigilanza la chiesa (cf. *Apol.*, p. 13; 19, 119). Questo fatto diviene poi, nel II cap. del *Development*, un argomento probabile in favore dell'infallibilità della Chiesa (cf. TRISTRAM, *Essays* cit., p. 201-222). L'opera del N. nacque da una polemica con JAGER degli anni 1834-36. J. E. DARRAS, *Mons. Jager*, Paris 1869, e *Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, ou Controverses avec plusieurs ministres anglicans membres de l'université d'Oxford, soutenues par M. l'abbé Jager*, I, Paris 1836; PERRONE, *Il protestantesimo e la regola di fede*, Roma 1854, p. II, p. 289-327; p. III, p. 195-207, 264-282. — Il II vol. di *Via media* è costituito da *Tracts and letters*. Vi è notevole come a spiegare la presenza reale eucaristica il N. neghi la realtà dello spazio (*Letter... to the Margaret professor*, 1838; cf. *Apol.*, p. 83). Va segnalata ancora la lettera al dott. JELF contro l'affrettata condanna del *Tract* 90° da parte di giudici che, secondo il N., non sarebbero stati capaci di subire un esame sull'argomento dell'opuscolo.

9) *Essays critical and historical* (2 voll.). Tra i 16 articoli qui raccolti il *tract* 73° è contro il razionalismo teologico giudicato derivazione del soggettivismo luterano e prodromo del pragmatismo. I *Prospects of the anglican Church* ci danno le idee del N. all'inizio del movimento. *The protestant idea of the antichrist* ribatte umoristicamente la mostruosa identificazione del papa con l'anticristo. *Private judgment* (1842) conclude che il solo uso legittimo del giudizio personale secondo la S. Scrittura si ha nel riconoscimento del maestro divinamente costituito, il quale per gli Inglesi è la Chiesa anglicana. *Poetry with reference to Aristotle's poetics* (1825) è un frutto acerbo del primato moralistico newmaniano: egli pone come fondamento ultimo della poesia il valore morale; ma una nota nell'ediz. 1871 rivede la prima posizione e definisce la poesia come « dono di commuovere la sensibilità o per le vie dell'immaginazione; suo oggetto è il bello » (vol. I, p. 21, 29; cf. TARDIVEL, *op. cit.*, p. 42).

10) *Discussions and arguments* raggruppa otto pubblicazioni di cui la metà anglicane. Fra queste il *Tract* 82° (1838) vuol provare ai protestanti come i dogmi da essi accettati non poggino sulla Bibbia più di quelli da essi rigettati: perciò o si accettano anche questi, o si diverrà latitudinariisti. *The Tamworth reading room* (la sala di lettura di Tamworth) del 1841, contro R. PEEL sostiene con fine ironia e vena giornalistica le necessità della religione per una completa educazione.

11) *An Essay in the development of christian doctrine* (cf. *Apol.*, p. 212 ss) (1845; la III ediz. 1878 fu rimaneggiata dall'A). Il N. è riguardato come « il principale iniziatore nella storia della questione del progresso del dogma » (DUBLANCHY in *Dict. de théol. cathol.* IV, col. 1630). Il *Saggio* non vuol essere una completa trattazione del problema, ma intende solo verificare se quelle che gli anglicani chiamano corruzioni romane non siano invece un legittimo sviluppo dei principi della rivela-

zione. L'analogia del mondo fisico e morale, l'applicazione della rivelazione a diversi tempi e popoli, l'insufficienza dei testi biblici, la convenienza d'un'autorità infallibile che elimini ogni errore nel corso del progresso dogmatico sono altrettante presunzioni della legittimità di questo sviluppo e convergono tutte nella certezza della divina verità del cattolicesimo. L'obiezione delle contraddizioni dei Padri cade di fronte alla coerenza dei documenti dell'insegnamento ufficiale. Esempi indiscutibili di sviluppo si traggono dalla storia del canone del Nuovo Test., del dogma del peccato originale, del primato... (cc. 1-4). Per distinguere gli sviluppi legittimi dalle corruzioni dottrinali, N. ci dà sette criteri, dedotti dall'analogia dello sviluppo degli organismi (e qui sta il suo merito principale e permanente): a) la conservazione del tipo non solo nelle condizioni generali della esistenza esterna, ma anche nella dottrina e nella vita del culto, è facilmente riscontrabile nel confronto tra il cattolicesimo e il cristianesimo primitivo; b) la continuità dei principi ben definiti e particolari, quali quelli del dogma della fede, della teologia, dell'interpretazione mistica; c) il potere d'assimilazione, sia nella dottrina che nella vita ascetica e culturale; d) la conseguenza logica degli sviluppi da principi espliciti, come per la penitenza; e) l'anticipazione nel possesso iniziale d'indici legittimi: è il caso del culto dei santi, del celibato, ecc.; f) conservazione e salvaguardia del passato: così la Trinità ha conservato l'unità di Dio, il culto alla Vergine ha giovato alla religione verso Dio; g) vigore costante contrapposto all'illanguidirsi e allo spegnersi dell'eresia (p. II, cc. 5-12). L'ultimo capitolo s'interrompe dopo qualche pagina per dar luogo al commovente addio dell'A. all'anglicanesimo. — Complemento dello scritto precedente è *The N. Perrone paper on Development*, edito da T. LYNCH in *Gregorianum* 16 (1935) 402-447). Il *Development* fu compiuto in nove mesi. Per i tempi parve un'ardita novità e il convertito americano O. A. BROWNSON, molto influente a Roma, ne sollecitava la condanna (cf. F. H. DAVIS, *The catholicism of card. N.*, in *Essays*, p. 41 s). Il N. ammette costantemente l'identità sostanziale del dogma, sebbene i confini di quest'identità non siano ben definiti: restano le idee, variano le espressioni. Secondo il NÉDONCELLE, per il N. lo sviluppo dogmatico è un passaggio dall'impressione alla espressione: tesi che anticipa la condanna del MODERNISMO (v.), il quale sacrifica l'impressione alla serie, del tutto relativa, delle espressioni; si oppone insieme alle tesi di KARL BARTH, che sacrifica l'espressione all'impressione (*op. cit.*, p. 244; il Nédoncelle cita anche, oltre la nota opera del GURTON, un art. del DAVIS sulla *Dublin Review*, apr. 1945; cf. C. BOYER, *Il « Saggio » del N. sullo sviluppo della dottrina cristiana*, in *Civ. Catt.* 6 luglio 1946, p. 22-30).

B) *Periodo cattolico*. 1) *Loss and gain. The story of a convert* (trad. ital. A. S., Milano 1856), risposta indiretta all'ingurioso romanzo di E. F. H. HARRIS, *From oxford to Rome*. Contiene frammenti ammirabili: è lodato per la fine psicologia, il senso drammatico, i ritratti eccellenti, l'ironia mordente ma educata, l'appassionata religiosità. Non ha però, come romanzo, il carattere delle opere durature (cf. TARDIVEL, *op. cit.*, p. 50). Sebbene non sia strettamente autobiografico, il protagonista Reding è un po' una proiezione del N. È importante per conoscere l'ambiente di Oxford al tempo del movimento e per

l'impressione sul primo apostolato dei passionisti in Inghilterra (cf. DE LUCA, in *L'Osserv. Rom.* 12 agosto 1948).

2) *Discourses addressed to mixed congregations* (= uditori misti, di cattolici ed anglicani) del 1849, i primi pronunciati dal N. dopo la sua conversione. Han brani di meravigliosa prosa inglese. Son più polemici e parenetici che dogmatici, a giudizio dello stesso N. (in ital.: *Saggio di discorsi*, tradotti da L. MEREGALLI, Milano 1907; *Discorsi scelti*, Roma 1910; *Dolori mentali di N. S. durante la sua Passione*, trad. M. DE LUCA, Brescia 1948; *Il pericolo delle ricchezze*, Roma 1943).

3) *Difficulties of anglicans* (1850), conferenze a colto uditorio, inquieto per l'affare GORHAM [candidato a un beneficio anglicano, rifiutato per eresia dal suo vescovo e nullameno insediato dal governo]. Il N. si rifà al movimento di Oxford e prova che la sua linea non scaturiva già dall'anglicanesimo e che il suo sbocco naturale non era né la « Chiesa stabilita », né un suo partito, ramo o setta, bensì il cattolicesimo. Grande fu il successo sia delle conferenze che del volume. Sono pagine, a giudizio della TARDIVEL (*op. cit.*, p. 55 s), tutte quasi egualmente perfette, modello di controversia. « Mai voce fu meglio dotata per persuadere senza irritare », disse un suo editore protestante (A. H. HUTTON, N., London 1891, p. 207). Tra gli uditori son ricordati THACKERAY e Carlotta BRONTË.

4) *The present position of the catholics in England* (1851), nove conferenze intese a calmare le passioni anticattoliche accese dal ristabilimento della gerarchia. Han per soggetto l'idea protestante di Chiesa e dimostrano che essa è frutto d'ignoranza e di pregiudizi. Sono un « capolavoro di satira sostenuta, in lingua inglese insuperato » (TRISTRAM, in *Essays*, p. 236). Procurò ai cattolici un locus standi nell'isola di John Bull (cf. JANSSENS, N., trad. ita. SMEETS, Roma 1945, p. 137).

5) *The idea of a university defined and illustrated*: nove discorsi sul fine e sulla natura dell'educazione universitaria (1852); questioni universitarie esaminate in conferenze e saggi d'occasione (1858). Occorre leggere il volume con *Rise and progress of universities* (1854), che nell'edizione definitiva fa parte degli *Historical sketches* e riferisce esperienze educative dell'A. e del sistema dei collegi universitari inglesi, dando la preferenza al metodo d'influenza. La *Idea* nella parte I sostiene la necessità della teologia nella cultura universitaria, contro i disegni dei Queen's Colleges che escludevano ogni insegnamento religioso. Studia perciò le relazioni della teologia con le altre scienze. Il fine dell'università è ravvisato nell'educazione liberale, come distinta sia dalla mera istruzione, sia dalla formazione professionale, e come autonoma nonostante le varie relazioni intercorrenti tra religione e scienza. La parte II tratta principalmente del cristianesimo in relazione alle lettere e alle scienze. Il N. vuole formare l'universitario « alla sola ricerca della verità, che esercita e affina l'intelligenza per farne strumento di perfetta conoscenza ». Mentre reclama libertà di ricerca, mette in guardia contro il liberalismo. Il N. non pretese di aver dato una soluzione definitiva al problema, ma solo « una prima approssimazione alla soluzione richiesta » (*University sermons*, p. 200 s). Il libro non ebbe che una recensione dal *Rambler*, ma influl indirettamente sulla riforma delle stesse università protestanti inglesi. Voci autore-

voli, come quelle di W. PATER e Sir A. QUILLER COUCH, pongono quest'opera tra quelle dei grandi classici. Il N. stesso, nonostante i dispiaceri che gli arrecò, la pone tra le sue produzioni più perfette. Secondo la TARDIVEL, essa ha un doppio carattere di verità e di bellezza definitive non smentite in alcuna pagina (*op. cit.*, p. 61; cf. ID., *N. éducateur*, Paris 1937, e un art. di F. MAC GRATH, in *Month*, luglio 1945). Per completare lo studio sull'argomento, leggere inoltre *My campaign in Ireland*, ediz. postuma e fuori commercio.

6) *Callista, a sketch of the third century* (1856, trad. ital. anonima, Milano 1856, e Alba-Roma 1937), romanzo inteso a dare un'idea delle relazioni tra cristiani e pagani del Nordafrica ai tempi di S. Cipriano. A Callista, innamorata dell'ideale ateo, poi convertita e martire, il N. ha prestato l'ardore e l'interiorità orante della sua religiosità. Secondo R. H. HUTTON, sarebbe il più caratteristico dei libri di N. per la profondità della passione spirituale, la singolare completezza, unità e forte concentrazione di proposito che tutto connette (cf. TRISTRAM, *l. c.*, p. 235).

7) *Sermons preached on various occasions* (1857). Otto su quindici furono pronunciati nella cappella dell'università cattolica di Dublino e fan seguito alla *Idea*. Trattano dell'unione tra educazione liberale ed educazione cristiana, tra scienza e santità. Il 10° è il famoso discorso della *Seconda primavera*, predicato in occasione del primo sinodo della risorta gerarchia cattolica inglese (13 luglio 1852), definito un « miracolo d'intimità e di solennità », un « discorso storico », anzi « più profetico che non storico » (G. DE LUCA, in prefaz. alla trad. ital. per M. DE LUCA, Brescia 1947, p. 7). L'ultimo, *Il papa e la rivoluzione*, procurò al N. l'accusa di « tepida lealtà » verso il papa.

8) *Apologia pro vita sua* (1864; l'ediz. critica curata da W. WARD per la Oxford University Press, 1913 e 1931, combina insieme i due testi del 1864 e del 1865: in quest'ultimo erano state sopprese un centinaio di pagine che « Swift avrebbe potuto invidiare al N. », secondo la TARDIVEL, *op. cit.*, p. 76). È l'*opus magnum* del N., spesso paragonato alle *Confessioni* di S. Agostino. Sebbene offra quasi esclusivamente un'evoluzione dottrinale, riesce a commuovere più di molte altre celebri confidenze. Solo pochi non ne furono guadagnati, e tra questi il futuro card. VAUGHAN. Il N. dimostra che il passo del 1845 è la logica conseguenza della sua accettazione del principio dogmatico del 1816. L'Apologia fu una grande vittoria del cattolicesimo in Inghilterra. La lettura dell'opera deve completarsi con quella di una nuova biografia del N. (Secondo indicazioni del TRISTRAM, sono importanti l'introduzione e le note del NÉDONCELLE alla trad. francese di L. M. DELIMOGES, Paris 1939; cf. TRISTRAM, *Essays*, p. 228). Dell'Apol. vi ha una trad. ital. di D. BATTAINI, *Il card. N. Sua vita ed opinioni religiose*, Piacenza 1909.

9) *A Letter to the rev. E. B. Pusey on his recent Eirenicon* (1868; trad. ital. di D. BATTAINI, *Anglicanesimo, cattolicesimo e culto della Vergine*, Piacenza 1909). Il PUSEY, nel difendere l'anglicanesimo contro un attacco del Manning, terminava il suo opuscolo (*An Eirenicon*, 1863) con augurarsi la riunione degli anglicani ai cattolici; ma diceva di temere che Roma e Inghilterra si allontanassero sempre più a causa dell'infallibilità pontificia e di « tutto quel vasto sistema religioso che ha per centro la S. Ver-

gine». Il N., citato nell'*Eirenicon*, rispose separando la causa del cattolicesimo da quella delle idee personali del WARD, del FABER, del MANNING, e insistendo sulla distinzione tra fede e devozione: quest'ultima spesso passa i limiti della teologia, ed è sempre lecito a un inglese seguire le correnti nazionali, quando si tratta di libere opinioni o pratiche; la mariologia odierna poi non è che uno sviluppo del tema della «Theotocos» e della «Seconda Eva» così caro ai Padri. Secondo il LAROS (*Kard. N.*, Wiesbaden 1921, p. 88), nessuno ha trattato con altrettanta profondità dell'assenza, del senso e dei limiti della devozione alla Vergine SS.

10) *Verses on various occasions* (1868), 180 poesie di varie date. Il N. si sentiva portato alla poesia, ma lamentava di non aver tempo da dedicarvi. La TARDIVEL riscontra nella sue composizioni «molta poesia e dottrina, quasi niente preghiera e poesia, nessuna poesia pura» (*op. cit.*, p. 80). La raccolta contiene anche il famoso *Dream of Gerontius* (trad. ital. di D. BATTAINI in appendice a *Preghiere e meditazioni: Mese di Maggio, Via Crucis, Novena di S. Filippo Neri*, Torino 1907, e di B. MASPERI in *Lo spirito del card. N.*, Brescia 1931, p. 159-197), ispirato al N. dal timore di morte imminente nel 1865 e scritto di getto in uno stato di grande profondità contemplativa: il sogno è «vicino all'esperienza mistica per il mistero, per la subitaneità, la passività e la folgorazione della coscienza chiara» (TARDIVEL, *op. cit.*, p. 333). Il dramma esprime e sceneggia la diuturna esperienza dell'anima del N. dinanzi al tribunale di Dio, *solus cum solo* (cf. JANSSENS, *op. cit.*, p. 108). Suo soggetto è l'ultima ora del cristiano e la sua comparsa dinanzi a Dio. Fu orchestrata da EDWARD ELGAR. Servi di preparazione alla morte ad anime innumerevoli, tra le quali il CHURCH e il GLADSTONE.

11) *A Letter adressed to his Grace the Duke of Norfolk in occasion of Mr Gladstone recent exposition* (trad. ital. con introduz. e note di sapore modernistico, di D. BATTAINI, *Il papa, il Sillabo e l'infalibilità pontificia, ossia lotte di altri tempi rinate e rigogliose*, Torino 1909, pp. XXXVI-278). Delle repliche al GLADSTONE è la sola sopravvissuta. Ebbe esito straordinario: in due giorni ne fu esaurita l'ediz. di 15.000 copie. N. accusa le «stranezze croniche» di alcuni gruppi di cattolici, fra i quali WARD che ne fu scosso salutarmente. Chiarita la natura civico-religiosa della resistenza dell'episcopato irlandese alle proposte di leggi scolastiche del Gladstone, scagionandone il Vaticano (c. 1), il N. prova la fedeltà di Roma all'antichità cristiana, specie nella lotta contro il cesaropapismo (c. 2), e la legittimità del primato, anche se considerato solo con criteri storici accatolici (c. 3); dimostra che la sottomissione è una virtù biblica (c. 4), salvi sempre restando i diritti della coscienza (c. 5); oppone al Gladstone le libertà ancora negate ai cattolici d'Inghilterra (c. 6) e la sua errata interpretazione del valore del SILLABO (v.), la valutazione dogmatica ed esegesi del quale però il N. troppo restringe (c. 7; cf. L. BRIGUE in *Dict. de théol. cathol.* XIV, col. 2913 ss). Nel c. 8 interessano soprattutto la revisione e la storia che il N. fa del proprio atteggiamento in occasione del conc. Vaticano. Egli ritiene ancora che per una definizione conciliare sia necessaria l'unanimità morale dei Padri. Non vede necessità di prova storica per definire un dogma (p. 190 della trad. cit.), né obbliga a vedere definizioni nei capitoli tridentini e

vaticani, limitandole ai canoni. Il minimismo newmaniano è ben accompagnato, in genere, dalla sua *pietas fidei* (c. 9; trad. cit., p. 225).

12) *Tracts theological and ecclesiastical*, con altre opere minori e articoli sull'*Atlantis* e sul *Rambler* (1858-60), trattano dei benedettini, di S. Cirillo e della sua formula sull'unità personale in Cristo, di liturgia e di agiografia, del testo delle lettere ignaziane, delle cause e della riuscita dell'arianesimo, dell'eresia di Apollinare, delle ordinazioni anglicane, ecc. Gli *Stray essays* (1890, fuori commercio) contengono anche la nota restrizione del N. riguardo all'ispirazione biblica degli *obiter dicta* (cf. MANGENOT in *Dict. de théol. cath.* VII, col. 2187-88). Tra le altre edizioni postume notiamo: *Sermon notes* (= appunti di prediche), vers. di A. SCHIBUOLA, Padova 1924; *Letters and correspondence of J. H. N.*, London 1891, e *The correspondence of J. H. N. with J. Keble and others* (1839-45), London 1917 (trad. parziale ital. in *Card. G. E. N. Lettere scelte*, con introduz. [pp. LXXXVIII] di L. LOVERA di CASTIGLIONE, Torino 1946); il prezioso vol. *Meditations and devotions* (1893), che, osserva OTTO HARRER (*N. Gebetbuch*, p. 6), contiene pagine «uniche in questa letteratura», ove il genio è unito al fervore e alla semplicità della pietà, come in S. Agostino (due traduz. parziali ital.: *Turris davidica* di G. CASTELLANI, 1940, e *Janua coeli*, di P. CHIMINELLI, Rovigo 1950; inoltre: *Meditazioni*, Milano 1936; *Preghiere e meditazioni*, Napoli 1906 e Torino 1917). Per un elenco completo delle opere newmaniane, v. N. TRISTRAM e BACHCHUS in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 354-385.

13) *An essay in aid of a Grammar of assent* (1870; trad. ital. di F. TARTAGLIA, *Filosofia della religione*, Modena 1943, con nota finale ultramodernistica del traduttore, p. 380-397). «Libro difficile», secondo il NÉDONCELLE (*op. cit.*, p. 385), ma capitale e massiccio, sebbene ritenuto letterariamente inferiore ad altre opere newmaniane. Secondo il TRISTRAM, è l'opera più esclusiva (most baffing) del N. A differenza di gran parte delle opere del N., essa non è frutto di felici occasioni, ma di lenta e lunga maturazione. Il BREMOND colloca audacemente la *Grammar* accanto alla *Summa* di S. Tommaso e al *Discorso del metodo* di Cartesio come punto focale nella storia del pensiero filosofico (*N. Psychologie de la foi*, Parigi 1905, p. 8). Il N. non intende affatto darci un trattato scientifico; esclude anzi di entrare in filosofia o in teologia. Fu sua intenzione di tentare la soluzione di un problema che lo assillava da decenni con un saggio a modo di conversazione, sempre sperando di trovarsi d'accordo con S. Tommaso (lett. ined. a R. WHITTY, 20 dic. 1878, in *Essays* p. 234). Solo nell'agosto 1866 credette aver trovato la chiave della soluzione partendo non già dalla certezza, ma dal contrasto tra assenso e inferenza. La sua tesi può trovarsi in queste idee di uno dei tanti appunti stesi per l'inizio del libro: il *motivum creditivitas* è personale e insieme formale; pubblico, oggettivo, come scientifico; esso varia secondo le persone, non può essere sprovvisto di fondamenti logici, ma deve essere incluso nella prova scientifica o morale e concorrere con essa; mio compito è scoprirlo e metterlo in luce (TRISTRAM, *Essays*, p. 234).

Trattandosi della sintesi delle idee morali e religiose del N. e del suo originale contributo all'apologetica moderna, ne diamo uno schema e un'interpretazione. Il N. divide la *Grammar* in due parti:

a) l'assenso e l'apprensione (cc. 1-5), b) l'assenso e l'inferenza (cc. 6-10).

a) *Assenso e apprensione*. — N. si avvia con l'analisi del linguaggio (senza ispirazione tradizionalistica), classificando le proposizioni in interrogative, condizionali e categoriche, secondo i tre atteggiamenti mentali di *dubbio*, d'*inferenza* e di *assenso*. Mentre vede incondizionato l'assenso, trova l'inferenza condizionata dall'accettazione, dalle premesse e dall'impossibilità di una dimostrazione rigorosa in oggetti concreti, i soli ch'egli prende a considerare. Inoltre l'assenso richiede apprensione della proposizione, a differenza dell'inferenza. L'apprensione è *nozionale* se si riferisce a termini astratti che « non hanno nessun'esistenza, né alcun corrispondente fuori della stessa attività mentale » (p. 15 della traduzione. cit.); *reale* se si riferisce a termini concreti. La stessa proposizione può essere nozionale per l'uno e reale per l'altro. L'assenso si ricollega specialmente alla reale, l'inferenza alla nozionale (c. 1). « Possiamo asserire senza assentire » (p. 19); l'assenso richiede l'apprensione del predicato, ma può portarsi anche sulla verità della proposizione in se stessa o sulla veracità di un assertore, sempre con la stessa assolutezza di adesione benché con diversa forza (c. 2). L'apprensione è nozionale nel grammatico, nella terminologia medica, nelle generalizzazioni che considerano le cose non già in se stesse ma secondo le loro reciproche relazioni nelle definizioni (in cui, per es., l'uomo diventa « il logaritmo del suo io ») e sono « l'autentico fondamento di ogni scienza » (p. 32).

Reale è l'apprensione dei termini concreti, di un'esperienza intima, d'un'immagine mnemonica, d'una sensazione interna o esterna. Reale e nozionale son due forme di pensiero con identica origine ed espressione, ma che nulla hanno in comune nei risultati: profonda ma ristretta e conservatrice la prima, larga ma superficiale e progressista la seconda (c. 3). L'apprensione è proporzionata alla forza dell'oggetto; la reale è la più forte, poiché tutto ciò che è, è singolare. L'assenso non ha gradi, al contrario dell'inferenza i cui atti non sono cause dell'assenso bensì solo condizionali *sine qua non*. Principali casi di assenso nozionale sono la professione, la credenza, l'opinione, la presunzione, la speculazione.

Assensi debolissimi son le *professioni*, quali le mode letterarie, le parole d'ordine non capite, le parti politiche seguite solo per tradizione, i formalismi. L'inferenza può portare a un mistero, perché le nostre idee non rispondono a tutta la realtà delle cose, e certe definizioni scientifiche si usano non perché esatte, ma perché sufficienti a uno scopo: « la giustapposizione di nozioni per opera della facoltà logica ci conduce a quelli che sono comunemente chiamati misteri » (p. 47), deduzioni da certi aspetti delle cose contrarie ad altre deduzioni. La *credenza* è assenso quasi passivo alle informazioni quotidiane, derivanti da giornali, viaggi, pubblica opinione, cultura liberale, teologia. È lo stato della religione degl'Inglese, eccetto che per l'articolo della Provvidenza di Dio (p. 50). *Opinione* è assenso alla probabilità di una proposizione, atto riflesso più esplicito della credenza: è quanto di più alto hanno generalmente i protestanti in religione. *Presunzione* è assenso ai primi principi astratti da esperienze particolari, dai quali prendiamo le mosse per ragionare intorno a qualsiasi argomento: per es. la fiducia nei nostri poteri raziocinanti e mnemonici (fiducia che

riguarda atti particolari e non la « facoltà »), o l'esistenza di cose esterne a noi (fondata su un istinto), o l'esistenza di una presenza universale di un sommo governatore (ricavata dai fenomeni della coscienza), o il principio di causalità (derivante dalle esperienze interne degli agenti liberi), o l'uniformità delle leggi di natura (per nulla infallibili), o l'ordine dell'universo che implica una mente universale. *Speculazione* è ferma cosciente accettazione di proposizioni come vere: è il caso dell'assenso alle matematiche, alle dottrine teologiche, ai giudizi legali, agli aforismi e ai proverbi...

L'assenso nozionale può divenire reale: tale è nel fanciullo che diventa uomo l'assenso a un testo classico comprovato ormai dalla sua esperienza personale. Tuttavia la chiarezza dell'immagine non è garanzia di esistenza dell'oggetto, se si prescinde da ogni informazione inferenziale. Gli assensi reali sono di carattere personale, accidentalità individuali, coincidenze risultanti da una moltitudine di circostanze. Assensi reali a oggetti morali sono tanto rari quanto potenti, vero ancoraggio spirituale, segreto d'influsso e stimolo all'azione. « La vita è fatta per l'azione. Se insistiamo sulle prove per ogni cosa, non arriveremo mai all'azione: per agire voi dovete accettare, e quell'accettare è fede » (p. 79). I ragionamenti distraggono dall'azione; la logica, per la moltitudine, non è che triste retorica; l'argomentazione, per la maggior parte degli uomini, non fa che rendere la cosa più dubbia e meno efficace. « Molti vivranno di un dogma e moriranno per esso, nessuno sarà martire per una conclusione » (p. 77). Perciò ogni religione è stata una rivelazione, non mai una filosofia. « La vita non è abbastanza lunga per una religione basata sulle inferenze » (p. 79); « la fede, non già la conoscenza o l'argomentazione, è il nostro principio d'azione » (p. 80, c. 4).

Tuttavia non vi è PRAGMATISMO né VOLONTARISMO nel N. (cf. c. 7, II p.). « La volontà — egli dirà — segue sempre il giudizio dell'intelletto » (*lett. a W. Froude*, 29 apr. 1879, in *WARD*, II, p. 592) e « la conoscenza deve precedere sempre l'esercizio delle facoltà affettive » (p. 97), che in religione devono sottostare al controllo della ragione riconducendosi alla religiosità al dogma. Dare al dogma un assenso reale è atto di religione, mentre un assenso nozionale è atto teologico; non esiste tuttavia un muro divisorio tra i due atti.

Posso io credere come se vedessi? Certi fenomeni interni hanno nella conoscenza di Dio la parte dei sensi nella conoscenza del mondo. Un atto indivisibile della coscienza, virtualmente duplice (giudizio della ragione e imposizione autoritaria), è il primo principio per assentire a Dio, governatore e giudice. Gli appelli morali della coscienza contengono un'immagine di lui e dei suoi attributi perché la coscienza è sempre emozionale, implicando il riconoscimento di una persona vivente verso cui è diretta. Anche il fanciullo accoglie, come per un istinto naturale, l'idea di un governatore morale, sebbene sia impossibile determinare fino a che punto ciò possa provenire da un aiuto soprannaturale o da influssi esterni. L'esistenza di Dio può dunque essere appresa, come nozione e come realtà, dalla teologia e dalla religione: quindi non v'è nessun antagonismo tra un credo dogmatico e una religione vitale. L'intelletto è sostegno del sentimento quando non è possibile fare ricorso al senso: « una religione

non può affatto conservare il suo fondamento senza la teologia » (p. 97).

Un assenso reale è possibile anche circa il mistero della SS. Trinità? è, quindi, giustificato il posto del simbolo atanasiano in liturgia? Come mistero risultante dall'insieme delle varie proposizioni, non può essere oggetto di assenso reale, mancando noi d'immagini per « realizzarlo »; tuttavia l'assenso nozionale che lo accetta è « così genuino e totale come un assenso reale » e aumenterà in noi il senso di timore, di umiltà e di adorazione profonda di fronte all'incomprensibilità di Dio. Considerato invece il dogma trinitario nelle singole proposizioni che lo compongono, può essere oggetto di assenso reale, essendo espresso in termini che rappresentano cose, anzi l'Atanasiano porta alla devozione più che il *Te Deum* o il *Veni Creator...* Ma i dogmi si moltiplicano con le definizioni ed è impossibile ai fedeli afferrarli... Si risponde che il « consostanziale » del simbolo è di facile intelligenza e che le definizioni servono soprattutto a sconfiggere gli errori. Al fedele basta in genere una fede implicita contenuta nell'« una santa cattolica... » del *Credo*: « che la Chiesa è l'oracolo infallibile della verità, è il dogma fondamentale della Chiesa cattolica » (p. 119). La teologia peraltro è legittima, egregia, necessaria (c. 5).

b) *Assenso e inferenza*, sebbene connessi, si distinguono tra loro: il primo è assoluto e incondizionato, pur dipendendo da proposizioni condizionali oppure da verosimiglianze. Questo è il paradosso da esaminare. Il Locke sostiene « il pretensioso assioma che il ragionamento probabile [il solo possibile in materie concrete, secondo il N.] non può mai condurre alla certezza » e gradua l'assenso dalla forza dell'inferenza, ammettendo tuttavia eccezioni. È un apriorismo arbitrario contraddetto dai fatti psicologici: sarebbe lo stesso che fare dell'assenso un doppione o un'eco dell'inferenza. In realtà l'assenso perdura anche scomparse le ragioni che lo determinano, e, viceversa, non si presta di fronte a conclusioni logicamente impeccabili; nondimeno « a una verità accertata corrisponde un assenso senza riserva ». L'assenso ha una sostanziale autonomia (tesi centrale della *Grammar*) e differisce essenzialmente dall'inferenza: è incondizionato, totale, non ha gradi (benché l'abito dell'assenso possa crescere). Alcuni casi: crediamo nella nostra esistenza, nei nostri pensieri, in un mondo esterno, nella realtà della morte, benché questi oggetti ammettano solo un ragionamento probabile (p. 138): è l'assenso *semplice*, attuato cioè inconsciamente e poco più che un pregiudizio. Assenso poi al mio assenso, con assenso *complesso* o *riflesso*, cosciente e deliberato, elaborato dall'investigazione (ben distinta dalla ricerca) mediante l'inferenza formale. Allora l'assenso si può chiamare *percezione*, la convinzione *sicurezza*, la proposizione o verità *certezza*, e assentire ad essa è *conoscere*. « La certezza è la percezione di una verità unita alla percezione riflessa della verità stessa », ossia la consapevolezza di conoscere (p. 152); son sue proprietà confidare nella propria indefettibilità, soddisfarsi, compiacersi. Altro è il piacere della ricerca, simile a quello della caccia: piacere dell'inferenza, crepuscolare (c. 6). L'assenso semplice può chiamarsi *certezza materiale* o interpretativa, e di esso vive la massa anche nel campo della religione, ove è « conoscenza invincibile » fondata sull'argomento proporzionato di verità, di santità, di pace

e di gioia derivante dal cattolicesimo, appreso per mezzo di una *logica trascendente* e causa di grandi realizzazioni. L'assenso riflesso e nozionale si porta sulla verità, comporta rischi, particolarmente in questioni superiori ai poteri della ragione, quale, per es., il problema del male.

Come può la certezza essere indefettibile senza infallibilità? La mia memoria non è infallibile, ma son certo d'ieri; è buona una mia azione, pur non essendo io impeccabile. In quanto agli errori passati essi non distruggono l'indefettibilità della certezza ma mi rendono più circospetto nel ragionamento. Il regno della certezza però è assai ristretto, mentre esteso è quello dell'opinione: la probabilità è la guida della vita. Argomenti probabili potrebbero essere sufficienti per una certa religiosità superficiale, ma una religione vitale e totale vuole « una presa reale sugli oggetti della rivelazione e un'intuizione abituale di questi, il che è certezza, sia pure sotto un nome diverso » (p. 183). All'obiezione: le varie religioni si contraddicono e le certezze religiose mutano, si risponde: una religione si compone di assenti di ogni tipo, e chi muta, spesso non muta che opinioni. Comunque sia, l'indefettibilità è almeno un criterio negativo per discernere la certezza vera dalla falsa (c. 7).

Circa l'inferenza, poi, si chiede come essa, condizionale, possa condurre all'assenso, incondizionale. Il ragionamento naturale conduce alla conclusione per una sorta di percezione istintiva, senza un riconoscimento esplicito del termine medio che unisce le premesse. La logica formale invece tende al verbalismo: « il ragionamento verbale di qualsiasi specie, in quanto opposto al ragionamento mentale, è ciò che indico col nome di inferenza » (p. 202). Ma non ogni pensiero è traducibile in espressione verbale. L'inferenza tende all'astrattismo, alla cifra, al simbolo, a matematizzare il senso delle parole. Ora l'astratto può condurre solo all'astratto; quindi il metodo inferenziale può condurre solo a una determinazione probabile del concreto, e ciò per due ragioni: sia perché presuppone le sue premesse, invece di provarle, sia perché « un'inferenza, anche se pienamente elaborata nella sua espressione verbale, non può mai raggiungere l'accertamento di un fatto » (p. 213): se Giovanni è razionale, « un altro Giovanni non è necessariamente razionale, per il motivo che tutti gli uomini sono razionali », può darsi invero che sia un idiota. Non possiamo applicare ai singoli uomini la definizione dell'uomo-tipo, idea vaga e incorporea; a le cose hanno una natura simile, non eguale ». La logica ha tuttavia i suoi vantaggi (pp. 213-220).

Il metodo reale e necessario per raggiungere il concreto è « quello del cumulo delle probabilità indipendenti l'una dall'altra, che scaturiscono dalla natura e dalle circostanze del caso particolare in esame, probabilità troppo tenui per aver forza separatamente » (p. 220). Si unisce così all'inferenza logica e la vivifica; la certezza è il risultato di questi argomenti presi nel loro pieno senso « implicito ». Tre esempi confermano la teoria: la Gran Bretagna è un'isola, ma solo i circumnavigatori ne hanno una prova diretta; l'eruditissimo p. Hardouin sosteneva che l'Eneide e altri testi classici sono opera di monaci del sec. XIII, il che è negato dal « buon senso » istintivo il quale peraltro non ha argomenti formali; che morremo è certo di certezza superiore alle prove e il « soprappiù » di certezza me lo dà « la mia vivente

logica personale, il mio buon senso, che costituisce la condizione di normalità di siffatta logica personale » (p. 229). Nei casi concreti, « il nostro criterio di verità non si fonda tanto sulla manipolazione di proposizioni, quanto sul carattere intellettuale e morale della persona che sostiene queste stesse proposizioni e su quell'influenza ultima e ineffabile che i suoi argomenti o le sue conclusioni esercitano sulle nostre menti » (p. 232). Per es., la probabilità di guerra, l'obiezione di Hume contro il miracolo, l'apologetica di Pascal... costituiscono giudizi sopralogici, *judicia prudentis viri*, normale attività delle nostre facoltà raziocinanti, superiore alla valutazione di un argomento sillogistico, che ci dà un tipo di certezza valido anche in questioni concrete speculative venendo in soccorso della logica. È dote personale e vale tanto in astronomia, quanto in apologetica. La conclusione del cumulo delle probabilità è prevista più che raggiunta, come la circonferenza dal poligono inscrittivo. Sono esempi di questo processo: le leggi del moto che non ammettono prove sperimentali, le prove richieste in tribunale, la ricerca dell'autore di un libro anonimo con criteri interni. Ordinariamente procediamo per inferenza naturale (specialmente se siamo incolti o geni), non già con operazioni meccaniche o aritmetiche, ma quasi divinando, condotti da istinti. Le verità fondamentali della religione, naturale e rivelata, non penetrano di solito nella mente umana per la via dei loro argomenti logici, ma sono piuttosto sentite « come misteriose e impalpabili, in proporzione della loro profondità e realtà » (p. 251). Gli argomenti finiscono per offuscare l'apprensione, come s'indebolisce la memoria quando si scrive per ricordare. Il genuino processo di ragione non è un'arte strumentale. L'inferenza naturale non è tanto una facoltà, quanto un insieme di facoltà simili ed è limitata a un determinato settore: Newton non potrebbe condurre la battaglia di Austerlitz (p. 259). Più che nell'astratta logica, bisogna confidare nelle persone competenti (c. 8).

La voce comune dell'umanità ci prova la certezza della conoscenza: la certezza è concretamente sperimentata. Non intendo determinare il processo per cui ci arriviamo; ho solo uno scopo pratico. La ragione non ci comanda la certezza se non c'è prova assoluta, ma questa non ci è data dalla inferenza verbale, bensì dal « senso d'illazione », perfezione o virtù della facoltà raziocinante. Esso è fondato sulla nostra stessa costituzione mentale. Di qui noi dobbiamo partire: « io sono ciò che sono o non sono niente del tutto » (p. 266). Liberi e progressivi, dobbiamo formarci per mezzo degli strumenti dell'inferenza e dell'assenso, confessando che « non c'è nessuna prova definitiva della verità all'infuori della nostra coscienza ». « Come la struttura dell'universo ci parla di colui che lo ha fatto, così le leggi della mente sono l'espressione non soltanto di un puro ordine costituito, ma del volere di Quello » (p. 269). Il « senso illativo » è simile alla « phronesis » aristotelica, elastico come il regolo di piombo del muratore di Lesbo, fermo restando che la verità è immutabile. Nella sua attività è identico in tutti gli affari concreti; nella sua materia è limitato a un settore del pensiero; nel suo metodo è simile al metodo matematico dei limiti; nella sua funzione propria è l'ultima sanzione, come il gusto estetico nel giudicare il bello. È un dono così personale che non fornisce alcun termine comune fra le varie menti, poiché ogni ragionamento

scaturisce da premesse personali. Questo indice personale risalta in vari esempi: nelle tesi contraddittorie d'illustri storici, nell'accettazione di primi principii per un processo razionale con esclusione arbitraria di altre proposizioni (è dimostrato solo che non abbiamo il diritto di accogliere arbitrariamente, senza dimostrazione, qualsiasi proposizione). Partire però dal dubbio universale in filosofia è la più grande di tutte le accettazioni indimostrate (p. 288). Che ci troviamo d'accordo con altri, forse è più una accidentale coincidenza dei vari punti di vista che influenza reciproca o adesione a una legge comune (p. 286; c. 9).

Anche in religione ciascuno può rendere testimonianza solo di se stesso: qui l'egotismo è la vera modestia. Ciascuno può solo portare il suo contributo d'esperienza nel deposito dei fatti psicologici e, una sola essendo la verità, ciò gioverà anche agli altri. Il cristianesimo, « revelatio revclata », si fonda sull'autorità ed è di diretta origine trascendente: l'essibizione delle credenziali gli è quindi essenziale. La religione, conoscenza di Dio, della sua volontà e dei nostri doveri verso Dio, nell'ordine naturale si stabilisce per tre vie: l'anima o piuttosto la coscienza, la voce dell'umanità, la storia delle vicende umane. La coscienza ci dà anche un'immagine reale di Dio, è pienamente sufficiente, grande maestro interiore di religione; né discuto quanto in ciò entrino i sussidi esterni, il che è questione astratta. Dalla coscienza nasce il fatto religioso, universale tra i popoli, fondato sul senso del peccato, sul bisogno di espiazione, di riconciliazione e di qualche gran mutamento. La storia dell'uomo tuttavia manifesta ben poco il dominio e l'azione di Dio. Dio sembra assente dalla sua opera. « Perché è possibile negare il suo volere, i suoi attributi, la sua esistenza, senza cadere nell'assurdo? Egli è un dio nascosto ». Attraverso le cose non si hanno che barlumi della sua presenza: « o non c'è un creatore, o egli ha sconfessato le sue creature ». Ma la mia coscienza afferma la sua esistenza e che sono stato io ad allontanarmi da lui: il mistero è risolto (p. 305). Tuttavia s'invoca un rimedio dalla bontà divina: la rivelazione è un'idea « congeniale » alla mente umana, come il principio « vicario » e quello dell'intercessione dei santi. Così la religione naturale diviene la propedeutica del cristianesimo.

Questo è certo dimostrabile « intrinsecamente, obiettivamente e astrattamente », ma non ne segue che gli argomenti siano irresistibili. Per me preferisco provarlo in modo concreto e libero da ogni formalità logica, mediante la certezza del cumulo delle probabilità, la cui validità è garantita dal senso illativo. Non mi rivolgo ai negatori dell'autorità della coscienza e delle verità religiose naturali, ma a coloro che nella loro angoscia e miseria sperano nella bontà di Dio. È però difficile determinare il valore di questa probabilità a priori d'una rivelazione. Altri amano fondarsi sui miracoli della Bibbia. Io insisto su coincidenze e convergenze che, quantunque in se stesse non siano miracolose, impongono irresistibilmente il riconoscimento di un intervento straordinario di Dio, come nel caso della scomunica di Napoleone, della sua sfida e del suo castigo. Il dramma grandioso della storia ebraica porta evidenti i segni di un intervento soprannaturale e l'avveramento delle profezie è almeno « una di quelle coincidenze che, accumulandosi, rasentano l'idea del miracolo, essendo impossibile senza un intervento immediato di Dio » (p. 341). Lo stesso si dica della

diffusione del cristianesimo col mezzo inedito della santità e della sofferenza. Se GIBBON crede di avere individuato cinque cause del fatto, non ha però trovato la ragione della loro combinazione; qualcuna poi è effetto e non causa. È la predicazione che converte il mondo romano, mediante l'immagine di Cristo, oggetto di adorazione, principio di fede e di unione sociale, motivo centrale del martirio, premio nell'eternità. Così dalla religione naturale si passa al cristianesimo, dall'invocazione di un rimedio del peccato alla constatazione della rivelazione. « Il fatto stesso che il cristianesimo riesce a cogliere tanto esattamente le nostre esigenze è una prova della sua reale capacità di soddisfarle » (p. 371). « Il cristianesimo parla a noi uno per uno, ed è accolto da noi, individualmente, come qualche cosa che costituisce, per dir così, la controparte di noi stessi, ed è reale come noi siamo reali » (p. 375; c. 20).

Questa « giungla ricchissima, quasi inafferrabile all'analisi », come la dice la TARDIVEL (*op. cit.*, p. 82), ha imbrozzito i commentatori, dando luogo alle più varie interpretazioni. Vi si trovarono rassomiglianze con Kant, Hegel, Darwin, Coleridge, Schopenhauer, Pascal, Lamennais, Loisy, Tyrrel, Browning, Renan... N. fu accusato di fideismo, scetticismo, nominalismo, modernismo... È certo che la diffidenza per il nozionale e il sistematico, anche se attenuata da cauti correttivi, vi risalta dappertutto, come è innegabile che, forse contro l'intenzione dell'autore, alcune affermazioni esigono più o meno gravi riserve. È vero che l'opera di N. non è che una psicologia, ma è una psicologia sempre sul punto di tramutarsi in filosofia, alle prese col problema della conoscenza » (TARDIVEL, *op. cit.*, p. 246); « si contenta quasi sempre di restare alla psicologia dell'assenso », dice il NÉDONCELLE (*op. cit.*, p. 114).

Non sembra giusto però pensare che almeno una sua proposizione sia stata condannata dal decr. *Lamentabili* (Denz. - B. n. 2025), come spesso è stato affermato. L'argomento newmaniano del *cumulo delle probabilità* riguarda non la fede bensì il motivo di credibilità, né conduce a una semplice probabilità bensì a una vera certezza (cf. S. HARENT in *Dict. de théol. cathol.* VI, col. 194-198); le probabilità newmaniane ci accertano anche della nostra nascita e della nostra morte. La stessa esistenza di Dio appare al N. prima come « luminosamente autoevidente » e più tardi fondata su « probabilità » (cf. *Apologia*, p. 5 e 215). Si ha del resto un'opposizione irriducibile tra MODERNISMO (v.) e N. circa le idee di rivelazione, di dogma, di fede, di Chiesa, di teologia. Storicamente i simpatizzanti del N. si stringono al cattolicesimo. Gli attacchi dei liberali, quali FAIRBAIRN, LESLIE STEPHEN, THOMAS HUXLEY, ABBOTT, le cui caricature son tanto quotate dal Bremond, confermano l'equilibrio della posizione del N. Il BREMOND, tuttavia, nella attribuzione di alcune idee modernistiche al N. fece scuola e dopo di lui molti, specialmente francesi, insisterono sulla sua interpretazione pur senza il suo « cinismo ». Tra questi BAUDIN, DIMNET, GRANDMAISON, TYRREL (che lo disse progenitore, suo malgrado, del modernismo).

In difesa del N. scrissero particolarmente il LEBRETON e il DUBOIS. Tra noi SCIACCA ha annoverato il N. tra i precursori dell'*Action* blondelliana (cf. *Enciclop. cat.* II, 588). In senso migliore l'hanno interpretato DUBLANCHY, TRISTRAM e BACCHUS, S. HARENT (cf. *Croyance*, in *Dict. de théol. cathol.* col. 2390-92), J. CHEVALIER, J. GUITTON, MARIN-

SOLA, HAECKER, PRZYWARA, JUERGENS, TOOHEY, BARNES... (cf. H. F. DAVIS, *The catholicism of card. N.*, in *Essays*, p. 36-54). L'ortodossia del N. è stata riconosciuta anche da documenti pontifici. Dopo aver detto che le opere del N. sono in accordo con la *Pascendi*, PIO X dichiarò: « *Profecto in tanta lucubrationum eius copia, quidpiam reperiri potest quod ab usitata theologorum ratione alienum videatur; nihil potest quod de ipsius fide suspicionem afferat* » (lett. *Tuum illud opusculum*, 10 marzo 1908: AAS 1908, p. 200, in lode dell'opera di mons. O. DWYER, *Card. N. and the encyclical « Pascendi »*, London 1908, che ebbe pure traduz. ital.). In conclusione, N. « era ad un tempo un uomo di anormale energia e d'anormale sensibilità » (CHESTERTON, *L'età vittoriana nella letteratura*, trad. ital. A. Camerini, Milano 1945, p. 27). Fu singolare e difficile a capirsi (e sapeva di esserlo) forse per la sua grande indipendenza di spirito, per la sua irriducibilità a un sistema, per la sua solitudine e timidezza, per la sua raffinatezza e sottigliezza, per la sua delicatezza e impressionabilità. Fu dotato di eccezionale potenza logica ed ebbe in grado incomparabile il dono della persuasione. Nella letteratura inglese occupa un posto alto e sicuro. Erede dell'umanesimo dei Padri greci e di quello di Oxford, possiede un fascino composto, un lirismo discreto, grande dignità di gentiluomo e di letterato. La linea più accentuata della sua personalità letteraria, secondo la TARDIVEL, risulta dalla compenetrazione del senso critico con quello artistico (*op. cit.*, p. 143).

« Il suo stile letterario è così felice che sfugge alla definizione » (CHESTERTON, *l. c.*). N. è un grande maestro d'inglese, pur ignorando l'ambizione letteraria. La sua prosa è frutto di lunga elaborazione, di cui restano tracce nelle numerose correzioni, ma riesce « essenzialmente musicale », come in pochi altri prosatori inglesi, e ricca di frasi « della più pura, più luminosa, più magica bellezza », nella semplicità unica del genio (TARDIVEL). Egli v'incarnava la sua anima, conforme al suo motto: *Cor ad cor loquitur*. Il che avveniva anche nella sua predicazione. Il N. fu chiamato da Pio XII « il più umano ed eloquente espositore della parola di Dio » (radiomessaggio ai cattolici inglesi, 2 ott. 1950). La sua qualifica di grande oratore, o piuttosto di predicatore, è la meno contestata dai critici e la meglio confermata dalla storia. I suoi discorsi sono una rivelazione impareggiabile della sua anima mistica, ricchi di Scrittura e di teologia, di penetrazione psicologica e di convinzione personale, di spiritualità e di socialità, con anticipazioni profetiche dell'avvenire. Sono ancora di attualità, nonostante il loro autoritarismo e la loro austerità un po' arida, compensati da un'abbagliante fiamma d'intellettualità.

Secondo il GRABMANN, N. è « il più grande teologo cattolico dell'Inghilterra » nel secolo XIX e « tra i più profondi e originali pensatori cattolici in generale ». Affine alla psiche agostiniana, colori di psicologia le sue opere filosofiche e teologiche e le permeò della sua interiorità e unione profonda con Dio. Dai Padri ereditò tendenze platoniche (*Storia della teologia cattolica*, vers. it., Milano 1939³, p. 405-407). Non è tuttavia filosofo e teologo di stile classico.

Soprattutto nel campo apologetico il suo contributo è cospicuo. La sua argomentazione perfettamente umana, imbevuta di sostanza storica e artistica, appare la più adatta alla mentalità dei suoi lettori e uditori. Spesso sembra fare all'avversario

concessioni fatali, ma sa presto rivalersene partendo dalle sue stesse concessioni. Filosofo e interprete della rinascita cristiana, seguita alle rovine della rivoluzione, seppe applicare ai nuovi tempi le verità eterne della rivelazione per impedire la laicizzazione della cultura. Per questo ebbe contro di sé i liberali, come PEEL, BROUGHAM e MACAULAY, che l'accusavano di essere arcireazionario. Egli vedeva nel liberalismo la progressiva distruzione della società creata dal cristianesimo, eppure fu diffidato spesso dai cristiani come liberale per i suoi tentativi di aggiornare la cultura. In ogni caso fu sempre pieno di fiducia nella guida divina della Chiesa (cf. C. DAWSON, *N.'s place in history*, in *N. and Littlemore*, Oxford 1945, p. 32-36). La restaurazione cattolica d'Inghilterra, per quanto può ascriversi ad opera d'uomo, gli è in gran parte dovuta.

Il N. è personalità quasi universale: controversista, filosofo dello sviluppo del dogma e del senso illativo, ironista, biografo e agiografo, critico della società e dello spirito inglese, teorico della formazione universitaria, poeta, predicatore, ammirabile moralista, modello di stile, umanista cristiano.

La santità è l'anima di tutta la sua vita. La sua stessa attività letteraria è determinata dall'apostolato e ne è imbevuta. « Scrisse e visse per la Chiesa, e non per se stesso », riconobbe il caustico decano INGE. L'ULLATHORNE diceva di vedere nel N. la stoffa di un santo. Di lui, ancora anglicano, diceva il ven. DOMENICO che era un « santo superiore » (cf. p. FEDERICO, *Padre Domenico*, S. Zenone degli Ezzelini 1948, p. 171).

Oltre le caratteristiche notate, ricordiamo il grande conforto che egli trovò sempre nel SS. Sacramento, specie negli anni più difficili. Negli scritti, come nella predicazione e devozione, diede larga parte alla Passione di Cristo e alla Vergine SS. Amava il Rosario e la meditazione, e questa non con la penna in mano come vorrebbe il Bremond (cf. TRISTRAM, *With N. at prayer*, in *Essays*, p. 116, 124, 126). Tra i suoi preferiva gli antichi, fatte poche eccezioni, tra cui S. Filippo Neri e S. Paolo della Croce. Fu un completo ecclesiastico e un perfetto oratoriano, animato sempre da zelo ardente per la gloria di Dio e l'esaltazione della Chiesa. Non si fece illusioni circa un facile ritorno dell'Inghilterra al cattolicesimo, ma neanche disperò. Fu nemico dell'eccessivo « comfort ». Molti hanno auspicato la sua canonizzazione. Ed è probabile, dice V. READE, che un po' alla volta divenga « dottore della Chiesa » nel senso più largo della parola (*The spirituality of card. N. Homage*, p. 46 s.). Egli rimarrà sempre « *Britanniae totiusque Ecclesiae decus* » (Pro XII, lett. a mons. Griffn, 12 aprile 1945, in AAS XXXVII [1945] 184).

BIBL. — N. ha quanto basta — potenza e versatilità di ingegno, genio apologetico e controversistico, intuizione ed emotività di poeta, fulgurazioni e calore di mistico, ricchezza di umanità, tenerezza di amico, drammaticità di esistenza (malinconie, delusioni, lotte, tormenti quotidiani di santità e di apostolato...), sensibilità quasi morbosa, finezza di introspezione, prestigio di capo e di maestro, vigoria e maliosità espressiva, originalità di posizione e reazionalità sconvolgente, discreta ambiguità e vaghezza... — per alimentare una letteratura infinita, generalmente simpatica, ammirativa. I suoi scritti, come quelli dei grandi che meritano di restare sempre vivi nella nostra cultura, continuano ad essere editi, tradotti, commentati.

A) *Antologie. Oeuvres philos. de N.*, vers. a cura di S. JANKÉLÉVITCH, Paris 1946 (pp. 669), con prefaz.

e note di M. NÉDONCELLE. Vi si contengono: 1) *Essai sur la poésie avec référence à la Poétique d'Aristote* (1829, London Rev.), prima vers. francese; 2) *Essai sur le développement de la doctrine chrét.* (1845), i capit. I-III e V; 3) *L'idée d'une université* (1852), prima vers. franc.; 4) *Apologia pro vita sua* (1864), quasi tutto il cap. V (« il mio stato di spirito a partire dal 1845 »); 5) *Grammaire de l'assentiment* (1870), i 4 capp. principali, IV, V, VI e IX. L'importante introduz. di Nédoncelle occupa 200 pp. — *A. N. anthology*, a cura di LILLY W. S., London 1949. — *Itinéraire*, testi scelti, tradotti e introdotti da FR. HERMANS, Paris-Brux. 1952. — *Textes newmanians. I. Sermons universitaires* (tenuti all'univ. di Oxford dal 1826 al 1843), vers. di P. RENAUDIN, introduz. e note di M. NÉDONCELLE (che li presenta come il dramma della fede e della ragione), Paris-Bruges 1955. — C. ST. DESSAIN (successore di H. Tristram nella custodia degli archivi newmaniani), *Catholic sermons of card. N.*, London 1957. — D. STANFORD-M. SPARK, *Letters of J. H. N.*, 56 lettere del periodo anglicano e 60 del periodo cattolico (sulle 70 mila conservate ad Edgbaston, che attendono una ediz. sistematica), London 1957. — H. TILLOTSON, *N. Prose and poetry*, Lond. 1957 (pp. 842), scelta di opere date in integro. — *Idea of a liberal education*, antologia a cura di H. TRISTRAM, Toronto-London 1952. — *Pensées sur l'Eglise*, scelti e tradotti da ROTCOU-BARTHÉLEMY A., Paris 1956, preceduti da una buona bibl. francese (l'ecclesiologia di N. è frammentaria e occasionale, ma è indubitabile la sua influenza sugli autori moderni, e impressionante il suo presentimento dei problemi attuali). — *Il card. N. nei suoi scritti*, a cura di G. REGINA, Ediz. Paoline, 1956 (scelta ordinata secondo questi capitoli: autobiografia, filosofia, storia, anglicanesimo e protestantesimo, cattolicesimo). — *Ecrits autobiographiques. Etablissement du texte par H. TRISTRAM, traductions par ISAB. GINOT, revision, notes et avant-propos par L. BOUYER*, Paris-Tournai 1956. — *Maternità cristiana*, pagine spirituali a cura di O. KARRER, vers. ital., Milano, Vita e Pens. 1956.

B) Per la bibl. v. *N. Bibliographie*, in *N. Studien* sotto cit., I, p. 301-26, II, p. 325-43; H. FRIES, *Neues von und über N.*, in *Theol. Quartalschr.* 130 (1950) 54-78; B. D. DUPUY, *Bulletin*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 45 (1961) 125-76. Altri prospetti bibl. nelle monografie più recenti sotto cit. Cf. anche la bibl. delle voci ricordate nel testo: Movim. di OXFORD, KEBLE, MANNING, ULLATHORNE, WISEMAN, ecc.

Tra le opere in collaborazione — miscellanea, omaggi, tributi, simposii, numeri speciali, commemorazioni, particolarmente abbondanti nel 1945 e 1948, per es. *A. N. symposium*, Chicago 1953; *N. and Littlemore. A centenary anthology and appeal*, Oxford 1945; *The Clergy Review* (ottobre 1945); *Dublin Review* (ottobre 1945); *A tribute to N.*, Dublin 1945 — sono di gran pregio: J. H. N. *Centenary essays*, London 1945, a cura di TRISTRAM, e *N. Studien*, a di cura H. FRIES-W. BECKER (Veröffentlichungen des Kard. N. Kuratoriums), Nürnberg 1948, 1954, 1957, 3 voll., articoli di vari autori (cf. *Rev. des sc. philos. et théol.* 39 [1955] 528 s.). Importante: N. THEIS, *An den Quellen des persönlichen Denkens: Einführung in J. H. N. s. « Grammar of assent »*, II, p. 165-218, dove è fatto notare (p. 165) che « Grammar » di N. è più celebre che conosciuta, spesso citata, raramente letta, ancor più raramente compresa.

Degli studi monografici segnaliamo, in ordine alfabetico di autori, alcuni che ci sembrano più interessanti per la storia delle interpretazioni di N., per l'analisi del suo pensiero, per la ricostruzione del suo cammino spirituale.

ABBOT E. A., *The anglican career of card. N.*, London 1892, 2 voll. — ID., *Philomythus an antidote against credulity*, London 1891. — ABBOT (THE) OF DOWNSIDE, *N. and modern education*, in *Downside Rev.* 70 (1952) 259-74. — ALEAUME C., *N. et les*

- conversions anglaises, Rouen 1900. — ALVAREZ DE LINERA A., *De Oxford a Roma, in Razón y fe* 132 (1945) 253-75. — ID., *El problema de la certeza en N.*, Madrid 1946. — ID., *La vida y la mentalidad del card. N. Su mutuo influjo, in Las ciencias* 13 (Madrid 1948) 385-407. — ARTZ J., *N. und die Intuition, in Theol. Quartalschr.* 136 (1956) 174-98: intuizione, conclusione, istinto; paralleli con Bergson, Rosmini e Pascal. — ID., *Die Eigenständigkeit der Erkenntnistheorie J. H. N.s*, ivi 139 (1959) 194-222: confronto della «Grammatica dell'assenso» con la gnoseologia di Aristotele, stoici, S. Agostino, S. Tommaso, Pascal, Locke, Butler, Reid; punti di contatto e originalità. — ATKINS G. G., *Life of card. N.*, New York 1913. — AUBERT R., *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, p. 337 ss, 564 ss. — BARRY W., *N.*, London 1904. — NAUDIN E., *La philosophie de la foi chez N.*, Montione 1906. — BAYART P., *La conversion de N.*, Attas 1904. — BEALES A. C., *The moderne university in the light of N.'s "Idea"*, in *Downside Rev.* 70 (1952) 404-22. — BECKER W., *Oekumenische Aspekte der Katholizität J. H. N.'s*, in *Festgabe J. Lortz I* (Baden-Baden 1958) 480-505; v. anche i cit. *Newman-Studien*. — BÉNARD E. D., *A preface to N. theology*, St Louis, B. Herder s. d. — BIRREL A., *Collected essays*. I (*The via media*) e II (*Card. N.*), London 1916. — BLENNERHASSETY Charlotte, *J. H. Kard. N.*, Berlin 1904. — BLOSS W. E., *A study in the life and times of J. H. card. N.*, London 1916. — BOEKRAAD A., *N.s godbeweijis uit het gewelen, in Bijdragen... Jezuzien* 12 (1951) 205-23: la prova di Dio tratta dalla coscienza: la coscienza come percezione dell'io e sentimento di una legge normativa e trasgredita, è il punto di partenza d'una prova convincente, universale, impegnativa. — ID., *The personal conquest of truth according to J. N. N.*, Louvain 1955. — BOKENKOTTER Th. S., *Card. N. as an Historical*, Louvain 1959. — BONNEGAT C., *N. La théorie de la certitude dans N.*, Paris 1920, a cura di Boiesne. — BOUYER L., *N., sa vie, sa personnalité*, Paris 1952, biografia dei fatti e delle idee, ottima. — ID., *Actualité de N. et de sa conversion, in Vie intellect.* 3 (1945) n. 10, p. 6-29. — BOYER C., *Lo sviluppo del dogma, in Problemi e orientamenti di teologia domm.*, Milano 1957, p. 359-86, spec. p. 371 ss. — BREMOND H., *Le développement du dogme, La psychologie de la foi, La vie chrétienne*, 3 voll., Paris 1905-1906; ID., *Essay de biographie psychologique*, Paris 1913, 1932, brillanti fantasie, lontane dai fatti (secondo il Tristram, *Essay*, p. 24; v. sotto Przywara). — BROSE O. J., *Church and Parliament (1828-1860)*, Lond. 1959. — BRUNNER A., *Idee und Entwicklung bei Hegel u. N.*, in *Scholastik* 32 (1957) 1-26: punti comuni fra i due grandi pensatori, peraltro appartenenti a due pianeti mentali diversi in dottrina e temperamento. — BUCAILLE N., *Histoire d'une âme*, Paris 1912. — BYRNE J. J., *The notion of doctrinal development in the anglican writings of J. H. N.*, in *Ephem. theol. Lov.* 14 (1937) 230-86. — CAMERON J. M., *J. H. N.*, London 1956 (pp. 44). — CAPECE-LATRO A., *N. e la religione cattolica in Inghilterra*, Napoli 1859, voll. 2; ovvero *L'oratorio Inglese*, Roma 1886. — CARRY E., *Les années anglicanes du card. N.*, Genève 1910. — CAVALLERA F., *Le document N.-Perrone et le développement du dogme, in Bulletin de littér. ecclési.* 47 (1946) 132-42, 208-25. — CHADWICK O., *From Bossuet to N. The idea of doctrinal development*, Cambridge 1957; cf. la critica di A. A. Stephenson. — CHURCH R. W., *Card. N.'s Course, e Naturalness*, in *The Guardian*, ag. 1890. — ID., *Occasional papers*, t. II, London 1897. — ID., *Six Oxford thinkers*, London 1909. — COKSHUT A. O. J., *Anglican attitudes. A study of victorian religious controversies*, Lond. 1959. — COLBY R. A., *The poetical structure of N.'s "Apologia pro vita sua"*, in *Journ. of relig.* 33 (1953) 47-57. — CORCORAN T., *N.'s theory of liberal education*, Dublin 1929. — CRANNY T., *A study in contrasts: N. and Faber, in The amer. eccles. Rev.* 129 (1953) 300-13. — CROBIN J. F., *Card. N., his theory of knowledge*, Washington. — CROSS F. L., *J. H. N.*, London 1933. — CULLER A. DWIGHT, *The imperial intellect*, Yale univers. Press 1955. — DARMANIN R., *La conversione del card. N.*, Torino 1941. — DAVIS H. FR., *N. and our Lady, in Clergy Rev.* 34 (1950) 369-79. — ID., *Is N.'s theory of development catholic?*, in *Blackfriars* 39 (1958) 310-21: risposta negativa. — N. and thomism, in *Newman-Studien* II, p. 157-69 (anche in *Centenary Essays*, Lond. 1945, p. 36-54). — D'CRUZ, *Card. N.*, Madras s. d., ottima biografia. — DELATTRE F., *La pensée de J. H. N.*, Paris 1914. — DESSAIN C. S., *Card. N. on the theory and practice of knowledge. The purpose of a "Grammar of assent"*, in *Downside Rev.* 74 (1956) 1-23: N. non combatte l'intelletto e la ragione, ma soltanto il razionalismo. — ID., *N.'s first conversion: "a great change of thought"*, in *Studies* 46 (1957) 44-59. — DE VOGEL C. J., *N.s gedachten over de recht vaardigen*, Wageningen 1939 (pp. 544). — DIBBLE R. A., *J. H. N.: the concept of infallible doctrinal authority*, Washington 1955; in appendice, un inedito di N.: *Paper on infallibility* del 15 febr. 1868; su questo inedito, v. anche DESSAIN C. S., in *Journ. of theol. Studies* 9 (1958) 324-35. — DIMNET E., *N. et l'intellectualisme, in Annales de philosophie chrét.*, giu. e ag. 1907, t. IV, ser. IV. — ID., *La pensée cathol. dans l'Angleterre contemporaine*, Paris 1905. — DÖPFNER J., *Das Verhältnis von Natur u. Uebernatur bei H. Kard. N.*, Roma 1941. — ELLIOTT-BINNS L. E., *The development of english theology in the later XIX cent.*, e *English thought (1860-1900)*, London 1952 e 1956. — FAURE (L. F. Faure-Goyau), *N., sa vie et ses oeuvres*, Paris 1901. — FERNANDEZ R., *Messages*, Paris 1926. — FIRMIN (A. Loisy), *Le développement chrétien d'après le card. N.*, in *Revue du clergé français*, dic. 1898, t. XVII. — FLANAGAN Phil., *N., faith and the believer*, pref. di F. H. Tristram, London 1948, 2 voll.; cf. *Rev. philos. de Louvain* 50 (1952) 342-46. — FRIEDEN P., *N. et Pascal*, in *Newman-Studien* III, p. 170-202. — FRIES H., *Die Religionsphilosophie N.s*, Stuttgart 1948: la logica dell'assenso e analisi della fede in N. — ID., *Der gläubige Mensch. Ein Beitrag zur Anthropologie N.s*, in *Theol. Quartalschrift* 127 (1947) 17-59. — ID., molti studi in *N. Studien* cit. — ID., *Die Dogmengeschichte des 5. Jahrh. in theologischen Werdegang von J. H. N.*, in *Das Konzil von Chalkedon* (ed. A. Grillmeier-H. Bacht) III (Würzburg 1954) 421-54. — ID., *J. H. N.'s Weg zur kath. Kirche*, Düsseldorf 1958. — FLOOD J. M., *Card. N. and Oxford*, London 1933. — FOLGHERA J., *N. apologiste*, Paris 1927. — FRIEDEL F. J., *The mariology of card. N.*, New-York 1928. — GANNON P. J., *N. and metaphysics, in The Irish eccles. Record* 69 (1947) 383-404. — GARRAGHAN G., *Prose types in N.*, New York 1915. — GATES L., *Three studies in literature*, New York 1899. — GORCE D., *Le «to realize» dans la vie et l'oeuvre de N.*, in *Dieu-vivant* 22 (1952) 109-31. — ID., *Introduction à N.* (il movim. di Oxford), nuova ediz., Paris 1952. — ID., *Le martyre de N.*, Paris 1948: «per crucem ad lucem, à la lumière par la croix», è il sottotitolo (il libro è guastato da inesattezze, gratuita banalità). — ID., *N. et les Pères*, Bruges-Paris 1947. — ID., *N. existentialiste?* in *Newman-Studien* III, p. 203-24. — GOUGAUD L., *Le prétendu modernisme de N.*, in *Revue du clergé français*, 1909, t. LVII. — GOULD S. Baring, *Early reminiscences 1834-1864*, London 1923. — GOUT R., *Du protestantisme au catholicisme*, Anduze 1904. — GRABINSKI J., *La renaissance catholique en Angleterre et le card. N.*, Lyon 1893. — GRANDMAISON L. de, *J. H. N. considéré comme maître, in Etudes* 1906, t. CIX. — ID., *Le développement du dogme chrétien, in Revue pratique d'apologétique*, apr. 1906, t. VI. — GRAPPE G., *J. H. N., essai de psychologie religieuse*, Paris 1902. — GREAVES R. W., *Golightly and N.* (1834-45), in *Journ. of eccl. hist.* 9 (1958) 209-28. — GURTON J.,

- La philos. de N.*, Paris 1935. — ID., *La théorie du développement de N. et son actualité* (confrontata con la posizione di K. Barth), in *Newman-Studien* III, p. 77-98. — GUNDERSEN B., *Card. N. and apologetics*, Oslo 1952. — GUNNING M. J., *J. H. Kard. N.*, Amsterdam-Paris 1933 (pp. XVII-755). — GWYNN D., *Father Dom. Barberi*, London 1947. — ID., *N. as the first rector of the catholic university of Ireland*, il malinteso coi vescovi irlandesi, in *Newman-Studien* III, p. 99-110. — HAMMEL W., *Die «natürliche Religion» und die «Religiosität A» bei Kierkegaard*, in *Newman-Studien* II, p. 21-46. — HAVILLAND J. R., *N.*, Dijon 1927. — HARROLD CH. E., *A. N. treasury*, New-York 1943, antologia. — ID., *J. H. N. An expository a. critical study of his mind, thought a. art.*, New-York 1945 (pp. XV-472). v. le edizz. curate dallo stesso autore. — HEMMER H., *Manning, N. et la question des catholiques à Oxford*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1897. — HERMANS F., *Les familiers du jeune N.* (secondo i docc. raccolti da M. Ward: *Journal Mr N.*), in *Nouv. Rev. théol.* 73 (1951) 43-58. — ID., *N. curé anglican* (1828-43), ivi 71 (1949) 950-66. — ID., *N. est-il un philosophe?* ivi 71 (1949) 162-72. — HOCEBEZ E., *Le centenaire de la conversion de N.*, in *Nouv. Rev. théol.* 77 (1945) 904-18. — HOUGHTON W. E., *The art of N.s «Apologia»*, New-Haven 1945. — HUTTON R. H., *Essays on some of the modern guides of english thought in matter of faith*, London 1887. — JAKI S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957. — JANSSENS A., *N. Introduz. al suo spirito e alla sua opera*, vers. (dall'olandese, Bruxel. 1937), con prefaz., cenni biografici e note a cura di U. SMEETS, Roma 1945. — JENNINGS H. J., *Card. N., the story of his life*, Birmingham 1882. — JOHNSON H. J. T., *Leo XIII, card. N. and the inerrancy of Scripture*, in *Downside Rev.* 69 (1951) 411-27: il saggio di N.: *Inspiration in its relation to Revelation* rimesso nel suo contesto e serenamente interpretato, concorda con la «Providentissimus» di Leone XIII. — ID., *Card. N.*, in *The English catholics* (1850-1950) a cura di G. A. Beck, London 1950, p. 243-64. — JOYE D., *Théorie du card. N. sur le développement du dogme*, Paris 1896. — JUERGENS S. P., *N. on the psychology of faith in the individual*, New York 1928. — KARL A., *Die Glaubensphilosophie N.s. Ein Beitrag zur Gesch. u. Methodologie der modernen Glaubensbegründung*, Bonn 1941. — KARRER O., *Kard. J. H. N. Die Kirche*, 2 voll., Einsiedeln 1945-46. — ID., *N. and the spiritual crisis of the occidnt*, in *Rev. of politics* 9 (1947) 230-46. — KASSNER R., *N. Apologie des Katholizismus*, München 1920. — KENNY T., *The political thought of J. H. N.*, Lond. 1957. — KEOGH CORN. BR., *Introduction to the philos. of card. N.*, Louvain 1950. — LAFRAMBOISE J. Ch., *La doctrine spirit. de N.*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 15 (1945) 48-76. — ID., *La conversion de N.*, ivi, p. 408-45. — ID., *Aux sources de la pensée chrét. N. théologien*, ivi 16 (1946) 65*-89*, 129*-53*. — LAMM W. R., *Spiritual legacy of N.*, Milwaukee 1934. — LÄPPE A., *Der Einzelne in der Kirche*, München 1952. — LAROS M., *Kard. N.*, Wiesbaden 1921. — LEFRANÇOIS-PILLION, *Le roman de la conversion de N., par lui-même*, versione dall'inglese, introd. e note di D. Gorce, Paris 1949. — LILLY W. S., *Characteristics from the writings of J. H. N.*, London 1876. — ID., *Essays and speeches*, London 1897. — LOCKHART W., *Card. N.*, London 1891. — LUTZ J. A., *Le card. J. H. N. Une vie et une époque*, Mulhouse 1950, vers. dal tedesco (Einsiedeln-Zürich 1948). — LYNCH T., *The N.-Perrone paper on development*, prima ediz. in *Gregor.* 16 (1935) 402-47. — MC GRATH F., *N.s. university idea and reality*, London 1951, con docc. nuovi: corregge molte idee di Ward sull'insuccesso di N. e sull'incomprensione dell'episcopato irlandese. — MACHADO da Fonseca P. F., *O ministério da Igreja na vida e nas obras de N.*, Rio de Janeiro 1951. — MADAUNE J. M. de, *N. et l'école d'Oxford* en 1833, Paris 1875. — MALONE G. K., *The true Church. A study in the apologetics of Orestes Augustus Brownson*, Mundelein (Ill.) 1957. — MAY J. L., *Kowertit und Kardinal. Geist und Gestalt J. H. N. s.*, vers. di W. Hochleitner, Graz. 1948. — ID., *J. H. N.*, vers. olandese di F. J. Wahlen, Brussel 1931. — MEYNELL W., *Card. N.*, London 1890. — MIDDLETON R. D., *Tract 90*, in *Journ. of eccles. hist.* 2 (1951) 81-101: la polemica circa il famoso tract. — ID., *N. at Oxford. His religious development*, London 1950. — ID., *N. and Bloxam. An Oxford friendship*, London 1947. Cf. *Downside Rev.* 69 (1951) 62-73. — MOODY J., *J. H. N.*, London 1945; vers. ted., Berlin 1948. — MOONEY E. B., *The formative evolution of N.s. concept on the doctrine of justification*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 10 (1947) 21*-50*. — MOZLEY J. B., *The theory of development*, London 1898. — MOZLEY J. F., *N.s. opportunity*, in *Quarterly Review*, gen. 1926. — MORE M., *A propos de N.*, in *Dieu-vivant*, n. 15, p. 65-80. — NÉDONCELLE M., commento a *Oeuvres philos.* sopra cit. (con introd.) e a *Sermons universitaires* di N. tradotti da P. Renaudin, Paris 1955. — ID., *La spiritualité de N. d'après ses poésies*, in *Rev. de sciences relig.* 30 (1956) 27-41. — ID., *N. bienfaiteur de deux églises*, Strasbourg 1947. — ID., *Le drame de la foi et de la raison dans les sermons universitaires de J. H. N.*, in *Etudes* 247 (1945) 66-83. — ID., *La philosophie relig. de J. H. N.*, Strasbourg 1946. Cf. ID., *La pensée religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Paris 1934; *La pensée religieuse de F. von Hügel*, Paris 1935. — NEWMAN B., *Card. N. A biographical and literary study*, London 1925. — NEWMAN F., *The early history of card. N.*, London 1891. — ONG W. J., *N.s. «Essay on development» in its intellectual milieu*, in *Theol. Studies* 7 (1946) 3-45. — PASQUIER C., *N. prôdicateur*, in *Nouv. Rev. théol.* 69 (1947) 839-51. — PATTERSON W., *The responsibility of the laity in the Church in the writings of N.*, Roma 1956. — POMPEN A., *J. H. N. Het begrip universiteit*, 2 voll., Bussum-Anversa 1946, con introd. — ID., *J. H. N. Toespraken gericht tot een gemengd gehoor*, Bussum-Anversa 1947 (pp. XXVIII-419). — ID., introd. (pp. LVII) alla versione olandese dell'«Apologia», ivi 1948. — PRZYWARA E., *N. Christentum*, Freib. in Br. 1922, 8 voll. (particolarmente importante il 4°: *Einführung*), E merito dell'autore aver mostrato la falsità delle interpretazioni di Bremdon, Baudin, Dimmet e di altri, che vedevano N. attraverso gli «occhiali modernisti» e vi trovavano sentimentalismo, pragmatismo, soggettivismo, idealismo, dispregio della logica classica, e dunque della filosofia e dell'apologetica cristiana. — ID., *Religionsbegründung. Max Scheler, J. H. N.*, Freiburg 1923. — ID., vari altri studi, fra cui: *Kierkegaard und N.*, in *Newman-Studien* I, p. 77-101. — QUINN J. R., *The recognition of the true Church according to J. H. N.*, Washington 1954. — REILLY J. J., *N. as a man of letters*, New York 1925. — RENZ W., *N.s. idee einer universität*, Freiburg i. S. 1958. — RICHTBY J., *Index to the works of card. N.*, London 1914. — ROBINSON J., *N.s. use of Butler's arguments*, in *Downside Rev.* 76 (1958) 161-80. — RYAN J. K. e BENARD E. D., *American essays for the N. centennial*, Washington 1947. — RYDER I., *Idealism in theology*, London 1867. — SANDAY W., *Englands' debt to N.*, Oxford 1892. — SAROLEA C., *Card. N. and his influence on religious life and thought*, Edinburgh 1908. — SAUNDERS D. J., *Psychological reactions before N.s. conversion*, in *Theol. Studies* 6 (1945) 489-508. — SCHIFFERS N., *Die Einheit der Kirche nach J. H. N.*, Düsseldorf 1956. — SCHNEIDER R., *N.s. Entscheidung*, Freiburg 1946 (pp. 31). — SENCOURT Rob., *The life of N.*, Westminster 1948. — SEVNAEVE J., *Card. N. s. doctrine on Holy Scripture, according to his published works and previously unedited manuscripts*, Louvain-Oxford 1953 (pp. XXVIII 480-160*), in appendice, gli abbozzi di un trattato sull'ispirazione del 1861-63. — ID., *La doctrine du*

card. N. sur l'inspiration d'après les articles de 1884, Louvain 1949, estratto da *Ephem. theol. Lovan.* — SHAIRP J. C., *Studies in poetry and philos.*, London 1868. — ID., *Aspects of poetry*, Oxford 1881. — SOBRYP P., *N. en zijn Idea of a university*, Lovain 1934. — SMITH B. A., *Dean Church. The anglican response to N.*, Lond. 1958. — STEPHEN L., *An agnostic's apology*, London 1893. — STEPHENSON A. A., *The development and immutability of christ. doctrine*, in *Theol. Studies* 19 (1958) 481-532: critica e messa a punto dell'opera di Chadwick O. — STOCLEY W. F., *N. education in Ireland*, London 1933. — STOFF FR. J., *Card. N. und die Idee der Universität*, in *Newman-Studien* II, p. 146-61. — TARDIVEL Fern., *La personnalité littéraire de N.*, Paris 1937. — ID., *J. H. N. éducateur*, Paris 1937. — THUREAU-DANGIN P., *N. catholique d'après des documents nouveaux*, Paris 1912. — ID., *La renaissance cath. en Angleterre au XIX s.*, 2^a parte (1845-65), cap. III e VIII, Paris 1903. — TISSERANT E., *Giou. Enr. N. ed il suo ingresso nella S. Chiesa Rom.*, Roma 1945 (pp. 16). — TRISTRAM H., J. A. Moehler et J. H. N., in *Rev. des sciences philos. et théol.* 27 (1938) 184-204: la parentela spirituale tra i due teologi è evidente (N. stima molto la Simbolica di Moehler, nella quale ravvisa la sua posizione), ma tra loro non vi sono relazioni dirette. — ID., *The living thoughts of card. N.*, London 1948. — ID., *J. H. N. Centenary essays*, London 1945. — ID., *Card. N.'s Theses de fide ...*, in *Gregor.* 18 (1937) 219-60. — ID., *N. and his friends*, London 1933. — VAN DE POL W. H., *Die Kirche im Leben u. Denken N.'s*, Leipzig 1937 (ediz. olandese 1936). — WALGRAVE J. H., *N. Le développement du dogme*, Paris 1956; cf. A. LÉONARD in *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 (1958) 276-86 e U. SMEETS in *Scuola catl.* 79 (1951) 435-49. Il Walgrave aveva pubblicato nel 1944 (Anversa, Standaard-boek) in olandese: *Kard. N.'s theorie over de ontwikkeling van het dogma in het licht van zijn kennisler en zijn apologetiek*. — WALLER A. R. and BURROW G. H., *J. H. N.*, London 1901. — WARD Maisie, *The Young M. N.*, London 1948. — WARD Wilfrid, *The life of J. H. card. N.*, London 1912 in 2 voll.; 1927 in 1 vol. (sopprime le appendici): opera capitale ma guastata da parecchie inesattezze. — ID., *N. and Ollé-Laprune*, in *The Monthly Register*, apr. 1902. — ID., *Problems and persons*, London 1903. — ID., *Ten personal Studies*, London 1900. — ID., *Men and matters*, London 1914. — ID., *Last lectures*, London 1916. — ID., *N. and Sabatier*, in *Fortnightly Review*, mag. 1901. — WHYTE A., *N. An appreciation in two letters*, London 1901. — WHITE N. J. D., *J. H. N.*, London 1925. — WILLIAM F. M., *Die philosophische Grundpositionen N.'s*, in *Newman-Studien* III, p. 111-56. — YOUNG G. M. — HANDCOCK E. D., *English historical documents*, XII-1 (1833-74), London 1956 (pp. XXIII-1017). — WILLIAMS W. G., *N., Pascal, Loisy and the catholic Church*, London 1906. — ZARAGUETA J., *Balmes y N. desde el punto de vista de su criteriologia*, in *Revista filos.* 7 (1948) 793-820. — ZENO dr., *Een blik in N.'s zieleleven vóór de Oxford Movem.*, in *Dietsche Warande en Belfort* (Anversa) 1953, p. 477-88, 517-32. — ID., *The reliability of N.'s autobiographical writings*, in *Irish eccles. Record* 86 (1956) 297-305, 87 (1957) 25-37. — ID., *J. H. N. Our way to certitude. An introduction to N.'s psychological discovery: the illative sense a. his Grammar of assent*, Leiden 1957 (in appendice, la corrispondenza tra N. e Carlo Meynell, il censore della *Grammar*).

NEWSKI (ordine militare di S. Alessandro N.), istituito dallo zar Pietro I nel 1772, in onore di Alessandro Jaroslavic granduca di Russia (1218-63) il quale sbaragliò Svedesi, Danesi e Cavalieri teutonici sulle rive della Neva, onde fu detto N. Ricompensava (oggi non è più conferito) i cittadini insigni per meriti civili e militari. Il motto era (in russo):

« Per il servizio della patria »; l'insegna una croce patente smaltata di rosso, accantonata da quattro aquile imperiali nere bicipiti. — U. RUBBI, *Ordini cavallereschi*, Roma 1948, p. 130.

NEWTON Isacco, n. a Woolsthorpe (contea di Lincoln) il 25 dic. 1642 (5 gennaio 1643 nel calendario gregoriano), m. il 31 marzo 1727 a Londra, « humani generis decus » (dice l'epigrafe, stavolta non bugiarda, sulla sua tomba nell'abbazia di Westminster), uno dei massimi geni della ricerca fisica, fondatore, con Galileo, del metodo sperimentale e della SCIENZA moderna (v.), l'Euclide della meccanica classica e in particolare della dinamica, di cui teorizzò le prime due leggi (già note a Leonardo e a Galileo) e cui aggiunse di suo la terza, costruttore della meccanica celeste elaborata attorno al noto teorema della gravitazione universale.

La sua vita, del resto priva di accidenti insigni, coincide col progresso delle sue scoperte e costituisce un capitolo maggiore della storia delle scienze fisiche e matematiche. Ammesso (giugno 1661) al Trinity College di Cambridge, vi ottenne nel 1667 il grado di « fellow » e nel 1669 il posto di « Lucasian professor of mathematics ». Dopo la sua invenzione del telescopio a riflessione, viene nominato, non senza contrasti di invidiosi, membro della Royal Society di Londra. La sua fama tocca un vertice inaudito con la pubblicazione (Londra 1687), patrocinata dalla stessa Royal Society, dei *Naturalis philosophiae principia mathematica*, che divennero il testo classico della moderna scienza meccanica. Nominato (1695) ispettore e poi direttore della zecca, lascia l'università e, con la sua competenza tecnica pari all'onestà, dà un notevole contributo al superamento del caos monetario che allora affliggeva l'Inghilterra. In seguito pare esaurirsi la sua vena inventiva e creativa. Rielabora i suoi studi, già esposti dalla cattedra, e si dedica alle questioni religiose: aveva costantemente praticato la religione e la carità, aveva sempre difeso la confessione anglicana contro i nemici e anche contro le possibilità di ripresa cattolica, ed ora a questioni bibliche e teologiche consacra, con serietà ammirevole ma senza genio e talora pedantesca, le sue meditazioni e la sua penna (lasciò uno scritto sul profeta Daniele e un commento all'*Apocalisse*, London 1733). È spiacevole che egli si sia lasciato trascinare nella meschina polemica contro il grande LEIBNIZ (v.) circa la priorità dell'invenzione del calcolo infinitesimale, che i due geni quasi contemporaneamente avevano costruito: ambedue hanno meriti difficilmente esagerabili, anche se l'avvenire ha preferito i metodi e le notazioni di Leibniz. Forse N., così scarsamente curante di far conoscere al pubblico le sue indagini analitiche e geometriche, che considerava come semplice strumento della ricerca e della teorizzazione fisica, fu trascinata nella polemica da ambizioni nazionalistiche accese da alcune correnti politiche del suo tempo.

Si sminuisce il merito di N. quando si presenta, come solitamente si presenta nei vecchi manuali di storia della scienza, come geniale teorico che ha sistemato le leggi della meccanica. Egli è anche e soprattutto un fisico, un ricercatore che prima di passare alla legge e alla teoria osserva ed esperimenta con pazienza ed acume, costruendosi all'uopo anche gli strumenti di osservazione e di calcolo. Di questo suo carattere, più che i *Principia*, fan fede

le sue ricerche ottiche (*Opticks*, London 1704, 1721) e, men note, le ricerche chimiche, condotte lungo tutta la sua vita, anche se queste non ebbero quell'imponente aspetto di solidità definitiva e quella perfezione sistematica formale che ebbero i *Principia*.

Per la fama postuma, la quale suol premiare la riuscita e dimentica crudelmente i drammi del ricercatore, N. è il creatore insuperabile della meccanica generale e della particolare meccanica celeste, la quale, di fatto, è quanto di meglio possiamo per leggere il poema dei cieli. Divinazioni e scoperte di nuovi astri, successive precisazioni di misure astrali riuscirono un trionfo di N., che fece dimenticare, anche nei salotti parigini, il grande Cartesio. Vi fu tempo (fine sec. XVIII e inizio sec. XIX) in cui si credette che, dopo Newton e i teorici matematici della meccanica newtoniana, non ci fosse ormai più nulla da scoprire, e l'Accademia delle scienze di Parigi si rifiutò, fino all'inizio del sec. XIX (1803), di ammettere la realtà dei meteoriti per la semplice ragione, giudicata invincibile, che essi non erano compatibili col bell'ordine dei cieli previsto dall'astronomia newtoniana. Vi fu tempo in cui il *Times* definiva N. « the greatest of human beings », e credeva necessario dimostrare che anche N. era... soltanto un uomo. Ma l'entusiasmo feticistico raramente fu meglio speso.

Oggi la fisica ha di molto invecchiato il cavaliere aurato Isacco N. La riflessione scientifica ha messo in crisi idee care alla vecchia meccanica (continuità e regolarità necessaria della natura, spazio, tempo e moto assoluti), nuovi fenomeni hanno imposto modifiche alla formulazione delle leggi newtoniane e nuove teorie (dottrina ondulatoria fresneliana, dottrina del campo di Maxwell, meccanica relativistica, ondulatoria e quantica, probabilismo statistico). Ma si tratta di evoluzione non già di rivoluzione, di progresso non già di abbattimento: l'avanzamento della SCIENZA (v.) non è mai un cominciamento assoluto bensì la costruzione di un punto di vista più alto e più generale, sotto il quale si ritrovano, come casi particolari, anche le conquiste passate: i moderni vedono più lontano perché sono assisi sulle spalle degli antichi.

BIBL. — v. le storie generali della SCIENZA, dell'astronomia, della meccanica, della matematica, dove N. ha grande posto. — Prospetto di edizioni e studi presso ENC. IT. XXIV, 727. — C. PIGHETTI, *Cinquant'anni di studi newtoniani*, in *Riv. crit. di st. e filos.* 15 (1960) 181 ss. — N. s. *philosophy of nature*, antologia con note di H. S. THAYER e introduzione di J. H. RANDALL, New York 1953. — E. W. STRONG, *Newtonian explication of natural philosophy*, in *Journ. of hist. of ideas* 18 (1957) 49-83; rassegna delle interpretaz. del sistema newtoniano. — H. MCLACHLAN, *The religious opinions of Milton, Locke and N.*, Manchester 1941. — ID., *Sir I. N. Theological manuscripts*, scelta, ediz. con introduz., Liverpool 1950. — F. DESSAUER, *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben u. Werk I. N. s.*, Zürich 1945. — S. J. VAVILOV, *I. N.*, Wien 1948, Berlin 1951; vers. it., Torino 1954. — CORTES PLA, *I. N.*, Buenos Aires 1945. — H. W. TURNBULL, *The mathematical discoveries of N.*, London 1945 (pp. VII-68). — J. CRAIG, *N. at the mint*, Cambridge 1946. — A. GEORGE, N., *Einstein, L. de Broglie, in Synthèse 1946-47*, n. 6, p. 17-30. — S. N. CLARK, *Science and social welfare in the age of N.*, Oxford 1949². — A. KOYRÉ, *The significance of the newtonian synthesis*, in *Archives intern. d'hist. des sciences* 3 (1950) 201-311. — A. D'ABRO, *The evolution of scientific thought from N. to Einstein*, nuova ediz., New York 1950.

— G. PRETI, N., Milano 1950. — E. N. DA COSTA ANDRADE, *I. N.*, London 1950, 1954² (pp. 111). — ID., *N. Considérations sur l'homme et son oeuvre*, in *Rev. d'hist. des sciences et de leurs applications* 6 (1953) 289-307. — G. FINDLAY SHIRRAS, N. (con due appendici sulla corrispondenza di N.), in *Archives intern. d'hist. des sciences* 4 (1951) 897-914. — E. W. STRONG, N. and God, in *Journal of the hist. of ideas* 13 (1952) 147-67. — A. GUZZO, N., *Leibniz e l'analisi infinitesimale*, in *Filosofia* 5 (1954) 3-36. — ID., *Meccanica e cosmologia newtoniana*, ivi, p. 229-66. — A. KOYRÉ, *L'hypothèse et l'expérience chez N.*, in *Bullet. de la Soc. Française de philos.* 50 (1956) 59-97. — W. LAMBRECHT, *Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der Erkenntnistheorie*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 13 (1958) 579-95.

NEYROT Antonio, *Antonio di Rivoli* (Torino), B., O. P. (c. 1400-1460), martirizzato a Tunisi. Entrato fra i domenicani a S. Marco di Firenze (c. 1440), ebbe maestro S. Antonino di Firenze. Di carattere incostante, passava di convento in convento: nel 1457 è a Palermo ove rimane per un anno; nel 1458 si imbarca per Napoli, ma, catturato dai pirati, è condotto a Tunisi e messo in prigione. Mal sopportando le dure prove, abiurò la fede, abbracciò il musulmanesimo e si sposò (1459). Dopo alcuni mesi riconobbe il suo fallo (pare per intercessione di S. Antonino allora morto), e coraggiosamente confessò la fede davanti al bey di Tunisi, rinnegando il suo recente passato; perciò fu lapidato (1460). Clemente XII ne approvò il culto nel 1767.

BIBL. — QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, I, 820. — Fondamentale è la relazione scritta dal p. COSTANZO eremitano di S. Girolamo, che si trovava a Tunisi col console di Genova, edita in ACTA SS. Aug. VI (Ven. 1753) die 29, p. 534-37. — La relazione del contemporaneo p. RANZANO (v.) è pubblicata da E. HOEDEZ in *Analecta Bolland.* 24 (1905) 363-74. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr. O. P.*, Roma 1918, p. 47-42.

NIBBY Antonio (1792-1839), dotto archeologo n. e m. a Roma, autore di parecchie opere di alto valore scientifico concernenti la topografia monumentale dell'Urbe e dei suoi dintorni, che ancor oggi si leggono con profitto, come: *Viaggio antiquario nei dintorni di Roma* (1819), *Roma nell'anno 1838* (4 voll. 1838-41), *Analisi storico-topografico-antiquaria della carta dei dintorni di Roma* (3 voll. 1837, 1848-49²). Della seconda opera citata è popolare un ristretto dal titolo *Itinerario di Roma*, che ebbe molte edizioni, e il rimaneggiamento che ne fece Filippo Porena. Il N. illustrò anche il museo Vaticano « Pio-Clementino » con lodati scritti. Fu scrittore della bibliot. Vaticana e minutante alla Congregazione economica. Molte accademie scientifiche d'Europa si onorarono di averlo socio. — ENC. IT. XXIV, 747.

NICANDRO, S. v. MARCIANO, SS., 6.

NICANORE, comandante siriano sconfitto presso Emmaus da Giuda Maccabeo nel 166 a. C. (II Macc VIII). Probabilmente è lo stesso che più tardi (166) fu mandato da Demetrio I contro Giuda Maccabeo e cadde in battaglia presso Gerusalemme (II Macc XIV-XV).

N. è pure il nome di uno dei primi sette diaconi istituiti dagli apostoli perché si occupassero dei poveri di Gerusalemme (Atti VI 5).

NICARAGUA, Stato dell'America istmica, dal 1838 repubblica indipendente dalla Spagna (quella

regione era stata scoperta da Cristof. Colombo il 12 nov. 1512), retta da un presidente e da un *Congresso* formato dalle due camere, eletti con voto popolare anche femminile e duranti in carica per 6 anni. La lingua è spagnuola. Su una superficie di 148.000 Kmq. (compresi 9.000 Kmq. di acque interne) abitano soltanto 1.088.000 ab. (valutata del 1951), formata da amerindi (33,3 %), meticci (50 %), creoli (7 %), negri (7 %). La grande maggioranza è cattolica.

L'evangelizzazione fu condotta da francescani, domenicani e da altri ordini (espulsi nel 1872). La prima diocesi (*N. e Léon*) fu istituita il 3 nov. 1534 da Paolo III come suffraganea di Mexico (primo vescovo: Diego Alvarez), resa da Benedetto XIV dipendente da Guatemala. La gerarchia ecclesiastica fu riorganizzata da Pio X (2 dic. 1913): metrop. *Managua* (capitale) con le suffraganee *Leon*, *Granada* e (istituita il 19 dic. 1924) *Matagalpa*, e il vicariato apostolico di *Bluefields*.

Secondo il concordato del 1861 (ratificato nel 1862) la cattolica era la religione di Stato. Dopo la costituzione emanata l'1 nov. 1950, vige in N. il regime laicistico di separazione tra Chiesa e Stato, che non riconosce alcuna religione ufficiale (art. 8). Sono ammessi tutti i culti nei limiti della legge e sono vietate disposizioni che favoriscano o limitino culti determinati (art. 110). Non si riconoscono le feste cattoliche e le domeniche, ma è obbligatorio il riposo settimanale (art. 95). L'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche è abolito. L'ingerenza statale limita la libertà delle molte scuole cattoliche private (dal sett. 1949 collegate in federazione nazionale, affiliata a quella interamericana C. J. E. C. di Bogotà). È ammesso il divorzio; l'atto civile deve precedere, sotto pena di severe sanzioni, il rito religioso del matrimonio; i figli naturali sono in tutto equiparati ai naturali. Il N. ha relazioni diplomatiche con la S. Sede. Managua è sede di nunziatura apostolica.

NICARETE (per corruz. *Nicerata*), S., vergine di Nicodemia in Bitinia, si credette falsamente (dal Baronio) che esercitasse l'arte medica. Di N. abbiamo soltanto la testimonianza di Sozomano (*Hist. eccl.* VIII, 23) e ci è totalmente ignota la cronologia. Fu perseguitata come seguace del Crisostomo dopo la espulsione di lui da Costantinopoli (404); anch'ella lasciò la capitale, dedicandosi alla pietà, alla carità, alla penitenza. Festa 27 dic. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 604. — TILLEMONT XI, 133 s.

NICASIO, S., decimo vescovo di Reims, fondatore della cattedrale, sul cui portale nord è scolpito il suo martirio (egli porta nelle mani la propria testa). Con la sorella *Eutroptia* e alcuni compagni (*Fiorenzo* diacono e *Giocondo*, secondo alcune recensioni degli Atti) fu martirizzato durante la persecuzione vandalica († 14 dic. 407); altri dice, forse men bene, sotto gli Unni (451). Festa 14 dic.

Per gli *Atti* v. B. H. L. 6075-80. — FLODOARDO, *Hist. Ecclesiae Remensis* 6-9, PL 135, 36-43 e *Mon. Germ. Hist. Script.* XIII, 417-20. — *Martyr. Hier.*, Brux. 1931, p. 648. — *Martyr. Rom.*, ivi 1940, p. 582. — H. JADART, Reims 1911. — J. LEFLON, *Hist. de l'Eglise de Reims du I au V s.*, Reims 1942.

NICASIO (*Nigasio*), S., falsamente ritenuto il primo vescovo di Rouen. Secondo gli *Atti* favolosi (B. H. L. 6081-6084), N., ordinato vescovo da S. Clemente Romano, accompagnato dal prete *Quirino*

(o Cirino) e dal diacono *Scubicolo* (o Egobillo), predicò nei villaggi di Conflang, Andresy, Triel, Vaux, Monceaux, Meulan, Nantes. A Roche-Guyon sulla Senna convertì una donna di alto linguaggio, *Pienza*, vergine. Preso dal preside Fescennino, a Gasny (dioc. di Evreux) fu con Quirino e Scubicolo decapitato. I tre martiri furono visti traghettare il fiume Ibbia portando nelle mani il proprio capo (cefaloforesi). Raccolti da Pienza e sepolti in un'isola, i cristiani eressero una cappella sulla loro tomba, ove, essendo venuta Pienza a pregare, ella stessa fu dagl'infedeli decapitata. Festa 11 ott. Che cosa vi sia di vero nel racconto è impossibile decidere. Certo è che le liste dei vescovi di Rouen anteriori al sec. XII ignorano N. — ACTA SS. OCT. V (Brux. 1852) die 11, p. 510-59. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 447.

NICASTRO, diocesi comprendente 27 comuni in prov. di Catanzaro e di Cosenza. Benché la tradizione la dica evangelizzata in età apostolica, il primo vescovo di cui si abbiano notizie certe è un *Enrico* (1094). Vi furono vescovi *Marcello Cervini* (1539), poi papa Marcello II, *Gian Antonio Facchinetti* (1560), poi papa Innocenzo IX. Nella sistemazione delle diocesi del regno di Napoli (1818) le venne unito il territorio della diocesi soppressa di *Martirano* (Martorano, antica *Mamertum*) il cui primo vescovo è un *Dommo* (761); non esisteva ancora tale diocesi nel 649, anno in cui le è attribuito come vescovo un *Reparatus Manturianensis*.

N. è suffraganea di Reggio Calabria. Sono patroni della diocesi i SS. Pietro e Paolo app. I fedeli della diocesi sono c. 130.000 in 60 parrocchie. Possiede seminario minore; gli studi di filosofia si compiono nel Pont. Seminario Reg. Calabro Pio XI in Reggio Cal. e quelli di teologia nel Pont. Semin. Reg. Calabro Pio X in Catanzaro. — P. GIULIANI, *Memorie storiche della città di N. dai tempi più remoti fino al 1820*, Nicastro 1867. — LANZONI I, 343. — CAPPELLETTI XXI, 200-212 (compresa Martorano).

NICCOLÒ. v. NICOLA.

NICEA (oggi Isnik), metropoli della Bitinia, non lungi dall'Ellesponto, fu sede di due CONCILII ecumenici (v.), il primo e l'ultimo di quelli riconosciuti tanto dai cattolici che dagli scismatici dell'oriente.

I. Il concilio del 325. L'ardore delle dispute sulla persona del figlio di Dio nei suoi rapporti con il Padre era giunto, specialmente per l'intervento di Ario (v.), a una fase acuta gravissima; se ne sentiva l'eco, al dire di Eusebio (*Vita di Costantino* I, 61) fin nei teatri. Ario non si contentava di subordinare, come già alcuni padri, l'attività del figlio al Padre, ma col porre il Verbo nella serie delle creature, sia pure come la prima di esse e strumento di creazione delle altre, veniva a negarne la natura divina, intaccando il punto centrale delle fedi cristiana e sconvolgendo pure la tranquillità interna dell'impero. Costantino, allora vittorioso di Licinio, si credette in dovere di convocare un concilio generale per riportare la concordia.

Di esso siamo informati, più che dai verbali (che se pure furono redatti, non ci vennero conservati), da Eusebio (o. c. III, 22), da Eustazio di Antiochia (presso Teodoro I, 7), da Atanasio e dalla storia più tardi compilata da Gelasio di Cizico sotto Zenone (476-491). Il numero dei vescovi intervenuti

va, nelle diverse relazioni, dai 250 ai 300; venne fissato da Illario con la cifra che è sembrata simbolica di 318 (numero dei servi di Abramo, Gen XIV 14). In gran maggioranza erano orientali, ma vi era anche un vescovo della Pannonia, uno della Gallia, uno della Calabria, quello di Cartagine, Osio di Cordova, i due preti Vito e Vincenzo rappresentanti del pontefice di Roma.

Le discussioni fra i seguaci di Ario, come EUSEBIO di Nicomedia (v.) da un lato, e gli ardenti difensori della fede, come EUSTAZIO di Antiochia, MARCELLO di Ancira e il diacono di Alessandria ATANASIO, dall'altro, furono sì vivaci che lo stesso Costantino sovente intervenne per raccomandare la moderazione e la concordia. Trionfò alla fine la fede ortodossa, con il celebre SIMBOLO (v.) allora redatto. Il Verbo fu definito della medesima sostanza del Padre (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*), a lui consostanziale (*ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ*), vero Dio (*θεὸς ἀληθινός*); Ario fu condannato (DENZ.-B. 54).

Il concilio emise anche una serie di disposizioni pratiche, formulate in 20 canoni, sulla disciplina del clero, le prerogative e gli obblighi dei vescovi, sul battesimo e altri aspetti della vita cristiana.

II. Il concilio del 787, secondo niceno, VII ecumenico, fu convocato (787) dall'imperatrice Irene, col consenso di papa Adriano, per restaurare il culto delle IMMAGINI (v.) contro il quale era continuata la lotta degli ICONOCLASTI (v.) sotto Costantino Copronimo (741-775). Aperto prima a Costantinopoli, fu presto dovuto trasferire a N. per la violenta opposizione del partito avversario. Ivi fu tenuto sotto la presidenza dei legati romani e del patriarca S. Tarasio. Abbiamo il testo degli *Atti*, tradotti in latino da Anastasio bibliotecario. La questione delle immagini fu trattata a fondo con l'esame dei testi scritturali e fu decisa con la distinzione fra venerazione e latria (DENZ. - B. 302-304). Furono emanati anche 22 canoni disciplinari, riguardanti i chierici, i vescovi, i libri contro le immagini e altre materie.

BIBL. — I. Scritti pubblicati nel XVI centenario del concilio; ad es. *Echos d'Orient* 24 (1925), con studi di BATAIFFOL (*Les sources de l'histoire du conc. de Nicée*, p. 385-402), di GRUMEL (*Le siège de Rome et le conc. de Nicée*, p. 411-423). — C. H. TURNER (*Eccl. occident. monumenta juris antiquissima*, Oxford 1899, fasc. I) ha dato la migliore edizione dei canoni. — HEFELE-LECLERCQ, I-1, 335-632, con discussioni, testi, commenti e antica bibliogr. — G. FRITZ in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 399-417. — A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris 1926. — M. GOEMANS, *Het algemeen concilie in de IV eeuw*, Nimega 1941. — J. ORTIZ DE URBINA, *El simbolo niceno*, Madrid 1947. — P. CAMÉLOT, « *Symbole de N.* » ou « *Foi de N.* »? in *Orientalia christ. periodica* 13 (1947) 425-33. — J. LEBON, *Le sort du « consubstantiel » nicéen*, in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 485-529, 48 (1953) 632-82. — E. HONIGMANN, *Une liste inédite des pères de Nicée* (dal cod. Vat. gr. 1587, fol. 355r-357v), in *Byzantion* 20 (1950) 63-71; altri studi dello stesso autore sulla lista dei padri di N., ivi XI (1936) 429-49, 14 (1939) 17-76, 16 (1944) 20-28. v. OMOUSIOS. — H. CHADWICK, *Faith a. order at the council of N. A note on the background of the VI canon*, in *Harv. theol. Rev.* 53 (1960) 171-95. — A. FERRUA, *Gli anatemi dei Padri di Nicea*, in *Civ. Catt.* 1957-IV, p. 378-87.

II. HEFELE-LECLERCQ III, 741-804. — G. FRITZ, o. c., col. 417-41. — v. ICONOCLASTI.

NICEFORO: — 1) N. di Antiochia, S. Narrano gli *Atti* anonimi, che poi il Metafraste allargò con in-

terpolazioni, che un sacerdote di nome Sapprio, vivente in Antiochia di Siria nel sec. IV e congiunto di stretta amicizia con N., semplice laico, venne con lui in discordia. N. desideroso di pace inviò a Sapprio alcuni amici perché da lui ottengano piena riconciliazione. Il prete non l'accorda. Scoppiò la persecuzione di Valeriano. Sapprio professa la fede di Cristo e vien condannato. N. gli si getta ai piedi, proprio mentre Sapprio si avvia al supplizio; ma il prete non perdona ancora. A questo punto sembra che Dio abbandoni Sapprio, il quale, prima coraggioso, ora teme la morte e dichiara che sacrificherà agli dei. Invano N. lo supplica a star forte. Allora N. con gesto deciso si sostituisce a lui, gridando verso il carnefice: « Io sono cristiano, uccidimi al suo posto. ». E N. coglie la palma del martirio in luogo di Sapprio che non aveva voluto perdonare.

Sulla storicità del racconto non sono mancati dubbi. Ma è certo che N. ottenne, soprattutto nella Chiesa greca, grande culto. Festa 9 febr.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 56. — ACTA SS. Febr. II (Ven. 1735) die 9, p. 283-288, con una *Vita* di anonimo antecedente al Metafraste, e un'altra *Vita* che è versione latina dal greco. — H. DELEHAYE, *Synaxarium Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1602, col. 453. — *Analecta Bolland.* 8 (1889) 94. — RUINART, *Gli atti dei martiri*, Milano 1859, II, p. 135-142. — TILLEMONT IV, 17-20, — H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, Firenze 1910, p. 91; tende a ritenere la *Passio S. N.* una « novella agiografica » a scopo di edificazione. — P. ALLARD, *Hist. des perséc.*, III, 136. — Il racconto è anche in S. Franc. di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, X, 10.

2) N. I (S.), patriarca di Costantinopoli. N. circa il 758 nella capitale, da Teodoro segretario dell'imperatore Costantino Copronimo, per le sue doti morali e per le sue molte cognizioni ebbe la confidenza di Costantino e della madre di lui Irene, che gli commisero l'ufficio di segretario della cancelleria imperiale. Al VII concilio ecum. (787) assistette come commissario dell'imperatore. Rinunciato l'ufficio, per qualche tempo si ritirò in luogo solitario sul Bosforo per attendervi agli studi religiosi e alla pietà; ivi edificò un monastero. Costantino VI (780-97) gli affidò la direzione del grande ospedale di Costantinopoli. Benché ancor laico, fu chiamato a succedere a S. TARASIO (v.) sulla sede patriarcale (consacrato il 12 apr. 806). Incontrò l'opposizione di alcuni monaci intransigenti, fra cui S. Platone e S. Teodoro, che consideravano anticononica quella elezione. Essi subirono 24 giorni di prigione. Ripresero peraltro la lotta perché non riconoscevano la riabilitazione ecclesiastica del prete Giuseppe che sotto Tarasio aveva benedetto le nozze adultere di Costantino VI. Furono condannati in un sinodo dell'809. La rivolta dei monaci si placò quando, morto l'imperatore Niceforo I (802-11) e salito al trono Michele I (811-13), il patriarca riconfermò la condanna di Tarasio contro Giuseppe. Del resto N. ben meritò nella riforma dei costumi. Lottò contro l'iconoclasta Leone l'Armeno (813-20) difendendo il culto delle sante immagini. Ignorò le reticenze compiacenti, i compromessi temporanei. Interventuto con altri vescovi cattolici ad una adunanza indetta dal sovrano, alla quale partecipavano anche vescovi iconoclasti, resistette feramente.

Fu mandato in esilio, ove morì il 2 giugno 828. Non poté rivedere la sua sede poiché l'imperatore Michele, successo a Leone nell'820, favoreggiò come

questi gli iconoclasti. Il corpo di lui nell'846, regnando Michele IV, venne portato nella capitale. IGNAZIO, allora diacono, poi vescovo di Nicea, scrisse in greco la vita di N. riprodotta in ACTA SS. *Mart.* II (Ven. 1735) die 13, p. 294-318 (vers. latina), p. 704-26 (testo greco), con la relazione dettata dal sacerdote TEOFANE circa l'esilio del santo e circa la traslazione delle sue reliquie (ivi, p. 318-21, versione latina).

N. lasciò parecchi scritti: 1) un sunto di *Storia* dalla morte dell'imperatore Maurizio al regno di Irene e di Costantino suo figlio, 2) una *Cronologia* dalla creazione del mondo fino ai suoi tempi, 3) la *Sticometria*, cioè la numerazione dei libri sacri col numero dei versetti che questi contengono, 4) gli *Antirretici* contro gli iconoclasti, 5) la *Disputa coll'imperatore Leone l'Armeno* sull'argomento delle immagini, 6) una *Lettera* al pontefice Leone III contenente la sua professione di fede, 7) vari canoni iscritti nella collezione dei concilii, ed altre opere minori. — Festa presso i Greci e i Latini al 13 marzo (traslazione) e 2 giugno.

BIBL. — PG 100, 9-1068, con notizia da Fabricius, la citata biografia di Ignazio (greco-latino, col. 41-160), l'orazione di Teofane (latina, col. 159-68) e le opere superstiti di N. Gli *Opuscula historica* di N. furono raccolti e pubblicati anche da C. DE BOOR, Leipzig 1880 (a p. 139 ss la citata biografia di Ignazio). I Regesti di N., presso V. GRUMEL, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, I-2 (Istanbul 1936) n. 374-407. — R. JANIN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 452-55. — G. OSTROGORSKY, *Studien zur Gesch. des byzant. Bilderstreites*, Breslau 1929, passim. — A. J. VISSER, *N. und der Bilderstreit*, L'Aia 1952. — J. DUMORTIER, *L'auteur présumé du « Corpus asceticum » de S. Jean Chrys.* (S. Nic. di Cost.), in *Journ. of theol. Studies* 6 (1955) 99-102. — A. GRABAR, *L'esthétique » d'un théologien humaniste byzantin du IX s.*, in *Mélanges offerts à M. Andrieu*, Strasbourg 1956, p. 189-99: analisi teologica ed estetica di *Antirreticus* III, 45.

N. di Cost. fu talora identificato, a torto come sembra, con N. **Cartofilace** (posteriore al sec. VIII, forse del sec. XI), autore di due importanti lettere sui poteri e i requisiti dei confessori, indirizzate al monaco Teodosio recluso a Corinto (PG 100, 1061-68) e di 5 risposte sul giovedì santo a 5 domande poste dal monaco Massimo (edite da M. V. BENECEVIC). Cf. R. JANIN, *l. c.*, col. 452.

3) N. (S.), fondatore e igumeno di **Medikion** in Bitinia, morto (813) nell'isola di Halki, trasferito e sepolto in Medikion, dove gli successe S. NICETA (v.). I sinassari prolungano la sua vita fino alla persecuzione iconoclastica di Leone V l'Armeno (iniziata sulla fine dell'814), dal quale N. avrebbe sofferto l'esilio e la prigionia. Era nato nel 755, nel 780 s'era fatto monaco; nel 787 appare tra i padri del II conc. di Nicea come igumeno del monastero di S. Sergio a Medikion.

BIBL. — F. HALKIN, *La vie de S. N.*, in *Anal. Bolland.* 78 (1960) 401-28, ediz. del testo greco conservato nel cod. *Monacensis* gr. 366 (sec. IX) e *Val. Patal.* gr. 27 (sec. XI). — ACTA SS. *Mart* I (Ven. 1737) die 4, p. 500 s.

4) N. (S.), vescovo di **Mileto** (sec. X). Secondo una *Vita* scritta da autore siciliano quasi contemporaneo e testimonio oculare di molte delle cose in essa riferite (riprodotta in *Analecta Bolland.* 14 [1895] 133-161), N. nacque nel X sec. a Basileia, sede vescovile della Galazia prima, detta già Giuliopoli. Accolto fin dalla prima età alla corte di Costantinopoli (città della quale erroneamente fu detto esser stato arcivescovo) e numerato tra i chierici di palazzo, divenne cappellano e consigliere spirituale. Come tale nel 965 accompagnò la spedizione di Niceta in Sicilia prevenendone l'insuccesso. Al ritorno fu eletto vescovo di Mileto, missione che

egli esercitò con fermezza, rivendicando presso l'imperatore i diritti ecclesiastici a riguardo di certi proventi che gli impiegati statali avevano distolto in favore del fisco. Si dice che sfuggisse, forse miracolosamente, all'azione del veleno propinatogli da un subdolo avversario. Dopo non molti anni, come pare, rinunciò alla sede vescovile e si fece monaco nella regione del monte detto grecoamente *λάτμος* e più tardi *λάτμος* nella Caria, non lontano da Mileto (cf. *Analecta Bolland.* 11 [1892] 13-18), dove fondò due monasteri. Non sappiamo quando sia morto: sul frontespizio della *Vita* è segnata da mano recente la data in cui il santo è festeggiato: 2 giugno. — Circa N. vedi anche le note apposte da B. HASE alle *Storie* di Leone Diacono, PG 117, 755 s. e 799 s.

5) N., monaco del **Monte Athos** (sec. XIV), autore d'un trattato ascetico *De sobrietate et cordis custodia* (PG 147, 945-966). Salvo un breve capitolo all'inizio e uno alla fine, l'opera è una raccolta di testimonianze tratte dalla vita e dagli scritti di antichi monaci, concernenti la purità di cuore e la luce taborica: idee care al PALAMISMO (v.) di cui N. fu un rappresentante. — P. J. ALEXANDER, *The patriarch N. of C.*, Oxford 1958.

6) N. **Blemmida** (c. 1198-1272), di Costantinopoli, passò, quando questa città venne occupata dai Latini, nella Bitinia (1204). Fu allevato a Prusa e studiò a Nicea grammatica, arte poetica, retorica, filosofia, matematica, medicina e teologia. Era considerato maestro in tutte le scienze filosofiche e fu vanto essere stati suoi discepoli (GIORGIO ACROPOL., *Hist.* 32, 39, PG 140, 1056 ss, 1072). Giovanissimo si fece monaco. Il patriarca Germano II lo ordinò diacono in Nicea e lo tenne presso di sé come logoteta. Perseguitato dall'invidia, N. si ritirò a vita ascetica nel convento di Latros. Quando il pio e dotto Manuel divenne arcivescovo di Efeso, il Blemmida si recò presso di lui, ne ricevette l'abito monacale maggiore, e fu all'età di 38 anni ordinato sacerdote (1236). Morto il patriarca Germano II (1240), N. fu proposto come suo successore, ma l'imperatore gli preferì Metodio, nominando N. pedagogo (Niceforo Greg., *Byzant. hist.* III, 2, PG 148, 180). Il santo monaco mostrò poi di fronte all'imperatore Giovanni Dukas Vatazes (1222-1255) grande zelo e coraggio, cacciando pubblicamente dalla chiesa l'onnipotente sua concubina, la siciliana Marcesina (PG 152, 605-609), che da allora soggiacque al disprezzo di tutto il popolo (Niceforo Greg., *o. c.*, II, 7, 35, PG 148, 169 ss). Nel 1255 fu proposto al nuovo imperatore Teodoro Lascaris come patriarca, ma N. rifiutò (Giorgio Acrop., *l. c.* 53, PG 140, 1121) e preferì dirigere il convento da lui fondato presso Efeso. Quando Michele Paleologo risalì sul trono di Bisanzio, richiese N. perché celebrasse la solenne funzione e tenesse il discorso inaugurale per il suo ingresso; ma N. rifiutò e rimase ad Efeso.

Grande scrittore e piissimo religioso, fu sincero fautore dell'unione della Chiesa greca alla latina che un giorno a Ninfea (presso Nicea) aveva combattuto (nel 1234 e 1250). Da allora aveva difeso la retta dottrina sulla processione dello Spirito S. Più tardi (nell'*Autobiografia*, 1264), pur opponendosi alla spiegazione foziana, non riesce a spiegare il *per Filium* in senso cattolico (Allatius, *De Eccl. orient. et occid. perp. cons.* II, 14, p. 712 s. *Contra Creight*, 611 ss; RAYNALD, *Ann. eccl.* a. 1233, n. 78; HEFELE in *Tübinger Quartalschrift*, 1847, p. 55 s.). Fra le sue opere ricordiamo una *Epitome logica* e

una *Epitome physica* (ed. WEGELIN, Augusta 1605 e in PG 152 688-1320), un trattato sull'anima (scritto nel marzo 1263), un altro sul corpo (scritto nell'aprile 1267) e uno sulla fede (edito la prima volta da DOSITEO nel *Τόμος ἀγάτης*, Jassy 1698). Queste opere, insieme alla lettera circolare contro Marcesina, si trovano nell'edizione fatta a Lipsia nel 1784 da BREITKOPF. Una *Geographia synoptica* fu edita da SPON, Lipsia 1818. In PG 152 sono date due orazioni sulla processione dello Spirito S. (533-84, da L. ALLATIUS, *Græcia orthod.* I), un sermone ai monaci del suo convento (585-606, tratto dal lib. III del suo *De fide*), un discorso *De regis officiis* (612-674, da MAI, *Script. vet.* II, 609 ss), una *Expositio in psalmos* (1321-1622). P. CANART, *N. Bl. et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234), in Orient. christ. périodica* 25 (1959) 310-25, pubblica il testo greco del *Probl. de Spiritu S.*

BIBL. — L'*Autobiografia* e gli scritti poetici di N. sono editi da A. HEISENBERG, *N. Blennimidae curriculum vitae et carmina*, Lipsia 1894, con ampia introduz. Le 33 lettere rimasteci sono in appendice a *Theodori Ducae Lascaris epistulae CCXVII*, a cura di N. FESTA, Firenze 1898, p. 290-329. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orient.* I (Par. 1926) 417 s, II (ivi 1933) 327-42. — V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 441-45. — ID., *N. Bl. et la procession du S. Esprit*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 18 (1929) 636-56. — S. G. MERCATI, *Observations sur le texte dell' Ἀνορθὸς βασιλικὸς de N. Bl.*, in *Byzantinoslavica* 9 (1948) 182-85. — V. J. VERPEAUX sotto N. Chumnos.

7) N. Callisto. v. XANTOPULOS.

8) N. Cartofilace. v. N. di Costantinopoli.

9) N. Chumnos. v. CHUMNOS N.; J. VERPEAUX, *N. Ch., homme d'état et humaniste byzantin* (c. 1250/55-1327), Paris 1959, eccellente profilo di N. e dei suoi tempi.

10) N. Gregoras. v. GREGORA N. — M. CANDAL, *Fuentes palamíticas. Dialogo de Jorge Fracasi sobre el contradictorio de Palamas con N. G.*, introduz., testo (dal cod. Paris. Coisl. gr. 100), vers. latina, in *Orientalia christ. periodica* 16 (1950) 303-57. — T. HART, *N. G. hislorian of the hesychast controversy* (influenza della politica sui giudizi successivi di N.), in *Journal of eccl. history* 2 (1951) ottobre p. 169-79. — J. MOGENET, *Les deux traités sur l'astrolabe de N. G.*, in *III Congrès internat. des sciences*, Brux. 30 maggio-3 giugno 1950, I (Brux. 1950) 25 s. — v. PALAMAS.

11) N. Uranos, professore di eloquenza ad Antiochia (sec. VII), di cui ci resta un lungo panegirico di S. Simeone Stilita il giovane († 595): PG 86-II, 2988-3216. L'autore è detto *Uranos* (cielo) forse per designare ammirativamente la sua arte oratoria. Cf. PG 86-II, 2984 s. Alcuni *Versi di N. Ur. in morte di Simeone Metafraste* ci fa conoscere S. G. MERCATI in *Analecta Bolland. Mélanges P. Peeters* II (Brux. 1950) 126-34 (a p. 132 l'epitafio di N. per un giovane filosofo).

NICERON Giovanni Pietro (1685-1738), celebre poligrafo barnabita, n. e m. a Parigi. Aprì la via al Mazzucchelli, nei Cod. Vatic. del quale si trovano note alle vite dei letterati italiani del N. Ritenuto dotto fra i dotti, i suoi *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres, avec un catalogue raisonné des leurs ouvrages*, Paris 1727-1745, in 44 voll., furono molte stimati anche da Scheloni. Il BRÜCKER, *Hist. crit.*, lo cita spesso con grandi lodi. Raccolse e tradusse opere

geografiche e storiche concernenti la Russia, il Marocco, l'Inghilterra (circa la pretesa riforma), la geografia fisica della terra, aneddoti eruditi... Per semplicità di vita era ammirabile, per mansuetudine amabile, per gravità venerando, infedesso nel lavoro, parco in tutto, prodigo per i libri, dei quali formò una magnifica biblioteca. Nell'interpretarli era sincero, nell'esporsi terso, nel commentarli copioso. Le sue opere erano conosciute in Inghilterra, in Germania e, ciò che più importava ai suoi tempi, anche in Italia.

BOFFITO, *Bibl. Barnab. III*, Firenze 1943. — O. PREMOLI, *St. Barnab. III*, Roma 1925.

Si distingue da N. Giovanni Francesco (1613-1646), minore osservante, nativo di Parigi, cultore di ottica, autore di *Taumaturgus opticus sive admiranda optices*.

NICETA, detto *Serronius* o di *Serra* forse perché era parente del vescovo della sede autocefala di Serra in Macedonia, celebre catenista, metropoli di Eraclea in Tracia. Verso il 1080 era stato diacono e didascalos di grammatica e di esegesi in S. Sofia a Costantinopoli. Fu in corrispondenza con TEOFILATTO d'Acrida (v.). È noto per le CATENE (v.) da lui compilate sul Vecchio e Nuovo Testamento, specialmente su Mt, Giov, Lc. Cf. J. SICKENBERGER, *Die Lektakaten des N. von Herakleia*, Leipzig 1902 («*Texte u. Untersuchungen*» XXII-4). Naturalmente, l'attribuzione dei passi riportati non è sempre esatta. Cf. ad es. M. SPANNETT, *Hippolyte ou Eustathe? Autour de la chaîne de N. sur l'évangile selon S. Luc*, in *Mélanges de science relig.* 9 (1952) 215-20.

Lasciò inoltre un commentario dei discorsi del Nazianzeno (riedito da K. DUBUNOTIS in *Θεολογία* 21 [1950] 354-84), opuscoli didascalici, inni liturgici, trattatelli grammaticali, collezioni di nomi di dei, mari, laghi, fiumi, monti, città, popoli, pietre preziose, lettere, e responsi canonici. Per gli scritti profani v. KRUMBACHER, *Gesch. der byzant. Liter.*, München 1897, p. 587 s. Per i principali scritti di materie ecclesiastiche v. V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 472 s. — PG 127, 541-44 (sulle catene), 531-42 (discussione *De Nicetis* di L. ALLACCI); PG 93, 13-470 (catena in Giobbe), PG 69, 699-716 (catena sui Salmi, prologo), PG 36, 943-70, 969-84 (commento ad alcune orazioni del Nazianzeno; latino in PG 127, 1177-1480), PG 119, 935-38 (responsi canonici al vescovo Costantino).

NICETA, nativo di Maronea nella Tracia, metropoli di Tessalonica nel 1178, grandemente stimato (fu arcidiacono e cartofilace di S. Sofia) a Costantinopoli sotto Manuele Comneno (1143-80). Sono celebri i suoi 6 dialoghi *De processione Spiritus S.* (il primo e frammenti degli altri sono ed. da Hergenroether, PG 139, 169-222; il II, III e IV sono editi in *Bessarione* 9-14 [1912-16], mentre il V e VI sono ancora inediti, ms. Vat. gr. 1115 e Laurent. gr. pl. XXXI 37). Già BTERIANO Ugo (v.) nel 1177 li citava (*De haer.* 18 s, PL 202, 388 s). N. conosce bene la teologia latina e confessa che secondo la mente dei padri la formula latina *ex Patre Filioque* è ortodossa, dottrinalmente equivalente alla formula greca *διὰ τοῦ υἱοῦ*, e nullamente condanna l'aggiunta del *FILIOQUE* (v.) al *SIMBOLO* (v.) pensando che dovrebbe essere soppressa per amore di pace.

Vanno sotto il suo nome (*N. di Tessalonica, Mitileneo*) alcuni responsi canonici riportati in PG

119, 997-1010, 1121-24. — M. JUGIE in *Echos d'orient* 26 (1927) 408-16, in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 473-77, e in *Theol. dogmatica christianorum orientaliunum*, I-III (Parigi 1926 ss), v. indice dei nomi (nel III vol. sotto il nome: N. di Mitilene).

NICETA (S.), n. a Cesarea di Bitinia, detto di **Medicion**, dal nome del monastero, situato nella Bitinia marittima, al quale fu inviato fin dalla gioventù per esservi educato sotto la guida dell'abate fondatore S. Niceforo; vi divenne poi abate egli stesso. Al tempo della persecuzione dell'iconoclasta Leone V l'Armeno soffrì per la fede maltrattamenti ed esilio. Alla morte dell'imperatore (Natale 820), fu liberato e visse ancora quattro anni in solitudine monastica poco lontano da Costantinopoli († 3 apr. 824). I vescovi di Efeso e di Tessalonica ne fecero trasportare le reliquie a Medicion, deponendole nella tomba di S. Niceforo. Festa al 3 aprile.

Martyrol. Roman., Brux. 1940, p. 124. — ACTA SS. April. I (Venet. 1737) die 3, p. 253-266. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccles. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 58r. — La Vita di N. fu composta dal suo discepolo TEOSTERITTO nei primi cinque anni dalla morte del santo: cf. *Biblioth. Hagiogr. Graeca* 2 134r.

NICETA (S.), vissuto in Nicomedia circa il 300, descritto come figlio dell'imperatore Massimiano. Gli *Atti* (di cui varie versioni furono pubblicate dall'ISTRIN; cf. *Biblioth. Hagiogr. Graeca* 2 134r-1346) dicono che, denunciato come cristiano, subisse spaventevoli supplizi (di cui appare evidente la natura favolosa). Vi è confuso (almeno in una recensione) col «megalomartire» goto (v. sotto), col quale ha in comune il giorno della festa (15 sett.). Cf. H. DELEHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie*, in *Analecta Bolland.* 31 (1912) 286 s.

Si distingue da N. metropolita di Nicomedia, il quale nel 1136 disputò con ANSELMO di Havelberg (v.) riconoscendo al papa un primato di onore, di ordine e anche di giurisdizione ma solo di origine ecclesiastica. Cf. Anselmo di Hav., *Dial.*, PL 188, 1163-1248. — M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orient.* IV (Par. 1931) 381 ss.

NICETA, vescovo missionario residente a Remesiana (Romaniana, Romanziana, Romesiana, Ronisiana, oggi *Bela Palanka* in Jugoslavia sulla strada da Belgrado a Costantinopoli). Di lui riferisce Gennadio (*De vir. ill.* 22, PL 58, 1073 s) chiamandolo *Niceas*. Anche S. Paolino di Nola spesso parla di un suo amico vescovo della Dacia, venuto in Italia nel 398 e nel 401-02, soffermatosi a Nola alla tomba di S. Felice (v. P. FABRE, *S. Paulin de Nole et l'antichité chrét.*, Paris 1949, p. 221 ss).

Altri identificano Remesiana con *Romatium* o *Realinum* sull'Adriatico presso Aquileia; una lettera di Leone Magno (21 marzo 458) è indirizzata ad *Nicetam episcopum Aquileiensem* (Ep. 159, PL 54, 1335-40). Non è possibile che questo N. sia identico al N. di Rem. nella Dacia mediterranea, destinatario di una lettera spedita da Germinio di Sirmio (366-67) a tutti i vescovi della regione (PL 13, 573), nominato in due lettere (402, 414) di Innocenzo I (PL 20, 520; JAFFÉ 299, 303) e più volte ricordato da Paolino di Nola.

Gennadio attribuisce a N. di Romaziana alcuni scritti ora perduti. La importante *Explanatio symboli habita ad compentes* (pubblicata dal card. BORGIA, Padova 1799 e in PL 52, 865-76) porta nel ms. il nome di N. di Aquileia, cui sono pure as-

segnati i trattati riportati in PL 52, 847-66: *De Spiritus S. potentia, De diversis appellationibus J. Christo convenientibus* (solo quest'ultimo sembra di N. di Rem.).

Gennadio gli attribuisce un opuscolo *Ad lapsam virginem*, che da alcuni viene identificato col *De lapsu virginis consecratae* (*De lapsu Susannae*) attribuito a S. Ambrogio (PL 16, 367-84; I. CAZZANIGA, *Incerti auctoris de lapsu Susannae*, Torino 1948; in appendice: *La tradizione ms. del «De lapsu Sus.»*, Torino 1950. Cf. ID., *Note ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle omelie virginali*, Milano-Varese 1948).

G. MORIN e A. E. BURN, senza ragioni decisive, attribuiscono a N. il *TE DEUM* (v.). Sono suoi due sermoni: *De vigiliis servorum Dei* e *De psalmodiae bono* (o meglio *De utilitate hymnorum*), editi da A. E. BURN, *N. of Rem. His life a. works*, Cambridge 1905, p. 54-82; ediz. migliore a cura di C. H. TURNER in *Journal of theol. Studies* 22 (1920-21) 305-20, 24 (1922-23) 225-52; in PL 68, 365-72, 371-76 sono dati sotto il nome di NICEZZO di Treviri (v.). Nel *De psalm.* (c. 9 e 11) il *MAGNIFICAT* (v.) è attribuito esplicitamente ad Elisabetta. Testimonia Paolino di Nola che N. lavorò molto per l'incremento del canto liturgico e compose vari inni.

Lo scritto più notevole di N. resta la citata *Explanatio* (edizz. citate; migliore è quella del BURN, o. c.), di cui Gennadio ci lasciò una rapida analisi. Solo il quinto dei 6 libri ci è giunto intero, assai importante per la esegesi del SIMBOLO apostolico (v.). F. KATTEBUSCH, *Das apostol. Symbol*, Leipzig 1894-1900; J. DE GHELLINCK, *Patristique et moyen-âge*, I (Gembloux-Brux.-Paris 1949) v. indice dei nomi. Degli altri libri ci sono rimasti frammenti; forse appartenono al libro III il cit. *De Spiritus S. potentia* e *De ratione fidei* (PL 52, 853-64, 847-52).

Altre indicazioni bibliogr. v. presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 477-79; B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 268. — Secondo alcuni critici recenti, un *Tractatus de ratione Paschae*, che l'autore pone sotto il nome di S. Atanasio, sarebbe un rimaneggiamento, fatto da MARTINO di Braga (v.), di un'opera del nostro. Cf. M. A. CORDOLIANI, *Les computistes insulaires et les écrits pseudoalexandrins*, in *Biblioth. de l'Ecole des chartes* 106 (1945) 5-34. — D. M. PIPPIDI, *N. di R. e le origini del cristianesimo daco-romano*, in *Rev. hist. du sud-est européen* 23 (1946) 99-117.

NICETA di Serra. v. N. di Eraclea.

NICETA di Tessalonica. v. N. di Maronea.

NICETA Acominato o Choniates. v. ACOMINATO.

NICETA David, solitamente identificato con N. *Paflagone* (così chiamato forse perché, si disse, ebbe una sede vescovile in Paflagonia), nativo di Costantinopoli, scrittore greco del sec. IX-X. Compose una vita di S. IGNAZIO di Costantinopoli (v.) annessa agli atti del IV concilio (VIII ecumenico) costantinopolitano (PG 105, 488-573), 20 panegirici (COMBÉFIS in *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*, Parigi 1672, donde in PG 105, 16-48), due orazioni in onore dei SS. Pietro e Paolo (in *Orient. christiana analecta* 71 [1931] 24-96), un commentario a S. Luca (frammenti in PG 105, 576 s), un commentario *In Gregorii Nazianzeni tetrasicha et monosticha* (in latino, Imola 1588; in greco, Venezia 1563; proemio greco-latino in PG 105, 577-8r). Oggi si tende a distinguere N. David da N. *Paflagone*

ambedue laici: il primo, politticante vissuto fino all'epoca di Niceforo Foca (963-69) e avverso a Fozio (v.), sarebbe autore della biografia di S. Ignazio, mentre il Paflagone, vissuto sotto Leone VI (886-911), discepolo di Areta di Cesarea e di Fozio, sarebbe autore degli altri scritti citati. Cf. A. VOÛT, *Deux discours inédits de N. de Paphl.* (panegirici citati di Pietro e Paolo), Roma 1931 («Orient. christ. anal.» 71). — v. anche ALLATIUS, *Diatriba de Nicetis*, in A. MAI, *Nova patrum biblioth.* VI-2 (Roma 1953) e in PG 127, 531-42.

NICETA filosofo. v. ACOMINATO.

NICETA (S.), detto megalomartire, goto di nascita, martirizzato con altri goti nelle regioni del Danubio sotto la persecuzione del re Atanarico (c. 372). Le sue reliquie verso il 375 sarebbero state trasportate a Mopsuestia in Cilicia, dove sorse in suo onore una basilica. Anche a Costantinopoli gli fu eretta una cappella nel XII sec., come è attestato dal sinassario di quella chiesa. Secondo una versione non improbabile, le reliquie non sarebbero state trasferite da Mopsuestia a Costantinopoli, bensì a Venezia nella chiesa di S. Raffaele, forse nel XIV secolo. Festa al 15 settembre.

BIBL. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 397 s. — *ACTA SS. Sept. V* (Paris, et Romae 1868) die 15, p. 38-43. — H. DELEHAYE, *Synaxarium Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 45 s. — *Analecta Bolland.* 31 (1912) 209-215, dove è pubblicata la più antica *Passio* di N., costruita su fonti buone, mentre quella del Metafraste è già un rimaneggiamento; seguono (p. 281-87) importanti considerazioni critiche di H. Delehaye. — G. GABRIELI, S. *Brizio e S. N.*, Roma 1912. — J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1908 (in «Biblioth. des Écol. d'Athènes et de Rome», fasc. 112) 425-443. — G. DE JERPHANION, *Les caractéristiques et les attributs des saints dans la peinture cappadoçienne*, in *Analecta Bolland.* 55 (1937) 21 s: si propone l'opinione che N. sia rappresentato con la clamide del martire scura e disadorna a indicare la sua natura di barbaro, essendo egli nato al di là del Danubio fuori delle frontiere dell'impero. — E. MIONI in *Bollettino di Grottaferrata* (1947) pubblica un inno in onore di N. che forse risale all'iconografo Gregorio di Siracusa, del sec. VII. Anche a Napoli vi sarebbe menzione del nostro N. (13 sett.) nel *calendario di marmo* della chiesa di S. Gio. Maggiore: cf. H. DELEHAYE, *Hagiographie napolitaine*, in *Analecta Bolland.* 58 (1939) 34.

NICETA Paflagone. v. N. DAVID.

NICETA Seidos (sec. XI-XII), scrittore bizantino fiorito sotto Alessio Comneno (1081-1118), partecipò alla controversia antilatina circa la processione dello Spirito S. e gli azzimi (v. AZZIMITI, FERMENTARI). Qualche suo scritto è riportato in PG 127, 1485-88 (*De Paschate*, con notizia tratta da L. Al-lacci) e in A. PAVLOV, *Critica tentamina de historia antiquissimae graeco-russicae polemicae adv. latinos*, Pietroburgo 1878, p. 186-88.

M. JUGIE, *Theol. dogm. christ. orient.*, I (Parigi 1926) 406; IV (ivi 1931) 379-81, la dottrina di N. avverso il primato romano. — O. SCHISSEL, *Niketas Seidos*, in *Divus Thomas* (Frib.) 15 (1937) 78-90.

NICETA Stetato o (presso i latini) *Pellorato* (c. 1000 - dopo il 1054), monaco di Studion, fecondo scrittore bizantino (v. elenco degli scritti, non tutti editi, presso M. TH. DISPIER in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 479-86) di spiritualità, dove si ispira alla tradizione di S. MASSIMO Conf. (v.), e di controversia

contro ebrei, armeni e soprattutto contro i latini, principal teologo bizantino nella lotta contro il card. UMBERTO (v.) e i legati latini al tempo di MICHELE Cerulario (v.). Cf. SCISMA d'oriente.

Nel primo genere ricordiamo: centurie di *capitoli pratici, fisici e gnostici* (PG 120, 851-900, 899-952, 953-1010), *Paradiso spirituale* (ed. M. CHALENDAR con altri testi annessi, testo, vers. francese e commento, Paris 1945), *Vita di Simeone il giovane teologo* (ed. I. HAUSIERR, *Un grand mystique byzantin. Vie de Siméon le Nouveau théologien*, Roma 1928, «Orient. christ. analecta» 45; cf. PG 152, 260-84, analisi della biografia; PG 120, 307 s, carne giambico in onore del santo). Frammenti di altri scritti spirituali di N. sono riportati in PG 120, 1009-12 (interpretazione mistica del saluto fatto con la mano), 310, 312.

Nel secondo genere è celebre il *Libello contro i latini* (testo latino riportato da Umberto di Silvacandida, PG 120, 1011-22, cui segue la risposta di Umberto, PG 120, 1021-38 [anche in PL 143, 973-84, 983-1000]; testo greco a cura di A. DEMETRAKOPOULOS, *Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη*, I, Lipsia 1866, p. 18-36; ediz. critica, col titolo di *Antidialogo*, a cura di A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, II, Paderborn 1930, p. 322-42). Un riassunto polemico di motivi antilatini circa la processione dello Spirito S. ci fa conoscere A. MICHEL, o. c., p. 371-409. Contro armeni e latini N. indirizzò un trattatello sul pane fermentato ed azzimo (ed. HERGENROTHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Ratisbona 1869, p. 129-44). Cf. A. MICHEL, *Die vier Schriften des N. St. über die Azymenten*, in *Byzant. Zeitschr.* 35 (1935) 308-36. — M. JUGIE, *Theol. dogmatica christianorum orient.* I-III (Parigi 1926 ss) v. indice dei nomi.

NICEZIO (Nizier), Santo, vescovo di Besançon, dove ebbe gran culto. — *ACTA SS. Febr.* II (Ven. 1735) die 8, p. 168 s, con una *Vita* del santo composta nel sec. IX e tolta da mss. della chiesa di Besançon.

NICEZIO (Nizier, Nicet), Santo, vescovo di Lione. Figlio di Florenzio e Artemia di nobile famiglia senatoria, ben presto fu accolto tra il clero, a 30 anni consacrato sacerdote da Agricola, vescovo di Chalons-sur-Saône. Quando Sacerdos (o Serdot) suo zio, vescovo di Lione, trovandosi alla corte del re Childeberto in Parigi ed essendovi caduto ammalato, ottenne dal re per il proprio nipote la successione nella sede episcopale, il popolo e il clero di Lione ratificò la concessione del re e N., alla morte dello zio (552), fu consacrato vescovo di quella città, che governò per circa vent'anni prendendo parte a vari concilii, come quello tenuto a Lione nel 570. Morì il 2 aprile 573. Molti miracoli avvennero al suo sepolcro. La sua festa, che a Chalons-sur-Saône si celebrava il 4 aprile, è al 2 aprile.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, p. 121 s. Nel *Martyrol. Hieronym.* (ivi 1931) 49 si commemora al 19 gennaio la consacrazione episcopale del santo. La *Vita* di N. fu composta da un prete di Lione per ordine del vescovo Eterio; è in *ACTA SS. April.* I (Ven. 1737) die 2, p. 100 s, riedita da B. KRUSCH in *Mon. Germ. Hist. Scriplor. rer. Merov.* III, 521. Ad essa s'informa anche GREGORIO DI TOURS, *Vitae Patrum* 8, PL 71, 1040-1051, benché sia più diffuso. — L. DUCHESNE, *Fastes ép.* II², 166. — A. COVILLE, *L'évêque N. et Grégoire de Tours à Lyon*, in *Revue histor. de Lyon*, X, 206-212. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* X, col. 206-212.

NICEZIO, Santo, *mirae sanctitatis* († 566), salito alla cattedra episcopale di **Treviri** con il favore di Teodorico I, sottoscrisse il conc. di Clermont (535), di Orléans (549), di Toul (550), di Parigi (551). Avendo francamente rimproverato Clotario, fu da costui mandato in esilio. Ne venne richiamato dal successore Sigiberto (561). Pieno di slancio lirico è l'inno di Venanzio Fortunato in onore di N., restauratore del culto, soccorritore dei poveri, consolatore degli afflitti (PL 88, 134 s.); in un altro componimento il poeta celebra pittoricamente il castello del santo. Il quale, come ci informa GREGORIO di Tours nella *Vita* che ne scrisse su informazioni dell'abate Aredio di Limoges discepolo di N., aveva dapprima condotto vita monastica ed era poi succeduto sulla cattedra episcopale ad Apruncolo (c. 527), dimostrandosi pio e attivo. In PL 68, 366-376 appaiono sotto il suo nome due opuscoli (*De vigilis servorum Dei* e *De psalmodiae bono*), che appartengono a NICEZA di Remesiana (v.). N. ebbe buona preparazione letteraria e fu di grande eloquenza in mezzo al popolo. Festa, 1 ott.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, 5 dic., p. 566 e 568: a questa data fu collocato da Adone, ma N. nella maggior parte degli antichi calendari è segnato all'1 ott. — GREGORIO di Tours, *Vitae Patrum*, 17, in *Acta SS. O. S. B. I* (Ven. 1733) 184-187. — VENANZIO FORTUNATO, *Miscellanea*, III, 11-12, PL 88, 134-137. — P. MIESGES, *Der Trierer Festkalender*, p. 88. — L. DUCHESNE, *Fastes ép.*, III, 37 s. — E. WINHELLER, *Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier*, Bonn 1935, p. 3-9.

NICHILISMO (Nihilismo), da *nihil* = nulla.

I. In teologia medievale N. o **Nickilianismo** cristologico si chiamò una tesi di PIER LOMBARDO (v.), secondo la quale «*Christus, secundum quod est homo, non est aliquid*» (*Sentenze* III, dist. 19, anche dist. 6 e 7, PL 192, 777 s, 767-75). La tesi risaliva all'insegnamento di ABELARDO (v.) e fu accolta anche nelle *Sentenze* di Rolando Bandinelli (*Die Sentenzen Rolands*, ed. GIETL, Freiburg 1891, p. 177), che, divenuto papa ALESSANDRO III (v.), condurrà una energica campagna contro la formula. Nel conc. di Tours del maggio 1163 (MANSI XXII, 119; XXI, 1167), ove si raccolsero circa 150 tra cardinali e vescovi e c. 400 abati, si discusse a lungo, aspramente e senza una decisione, «*an Christus, secundum quod homo, sit persona vel aliquid*» (cf. Giovanni di Cornovaglia, *Eulogium ad Alexandrum III papam quod Christus sit aliquis homo*, prefaz., PL 199, 1043 A). Nel sinodo di Sens del 24 dic. 1164 Alessandro III, davanti a più di 3000 convenuti, condanna «*omnes tropes et indisciplinatas quaestiones in theologia*» ordinando al vescovo di Parigi di far cessare queste dispute in tutto il paese (*Annales Reicherspergensis*, a. 1164, in *Mon. Germ. Hist. Script.* XVII, 471). In due lettere a vescovi francesi del 18 maggio e 2 giugno 1170 rinnova l'ordine, insistendo sulla necessità di sradicare l'errore nichilista (PL 200, 684s, 685 BC, JAFFÉ, 11806, 11809). Con lettera del 18 febr. 1177 (JAFFÉ, 12785; MANSI XXI, 1681) a Guglielmo Biancamano passato (gennaio 1176) dalla sede di Sens a quella di Reims, Alessandro III lanciò un'altra condanna contro il principio nichilista, divenuta definitiva e inserita nel *Corpus juris can.* (*Decret. Greg.* V, 7, 7; DENZ.-B. 393).

Abelardo, Pier Lombardo, Rolando Bandinelli, Pietro di Poitiers..., usando quella formula, non

negavano la realtà della «*natura umana*» di Cristo; ma l'espressione nichilista da essi adottata per affermare l'unicità della «*persona divina*» di Cristo era davvero infelice. Avevano buon gioco i loro oppositori Gualtiero di S. Vittore, Roberto di Melun, Giov. di Cornovaglia, Rolando di Cremona... Del resto, Pier Lombardo l'aveva proposta con qualche titubanza (Giov. di Cornov., *Eulogium* cit. 3, PL 199, 1053AB).

GIETL, o. c., p. 175-177. — PORTALIÉ in *Dict. de théol. cath.* I, col. 50, 413-18. — J. DE GHELLINGH, *Le mouvement théologique du XII s.*, BRUGES-BRUX.-Paris 1948², p. 251 ss. — B. BARTH in *Theolog. Quartalschr.* 1919, p. 409-26; 1920, p. 235-62. — HEFELE-LECLERCQ V, 616-18, 719. — N. M. HARING, *The so-called «Apologia de Verbo incarnato»*, in *Francisc. Studies* 16 (1956) 102-43; ediz. dello scritto anonimo (c. 1160) dal titolo esatto: «*Obiectiones contra eos qui dicunt quod Christus non est aliquid secundum quod est homo*».

II. **Nichilismo** fu detto (dagli avversari) un movimento rivoluzionario di RUSSIA (v.) del sec. XIX, vocabolo usato per la prima volta nel romanzo di Turgéniev: *Padri e figli*.

Salito al trono lo czar Alessandro II (1855) dopo un lungo periodo di reazione, si credette in un avvenire migliore: la emancipazione dei servi della gleba, promessa dall'autocrate, doveva essere il preludio delle sperate riforme. Ma i fatti furono di gran lunga inferiori alle speranze. Le disillusioni provocarono violente reazioni. Ciò che caratterizza la prima tappa del N. è il tentativo di rivolta alla cultura, alla teoria, al dogma e all'autorità religiosa: l'ansia di libertà si esplicò nella negazione di tutte le obbligazioni imposte all'individuo. Dapprima si combatté la religione, poi si attese alla distruzione dell'ordinamento della famiglia con la proclamazione del libero amore, l'emancipazione della donna... In seguito, terminato il suo sviluppo letterario, il N. entrò nel periodo d'azione. Le riforme di Alessandro non bastarono alla nazione, che intendeva assurgere al livello dei paesi civili retti a sistema costituzionale. La stessa emancipazione dei servi della gleba risultò illusoria poiché questi, tolti al dominio del padrone, ricadevano sotto quello non meno feroce dell'usurario. La Comune di Parigi, che esercitò tanta influenza sul SOCIALISMO europeo (v.), fu di stimolo e di esempio ai nichilisti russi, i quali incominciarono una vasta propaganda.

Allarmatosi dei successi del N., il governo iniziò nel 1877 una famosa serie di processi (tra cui quello di Mosca detto *dei cinquanta*, quasi tutti studenti). Al terrorismo ufficiale il N. oppose il terrorismo rivoluzionario. Mentre inferiva la repressione (tanto feroce che le carceri dello Stato non bastavano a contenere gli arrestati; semplici sospetti valevano l'arresto) e l'esodo in Siberia era continuo, i nichilisti rendevano colpo per colpo assassinando poliziotti e magistrati; giunsero a decretare la morte di colui che incarnava il sistema di repressione. Nel gennaio 1878 ebbe luogo il processo di Pietroburgo contro 193 congiurati (73 dei quali perirono per suicidio o pazzia). I nichilisti alla loro volta uccidono una decina di delatori. Nel febbraio il generale Trepov viene ferito gravemente da un colpo di rivoltella sparatogli da una donna. Per tre interi anni la Russia e il mondo assisterono ad un succedersi continuo di assassinii di governatori, generali e principi da parte dei nichilisti, e di condanne a morte da parte del governo. Organi della propaganda ni-

chilista erano: *Il messaggero della volontà del popolo* e *Il partito nero*. Dominava la propaganda Dem. I. PISAREV. Per tre volte gli attentati contro lo czar fallirono: la prima volta non scoppì la mina al passaggio del treno imperiale, la seconda e la terza volta scoppì quando l'imperatore non era nel luogo minato. Un altro attentato riuscì: Alessandro II cadde il 1° marzo 1881 sulle sponde del canale di S. Caterina. L'autore principale dell'esplosione della bomba, insieme a quattro complici, fu impiccato pochi giorni dopo; altri dieci complici furono giustiziati nel 1882.

Dopo l'uccisione di Alessandro II il comitato nichilista si dichiarò impotente a continuare la lotta e, con manifesto, propose allo czar il disarmo. I più ardenti erano ormai scomparsi; malgrado le reclute fatte specialmente fra i polacchi, il N. non aveva più eserciti sufficienti e d'altronde l'inutilità degli sforzi individuali era manifesta. Gli attentati divennero meno frequenti; i due contro lo czar del 13 marzo 1887 e del 29 ott. 1888 fallirono completamente. Il movimento nichilista si spense. Era facile prevederlo, giacché nessun governo regolare e forte soccombe mai per attacchi di questo genere, l'effetto dei quali solitamente non è che esasperare la repressione ed accumulare inutili vittime. E poi i nichilisti russi non riuscirono mai a ben precisare in nome di che cosa combattevano e morivano: non ebbero una visione unitaria filosofica, religiosa, politica, economica ben definita, pur reclutando adepti in gran numero tra la classe studentesca piccolo-borghese delle università. Era ben chiaro soltanto il loro obiettivo polemico: l'idealismo ingenuo supino delle generazioni precedenti e soprattutto l'autocrazia tirannica interna.

Continuarono a chiamarsi nichilisti anche i rivoluzionari russi posteriori fino alla prima guerra mondiale, che coi nichilisti antichi avevano in comune il metodo dell'azione politica violenta.

L'esperienza del N. giovò più tardi nella rivoluzione d'ottobre 1917 (v. LENIN). Il suo presupposto ideale non fu più quello dell'antico N.: la difesa di una libertà più o meno anarchica contro ogni valore obiettivo, contro la religione e l'autorità costituita (benché anche presso i nichilisti antichi il colore anarchico del movimento fosse un'intemperanza più affettiva e polemica che dottrinale di fronte alle insopportabilità del regime czaristico), bensì fu il sistema filosofico, sociale, politico e religioso del SOCIALISMO (v.) e del COMUNISMO (v.). Cf. anche INTERNAZIONALE. Non è ancora detto che i risultati della nuova esperienza socialista in RUSSIA (v.) siano migliori di quelli che furono forniti dall'incomposto assalto nichilistico.

KARLOWITSCH, *Die Entwicklung der russischen N.*, Berlin 1880. — K. OLDENBURG, *Der russische N.*, Leipzig 1888. — M. NETTLAU, *Bibliographie de l'anarchisme*, Brux. 1897. — J. B. ARNAUDS, *Le N. et les nihilistes*, Paris s. a. — v. RUSSIA. — W. GIUSTI, *Due secoli di pensiero politico russo*, Firenze 1943. — E. LO GATTO, *Storia della Russia*, II (Roma 1946), con abbondanti indicazioni bibliogr. — A. COCCOQUART, *Dimitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du N. russe*, Paris 1946 (pp. 464). — F. C. BARGHORN, *D. I. Pisarev. A representative of russian N.*, in *Review of politics* 10 (Notre-Dame, Ind. 1948) 190-211. — E. BENZ, *Westlicher u. östlicher N.*, Stuttgart 1948. — D. HECHT, *Russian radicals look to America (1825-1894)*, Cambridge (Mass.) 1947. — E. VON HIPPEL, *Dostojewskijs Kampf gegen*

den N., in *Stimmen der Zeit* 150 (1951-52) 356-67. — G. A. WETTER, *Il materialismo dialettico*, Torino 1948, p. 59 ss.

III. Nichilismo, in una accezione generale (già presente in S. Agostino), indica l'atteggiamento mentale e pratico di coloro che rifiutano ogni NORMA (v.) obiettiva universale della verità e della moralità individuale e sociale. È dunque SCETTICISMO (v.), più o meno consapevole, teorico o pratico, che, non riconoscendo alcun « essere » o « valore » di vero, di buono, di bello, ripudia ogni « dover essere » o « norma » di condotta individuale e associata, nonché ogni religione naturale e positiva.

La negazione assoluta o totale implicita nel vocabolo N. non può essere che verbale, retorica: se esistesse allo stato puro, sarebbe la « morte » dello spirito, poiché lo spirito non ha altro modo di « vivere » se non come potenza affermativa e appetitiva del vero e del buono obiettivo. Di fatto il N. si presenta sempre nella storia a piccole dosi, come una « malattia » transitoria dello spirito: la smisurata, logicamente impossibile affermazione del « nulla » non è negazione dell'« essere », bensì di un « certo essere »: il N. teologico, l'ATEISMO (v.) e l'IRRELIGIOSITÀ (v.), negazione di un « certo concetto » (ad es. di quello cristiano) di Dio e di religione, è sempre affermazione di un « altro » concetto di Dio e di religiosità; il N. logico (ad es. quello di HEGEL, v.), negazione della logica classica della contraddittorietà, è affermazione di un altro tipo di logica che ammette la contraddizione; il N. gnoseologico, ad es. l'IDEALISMO (v.) o il NOMINALISMO (v.) o il solipsismo, nega la metafisica classica in nome di un'altra metafisica. Il N. pratico (l'accezione più comune del vocabolo), negando la norma morale e sociale superindividuale (v. ANARCHIA, ANTI-NOMISMO), la sostituisce con un'altra norma, più o meno consapevole, più o meno sistematicamente fondata (v. RELATIVISMO, INDIVIDUALISMO, EGOTISMO), che di solito è scelta fra quelle più immediatamente utili e piacevoli (v. PRAGMATISMO, EDONISMO, MATERIALISMO).

I motivi sui quali solo appoggiarsi il N. sono: 1) l'IRRAZIONALISMO (v.) o la perversa concezione della capacità del pensiero di cogliere l'essere e i valori, poiché, se non si dà « essere » obiettivo, non si dà « dover essere » obiettivo: lo SCETTICISMO (v.) teorico genera lo scetticismo etico; 2) la scorretta concezione della LIBERTÀ (v.) e in particolare dei limiti che ad essa pone l'AUTORITÀ (v.), il POTERE (v.), la SOCIETÀ (v.); 3) le effettive insufficienze della attuale organizzazione civile, politica, religiosa e in particolare dello STATO moderno (v.), che suggeriscono ai sudditi atteggiamenti ostili e ribelli, spesso sfocianti in crisi nichilistiche, anarchiche. Motivi che sono sempre presenti nella storia, ma che sono particolarmente radicati e diffusi nell'età nostra, afflitta da quella assenza di visione del mondo e della vita, che è il peggiore ESISTENZIALISMO (v.), divenuto UMANISMO (v.) tragico.

A. WEBER, *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des N.*, Hamburg 1946. — H. E. HENGSTENBERG, *Das Nichts u. N. in der modernen Philosophie*, in *Philos. Jahrb.* 58 (1948) 14-27. — J. B. LOTZ, *Existenzphilosophie, N. und Christentum*, in *Stimmen der Zeit* 142 (1948) 332-45. — H. FRIES, *N. Die Gefahr unserer Zeit*, Stuttgart 1949. — R. ARON, *Les frontaliers du néant*, Paris 1949. — K. JASPERS, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, München 1950. — A. ALIOTTA, *Le origini del-*

Irrrazionalismo moderno, Napoli 1950. — G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hüller*, Berlin 1953; cf. P. ROSSI in *Riv. di filos.* 47 (1956) 339-52. — H. WEINSTOCK, *Tragödie des Humanismus*, Heidelberg 1954; cf. H. HAECKEL in *Zeitschr. f. Religi. u. Geistesgesch.* 8 (1956) 259-65. — K. HÜBNER, *Fichte, Sartre u. der N.* (Fichte precursore del N. di Sartre), in *Zeitschrift f. philos. Forschung* 10 (1957) 28-43. — G. CLIVE, *A study of N.*, in *Harvard theol. Rev.* 51 (1958) 135-67: analisi di Malattia mortale di Kierkegaard, confronto con Dostoevskij e con autori moderni. — R. PANITZ, *Der N. und die werdende Welt. Aufsätze u. Vorträge* (1949-51), Nürnberg 1951. — P. HEINTZ, *Anarchismus u. Gegenwart. Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt*, Zürich 1951. — T. SÖSS, *Der N. bei F. H. Jacobi*, in *Theol. Literaturzeitung* 76 (1951) 193-200. — E. BENZ, *Franz v. Baader und der abendländ N.*, in *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 29-52. — L. ŠESTOV, *La filosofia della tragedia* (Dostoevskij e Nietzsche), a cura di E. Lo Gatto, Napoli 1950. — H. H. SCHREY, *Die Ueberwindung des N. bei Kierkegaard und Nietzsche*, in *Zeitschr. f. systematische Theologie* 21 (1950) 50-68. — W. BRÖCKER, *Nietzsche und der europäische N.*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 3 (1949) 161-77. — *Id.*, in *Im Strudel der N.*, Kiel 1951 (pp. 24). — A. GURWITSCH, *On contemporary N.*, in *Review of politics* 7 (1945) n. 2. — E. GUERSTER-STEINHAUSEN, *The prophet of german N. Ernest Jünger*, ivi. — E. JÜNGER, *Der Waldgang*, Frankfurt a. M. 1953. — K. BACHLER, *E. Jünger, Idylliker des N.*, in *Schweizer Rundschau* 52 (1952-53) 490-96. — A. ROUSSEAU, *J. P. Sartre e la filosofia del nulla*, in *La città libera*, n. 29, 30 ag. 1945. — KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik III-3* (Zollikon-Zürich 1950) 327-425: confronto tra Heidegger e Sartre, ambedue fascinati dal nulla; ma nessuno lo prende sul serio. — F. GENTILONI SILVERI, *J. P. Sartre contro la speranza*, Roma 1952. — A. CAMUS, *L'homme révolté*, Paris 1951. Altre opere di Camus, v. in R. DE LUPPÉ, *A. Camus*, Paris 1952. — A. CAMUS, *Nietzsche et le N.*, in *Temps mod.* 7 (1950) n. 70, p. 193-208. — L. ROTH, *A contemporary moralist. Albert Camus*, in *Philosophy* 30 (1955) 291-303. — E. M. LUDERS, *Alles oder Nichts. Zur Weltansicht A. Camus*, in *Stimmen der Zeit* 147 (1950-51) 105-17. — J. B. LOTZ, *Der heutige N. u. seine Ueberwindung*, ivi 150 (1952) 411-25. — E. MOUNIER, *A. Camus ou l'appel des humilités*, in *Esprit* 18 (1950) 27-66. — P. NEAUD de Boisdrefre, *A. Camus ou l'expérience tragique*, in *Etudes* 167 (1950) 303-25. — A. GAGNEBIN, *L'absurdité du pessimisme*, in *Dialectica* 4 (1950) 121-32: critica a Sartre, Camus, ecc. — P. H. SIMON, *L'homme en procès* (Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry), Neuchâtel 1950. — M. MORÉ, *Les racines métaphys. de la révolte*, in *Dieu vivant* 1952, n. 21, p. 35-99. — E. SIMON, *Une métaphysique tragique* (A. Camus), Paris 1951. — P. COLIN, *Athéisme et révolte chez Camus*, in *Vie intellect.* 20 (1952) n. 7, p. 30-51. — F. JEANSON, *A. Camus et l'âme révoltée*, in *Temps mod.* 7 (1952) 2070-90. — P. BURGELIN, *La métaphysique de la révolte* (A. Camus), in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 32 (1952) 249-65. — H. RAUSCHNING, *Der N. des 20. Jahrh. und seine Ueberwindung*, in *Universitas* 7 (1952) 515-22, 625-32. — K. F. REINHARDT, *The existentialist revolt. The main themes a. phases existentialism* (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel), Milwaukee 1952. — R. PERRAUD, *Tra Baudelaire e Sartre*, Milano 1952. — J. FERRATER MORA, *El hombre en la encrucijada*, Buenos Aires 1952. — E. BULLON y FERNANDEZ e M. GARCIA MORENO, *La crisis intelectual de nuestro tiempo*, in *Anales de la real Acad. de ciencias mor. y polít.* 1951, n. 3, p. 207-34 e 237-57. — E. MOUNIER, *L'espoir des désespérés* (Sartre, Malraux, Bernanos, Camus), Paris 1953. — B. ROMMEYER, *Les « autres » d'après Sartre, Camus et Blondel*, in *Giorn. di metaf.* 8 (1953) 185-206. — E. MA-

VIT, *Refus de l'absurde*, Paris 1953. — J. ALLEMAN, *De leidende grondgedachten van het moderne agodienstige humanisme en de honderlinge samenhang* (idee fondamentali del moderno umanismo ateo e loro rapporti), in *Tijdschr. v. philos.* 21 (1950) 615-77, 22 (1960) 13-71 (riassunto in tedesco, p. 71-76). — H. JONAS, *Gnosis und moderner N.*, in *Kerigma* v. Dogma 6 (1960) 155-71. — E. BARROTIN-J. TROUILLARD ecc., *La crise de la raison dans la pensée contemporaine. Recherches de philosophie*, Bruges 1960, specialmente il saggio di Dom. DUBARLE, *Esquisse du problème contemporain. de la raison*, p. 61-116, e di STAN. BRETON, *Crise de la raison et philos. contemporain.*, p. 117-212.

NICKEL Marco Adamo (1800-1869), n. e m. a Mainz, ove fu professore di morale (1830), parroco del duomo (1833), rettore (1835) del seminario nel quale insegnò quasi fino alla morte omiletica e liturgica. Numerose sono le sue opere, tra cui: *Die heiligen Zeiten und Feste* (6 voll., 1836-8), *Die evangelischen Perikopen* (18 voll., 1847-54), *Bereitsamkeit der Kirchenwäuer* (4 voll., 1844-6).

NICODEMITI furono detti spregiativamente da CALVINO (v.) coloro che celavano sotto esteriorità cattolico la loro intima simpatia per le idee della RIFORMA (v.). Seguendo la tattica pavida del NICODEMO (v.) evangelico, finivano per essere sospettati dai cattolici e attaccati dai più focosi riformati. v. GIORGIO SICULO. — D. CANTIMORI, *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento ital.*, in *Contributi alla storia del conc. di Trento e della Controriforma*, a cura di L. Russo (Firenze 1948) 12-23, ci informa sui N. « protestanti segreti » d'Italia. Parve ad alcuni che lo stesso Rabelais fosse satteggiato come N. in uno scritto di Calvino del 1544; cf. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI s.*, Paris 1947, p. 132-34.

NICODEMO, ricco ed influente ebreo dei tempi di Gesù (Giov XIX 39), fariseo, principe dei giudei (ivi III 1), membro del sinedrio (ivi VII 50), maestro in Israele (ivi III 10). Una notte si recò da Gesù per intervistarli e farsene istruire (ivi III). Gesù in quell'occasione annunciò: « Chi non nasce dall'alto (ἄνωθεν) non può vedere il regno di Dio » (ivi III 3) e, davanti all'obiezione grossolana di N., precisò: « Chi non nasce mediante l'acqua e lo Spirito non può entrare nel regno di Dio » (ivi III 5). Con che insegnava la necessità del BATTESIMO (v.), sacramento di rigenerazione spirituale e di salvezza.

N. ricompare quando sinedriti, capi, sacerdoti farisei tramavano la morte di Gesù, indignati perché i loro sgherri non l'avevano ancora arrestato e urtati contro la folla credente. Allorché N. obiettò in favore di Gesù: « Forseché la legge nostra condanna alcuno senza averlo prima ascoltato e senza sapere che cosa faccia? », si sentì rispondere dai colleghi del sinedrio: « Sei forse galileo anche tu? Scruta [le Scritture] e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea » (ivi VII 50-53).

Quando Gesù pendeva ancora, morto, sulla croce, N. si recò al Calvario con quasi cento libbre di profumi (mistura di mirra e di aloè) per imbalsamare il cadavere. Era con lui anche GIUSEPPE d'Arimatea (v.). I due discepoli di Gesù, che avevano finora celato la loro fede per timore dei giudei (dice di Giuseppe Giov XIX 38), ora agiscono più apertamente: staccando dalla croce la salma, la bagnano di profumi, la avvolgono nei lini e la depongono nel sepolcro (ivi XIX 38-42). Null'altro è detto di N. nel Nuov. Test. tranne quanto riferisce Giov.

Negli apocrifi *Acta Pilati* N. occupa un posto im-

portante. Un racconto apocrifo che narra la discesa di Cristo all'inferno venne unito agli « Acta Pilati » e pubblicato dopo il sec. XVI col titolo: *Evangelium Nicodemi*. v. APOCRIFI.

Secondo il Talmud, un rabbi *N. ben Gurjon* sarebbe vissuto fino alla caduta di Gerusalemme; ma non abbiamo alcun modo di identificarlo col N. del Vangelo.

La *Epistula Luciani ad omnem ecclesiam* (PL 41, 807-818), priva di fondamento storico, e il *Martyr. Rom.* (ed. DELEHAYE, BRUX. 1940, p. 320) ricordano al 3 agosto l'invengione delle reliquie di N. assieme a quelle di S. Stefano, Gamaliele e Abibone.

Presso i greci N. è venerato al 27 dic. (*Synaxar. Ecc. constantinop.*, BRUX. 1902, col. 350), presso i copti al 25 luglio. Passionisti e Serviti lo venerano il 27 marzo.

Secondo una pia leggenda N. sarebbe stato scultore e suo sarebbe il « Volto santo » venerato a Lucca.

Commenti al Vangelo di Giovanni. — S. MENDNER pone il dialogo di N. dopo Giov VII 51, e ne ricostruisce il testo primitivo così: Giov III 2, 3a, 7b, 9, 10, 12b, 13a, in *Journal of bibl. literat.* 77 (1958) 293-323. — *Dict. de la Bible* IV, col. 1614-16. — U. HOLZMEISTER in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1921, p. 527-48. — J. GRAF, *Nikodemus* (Giov III 1-21), in *Theol. Quartalschrift* 132 (1952) 62-86. — F. ROUSTANG, *L'entretien avec N.*, in *Nov. Rev. théol.* 88 (1956) 337-58: ricerca del senso trinitario implicato nel dialogo di N. con Gesù.

NICODEMO di Mammola, S. († 25 marzo 990), n. a Cirò in Calabria (c. 900), si fece monaco basiliano a Mercurio sotto la direzione spirituale di S. Faustino (che fu pure maestro di S. NILO di Rossano, v.). Si diede a vita penitente in un bosco del monte Cellerano, che, concorrendovi molti discepoli, diventò una laura monastica. Per desiderio di solitudine, N. si trasferì presso Gerace e poi in località vicina a Mammola dove fondò un monastero. Mammola fin dal 1630 lo scelse suo patrono. Festa 12 marzo. — Biografie di A. ACRESTA (Roma 1677), AROMOLO (Cirò 1901), anonimo (Grottaferata 1935).

NICODEMO, nativo di Nasso, detto *Hagiorita* (1748-1809), monaco del monte Athos, scrittore fecondo. Pubblicò e commentò, in collaborazione col monaco Agapio Leonardo, il noto *Pedalion* o governo (Lipsia 1800), raccolta dei canoni degli antichi concili accettati dalla Chiesa greco-russa. L'opera ha un forte sapore antilano, ma forse le pagine più aspre son dovute ad interpolazioni del monaco Teodoro. Lasciò molte opere di carattere ascetico-liturgico, agiografico, canonistico (v. elenco presso V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 486-90, con indicazioni bibliogr.).

NICOLA (Niccolò) papi.

NICOLA I (S.), detto il *grande* (858-867), succede a BENEDETTO III (v.). Nato al principio del sec. IX dal regionario Teodoro, ebbe buona istruzione, benché il merito culturale testimoniato dalla sua corrispondenza dovrebbe essere diviso col suo segretario, il celebre ANASTASIO bibliotecario (v.). Suddiacono al patriarcato pontificio sotto SERGIO II (v.) e poi diacono sotto LEONE IV (v.), fu consigliere di Benedetto III.

Secondo il *Liber Pont.* la sua elezione si dovette alla libera scelta del clero, degli ottimati e dei « proceres romani ». Secondo le fonti franche, invece, « N. praesentia magis ac favore Lodowici regis et

procerum eius quam cleri electione substituitur » (*Annales Bertiniani* a. 858). I tempi parrebbero accreditare la versione franca, ma i precedenti di N., consigliere di Benedetto III, rendono plausibile anche quella del *Liber Pont.*; del resto l'oppositore di Benedetto III, Anastasio bibliotecario, antipapa nell'855, sembra essersi astenuto con N. da ogni azione, anzi si accostò al nuovo eletto, così da divenirne dall'862 segretario. Il fatto è che la nomina di N. risultò gradita anche all'imperatore, il quale alla morte di Benedetto (7 aprile) rientrò in Roma, da cui era uscito da pochissimi giorni: la sua presenza rese certo più facile l'unanimità degli elettori.

La grandezza di N., paragonato a Gregorio M., si misura dalla complessità degli avvenimenti che interesserono il suo pontificato e dall'energia e intelligenza dei suoi interventi. Gli stessi principi ricorsero alla sua opera di mediazione, benché la sua inflessibilità l'abbia fatto classificare tra i papi teocratici sostenitori del potere diretto sul temporale. Carlo il Calvo si appellò al papa quando il fratello Ludovico il Germanico invase i suoi stati e quando in Aquitania gli si ribellarono i figli Ludovico e Carlo.

Una delle più grosse questioni del pontificato di N., oltre quella di Foio (v.), fu quella del divorzio di Lotario II. Questi voleva abbandonare la legittima consorte Teutberga, figlia del conte Bosone, per sposare Valdrada già sua amante. A carico di Teutberga, disgraziatamente sterile, fu propagata la calunnia che avesse avuto rapporti illeciti col fratello abate prima del matrimonio, il che, secondo il diritto canonico allora vigente, costituiva impedimento al matrimonio. La regina protestò e propose, secondo l'uso, il giudizio di Dio, che le riuscì favorevole. All'allontanamento di essa si erano opposti i grandi del regno che avevano voluto il matrimonio. Ma nell'860 l'assemblea del clero, riunita ad Aquisgrana sotto la direzione degli arcivescovi di Colonia e Treviri decisi ad accontentare il re, riconobbe la colpa della regina pur senza autorizzare il re a seconde nozze. La regina stessa s'era lasciata estorcere una confessione, certo per terminare a ogni costo l'odiosa disputa. Riuscì a fuggire dalla prigione in cui era stata rinchiusa, rifugiandosi presso Carlo il Calvo, donde inviò un appello al papa (non sappiamo che risposta abbia avuto un appello anteriore).

Mentre N. preparava un concilio da tenersi a Metz, l'episcopato lorenesse dichiarava nullo il primo matrimonio (concilio di Aquisgrana, 72 apr. 862) e poco dopo Gundero di Colonia benedisse le nozze di Lotario con Valdrada. Il concilio voluto dal papa si svolse a Metz alla metà del giugno 863; per la prevalenza assoluta dell'episcopato lorenesse, la sentenza fu in favore del re: i legati pontifici vennero corrotti. Le decisioni furono portate a Roma dagli arcivescovi di Colonia e Treviri. N. non esitò a scomunicarli e a deporli dopo l'esame dei documenti. Essi si allearono allora coi malcontenti d'Italia, tra cui specialmente l'arciv. di Ravenna Giovanni e il vescovo Annone di Bergamo.

L'imperatore, favorevole in quel momento a Lotario, mosse l'esercito verso Roma. Vi fu breve battaglia con fedeli che si recavano in processione di penitenza a S. Pietro. Le trattative ristabilirono i buoni rapporti tra papa e imperatore e i ribelli vennero abbandonati a se stessi. Prima di ritornare nella loro regione i due arcivescovi tedeschi scomunicarono e deposero a loro volta N. con documento lasciato sulla confessione di S. Pietro. In seguito tutto l'episcopato si sottomise, tranne l'arciv. di Colonia.

Non si sottomise Lotario, nonostante le pressioni politiche degli zii Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo. N. pensò di radunare un grande concilio a Roma, ma per le difficoltà sollevate dall'episcopato tedesco e lorenesi si accontentò d'una legazione pontificia capeggiata da Arsenio, che era padre di Anastasio e, come il figlio, consigliere del papa. La missione, portatrice d'un ultimatum per Lotario, parve ottenere successo: il re riprese Teutberga e consegnò ad Arsenio Valdrada da condurre a Roma (estate 865). Ma a Pavia Valdrada fuggì, rifugiandosi di nuovo presso Lotario. Perciò il papa la scomunicò (2 febr. 866). Benché Teutberga, stanca di quell'insopportabile situazione, chiedesse per sé la monacazione e l'annullamento del matrimonio (la ragione giuridica non era più il peccato della regina, bensì l'esistenza dei rapporti Lotario-Valdrada, anteriori al matrimonio con Teutberga, come vero matrimonio morganatico), il papa non cedette. In tre lettere (30 ottobre 867) riassumeva la sua condotta: nella prima (JAFFÉ-WATTENBACH, 2884) rivolta al re di Germania, tratta per esteso la questione di Teutberga e Valdrada; nella seconda (ivi 2885) diretta allo stesso re di Germania, parla della posizione degli arcivescovi ribelli; nella terza (ivi 2886) indirizzata all'episcopato di Germania, espone diffusamente fatti e posizioni di diritto che dovevano guidare la condotta dei vescovi. La vertenza passerà al successore ADRIANO II (v.) e verrà chiusa solo alla morte di Lotario.

Dalle brighe dei vescovi era sempre stato assente l'arciv. INCMARO di Reims (v.) che lasciò di tali fatti un memoriale interessante: *De divortio Lotharii et Teutbergae* (PL 125, 619-772).

In tutto l'affare unica guida di N. furono l'amore della giustizia e il rispetto del diritto divino ed ecclesiastico, non certo desiderio di dominio politico, tant'è vero che la stessa intransigenza usò coi vescovi.

La riorganizzazione carolina aveva attribuito un compito speciale al METROPOLITA (v.), che prima d'allora era soltanto il presidente del sinodo provinciale e ora diventa il capo dei suoi suffraganei, con autorità quasi inappellabile. N. non tollerò gli abusi che nacquero da questa istituzione. Giovanni VIII di Ravenna, fratello di Gregorio che era comandante militare della città, aveva già provocato lamentele a Roma per il suo tirannico governo. Leone IV si era accontentato di protestare e minacciare. N. passò all'azione, scomunicandolo. Inutilmente Giovanni cercò l'appoggio imperiale. N. si recò a Ravenna e Giovanni dovette sottomettersi. Nel sinodo romano del 18 nov. 862 promise quanto gli venne imposto accogliendo i lamenti dei vescovi dell'Emilia: nessun vescovo dell'Emilia doveva essere da lui consacrato senza l'elezione previa di clero e popolo; non doveva impedire l'appello a Roma, né esigere tributi; ogni anno si sarebbe presentato a Roma in segno della sua sottomissione.

Lo stesso avvenne con INCMARO di Reims (v.), che aveva già cercato, senza riuscirvi, di ottenere il titolo di vicario del papa nelle Gallie. L'urto con Roma avvenne a causa di Rotado, vescovo di Soissons, che era troppo indipendente per i gusti di Incmaro. Questi prendendo argomento da certe irregolarità di Rotado, lo fece scomunicare da un sinodo (861). Rotado, dopo aver appellato a Roma, si lasciò giudicare da un altro sinodo (Soissons 862) e fu deposto. N., parzialmente informato, ingiunse ad

Incmaro di rimettere Rotado nella sua sede e di mandarlo a Roma per il giudizio, pena la sospensione a divinis. Incmaro, ben lontano dal voler disubbidire alla S. Sede, stupito mandò legazioni e memoriali per giustificare la sua condotta, richiamando anche tra le righe che non doveva proprio essere Roma ad infirmare l'autorità dei metropolitani già tanto contrastata dai principi. Dopo aver temporeggiato, lasciò libero Rotado per Roma. E forse fu Rotado a portare a Roma le *Decretali* del pseudo-ISIDORO (v.) che, contro la decentrazione sostenuta da Incmaro, riproponevano il rafforzarsi del potere romano. Non essendosi presentato alcun accusatore, Rotado fu reintegrato nei suoi poteri (24 dic. 864).

Allo stesso Rotado si deve se fu riaperta la questione delle ordinazioni di EBBONE di Reims (v.). Questi, deposto dal sinodo di Thionville (835), era stato ristabilito in sede per decreto imperiale (840) e aveva ripreso le sue funzioni dal dic. 840 all'autunno 847, tra l'altro ordinando alcuni ecclesiastici. Nell'845 alla Chiesa di Reims fu preposto Incmaro che si trovò di fronte all'interrogativo: erano lecite o almeno valide le ordinazioni di Ebbone? Il sinodo di Soissons (853) ne dichiarò l'invalidità, ottenendo l'approvazione di Benedetto III; lo stesso N. nell'863 confermò la decisione del predecessore. Ma premendo a Carlo il Calvo la promozione di Vulfrado (uno dei sacerdoti di Ebbone) alla sede di Bourges, N. mandò una serie di lettere in cui pregava Incmaro di riesaminare la situazione di Vulfrado, proponendo o la reintegrazione senza processo o la discussione nel sinodo di Soissons: qualora fosse stato possibile cassare la sentenza anteriore, Roma non aveva niente da eccepire; in caso contrario si doveva permettere a Vulfrado l'appello a Roma.

Incmaro, amareggiato per questa nuova incomprendenza, volle dare una lezione a Roma: radunò il concilio (agosto 866) per pubblicare una lettera sinodica nella quale si dichiarava l'impossibilità da parte dei vescovi di intervenire in una questione già definita da Roma: la S. Sede poteva anche mutare il suo parere, ma non spettava ai vescovi giudicare ciò che era stato stabilito. Con una lettera personale per il papa (PL 126, 61-68), Incmaro spedì a Roma Egilone di Sens, prevenendolo sui pericoli che avrebbe incontrato (ivi 68-76): tra l'altro accenna a una possibile reviviscenza della questione di GOTESCALCO (v). Roma rispose con asprezza: gli ordinati di Ebbone, condannati nell'853, dovevano essere reintegrati di benefici ed uffici, perché la validità dell'ordinazione era incontestabile; presentasse pure Incmaro le sue istanze sulla loro canonica deposizione, e Roma avrebbe giudicato. Non mancavano aperte accuse, rivolte ad Incmaro, di disubbidienza e superbia. La risposta di Incmaro, ferma e rispettosa (ivi 76 s., 89 s.), dell'estate 867 trovò accoglienza migliore: l'affare di Fozio aveva preso tutte le cure del papa, che desiderava ogni intesa tra gli occidentali. Intanto il sinodo di Troyes (ott. 867) redigeva lo stato giuridico della controversia; ma la relazione giunse a Roma dopo la morte del papa.

Il *Liber p.* definisce N. dolce e misericordioso. Ad Anastasio (probabile redattore di tale vita) e a suo padre Arsenio risale quasi certamente la durezza dei suoi interventi, coi quali, in quel secolo di confusione di poteri, il papa intendeva ristabilire la suprema autorità spirituale di Roma contro principi e vescovi, fermo geloso custode non già del proprio dispotismo, di cui non esiste traccia negli scritti o

nelle azioni, bensì del bene della Chiesa a lui affidata.

Durante il suo pontificato si svolsero le vicende di Bulgaria connesse con la questione di Fozio (v. FORMOSO e FOZIO). È celebre per il suo valore teorico e pratico la *Responsio ad consilia Bulgarorum* (PL 119, 978-1016). In Danimarca morì l'anno 865 ANSGARIO (v.), considerato l'apostolo di quella regione: N. aveva scritto (864) al re Hørik, che s'era mostrato benevolo verso il cristianesimo (JAFFÉ WATTENBACH 2758). CIRILLO e Metodio (v.) stavano predicando tra i Moravi.

In Roma non avvennero fatti di rilievo. Fu molto curata la beneficenza attraverso la distribuzione di buoni per viveri. A N. si deve il restauro dell'acquedotto traiano e delle mura di Ostia, che vennero munite di torrioni con presidii. A N. si devono ancora il portico di S. Maria in Cosmedin, i mosaici di S. Maria Nuova, l'ingrandimento del palazzo di Laterano, il monastero di S. Sebastiano.

Fu sepolto a S. Pietro. Si conserva una parte dell'epitafio. Venne inserito nel martirologio da Urbano VIII (1630). Festa al 13 nov. Gli successe ADRIANO II (v.).

BIBL. — *Lettere in Mon. Germ. Hist. Epist.* VI (Berlino 1925) e in PL 119, 769-1212. — *Liber Pont.*, ed. DUCHESNE (Paris 1886-1892), II, 151-172. — *Capit. reg. Franc.* in *Mon. Germ. Hist. Leg. Sez. II* (Hannover 1897). — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 506-526. — FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, trad. it. VI (Torino 1948) v. indice anal. — HEFELE-LECLERCQ IV, v. indice. — H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, trad. it., Roma 1908, passim. — P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947, passim. — A. FRUGONI, *La chiesa di N. I.*, in *Humanitas* 4 (1949) 495-501. — J. HALLER, *N. I und Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1936, p. 603-609. — E. PERALS, *N. I u. Anastasius Bibliothecarius*, Berlin 1920. — F. FOURNIER, *Etude sur les fausses décrétales*, in *Rev. d'hist. eccl.* 7 (1906) 33-51, 301-316, 543-564, 761-784, 8 (1907) 19-56. — F. A. NORWOOD, *The political pretensions of pope N. I.*, in *Church history* 15 (1946) 271-85: infelice interpretazione dell'attività di N., senza elementi nuovi. — A. CAVALLINI, *S. N. I. difensore del primato romano contro Fozio*, in *Scuola catt.* 68 (1940) 23-42 (a formare la dottrina di N. sul primato non hanno influito le decretali pseudo-isidoriane). — F. M. STRATMANN, *Die Heiligen und der Staat*, IV (Frankfurt a. M. 1952). — I. DUJCEV, *Die « Responsa N. I papae ad consilia Bulgarorum » als Quelle f. die bulgarische Geschichte*, in *Festschrift zur Feier d. 200-jähr. Bestandes d. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs I* (Wien 1949) 349-62.

NICOLA II, papa (1058-1061), succede a STEFANO IX (v.) come candidato del monaco Ildebrando, di S. Pier Damiani e di tutti coloro che volevano la riforma della Chiesa, contro Giovanni di Velletri, eletto papa col nome di BENEDETTO IX (v.) dai conti di Tuscolo. Quest'ultimo era stato eletto contro le disposizioni di Stefano IX, il quale aveva imposto che si aspettasse, prima di procedere, il ritorno di Ildebrando allora impegnato presso la corte germanica.

N., nativo di Borgogna (si chiamava *Gerardo*), era vescovo di Firenze, eletto per volontà di Enrico III. La sua elezione al pontificato avvenne a Siena. Dopo l'approvazione dell'imperatrice Irene, fu accompagnato da Guiberto, cancelliere d'Italia, a Sutri, dove un concilio lo riconobbe (1058). In Roma entrò colle armi nel gennaio successivo. La fuga di Benedetto sopl subito lo scisma, di cui scomparvero tutte le tracce quando l'antipapa, poco dopo, cadde nelle

mani di N., che lo internò nell'ospizio presso la Chiesa di S. Agnese. N. fu consacrato a S. Pietro.

La politica della S. Sede verso i Normanni completamente mutò. Dopo aver scomunicato Roberto Guiscardo per le abusive occupazioni di territori della S. Sede, N. si incontrò a Melfi con lui e con Riccardo di Aversa. A questi riconobbe il titolo di principe di Capua e a Roberto conferì l'investitura di Puglia, Calabria e Sicilia. Roberto e Riccardo gli giurarono in cambio fedeltà. Il papa, che si era riservato il dominio di Benevento, otteneva così, oltre la pace, un valido appoggio nell'Italia meridionale contro i saraceni ancora padroni della Sicilia. Un esercito normanno accompagnò il papa a Roma, permettendogli di riprendere varie terre della Chiesa (Palestrina, Tuscolo, ecc.) e di distruggere i castelli dei suoi avversari.

N. si preoccupò della riforma della Chiesa, come dimostrarono i sinodi romani annui. Famoso è quello dell'aprile 1059, primo passo verso la libertà della Chiesa. Vi si stabilì che solo ai cardinali vescovi spetta l'elezione del pontefice; il clero e il popolo devono soltanto approvare l'elezione avvenuta. La scelta deve preferibilmente cadere su un membro del clero romano. L'eletto governa dal momento della sua elezione, prima dell'incoronazione e dell'approvazione imperiale; l'intervento imperiale è indicato genericamente colla frase «salvo l'onore e la reverenza dovuta al nostro carissimo figlio Enrico... e successori»; si aggiunge che l'approvazione non è un diritto universale dell'imperatore, ma un diritto posseduto da quell'imperatore a cui sia stato personalmente conferito. Di questo decreto si posseggono due redazioni: una, che fa ancora larga parte all'autorità imperiale, è un falso quasi certamente risalente al periodo dell'antipapa Clemente III ai tempi di Enrico IV. Colla versione pontificia, che riserva le trattative ai cardinali vescovi (cui s'aggiungono in un secondo tempo i cardinali chierici) si ritorna ai principii in uso prima della *Constitutio Romana* di Lotario (824), rimessa in vigore da Ottone I (962).

L'opposizione della nobiltà romana fu vivacissima e più ancora quella tedesca. L'imperatrice rifiutò l'udienza al card. Stefano che portava i decreti del sinodo. N. non si lasciò smuovere. Nel sinodo romano dell'anno successivo con altro decreto chiariva ancor meglio le sue intenzioni, sostituendo alla parola «trattative» (riservate ai cardinali vescovi) l'espressione «elezione canonica», eliminando l'approvazione dei laici e l'intera frase: «salvo l'onore e la riverenza dovuti...». Prevedendo le difficoltà di questa riforma, il concilio del 1060 stabilisce che l'elezione possa avvenire in qualsiasi luogo anche fuori Roma.

Il concilio del 1059, che condannò anche l'errore eucaristico di BERENGARIO (v.), contiene diversi canoni riguardanti la simonia e il concubinato del clero. In esso avvenne anche la sottomissione dell'arcivescovo di Milano, Guido, che poté ritornare alla sua sede, seguito a breve distanza dalla missione pontificia guidata da Anselmo di Baggio vescovo di Lucca e da S. Pier Damiani. Tale vicenda è connessa colla storia della PATARIA (v.) e colla visita a Roma di Arialdo e Landolfo Cotta (quest'ultimo non raggiunse Roma perché ferito a Piacenza).

S. Pier Damiani fu mandato anche ad Ancona per mettere pace dopo la ribellione contro il conte pontificio Bernardo.

Altri sinodi per la riforma tenne N. nelle Marche e a Benevento.

Coi paesi fuori d'Italia, N. si mantenne in buoni rapporti, specialmente colla Francia. Pare che avesse intenzione di recarvisi, come aveva fatto Leone IX. La sua opera fu sostenuta dal card. Stefano suo legato, e da Ugo abate di Cluny. Ebbe una contesa con Guglielmo duca di Normandia, che aveva sposato Matilde figlia di Baldovino di Fiandra e sua parente. Il papa aveva condannate quelle nozze perché contratte senza dispensa. Dopo minacce di interdetto su tutta la Normandia, si venne ad un accordo per la mediazione di Lanfranco, il futuro vescovo di Canterbury. Più grave fu la opposizione dei prelati tedeschi contro la riforma: è il preludio delle lotte scatenate da Enrico IV, che allora era minorenni.

N. morì a Firenze (estate 1061) e vi fu sepolto. Anche da papa aveva voluto tenere titolo e ufficio di vescovo di quella città. Gli successe ALESSANDRO II (v.).

BIBL. — *Opere* in PL 143, 1299-1366. — Una *Vita in Rerum Ital. Script.* III, p. 301 s. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 526-532. — A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, I (Louvain 1924) 309 s. — HEFELÉ-LECLERCQ IV-2, 1133-1216. — FLICHE-MARTIN, o. c., VIII (Paris 1950) 17-22. — P. BREZZI, o. c., — V. GRUMEL, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire*, in *Rev. des études Byzant.* 10 (1952) 5-23. — A. MICHEL, *Humbert und Hildebrand bei N. II*, in *Histor. Jahrb.* 72 (1953) 133-61. Fu Ildebrando veramente « ideatore e fattore dell'elezione di N. II », come vuole G. B. BORINO (*L'arcidiacono di Ildebrando*, in *Studi Gregoriani*, III, 463-5) e il decreto sull'elezione papale del sinodo riformatore del 1059 si deve proprio all'influenza preponderante decisiva di Ildebrando, o non piuttosto a Umberto? Michel pensa che « l'astro di Ildebrando poté alzarsi soltanto quando il sole tramontò per Umberto »; le espressioni della lettera di Pier Damiani al neoletto N. II e insieme ad Ildebrando, « che sono la Chiesa romana », sono « troppo iperboliche e non vanno prese sul serio », pensa Michel. Forse la realtà è in mezzo alla tesi dei due autori: vero è che la riforma del sec. XI non è opera di una singola persona, bensì di un gruppo di persone eminenti cui appartennero Umberto, Ildebrando, Pier Damiani, Desiderio di Montecassino e altri meno importanti.

NICOLA III, papa (1277-1280), Giovanni, figlio del senatore romano Matteo Orsini e di Perna Gaetani. Succede a GIOVANNI XXI (v.). Cardinale diacono di S. Nicola in carcere sotto Innocenzo IV (1244), servì 8 papi e partecipò a 7 conclavi. Fu incaricato da Clemente IV di conferire l'investitura del regno di Sicilia e Carlo d'Angiò (1265).

Venne eletto papa a Viterbo, dove era morto l'antecessore, dopo 6 mesi di vacanza consumati nelle lotte tra il partito italiano e quello francese sostenuto da Carlo d'Angiò. La sua nomina fu la vittoria della reazione al gulfismo angioino, che cominciava a pesare sulla Chiesa più del dominio imperiale, e contro il quale s'andavano ponendo diverse città dell'alta Italia (a Milano ai Torriani guelfi succedono nel 1277 i Visconti).

N. si accostò all'imperatore, ottenendone in cambio sia la restituzione di Romagna, Pentapoli, Marca d'Ancona, Camerino, Spoleto, Bertinoro, ecc. (per queste trattative Rodolfo d'Asburgo aveva mandato a Roma nel 1278 Corrado Prob, provinciale dei frati minori di Germania), sia l'intervento affinché Carlo d'Angiò rinunciasse al titolo e alle funzioni di vicario imperiale in Toscana. N. lavorò

in seguito alla pace tra l'angioino e l'impero, suggellata dal matrimonio tra Carlo Martello (cf. Dante, *Paradiso* VIII, 31-84; IX, 1-21), nipote di Carlo I, e Clemenza, figlia di Rodolfo. Carlo d'Angiò dovette rinunciare anche al titolo di senatore di Roma, concessogli per dieci anni da Clemente IV (1268): N. stabilì che tale titolo fosse d'allora in poi tenuto per un anno solo da una o due persone, che fossero romane, ma non imperatori, né re, né principi di terre. Il primo eletto fu il fratello del papa Matteo Rosso ORSINI (v.).

Carlo d'Angiò si compensava con sogni ambiziosi sull'oriente, che pareva aperto agli occidentali dopo il concilio di Lione (1274). A lui di fatto Maria d'Antiochia, figlia di Boemondo VI, aveva ceduto nel 1277 i diritti alla corona di Gerusalemme, contrastati dal re di Cipro Ugo III. Ma i Vespri Siciliani (1282) ruppero l'incantesimo.

N. lavorò anche alla pace in Firenze riuscendo a un accordo tra guelfi e ghibellini (1278), che risultò tuttavia effimero.

Si preoccupò della predicazione tra i Tartari, ai quali mandò missionari francescani (che non poterono andare oltre la Persia). Il progetto era legato a quello della Crociata, sempre presente a N., essendo sotto Giovanni XXI giunta un'ambasciata da parte del kan Abagha che proponeva un'alleanza tra cristiani e mongoli contro i musulmani, colla prospettiva della conversione del gran kan di Kambalik (Pechino). La scelta dei francescani è dovuta alle simpatie di N. per tale ordine.

Proprio dai francescani gli venne un grosso dispiacere nella polemica interna all'ordine tra « moderati » e « rigoristi ». Pubblicando nel 1279 la bolla *Exiit qui seminavit*, che voleva, con tendenza rigorista, definire la corrispondenza della regola francescana al Vangelo e riservava alla S. Sede la proprietà dei beni mobili ed immobili dell'ordine, come già aveva fatto Innocenzo IV (1245), fornirà uno dei documenti più contestati nell'aspra polemica sulla POVERTÀ (v.); cf. anche OCCAM, MICHELE da Cesena, FRANCESCANI, GIOVANNI XXII.

Alcune costruzioni presso S. Pietro si devono a N., che può essere considerato il fondatore dei palazzi vaticani, essendovisi trasferito dal LATERANO (v.), ormai cadente dopo l'abbandono dei papi precedenti. Riedificò il « Sancta Sanctorum ».

Gli si rimprovera il NEPOTISMO (v.), peraltro moderato: elevò alla porpora il fratello Giordano e il nipote Latino Frangipane o MALABRANCA (v.); ad Orso Orsini diede il rettorato del patrimonio di S. Pietro e a Bertoldo Orsini quello della Romagna; il fratello Matteo Rosso fece senatore di Roma. Tolomeo da Lucca parla d'un suo disegno di staccare dall'impero il regno d'Arles, Toscana e Lombardia, per favorire suoi parenti. N. morì prima di attuare questo ipotetico disegno. Politicamente fu moltoabile e felice.

Morì a Soriano presso Viterbo. Dante lo collocò tra i simoniaci (*Inferno* XIX). Gli successe MARTINO IV (v.).

BIBL. — POTTHAST, *Regesta* II (1875) 1719-1755. — J. GAY, *Les registres de N. III*, Paris 1898-1916 (incompleto: tre fascicoli per gli anni 1278-1279). — TOLOMEO da Lucca, *Hist. eccl.*, in *Rerum It. Ser.* XI, 1179-1184. — Fra SALIMBENE, *Cronica* (cf. ind. anal. dell'ediz. Bari 1942). — F. SAVIO, N. III, in *Civ. Catt.*, diversi articoli (v. indici dal 1850 al 1903). — A. DEMSKI, *Papst N. III*, Münster in W. 1903. — R. MORGHEN, *Il card. Matteo Rosso Orsini e la*

politica pontificia del sec. XIII, in *Arch. Soc. rom. di st. patr.*, Roma 1924. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 532-536. — G. BATTELLI, *Una supplica e una minuta di N. III*, in *Quellen u. Forschungen aus italien. Archiven u. Biblioth.* 32 (1942) 33-50. — S. RUNCIMAN, *Pope N. III and byzantine Gold*, in *Mélanges offerts à Et. Gilson* (Toronto-Paris 1959) 537-45. — S. J. P. VAN DIJK, *The legend of «the Missal of the papal Chapel» and the fact of card. Orsini's reform*, in *Sacris erudiri* 8 (1956) 76-142 (i messali *Ottob. lat.* 356 e *Avign.* 100 non rappresentano la liturgia papale ma un uso romano parrocchiale diverso; N. III avrebbe sostituito questo uso parrocchiale con la liturgia papale, per influenza della liturgia dei minori).

NICOLA IV, papa (1288-1292), succede a ONORIO IV (v.). Nato da umile famiglia a Lisciano presso Ascoli Piceno, entrò nell'ordine francescano assumendo il nome di *Gerolamo*. Dopo averci insegnato filosofia e teologia, fu dal generale S. Bonaventura nominato ministro in Dalmazia. Papa Gregorio X lo inviò in missione presso i greci (1272) per preparare l'unione che si doveva trattare al conc. di Lione (1274). In tale concilio fra Gerolamo divenne generale dei francescani alla morte di S. BONAVENTURA (v.) che l'aveva designato a quell'ufficio. Nicolò III lo fece (1278) cardinale di S. Pudenziana, e Martino IV lo creò vescovo di Palestrina (1281).

Venne eletto papa dopo una vacanza durata quasi un anno e funestata dalla morte di sei tra i cardinali raccolti per il conclave a S. Sabina. Primo pontefice francescano, professò largamente il suo ordine. A lui risale l'approvazione dei TERZIARI (v.). Ai francescani affidò le missioni nel lontano oriente (v. GIOVANNI da Montecorvino), che miravano anche a cercare alleati contro i Turchi. Questi rimasero la sua costante preoccupazione; ma per le discordie dei principi cristiani ebbe il dolore di assistere impotente alla caduta di S. Giovanni d'Acri (18 maggio 1291). Il tempo delle Crociate è finito.

In Europa era ancora pendente la questione dell'incoronazione di Rodolfo d'Asburgo e N. non si mostrò più favorevole dei predecessori.

In Italia il fatto più grave è la contesa tra Aragonesi ed Angioini per la Sicilia. L'isola era stata occupata dopo i Vespri (1282) da Giacomo d'Aragona, che armeggiava per conquistare anche il resto del regno. Carlo d'Angiò, vinto e fatto prigioniero, era stato costretto a giurare di cedere ogni diritto sulla Sicilia. Questo patto non fu approvato dai papi, che erano ancora ufficialmente sovrani di quel territorio. N. intimò a Giacomo di tornare all'obbedienza della Chiesa (era stato scomunicato da Onorio IV nel 1286) e ad Alfonso, suo fratello, re d'Aragona, di rimettere in libertà l'Angioino. La liberazione avvenne anche per le pressioni dei re di Francia e d'Inghilterra. Quando Carlo d'Angiò giunse a Roma, da N. fu coronato re di Napoli e Sicilia (1289), accettando i patti giurati da suo padre alla S. Sede: oltre al solito censo, promise una chiesa ogni tre anni e si obbligò, a richiesta del papa, a tenere in servizio della Chiesa 300 cavalieri per tre mesi a proprie spese, oppure una flottiglia; promise inoltre che non avrebbe mai accettato, né invaso, né conquistato, né lasciato conquistare il territorio della S. Sede.

Con tutto questo non cessò la guerra cogli Aragonesi. Fu soltanto interrotta dalle notizie giunte dall'oriente: Giacomo d'Aragona ottenne personalmente in feudo la Sicilia a patto di partire per Ter-

rasanta: l'avrebbe restituita al papa alla morte o passando ad altro regno. Non mantenne i patti: non intraprese la crociata e alla morte di Alfonso re d'Aragona lasciò la Sicilia al fratello Federico. Così la guerra continuò per molti anni ancora.

Poco fortunato fu N. anche altrove. Perugia, Foligno, la Marca d'Ancona, la Romagna ribollivano di guerre e insurrezioni; in Romagna i ghibellini erano guidati da Maghinardo da Sisinana, detto il Demonio (Dante, *Purgatorio* XIV, 118). I tumulti maggiori erano in Roma. Per la storia della città il fatto principale del pontificato di N. è l'ascesa della famiglia Colonna, cui N. era legato da familiarità fin da quando era cardinale prenestino, e a cui doveva l'appoggio ottenuto in conclave per mezzo del card. Jacopo Colonna. N. innalzò alla porpora un altro Colonna, Pietro di Giovanni, nipote di Jacopo. Fece però cardinale anche un Orsini, RINALDO, (v.), cugino di Matteo Rosso (v. NICOLA III), così da bilanciare l'influenza delle due famiglie; ma s'illuse, e continuò la aperta rivalità delle due famiglie.

Contro la politica antiaragonese della S. Sede nella questione siciliana, i Colonna assunsero una posizione nettamente antifrancesca e antiangioina, tenendosi anche in relazione col mondo germanico. C'è tutta una letteratura, particolarmente tedesca, redatta in senso colonnese, con dediche ai Colonna o con prefazioni dei Colonna (ricordiamo *De praerogativa romani imperii* di Alessandro di Roes, *De translatione imperii* di Giordano di Osnabrück, la anonima *Noticia saeculi* del 1288), intesa a impedire la elezione d'un altro papa francese. Tra il 1288 e il 1290 i Colonna dominarono tutto l'ambiente romano; basta notare quanti laici di questa famiglia ottengono rettorati, legazioni e contee per conto del papa. L'anonimo autore degli *Annali di Colmar* dice che la loro potenza giunse al punto di poter scacciare il papa da Roma per aver incoronato Carlo II d'Angiò. Non si sa che peso dare alla notizia in quanto Carlo fu coronato a Rieti (29 maggio 1289), dove il papa doveva trovarsi per le vacanze estive; ma non appare inverosimile. I Colonna spingono Roma alla guerra contro Viterbo, conclusa colla pace del 3 maggio 1291 per interposizione del papa. La situazione precipitò all'inizio del 1292 e più ancora nei due anni successivi: gli *Annali* cit. informano che uomini di casa Orsini nella Pasqua del 1294 avrebbero ucciso, nella stessa basilica di S. Pietro, undici pellegrini. Il papa moriva tra i tumulti il 4 aprile 1292. Durante il suo pontificato Jacopo Colonna dedicò speciali attenzioni alla basilica di S. Maria Maggiore, patrocinando l'esecuzione del grande musaico absidale dovuto a Jacopo Torriti. Fra i santi e gli angeli circondanti Cristo che corona la Vergine, si vedono le due figure del papa e del cardinale colla scritta «*Dominus Jacobus de Colomna cardinalis*». Nella dedica in versi, vien ricordato che il papa riparò la chiesa cadente (suo è anche il rifacimento dell'abside, che fu coperta di mosaici esteriormente). Riparò i mosaici di S. Giovanni e pose la prima pietra del duomo di Orvieto.

Fu N. ad approvare l'università di Montpellier, la fondazione di quelle di Montepulciano e Macerata e la riapertura delle scuole pubbliche di Padova. Concesse inoltre privilegi all'università di Lisbona. Nel 1290 condannò i Fratelli Apostolici del SEGALLELLI (v.). Invano a lui ricorse il suo vecchio allievo Ruggero BACONE (v.) imprigionato in Inghilterra

per sospetto di eresia. Gli successero CELESTINO V (v.).

BIBL. — *Registri di N.* nella « Biblioth. des écolles franç. d'Athènes et de Rome », II serie: *Régistres des papes du XIII s.*, a cura di E. LANGLOIS, Paris 1890. — POTTHAST, *Regesta II*, 1826-1915. — A. MERCATI, *Frammento di un registro di N. IV*, Roma 1931. — A. DE BOUARD, *Le régime politique et les institutions de Rome au moyen-âge (1251-1347)*, Paris 1920. — DUCHESNE, *Liber pontificalis*, II, 466 s. — HEFELE-LECLERCQ VI, 153-340. — G. DAGARD, *Philippe le Bel et le S. Siège de 1285 à 1304*, 2 voll., Paris 1936. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 536-41. — E. DUPRÉ THÉSEIDER, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia (1252-1377)*, Bologna 1952. — Una bolla inedita (4 ott. 1290) presso G. DESPY, *Deux actes pontificaux inédits du XIII s. pour le chapitre de Moustiers-Sambre*, in *Bullet. de l'Institut. hist. belge de Rome* 25 (1949) 7-11.

NICOLA V, papa (1447-1455), Tommaso Parentucelli, successo ad EUGENIO IV (v.). Nato nel 1397 da un medico che professava a Sarzana, si laureò in teologia a Bologna, dove si fermò in servizio del vescovo, il B. Nicolò ALBERGATI (v.), fino alla morte di questi (1443). Papa Eugenio IV lo volle suo vicecamerlengo. Nel nov. 1444 lo fece vescovo di Bologna. Nel 1446 lo mandò a Francoforte con Giovanni CARVAJAL (v.) e Nicola CUSANO (v.) per trattare gli affari di Germania con Federico III e con il suo segretario Enea Silvio Piccolomini (il futuro Pio II, v.), contro la lega dei principi elettori. Creato cardinale nel dic. 1446, tre mesi dopo fu eletto papa, preferito ad altri insigni candidati come Prospero Colonna e Domenico Capranica.

Solitamente si caratterizza il pontificato di N. per il suo mecenatismo ampio, tollerante (troppo, qualche volta). Il che non faccia dimenticare altre sue attività considerevoli.

Il primo affare che N. seppe risolvere è quello dello SCISMA (v.), arroccato nel concilio di BASILEA (v.), e dell'antipapa FELICE V (v.) che aveva partigiani in Savoia, Svizzera, Germania. La stanchezza delle due parti, il pericolo d'una definitiva separazione e la grande abilità di N., che giunse a concessioni estreme e rispettò la suscettibilità dei prelati interessati, portarono finalmente alla conclusione: il sinodo di Losanna (continuazione di Basilea) accettava l'ubbidienza di N. e si scioglieva il 25 apr. 1449. Tutta la cristianità si raccoglieva attorno al papa di Roma. Il fatto suscitò entusiasmi dappertutto. N., che aveva già prima promesso di togliere tutte le censure (dai registri di Eugenio IV si strapparono pagine), pubblicava subito dopo tre bolle: nella prima cancellava ogni censura pronunciata contro i seguaci di Basilea, nella seconda confermava le collazioni di benefici fatte dal conc. di Basilea o da Felice V, nella terza restituiva ai conciliari sedi e benefici di cui fossero stati privati. A tanta indulgenza verso gli uomini corrispose l'inflessibilità circa il principio della superiorità del papa sul CONCILIO (v.).

I nemici di Roma continueranno ad agitare lo spauracchio del concilio ad ogni, anche minima, controversia, ma Roma per la coscienza della sua superiorità e per timore di intemperanze scismatiche trascurò di avvalersi dei concili per quasi un secolo anche in questioni che avrebbero suggerito in altri tempi la convocazione di un concilio. Ad es., la riforma della Chiesa, da tutti invocata, senza dubbio

sarebbe stata più facilmente e proficuamente trattata in un concilio, ma la disastrosa anteriore esperienza e la necessità polemica di affermare la superiorità papale fecero trascurare allora questo validissimo strumento. Ancora: i papi del sec. XV, pur essendo personalmente convinti del privilegio mariano, si mostrarono freddi circa l'Immacolata Concezione di Maria, a cui il conc. di Basilea s'era dichiarato favorevole, affinché non si credesse ad una rivalutazione dello stesso concilio. In quegli anni è copiosa la letteratura che sostiene il potere assoluto del papa: c. il 1450, Giovanni di TORQUEMADA (v.), maestro dei Sacri Palazzi, pubblicò una somma contro i nemici della Chiesa e del primato del papa; PIETRO del Monte, giurista e teologo veneziano eruditissimo, vescovo di Brescia dal 1442, dedicò a N. un trattato *Contra impugnantes Sedis Apostolicæ auctoritatem*; le stesse idee sostengono S. ANTONINO da Firenze nella sua *Summa*, S. GIOVANNI da Capistrano nel *De potestate papæ et concilii*, Rodrigo SANCHEZ de Arevalo in *Dialogus de remediis schismatis* e in *Dialogus de auctoritate Romani Pontificis et generalium conciliorum*. Le richieste di riforma mediante un concilio, che oggi a noi appaiono tanto ragionevoli, potevano sembrare allora un tentativo o un pericolo di diminuire l'autorità del papa.

Di fatto N. attese all'opera di riforma mediante vari e notevoli provvedimenti. Celebrò il trionfo dell'unità col giubileo del 1450, che vide « una vera migrazione di popoli alla città eterna » (PASTOR, I, 317). Fatti assai gravi turbarono le feste, come la peste che decimò i pellegrini e l'orrenda disgrazia del 19 dic. causata dallo scontrarsi sul ponte Castel S. Angelo di due folle che procedevano in senso contrario; vi morirono travolte o annegate nel sottostante Tevere da 200 a 300 persone. Ma l'entusiasmo non diminuì: il culmine delle celebrazioni fu la canonizzazione di S. BERNARDINO da Siena (v.), il cui ricordo era assai vivo in Italia.

Poi cominciarono le legazioni: NICOLA di Cusa (v.) per la Germania e i Paesi Bassi, GIOVANNI da Capistrano (v.) per l'Europa centrale, il card. d'ESTOUTEVILLE (v.) accompagnato da Teodoro de Lelli, vescovo di Feltre e Treviso, per la Francia, il card. BESSARIONE (v.) a Bologna e negli Stati della Chiesa. Gli storici non sono d'accordo nel giudicare i risultati di queste missioni: chi le dice riuscite e chi fallite (cf. FLICHE-MARTIN, XI, 24). Si deve dire, stando alle relazioni e ai cronisti, che ci furono dei risultati immediati nel rinnovamento della fede e della vita cristiana (se si fa eccezione per i Boemi che non vollero ritornare all'unità). La riforma non poteva essere l'opera di un giorno o d'una predica: fu promessa sempre, dappertutto, e iniziata con decreti sinodali molto saggi. La mancata continuità dell'azione impedì il suo compimento. Valore ideale di ritorno della cristianità a Roma ha pure la coronazione imperiale di Federico III (Roma marzo 1452), ma soltanto ideale, anzi simbolico, avendo l'imperatore ormai perduta ogni effettiva autorità sugli altri principi.

Preliudio ai tristi eventi internazionali è agli inizi del 1453 la congiura di Stefano Porcari. Già responsabile d'una rivolta durante il conclave, graziato da N. e poi esiliato a Bologna per altri torbidi, ritornò a Roma e preparò coi suoi complici l'incendio del palazzo vaticano che doveva scoppiare durante la messa cantata dell'Epifania: approfittando del

tumulto i congiurati si sarebbero impadroniti del papa e dei cardinali ed avrebbero proclamata la repubblica romana con a capo il Porcari stesso. La congiura fu scoperta e i complici fatti prigionieri. Rei confessi, col Porcari furono impiccati diversi compagni il 9 gen. Non mancarono cronisti che compiansero il Porcari come martire e campione della libertà: probabilmente il suo è il gesto d'uno spirito ambizioso ed eccentrico, esaltato dai ricordi di antiche congiure. Non è del resto né la prima né l'ultima delle congiure scoppiate in Roma dal sec. XIII al sec. XVI.

Pochi mesi dopo giunse la notizia della caduta di Costantinopoli (avvenuta il 29 maggio 1453). N. comprese che senza la pace tra i principi cristiani non si poteva tentare alcuna azione, anche se il potente duca di Borgogna Filippo il Buono aveva coi suoi amici giurato di iniziarla subito (è il famoso « voto del fagiano », così chiamato perché pronunciato durante un banchetto al comparire in tavola d'un fagiano vivo e ornato d'una ricchissima collana d'oro). Il 30 sett. 1453 N. indirizzò alla cristianità un solenne appello alla crociata. Senza risultato. Lo scacco era prevedibile, come annotava Enea Silvio Piccolomini: « Non si dà né al papa quel ch'è del papa, né all'imperatore quel ch'è dell'imperatore. Da nessuna parte rispetto, da nessuna parte obbedienza. Papa e imperatore non si tengono oramai che per titoli vani e splendenti simulacri. Ogni Stato ha il suo principe particolare, ogni principe il suo particolare interesse. Quale eloquenza varrebbe a riunire sotto un medesimo vessillo tante potenze così discordanti ed ostili? E posto pure che s'accogliessero in armi, chi oserebbe assumersi l'ufficio di supremo comandante? quali ordini d'esercito seguire? qual disciplina stabilirvi? quali guarentigie di ubbidienza? chi il pastore di questa greggia di popoli? chi mai intende le tante lingue e così differenti, ed è capace di dominare e dirigere caratteri e costumi cotanto discrepanti tra loro? qual mortale potrebbe rappaciare gl'Inglese coi Francesi, i Genovesi cogli Aragonesi, i Tedeschi cogli Ungari e Boemi? Chi con piccola mano d'uomini muove alla guerra santa deve di necessità essere schiacciato dagli infedeli. Che se grandi schiere vi andassero, dovrebbero per lo stesso loro peso e disordine rimaner soccombenti » (cit. dal PASTOR, I, 552). Si riuscì tuttavia a concludere prima la pace di Lodi tra Milano e Venezia per opera dell'agostiniano Simonetto da Camerino (9 apr. 1454), e poi, coll'adesione di Roma e Napoli, la lega italica, pubblicata a Roma il 2 marzo 1455. Risultati sterili: Venezia già dal 18 apr. 1454 aveva firmato un trattato di commercio coi Turchi.

N. figura tra i massimi promotori del RINASCIMENTO (v.). Alla sua elezione, Roma, trascurata per tanti anni, pareva una città in rovina. N. decide di renderla meravigliosa. Fu preoccupazione dell'artista Parentucelli, ma anche del Papa N. che voleva tener alto il prestigio del centro del cristianesimo. Restaurò le grandi basiliche e le chiese stazionali, curò il rifacimento e l'ampliamento degli acquedotti e la costruzione di fontane (Trevi trasformata poi da N. Salvi) per il pubblico servizio e l'igiene, riedificò mura e ponti per la sicurezza della città e tutta una serie di solide fortezze nel territorio (Gualdo, Assisi, Fabriano, Civita Castellana, Narni, Orvieto, Spoleto, Viterbo). Progettò di fare del Vaticano e della città leonina un complesso monumentale. La

descrizione del progetto, studiato dal grande Leon Battista Alberti, ci è stata conservata dal biografo di N., il Manetti. Bisognava anzitutto demolire l'antico S. Pietro. Il progetto dell'Alberti fu in seguito radicalmente trasformato. La decisione di distruggere quella venerabile reliquia dell'antichità cristiana, da molti considerata come un sacrilegio, è da abbinarsi alla distruzione dei monumenti pagani (strana in quel secolo che fece dell'arte antica un suo modello). Tra i pittori lavorarono per N. fra Angelico, Andrea del Castagno, Piero della Francesca, il Bramantino.

N. fu un appassionato letterato, raccoglitore di antichi manoscritti e il primo grande mecenate. Fu il creatore della biblioteca vaticana, a cui lasciava in morte moltissimi codici. Amico fin da giovane di Filelfo, Poggio, Manetti, Bruni, Valla, continuò con essi la sua amicizia, chiamandoli a Roma e proteggendoli, insieme a tanti altri (come Vespasiano da Bisticci, Marsuppini, Decembrio, Bracciolini, Giorgio da Trebisonda). Taluni risultarono indegni della sua protezione, in particolare Lorenzo VALLA (v.), già sospetto a Eugenio IV, autore del *De voluptate*, nemico rabbioso dei monaci, avversario del potere temporale dei papi (anche se non è priva di merito la sua dissertazione sulla falsa donazione di COSTANTINO, v.), divenuto notaio apostolico. Nell'atteggiamento di N. si vide ora il tentativo di cristianizzare il rinascimento, ora uno svilirsi del pontificato nel temporalismo artistico o addirittura nell'agnosticismo religioso. Chi bada all'indole di N. e alla sua estrema tolleranza nel trattar gli affari (si ricordi il caso di Felice V), potrà ravvisare la stessa tolleranza temperamentale, pur non giustificandola, anche nel suo mecenatismo artistico, che senza dubbio era alimentato dal nobilissimo intento di glorificare la Chiesa di Dio. Così, secondo il Manetti, commentò N. sul letto di morte la sua opera: « Avevo trovato la santa Chiesa romana desolata dalle guerre e schiacciata sotto il peso dei debiti; io l'ho riformata e consolidata; l'ho liberata dalla scisma ed ho riconquistato le sue città e i suoi castelli... Ho... innalzato a sua difesa splendide fortezze...; l'ho abbellita elevando monumenti imponenti, dove ho spiegato tutte le risorse dell'arte...; l'ho arricchita di libri e tappezzerie... di magnifici ornamenti destinati al culto. E se ho radunato tutti questi tesori, non mi devo rimproverare né cupidigia, né simonia, né amore dei doni, né avarizia; al contrario, ho usato sempre una nobile liberalità nelle costruzioni e nei numerosi acquisti di libri, nell'impulso dato alla riproduzione dei manoscritti latini e greci e nelle pensioni concesse ai sapienti. Se ho potuto fare tutto ciò, l'ho dovuto al favore del divin creatore e allo stato di pace di cui la Chiesa poté godere ininterrottamente durante il mio pontificato ».

Fu sepolto a S. Pietro. Il monumento sepolcrale venne fatto trasportare nelle cripte vaticane da Paolo V. L'epitaffio fu dettato da Enea Silvio Piccolomini. Gli successe CALLISTO III (v.).

BIBL. — G. MANETTI, *Vita N. V.*, in *Rev. Ital. Script.* III-2, 907-960. — B. PLATINA, *Liber de vita Christi ac omnium pontificum*, ed. critica completa nella nuova ed. dei *Rerum Ital. Script.* III-1. — VESPASIANO da Bisticci, *Virorum illustrium CIII qui saeculo XV extiterunt vitae*, Firenze 1863. — G. MOLLAT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 541-548. — P. PASCHINI, *Roma nel Rinascimento*, Bologna 1940. — FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, XV (Paris

1951) 15-38, con aggiornata bibl. — L. PASTOR, *Storia dei papi*, I (Roma 1910) 323-578. — G. ORLANDELLI, *Considerazioni sui capitoli di N. V. coi Bolognesi*, in *Atti della Accad. naz. dei Lincei Rendic. classe scienze morali* 4 (1949) 454-73. — G. CONIGLIO, *L'usura a Lucca ed una bolla di N. V.* (del 1452), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 6 (1952) 259-64; notizie sull'usura a Lucca nei sec. XIV-XVIII, testo della bolla (che permetteva di aver rapporto con gli ebrei) e due altri documenti.

NICOLA V, antipapa (1328-1330), *Pietro Rainalducci* di Corbara (Rieti in Abruzzo). Sposato, abbandonò la moglie e si fece francescano (1310). Quando Ludovico il Bavaro dichiarò eretico e decaduto GIOVANNI XXII (v.), gli sostituì il Rainalducci, consacrato in S. Pietro il 12 maggio 1328. Ma lo sdegno dei romani e le truppe di re Roberto d'Angiò lo costrinsero a fuggire a Viterbo, poi a Pisa, dove si arrese a quell'arcivescovo. Si recò in seguito a chiedere perdono ad Avignone; il papa per maggior sicurezza lo tratteneva nel suo palazzo. Quivi l'antipapa morì nel 1333.

G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon*, Paris 1949. — G. BISCARO, *Un frammento del registro di N. V. antipapa*, in *Arch. st. della Soc. rom. di st. patr.* 1919, 310-320. — A. MERCATI, *Il « Bullarium generale » dell'Arch. segreto Vatic. e supplementi al registro dell'antipapa N. V.*, Città del Vat. 1947 (« Studi e testi » 134) con l'ediz. di 11 nuovi documenti di N. V.

NICOLA (Nicolaos, Nicolò, Niccolò, Nilo, Nikolaus, Nikolaus, Klaus, Niels...):

1) N. di Aarhus, B. († 1180), figlio naturale del danese Knud Magnusson, condusse vita austerissima, meritandosi dopo morte culto intenso, peraltro non approvato. Nella sua dimora a Skiby o Viby presso Aarhus edificò una chiesa. Sulla sua tomba fu costruito il duomo di Aarhus dal vescovo Pietro Vognsen. — La vita (*Biblioth. Hagiogr. Lat.* 6099) è in *Script. rer. danicarum V* (Copenhagen 1783) 303-11, a cura di P. F. SUHM. — H. OLRIK, *Danske Helgeners Levned* (ivi 1893 s) 291-316. — M. CL. GERTZ, *Vitae sanctorum danorum* (ivi 1908-12) 391-408.

2) N. d'Albano, cardinale, primo legato papale in Scandinavia. Inviato da Eugenio III con le più ampie facoltà, sbarcò in Norvegia alla fine del 1152. Pochi mesi dopo raccolse un sinodo a Nidaros (Trondheim) in NORVEGIA (v.), ove si decretò che Nidaros divenisse sede arcivescovile (N. impose il pallio a Jon Birgersson, già vescovo di Stavanger). Maggiori difficoltà trovò in SVEZIA (v.), divisa tra Svevi e Goti: i primi avevano imposto un re loro conazionale (Sverker) e volevano nella loro regione anche la sede metropolitana. Nel sinodo di Linköping N. non raggiunse l'accordo e lasciò la Svezia soggetta alla giurisdizione eccles. di Lund, appartenente allora al regno di Danimarca (nel viaggio di ritorno N. impose il pallio arcivescovile al vescovo di Lund, Eskil). Due lettere di papa Anastasio IV del nov. 1154, indirizzate una al Sverker e ai notabili di Svezia, l'altra all'episcopato, si congratulano per l'accoglienza fatta al legato papale, esortano a rispettare gli impegni presi davanti al legato, a conservare fedeltà alla sede apostolica, a difendere i diritti della Chiesa, a osservare le prescrizioni canoniche (ad es. circa il celibato ecclesiastico, che era pressoché sconosciuto, e circa le violenze fatte a un chierico) e a versare la tassa annuale al B. Pietro (PL 188, 1086-88, 1084-86). In un'altra let-

tera all'arciv. Giovanni (nov. 1154, PL 188, 1081-84) Anastasio IV conferma le decisioni di N.

Con l'opera del « buon cardinale » N., la Scandinavia acquista una prima organizzazione ecclesiastica, che era rimasta assai difettosa dopo la predicazione di S. ANSGARIO (v.) e pur dopo l'evangelizzazione dei missionari inglesi del sec. XI. — O. KOLSRUD, *Kardinal-legenden Nic. av Alb. i Norge* (1152), nuovi documenti (1152-1194), in *Historisk Tidsskrift* 33 (Oslo 1945) 485-512. — P. DAMIANI in *L'Osserv. Rom.*, 21 nov. 1952.

3) N. d'Amiens (*Ambianensis*), autore di un'opera apologetica *Ars fidei catholicae*, edita (PL 210, 595-618) tra le opere di ALAIN de Lille (v.), dedicata al papa Clemente III (1187-1191), intesa a difendere la fede con le pure armi della dialettica, contro le eresie e contro l'ISLAMISMO (v.). Il metodo d'esposizione, unico esempio nel periodo scolastico, è una impressionante anticipazione del « metodo geometrico » adottato nell'*Elhica* da SPINOZA (v.): a partire da definizioni date e ammesse, si deducono teoremi e corollari con rigida, secca logica geometrica (che è fallace in teologia naturale e in METAFISICA, v.). L'autore, designato nei mss. come N. d'Amiens (cf. P. GLORIEUX, *L'auteur de l'« Ars fidei cath. »*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 23 [1956] 118-22), si ispira ai criteri di GILBERTO PORRETANO (v.), del quale di fatto è indicato come devoto difensore e acuto espositore, forse discepolo. Il Grabmann non esita ad attribuirgli una *Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porretae* (ms. Vat. lat. 561, fol. 176 ss, dopo il commento di Gilberto ad *De Trinitate* di Boezio; Grabmann ne pubblica il prologo), dove l'autore, con gran copia di citazioni patristiche, scagiona Gilberto dalle obiezioni che la sua dottrina aveva sollevato. Cf. M. GRABMANN, *Die Gesch. der scholastischen Methode II* (Freib. i. Br. 1911) 431-34, 52-76 (a p. 460-62 è data la lista dei mss. dell'*Ars fidei*).

A un N. d'Amiens diversi mss. attribuiscono una *Chronica* universale in 8 libri, dall'inizio del mondo fino al 1204, generalmente copiata dalle opere similari anteriori di Eusebio, Girolamo, Sigeberto di Gembloux, ecc.; le aggiunte originali, poche e di scarso interesse, sono raccolte in *Mon. Germ. Hist. Script.* VIII, 473 s e in *Recueil des historiens des Gaules XIV*, 21, 23, XVIII, 701 s. L'autore della *Chronica* si dice nato nel 1147 e viveva ancora nel 1204. Un catalogo di Riccardo Fournival cancelliere d'Amiens lo identifica con l'autore dell'*Ars*, ma il ms. di Valenciennes 197 redatto sulla fine del sec. XII considera già morto il N. espositore di Gilberto, il quale d'altronde, se fosse nato nel 1147 come si dice di N. cronista, non poteva essere discepolo di Gilberto morto nel 1154. Fino a nuova luce, l'autore dell'*Ars* e il cronista appaiono due personaggi distinti, il primo più vecchio del secondo. — v. discussione presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, 555-58. — P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, I (Paris 1930) 263 s (N. d'A. è detto « maestro », ma nessun documento assicura che egli fosse reggente in teologia a Parigi nei primi anni del sec. XIII). — Denifle e altri attribuiscono a N. seguace di Gilberto anche una spiegazione del commento di Gilberto alle lettere paoline: cf. R. M. MARTIN in *Rev. d'hist. eccl.* 13 (1912) 676 s.

4) N. di Antiochia, v. NICOLAITI.

5) N. di Arlon (*Arlunensis*). v. ELGARD N.

6) N. nativo di **Autrecourt** (de *Utricuria, de Aulricuria*), in dioc. di Verdun († dopo il 1350), filosofo e teologo scolastico. Studiò alla Sorbona (tra il 1320 e il 1327), conseguendo i gradi di «magister artium», di «baccalarius et licentiatius in theologia et in legibus», e insegnò teologia alla Sorbona. Nel 1338 ricevette una prebenda e nel 1350 il decanato del capitolo cattedrale a Metz. Della sua vita posteriore non ci rimase traccia. La sua dottrina, potentemente originale al suo tempo e gravemente eterodossa, si ritrova pur senza nome in molti punti della filosofia moderna.

Una lettera (21 nov. 1340) di Benedetto XII al vescovo di Parigi cita N. (e altri maestri) ad Avignone per scolararsi del suo insegnamento sospetto. Morto Benedetto XII (25 apr. 1342), il successore Clemente VI fa riprendere l'esame dei libri di N. Il legato del papa Guglielmo Curti, cardinale prete del titolo dei SS. Quattro Coronati, trova in essi «molte cose false, pericolose, presuntuose, sospette, erronee ed eretiche», decreta (maggio 1346) che siano bruciate pubblicamente a Parigi, che N. si ritratti pubblicamente e che sia privato dei gradi accademici (*Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai*, presso H. S. DENIFLE-E. CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, II, Parigi 1891, p. 555, 576-87; alcune delle proposizioni estratte dai libri di N. e condannate dal card. Guglielmo come «erronee, false, dubbie, presuntuose e sospette» sono riportate in Denz.-B. 558-70). N. si ritrattò (25 nov. 1347).

Dal documento citato veniamo a conoscere le opere di N.: 1) commento alle *Sentenze* (almeno al libro I); — 2) nove lettere contro il teologo minorita Bernardo d'Arezzo (J. LAPPE, *N. von A. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster 1908, p. 2*-30*, pubblica le prime due, inoltre la lettera a N. di un certo Egidio che interviene nella discussione e frammenti della risposta di N. a Egidio); — 3) un trattato che comincia: *Exigit ordo executionis*, ritrovato da A. Birkenmayer nella Bolejana di Oxford e pubblicato da R. O. DONNEL in *Mediaeval Studies* I (1939) 179 ss; — 4) un commentario alla *Politica* di Aristotele; — 5) questioni sul giusto e l'ingiusto, su altri argomenti di metafisica e di teologia e una *Quaestio* (segnalata da LAPPE, *o. c.*, p. 4) «utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter».

Benché sia difficile ricostruire il pensiero sistematico di N. a partire dai frammentari articoli condannati e benché un elementare canone metodologico ci renda guardinghi nell'attribuire a un pensatore medievale le categorie della filosofia moderna postcartesiana, si intravede in lui una specie di «Hume del medioevo» che, portando alle estreme conseguenze il NOMINALISMO (v.) e l'EMPIRISMO (v.), giunge a negare ogni METAFISICA (v.) come sapere metempirico inferenzialmente mediato: egli «ha superato di colpo la distanza che separa Occam da Hume» (J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, Brux.-Paris 1944², p. 169 s).

Per lui conoscenza valida è soltanto quella *immediatamente* evidente, e quindi soltanto: 1) il dato sperimentale e 2) il primo principio di identità o di incontraddittorietà. Le nostre affermazioni, per essere certe e vere, dovranno limitarsi a pronunciare ciò che consta e il primo principio (formale, ipotetico): «si aliquid est, aliquid est» (DENZ. B. 570, 558). In verità N. ammette un terzo tipo di certezza,

quello della fede (ivi 558), ma egli non è in grado di giustificare l'assenso di fede, che dunque è per lui pura posizione pratica di FIDEISMO (v.), come la «credenza» di Hume, e forse concessione al principio ateorico della duplice VERITÀ (v.). In filosofia egli è drasticamente esplicito nel negare che possa «ex una re inferri vel concludi alia res» (ivi 554). Egli non nega, va da sé, il passaggio puramente *psicologico* dalla conoscenza di una cosa alla conoscenza successiva di un'altra cosa, cioè non nega la molteplicità dalle conoscenze; né sembra negare la validità del passaggio *logico* di tipo *deduttivo* da una cosa a un'altra cosa che sia «contenuta» in tutto o in parte nella prima (giudizi analitici del primo modo, risolvibile nell'affermazione del primo principio, cf. ivi 558). Ma nega la validità del passaggio logico (o mediazione o dimostrazione) di tipo *inferenziale* o induttivo che, a partire da una cosa data, affermi «un'altra» cosa non «contenuta» nella prima ma esigita dalla prima come «condizione» (o «causa» in generale) della sua esistenza. Tale è il metodo proprio della METAFISICA (v.).

Questa dunque viene per principio dichiarata *impossibile*. E N. con feroce coerenza ai suoi presupposti ne critica, uno per uno, i principali concetti (esauriente analisi presso P. VIGNAUX in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 562-87). Ad es., l'affermazione della CAUSA efficiente (v.) sarebbe valida solo quando potesse così formularsi: «esiste una cosa A (ad es. un diveniente) che è effetto della causa B; dunque esiste B»; in tal caso infatti, essendo B contenuto in A, sarebbe immediatamente ricavabile da A, e l'affermazione di B sarebbe riducibile al primo principio. Ma A non appare come «effetto» di una «altra» cosa e di esso si può affermare solo che è ciò che è. Così si dica del FINE (v.) che è del pari un'inferenza metafisica a partire dal divenire, non riducibile all'affermazione immediata del divenire. Così si dica della SOSTANZA (v.); certo, se si potesse dire che la bianchezza è un «accidente» si dovrebbe affermare la «sostanza» cui la bianchezza «inerisce»; ma l'esperienza, offrendoci il dato della bianchezza, non dice affatto che essa sia un «accidente inerente» a un'altra «cosa detta «sostanza». Parlamenti non è legittima l'affermazione della FACOLTÀ (v.) o potenza a partire dall'atto (non si deve dire: «actus intelligendi» o «volendi est: ergo intellectus» o «voluntas est», ivi 566), né l'affermazione della NATURA (v.) a partire dal comportamento degli esseri (cf. ivi 559-561).

L'empirismo di N. contiene un elemento pregiato: il richiamo agli studiosi di volgere l'attenzione «ad res et non ad intellectum Aristotelis et commentatoris» (ivi 553); il che è il vero unico metodo della SCIENZA (v.). Fece bene a criticare il feticismo verso Aristotele, ma i suoi principi gli impedirono di apprezzare i veri valori della metafisica aristotelica e classica e dovevano condurlo a uno SCETTICISMO (v.) fenomenistico empiristico. Il suo scetticismo peraltro è ancora di tipo antico pironiano, come sembra, poiché non appare fondato sulla concezione dell'IDEA (v.) come termine del pensiero e quindi sulla presupposta estraneità dell'essere all'idea.

E questa — oltre le ragioni indicate da MARÉCHAL (*o. c.*, p. 172 s) e da E. GILSON (*La philosophie au moyen-âge*, Paris 1947, p. 667) — ci sembra la principale ragione che differenzia lo scetticismo di N. da quello moderno di HUME (v.). Del resto la dottrina incriminata di N. rivela un certo carattere dilettan-

tistico accademico, assente in Hume: sembra una esercitazione dialettica, tentata per amore dell'avventura logica, come riconosce lo stesso N. nel ritrattarsi («haec omnia dixi... praecise amore colationis... et haec omnia sum paratus revocare», ediz. LAPPE, *op. c.*, p. 33; v. MARÉCHAL, *o. c.*, p. 172 s). Forse per questo carattere della sua opera, N. continua ad accogliere alcune tesi metafisiche che sono incompatibili coi suoi principi: ad es. la realtà dell'ANIMA (v.), la quale non può essere affermata se non con l'inferenza stessa che sbocca al concetto di «sostanza» (cf. DENZ.-B. 557), e l'esistenza di Dio (v.), il quale non può essere affermato se non come «causa» inferita dalle insufficienze del mondo. Inconsequenze che riscontriamo anche in LOCHE (v.).

BIBL. — v. studi citati nell'art. — J. R. WEINBERG, *N. of A. A study in XIV cent. thought*, London 1948; cf. L. J. WALKER, in *Downs. Rev.* 67 (1949) 26-42; risposta di Weinberg a E. A. Moody in *Journal of Philos.* 46 (1949) 817-22. — H. M. CARRÉ, *A medical attack on metaphysics: N. of A.*, in *Hibbert Journal* 47 (1949) 226-36. — C. GIACON, *Gugl. di Occam*, II (Milano 1941) 666 ss. — M. DAL PRA, *N. di A.*, Milano 1951. — ID., *La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di N. di A.*, in *Riv. critica di st. della filos.* 7 (1952) 389-402. — E. MACCAGNOLO, *Metafisica e gnoseologia in N. d'A.*, in *Riv. di filos. neoscol.* 44 (1952) 36-53.

7) N. di Bari. v. di MIRA.

8) N. vescovo titolare di **Butrinto** (Epiro), O. P. († 1316), n. a Ligny in Lorena (onde fu detto pure *N. di Ligny*). Creato vescovo da Clemente V, fu ausiliare di Toul (1311), consigliere dell'imperatore Enrico VII, che accompagnò nel viaggio a Roma. Descrisse le varie peripezie del viaggio nella *Relatio de itinere italico Henrici VII imperatoris ad Clementem V*, interessante anche per la storia italiana dell'epoca, edita da BALUZE-MOLLAT, *Vitae paparum Avenionensium*, III (Parigi 1921) 491-561. — QUÉTIFF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.* 1, 522. — G. LÖHR in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 574.

9) *N. de Sanctis*, di **Capua**. Una bolla di Innocenzo IV (1254) lo chiama «magister», suo cappellano e arcidiacono di Capua, e lo incarica di installare, come abate di S. Sofia a Benevento, Pietro di Capua monaco della stessa abbazia. M. INGUANEZ e G. MÜLLER ci fanno conoscere di lui un *Opusculum de officiis membrorum humani corporis moraliter textum* (in *Miscellanea Cassinese*, n. 22, Roma 1942), dedicato a Clemente IV, tratto da un ms. cassinese, che contiene soltanto l'indice dell'opera (in 15 capit.), i primi due capitoli e parte del terzo. A ogni organo umano l'autore applica le considerazioni morali care ai bestiami, ai lapidari, ai plantari medievali.

10) N. di **Casole** (S.), nella penisola salentina, celebre badia basiliana fondata dall'igumeno Giuseppe sotto il governo di Boemondo Normanno sulla fine del sec. XI. È probabile che Giuseppe avesse ricostruito un monastero del sec. V, che era già stato riedificato nel sec. IX dopo le incursioni saracene. Le sistematiche migrazioni di monaci basiliani dall'oriente in S. N. di C. fecero di questa badia un centro di collegamento della Chiesa greca con la latina, un santuario di vita ascetica, un focolaio di cultura e di arte bizantina sposata a quella romanica e gotica. La badia teneva anche una specie di pensionato per giovani, cui metteva a disposizione una ricchissima biblioteca, ed esercitò un primato disciplinare e culturale su tutti i monasteri basiliani del sud-Italia. Già il Bessarione s'appropriò molti

codici casolani; e fu fortuna, poiché nel 1480 la badia andò quasi interamente distrutta durante l'assalto turco di Otranto (si contano alcuni monaci casolani tra i martiri di OTRANTO, v.); Mauro, superstita, narrò quelle luttuose vicende, ma nulla di lui ci pervenne. Il Galateo, umanista salentino del sec. XVI, testimonia che al suo tempo esisteva ancora una comunità di monaci i quali «optimum sui praebebant spectaculum». La chiesa sussistette anche quando, sulla fine del sec. XVI, i monaci abbandonarono quel luogo. Nel 1665 l'arcivescovo di Otranto fece restaurare alquanto il monastero dove due cappellani celebravano ogni giorno la messa. L'antica gloriosa badia è oggi una cadente squalida fattoria agricola. — E. M. SALVI in *L'Osserv. Rom.* 5-6 sett. 1956.

11) N., monaco cistercense in **Clairvaux** dal 1145 al 1151. Era già stato monaco a Montieramey (*Arenarum*). Nel sinodo di Sens (1141) aveva conosciuto S. BERNARDO (v.), che gli aveva affidato scritti suoi concernenti ABELARDO (v.) da portare al papa Innocenzo II (cf. PL 182, 357 A). N. Passò poi a Clairvaux e fu assunto come segretario del santo, in nome del quale redasse alcune lettere (ivi 671-74). Bernardo, avendo sorpreso in lui frodi e imposture — si lamenta, tra l'altro, che egli scrivesse a nome dell'abate senza averlo consultato, lo paragona a Giuda e lo ritiene peggiore di Arnaldo da Brescia, *Epist.* 298 a papa Eugenio, PL 182, 500 s — lo cacciò via. Non sappiamo dove N. si rifugiassero; probabilmente si ritirò nel suo vecchio convento di Montieramey riuscendo ad accaparrarsi i favori di Enrico conte di Champagne, di cui fu al servizio, e raccomandazioni del papa Adriano IV (due lettere del 1157 e 1159, JAFFÉ 10491, 10492). Una lettera di Alessandro III del 6 marzo 1161 (JAFFÉ 10658) ringrazia N. dei servizi resi alla Chiesa e dice che è stato raccomandato agli arcivescovi di Sens e di Reims nonché al ricordato conte Enrico, ma non è escluso che la lettera si riferisca ad un altro N., per es. a N. d'Amiens (v.).

Scrittore forbito ed erudito, lasciò una raccolta di *lettere* scritte in nome proprio e in nome di con fratelli (PL 196, 1593-1654, ove son riportate anche le lettere inviate a N.), non prive di interesse per la storia spirituale dei primi anni di Cîteaux, e 19 *sermoni* passati nelle edizioni di S. Bernardo e di S. Pier Damiani (PL 194, sermoni 9, 11, 23, 26-28, 40, 43, 44, 47, 52, 53, 56, 57, 59-61, 67, 70; alcuni sono meglio editi in PL 184, 827-50, 1059-78).

BIBL. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 596 s. — Altra bibliogr. in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. der Benediktinerordens* 1917, p. 41-50, e presso P. RASSOW, *Die Kanzlei S. Bernhards von Clairvaux*, ivi 34 (1933) 279-93. — J. J. RYAN, *S. Peter Damiani and the sermons of N. of Cl. A clarification, in Mediaeval studies* 9 (1947) 151-61. — J. LECLERCO, *Les collections de sermons de N. de Cl.*, in *Rev. bénédict.* 66 (1956) 269-302; i sermoni di N. in maggior parte plagiano S. Bernardo.

Talora N. di C. è confuso con N. di S. Albano (v.), ad es. da P. BERNARD, *S. Bernard et Notre Dame*, Bruges-Paris 1953 e da D. NOGUES, *La mariologie de S. Bernard*, Tournai 1947.

12) N. *Poillevilain*, n. verso il 1363 a **Clémanges** o Clamanges in Champagne (detto perciò *Nicolaus de Clemangiis*) m. a Parigi nel 1437. Entrò dodicenne nel collegio di Navarra a Parigi; nel 1380 venne promosso *magister arithm.* Dopo aver insegnato per alcun tempo belle lettere, nel 1386 intraprese lo studio

della teologia, ottenendo nel 1392 il baccalaureato (non ebbe altri gradi). Principali suoi maestri in teologia furono il D'Ailly e il Gerson, ch'egli chiama «coelestis itineris dux atque praemonstrator optimus». Insegnò quindi teologia e con successo ancor maggiore antichità classica, divenendo in breve uno dei più chiari ornamenti della università parigina, di cui forse fu rettore e di cui fu la guida nella lotta contro lo Scisma occidentale (v.).

Numerose sono le lettere, le circolari, le petizioni, i *memorandum* redatti da lui in tali circostanze, fra cui una importante lettera diretta in proprio nome a Benedetto XIII. Questi lo chiamò ad Avignone (1397) nominandolo segretario pontificio; carica che N. accettò con riluttanza e che forse presto lasciò ritirandosi nel canonicato concessogli a Langres (ove lo troviamo nel 1412). Perseguitato sotto l'accusa d'aver tradita la Francia perché il papa, si disse, da lui ispirato l'aveva minacciata di scomunica (bolla comminatoria del 1408), si ritirò in vari luoghi dedicandosi allo studio della S. Scrittura e resistendo alle pressioni che gli facevano gli amici per farlo tornare a Parigi.

Bellissime sono le lettere che allora scrisse agli amici Gerson, D'Ailly, Monstrelet, Machet ed altri come pure le opere allora composte: *De fructu eremi*, *De fructu rerum adversarum*, *De novis festivitatibus non insituentis*, *De studio theologico*. Da ricordare è pure il *De praesulibus simoniaci*, quadro severissimo del clero di quel tempo, la *Oratio ad Gallorum principes*, l'esortazione *Non merite solum e Babylone discedendum esse, sed etiam corpore*, nonché la *Disputatio de concilio generali* indirizzata ai membri del conc. di Costanza che gli meritò il titolo di «lux concilii Constantiensis». Dal 1425 in avanti lo ritroviamo a Parigi, dove insegna teologia e retorica nel collegio di Navarra. Quivi morì e fu sepolto; il suo epitafio vi si leggeva fino alla Rivoluzione.

N. è un eminente campione del prerinascimento cristiano. Spirito nobilissimo aperto agli ideali della bellezza classica (egli stesso si vanta di essersi messo a capo del movimento di quei teologi che coltivavano l'eloquenza e la cultura classica; cf. presso GILSON, p. 747 ss, una curiosa e significativa polemica di N. contro un giudizio del Petrarca), guidato da signorile serena moderazione, ardente di zelo per la riforma della cristianità e per l'instaurazione della pace universale, è severo e lucido nel denunciare i vizi dell'età sua, come la corsa ai gradi accademici, la smania sofisticata delle dispute dialettiche (sostituite al vero metodo teologico che è lo studio delle SS. Scritture e dei Padri), l'abbandono delle opere di apostolato da parte dei dottori che si rinchiodano nelle scuole e lasciano le parrocchie in mano a mercenari (mentre il vero scopo del sapere teologico è l'apostolato per la salvezza delle anime: tale è l'argomento del *De studio theol.* indirizzato a Giovanni di Piemonte, baccelliere in teologia di Parigi, che gli aveva chiesto consiglio circa la carriera dell'insegnamento), i delitti della simonia dell'alto clero, gli inconvenienti della moltiplicazione dei giorni festivi, le discordie, le ambizioni, le ingiustizie dei grandi (opuscolo *De lapsu et reparatione iustitiae*). Con tono assai più violento è redatto il *De corrupto Ecclesiae statu* (o *De ruina Ecclesiae*), sulla cui autenticità furono sollevati dei dubbi: vi è denunciata la fiscalità della Curia papale divenuta «spelunca di ladri», la vanità e la cupidigia dei cardinali, l'indifferenza dei vescovi, servi dei principi anziché di

Dio e della Chiesa, l'indegnità dei canonici, «porci del gregge di Epicuro», l'ignoranza e l'oziosità del basso clero, la iattanza dei frati mendicanti, la corruzione dei monasteri femminili divenuti «santuari di Venere», e tanti altri mali che esigono la riforma urgente della Chiesa, totale e «dal di dentro». Per questi accenti, che peraltro erano dettati da zelo ortodosso, i protestanti annoverarono N. tra i loro precursori.

BIBL. — La maggior parte delle sue opere è stata raccolta dal pastore GIO. MART. LYDIUS di Francoforte e pubblicate col titolo *Opera omnia* a Leida nel 1613 in 2 voll. in 4; altre da DU BOULAY (*Historia universalis Parisiensis* IV-V, Par. 1668 ss), dal D'ACHERY (*Spicilegium* I, Par. 1723, 473 ss: *De studio theol.*), dal BALUZIO (*Miscellanæ* VI, Par. 1713), da DENIFLE-CHATLAIN (*Chartularium universalis Paris.* III, Par. 1894, p. XXXI-XXXVII: *Laudatio Franciae*). Altri scritti minori, sermoni poesie, lettere, un commento ai primi 60 capi di Isaia (segnalato da LAUNOY, *Historia gymnasii regii Navarrae parisiensis*, Par. 1677, p. 579) sono tuttora inediti. Belle preghiere di preparazione alle ore canoniche fa conoscere J. LECLERCQ, *Les prières inédites de N. de Clam.*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 23 (1947) 170-83.

Bibl. antica presso E. VANSTEENBERGHE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 597-600. — A. COVILLE, *Recherches sur quelques écrivains du XIV^e et du XV^e s.*, Paris 1935. — ID., *Le traité de la ruine de l'Eglise de N. de Cl.*, ivi 1936. — A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV^e s.*, Paris 1942, v. indice dei nomi. — ID., *Sur les lettres de consolation de N. de Cl. à Pierre d'Ailly*, in *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du moyen-âge* 13 (1942) 359-89. — E. GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1947³, p. 747-53. — M. H. BELLI, *The life a. works of N. de Cl.*, con particolar riguardo al movimento conciliare, tesi di laurea (Londra).

13) N., patriarchi di Costantinopoli. — N. I, oriundo dall'Italia, detto il *mistico* (perché fu consigliere intimo del suo antecessore), tenne la sede dal 901 al 907 (febbraio) quando ne fu cacciato per non aver approvato le quarte nozze dell'imperatore Leone VI (886-912). Vi ritornò dopo la morte dell'imperatore. Morì nel 925, dopo aver ricondotto nel suo gregge piena pace (921-923), di cui informò il papa Giovanni X. — Per i suoi scritti v. PG 111, 25 ss (*Homilia de capta Thessalonica*, *Epistolae*, *De vita monastica*) e PG 119, 25 ss (risponso canonico). Nelle sue lettere alla S. Sede, pur riprovando che i legati papali siano stati favorevoli alla quarte nozze di Leone, riconosce il primato romano: cf. ACTA SS. Sept. II (Ven. 1756) XIII; Aug. I (ivi 1750) 115* s. — R. JANIN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 621-23.

N. II, detto *Crysoberges* († 995), eletto patriarca nel 982. — ACTA SS. Sept. II cit., p. XIII ss. (sulla sua cattolicità) e Aug. I p. 120* s.

N. III, detto *Grammatico* († 1111), già monaco a Prodromo nella capitale, eletto nel 1084, combatté l'eresia dei BOGOMILI (v.) ma persistette nello scisma orientale già consumato. — PG 127, 47-74 (notizia), PG 119, 761-66, 859-84, PG 1, 904 s. (risponci e atti). — ACTA SS. Aug. I cit., p. 130* s. — *Dict. de théol. cath.* XI, col. 614 s.

N. IV, detto *Musalon*, tenne la sede dalla fine del 1147 o dall'inizio del 1148 fino al 1151 quando abdicò. Cf. ACTA SS. Aug. I cit., p. 136*. Il Baronio lo confuse col precedente: cf. ivi, p. 131*. Si ricorda di lui che fece bruciare gli atti favolosi di santa Parasceve.

N., già vescovo di Spoleto, poi patriarca latino di Costantinopoli (dal 1234 o 1235), espone nel conc. di Lione le tristi condizioni della sua sede. Morì a Milano nel 1251. — Cf. ACTA SS. Aug. I cit., p. 151*.

14) N. di Durazzo, dal 1254 vescovo di Crotone († 1276), è l'autore del *Libellus* che URBANO IV (v.) sottomise all'esame di S. TOMMASO D'AQ. (v.): è un florilegio di pretese autorità patristiche greche favorevoli alle tesi latine. Cf. A. DONDAINE, *N. de C. et les sources du « Contra errores Graecorum » de S. Thomas d'Aq.*, in *Divus Thomas* (Fr.) 28 (1950) 313-40. — N. per l'addietro era stato chierico di camera di Innocenzo IV. Nel 1261 Alessandro IV lo inviò nunzio alla corte di Costantinopoli. Cf. UGHELLI, IX, 385. In morte lasciò in deposito al convento di S. Giorgio Maggiore a Venezia i suoi libri, come risulta da 4 docum. del 1276 editi da P. SAMBIN, *N. di Durazzo e un inventario di suoi codici latini e greci*, Roma 1954 (collez. « Note e discussioni erudite », 3); la biblioteca di N. (una ventina di mss. latini e greci) è interessante per la nostra conoscenza della tradizione greca negli studi ecclesiastici in Italia nel sec. XIII.

15) N. di Cues. v. N. CUSANO.

16) N. da Digione, O. F. M. Cap. († 1696), religioso della provincia di Lione, professore di teologia e valentissimo oratore, ministro provinciale per 9 anni, per quasi 6 anni definitor generale. Predicatore ricercatissimo, percorse tutta la Francia scuotendo gli animi colla sua maschia oratoria e coll'esempio della sua vita santa. Le sue prediche vennero pubblicate in 24 volumi, tradotte in italiano e tedesco. Fra le principali ricordiamo: *Auent* (Lyon 1685), *L'esprit du chrétien* (ivi 1687, 3 voll.; trad. ital., Venezia 1870), *L'esprit du religieux* (ivi 1688, 3 voll.; vers. it., Venezia 1870), *Panegyriques des saints* (ivi 1693, 3 voll., vero trattato di eloquenza panegiristica), *Sermons pour des vœures et professions religieuses* (ivi 1695; trad. ital., Venezia 1733, 1739).

BERNARDUS a Bononia, *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 199. — PELLEGRINO da Forlì, *Annali*, III (Milano 1883) 530-533. — JOHANNES a S. Antonio, *Bibliotheca franc.*, II (Madrid 1732) 385. — ZAWART, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers*, New-York 1928, p. 483 s. — EDOUARD d'Alençon, *Bibliotheca mariana*, Roma 1910, p. 58. — *Dict. de théol. cath.* XI, col. 612. — FELICE da Mareto, *Tavole dei Capitoli generali*, Parna 1940, p. 170. — MELCHIOR a Pobladura, *Historia gen. O. F. M. Cap.* II-2 (Roma 1948) 51. — *Lexicon Capuccinum*, Roma 1951, col. 1215 s.

17) N. Prutzlein, n. a Dinkelsbühl verso il 1360, m. a Vienna il 17 marzo 1433, sepolto nel duomo di S. Stefano, di cui era canonico. I contemporanei lo ammiravano come « lux Sueviae ». Nell'università di Vienna, di cui è considerato secondo fondatore, fu rettore (1405 s), tre volte decano della facoltà teologica (*magister* di teologia nel 1409), professore di discipline giuridiche e filosofiche (fino al 1431). Fu inoltre precettore e poi confessore del duca Alberto V d'Austria, che rappresentò (1414-18) al conc. di COSTANZA (v.). Quivi tenne un discorso all'imperatore Sigismondo, un altro al neoeletto papa Martino V, e presiedette l'interrogatorio di GIROLAMO da Praga (v.). Nel 1422-24 insegnò anche nel monastero di Melk. Delle sue molte opere sono stampate: *Postilla evangeliorum dominicalium* (Strasburgo

1496), *Collecta et praedicata de Passione D. N. J. Christi* (Spira 1473).

Fr. SCHAFFAUER, *N. von D. als Prediger*, in *Theol. Quartalschrift* 115 (1934) 405-39, 516-47, con ampia bibl. — M. GRABMANN in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 577. — N. MENHARDT, *N. v. D. s deutsche Predigt vom Eigentum im Kloster*, in *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 73 (1954) 1-39.

18) N. di Ermanno (*Nils Hermansson, Nic. Hermanni*), S. (1326-1391), svedese, n. a Skänninge, m. a Linköping, dove fu arcidiacono (c. 1360) e poi (dal 1374) vescovo. Era stato consigliere di S. BRIGIDA (v.) e precettore dei suoi figli. Indi aveva studiato a Parigi e ad Orléans, conseguendo il baccellierato in *ueroque jure*. Difese strenuamente i diritti della Chiesa contro le prepotenze delle autorità laiche, incrementò la vita cristiana e i buoni costumi nel popolo e nel clero, tutelò il celibato ecclesiastico, fu padre degli oppressi e dei poveri, promosse la canonizzazione di S. Brigida e ne accolse la salma trasportata da Roma a Wadstana.

Sotto il suo nome venerato vanno una parafraasi dei *Moralia* di S. Gregorio M., alcune *Revelationes Birgittae* e una raccolta di inni sacri (detta *Birgittae officium*) dedicati a vari santi e alla stessa S. Brigida (celebre è l'inno « Rosa rorans bonitatem, stella stillans claritatem, Birgitta, vas gratiae »), dove N. si dimostra il miglior innologo svedese del medioevo. Festa al 1° sabato di maggio (ma non risulta che il culto sia stato approvato); v. il suo ufficio in E. BENZELIUS, *Mouimenta veteris Ecclesiae suevogothicae* IV (Upsala 1710) 109-14. — Bibl. presso J. METZLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 578 s.

19) N. di Fakenham (nome del luogo di nascita nel Norfolk, o nome di famiglia), O. F. M., m. (1407) e sepolto a Colchester. Addottoratosi a Oxford (1395), vi insegnò teologia per qualche tempo. Nello stesso tempo era ministro provinciale dell'ordine in Inghilterra, dimessosi nel 1402. Nel 1405 trattò come commissario la causa del provinciale Giov. Zouch, che fu deposto (maggio 1405) per aver provocato uno scisma tra i minoriti inglesi. Re Riccardo II gli fu ricco di favori. Costui, sollecitato dall'università di Parigi ad adoprarsi per la soluzione dello SCISMA occidentale (v.), incaricò N. di redigere un memoriale in cui fossero studiati i modi più acconci di por fine allo scisma. N. rispose con una importante *Determinatio pro Urbano seu Bonifatio* (terminata a Oxford il 5 nov. 1395 come ci informa l'explicit), che smosse l'indifferenza dei professori di Oxford e degli Inglesi verso la grave questione. Fu pubblicata da FR. BLEMETRIEDER in *Arch. francisc. hist.* I (1908) 577-600, 2 (1909) 79-91. — Bibl. presso A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 613 s.

20) N. Löwenburger di Flüe (*della Rupe*), detto popolarmente *Bruder Claus*, patrono della Svizzera (1417-1418), n. nel Flüeli presso Sachseln (cantone Unterwalden), m. a Rant.

Dimostrò fin da giovanetto grande inclinazione all'ascetismo e alla solitudine, tuttavia per desiderio dei genitori sposò la pia Dorotea Wiss di Schwen-di, dalla quale ebbe 10 figli. Copri nel comune e nel cantone importanti cariche (fu tra l'altro consigliere 1459, e deputato 1462 alla dieta federale, richiesto perfino come capo dello Stato) e prese parte a varie spedizioni militari, pur sempre esercitando le più severe pratiche di penitenza e di devozione. Per amor di solitudine infine si ritirò (16 ott. 1467), col con-

senso della moglie, in orrido burrone nel Ranft sulle rive del Melcha, non molto lontano dalla sua casa, e vi condusse la vita più austera. A lui vivente si attribuiscono varii miracoli, come l'estinzione dell'incendio di Sarnen, visioni e rivelazioni, l'esser vissuto per venti anni senza nutrimento tranne la S. Comunione (fatto severamente constatato dall'autorità religiosa e civile). Soprattutto egli fu venerato come il santo della pacificazione, visitato e consultato da ogni parte della Svizzera, della Germania, dell'Italia. Al suo influsso si deve la conclusione della pace perpetua con l'Austria (1473) e la pacificazione interna dei cantoni sancita, dopo lunga e grave crisi, col patto di Stans (22 dic. 1481), che eliminò il pericolo della guerra civile e fino al 1798 costituì la base del diritto pubblico della confederazione. L'amor della pace, il culto della neutralità, l'orrore verso la politica di conquista e di ingerenza negli altri Stati o anche solo di alleanza è ormai consuetudine del popolo svizzero che risale ai suggerimenti politici del santo eremita.

Morto il 21 marzo 1487, sepolto a Sachseln, venne venerato come santo e nume tutelare della Svizzera da cattolici e protestanti. Il suo culto fu approvato da Innocenzo X (1 febr. 1649); Clemente IX (23 febr. 1669) ne approvò la messa e l'ufficio; Pio XII (15 maggio 1947) lo canonizzò. Festa 21 marzo (25 sett. in Svizzera): AAS 40 (1948) 125. Già il cantone di Unterwalden l'aveva scelto suo protettore speciale. Sachseln continua ad essere meta di numerosi pellegrinaggi.

BIBL. — ACTA SS. Mart. III (Ven. 1736) die 21, p. 398-439. — MING, *Der sel. N. von F.*, Luzern 1860-78, 4 voll. — R. DURRER, *Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den sel. N. v. F., sein Leben u. seinen Einfluss*, Sarnen 1914-21, 4 voll. — W. OEHL in *Zeitschr. für Schweiz. Kirchengeschichte* 1917, p. 161-74, 241-54 (N. di F. nella mistica tedesca). — A. STÖCKLI, *Die Visionen des sel. Bruder Klaus*, Einsiedeln 1933. — G. MÉAUTIS, *N. de F.*, Neuchâtel 1940. — A. VON SEGESSER, *Bruder Klaus von F.*, Luzern 1941². — W. DURRER, *Augenzeugen Berichten über Bruder Klaus*, Luzern 1941. — B. LAVAUD, *La vie profonde de S. N. de F.*, Fribourg (Sv.) 1942. — A. ANDREY, *Der Heilige unter Uns. Das Leben des sel. N. von F. nach d. geschichtl. Quellen*, vers. dal franc., Luzern 1942; vers. ital., N. di F., Roma 1942. — P. HILBER-A. SCHMID, *N. v. F. im Bilde der Jahrhunderte*, Zürich 1943. — F. RUEGG, *Ein Biobibliographisches Dokument über Bruder Klaus im Riten-Archiv zu Rom*, in *Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 41 (1947) 89-100. — K. VOKINGER, *Bruder Klaus. Sein Leben*, Stans 1947. — R. CENTLIVRES, *N. de F. L'histoire et la légende*, Genève 1947. — J. DELABAYS, *S. N. de F.*, Paris 1947. — CH. JOURNET, *S. N. de F.*, Paris 1947 (con testi contemporanei e discussioni). — F. ANDINA, *S. N. di F.*, Roma 1947. — L. VON MATT, *Der heil. Bruder Klaus. Offizielles Gedenkbuch der Heiligensprechung*, con la collabor. di W. DURRER e J. K. SCHEUBER, Zürich 1947. — TH. GRAF, *Bruder Klaus u. der Streit um die Pfirndensbesetzung zu Stans 1462*, in *Zeitschr. f. Schweiz. Gesch.* 27 (1947) 364-68. — W. DURRER, *Dokumente über Bruder Klaus*, Luzern 1947. — FR. BLANKE, *Bruder Klaus von F. Seine innere Gesch.*, Zürich 1948. — J. VAN REUSEL, *N. v. F., de cenzaale broder en God*, Tongerlo 1948. — A. ISOTTA, *Il nostro santo, N. della F. Raccolta di scritti e documenti inediti*, Lugano 1948. — A. DEUSTER, *S. N. von F.*, Bonn 1950. — G. TH. EGGLIN, *Das Visionsbild des hl. N. v. F., dessen Gesch. und Deutung*, Luzern 1951. — AAS 36 (1944) 219-21, 335-37, 39 (1947) 209-13, 364-72, 40 (1948) 49-62, 235 s.

21) N. di Foligno v. N. ALUNNO.

22) N. di Gorran (Le Maine), O. P. (c. 1210 - c. 1295), domenicano a Nel Mans, più volte priore di S. Giacomo di Parigi (tale era verso il 1276), confessore per qualche anno di Filippo il Bello, celebratissimo fra i contemporanei come esegeta e predicatore, « nulli secundus » (dice l'Echard). « Excel-lens postillator », compose commenti a tutta la S. Scrittura. Sono editi solo quelli sui Vangeli (Colonia 1537, Anversa 1620) e, sotto il nome di S. Tommaso, quelli sulle lettere canoniche (Anversa 1620). Come predicatore si hanno di lui *Sermoines de tempore et sanctis* (Parigi 1509, 1523, Anversa 1620...).

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.* I, 437-44. — *Dict. de la Bible* III, col. 278. — *Dict. de théol. cath.* XI, col. 614. — L. MEIER, *N. de G. author of the commentary on the Apocalypse* falsamente attribuito a Scoto (contenuto in un ms. di Oxford, con un commento a Mt dello stesso N.), in *Dominican Studies* 3 (1950) 359-62. — B. SMALLEY, *Some latin commentaries on the sapiential books in the late XIII a. early XIV cent.*, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen-âge* 18 (1950-51) 103-28: uno dei tre commenti studiati è di N. da G.

23) N. (Centurioni) di Gesù Maria, carmelitano scalzo († 1660), n. a Genova da nobile famiglia, m. a Madrid. Entrato nel Carmelo di Valladolid, fu priore a Salamanca, Valladolid, Avila, provinciale della Vecchia Castiglia, professore nel collegio carmelitano di Salamanca. Consacrò la sua penna dotta a illustrare e a difendere dagli attacchi l'opera di S. Giovanni della Croce; è classica la sua *Elucidatio phrasium mysticae theologiae Joannis a Cruce* (Alcalá 1631, Colonia 1639; vers. franc. Paris 1641, 1655 e in *Etudes carmel.* luglio 1911, luglio-ott. 1914). — ANASTASE di S. Paul in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 615 s.

24) N. (Opacki) di Gesù Maria, carmelitano scalzo (1596-1627), n. a Cracovia da illustre casato. Entrato nel noviziato di Wesola presso Cracovia (1610), studiò a Lublino, poi a Genova (1612). Ordinato prete e rientrato in Polonia (1617), fu professore di filosofia e teologia a Lublino e a Cracovia, definitore provinciale (1625) e vicario provinciale di Polonia. Morì a Cracovia (forse avvelenato), in odore di santità, lasciando molti lavori ascetici, tutti inediti tranne: *Compendium concordiae libertatis creatae cum divina* (Cracovia 1627) e *Apologia perfectionis vitae spiritualis* (Roma 1626, spesso riedita anche col titolo: *Altare incensi*, Douai 1630), scritta contro una lettera (1625) del gesuita Lancicjus (Leczycki), che per esaltare i meriti della Compagnia di Gesù non metteva in giusta luce la spiritualità degli altri ordini religiosi. — ANASTASE di S. Paul, *l. c.*, col. 616 s.

25) N. di Hanaps (*Hanapes*, *Hannapes*), O. P. (c. 1225-1291), n. ad Hanaps nelle Ardenne (dioc. di Reims), m. per naufragio nel porto di S. Giovanni d'Acri, ultimo patriarca latino residenziale di Gerusalemme. S'era fatto domenicano a Reims verso il 1240. Dopo aver studiato a Parigi ed esercitato l'insegnamento, fu chiamato a Roma quale penitenziere. Creato da Nicola IV patriarca di Gerusalemme e legato per la Siria, Cipro e Armenia (1288), si adoperò per promuovere la pace fra i vari principi cristiani. Morì nell'espugnazione della fortezza di S. Giovanni d'Acri da parte dei musulmani d'Egitto, poiché la scialpua che doveva portarlo alle galere cristiane affondò per il sovraccarico dei fuggitivi. Celebre è la sua opera *Virtutum vitiorumque*

exempla ex sacris literis excerpta, detta anche *Biblia pauperum* (Tubinga 1533, Venezia 1537), spesso attribuita a S. Bonaventura.

Per altre opere mss. v. QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P. I.*, 422-27. — TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique*, I (Par. 1743). 529-41. — BOUILLON, *Biographie ardennaise*, II (Par. 1830). — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 615. — VICTOR LE CLERC, in *Histoire littéraire de France*, XX (Paris 1842) 51-78.

26) N. nativo di Kenton presso Farmingham (contea di Suffolk), carmelitano, morto a Londra il 4 sett. 1468. Entrato nel convento di Ipswich e ordinato prete (1 dic. 1421), s'addottorò in teologia nell'università di Cambridge, di cui divenne cancelliere. Per 12 anni (1444-56) fu provinciale zelante e saggio della provincia d'Inghilterra, dove incrementò l'osservanza e gli studi. I molti scritti da lui lasciati testimoniano delle sue buone qualità di esegeta, filosofo, teologo, oratore, poeta. — ANASTASE de S. Paul in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 617 s.

27) N. di Ligny. v. N. di Butrinto.

28) N., n. verso la metà del sec. XIII a Lire (Lyre), piccola località della Normandia, prese l'abito di S. Francesco nel convento di Verneuil (1291 o 1292). Tenne lezioni di teologia a Parigi e vi morì, venendo sepolto nel convento dei francescani. Si sa di lui, inoltre, che nel 1325 fu provinciale del suo ordine in Borgogna, che nel 1332 sottoscrisse con altri dottori dell'università parigina una sentenza sulla *visio beatifica*, e che nello stesso anno fu con altri esecutore testamentario di Giovanna contessa di Borgogna (fondatrice a Parigi del *Collège de Bourgogne*). I suoi dati biografici sono tuttora scarsi e oscuri. È falso che fosse di origine ebraica; è quasi certo che fosse francese (altri lo dissero inglese, olandese, brabantino). Un'epigrafe del convento di Parigi lo dice morto il 23 ott. 1340; ma in un documento del 6 luglio 1349 egli appare ancora vivo, destinatario di un dono della regina di Francia. Se si suppone morto nel 1349 e se si tien fede a un epitafio in prosa del 1631 che gli dà 48 anni di vita religiosa, si deve porre la sua entrata in convento al 1301.

La più importante e più nota delle sue molte opere teologiche è una spiegazione letterale della S. Scrittura secondo il testo latino, intitolata *Postilla*. « Intendo circa litteralem sensum insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas aliquando interponere, licet raro »: così indica il suo metodo. Il vescovo Paolo di Burgos aggiunse alla *Postilla* molte osservazioni (*Additiones*). Queste furono aspramente attaccate dal francescano Mattia Döring († 1469), che alle 1100 *additiones* rispose con 400 *replicae*. A sua volta il Döring fu combattuto dal Deza. Un'altra opera biblica del Lirano sono le *Moralitates*, le quali, come la *Postilla*, furono assai spesso ristampate.

BIBL. — Ampia discussione documentata della vita e delle opere di N. presso F. VERNET in *Dict. de théol. cath.* IX, col. 1410-22, con esauriente bibl. — DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univers.* Paris. II (Par. 1891) passim. — P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, II (Paris 1933) 215-31. — *Antonianum* 1929, p. 3-44, 129-66. — E. LONGPRÉ, *Le Quolibet de N. de L.*, in *Arch. francisc. hist.* 23 (1930) 42-56. — F. PELSTER, *Quodlibeta u. Quaestiones des N. von Lyra († 1349)*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, II (Gembloux 1951) 951-73. — Id., *N. von Lyra u. seine Quaestio de usu pauperum*, in *Archiv. francisc. hist.* 46 (1953) 211-50:

il soggiorno di N. a Firenze (c. 1300); ediz. del testo della « quaestio ». — M. ADINOLFI, *De mariologicis Lyranis postillis (salmi VIII 5, XIX 50-6, XXII 10 s, LXVII 71, LXXXII 6, LXXXV 12 s, CX 3)*, in *Antonianum* 34 (1959) 321-35 e in *Collect. francisc.* 31 (1961) 80-89. — Id., *De proloeuangelio (Gen. III 15) penes Lyranum*, in *Anton.* 35 (1960) 328-38. — E. VALLI, *Das Verhältnis des Clausen Crane zu N. von Lyra*, in *Neuphilol. Mitteilungen* 53 (1952) 331-38.

29) N., canonico di Lisleux, è presentato dai documenti a Parigi nel periodo 1270-72, fautore di GUGLIELMO da S. Amore (v.) e di GERARDO d'Abbeville (v.) contro gli ordini mendicanti. Certo coltivava gli studi teologici; ma in nessun luogo è detto maestro. Contro i religiosi mendicanti scrive: *De perfectione et excellentia status clericorum* (aprile-giugno 1270), inviato al detto Guglielmo con lettera edita da DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univers.* Paris. I (Par. 1889) 495-97; — *Liber de ordine praceptorum ad consilia* (gennaio 1271, edito da M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Univers. Paris*, in *Franzisk. Studien* II, Münster 1920); — denuncia di 23 errori di S. Tommaso (aprile-giugno 1270) e *Contra Peckham et Thomam* (febb. 1271, ed. parzialmente da BIERBAUM, l. c., da L. OLIGER, *De pueris oblati in Ordine Minorum*, in *Arch. francisc. hist.* 1915, p. 439-41). — Cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, I (Paris 1933) 354 s. Contro N. S. Tommaso indirizzò (1270) il *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religione ingressu*.

30) N., vescovo di Metone (*Modone*) nel Peloponneso († 1165), eminente teologo bizantino, rimase quasi ignorato fino al principio del nostro secolo, quando gli studiosi resero note le sue opere teologiche, poco originali ma importanti per la storia delle controversie dogmatiche. Alcune furono pubblicate da J. VOENEL (Francof. 1825), da SIMONIDES (London 1859), da DEMETRACOPULOS (Lipsia 1865), da VASILIEVSKIJ (Pietroburgo 1886), da ARSENIJ (Novgorod 1897). Il *De corpore et sanguine Christi* è anche in PG 138, 509-18, utilizzato contro i protestanti in MIGNE, *Perpétuité de la foi*, I, 403-12. Il *Procli theologica capita* è anche in PG 87, 27-92: in esso alle dottrine platoniche di Proclo concernenti Dio oppone le dottrine cristiane.

Bibl. presso V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 620 s. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orient.*, I (Par. 1926) 408 s, II (ivi 1933) 189-91; v. indici anche dei voll. III e IV.

31) N., vescovo di Mira nella Licia, S., detto anche *di Bari*, celeberrimo sia in oriente (fin dal sec. VI), sia in occidente. Di lui la più antica notizia è contenuta nella così detta *Praxis de Stralatele* (del tempo di Giustiniano?) dove si narra che N. avrebbe strappato dalla morte tre ufficiali dell'imperatore Costantino. In realtà, non abbiamo documenti biografici sicuri.

Secondo la leggenda, era nativo di Patara. Fin da ragazzo si dedicò all'orazione ed entrò in un monastero di Mira (la moderna *Dembre* nella Turchia). Di questa città diventò poi vescovo. Il dono dei miracoli, lo zelo ardente, la pietà e la bontà verso gli indigenti lo resero ben presto celebre. Egli fu anche imprigionato per la fede, che confessò coraggiosamente; si dice, anzi, che in pieno concilio, a Nicea, schiaffeggiasse Ario, benché dalle liste dei padri niceni non risulti il nome di N. Pare morisse negli anni tra il 342 e il 350.

Gli agiografi dilatarono la notizia attribuendo al nostro gran parte della vita di un altro Nicola, detto **Sionita**, che nel sec. VI aveva fondato non lontano da Mira un monastero e che era, poi, divenuto vescovo di Pinara nella Licia († 12 dic. 564). Pittoresche gentili leggende fiorirono attorno al gran nome di N., narrando, ad es. come una volta avesse di nascosto fatto avere la dote a tre ragazze la cui virtù sarebbe stata altrimenti in pericolo (Dante ricorda la leggenda nel *Purgatorio*, quando sulle labbra di Ugo Capeto fa risuonare l'elogio « della larghezza che fece Nicolao alle pulcelle per condurre ad onor lor giovinezza », XX, 31-33). Da questa tradizione forse nacque l'altra, di considerare N. protettore dei ragazzini, ai quali di nascosto porta i suoi doni alla vigilia della festa. N. è pure diventato patrono della navigazione, perché in un suo viaggio ai luoghi santi avrebbe sedato una tempesta. Avrebbe persino risuscitato tre giovanetti barbaramente uccisi da un albergatore.

N. fu scelto patrono di Bari e di altre città, come Venezia, Merano, Ancona, Sassari, e perfino da intere regioni e nazioni, come la Sicilia e la Russia e recentemente l'Argentina: AAS 40 (1948) 290-92. Inoltre è scelto come protettore da confraternite di giovani, di scolari, di fornai, di barcaioi, dai profumieri, dai pellegrini, dai prigionieri. È invocato anche contro i ladri.

Il culto a S. N. già grande per l'addietro, come dimostrano le molte chiese, le memorie, la paraliturgia, il folklore anteriori al mille, s'accrebbe quando il 9 maggio del 1087, alcuni mercanti di Bari ne trasportarono le reliquie in questa città, dove fu eletto patrono e gli fu innalzata una grandiosa, severa basilica, meta di pellegrinaggi. N. è uno dei santi più popolari della Chiesa. In oriente ebbe ben presto solennità in vari edifici sacri a lui dedicati. A Costantinopoli sorvegliavano una grande chiesa di cui è memoria nei sinassari, il tempio alle Blacherne fatto costruire da Giustiniano, l'oratorio nel palazzo imperiale costruito sotto Basilio il Macedone. Nella chiesa di S. Luca in Focide era rappresentata in mosaico la figura del santo (sec. XI). In una cappella del 1560 sul Monte Athos, si trova un completo ciclo di rappresentazioni della sua leggenda. Anche in Russia gli episodi della vita di N. furono spesso raffigurati nell'arte (se ne hanno alcuni saggi dei sec. XVI- XVII nella pinacoteca Vaticana).

Nel folklore americano e dei paesi transalpini (Germania, Svizzera, Olanda) N. è divenuto **Santa Claus** (corruzione di S. Nicolaus), vecchio benefico dalla barba bianca e dalla sporta piena di doni, che viene a distribuire ai bambini nella notte di Natale. Nel medioevo era uso il 6 dicembre, festa del santo, eleggere tra i ragazzi l'*episcopus puerorum*, rivestito di insegne episcopali e circondato da una piccola corte di coetanei. Molte anche in occidente erano le chiese dedicate a N.: in Francia e in Germania se ne contano non meno di 2000, in Inghilterra circa 400.

Un culto particolare ottenne in Italia. A Roma, per es., è riprodotta la sua immagine già all'inizio del sec. VIII, nella navata sinistra di S. Maria Antiqua. Ben 26 chiese e un ospedale sono a lui dedicati nella eterna città. Nicolò I nel sec. IX gli eresse una basilica al Laterano; Callisto II la rifece, completandola con affreschi nei quali il santo è raffigurato con libro e pastorale: essa fu distrutta al tempo di Benedetto XIV. Al tempo di Leone IV

(847-855) si conoscono in Roma due oratori in onore di N., uno a S. Lorenzo in Agro Verano, l'altro ai SS. Quattro Coronati al Celio. Un terzo fu eretto da Nicolò I presso S. Maria in Cosmedin. Un figura musiva di S. N. appare nel restauro dell'oratorio di S. Lorenzo al Sancta Sanctorum del Laterano. L'immagine di N. si trova anche nella grotta di S. Stefano a Vasto presso Otranto (sec. XII). Nell'Italia meridionale il culto a questo santo suscitò perfino una specie di campanilismo; quei di Benevento, infatti, avendo una chiesa dedicata a N., scrissero un *adventus S. N. in Beneventum* per convogliare verso questa città parte dei pellegrinaggi diretti a Bari.

Nell'arte greca e latina è sempre rappresentato con attributi episcopali. Altri suoi attributi sono: tre palle d'oro o tre borse o tre fanciulli, talvolta in una vasca, l'ancora o la nave. Per lo più le figurazioni si ispirano alla *Leggenda aurca*: il santo getta furtivamente le borse di danaro nella camera delle tre sorelle; oppure viaggia per mare in Terrasanta, mentre scoppia la tempesta; oppure protegge naviganti in pericolo di naufragio; oppure è circondato da tre bambini risuscitati; oppure salva i tre condannati a morte. In S. Maria Antiqua a Roma appare nimbato, d'aspetto senile, con tunica bianca, penula nera, pallio sacro.

Moltissime sono le opere d'arte che rappresentano la figura del santo o narrano gli episodi della sua vita. Ricordiamo un dipinto di Andrea Sabatini detto Andrea da Salerno (sec. XVI) alla pinacoteca di Napoli; una pala d'altare di Bernardo Daddi agli Uffizi; un'immagine dipinta da Benozzo Gozzoli nella chiesa di S. Agostino a S. Gimignano; una di Luca Signorelli nella galleria municipale di Arezzo; una della scuola di Gaudenzio Ferrari al seminario di Aosta. Nel duomo di Siena si trova una scultura della scuola di Jacopo della Quercia. Non si contano le sculture lignee tedesche.

Episodi ispirati alla sua leggenda si trovano già dal sec. XIII nella cappella del *Sancta Sanctorum* a Roma, in S. Cuniberto a Colonia e in un altare fiammingo del museo di Berlino. Celebrano il santo intiere vetrate delle cattedrali di Bourges, Civray, Chartres, Tours, Le Mans in Francia, a Friburgo, e numerosi affreschi. Cinque scene sono rappresentate in S. Maria del Giglio a Colonia, altre nella cappella del Sacramento in S. Croce a Firenze e nella basilica inferiore di Assisi. Del sec. XIV sono gli affreschi del chiostro maggiore di Zurigo, di una cappella presso Bonaduz, e di un'altra, già dedicata al santo nel chiostro di Costanza, dove si sviluppano 12 scene. Molte anche le pale d'altare con relative predelle e scomparti laterali: citiamo le quattro tavolette di A. Lorenzetti all'accademia di Firenze, del 1332, e tre tavole della galleria Buonarroti, la predella di allievi del Masaccio al museo di Berlino, una tavola di Mariotto di Nardo, una di Nicolò Bonaccorsi, una del senese Paolo di Giov. Fei, conservate alla pinacoteca Vaticana. Quivi si trovano pure quattro scene della predella di un politico dipinto da Gentile da Fabriano per la cappella Quaratesi in S. Nicolò a Firenze, del quale la parte centrale è al Buckingham Palace di Londra e altra parte agli Uffizi di Firenze. Anche la predella di una pala dipinta dal B. Angelico per la cappella di S. N. in S. Domenico di Perugia, si trova ora alla Vaticana. Esempi di arte tedesca sono in S. N. a Rostock e in S. Maria a Danzica.

Anche nel legno e nel marmo l'arte ha glorificato il nostro santo: citiamo soltanto due fonti battesimali romaniche, uno a Zedelghem in Olanda, l'altro a Winchester in Inghilterra. Per l'orificeria basti ricordare il sontuoso altare d'argento eretto sulla tomba del santo a Bari.

Festa al 6 dicembre; commemorazione della traslazione al 9 maggio.

BIBL. — G. ANRICH, *Hagios Nicolaos. Der heil. Nikolaus in der griechische Kirche*, 2 voll., Leipzig 1913-1917. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, p. 568 s.; 180 s., la traslazione delle reliquie a Bari del 1071 o 1087. — H. DELEHAYE in *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, p. 281-284. — *Id.*, in *Analecta Bolland.* 22 (1903) 352-354. — K. MEISEN, *Nikolauskult, Nikolausbrauch im Abendlande*, Düsseldorf 1931. — B. H. L. 6104-6221: documenti agiografici su vita, miracoli e traslazione del santo. — N. C. FALCONIUS, *S. N. Acta primigenia*, Napoli 1751. — A. BEATILLO, *Historia della vita, miracoli... di S. N.*, Napoli 1620. — TILLEMONT, VI, 688-691 e 823-825. — J. LAROCHE, *Vie de St. N.*, Paris 1886. — J. PRAXMARER, *Der hl. N. und seine Verehrung*, Münster 1894. — *La manna di S. N.*, in *Revue suisse catholique* 21 (1890) 56-68 e 122-137; ancora oggi si raccoglie presso la tomba del santo un liquido oleoso che si dice emanare dalle reliquie e al quale si attribuisce un potere prodigioso. — F. NITTI DI VITO, *Le pergamene di S. N. di Bari*, Bari 1901, Trani 1940. — *Id.*, *La leggenda della traslazione di S. N. da Mira a Bari*, Bari 1937. — *Id.*, *La ripresa gregoriana di Bari*, Trani 1942. — S. GAETA, *S. N. di Bari*, Napoli 1904. — GEMMA, *La cappella delle reliquie di S. N. di Bari*, in *Bessarione* 10 (1906) 317-324. — F. BABUDRI, *La porta dei leoni in S. N. di Bari*, in *Archivio stor. pugliese* 2 (1949) 58-117. — J. K. KÜNSTLE, *Ikongraphie der Heiligen*, Freiburg in Br. 1926, p. 459-464. — E. RICCI, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, p. 475, 97 s., 179. — E. RONJÓ, *«La vie de S. N.» par Wace*, poema religioso del sec. XII, pubblicato sui mss., Lund 1942. — O. SCHUMANN, *Die Erfassung des Nikolaus-Spiels den drei Jungfrauen*, in *Zeitschr. f. roman. Philol.* 62 (1942) 386-90. — CH. FOULON, *La représentation et les sources du «Jeu de S. N.»*, in *Mélanges Gust. Cohen* (Paris 1950) 55-66. — A. D. DE GROOT, *Sint N. patroon van Liefde. Een psychologische studie*, Amsterdam 1949. — G. GIANGRANDE, *Un nuovo inno a S. N. da Bari* di maestro Giovanni da Parma, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 4 (1950) 235 s.

32) N. di Mirabili (de Mirabilibus), O. P. († 1495?), n. a Claudiopoli (Colosvar, Clausenburg) in Transilvania, dalla nobile famiglia fiorentina *De Mirabili*. Vestito l'abito domenicano forse in patria, probabilmente compì gli studi teologici a Cassovia, ove si trova nel 1476. Fu assegnato dal capitolo generale di Perugia (1478) allo studio di Budapest (*Mon. O. P. Hist.*, VIII, 348), poi a quello di Padova, ove è fatto baccelliere prima del 1481 e maestro nel 1483. Fu reggente dello studio a Siena (c. 1483), a Firenze in S. Maria Novella (1488), a Budapest (1489), ivi priore (1490), vicario generale della prov. ungherese (1493) e provinciale (1494), pur rimanendo priore di Budapest. Fu pure inquisitore e cappellano di corte. Conosciamo di lui: *Libellus de conscientia* (edito in parte da E. ABEL e G. FRÁKÓI, Budapest 1886), una disputa se il peccato di Adamo sia «per se et formaliter» il più grave (Firenze 1489), *Tractatus de praedestinatione* (ed. JELUSCHEK, Vienna 1918).

QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O. P. I.*, 878-79. — F. BANFI in *Memorie domenicane* 52 (1935) 177-82, 268-75, 305-10; in 55 (1938) 3-12 si correggono varie inesattezze incorse negli articoli precedenti.

33) N. di Monte Sansavino. v. SANSAVINO.

34) N. di Nizza (de Nyse, de Niise, Denisse, Denyse, Dionisii), O. F. M. († 1509), m. a Rouen. Prima di entrare in religione era stato canonico e vicario generale a Coutances. Dopo aver retto il convento di Rouen, fu parecchie volte ministro provinciale della provincia francese. Lasciò un commento alle Sentenze o *Resolutio theologorum* (Venezia e Rouen 1568, Parigi e Ven. 1574), una *Summa seu gemma praedicanium* con sermoni per i vari tempi liturgici (Parigi 1522, Rouen s. a.), uno *Speculum mortalium seu de novissimis*. A Rouen sulla sua tomba si legge: «Hic jacet pater observandissimus, cum scientia tum virtutibus illustris, frater Nicolaus Denisse».

HURTER, *Nomenclator*, II³, col. 1103. — Notizie biografiche e bibliogr. presso E. WEGERICH, in *Franziskan. Studien* 29 (1942) 150-97.

35) N. di Ocham, O. F. M., XVIII maestro del suo ordine a Oxford, dove dopo il 1280 commentava le Sentenze e dopo il 1285 era rettore e maestro reggente. Lasciò commenti alle *Sentenze*, 6 *Quaestiones*. Sono di dubbia autenticità un *Libellus de latitudine oppositionum* e i *Sermones Ocham*. Cf. A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 623-25.

36) N., nativo di Orbelles (presso Angers), O. F. M., teologo e filosofo insigne, visse ed insegnò nella seconda metà del sec. XV. Fu uno dei più validi difensori di Scoto e contribuì molto alla diffusione dello scotismo. Tritemio lo dice «uomo eruditissimo delle Scritture, a nessuno secondo nella filosofia, di grande e preclaro ingegno, molto addestrato nelle dispute filosofiche e teologiche». Alcune sue opere teologiche furono stigmatizzate anche dai posteri, come fanno fede le varie edizioni. Ricordiamo: *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, Parigi 1488; *Declarationes quorundam terminorum theologalium* (spiegazione dei nomi e attributi divini); *Super Summulas Petri Hispani ad mentem Scoti* (molte edizioni); *De scientia mathematica et physica*, Bologna 1473. Mori tra il 1472 e il 1475.

WADDING, *Annales*, Quaracchi 1931, XIII, 166; XIV, 6, 125. — HURTER, *Nomenclator*, II³, col. 870. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 625-628. — SESSEVALLE, *Histoire générale de l'Ordre de S. François*, I (Paris 1935) 479 s. — E. WEGERICH, cit. sotto N. di Nizza.

37) N. d'Oresme. v. ORESME.

38) N., nativo di Osimo nelle Marche, O. F. M. († c. 1453). Studiò diritto a Bologna, dove ottenne la laurea. Morì a Roma nel convento di Araceli. Fu professore di teologia, valente oratore, vicario provinciale, custode di Terrasanta. Commissario e collaboratore del vicario generale S. BERNARDINO (v.), lavorò strenuamente nella riforma dell'ordine. Durante la permanenza in Francia del ministro generale Guglielmo da Casale, sollecitò da Eugenio IV l'esonazione completa degli osservanti dai conventuali, grazia che venne ritirata al ritorno del generale. Tra le sue opere teologiche meritano di essere ricordate: *Supplementum Magistrutiae seu Pisanellae*, che corregge e completa la *Summa de casibus conscientiae* del domenicano BARTOLOMEO da S. Concordio (v.); *Interrogatorium confessorum*, Venezia 1489; *Quadriga spirituale*, in italiano, circa le quattro cose necessarie alla salute: fede, opere di carità, confessione e preghiera; *Declaratio super regulam Min.*, Roma 1509. NUÑEZ pubblicò in *Arch. franc. hist.* 5 (1912) 308-14 la *Declaratio super regulam S. Clarae*. Nel 1865 J. SPEZI pubblicò *Tre ope-*

rette volgari di fr. N. da O., la prima delle quali tratta *Della religione*. A N. vennero attribuite anche opere oratorie, come: *Liber sermonum latinorum*, *Liber sermonum vulgarium*, un *Quadragesimale*.

L. HAIN, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart 1826-38, nn. 2154-67. — ORTOLANI, *Santità francescano-picena*, Pesaro 1932, p. 155. — SESSEVALLE, *Histoire générale de l'ordre de S. François*, I (Paris 1935) 420 s. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 628-31.

39) N. di Palea (B.), O. P. (1197-1255), n. a Giovinazzo (Bari), m. a Perugia. Studente a Bologna, udita la predicazione di S. Domenico, chiese ed ottenne di entrare nell'ordine (1220). Grande predicatore (« gratiosissimus praedicator », lo chiama una cronaca), svolse attivissimo ministero. Nel 1233 fondò il convento di Perugia e nel 1254 quello di Trani. Fu due volte provinciale romano (c. 1230-35 e 1255). Leone XII ne approvò il culto nel 1828. Festa 14 febbraio.

Vitae Fratrum, in *Mon. O. P. Hist.* I (Lovanio 1896) 210, 275, 284, 338. — *Année dominicaine* 2 (1884) 457-67. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr.* O. P., Roma 1918, p. 14.

40) N. da Poggibonsi, O. F. M., autore di un importante *Libro d'oltremare* (edito da A. BACCHI della Lega - B. BORGATTI, Gerusalemme 1945; ediz. ingl. ivi 1945), ove narra il suo viaggio (1346-50) in Terrasanta. Nell'introduz. (pp. LVI) Borgatti fornisce notizie biografiche e ampia bibliogr.

41) N., arcivescovo di Reggio Calabria (1037), probabile autore di numerosi scritti, raccolti da un copista italo-greco nei mss. Vat. gr. 1650, 1658, 1667. — C. GIANNELLI, *Reliquie dell'attività letteraria di uno scrittore italo-greco del sec. XI*, in *Atti dell'VIII Congr. internaz. di studi bizantini* (Roma 1953) 93-119, pubblica degli *Scholias* sulle epistole paoline, e studia la lingua dei testi pubblicati.

42) N. di Sassonia. v. LAKMAN NIC.

43) N. di Schönberg. v. SCHÖNBERG (VON) NIC.

44) N. di Strasburgo, O. P. (sec. XIV), teologo e filosofo tedesco, insegnò a Colonia dal 1325 al 1329. Difese l'amico ECKART (v.) al processo di Colonia (1326) e ne ebbe non poche noie. Il Grabmann scopri alla Vaticana una *Summa* filosofica, in cui N. segue i principii di S. Tommaso e S. Alberto. F. PFEIFFER ha edito 13 suoi discorsi in tedesco in *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhundert*, I (Lipsia 1845) 261-305. Falsamente gli fu attribuito il *De probatione fidei* di BACONE (v.). Denifese e Clem. Baumker lo giudicano un professionista del plagio. — M. GRABMANN, in *Sitz-Berichte Bayer. Akademie* 1921, 43-68. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 633 con bibl. — Per N. di Strasburgo, certosino. v. KEMPF.

45) N. di Saliceto (*Wydenbosch*, *Weidenbusch*), detto anche di Berna perché nativo di Berna, cistercense. v. SALICETO.

46) N., nel 1141 priore di Sant'Albano in Inghilterra, O. S. B., il più importante teologo dell'Immacolata Concezione di MARIA (v.) nel sec. XII, alla difesa del qual privilegio mariano egli consacrò un solido *Liber de celebranda conceptione contra Bernardum*, già noto al PITS (*De illustribus Angliae scriptoribus*, Parigi 1619, p. 208) e al BALE (*Script. illustr. Maioris Britanniae*, Basilea 1657, p. 299), riscoperto dal BISHOP nella Bodleiana di Oxford (*Liturgica historica*, Oxford 1918, p. 259), studiato da F. MILDNER (*The Immac. Conception in the writings of N. of S. Alban*, in *Marianum* 1940, p. 173-

93) e infine pubblicato da C. A. TALBOT in *Revue bénédict.* 64 (1954) 92-117. Il trattato è una risposta alla lettera 174 di S. BERNARDO (v.) ad *canonicos lugdunenses* i quali avevano introdotta nella loro chiesa la festa della Concezione di Maria, festa disapprovata da Bernardo perché « ritus ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio » (PL 182, 332-36); inefficacemente P. BERNARD (*S. Bernard et Notre Dame*, Bruges-Paris 1953, p. 233) ha tentato di gettare dubbi sulla paternità bernardiana della lettera.

Non erano dello stesso parere i monaci di S. Albano, il cui abate Goffredo di Gorham (1119-1146) stabiliva che la festa della Concezione fosse celebrata « in cappis » come le massime solennità (MATEO PARIS, *XXIII abbatum S. Albani vitae*, ed. WATS, Londra 1640, p. 62). N., che era priore del monastero nel 1141 (cf. TANNER, *Biblioth. britannico-iberica*, Londra 1743, p. 546 s), e che un'aggiunta posteriore al ms. designa come « magister » in teologia, preparò una confutazione scientifica del parere di S. Bernardo (del resto abbastanza diffuso), dedicandola ad Ugo abate di S. Remigio di Reims (1151-1162). Attinge certamente al trattato *De Conceptione* del confratello EADMERO di Canterbury (v.), segretario e biografo di S. Anselmo (PL 159, 301 ss); ma lo supera nettamente per profondità e precisione (cf. H. F. DAVIS in *Acta del Congresso mariologico mariano di Roma 1954*, V [Roma 1955] 7), anzi pare a G. M. ROSCHINI (in *L'Osserv. Rom.* 5 dic. 1956) che tutto il sec. XIII e la prima metà del sec. XIV sono in netto regresso rispetto all'opera di N. Era tanto convinto della sua opera che, in una lettera a Pietro di Celle, N. così protestava: « Quod dixi, dixi, quod scripsi scripsi » (PL 202, 617 B).

Cf. anche A. J. LUDDY, *N. of St. Alb. among the prophets*, in *Clergy Review* 29 (1948) 313-19; H. F. DAVIS, *Our Lady's Conception: a mediaeval ms.*, ivi 30 (1948) 85-95.

47) N. da Tolentino, agostiniano, S. (1245-1305), n. a Castel S. Angelo (oggi S. Angelo in Pontano), diocesi di Fermo, da Compagnone Guarruti (?) e Amata Guidani, di media condizione ma molto distinti per virtù cristiane: ottennero questo figlio dopo un voto e pellegrinaggio al sepolcro di S. Nicola a Bari.

N. rifuse per virtù straordinarie fin dall'infanzia. A 10 (o 12) anni la predica d'un agostiniano, fra Reginaldo, l'accese del desiderio del chiostrero. Dopo alcuni anni di preparazione, professò verso il 1260 e, compiuti con frutto notevole gli studi (testimoni del *Processo* affermano che « era persona letterata » e che « sapeva ben difendere la dottrina cattolica », intorno al 1269 fu ordinato sacerdote da S. Benedetto Scattivoli, vesc. di Osimo).

Dal 1269 al 1275 si ricordano sue dimore a Valmanente (Pesaro), Recanati, Montegiorgio, Plaiofino, Macerata, Montecchio (oggi Treia), Montolino, Fermo. Probabilmente in alcuni di questi conventi dimorò solo per corsi di predicazione e missioni, cui instancabile attese sempre. Nel 1275 fu trasferito a Tolentino, dove trascorse gli ultimi 30 anni della vita e che particolarmente illustrò con le sue virtù, benefico e santificò coi suoi miracoli. Prega, soccorre, corrobora, conforta, potentemente. La sua vita fiorisce di numerosissimi portenti d'ogni genere, che si direbbero per lui quasi cosa naturale. Di moltissimi si hanno testi diretti e immediati, interrogati e scrutati nel *Processo apostolico*.

D'altronde è nello stile della Provvidenza una sovrabbondanza di doni per una sopraggenerosità nella pratica delle virtù, quale vediamo in N. Penitente al sonno, si ciba di pane e d'acqua, rifiutando la carne anche in gravi malattie (la distribuzione ai fedeli, nel giorno della sua festa, di panini benedetti si riconnette a una sua visione della Madonna: in una malattia, rifiutando egli cibi di grasso, guarì prendendo, per comando della Vergine, pane bagnato nell'acqua). E prga ininterrottamente. Le sue flagellazioni sono spaventose, ma non ne alterano la letizia confidente e serena. È devotissimo della Passione e della Vergine, propagatore zelantissimo della divozione della crocifissione e della maternità divina. La sua carità si estende a sollievo delle anime del purgatorio (ne fu proclamato patrono da Leone XII, 1824). « Andava a trovare i poveri e i miserabili anche non chiamati, ammoniva ed esortava i ricchi affinché soccorressero i bisognosi e specialmente quelli che non chiedevano per vergogna ». A malati e miseri procurava il vitto: narrasi, tra l'altro, che elemosinò di porta in porta per liberare dal carcere un debitore impotente a pagare.

Continuava il suo apostolato nel confessionale, sempre affollato, tanto che in alcuni periodi dell'anno non poteva cibarsi se non la sera. Ai penitenti soleva imporre penitenze piuttosto leggere, provvedendo poi personalmente con preghiere, digiuni, discipline a soddisfare i debiti dei peccatori. Predicava di frequente, con dottrina e ardore, raccogliendo frutti ubertosi. Vi sperimentò pure difficoltà e contrasti. Viziosi ed empi tentarono talvolta di disturbarne le prediche; il suo apostolato non poteva piacere a tutti in un'epoca nella quale — secondo un cronista del tempo — « il sangue correva come l'acqua ». Sappiamo pure come ebbe a combattere opposizioni e lusinghe provenienti da membri d'alcuni ordini religiosi, che, intiepiditi e ammoliti da ricchezze e potenza, contrastavano i nuovi ordini mendicanti.

Preceduta, accompagnata, seguita da manifestazioni celesti, il 10 sett. 1305 avvenne a Tolentino la morte di N. Fu subito venerato qual santo. Il *Processo* venne costruito per ordine di Giovanni XXII, ma, per varie vicende, la canonizzazione fu celebrata soltanto da Eugenio IV il 5 giugno 1446. Da Sisto V N. fu proclamato patrono della Chiesa militante. Il suo corpo venne deposto nella chiesa degli agostiniani. Probabilmente nel 1345, per soddisfare i cercatori di reliquie, ne furono amputate le braccia. Ne uscì vivo sangue, e le effusioni si rinnovarono più volte nel corso dei secoli (ne esistono, dal 1610, processi fatti dall'autorità ecclesiastica per autenticarle). Dopo l'amputazione il corpo fu occultato. Ruscirono vani parecchi tentativi per ritrovarlo, sino al 4 feb. 1926, quando fu dissepolto, chiuso in un loculo sotto il cosiddetto cappellone. Dopo processo di ricognizione e d'identità, seguiti (26 luglio 1929) il relativo decreto episcopale, approvato dalla S. Congr. dei Riti.

Il corpo, ricongiunte le braccia, risultate corrispondenti, è stato posto in ricca, artistica urna d'argento, sull'altare di magnifica cripta, ricavata sotto il *cappellone*, eretto pochi anni dopo la morte del santo, certo prima del 1350. È tutto affrescato con fatti della vita di N., della Madonna e del Nuovo Test. Alcuni ne fanno autore Giovanni Baronzio da Rimini, altri vogliono vedervi l'opera d'un fabrianese predecessore d'Allegretto Nuzi. Certo è opera d'un discepolo diretto di Giotto, degno della grandezza

del maestro, da cui ha ereditato la potenza scultorea del modellato, l'efficacia drammatica dell'azione, il senso della vita e del movimento; aggiungi un vivo sentimento della bellezza, una gentilezza e un'intimità d'espressione, che si riconnettono all'arte senese. L'ignoto autore sa essere volta a volta più mistico di Giotto, più vivo dei senesi, preannuncia l'Angelico e Masaccio. Il « cappellone di S. N. », specialmente per le pitture che l'adornano, forma un meraviglioso monumento, unico nelle Marche e raro in Italia, non solo per il suo pregio intrinseco, ma pure per il suo stato di conservazione.

BIBL. — Il *Processo* ordinato da Giovanni XXII e commesso a Federico vescovo di Sinigaglia Tommaso di Cesena e Ugolino abate di S. Pietro di Perugia (23 maggio 1325), cominciò il 7 luglio e si protrasse sino alla prima quindicina di settembre. Vi depongono 371 testimoni, dei quali 86 *de visu*. Contiene i fatti più salienti della vita di N., le sue virtù, le innumerevoli grazie e fatti miracolosi. Ne esistono due copie: una presso l'archivio di Stato di Siena, l'altra presso la biblioteca degli « Intronati » pure di Siena. — ACTA SS. Sept. III (Ven. 1761) die 10, p. 636-743, con *Vita* scritta dal contemporaneo PIETRO da Monte Rubiano (p. 644-64), altra breve *Vita* di un anonimo (p. 664-66) e la *Gloria posthuma* (p. 666-743) con documentazione di numerosi miracoli. — LANTERI, *Postrema saecula sex relig. august.* I (Tolentino 1858) 150-62. — Biografie di G. GIORDI (Tolentino 1856-59, 3 voll., 1887 in un solo vol.), TONNA BARTHET (Bruxelles 1896), A. RUELLE (Viterbo 1905), E. A. FORAN (London 1920), N. CONCETTI (Tolentino 1932; ha usufruito della riproduzione fotografica del *Processo*), N. TEEUWEN, G. DEKEEL (Gand 1946). — F. MARANESI, *Il cappellone di S. N. a Tolentino*, Fermo 1940. — AAS 38 (1946) 274-76.

48) N. di Trani, detto il *Pellegrino*, S., n. a Stiro in Grecia. Secondo la leggenda, egli avrebbe avuto a c. 8 anni una visione e da quel tempo si sarebbe segnalato per intensa vita religiosa. Poiché andava spesso ripetendo ad alta voce l'invocazione *Kyrie eleison*, fu cacciato di casa come maniaco e consegnato ai monaci del monastero di S. Luca. Poi sarebbe approdato in Italia attraversando miracolosamente il mare. Come in patria, così anche nelle Puglie, a Otranto, a Taranto e, nelle ultime due settimane di vita, a Trani, egli continuò il suo metodo di vita, percorrendo le strade con una croce in mano, rivestito di semplice tunica e gridando *Kyrie eleison*. A lui si associavano volentieri anche i ragazzi, ai quali faceva piccoli regali per attirarli e far loro ripetere in coro quella preghiera liturgica.

Morì a Trani il 2 giugno 1904. A soli quattro anni dalla morte fu canonizzato da Urbano II (1098), dopo che Bisanzio, arcivescovo di Trani, ebbe data relazione al sinodo Lateranense di alcuni miracoli di N., al quale eresse tosto in Trani una basilica come a patrono principale della città. La festa è al 2 giugno. N. fu iscritto nel martirologio da Benedetto XIV nel 1748.

BIBL. — Abbiamo *Atti* risultanti di quattro parti: 1) vita in Grecia, su relazione del compagno BARTOLOMEO (infarcita di elementi leggendari); 2) arrivo in Trani, morte e miracoli di N. (narrazione di ADELFERIO, testimonio oculare di molte delle cose riferite); 3) canonizzazione e traslazione (narrate dal diacono tranese AMANDO); 4) seconda traslazione (tolta dalla *Vita* che pubblicò in italiano ANTONIO PAOLI). Questi atti sono in ACTA SS. Jun. I (Ven. 1741) die 2, p. 237-258. — *Martyrol. Rom.*, Br. 1940, p. 220 s. — B. H. L. 6223-6226. — A. BRUNI, *Storia di S. N. pellegrino*, Napoli 1687. — A. DI

JORIO, *Della vita di S. N.*, Trani 1879. — UGHELLI, VII, 894-906. — BENEDETTO XIV, *De servorum Dei beatificatione*, I, c. 44, n. 13-14. — H. GUNTER, *Die christl. Legende des Abendlandes* (1910) 15-22. — I. M. GIOVENE, *Kalendaria vetera*, I, 175-178.

49) N. de Tudeschis, O. S. B. (1386-1445?), cardinale canonista, detto anche *Siculus* o *Panormitanus*, *abbas modernus*, n. (pare) a Catania. A 14 anni vesti l'abito benedettino. A 20 anni insegnava già diritto canonico e civile con onore, conteso tra Siena, Parma e Bologna. Eletto abate di S. Maria Maniace alle radici dell'Etna, da papa Martino V con l'appoggio del re Alfonso nel 1437 fu eletto arcivesc. di Palermo. Per comando del re intervenne al conc. di BASILEA (v.), dove si distinse per eloquenza e cultura. Da principio sostenne le parti di EUGENIO IV (v.) con ardore. Ma poi, essendo sorta inimicizia fra il re e il papa, fu tra i fautori della deposizione di Eugenio e aderì all'elezione di Amedeo di Savoia (v. FELICE V), dal quale fu nominato cardinale. Prese parte attiva al conciliabolo in favore di Felice V. Ebbe tuttavia il merito di opporsi a chi, in mancanza di vescovi, voleva introdurre dei sacerdoti. Invitato a deporre la dignità della porpora, non volle accondiscendere. Colpito da malattia, morì il 15 luglio 1445 (altri dice nel 1453), pentito dei suoi errori. Delle sue opere, pubblicate parecchie volte (Venezia 1592, voll. 8; ivi 1617, voll. 9...) sono apprezzatissime: *Lectura in decretales*, *Concilia*, *Thesaurus*. Nel trattato *Super concilium basiliense* sostiene l'errore della superiorità del CONCILIO (v.) sul papa.

HURTER, *Nomenclator*, II³, col. 858-60. — J. SCHWEIZER, *N. de T., seine Tätigkeit am Basler Konzil*, Strassburg 1924. — L. GENUARDI, *Canonisti siciliani del sec. XV*, in *Studi in onore di Fr. Scaduto*, I (Firenze 1936) 419 ss.

50) N., nativo di Valenza, O. F. M., B. (1520-1583), di padre oriundo da Siracusa, a 17 anni entrò nei minori osservanti di Valenza, vi fece il noviziato e ricevette gli ordini sacri. Si diede alla predicazione con un completo corredo di virtù, di scienza e di senso della responsabilità. La sua fama di oratore e di perfetto religioso si diffuse ben presto. Giovanna d'Austria, sorella di Filippo II, lo chiamò a Madrid per dirigere le religiose scanze di quella città. Il tribunale della Inquisizione di Toledo lo sottopose ad un severo esame, che si concluse con ampio elogio delle sue virtù. N. morì il 23 dic. 1583 nel convento del Gesù a Valenza. Tre anni dopo Filippo II re di Spagna, magistrati e cittadini di Valenza supplicarono Sisto V per ottenere la sua beatificazione, che ebbe luogo sotto Pio VI, il 26 agosto 1786.

51) N. di Verdun, orafo, vissuto fra la seconda metà del sec. XII e la prima metà del secolo seguente. Tra le numerose opere che gli si attribuiscono, sono certamente sue la pala dell'altare di Klosterneuburg (Vienna) e il reliquario della Madonna a Tournai. Caratteristiche affinità tra questo lavoro e il reliquario dei SS. Tre Re di Colonia hanno indotto qualcuno a vedere in alcune parti di questo l'intervento di N. Lo stesso si dice, con argomenti meno probanti, del grande candelabro del duomo di Milano, dei reliquiari di S. Anna a Siegburg e di S. Pantaleone a Colonia, e di altre pregiate opere di orficeria.

A. WEIGERBER, *Studien zu N. von V. und der rheinischen Goldschmiedekunst des XII Jahrh.*, Wien 1940. — H. R. HAHNLOSER, *N. de V., la reconstitution de son ambon de Klosterneuburg et sa place dans*

l'histoire de l'art, in Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscript. et belles-lettres (Paris 1952) 448-56. — L. RÉAU, *L'icongraphie du retable typologique de N. de V. à Klosterneuburg*, in *Art mosan. Recueil de travaux* (Paris 1953) 171-86.

52) N. Albergati. v. ALBERGATI.

53) N. Alunno, o N. da Foligno (1430-1502), grande pittore umbro, nei cui lavori è una fervida ispirazione ascetica. Esercitò forte influenza sui pittori contemporanei dell'Umbria e delle Marche, e tutta la scuola di Foligno della seconda metà del sec. XV venne attratta nell'orbita di lui e di Benozzo Gozzoli. Le sue figure sono ingenuie, popolari, intense, il suo colorito è « un magnifico accordo di tinte squillanti, degno di una vetrata gotica » (Venturi).

54) N. Bozon (*Boson*, *Bosoun*, *Boiouin*), O. F. M. del nord-Inghilterra, fiorito nella prima metà del sec. XIV, scrisse in francese (dopo il 1320) *Les contes moralisés* (ed. princ. Paris 1889, a cura di L. TOULMIN SMITH e P. MEYER), ben presto tradotti in latino: raccolta del genere medievale degli « exempla », dove l'autore, ricordata la « proprietà » di un animale, di una pianta o di una pietra, ne tira considerazioni allegorico-morali appropriate all'intelligenza e ai bisogni spirituali del popolo, confermandole poi con un racconto o aneddoto più o meno fantastico. Opera interessante per la conoscenza dei costumi dell'epoca e dei repertori dell'eloquenza parentetica popolare.

N. lasciò anche una raccolta di poesie di contenuto morale, religioso agiografico (M. A. KLENKE, *Seven more poems by N. B.*, ediz. e vers. inglese, St. Bonaventura [N.-Y.] 1951, con introd.). — A. TEETART in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 593-95, con bibl.

55) N. Brekspær, inglese, studente errante venne in Francia, ove si fece canonico regolare a Saint-Ruf, divenendone poi abate. I canonici, malcontenti della sua severità, ne reclamarono le dimissioni. Papa Eugenio III le ratificò ma, apprezzando lo zelo di N. per la riforma della Chiesa, lo volle a sé, lo nominò cardinale e nel 1150 lo inviò in Scandinavia come legato apostolico. Nel 1154 N. rientrò in Roma, salutato come l'apostolo del nord. Cf. A. ODD JOHNSEN, *Studier vedrørende Kard. N. Brs legasjon til Norden*, Oslo 1945 (pp. XVI-439); ID., *Konge og de patronsrettslige bestemmelserne an 1153, in Norske teologisk Tidsskrift* 52 (1951) 1-37; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 842 s. Il 4 dic. 1154 veniva eletto papa col nome di ADRIANO IV (v.).

56) N. (Nilo) Cabasilas. v. CABASILAS. Alla bibliogr. aggiungi: E. CANDAL, *Opus ineditum Nili Cabas de Spiritus S. processione contra Latinos, in Orientalia christ. periodica* 9 (1943) 245-306. — ID., *La « Regla teologica » de Nilo C.*, ivi 23 (1957) 237-66, ediz., vers. e commento dell'inedito *Kanon estis theologikos*, base della teologia palamita. — ID., *Nilus Cab. et theologia S. Thomae de processione Spiritus S. Novum et Vaticanum concilium subsidium ad historiam theologiae byzantinae saec. XIV plenius elucidandam*, Città del Vat. 1945 (pp. 442). — G. WUNDERLIE, *Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe in des N. Kab. « Leben in Christo »*, in *Philos. Jahrb.* 53 (1940) 362-73. — ID., *Sakrament u. Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums, unter besond. Bezugnahme auf des N. C. († 1371) Werk über « Das Leben in Chr. »*, in *Liturg. Jahrbuch* x (1951) 122-37. — S. SALAVILLE, *Vues sotériologiques chez N. C.*, in *Etudes byzant.* x (1943) 5-57. — ID., *Explication de la divine liturgie*, Paris 1943: versione franc. della celebre opera del C. (sul testo greco di

Fronton Le Duc, ediz. 1624, riprodotto in PG 150, 368-492); come introduzione al testo, il traduttore riproduce il suo studio *Le christocentrisme de N. C.* apparso in *Echos d'orient* 1936; il Salaville fornisce poi alcune precisazioni e correzioni delle nostre attuali conoscenze del C. (v. oltre). — Vers. spagnola de *La vida en Cristo* di C., con *estudio preliminar*, a cura di L. GUTIERREZ-VEGA e B. GARCIA RODRIGUEZ, Madrid 1951. — R. N. S. CRAIG, N. C.: « *An exposition of the div. liturgy* », in *Studia Patristica* a cura di K. ALAND-F. S. CROSS, II (Berlino 1957) 21-28. — M. LOT-BORODINE, *La typologie de l'aveul dans l'Apocalypse, dans l'Ecriture et chez N. C.*, in *Mélanges Henri Grégoire I* (Brux. 1949) 421-34. — Id., *La doctrine de l'amour divine dans l'oeuvre de N. C.*, in *Irenikon* 26 (1953) 376-89: è un amore essenzialmente statico (transcensus) e patetico (eros, philtron), ove si incontrano l'amore di Cristo e l'amore dell'uomo. — Id., *L'Eucharistie chez N. C.*, in *Dieu vivant* 24 (1953) 125-34: la comunione eucaristica come « mistero unitivo della caritas ». — Id., *Un maître de la spiritualité byzantin. au XIV s. N. C.*, Paris 1958 (l'esimo volgarizzatrice dei mistici d'orientate era forse troppo severa contro la « incomprensione » occidentale). — B. BOBRINSKOV, *Onction chrismale et vie en Christ chez N. C.*, in *Irenikon* 32 (1959) 6-22: l'unzione cresimale (che N., secondo la tradizione patristica, considera sacramento distinto dal battesimo) realizza la presenza di Cristo nel battezzato, la quale sarà perfezionata con l'Eucaristia. — MANCINI, *L'Assunzione di Maria secondo tre teologi bizantini* (Palamas, C. e Glabas), in *Sapientia*, 3 (1950) 441-54: affermano esplicitamente l'Assunzione; il C. si estende anche sulla mediazione di Maria. — Id., *Un mystique oriental, N. C.* (1290?-1371?), in *Unitas* 4 (1951) 241-50. — P. ENEPEKIDES, *Der Briefwechsel des Mystikers N. K.*, in *Byzantin. Zeitschrift* 46 (1953) 18-46.

Il Salaville (v. sopra) avverte di distinguere il nostro Nic. C. (soprannominato *Chamaetos*) da *Cabasila il Sacellario* e da un terzo *Cabasila*, amico di Niceforo Gregoras. N. C. non fu mai metropoli di Tessalonica (come abbiamo detto sotto CABASILAS, con molti autori recenti seguendo una notizia di Krumbacher). Nulla prova poi che egli si fosse elevato al di sopra del rango di semplice laico.

Oltre le opere contenute in PG 150, sono suoi: un panegirico di S. Demetrio (ed. TH. JOANNON, *Μνημεία ἀγιολογικά*, Venezia 1884, p. 67-114), tre omelie mariane (ed. M. JUGIE in *Patr. orient.* XIX [1925] 456-510), una preghiera a Gesù e un attacco contro Gregora (molto corti, inediti, cod. Paris. gr. 1213), due elogi funebri di Matteo Cantacuzeno e di Anna Paleologa (ed. M. JUGIE in *Bullet. de l'Inst. archéol. russe de Constantinople* 15 [1911] 13-18). — Cf. anche R. J. LOERNERTZ, *Chronologie de N. C.* (1345-1354), in *Orient. christiana periodica* 21 (1955) 205-31.

57) N. Cusano, card. (1401-1464), n. a Cues (*Kues*, latinizzato *Cusa*) sulla Mosella, tra Treviri e Coblenza, m. a Todi, personalità poderosa di azione e di pensiero, che campeggia nella storia ecclesiastica del suo tempo e insieme costituisce un capitolo maggiore nella storia culturale dell'occidente nel periodo di passaggio dal medioevo all'età moderna.

A) *Cenni biografici*. La biografia critica di E. VANSTENBERGHE, *Le card. N. de C. L'action, la pensée*, Paris-Lille 1920, è ancora fondamentale, pur avendo ricevuto dagli studi posteriori complementi, correzioni e precisazioni (ad es., circa le conoscenze filosofiche del C., circa la data dei sermoni).

a) Il padre di N., Giovanni *Crylfo o Krebs* (cf. M. HONECKER, *Cusanus-Studien*, V, *Der Name des N.*

v. C. in *zeitgenössischen Ethymologie*, Heidelberg 1940 [pp. 28]), che aveva altre due figlie e un figlio, era battelliere e desiderava che anche N. si applicasse a quel mestiere. N. fuggì da casa. Si pose al servizio del conte di Manderscheid, che lo inviò a Deventer (1413) presso i Fratelli della vita comune (v. DEVOTIO moderna), nelle scuole, tanto lodate da TOMMASO da Kempis (v.), dove risonava ancora l'insegnamento di Ger. GROOT (v.) e di RADEWIJNS (v.). Strinse allora amicizia con DIONIGI Cartusiano di Ryckel (v.). Queste prime esperienze di una visione mistica del mondo furono decisive nella sua formazione mentale.

Nel 1416 lo troviamo all'univ. di Heidelberg, già retta da MARSILIO di Inghen (v.), discepolo di OCCAM (v.), e impregnata di NOMINALISMO (v.) che persisterà, più o meno avvertito, alle radici della sua speculazione metafisica. Li entrò anche nell'atmosfera delle fervide discussioni sul conc. di COSTANZA (v.) e sulla questione di Giov. HUSS (v.).

b) Un anno e mezzo dopo N. passa (1417) alla facoltà di diritto dell'univers. di Padova. In questo nutrito focolare di umanesimo ha contattati anche coi professori di altre discipline: col Cesarini prof. di teologia (già compagno di studi, col Capranica, di N.), col senese Benzi prof. di medicina (e grecista), col Beldomandi prof. di matematiche e d'astronomia, con l'udinese Nicoletti prof. di filosofia e fisica (Paolo da Venezia) e soprattutto con Paolo del Pozzo Toscanelli, col quale resterà sempre legato da intima amicizia (da lui riceverà nel 1443 la traduzione della *Teologia mistica* del pseudo-Dionigi fatta da Ambrogio Camaldolese, a lui dedicherà nel 1450 il suo *De transmutationibus geometricis* e lo introdurrà come interlocutore nel *De quadratura circuli*, lo visiterà più volte a Firenze, e a lui in Todi detterà le sue ultime volontà). Si è esagerata non poco la sua preparazione umanistica e scientifica: in realtà N. non conosceva l'ebraico, conosceva il greco ma non tanto da poter leggere i testi greci originali (cf. MART. HONECKER, *Cusanus-Studien*, II, N. v. C. und die griechische Sprache, Heidelberg 1938 [pp. VIII-76]), e le sue conoscenze matematiche e scientifiche, eccezionali per uomini della sua carriera, non erano eccezionali rispetto all'età sua. Sembra che N. uscisse del tutto indenne dall'averismo (che da più di un secolo si era radicato in Padova e che il Nicoletti e il Benzi professavano dalla cattedra).

Proclamato (1423) « dottore in decreti » (diritto canonico), N. scende a Roma (è l'anno del giubileo), dove può vedere MARTINO V (v.) assertore dell'autorità pontificia dopo la conclusione dello SCISMA occidentale (v.), e ascoltare la predicazione di S. BERNARDINO da Siena (v.). Ritornato in patria e ricevuta la cura d'anime di Altrich, frequenta (1425) l'università di Colonia, occupandosi specialmente di filosofia e teologia, si lega d'amicizia col decano della facoltà delle arti Eimerico von Kamp O. P. che tra l'altro gli trasmetterà l'eco delle dottrine di S. Alberto M.: cf. R. HAUBST, *Zum Fortleben Alberts des Gr. bei Heymerich von Kamp und N. v. K.*, in *Studia Albertina*, p. 420-47), e ottiene i primi successi come canonista. Eletto canonico di S. Simone a Treviri, in occasione di una lite fra un curato e l'elettore palatino Luigi III, N. viene scelto come segretario dal card. Giord. ORSINI (v.), legato apostolico in Germania (1426).

Alla corte dell'Orsini, noto per l'amore delle lettere e per il mecenatismo (vi convergono, tra gli altri,

Bracciolini, Loschi, Cenci), N. si fa un gran nome anche come squisito e fortunato umanista (*Nicolaus Trevirensis* è salutato in Italia), specialmente dopo la sua scoperta di 20 ignorate commedie di Plauto. Moltissime altre scoperte o riscoperte, meno importanti, di autori antichi profani ed ecclesiastici si devono a lui (sollevò gran rumore quando annunciò di aver rintracciato il *De republica* di Cicerone, ma poi accertò egli stesso che si trattava del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*); e quando scenderà a Basilea munito dei vari codici da lui rinvenuti, vi sarà accolto trionfalmente, venerato tra i massimi eruditi dell'epoca come Piccolomini, Traversari, Alberti, Aurispa, Parentucelli, Donato, Capra. Quando sarà inviato in missione nell'oriente non rinuncerà alla esplorazione delle biblioteche orientali e gli avverrà di rinvenire al Monte Athos e a Costantinopoli il *Contra Eunomium* di S. Basilio e il testo greco dei concili ecumenici 6°, 7° e 8° (codici andati dispersi quando, inviato in Germania da Eugenio IV, dovrà lasciare la sua biblioteca a Ferrara).

N. è pari ai sommi in tutte le branche dell'attività umanistica di ricerca dei testi e di critica filologica ed erudita (non si provò peraltro come traduttore, pur interessandosi assai alle versioni italiane di Leonardo Aretino, Gregorio Tifernate, Pietro Decembrio, Giorgio di Trebisonda, Nic. Perotti, Ambr. Traversari, Pietro Balbo [che gli dedicò la sua traduzione della *Epitome di Platone d'Alcinoo*], Rinucci, Guarino, Filelfo, Bessarione, ecc.), ma più di tutti ebbe idee chiare sulla funzione della cultura classica e seppe uscire dalle ambiguità del movimento umanistico: 1) per lui non era un puro sforzo di ricupero e di riproduzione filologica del passato, bensì uno sforzo di ripensamento filosofico e di integrazione dottrinale (e difatti egli è il più grande degli umanisti-pensatori, che continua l'«umanesimo» del medioevo); 2) egli andò esente da ogni infatuazione di classicismo, considerando la cultura antica non già come meta e tipo culturale da far «rinasce» e imitare (mito rinascimentale dell'«imitazione»), bensì come semplice mezzo o veicolo della cultura presente e del progresso; 3) in particolare, purgò l'umanesimo da ogni civetteria nostalgica con l'ideale pagano di vita, immettendovi un contenuto francamente cristiano, metafisico, teologico e mistico, chiamandolo in aiuto alla grande impresa della riforma cristiana, utilizzando per la costruzione di una grande somma teorico-pratica cristiana (e si comprende come nelle sue personali ricerche e nelle ricerche da lui affidate ad altri, per es. al Pizolpasso, la sua attenzione preferenziale fosse volta alle opere religiose, teologiche, speculative). In verità pochi lo seguirono su questo saggio laborioso cammino; è singolare il caso di Lor. VALLA (v.) che da lui fu ispirato negli studi sul Nuovo Test., da lui fu appoggiato fino ad essere accolto nella Curia romana come segretario apostolico, eppure rimase estraneo allo spirito cristiano.

La finalità cristiana ed ecclesiastica del suo umanesimo, tuttavia, non fa velo al suo senso critico. Egli ha il merito di aver messo in dubbio l'autenticità dionisiana del *Corpus* di opere pervenute sotto il nome di DIONIGI AREOPAGITA (v.), pur continuando ad apprezzarne l'alto valore dottrinale e a trarne temi e suggestioni per la sua costruzione. Ai dubbi già avanzati da Wetzell, Dubois, Quidot, egli aggiunge validi argomenti storici (nel *De concordantia*) per dimostrare il carattere apocrifo della raccolta di *Decretali* circolante sotto il nome di ISIDORO (v.), in particolare delle lettere di ANACLETO papa (v.) e della cosiddetta donazione di COSTANTINO (v.). Cf. M. SEIDLMEYER, *N. v. C. und der Humanismus*,

in *Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden 1953, p. 1-38.

c) Nel 1431, ordinato prete ed eletto decano di S. Florian a Coblenza, N. appare al conc. di BASILEA (v.) come avvocato del conte Ulrico di Manderscheid, che pretendeva alla successione nella diocesi di Treviri. È in atto la lotta tra EUGENIO IV (v) e il CONCILIO (v. III). N. emerge tra i «conciliari» assertori della superiorità del concilio sul papa: la questione di Ulrico si dilata nella sua mente e diventa dottrina generale dei poteri della Chiesa e dell'impero. Nel discorso in difesa di Ulrico egli non esita a dichiarare che «un'autorità non può stabilirsi se non col consenso dei sudditi, sotto pena di essere contraria al diritto naturale; perciò le riserve, le provvisioni, le traslazioni di benefici fatte dal sovrano pontefice a proprio arbitrio sono illegittime; negare ciò sarebbe autorizzare il papa a disporre arbitrariamente dell'imperatore stesso. È dunque interesse dell'intera nazione germanica difendere Ulrico, e interesse anche del concilio il quale deve tener fede ai concilii precedenti che riprovano gli abusi del papa».

Questi temi si organizzano nel trattato *Concordantia catholica* redatto nel 1433, che segna l'inizio del C. nella politica ecclesiastica. Vi si trovano le idee di «participatio» e di «representatio» dell'assoluto nell'individuale che saranno sviluppate poi nell'opera maggiore *De docta ignorantia*, la concezione dell'«humanitas» che si costruisce per la «concordantia» degli uomini in Cristo. Il piano di riforma dell'impero qui si allaccia più al «Reichskaisertum» degli Ottoni che al «Weltkaisertum» degli Staufeni. Ad ogni modo, egli non dipende dalle idee di MARUSILIO da Padova (v.) sulla sovranità del popolo; il piano di riorganizzazione dell'impero discende dalla sua personale concezione della comunità umana e della missione religiosa di essa. — Edizz. recenti: A. POSCH, *Die Concordantia cath. . . des N. v. C.*, Paderborn 1930 (pubblic. dalla Goerres-Gesellschaft); N. C. *Opera omnia*. XIV. *De concordantia cath.*, tre libri, a cura di G. KALLEN, Leipzig 1941 e Hamburg 1959 (ediz. dell'Accademia di Heidelberg).

Nel 1434 N. redige un altro trattato, di argomento connesso: *De auctoritate praesidentis in concilio generali*, ed. in *Sitzungsber. Akad. d. Wissensch.* di Heidelberg III (München 1935-36) 1-112, a cura di G. KALLEN (*Cusanus-Texte*. II: *Traktate*, I, dell'ediz. dell'Accad. di Heidelberg).

La *Concord. cath.* è il più importante scritto di N. in materia di diritto pubblico ecclesiastico, ma non si dimentichi che esso rappresenta il pensiero del giovane C., cui le esperienze e le riflessioni successive apporteranno notevoli modifiche, anche dottrinali. L'idea madre che lo guida nella costruzione della dottrina politica è l'unità gerarchica della comunità umana cristiana, costituita dalla «unione delle anime col Cristo in una dolce armonia»: unità che è una esigenza della metafisica e della dogmatica cristiana (unità dell'universo in Dio, comunione della famiglia cristiana con Cristo e con Dio Padre), simbolo finito della vita trinitaria («signaculum Trinitatis»), e che è insieme un programma da attuare sul modello della *gerarchia celeste ed ecclesiastica* del pseudo-Dionigi, dove lo Spirito S. opera come supremo amore unificante: unità e continuità della Chiesa militante con la purgante e con la trionfante, tutte orientate all'unione con Dio, unità della Chiesa militante nel papa, unità coordinata dei poteri laici ed ecclesiastico nella Chiesa, unità della diocesi col vescovo...

L'unità della gerarchia terrena si esprime e si custodisce nel potere universale dell'imperatore, come

l'unità della gerarchia ecclesiastica si esprime e si custodisce nel potere universale del papa. Il giovane C. si muove ancora nella prospettiva medievale e dantesca dell'*universalismo* sia imperiale che papale, e della *diadità dei poteri* (v. GELASIO I papa) che si trovano a collaborare, coordinati, non già su due distinte « società perfette », bensì su una sola *respublica christiana* (il sorgere degli Stati moderni e l'apparire di religioni estracristiane non inducono il C. a rivedere l'idea medievale dell'unica « respublica christiana », alla quale, del resto, tenevano le sue meditazioni metafisiche e teologiche e la sua sensibilità mistica). Come la gerarchia ecclesiastica è specchio della gerarchia celeste, così la gerarchia temporale è specchio di quella ecclesiastica: papa e imperatore (che ambedue ricevono i loro poteri direttamente e separatamente da Dio e ambedue hanno un primato universale nel loro ambito), concilio e assemblea o dieta dei principi, patriarchi e re, arcivescovi e duchi, vescovi e conti... sono coppie che esprimono chiaramente la perfetta analogia e il completo parallelismo esistente fra le due gerarchie. Non si tratta, beninteso, di pura coesistenza, bensì di coordinazione armonica, fraterna, in vista della felicità e della salvezza soprannaturale del popolo cristiano. Perciò sono previsti anche scambi di aiuti fra i due poteri: l'imperatore, che deve essere « citharoedus » e trasformare la città terrena in un concerto melodico, è anche « fidei custos » che mette la spada al servizio della croce per garantire l'unità della fede (compito che il C. estende a tutti i cristiani); urgendo la correzione degli abusi, egli, ove il papa se ne disinteressa, può anche convocare i concilii, e perfino dirigerli, pur non avendo diritto di intervenire in questioni dogmatiche o puramente spirituali. Naturalmente, affinché l'impero possa compiere la sua alta funzione, occorrerà che risalga la china ruinoso lungo la quale fu precipitato dal principio feudale (« i principi divorano l'impero », lamenta il C., e aggiunge profeticamente: « e così il popolo divorerà i principi »). Il C. propone all'uopo una dieta annuale di almeno un mese a Francoforte, dove convengano re, duchi, conti, principi elettori, giudici dell'impero, delegati delle città, presieduti dall'imperatore o, in nome di lui, dal primo elettore. Ivi dovrebbero essere trattati periodicamente gli affari dell'impero in generale e dei singoli Stati (secondo una riforma giudiziaria proposta dal C.), esaminate le contribuzioni dei principi alla costituzione di un forte unico esercito imperiale, prese decisioni circa gli abusi segnalati (l'usura, il gioco, il lusso, i monopoli, ecc.).

A sua volta l'universalismo spirituale del papa, per essere pari al suo compito nel mondo, dovrà arrestare la patrosa decadenza della Chiesa. Anche il C. abbozza un programma di riforma; ad es., vuole che l'elezione dei vescovi sia fatta dal solo clero, col consenso del popolo e del metropolitano; presuppone come legge immutabile la povertà della S. Sede, auspica l'abolizione dei benefici e propone un'imposta regolare per coprire le spese di amministrazione ecclesiastica; il papa sia assistito in permanenza dal collegio dei cardinali, i quali hanno la funzione di rappresentare presso la S. Sede i metropolitani e quindi le province ecclesiastiche (« legati provinciarum »), il che assicurerà l'unità gerarchica della periferia col centro.

Oltre queste rappresentanze ordinarie, v'è la rappresentanza straordinaria della Chiesa, che è il concilio. Sul potere di esso le idee del giovane C. sono oscillanti e scorrette. Non è messo in dubbio il primato personale del papa e si riconosce che senza di lui (o del suo legato) nessun concilio può legittimamente costituirsi con valore « universale »; ma esplicitamente il C. dichiara che *alcuni* privilegi del primato papale derivano dagli uomini e dai canoni e pertanto « dici potest universale concilium, representationem catholicae ecclesiae, habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra

papam quam sedem apostolicam » (Concord. cath. II, 17). Nella mente del giovane prelado giocano metafore teologiche (fortunate, ma vaghe e fragili): il papa è « figura della Chiesa », la Chiesa è « figura di Cristo », e chi non vede che la Chiesa è « superiore » alla propria figura (il papa), come Cristo è « superiore » alla propria figura o corpo mistico (la Chiesa)? Ma giocano soprattutto antecedenti giuridici: il comportamento dei concilii di COSTANZA (v.) e di BASILEA (v.), le deposizioni dei papi GIOVANNI XXIII (v.) e BENEDETTO XIII (v.) pronunciate dal consesso conciliare: fatti, la cui validità non era stata ancora discussa a fondo, che potevano indurre nella tentazione di considerare il papato come funzione amministrativa esecutiva « derivata » dal CONCILIO (v.), il quale, come detentore « immediato » del potere di Cristo, avrebbe dunque i titoli sufficienti per deporre il papa (anche fuori del caso, del resto riconosciuto impossibile, di eresia).

Il C. mitiga in alcuni punti la dipendenza del papa dal concilio: ad es., benché il papa sia tenuto ad obbedire ai decreti di riforma emanati dal concilio, egli può in certi casi speciali sospenderne l'applicazione quando ciò ritenga utile o necessario. Tutto sommato, sembra che il conciliarismo del C. sia, più che una tesi dottrinale o un corollario dogmatico, una esigenza di politica contingente, la postulazione giuridica di un organo che nel fatto stesso della sua universalità trovasse un titolo di porsi a tutte le divergenze e conducesse a termine la tanto auspicata riforma, necessaria non solo nelle « membra » ma anche nel « capo ». Pertanto ci pare azzardoso legare il pensiero del C. a quello di MARSLLO da Padova (v.), anche se costui ed Enrico di Langenstein e Zabarella poterono fornire al C. il dizionario e qualche tema. Il conciliarismo non fece fondo nell'anima del C., tant'è vero che, assai più presto di altre illusioni del giovane prelado, si vanificò.

Il sogno metafisico-mistico dell'unità armonica gerarchica universale come l'ottimismo generale continuano a dominare l'anima del C. Ma quanti apprezzamenti si cambieranno in lui! Per dieci anni combatté, in parte con successo, il partito della neutralità formato dai principi germanici, tuttavia già allora la sua carriera politica indica un declino. Allorquando, dopo aver conseguito la pace religiosa, tenta raggiungere anche quella politica, intermediando nel 1451 quale legato pontificio nel conflitto di Muenster, fallisce di fronte all'egoismo ispirato alle necessità territoriali. Due volte i papi gli affidano (1451 e 1455) la legazione per l'Inghilterra intesa a comporre la controversia anglo-francese e a mobilitare le forze britanniche per la guerra contro i Turchi; ma il re inglese si oppone: il principio dello Stato nazionale prevale sulle necessità della comunità occidentale. Nel 1454 altra legazione, in Prussia, e altro fallimento, quando deve intermediare fra l'ordine teutonico e le rappresentanze teutoniche degli Stati. Ulteriori incarichi del genere assegnatigli dal pontefice rimangono infruttuosi, frustrati dalla realtà politica. L'ottimismo della *Concordantia* patisce fieri colpi (egli scrive: « Ego valde timeo quod potentia illa [i Turchi] flagellabit nos, quia non video unione[m] possibile[m] ad resistendum. Ad Deum solum recurendum censeo, sed non exaudit peccatores »). Silvio Piccolomini sale la cattedra di Pietro (Pio II), ultimo rappresentante delle aspirazioni universalistiche derivate dalla grande tradizione dell'unitarismo medievale (Aubenas); e, scolaro del C., spera di trovare in lui valido aiuto nella realizzazione del suo programma occidentale; ma il C. lo raffrena e lo invita ad abbandonare l'idea del congresso di Mantova, condannato alla sterilità per il non intervento dell'imperatore e dei principi.

L'attività del C. tradisce ormai la sua convinzione che l'universalismo imperiale è morto. Le sue esperienze politiche si riflettono altresì nella determinazione delle funzioni del collegio cardinalizio. Secondo la sua *Reformatio generalis* (elaborata nel 1459) i

cardinali non sono più i rappresentanti dei metropolitani, ma delle varie nazioni: il principio nazionale viene a sostituirsi gradualmente a quello gerarchico. Eppure nel progetto stesso viene denunciato il pericolo dei nazionalismi ecclesiastici e nell'azione resiste al prevalere del nazionalismo nell'organizzazione della Chiesa. Con grande decisione si oppone (fine 1461) alla nomina cardinalizia del vescovo di Arras, Jean Jouffroy, che doveva ottenere, su insistenza del re di Francia, il berretto cardinalizio, in premio dell'abolizione della Prammatica Sanzione; favorisce il giovane Gonzaga, figlio di Barbara Gonzaga degli Hohenzollern, e lo porta, candidato dell'imperatore, nel collegio. In questo momento la sua resistenza contro Jouffroy crolla, ma con la sua opposizione contro il candidato francese si manifesta avversario della influenza nazionale nella Curia Romana. I problemi creatisi agli albori dell'età moderna si rispecchiano nella crisi delle idee del vecchio C., che corregge o abbandona le idee della *Concordantia*. Il dubbio di poter realizzare il suo programma politico-universale lo conduce a concezioni nuove, che peraltro non sono sistematicamente definite. Egli è un rappresentante dell'universalismo politico del medioevo, al quale tuttavia tesse l'elogio funebre.

Più rapidamente e radicalmente mutarono le sue idee sui poteri del concilio. Le ragioni teoretiche del suo conciliarismo dovettero apparirgli assai tenui e si resero molto presto inoperanti. Il concilio aveva scartata la candidatura di Ulrico alla sede di Treviri, confermando la nomina del competitor vescovo di Spira già fatta da Martino V; l'appello indiretto rivolto dal C. all'imperatore non ebbe seguito... È il momento in cui i suoi amici Cesarini, Capranica, Pizolpasso recedono dalla loro opposizione al papa Eugenio; il Traversari guadagna al papa gran parte dei prelati presenti a Basilea, e in questo senso scrive anche al C. È il momento in cui il papa svolge trattative a Costantinopoli per la convocazione di un concilio greco-latino, con la speranza di ricondurre la Chiesa greca all'unità cattolica. L'assemblea di Basilea si scinde in due partiti: quello conciliare e quello papale. N., entusiasta del programma del papa, diventa il corifeo del partito pontificale, l'«ercole degli eugeniani» (Silvio Piccolomini), perseguitato dai «conciliari» basileesi, che prendono decisamente la via dello scisma.

Con altri due delegati partecipa ad una missione, approvata dal papa, presso l'imperatore d'oriente per invitare i greci al concilio d'unione (1437). La missione riesce. E N. si converte definitivamente (1438) al partito del papa, che difende strenuamente con Albergati, Parentucelli, Giovanni di Carvajal, Giov. di Torquemada... L'unione della Chiesa greca e latina, proclamata il 5 luglio 1439 nella cattedrale di Firenze, è una splendida vittoria degli eugeniani.

Ma i Basileesi non si ravvedono: depongono Eugenio ed eleggono l'antipapa FELICE V (v.), Amedeo di Savoia. Chiuso lo scisma d'oriente, si riapre quello d'occidente. N. si butta allora con tutte le sue forze nella lotta. Alla dieta di Magonza (1441) tanto si adopera che i principi elettori rifiutano a Giovanni di Segovia, nominato cardinale da Felice V, il diritto di portare le insegne cardinalizie e non riconoscono come legato il cardinale di Arles; confuta le accuse degli scismatici contro Eugenio, denuncia come eretico il conc. di Basilea e stimola i principi tedeschi a uscire dalla loro nequissima neutralità. Alla dieta di Francoforte (1442) rinsalda la fede eugeniana di Rodrigo Sanchez di Arevalo rappresentante della Castiglia e ammiratore del *De docta ignorantia*, che poi caldeggerà il partito papale presso il duca di

Milano e presso l'imperatore; il C. risponde alla domanda che gli pone il rettore dell'univ. di Vienna Tommaso di Haselbach e conquista cinque elettori; la dieta alla fine si impegna a staccarsi da Felice V a patto che si convochi un nuovo concilio, si conceda l'amnistia per il periodo di neutralità e si provveda a riformare la collazione dei benefici. Dopo la dieta di Norimberga (1444), il partito antipapale ha una effimera rivincita. Il trattato che gli elettori arcivescovi di Colonia e di Treviri, il duca di Sassonia e il conte palatino del Reno stringono con la Francia, urta l'imperatore Federico III, che passa all'obbedienza di Eugenio IV. Allorché i due ricordati arcivescovi furono deposti da Eugenio quali scismatici, i tre elettori ecclesiastici del Palatinato, di Sassonia e del Brandeburgo costituirono una lega contro l'imperatore; ma questi, aiutato dalla diplomazia del Piccolomini, del Carvajal e del C., ne ebbe ragione. Grazie al «concordato dei principi» negoziato tra N. e il Piccolomini, Eugenio riceveva (1447) l'atto di obbedienza dell'imperatore Federico III e degli elettori di Magdeburgo e Brandeburgo. Le altre resistenze stavano per crollare.

Con l'avvento (1447) di NICOLA V (v.) la vittoria del partito papale contro gli scismatici è completa. Gran parte del merito spetta al C. Eugenio, riconoscente, gli aveva conferito varie onorificenze e l'aveva nominato *in pectore* cardinale. Di fatto Nicola V il 20 dic. 1448 lo promosse cardinale col titolo di S. Pietro in Vincoli.

G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zu Gesellschaftsidee des N. v. K.*, Trier 1958: la Chiesa, di origine divina, universale, organizzata («repubblica di angeli e di uomini»), sacramenti, gerarchia sacerdotale (in particolare, vescovi, cardinali, papi) e laico, lo Stato, diritto, potere, impero, rapporti tra lo Stato e la Chiesa nell'unità della *respublica christiana*. — R. BAUER, *Sacrum imperium et imperium germanicum chez N. de C.*, in *Arch. d'hist. doctr. lit. du m. âge* 21 (1954) 207-40: evoluz. del C. dalla tesi conciliarista alla tesi curialista; il suo sogno dell'unità teologico-politica del mondo, contrastato dal suo senso storico e giuridico che gli mostrava le effettive limitazioni dell'impero. — M. DE GANDILLAC, *Der cusanusche Friedensbegriff*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 9 (1955) 186-96. — H. G. HUGELMANN, *Das Volk in der Philos. und Theol. des N. v. K.*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 10 (1959) 29-37: la funzione dei popoli e delle nazioni nella vita politica, studiata nella dottrina degli angeli e dei mondi celesti. — v. bibl. generale.

d) «Abbiamo pensato a voi che siete nato in Germania e conoscete la lingua del paese, che siete eloquente e illustre per la scienza e l'esperienza», «a voi di cui ci è noto il valore... e di cui è provata l'abilità in numerosi ed ardui affari ecclesiastici...»; sappiamo che lo zelo per la gloria di Dio domina in voi ogni sentimento e che vostra principal cura è l'esaltazione della fede cattolica, il regno dei buoni costumi, il castigo e la conversione degli empi». Così con due bolle del 1450, Nicola V nominava il C. — disceso a Roma in quell'anno giubilare ed eletto vescovo di Bressanone — legato pontificio *a latere* per la Germania, la Boemia e i paesi limitrofi, incaricato di promuovere la riforma, munito all'uopo dei più ampi poteri, compreso quello di convocare concili provinciali e locali, di trattar la pace fra i dissidenti, di punire gli eretici e i ribelli, di fare appello al braccio secolare, di annunciare il giubileo e di impartire le indulgenze a chi non potesse recarsi a Roma: davanti a lui restavano sospesi tutti i privilegi

locali e personali, tranne quelli delle diocesi. Il C. parte da Roma il 31 dic. 1450.

Trionfalmente accolto, percorre con zelo illuminato infaticabile le città dell'Austria, Germania, Olanda, Belgio, pubblicando l'indulgenza giubilare, combattendo pregiudizi e superstizioni (ad es., le cosiddette « ostie sanguinanti »), confutando accuse e calunnie contro la gerarchia ecclesiastica (ad es., l'opinione, diffusa in Germania, che la concessione dell'indulgenza fosse macchiata di simonia), sradicando abusi (ad es., la smania di costituire nuove confraternite, il commercio nei luoghi sacri), ristabilendo la purezza spirituale del culto, riaccendendo il senso del mistero cristiano e in particolare la genuina pietà eucaristica, difendendo i privilegi e le immunità ecclesiastiche contro le minacce dei poteri laici. Regolò anche le relazioni degli ebrei coi cristiani, imponendo ai primi un abbigliamento distintivo e rinnovando contro di essi il divieto di esercitare l'usura (decr. 30 apr. 1451). Le maggiori cure consacrò alla riduzione e alla regolazione del clero secolare e monastico, ancora largamente corrotto dalla simonia e dal concubinato a dispetto dei decreti di Costanza e di Basilea. Nei concilii di Salzbürg, Magonza, Magdeburgo, Colonia cominciò la scomunica agli ecclesiastici simoniaci, la sospensione ai concubinari, la scomunica con privazione della sepoltura ecclesiastica alle complicità di essi, l'interdetto alle città il cui capitolo contravvenisse alle decisioni sinodali, le privazioni di ogni indulto e privilegio ai monasteri che non osservassero la regola (in particolare la clausura), la scomunica ai violatori della clausura, l'interdetto alle dimore delle religiose fuori del chiostro, e istituì tre visitatori per vigilare sulla osservanza dei voti religiosi nei conventi. Si adoperò energicamente per dare ai monasteri buoni superiori, per sopire le discordie dei religiosi coi preti secolari (ad es., nella lite del parroco di S. Sebald con gli agostiniani e domenicani di Norimberga), per sottomettere i religiosi al potere di sorveglianza generale spettante al vescovo della diocesi e al potere centrale della S. Sede (controversia circa i cavalieri teutonici), per sedare i movimenti autonomistici di ribellione, per instaurare la pace ordinata e l'armonia di collaborazione che deve regnare nella famiglia cristiana tra autorità civili e autorità religiose, tra nobiltà, classe dirigente, borghesia e popolo, tra vescovi e la S. Sede, tra capitoli e vescovi, tra clero secolare e clero regolare. L'ideale della *Concordantia cath.* si traduceva in azione e in istituzione. Il legato N. meritò di essere chiamato « angelo di pace » (Tritemio). Suscitò, beninteso, anche resistenze e ostilità. Ai colpiti dalla sua energia parve duro, mentre fu modello di semplicità e di affabilità, di austerità, di zelo e di pietà, pur nella lucida e severa consapevolezza del suo compito.

Per la bibliogr. di questo periodo v. J. KOCH, *N. v. C. und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV* (Heidelberg 1948) 153-59. — Per l'itinerario seguito dal legato v. E. VANSTEENBERGHE, *o. c.*, p. 483-90, da completarsi con J. KOCH, *o. c.*, p. 116-48; J. PAQUET, *Le légat N. de C. à Louvain* (genn.-febr. 1452), in *Rev. d'hist. ecclési.* 47 (1952) 194-201.

e) Durante la grande legazione del 1451-52 dovette interessarsi ancora una volta dell'eresia usita (v. HUSSITI). Già nel 1433 dal concilio di Basilea era stato designato, con altri teologi, a studiare quattro punti della questione usita: la libertà di predicazione,

l'uso del calice nella Comunione dei fedeli, la soppressione della proprietà ecclesiastica, la punizione dei peccati gravi da parte dei poteri civili. Egli studiò in particolare il secondo punto e scrisse *Lettere sulla Comunione sotto le due specie citate nella Concordantia*. Richiama la regola dell'ortodossia di conformare il proprio personale sentimento religioso al sentimento della Chiesa universale, combatte l'ottusa intransigenza di coloro che, rifiutando l'inevitabile e vitale sviluppo storico dei riti e delle costumanze, vorrebbero ad ogni costo riesumare riti e costumanze dei primordi cristiani. Nullameno, egli non esita a concedere ai Boemi la Comunione sotto le due specie, giungendo così ai patti di Praga (1433), accettati dai CALISTINI (v.), ussiti moderati, che sottomettono poi con le armi le altre tre frazioni dell'ussitismo. Fallito il concilio di Basilea, la questione usita rinasce assumendo carattere nazionalistico sotto la bandiera di Giorgio Podiebrad. Il C., legato papale, è incaricato di introdurre la riforma in Boemia e di convertire gli eretici. Lungo un'altra linea se ne occupa anche GIOVANNI DA CAPISTRANO (v.), che sta predicando la crociata contro di essi. Il reggente Podiebrad sollecita una conciliazione. Si raccoglie la dieta di Ratisbona (1451), dove la tattica del C., mistico e filosofo incline alla discussione e alla negoziazione, si trova di fronte alla tattica del santo francescano più incline all'intransigenza militante e alla forza. La vittoria è del francescano; anche N. rifiuta di entrare in Boemia prima che i Boemi abbiano fatto atto di obbedienza assoluta alla Chiesa in materia di fede. Ma le trattative della dieta con gli ussiti falliscono.

Benché poi il C. trattasse gli ussiti con carità e dolcezza, essi continueranno nella ribellione alla Chiesa e si rivolteranno anche contro l'impero. L'astuto Podiebrad farà un'abiura solenne, con tutto il suo popolo, e prometterà di partecipare alla crociata contro l'islam. Finzione suggerita da interessi politici, in particolare dall'intento di ottenere, grazie all'intervento della S. Sede, la sottomissione di Breslavia che rifiutava di riconoscere il re eretico. Roma s'avvide del subdolo gioco: i ricordati *compactata* di Praga del 1433, che avevano concesso ai Boemi una certa indipendenza rituale, vennero annullati, e alla dieta di Praga del 1462, di fronte all'ostinazione del Podiebrad, Pio II, d'accordo con 4 cardinali, fra cui il C., scioglierà Breslavia dall'obbligo di soggezione al sovrano ribelle. Il problema usita fu uno scacco per il C. e per la S. Sede.

f) Nella Pasqua (metà aprile) del 1452 N. prende possesso del vescovato di Bressanone e vi intraprende una radicale riforma secondo le idee che avevano guidato la sua legazione. Lotta contro il concubinato, la simonia, il lusso del clero, promuove l'istruzione religiosa dei fedeli, l'osservanza del digiuno, la pietà genuina, la pratica della morale cristiana, combatte le superstizioni (sortilegi, incantesimi, feste e riti celebrati con azioni magiche contro l'epilessia, i morbi del bestiame, i temporali, ecc.), sopprime le devozioni, le preghiere, gli esorcismi non approvati dalla Chiesa, le feste dedicate a santi leggendari, i pellegrinaggi che non siano quelli a Roma, a S. Giacomo di Compostella, ad Aix-la-Chapelle, ad Aquileia e a Bressanone, unifica i testi liturgici, impone a ogni capitolo un messale-tipo conforme a quello del vicario episcopale, un esemplare degli statuti diocesani, il *De fide et sacramentis* di S. Tommaso d'Aq. e la *Summa* di GIOVANNI DI AUERBACH (v.).

Nella sua opera si avvale delle riunioni sinodali, delle lettere e degli atti episcopali e soprattutto della predicazione.

Das Brixner Briefbuch, 2ª raccolta di Briefwechsel (« Cusanus Texte » IV-2), corrispondenza della cancelleria episcopale di Bressanone per gli anni 1452-53, 1456-57 (comprese anche una cinquantina di lettere spedite dalla cancelleria durante l'assenza del C.), Heidelberg 1952, a cura di F. HAUSMANN. — A. SPARBER, *Wirken des Kard. N. v. K. als Fürsibischof von Brixen* (1450-64), Innsbruck 1950 (estr. da « Tiroles Landesmuseum Ferdinandeum » fasc. 26-29, p. 345-79).

Le maggiori resistenze al suo apostolato gli vennero dagli ordini religiosi: clarisse di Bressanone, benedettine di Sonnenburg, benedettini di Monte S. Giorgio, premostratesi di Wilten... Dietro di loro v'era quasi sempre un principe o un comune che osteggiava gli interventi del vescovo, mirando a impadronirsi dei beni ecclesiastici (è un caso unico quello di Alberto di Baviera che invitava il vescovo a riformare le suore di Geissenfeld, i canonici regolari di Andechs e tutti i premostratesi della regione).

Fautore delle benedettine di Sonnenburg era il duca Sigismondo d'Austria, che mirava alla secolarizzazione completa dei vescovati di Trento e di Bressanone. L'antecessore del C., Giovanni Roettel, eletto dal capitolo e riconosciuto dall'antipapa Felice V, aveva accettato le convenzioni imposte alla sede di Bressanone dal padre di Sigismondo. Morto il Roettel, il capitolo eleggeva come successore il canonico Wiesmayer, consigliere segreto del duca Sigismondo, mentre il papa, avvalendosi del diritto riconosciuto dal concordato di Vienna del 1448, conferiva la sede al C. (23 marzo 1450). Sigismondo protestò appellandosi ai principi elettori, e al capitolo dichiarava nulla la nomina in forza dei decreti di Costanza e di Basilea. Il C. trovò appoggio nel papa e nell'imperatore Federico III: all'assemblea di Salzbürg otteneva la rinunzia del Wiesmayer e l'atto di obbedienza del capitolo, mentre egli si impegnavo a far riconoscere ai canonici il diritto di elezione del successore.

Non erano ancora regolati i rapporti del C. col duca Sigismondo, il quale prese a difendere il convento di Sonnenburg sollevandolo contro il programma di riforma del C. Del resto mal tollerava che lo zelante vescovo prendesse a cuore anche gli interessi materiali della sua diocesi e si fosse fatto autorizzare dalla S. Sede a riscattare castelli e altri beni impegnati. Si venne a una convenzione (inizio 1451) fra i due. Ma la scomunica lanciata dal C. contro 4 canonici che favorivano le pretese del Wiesmayer, riaccise la lotta. Sigismondo convoca il C. a Innsbruck e lo sottopone a una violenta requisitoria. Il C. rifiuta di rispondere se non davanti a un consiglio di arbitri. Attaccato dalle forze del duca (1457), N. ormai non si sente più sicuro a Bressanone e si rifugia nel castello di Andraz al confine degli Stati veneti, donde inoltra un appello al papa Callisto III. A nulla valsero le minacce e ingiunzioni fatte dal papa al duca. « Ho voluto essere libero in tutto ciò che riguarda lo spirituale. Dalla mia resistenza ai suoi ingiusti desideri Sigismondo ha concluso che, se mi lasciassi agire, la Chiesa potrebbe a poco a poco recuperare la sua antica libertà, ed ha deciso di disfarsi di me », dichiarava il C. al capitolo di Bressanone. A nulla valse l'assemblea di Brunico (8 gen. 1458) fra i rappresentanti delle due parti contendenti. N. si vedeva

abbandonato perfino dal suo clero, poiché « si teme il duca più che Dio e ognuno cerca il proprio interesse ». Nullameno sospese l'applicazione dell'interdetto poiché Sigismondo si era appellato al papa. Per interessamento della duchessa Leonora e del vescovo di Trento, poté incontrarsi con lui a Lusen e accordarsi circa un ulteriore convegno, dove sarebbero state discusse le loro divergenze.

g) In quei frangenti Pio II, appena salito al ponteficato, chiamò a sé il C. e, « affinché il suo valore non languisse imprigionato tra le nevi », lo nominò (1458) vicario generale « per il temporale » con residenza a Roma, incaricandolo di « governare, amministrare, riformare la città di Roma e il patrimonio di S. Pietro, di visitare e riformare tutte le basiliche e di dar loro degli statuti, di deporre gli indegni e di sostituirli, di mantenere la pace tra i principi, nella città, nel popolo, di modificare i trattati, di castigare i ribelli ». Con quella promozione Pio II voleva anche ringraziarsi Sigismondo, col quale era stato in amichevoli relazioni e dal quale sperava aiuti per la grande crociata contro i Turchi. La conciliazione del duca col C. doveva avvenire, nella mente del papa, alla dieta di Mantova (1459), dove si sarebbe discusso il progetto della crociata.

La sinistra influenza di Greg. HEIMBURG (v.) segretario del duca, che già si era urtato col C. al conc. di Basilea, nonché col Piccolomini alla dieta di Francoforte, impedì la conciliazione e portò il conflitto alla fase acuta. Il C. vuol ritornare a Bressanone per difendere la sua Chiesa. Il capitolo passa al partito del duca. N. si rifugia di nuovo nel castello di Andraz. Radunato un sinodo a Brunico, proclama l'interdetto e fa sapere a Sigismondo che, se non si verrà a un accordo, egli rimetterà tutti i feudi del vescovado all'imperatore. Allora Sigismondo dirige contro il vescovo una spedizione armata. La forza in cui N. è rinchiuso viene assediata e cade. Ma egli resiste feramente, nelle trattative, alle pretese di Sigismondo.

La guerra s'allarga e nella luttuosa vicenda subentrano altri protagonisti. Il papa assume direttamente l'amministrazione della diocesi di Bressanone, cita Sigismondo a discolarsi nel concistoro di Siena e, non avendo trovato obbedienza, lancia contro di lui e contro i suoi partigiani la scomunica maggiore. Intervengono le forze imperiali e si organizza una spedizione armata contro Sigismondo (1460). Il Tirolo, economicamente e politicamente isolato, cede. Le trattative diplomatiche che seguono l'armistizio sono tirate in lungo dai foschi giochi di Heimburg, fino al 1464, quando, fattosi arbitro della lite l'imperatore, la buona causa del C. sarà riconosciuta ed Heimburg sarà allontanato dalla corte di Sigismondo. Allora il C. esclamerà: « Il giorno della salute è venuto: Gregorio l'eretico, il precursore dell'anticristo, non dominerà più il mio popolo: allontanato da esso, il Vangelo di Cristo rivivrà e sparirà ogni disobbedienza dall'illustre casa d'Austria ».

h) Era ancora aperta la controversia della S. Sede col Podiebrad. Pio II il 23 apr. 1464 nominava giudici della questione boema il C. e Berardo Eruli vescovo di Spoleto, citava il Podiebrad a comparire davanti al concistoro solenne, indi partiva alla volta di Ancona. Il C., che doveva raggiungere il papa ad Ancona, fu costretto a fermarsi a Todi colto da malattia, che lo condusse a morte l'11 ag. 1464.

Col suo patrimonio aveva fondato un ospizio a Cues e un piccolo seminario di studi a Deventer

(*bursa cusana*). Sul suo monumento sepolcrale in S. Pietro in Vincoli (opera di Andrea Bregno) si legge l'epigrafe verace: «Dilexit Deum, timuit et veneratus est, ac illi soli servivit». La lastra tombale che copre il suo cuore nella cappella dell'ospizio di Cusa porta l'epigrafe: «Deo et hominibus charus».

B) *Opere*. È meraviglioso come l'uomo d'azione, di governo, di lotta, assorbito da tante e sì gravi occupazioni, coesistesse in lui con l'uomo di solitudine meditativa e trovasse il tempo e la serenità interiore necessari per la speculazione filosofica, teologica, mistica e scientifica. Vero è che in lui, come nelle personalità più armoniche e potenti, la meditazione era l'alimento e la luce dell'azione. È meraviglioso anche come la sua appassionata curiosità speculativa si volgesse nello stesso tempo su tanti campi, abbracciando scienze che oggi non sogliono riunirsi in un solo individuo, come metafisica, teologia, ascetica, mistica, apologetica, politica, matematica, astronomia, geografia, meccanica, umanistica. Vero è che esse non si erano ancora spinte verso le specializzazioni moderne e i campioni dell'enciclopedismo, successori dei sommità medievali, non sono troppo rari nel Rinascimento; tuttavia è pur sempre singolare come egli, interessandosi di tante scienze, le abbia trattate tutte senza banalità, spesso con vera genialità.

La successione cronologica delle principali opere del C. si può così ricostruire:

- 1) *De concordantia cath.* (1433) già ricordata.
- 2) *De auctoritate praesidentis* (1434) già cit.
- 3) *Reparatio calendarii* (1435). L'opera apparsa a Coblenza nel 1435, fu sottoposta (1436) alla commissione del calendario del conc. di BASILEA (v.), ma per ragioni politiche allora non se ne fece nulla. N. proponeva di correggere l'errore del CALENDARIO (v.) giuliano sopprimendo la settimana dal 25 al 31 maggio 1439. Le idee del C., ricordate da Leone X nel conc. Lateranense V, verranno in parte realizzate da GREGORIO XIII (v.). Cf. M. HONECKER, *Die Entstehung der Kalender-Reformschrift des N. von C.*, in *Histor. Jahrb.* 60 (1940) 581-92.
- 4) L'opera più nota del C. è il trattato in 3 libri *De docta ignorantia* (terminato a Cues il 12 febr. 1440), concepito nel viaggio di ritorno da Costantinopoli (27 nov. 1437-8 febr. 1438), redatto in un periodo di straordinaria attività diplomatica religiosa: nell'ott.-nov. 1438 il C. assiste alla dieta di Norimberga, nel Natale 1438 predica a Coblenza, in marzo-aprile 1439 è al congresso di Magonza, il 25 luglio 1439 alla dieta elettorale di Coblenza, in agosto e in novembre 1439 conduce trattative a Magonza, in dicembre 1439 assiste alla dieta dei principi di Lahnstein, nel Natale 1439 e all'inizio del 1440 predica ad Augusta e a Treviri. Cf. M. HONECKER, *Die Entstehungszeit der «Docta ignor.» des N. v. C.*, in *Histor. Jahrb.* 60 (1940) 124-41. Pur in tanta e sì distraente attività seppe darci l'esposizione più completa della sua dottrina, costruita sull'idea della coincidenza dei contrari e distribuita secondo lo schema classico tripartito: Dio o il massimo assoluto, l'universo o il massimo contratto, Gesù Cristo o il massimo assoluto e contratto. — Ediz. critica dell'Accad. di Heidelberg, a cura di HOFFMANN-KLIBANSKY, Leipzig 1934; ediz. di BUSSE-PETZELT, I (v. sotto), di P. ROTA, Bari 1913. Cf. L. TEIXEIRA, *N. v. C.*, studio del quadro storico in cui si svolse il suo pensiero e analisi dei libri I-II di «*De docta ign.*», in *Rev. de historia* 2 (S. Paulo del Bras. 1951) n. 5, p. 17-42; n. 6, p. 283-306; n. 7, p. 71-84.
- 5) Di poco posteriore e complemento dell'opera precedente è il *De conjecturis* (1440-1441), dove sono esposti i limiti della «ratio» (distinta dall'intel-

lectus»), le antinomie e il carattere congetturale della conoscenza razionale; ed. BUSSE-PETZELT, I.

6) *De Deo abscondito* (1441), piccolo dialogo circa la inconoscibilità della natura divina e del nome di Dio. In *Vom verborgenen Gott*, E. BOHNENSTÄDT dà la versione tedesca di questo dialogo e di *De quaerendo Deum, De filiatione Dei*, Leipzig 1940 (edizioni di Heidelberg). Testo latino con vers. ted. a cura di FRITZ STIPPEL, *Der Verborgene Gott*, Freiburg i. Br. 1952. Testo lat. anche in BUSSE-PETZELT, I, e in P. WILPERT, *Opuscula I* («N. da C. Opera omnia» IV), Hamburg 1959.

7) *De quaerendo Deum* (1445): ricerca di Dio, che è la luce della conoscenza, ma è conoscibile solo per via negativa. Ediz. e vers. indicata al n. 6; testo lat. in BUSSE-PETZELT, I, e in WILPERT, *Opuscula I* cit.

8) *De filiatione Dei* (1445): la filiazione divina è la visione intuitiva della verità, *θεωσις*; spiegazione del passo evangelico Giov I 12. Ediz. e vers. indicata al n. 6; BUSSE-PETZELT, I, e WILPERT, *Opuscula I* cit.

9) *De dato Patris luminum* (1445): l'essere e il conoscere derivano da Dio: spiegazione del passo della lettera di S. Giacomo I 17. Ediz. in BUSSE-PETZELT, I, e in WILPERT, *Opuscula I* cit.

10) *De Genesi* (1447), dialogo circa l'origine dell'essere e teoria della creazione, a proposito del libro della Genesi. Ediz. in BUSSE-PETZELT, I, e in WILPERT, *Opuscula I* cit.

11) *Apologia doctae ignorantiae* (1449), risposta sotto forma di trattamento del C. con un suo discepolo, al violento libello *De ignota litteratura* (scoperto ed edito da E. VAN STEENBERGHE, Münster 1910), in cui il teologo aristotelico Giov. Wenck di Herrenberg, professore di teologia ad Heidelberg, demoliva l'opera maggiore del C., accusandolo tra l'altro di panteismo, e lo richiamava alle dottrine tradizionali dei padri e dei dottori. Ed. R. KLIBANSKI, Leipzig 1932 e BUSSE-PETZELT, I. Cf. R. HAUBST, *Studien zu N. v. C. und Joh. Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*, Münster i. W. 1955: due cataloghi di scritti del Wenck nel fondo palatino della Vaticana. L'autore traccia dell'avversario di N. un profilo meno unilaterale di quello lasciati da N. nell'*Apologia d. ign.*

12) *Idiota* (1450), titolo comune di 4 dialoghi: due dialoghi *De sapientia*, dove è ripreso il tema pel rapporto fra creato e creatore della saggezza come riconoscimento dell'inaccessibilità di Dio; un dialogo *De mente*, ove si discutono i rapporti dell'anima col corpo e l'esemplarismo divino; un dialogo *De stultis experimentis*, meditazione scientifica ove si mostra che il numero e il peso degli esseri corporei sono i fondamenti della nostra conoscenza congetturale del mondo: è un trattatello di meccanica statica, che segnala anche alcune applicazioni pratiche della statica dei corpi. Il personaggio principale dei dialoghi è l'«idiota», cioè il semplice, anzi il saggio, che rappresenta il pensiero del C.

Ed. BUSSE-PETZELT, I e II. — *Der Laie über die Weisheit (Idiota de sapientia)*, a cura di ELIS. BOHNENSTÄDT, Hamburg 1954. — *Der Laie über den Geist (Idiota de mente)*, a cura di M. HONECKER-H. MENZEL-ROGNER, Hamburg 1944, con ampia introduz. — *Der Laie über Versuche mit der Waage*, a cura di H. MENZEL-ROGNER, Leipzig 1942. — L. OEDINGER, *Idiota de sapientia. Platonisches u. antiplatonisches Denken bei N. v. C.*, in *Tijdschrift v. filosofie* 17 (1955) 690-98. — E. F. RICE, *N. of Cusa's idea of wisdom*, in *Traditio* 13 (1957) 345-68.

13) *Transmutationes geometricae* (1450), dedicato al Toscanelli: vi si mostra che all'infinito le diverse entità geometriche, retta, triangolo, cerchio, sfera... coincidono. Nell'ediz. di Heidelberg le opere matematiche di N. sono raccolte in *Die mathematischen Schriften*, a cura di JOSEPHA e EHRENFRIED HOFFMANN Leipzig 1951.

- 14) *Arithmeticon complementum* (1450): si vuol misurare il rapporto dell'arco e della corda sottesa.
- 15) *Quadratura circuli* (1450): problema a cui il C. consacrò vari contributi.
- 16) *Conjectura de ultimis diebus* (1452): considerazioni congetturali, tra mistiche e cabalistiche, sulla storia della Chiesa, che riproduce analiticamente le fasi della vita terrena di Gesù suo modello e capo; edito anche in P. WILPERT, *Opuscula I* («Opera omnia» IV), Hamburg 1959.
- 17) *Quadratura circuli* (1452).
- 18) *De usu communiois* (1452) a proposito della questione boema.
- 19) *De visione Dei* (1453): Dio trascende la «coincidentia oppositorum»: metodo di contemplazione mistica dedicato ai benedettini di Tegernsee, ammiratori e difensori del «De docta ign.». Von Golttes *Sehen*, a cura di E. BOHNENSTAEDT, Leipzig 1942; BUSSE-PETZELT, II.
- 20) *De mathematicis complementis* (1453) dedicato a papa Nicolò V: studio circa la riduzione della corda all'arco e dell'arco alla corda.
- 21) *Complementum theologium* (1453), nuovo saggio di applicazione delle idee geometriche alla dottrina di Dio. Ed. BUSSE-PETZELT, II.
- 22) *De pace fidei* (1453), progetto di pace religiosa universale concepito dal C. in forma di visione drammatica dopo la caduta di Costantinopoli (1453). Immagina un convegno di tutte le religioni a Gerusalemme, presieduto da Gesù e dai SS. Pietro e Paolo. Saggi inviati da tutte le nazioni e convocati dagli angeli vi espongono le loro difficoltà e, dopo discussione, si accordano nel riconoscere che, usando larga tolleranza circa i riti, è possibile sigillare la pace nella fede e nella legge dell'amore. Ogni inviato poi lavorerà a ricondurre il suo paese all'unità del vero culto e si farà dare pieni poteri per partecipare a un nuovo convegno in Gerusalemme e per accettare, in nome della sua nazione, l'unica fede. Ed. E. KLIBANSKY-HILD. BASCOUR (anche l'*Epistula ad Joa. de Segobia*) con commento, London 1956, e Hamburg 1959 («Nicolaï de C. Opera omnia» VII); i molti mss. risalgono a 4 copie (2 sono conservate) redatte sotto la sorveglianza dello stesso N. — M. SEIDLMEYER, «Una religio in rituum varietate». *Zur Religionsauffassung des N. v. C.*, in *Archiv f. Kulturgesch.* 36 (1954) 145-207. — B. DECKER, *N. v. C. und der Friede unter den Religionen*, in *Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden 1953, p. 94-121. v. bibl. sotto il *De concordantia*.
- 23) *Caesarea circuli quadratura* (1457), dialogo ove si mostra che la somma del raggio di un cerchio e del lato del quadrato in esso inscritto è uguale al diametro del cerchio circoscritto al triangolo isoperimetro del cerchio dato.
- 24) *De beryllo* (1458) destinato ai benedettini di S. Quirino, tratta della conoscenza soprarazionale discutendo le opinioni dei filosofi greci; il titolo ricorda che l'autore vuol fare uso di uno speciale occhiale della mente per leggere nella realtà ciò che sorpassa la ragione. Ed. L. BAUER, Leipzig 1940; BUSSE-PETZELT, II; *Ueber den Beryll*, vers. a cura di K. FLEISCHMANN, Leipzig 1938, con introd. di E. Hoffmann.
- 25) *De mathematica perfectione* (1458): l'arco uguaglia la corda solo al limite, nel «minimum simpliciter».
- 26) *In mathematicis aurea propositio* (1459), scoperta da Klibensky con due opuscoli sulla quadratura del cerchio.
- 27) *Reformatio generalis* (1459), progetto di riforma della Curia Romana. Ed. S. EHSES in *Histor. Jahrb.* 32 (1911).
- 28) *De possesset* (1460), dialogo: Dio come unità (posse-esse) eterna stabile di potenza, possibilità assoluta di esplicarsi nel mondo, essere e atto; superiorità della teologia negativa come fondamento della fede «informata dalla carità». Ed. BUSSE-

- PETZELT, II; *Vom Kennensein (De possesset)*. *Vom Gipfel der Betracht (De apice theoriae)*, a cura di E. BOHNENSTAEDT, Leipzig 1947, con ampia introduz.
- 29) *Cribratio Alchorani* (1461), critica dell'islamismo richiesta al C. da Pio II: l'opera di Maometto considerata come introduzione al Vangelo, confronto della teologia cattolica con quella islamica, le contraddizioni del Corano. Il C. rimprovera, tra l'altro, a Maometto uno smisurato orgoglio e nota che il cristianesimo criticato da Maometto è quello eretico nestoriano. Il C., pur riconoscendo l'opportunità di una crociata contro gli ottomani, per la quale offrì di equipaggiare egli stesso una flotta, e pur parlando alla vittoria cristiana di Belgrado (1456), fu sempre tepido propagandista dei mezzi forti, convinto assertore dell'apostolato pacifico dell'evangelizzazione e della preghiera. A lui Dionigi Cartusiano dedica il *Contra perfidiam Mahometi*. Dell'islamismo trattò, già al tempo del concilio di Basilea, con GIOVANNI di Segovia (v.), il quale scriverà (1454) al C. per consiglio. Giovanni, anch'egli partigiano dei metodi pacifici e persuasivi nei confronti dei musulmani, crede di aver elaborato una dimostrazione convincente della SS. Trinità ispirata a S. Tommaso e a Scoto. Cf. R. HAUBST, *Johannes von Segovia in Gespräch mit N. v. K. und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, in *Münchener theol. Zeitschr.* 2 (1951) 115-29. — Una bella analisi del *De pace fidei* alla luce dei progressi dell'islam dopo la caduta di Costantinopoli, per la penna di B. DECKER, si trova in *Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters* a cura di K. Koch, Leiden-Köln 1953, raccolta di articoli, in maggior parte consacrati al C. — *Sichtung des Alchorans*, libro 1, a cura di P. NAUMANN e note di G. HÖLSCHER, Leipzig 1943. — G. HÖLSCHER, *N. v. C. und der Islam*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 2 (1948) 259-74.
- 30) *De non aliud tetralogus* (1462), trattato di teologia di ispirazione neoplatonica-areopagita, che si crede conciliata con la dottrina aristotelica: il nome supremo che l'uomo può dare a Dio è «non-altro», affermazione della sua trascendenza o incomensurabilità con le creature. Ed. BUSSE-PETZELT, II; *Vom Nichtanderen (De non aliud)*, a cura di P. WILPERT, Hamburg 1951; *Directio speculantis, seu De non aliud*, a cura di L. BAUR (†) e P. WILPERT, Leipzig 1944.
- 31) *De venatione sapientiae* (1463) concepito dal C. come riassunto delle sue conquiste speculative: «propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi summarie notatas posteris relinquere». Ed. BUSSE-PETZELT, II.
- 32) *De ludo globi* (1463), titolo tratto da un gioco allora di moda a Roma, donde il C. trae anche le immagini per una riesposizione logica del suo pensiero circa il mondo, l'anima, i rapporti del mondo con l'uomo e con Dio, l'ascesa dell'uomo a Dio, i nove gradi della conoscenza umana e angelica, raffronto della conoscenza razionale con la scienza divina che è la creazione stessa; tra l'altro, vi si sostiene contro Aristotele e in accordo con alcuni autori medievali, che la causa la quale mantiene il moto di un corpo non è l'aria scossa bensì l'*impetus* impresso dal motore nel mobile. Ed. BUSSE-PETZELT, II; *Vom Globuspiel (De ludo globi)*, a cura di G. VON BREDDOW, Leipzig 1952.
- 33) *Compendium* (1463): l'essere, che esiste indipendente dalla nostra conoscenza, è da noi conosciuto solo per segni. L'opuscolo è una specie di introduzione alla lettura delle opere cusane. Ed. BUSSE-PETZELT, II.
- 34) *De apice theoriae* (1463) presenta la divinità come «posse ipsum»: è un riassunto del pensiero del C. sotto forma di conversazione col suo segretario. Ed. BUSSE-PETZELT, II.
- 35) Delle *lettere* abbiamo già segnalato la seconda raccolta (A f). Una prima raccolta fu pubblicata da

J. KOCH, *Briefwechsel des N. v. C.*, « Cusanus Texte IV-1, ediz. di Heidelberg, Leipzig 1942. Una terza raccolta contiene *Das Vermächtnis des N. v. C. Der Brief an Nik. Albergati nebst der Predigt in Montoliveto* (1463), Heidelberg 1955, a cura di GERDA von BREDOW. La lettera e il sermone furono ritrovati da P. O. Kristeller nella Bibl. com. di Siena. Il sermone fu pronunciato quando il C. venne al monastero di Montoliveto per dare l'abito religioso a uno studente di Bologna, l'Albergati, cui diede anche il suo nome, Nicola. Ritornando alla sua residenza di Montepulciano, continuò il discorso rituale con una lunga lettera, che l'editore considera il testamento spirituale del C. — J. KOCH, *N. v. C. als Mensch nach dem Briefwechsel u. persönlichen Aufzeichnungen, in Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden 1953, p. 56-75.

36) Le *prediche* costituiscono gran parte dell'attività del C., cui attese già da quando era diacono, fino al termine della vita. Ne possediamo varie raccolte. Il loro successo, più che agli accorgimenti dell'arte oratoria, di cui si presentano estremamente schive, si dovette alla loro sostanziosità dottrinale, oltreché al prestigio personale dell'oratore. Peraltro poterono essere pronunciate con sviluppi più ricchi di quelli contenuti negli schemi conservatici. Egli attinge alla S. Scrittura (spiegata nel quadruplice senso: letterale o storico, tropologico o morale, allegorico, anagogico o escatologico) e ai testi liturgici. Continua con la parola la sua opera riformatrice combattendo lo scetticismo e il razionalismo dell'umanesimo paganizzante, le ribellioni laicistiche, l'immoralità della vita, le superstizioni, le pratiche divinatorie, la religione del demonio.

La prima sezione di *Cusanus-Texte* (ediz. dell'Accad. di Heidelberg) comprende *Predigten: Dies sanctificatus*, a cura di HOFFMANN-KLIBANSKY (Heidelberg 1928-29); *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, a cura di J. KOCH (ivi 1936-37); *Die Auslegung des Valerianer in vier Predigten*, a cura di J. KOCH-H. TESKE (ivi 1940); *Predigten 1430-1441*, semplici progetti e note redatti in latino per 19 prediche, di cui si dà la versione in tedesco moderno fatta da J. Sikora († 1945) ed E. Bohnenstädt ivi 1952. Cf. *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, ivi 1942, a cura di J. KOCH. — MART. BILLINGER, *Das Philosophische in den Excitationen des N. v. C.*, Heidelberg 1938 (pp. 47): analisi filosofica dei sermoni.

C) *Alcuni punti di dottrina*. Nella sua mente si incontrano, senza fondersi sistematicamente, diversi blocchi di idee e di ispirazioni. La sua biblioteca, conservata in parte nell'ospizio di Cusa (cf. P. ROTTA, *Il card. N. di C.*, Milano 1928, p. 247 ss) e le note marginali da lui apposte ai codici consultati (cf. E. VAN DE VYVER, *Marginalia van N. van C. in Bate-Codex 271 en andere Codices der kon. Bibliothek te Brussel, in Tijdschr. v. Philos.* 18 [1956] 439-55) sono un prezioso indizio delle sue simpatie mentali, nelle quali hanno posti preferenziali: i pensatori cristiani antichi, S. Agostino (una ventina di mss.), i padri della Chiesa, Boezio, il pseudo-Dionigi e i suoi commentatori (da S. Massimo a Dionigi Cartusiano, specialmente Scoto Eriugena), S. Alberto M. chiaramente preferito a S. Tommaso, S. Bonaventura, i Vittorini, Raimondo Lullo (una decina di mss.), Eckhart, Susone . . . , e, tra i pensatori pagani, Aristotele e Platone (il contatto diretto coi quali fu forse tardivo), i libri ermetici (v. ERMETE Trismegisto), Proclo (accostato nel 1453), Numenio, alcuni filosofi arabi . . . Inoltre nella sua anima è presente una SCOLASTICA (v.) malata, anzi avvelenata dal NOMINALISMO (v.) e dalla tendenza al MONISMO (v.) propria delle scuole estratomistiche, e un certo pita-

gorismo che trovava terreno favorevole nella sua personale passione per le entità, i simboli e i ragionamenti matematici. Infine, la sua fede cattolica sicura e solida, la sua sensibilità mistica nutrita nella consuetudine con gli ambienti mistici renani, tedeschi, olandesi intervengono esse stesse come fattori costruttivi della sua dottrina « filosofica » in quanto suscitano problemi e dettano soluzioni non sufficientemente distinti dai problemi e dalle soluzioni specificamente filosofiche.

Tutti questi affluenti del suo patrimonio ideale non trovano in lui quella rielaborazione critica profonda che era necessaria per dare ad essi equilibrio e costruire un « sistema » dottrinale unitario. Non fu o non ebbe tempo di mostrarsi abbastanza filosofo per filtrare i più radicali presupposti delle tradizioni dottrinali a lui pervenute, per valutarli, concorderli e ricostruire dalla base un organismo concettuale. Ond'è che il suo pensiero rivela un manifesto carattere composito, anzi antinomico, e il C. passa come il « filosofo delle antinomie ». Da questo punto di vista la sua presenza nella storia delle idee non costituisce un contributo decisivo: più che un edificio, la sua opera è un cantiere ricchissimo di materiali eterogenei; più che un giardino è una foresta. E non è meraviglia che pensatori diversissimi, da G. Bruno a Leibniz, abbiano attinto a lui, che pure non può dirsi propriamente capo di una scuola.

Ma era abbastanza filosofo, critico e indipendente, per avvertire e denunciare, se non per superare, la reale antinomia di cui era afflitto il patrimonio ideale suo e dell'età sua. E da questo punto di vista la sua presenza nella storia filosofica è interessante come tentativo, abortito ma ingegnoso, di critica e come « reazione d'un umanista del primo rinascimento, filosofo aperto e personale, agli elementi antinomici messi in circolazione dalla tarda scolastica » (J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II, Brux.-Paris 1944, p. 15): significativa controprova della validità della sintesi gnoseologica metafisica del TOMISMO (v.), che non si può impunemente abbandonare o alterare senza affogare nelle antinomie.

Del resto, il C. è pensatore classico per l'interesse portato alla totalità della dottrina dell'essere e alla metafisica, e per la fusione dei due tipi di conoscenza, RAGIONE e FEDE (v.), nella costruzione di una dottrina che voleva essere francamente cristiana (per quest'ultimo aspetto il C. è più vicino al tipo mentale patristico, dove ragione e fede operano in sinergia indistinta, che al tipo mentale tomistico dove la sinergia di ragione e fede è fondata su una precisa distinzione criticamente avvertita). Ma è pensatore moderno per l'attenzione portata ai problemi della conoscenza, per la sensibilità verso la SCIENZA (v.) matematica e fisica, per un persistente sotterraneo occamismo (v. OCCAM), che è il prologo antico della filosofia moderna, e per l'orientamento (inconsapevole) verso il MONISMO (v.) immanentistico dominante nella filosofia a partire dal RINASCIMENTO (v.).

Poiché l'esposizione del suo pensiero, composito come fu detto, impone sempre una scelta, crediamo di non far torto alla universalità dei suoi interessi culturali se ne estraiamo, come caratteristici, i temi seguenti. Sulle sue idee circa la società ecclesiastica e politica ci siamo già intrattenuti. Lo studio della sua cristologia, condotto da R. HAUBST (v. bibl.), non rivela in lui punti particolarmente notevoli e originali. Il maggior interesse del pensiero cusano riguarda sempre la filosofia, in particolare la gnoseologia.

Cf. K. H. VOLKMAN-SCHLACK, *N. C. Die Philosophie im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1957: sforzo di comprensione della filosofia del C., senza preoccupazioni di situarla nell'evoluzione storica del pensiero (v. anche in bibl.). Lo studio è facilitato dai lavori di E. ZELINGER, *Cusanus-Koncordanz*, München 1960: opera di grande fatica e di grande merito; l'utilizzabilità è un po' diminuita dal fatto che i nomi sono dati ora in latino ora in tedesco e vi manca una lista alfabetica (le nozioni più importanti sono raggruppate sotto vocaboli-chiave).

Per il C. lo SCETTICISMO (v.) potrà essere un corollario finale della dottrina, ma non è certo una posizione iniziale da superare: non si può dubitare « verissimum illud esse cui omnis sana mens nequit dissentire » (*De docta ign.* I, 1): è il principio invulnerabile dell'evidenza, sottratto a ogni morso del dubbio.

a) Ammessa, al primo piano del sapere, la conoscenza del particolare concreto (sensazioni e concetti singolari, che il C. non sottopone — ed è jattura — a speciale analisi), l'attenzione è volta a valutare i limiti d'esercizio di due potenze distinte e antagoniste: la *ratio* e l'*intellectus* (vocaboli antichi che nel dizionario cusano acquistano contenuti nuovi).

1) La *ratio* è la facoltà (naturale) delle tre operazioni intellettive descritte dall'antica logica: *astrazione* o formazione del concetto universale, estrazione dai particolari di un principio unico predicabile di molti particolari; *giudizio* o predicazione degli universali; *raziocinio* che riconosce l'identità di un termine medio (universale) fra due estremi. In ogni tappa la funzione della *ratio* è ovviamente di cogliere e affermare l'unità nella molteplicità, l'identità nella differenza, in una parola l'universale nel particolare. Ebbene, questa unità che la *ratio* scopre è perversamente intesa dal C. (e da altre filosofie scolastiche estratomistiche) come *unità formale numerica*: « per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur » (*De docta ign.* II, 3); lo stesso ragionamento, che riconosce l'identità di un termine medio universale con due estremi, stabilisce una proporzione, e la proporzione, secondo il C. che si dimostra sprovvisto del concetto decisivo di « analogia », non ha senso fuori dell'idea di numero: « Comparativa est omnis inquisitio medio proportionis utens . . . Proportio vero, cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit » (ivi I, 1).

Sicché l'oggetto proprio formale della *ratio* è per N. C. il *numerabile*, il moltiplicabile, una realtà essenzialmente soggetta al numero: « Rationalis fabricae naturae quoddam pullulans principium numerus est . . . Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum quae ratione attinguntur esse probatur quod eo sublato nihil omnium remansisset ratione convincitur. Nec est aliud rationem numerum explicare et illic in constituendis coniecturis uti quam rationem seipsa uti ac in sui suprema similitudine cuncta fingere » (*De conjecturis*, 4). Ora il numerabile, per N. C., è il finito come tale e si estende quanto si estende il finito, sia esso materiale o spirituale: « Sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas » (*De docta ign.* I, 5). E quindi l'oggetto proprio formale della *ratio* non

sarà soltanto la « quidditas materialis », come vuole il tomismo, bensì ogni essere finito.

Non importa molto rilevare l'affinità di queste tesi con la nota tesi di Pitagora (alla quale lo stesso C. dubitativamente si richiama: ivi I, 1). Importa di più rilevare che egli sembra confondere il principio di limitazione e di moltiplicabilità numerica, cioè la « materia » (cf. MATERIA E FORMA), col principio di limitazione trascendentale dell'essere, cioè l'« essenza » (cf. ONTOLOGIA), e quindi si trova nella impossibilità di dare una giustificazione metafisica della distinzione fra ente finito corporeo ed ente finito spirituale. È ben vero che sembra distinguere la molteplicità quantitativa da *altri* tipi di molteplicità: « Non est igitur numerus, qui proportionem efficit, in quantitate tantum, sed in omnibus quae quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre » (ivi I, 1); ma in ogni tipo ravvisa, come elemento caratteristico, il numero (ivi), che è invece caratteristico della molteplicità numerica. E poiché il principio della moltiplicabilità numerica degli esseri (finiti) è la materia, il C., sviluppando i suoi presupposti, avrebbe dovuto concludere che la materia è presente in tutti gli esseri finiti, anche nei puri spiriti, con che avrebbe raggiunto una tesi cara all'agostinismo francescano medievale e all'occamismo.

2) L'*intellectus* è una facoltà distinta dalla *ratio*, o, se più piace, è la stessa *ratio* in quanto riceve dal Verbo una illuminazione soprannaturale — quella della *fede* e della *visione mistica* — che di fatto sono presenti nell'anima cristiana e intervengono nella nostra comprensione dell'essere. Il C. non ci fornisce una chiara teorica dell'oggetto proprio e del modo proprio della conoscenza di FEDE e MISTICA (v.), ma crede di poter dire in generale che l'oggetto proprio dell'*intellectus* nel suo esercizio soprarazionale è Dio *infinito* come infinito, l'*uno*, l'*assoluto*, principio sovremenente di tutte le cose, trascendente ogni numero e ogni proporzione col finito, e quindi non rappresentabile per concetti, inaccessibile alla *ratio* (il cui oggetto proprio è il finito): « infinitum, ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est [rispetto alla *ratio*] », *De docta ign.* I, 1. È ben vero che lungo la linea astrattiva e discorsiva della *ratio* possiamo raggiungere un *maximum*: ma non si tratta del *maximum absolutum* colto dall'*intellectus*, bensì soltanto del *maximum universum*, cioè del « concetto » universale, che abbraccia, sì, tutti i « particolari », ma è nozione astratta, diversa dunque dalla « realtà » infinita di Dio. Il C., scostandosi qui dal platonismo, che intendeva i gradi della gerarchia logica come gradi della gerarchia ontologica, e accettando qui il peripatetismo, esplicitamente nega una realtà sussistente agli universali: « Quod quidem maximum [universum], etsi in sua universali unitate omnia complectatur ut omnia quae sunt ab absoluto sint in eo et ipsum in omnibus, non habet tamen, extra pluralitatem in qua est, subsistentiam, cum sine contractione [la limitazione dell'esistenza particolare] a qua absolvi nequit non existat » (*De docta ign.* I, 1).

b) Introdotto l'*intellectus* soprarazionale nella nostra visione dell'essere, la *ratio* analitica discorsiva ci appare non solo diversa dall'*intellectus* ma difettosa, anzi falsa. Visto dalla *ratio*, Dio non è l'unità assoluta e l'infinito trascendente, ma è soggetto di affermazioni contrarie (« coincidentia oppositorum »): verifica al limite tutti i predicati, siano essi propri

o simbolici: si può e si deve dire di lui che è e insieme non è, è il massimo e il minimo, è linea infinita e insieme è triangolo o cerchio infinito (al limite infinito, la linea coincide col triangolo, col cerchio...). E circa le cose finite: mentre l'intellectus le presenta immediatamente nella loro individualità, come creature e immagini di Dio, esplicitazioni molteplici e finite dell'unità infinita divina, la ratio tenta di comprenderle con approssimazioni astrattive, scalandole tra l'unità divina e l'unità dell'individuo una serie di unità universali (generi e specie): si tratta di unità nozionali della gerarchia logica astrattiva che non hanno altra esistenza reale se non quella particolare dell'individuo: non riproducono affatto la gerarchia della realtà o il modo reale del comunicarsi di Dio alle cose, bensì soltanto il nostro modo di rappresentare concettualmente le cose. In una parola, la descrizione «razionale» del mondo e di Dio è *congetturale* (come piace dire al C.), cioè relativa e simbolica, non già assoluta, anzi antinomica.

Infatti si esprime con proposizioni contraddittorie: *vere* in quanto sono l'unico modo per la ratio di esprimersi, e *false* perché sono tra loro opposte. Il C. tormenta la riflessione e il dizionario per trovare formule sempre più adatte ad esprimere la realtà di Dio e delle cose, ma il suo sforzo non farà mai bersaglio poiché ogni sistema razionale è radicalmente afflitto da insufficienze insuperabili, anzi falso.

c) Di tali difetti della ratio ci accorgiamo non solo perché vediamo la opposizione delle sue proposizioni, ma anche e soprattutto perché possiamo confrontare i suoi dettati con quelli dell'intellectus; e supposto che il punto di vista dell'intellectus sia quello della verità assoluta completa (come il C. suppone senz'altro), supposto che la verità, come l'essere, sia unica (come il C. suppone senz'altro), allora la ratio appare come un semplice conato, fatalmente condannato ad esaurirsi in rappresentazioni simboliche, relative, incomplete, contraddittorie, false: « In divina complicatione [nell'infinita comprensione divina] omnia absque differentia coincidunt [non esiste contrarietà, ma perfetta unità]; in intellectualibus [nell'intellectus] contradictoria se compatiuntur [le contrarietà esistono ma sono unificate]; in rationalibus (sunt) contraria ut oppositae differentiae in genere » [le contrarietà continuano a sussistere senza unificazione] (*De coniect.* II, 1). È come dire che la ratio, comparata all'intellectus, è propriamente una *ignoranza*. Bisogna avere *consapevolezza* di questa inguaribile situazione e accettarla: è la *docta ignorantia*, un sapere di non sapere, un intendere senza capire, un comprendere incomprendibile (cf. *De docta ign.* I, 4: « Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur »). Il C. non si stanca di raccomandare questa ascezia della ragione, e alla mancanza di essa attribuisce gli errori dei filosofi.

Beninteso, l'agnosticismo, corollario della concezione cusana della ratio, non è SCETTICISMO (v.) assoluto, poiché a correggere le deficienze della ratio, a completarla e a surrogarla interviene, nell'anima cristiana, l'intellectus soprazionale. Il C. si salva dallo scetticismo razionale con una professione di FIDEISMO (v.) e misticismo. Nel quale, nei periodi di alta temperatura religiosa teologica, di fatto si rifugiarono tutti coloro (come gli occamisti) che ebbero idee scorrette sulla funzione razionale.

d) È ovvio che l'antinomia fra ratio e intellectus e la conclusione agnostica relativa alla ratio si intro-

duce nel sistema del C. nel momento preciso in cui vi si fa apparire l'intellectus e la nozione « intellettuale » (fideistica e mistica) di Dio come massimo assoluto, infinito, trascendente il numero e le cose finite, e quindi incommensurabile con la nozione «razionale» di Dio. È decisivo, per la valutazione del pensiero del C., appurare il preciso contenuto di queste nozioni di Dio: non altrimenti si potrà scoprire l'affermata loro diversità e giustificare l'affermata falsità della ratio. Ora, prescindendo dalle conoscenze di Dio che il C. poté avere in una eventuale (non documentata) personale esperienza MISTICA (v.) o che trasse dalla FEDE (v.) — le quali, peraltro, quantunque diverse, non sono contraddittorie con le conoscenze razionali e, in ogni caso, non entrano a costituire un sistema « filosofico » — non abbiamo altro modo di appurare il contenuto dell'idea di Dio (come di ogni altra realtà METAFISICA, v.) se non percorrendo la dimostrazione che, sola, poteva fondarlo (fondando l'esistenza e gli attributi di Dio).

Malaguratamente il C. alla « dimostrazione » di Dio non consacra riflessioni sufficienti; sicché gli attributi di assoluto, massimo, infinito, trascendente, coi quali descrive Dio, rimarranno sempre ambigui. Bisognerà guardarsi dal dare ad essi i significati che hanno in altri dizionari filosofici, ad es. nel dizionario classico, fino a quando non sia certo che le sue dimostrazioni sono identiche alle dimostrazioni classiche. Il che non è certo. È ben vero che egli utilizza qua e là, fuggacemente, frammenti delle prove tradizionali, tra cui quelle cosmologiche o a posteriori (le uniche efficaci), ma, attesi i presupposti della filosofia del C., esse non hanno il valore che avevano nella concezione tomistica.

Anzi, esse non hanno alcun valore, poiché la ratio è messa dal C. nella impossibilità di dimostrare la trascendenza di Dio. Infatti, se ogni dimostrazione stabilisce una *proporzione* fra due termini estremi con un termine medio *univoco*, come pensa il C., la « proporzionalità » che si credesse di scoprire fra causa ed effetto non potrà mai consentirci di affermare una vera « trascendenza » della causa: al più potrà farci concludere che la « causa prima » è la somma delle perfezioni degli effetti, sempre univoca con gli effetti stessi.

e) In un luogo (*De docta ign.* I, 6) il C., per dimostrazione, non badando ai limiti costituzionali della sua ratio, tenta una prova originale interessante, che il MARÉCHAL (l. c., p. 26) benignamente considera « lo sforzo forse più acuto della nostra ragione concettuale per raggiungere Dio », ma che ci sembra gravemente sterile: « Ostensum est omnia . . . praeter unum maximum simpliciter, eius respectu finita et terminata esse. Finitum vero et terminatum habet a quo incipit et ad quod terminatur. Et quia non potest dici quod illud sit maius dato finito et finitum, ita semper in infinitum progrediendo (quoniam in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest, alioquin maximum esset de natura finitorum), igitur *necessario est maximum, omnium finitorum principium et finis* ». Crediamo di poter tradurre più scioltamente così: 1) Esistono esseri finiti; 2) il finito implica una limitazione e precisamente un *terminus a quo* e un *terminus ad quem*, cioè costituisce l'elemento di una serie; 3) ebbene, il termine limitante è esso stesso finito o infinito? se è infinito, dunque esiste un infinito, cioè una realtà che trascende i finiti; se è finito, si

profila una serie infinita di realtà finite; 4) ma non si può procedere all'infinito nella serie dei finiti terminati; 5) dunque deve esistere un massimo infinito, principio e fine di ogni finito: senza di esso il finito non esisterebbe come finito, il che contrasta col dato iniziale (n. 1), oppure i finiti darebbero luogo a una serie attuale infinita e quindi a un numero infinito, il che è impossibile (n. 4).

Si sente subito che la prova si snoda tra una fungaia di equivoci. — *Ad 1^m*: come si determina la qualifica di « finiti » attribuita agli esseri da cui parte la prova? Se si pone dopo il confronto di essi con un infinito *reale*, allora la realtà dell'infinito è già presupposta, e la prova diventa una miseranda petizione di principio. Si dovrà porre dunque per confronto con un infinito puramente *ideale*, con un massimo, con un tutto nozionale, cioè con un concetto universale (si dice che la lunghezza di due o più stagge è finita per confronto con una lunghezza ideale senza termine ricavata per astrazione dalle lunghezze particolari osservate). — *Ad 2^m*: che il finito abbia un termine è evidente: è la definizione di finito; ma tal termine non è affatto una realtà positiva che esista, bensì una mancanza di realtà (quando si dice che una staggia è lunga 5 m. anziché 8, si dice soltanto che *le mancano* 3 m. possibili). Invece nella prova del C. è decisivo che il termine abbia realtà positiva (il linguaggio del C. sembra conferirle addirittura caratteri spaziali quantitativi). — *Ad 3^m*: applicare al termine la dicotomia disgiuntiva: « finito o infinito » è legittimo solo quando si intenda « infinito » come *nozione* astratta e si confronti con la realtà o la nozione del finito: e in questo caso non si conclude che la *realtà* infinita esista. Se invece si assumono « finito » e « infinito » come due *realtà* contraddittoriamente distinte, allora la distinzione non è immediatamente evidente e non si può far funzionare immediatamente, bensì dovrà essere fondata con una prova valida a stabilire che l'essere si lascia dividere in due province, quella del finito e quella dell'infinito; ora, fondare questa distinzione significa esattamente dimostrare l'esistenza di Dio, la quale dunque non sarebbe il risultato bensì il presupposto della prova del C. — *Ad 4^m*: la prova del C. suppone l'impossibilità di una serie infinita di termini finiti reciprocamente limitanti. Della quale impossibilità si deve dire, almeno, che non è evidente dal punto di vista della ragion naturale (anche S. Tommaso ritiene che l'eternità del mondo, e quindi una serie infinita di termini finiti, non sia contraria alla ragione, pur essendo di fatto esclusa dalla fede).

Ad 5^m: da quanto s'è detto si comprende come il risultato della prova debba essere fatalmente mutilato: 1) il massimo con cui si vuol chiudere la serie dei finiti può ben essere un massimo puramente *ideale* (incapace di chiudere la serie dei finiti *reali*) e non ancora la *realtà* infinita di Dio: in altre parole, l'idea d'una serie di termini finiti, quand'anche si dovesse chiudere con un massimo — il che non è evidente — non esige affatto una realtà massima infinita; 2) posto pure che un massimo reale sia esigito dalla prova, esso, a rigore, non sarebbe ancora la realtà divina assolutamente trascendente, ma soltanto una realtà trascendente il numerabile finito, e potrebbe essere intesa in senso immanentistico panteistico come l'essere infinito di Parmenide o la sostanza infinita di Spinoza; 2) quel massimo dovrebbe configurarsi come la terminazione (realtà negativa,

v. ad 2^m) infinita dei finiti, che non è affatto il Dio della dottrina tradizionale.

f) Il C. non ha modo di dar valore alla prova e di introdurre razionalmente il concetto di Dio trascendente. V'è un modo di rendere efficace la prova: conferire immediatamente realtà ontologica a tutte le nozioni elaborate dall'analisi astrattiva e anche alle nozioni negative; ma questo sarebbe quel realismo esagerato platonico (v. UNIVERSALI) che il C., quando lo avverte, non condivide (v. sopra, a 1) e d'altronde precipiterebbe il sistema cusano nell'immanentismo, che egli almeno a parole sconfessa.

g) È facile accorgersi che la dottrina è orientata proprio verso il MONISMO immanentistico (v.), fuori del quale non potrebbe trovare equilibrio. Il tema centrale della sua teodicea è il concetto di *complicatio-explicatio*. Dio, per lui, condensa, in perfetta assoluta infinita unità (*complicatio*), tutte le realtà finite del mondo (concetto che richiama in qualche modo quello di EMINENZA [v.] della teodicea classica); e il mondo è la frammentazione, o dispersione, o esplicitazione in termini molteplici e finiti (*explicatio*), o « squadrernamento » (direbbe Dante) della « complicatio » divina: l'universo creaturale è, allo stato frammentato, molteplice, finito (*contratto*), ciò che è Dio allo stato di unità semplice infinita: Dio, come concentrazione riassuntiva di tutto l'essere reale e possibile, *contiene* tutte le cose, eppure è *contenuto* in tutte le cose, che sono le sue *immagini create*: è un *massimo* trascendente come tale le cose, eppure è anche un *minimo* presente in ogni cosa sia pur piccola. « Necessè est igitur fateri... Deum omnium rerum complicationem et explicationem: et, ut est complicatio, omnia in ipso esse ipsum, et, ut est explicatio, ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine » (*De docta ign.* II, 3).

L'immagine corporea della emanazione o irradiazione o frammentazione, che sembra guidare in questo punto le riflessioni del C., dà ad esse un significato eterodosso: presenta in senso monistico il rapporto tra il mondo e Dio. Infatti il C. tra Dio e la totalità del finito (reale o possibile) pone una perfetta equivalenza quantitativa o estensiva (pur conservando la diversità qualitativa tra uno e molti, tra infinito e finito, tra complicatio ed explicatio): « Infinita forma [Dio] est actualitas omnium formarum formabilium ac omnium talium *praecissima aequalitas* » (*Idiota, de sap.* I). È il dizionario dell'EMANATISMO (v.) monistico neoplatonico: quanto a volume di realtà, il creatore è identico alla somma delle realtà *create* (e *creabili*, nota il C.), l'Uno è identico alla Nous, come la Nous è identica all'Anima del mondo, la *natura naturans* è identica alla *natura naturata* (Scoto Eriugena, autore caro al C.); pensiero che ritorna in GIORDANO BRUNO (v.) e sotto un certo aspetto in LEIBNIZ (v.). Si sarà tentati di pensare le creature come *modi finiti* dell'unica sostanza divina, con che si sarà raggiunto il punto di vista di SPINOZA (v.).

Ammissa l'identità dei volumi di realtà, il C. professa la diversità degli *stati di esistenza* di Dio e del mondo. Ma tal diversità è descritta con un linguaggio impotente a salvare la trascendenza divina: Dio per il C. è « entitas et quidditas absoluta omnium » (l. c. II, 4); « omnia illius unice formae [Dei] sunt inago, quasi creatura sit Deus occasionatus, sicut accidens substantia occasionata...; ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita, aut Deus creatus »

(ivi II, 2). Cosiffatta *identità quidditativa* posta dal C. tra Dio e il mondo è propriamente del MONISMO panteistico (v.), che di fatto fu subito rimproverato al C. da GROV. WENCK, secondo il quale nella dottrina cusiana si riproduce l'errore condannato di maestro ECKHART (v.).

Il C., rispondendo in *Apologia doctae ignorantiae*, non rifiuta la sua affinità mentale con Eckhart, ma tenta di difendere la di lui (e quindi la propria) ortodossia: dicendosi che Dio è la « quidditas absoluta omnium » non si nega la sussistenza propria delle cose, come non si nega la materia dicendosi che l'essere del tutto materiale deriva dalla forma, non si nega la parte dicendosi che il suo essere è l'essere del tutto, non si nega l'umanità di Cristo dicendosi che il suo essere è l'unico essere personale ipostatico del Verbo. Ben si vede che gli esempi sono inefficaci e traditori: insinuano che il C. concepiva il rapporto tra Dio e mondo sul modello dei rapporti tra forma e materia, tra tutto e parte, tra persona e natura, il che non elimina ma riconferma il suo orientamento monistico.

h) Da questa visione discende come corollario l'OTTIMISMO assoluto (v.) simile a quello che più tardi professerà il LEIBNIZ (v.): la creatura è un'infinità finita, un Dio creato (v. sopra), « ut sit eo modo quo hoc melius esse non possit, ac si dixisset Creator: fiat, et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est quod fieri potuit Dei similis » (ivi II, 2). La libertà della CREAZIONE (v.), dunque, riguarda soltanto l'esercizio del creare, non già la perfezione dell'opera creata: Dio è libero di creare, ma, avendo deciso di creare, era necessitato a creare il migliore dei mondi possibili.

i) È facile connettere con l'ottimismo cusano la tesi dell'*infinità del mondo* nello spazio e nel tempo, sostenuta da Giordano Bruno, da Spinoza e, in un senso speciale, da Leibniz, e di fatto attribuita da molti (per es. da Cartesio) al C. Per la verità, il C. s'accontenta di dire che il mondo non può estendersi oltre ciò che esso è e che non è limitato dai difuori da alcuna realtà (ivi II, 1), ma non insegna la infinità spazio-temporale del mondo, la quale, al più, si può dire che potrebbe essere uno sviluppo compatibile coi suoi presupposti: che del mondo l'uomo non possa reperire il centro né la circonferenza, come insegna il C., significa soltanto riaffermare, in linguaggio geometrico, la tesi metafisica teologica della coincidenza del massimo col minimo, del mondo con Dio (« per intellectum, cui tantum servit docta ignorantia, vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentiam »; semmai il centro del mondo è Dio, che ne è insieme la circonferenza. Cf. ivi II, 11, e la nota sui precedenti della cosmografia del C. nell'ediz. di P. ROTTA, Bari 1913, p. 105 s.). Il C., utilizzando suggestioni antiche, sostiene che la terra si muove e non è centro del mondo (« terra igitur, quae centrum esse nequit, omni motu carere non potest », ivi II, 11). Copernico, che probabilmente conosceva il C., non si sarà lasciato sfuggire questo asserto; ma, sottraendo alla terra il privilegio di centro del mondo (geocentrismo), il C. non ha insegnato la centralità del sole (eliocentrismo), bensì l'assenza di qualsiasi centro del mondo fuori di Dio. Cf. R. KLIBANSKY, *Copernic et N. de C.*, in *Léonard de Vinci et l'expérience scientif. au XVI s.*, Paris 1953, p. 225-35.

BIBL. — Edizz. di Strasburgo (Martin Flach, 1488), di Milano (in realtà Cortemaggiore, Dolcibellus 1502), di Parigi (a cura di LEFÈVRE D'ÉTAPLES, presso Jode Bade, 1514), riprodotta nell'ediz. di Basilea (Henricus Petrus, 1565). — L'accademia di Heidelberg dal 1934 pubblica un'edizione critica monumentale del C.: *N. de C. Opera omnia jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (ora, in aedibus Fel. Meiner, Hamburgi). Accanto alle edizz. propriamente dette, l'istituto pubblica anche versioni in tedesco: *Schriften des N. v. C. im Auftrage der Heidelberg Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung*, herausgeg. von Ernst Hoffmann, e inoltre due serie di lavori connessi: *Cusanus-Texte* dal 1928, in « Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse » (testo originale latino o vecchio tedesco, e versione in tedesco moderno), e *Cusanus-Studien*. Nel corso dell'art. abbiamo già segnalato alcune pubblicazioni. I testi filosofici principali sono raccolti da M. BUSSE-A. PETZELT, *N. v. C. Texte seiner philosophischen Schriften* (secondo le edizioni di Parigi e Basilea delle quali è riprodotta la paginazione), Stuttgart 1949 ss, 2 voll. Il vol. I comprende *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato Patris luminis*, *De genesi*, *Apologia Doctae ignorantiae*, *Idioti de sapientia libri tres*, Il vol. II comprende: *De staticis experimentis*, *Complementum theologicum*, *De visione Dei*, *De beryllio*, *De possessis*, *De non-aliud*, *De venatione sapientiae*, *De ludo globi*, *Compendium*, *De apice theoriae*. — M. PATRONNIER DE GANDILLAC, *N. de C. Oeuvres choisies*, vers. e introduz., Paris 1942 (pp. 564). Per la bibl. antica, v. E. VANSTEENBERGHE, o. c., e *Dict. de théol. cath.* XI, col. 601-12. — M. DE GANDILLAC, *La philos. de N. de C.*, Paris 1942, p. 13-27; vers. tedesca rimaneggiata, N. v. C. *Studien zu seiner Philosophie u. philos. Weltanschauung*, Düsseldorf 1953 (pp. 544). — P. ROTTA, *Il card. N. di C. La vita e il pensiero*, Milano 1928. — Id., *N. C.*, Milano 1942. — Id., *N. C.*, Brescia 1944. — R. GRADI, *Il pensiero del Cusano*, Padova 1941. — P. MENNICKEN, *N. v. C. Leben u. Werk*, Trier 1950^a. — J. LENZ, *De docta ignorantia, oder die mystische Gotteserkenntnis des N. C.*, Würzburg 1923. — J. RAUPT, *Schöpfer und Geschöpf nach Kard. N. v. C. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker*, Würzburg 1924. — B. JANSEN, *N. C. philosophus antinomiarum*, in *Gregor. II* (1930) 380-97. — HILDEG. ROGNER, *Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des N. v. C.*, Heidelberg 1937 (pp. 60). — L. HERBST, *Das organische Formprinzip im Weltbild des N. v. C.*, Berlin 1940 (pp. 78). — J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, II (Bruges-Paris 1944³) 14-40. — P. SCHMITZ, *Das Urbild in der Philos. des N. C.*, in *Eranos Jahrbuch* 18 (1950) 291-321: cenni biografici e analisi del sistema in funzione della esemplarità. — V. MARTIN, *The dialectical process in the philos. of N. of C.*, in *Laval théol. philos.* 5 (1950) 213-68. — R. HAUBST, *Schöpfer u. Schöpfung. Zur spekulativ-mystischen Gotteserkenntnis des N. v. K.*, in *Wissensch. u. Weisheit* 13 (1950) 167-72. — Id., *Das Bild des Einen u. Dreieinen Gottes in der Welt nach N. v. K.*, Trier 1952: le analogie trinitarie nell'universo, l'uomo immagine della Trinità, il numero 3 nella speculazione filosofica e teologica. L'autore indaga anche le fonti del C.: Eimerico di Kamp, Raimondo Lullo (la sua *Theologia circularis*), Beozio il pseudo-Beda con Thierry de Chartres, S. Tommaso e S. Bonaventura (per alcuni temi particolari), il platonismo (attraverso S. Agostino, il pseudo-Dionigi o l'Eriugena, ed Eimerico), Cf. anche E. W. PLATZECK, *Platonische Grundgedanken in der « Analogia Trinitatis » des N. v. K.*, in *Franziskan. Studien* 35 (1953) 430-40; Id., *Lullische Gedanken bei N. v. K.*, in *Trierer theol. Zeitschr.* 62 (1953) 357-64. — R. HAUBST, *Die Christologie des N. v. C.*, Freiburg

1956, studio nuovo, fondamentale, condotto sulla esplorazione accurata di tutti gli scritti del N., in particolare: il III libro del *De docta ignorantia*, i c. 300 *Sermoni*, il dialogo *De visitatione Mariae*, la *Eucidatio* delle epist. paolina ad Col., le *Quaestiones* cristologiche. Dopo un primo capit. consacrato alla Incarnazione nella storia della salute, l'autore espone le idee del C. sulla *supermiranda unio* ipostatica. Riferuta la teoria dell'*assumptus homo*, N. vede in Cristo l'unione del massimo assoluto col massimo contratto; e questo non può vivere che in quello, ma non gli aggiunge nulla (poiché quello è « massimo ») e non si confonde con esso (poiché questo è contratto). Alla questione se Cristo, *principium et finis* di ogni essere, avrebbe preso la carne nel caso che Adamo non avesse peccato, N. non risponde, ma tende a una risposta positiva poiché ama presentare Cristo come la perfezione, il fine dell'universo, del quale fu principio e mezzo. Egli ammira in Cristo l'uomo ideale, al vertice di tutte le sue possibilità, dove peraltro diventa sovrumano (il pensiero del C. è ortodosso, ma il suo linguaggio, che si discosta dal dizionario tradizionale, poté offrire motivi di sospetto a Giov. Wenck e Matt. Glossner, che accusarono il C., ingiustamente, di negare la realtà specifica e individuale della umanità di Cristo). In due testi, pubblicati dall'Haubst, contenuti nel cod. Cus. 40, è conservata la soluzione che il C. diede (a Roma nel 1462-63, davanti a Pio II) alla questione suscitata già dal francescano Francesco da Meyronnes e poi vivacemente agitata tra domenicani e francescani: se nell'unione ipostatica persistesse o non persistesse il sangue versato da Cristo. È opinione del C. che « ciò che risuscitò non fu mai separato dalla persona del Risuscitato ». Risulta che il C. è ben ortodosso, lontano dal panteismo begardo rinfacciato dal Wenck; e appieno ortodossa è la sua mariologia (concezione immacolata di Maria, accolta in un primo tempo con qualche riserva; maternità verginale di Maria per opera divina; nascita temporale e nascita eterna di Gesù). — A. FORBES LIDDELL, *The significance of the doctrine of the Incarnation in the philos. of N. of C.*, in *Actes du XI Congrès intern. de philos.* XI (Amsterdam 1953) 126-31. — F. E. CRANZ, *S. Augustine a. N. of C. in the tradition of western christian thought*, in *Speculum* 28 (1953) 297-316. — ELIS. BOHNENSTAEDT, *Frömmigkeit als Formungsprinzip im Cusanischen Weltbild, in Humanismus, Mystik u. Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden 1953, p. 76-93. — TH. C. VAN STOCKUM, N. C. als *mystisch-metaphysisch Denker*, in *Alg. Nederl. Tijdschrift Wijsb. Psychol.* 46 (1953-54) 113-31; ivi, p. 132-47, un profilo sintetico del C., di E. J. DIJKSTERHUIS. — G. HEINZ-MOHR, *Endziel u. Endeziel in Gesellschaftsdenken des N. v. C.*, in *Münchener theol. Zeitschr.* 8 (1955) 54-61; teologia ed escatologia di N. — R. HAUBST, N. von K., *Weigewiser zur Einheit, in Wissenschaft u. Weisheit* 17 (Düsseldorf 1954) 1-12. — W. NICOLAY, *Essays über N. v. C.*, Frankfurt a. M. 1954 (pp. 47). — K. O. APEL, *Die Idee der Sprache bei N. v. C.*, in *Archiv f. Begriffsgesch.*, a cura di E. Rothacker I (Bonn 1955). — J. PETERS, *Grenze u. Ueberstieg in der Philos. des N. v. C.*, in *Symposion* 4 (1955) 91-215. — J. KOCH, *Die « Ars conjecturalis » des N. v. C.*, Köln-Opladen 1955 (pp. 48). — K. H. VOLKMANN SCHLÜCK, *Die Lehre des N. v. C. von der Species*, in *Kant-Studien* 48 (1956-57) 235-46. — E. BOHNENSTAEDT, *Kirche u. Reich im Schrifttum des N. v. C.*, Heidelberg 1939. — J. GOERGEN, *N. C. der Philosoph der Konkordanz, in Hochland* 38 (München-Kempten 1940-41) 106-16. — G. KALLEN, *Die politische Theorie im philos. System des N. v. C.*, in *Histor. Zeitschr.* 165 (1942) 246-77. — Id., *Der Reichsgedanke in der Reformschrift « De concord. cath. » des N. v. C.*, in *Heidelberger Jahrb.* 1940, p. 59-76. — R. SCHURZ, *Der Staatsphilosophie des N. v. C.*, Meisenheim-Glan 1948 (pp. 79). — M. DE GANDILLAC, *La politique de N. de C.*, in *Cristianesimo e ragion*

di Stato a cura di E. Castelli I (Roma-Milano 1953) 71-76. — W. NICOLAY, N. v. C. und das *Papsttum*, in *München. theol. Zeitschr.* 4 (1953) 341-48: i poteri papali secondo gli scritti e le lettere del C.

E. HOFFMANN, N. C. und die *deutsche Philos.*, in *Heidel. Jahrb.* 1940, p. 35-58. — P. BOMMER-SHEIM, N. v. C. und der *religiose Ursprung des Geistes der Neuzeit*, in *Zeitschrift für deutsche Kulturphilos.* 9 (1942) 46-62. — K. H. VOLKMANN-SCHLÜCK, *Die Philos. des N. v. C. Eine Vorform d. neuzeitl. Metaphysik*, in *Archiv f. Philos.* 3 (1950) 379-99: per quanto originale, il pensiero del C. s'inquadra nella prospettiva medievale (segretamente guasta dai presupposti dell'agostinismo e dell'occamismo), cui peraltro conferisce maggiore apertura umanistica. — E. METZKE, N. v. C. und Hegel. *Ein Beitrag zum Problem der philos. Theologie*, in *Kant-Studien* 48 (1956-57) 216-34.

58) N. diacono, l'ultimo dei sette ricordati in Atti VI 5. Era d'origine pagana, un proselitico antiocheno. Molti scrittori antichi lo dicono fondatore della setta dei NICOLAITI (v.), il che è smentito da Clemente Aless., il quale a N. rimprovera soltanto una condotta scorretta con la moglie e un linguaggio equivoco che sarebbe stato sfruttato dai nicolaiti (*Strom.* III, 4, PG 8, 1129). In ogni caso è sintomatico che né greci né latini lo onorarono come santo.

Secondo una tradizione incontrollata (cf. S. Epifanio, *Haer.* I, 25, 1, PG 41, 320, seguito da altri), sarebbe stato uno dei 72 discepoli di Gesù; il pseudo-Doroteo (PG 92, 1067, n. 12) lo dice vescovo di Samaria. — Referenze presso *Dict. de la Bible* IV, 1618 s.

59) N. Eymerich. v. EYMERICH.

60) N. Fattore (*Factor Nicolas*), Beato, sacerdote professore dei frati minori osservanti di S. Francesco a Valencia. Entratovi nel 1537, vi condusse vita intensa di cultura, arte, apostolato, tra vari uffici e cariche. Dotato del dono dei miracoli e della profezia, fu molto stimato anche dalla corte spagnola. Giovanna d'Ungheria, sorella di Filippo II, lo chiamò a Madrid per dirigere le religiose scalze di quella città. L'inquisizione di Toledo, dopo un severo esame, ne esaltò la dottrina e la virtù. Ebbe l'amicizia di S. Pasquale Baylon e di S. Luigi Beltrán. Nel 1583 entrò fra i cappuccini, ma poi tornò all'osservanza. Morì il 23 dic. 1583 a Valenza, città nella quale era nato il 29 giugno 1520 da padre siciliano (oriundo di Siracusa). Nel convento di S. Maria del Gesù, che fu la sua dimora ultima, rimangono di lui pitture, panegirici, poesie. A tre anni dalla morte di N., Filippo II, magistrati e cittadini di Valenza persero suppliche al papa Sisto V per ottenere la beatificazione, che avvenne sotto Pio VI, il 26 agosto 1786. — Festa al 23 dicembre.

G. ALAPONT, *Compendio della vita vita del b. N. F.*, Roma 1786. — L. DA CLARI, *Aureola serafica*, IV (Quaracchi 1900) 432-448. — A. JVARIS, *El b. N. Factor*, Valenza 1926. — BASILIO DE RUBI, *El b. N. F. capuchino en Barcelona* (1582-83), in *Estudios francisc.* 53 (1953) 27 ss. — *Misticos franciscanos*, a cura di J. B. GOMIS, II (Madrid 1948).

61) N. Lockman o Lackman. v. LAKMAN N.

62) N. misticco. v. N. di Costantinopoli.

63) N. Olao. v. OLAO N.

64) N. Pisano. v. PISANO N.

65) N. Saggio, B. (1650-1709), n. a Longobardi (dioc. di Tropea) in Calabria, m. a Roma. Oblato professore tra i Minimi (1669), con grande spirito di fede e di carità svolse umili uffici nel patrio convento, poi (1681) a Roma in S. Francesco di Paola ai Monti

(la cui chiesa aveva annessa cura d'anime), indi a Paola (1693) e di nuovo (1697) ai Monti in Roma, dove si spese da tutti venerato per la gravità dei costumi, per l'umiltà e l'obbedienza, per l'austerità di vita e la pietà (tra l'altro, ogni notte visitava le sette principali basiliche romane), per lo zelo verso i poveri, gli infermi, i peccatori, per la sapienza del suo consiglio (per cui era consultato anche da prelati e principi) e per i doni straordinari di estasi e visioni di cui era favorito. Pio VI lo beatificava il 17 sett. 1786. Appartiene alla schiera gloriosa di quegli umili fraticelli conversi (come Felice da Cantalice, Carlo da Sezze, Crispino da Viterbo) che inondarono Roma di bontà e di fede. — L. HUETTER in *L'Osserv. Rom.* 5 genn. 1956.

66) **N. soldato, S.**, accompagnò l'imperatore Niccolò I (sec. IX) nella campagna contro i Bulgari. In seguito si fece monaco. La sua vicenda è narrata drammaticamente in *Synaxar. Eccl. constantinopolit.*, Brux. 1902, die 24 decemb., col. 341-344. Dal sinassario deriva anche il testo greco pubblicato da L. CLUGNET in *Histoire de S. N. soldat et moine, Bibliothèque Hagiogr. Orientale 2*, Paris 1902; cf. *Analecta Bolland.* 22 (1903) 95-98. — *Revue de l'Orient chrét.* 1902, p. 319-330.

67) **N. Stenone.** v. STENONE.

68) **N. Teutonico.** v. LAKMAN.

69) **N. Vicentino** (1511-1572), n. e m. a Vicenza, prete, musicista e musicologo rinomato e umanista, discepolo di A. Willaert in Venezia, maestro di cappella a Ferrara e a Roma, autore di madrigali, di studi teorici sul contrappunto. Ideò un archicembalo o arciorgano, formato di un positivo sul quale si potevano eseguire i tre generi antichi di musica: diatonica, cromatica, enarmonica, cui aspiravano tutti i teorici del '500. v. ORGANO.

NICOLA E BERNARDO (*Congregaz. di Canonici Regolari dei SS. N. e B.*). v. ORDINI RELIG. I C.

NICOLAI (*Niccolai*) **Alfonso, S. J.**, n. a Lucca (31-XII-1706), m. a Firenze (1784), teologo cesareo, valente predicatore ed esegeta. Oltre a diversi panegirici ed orazioni, pubblicò otto volumi di *Dissertazioni e lezioni di Sacra Scrittura* (Firenze 1756-1763; Ven. 1764, 1781-82; Fir. 1766-93 in 13 voll.). Tien conto nei suoi commenti degli errori del tempo e si richiama spesso alle nuove scoperte della scienza. Dalla sua opera estrasse una storia biblica: *Dichiarazione letterale del sacro testo* (Genova 1770, 2 voll.).

NICOLAI (*Nicleas*) **Enrico.** v. FAMILISTI.

NICOLAI (*Nikolai*) **Filippo** (1556-1608), teologo luterano, predicatore, scrittore e poeta, n. in Mengeringshausen nel Waldeck, m. pastore a S. Caterina di Amburgo.

Educatore prima da suo padre Teodorico, pastore protestante, frequentò le scuole di Rhoden, Cassel, Hildesheim, Dortmund, Mulhausen, Corbach, e si acquistò gran nome non solo nelle scienze, ma anche nella poesia latina con il poemetto *Certamen ceruorum cum columbis*. A 19 anni entrò nell'univ. di Erfurt, dove provvide in parte al suo mantenimento con poesie latine di circostanza. Costretto a ritornare in patria per la morte della madre (1576), compì la sua istruzione a Wittenberg. Indi ritornò nella contea di Waldeck per aiutare il padre nella predicazione e collaborare col fratello Geremia in opere letterarie. Mandato a predicare in Herdecke (Westfalia), poco profitò per l'opposizione del con-

siglio cittadino. Con l'invasione degli Spagnoli nei Paesi Bassi dovette fuggire a Wetter, poi ritornò in Herdecke, indi, combattuto dai cattolici, passò come predicante in una segreta comunità luterana di Colonia. Nel 1587 fu chiamato come diacono a Niederwildungen nel Waldeck; nel nov. 1588 fu eletto parroco in Alt-Windungen per opera della contessa Margarita di Waldeck, ed ebbe anche l'ufficio di predicatore di corte e di educatore del figlio Guglielmo Ernesto († 1598).

Luterano intransigente, N. si tenne legato con Brenz, Andreo, Leyser, Hunnius, al tempo in cui Augusto elettore di Sassonia tentò, per mezzo della *Formula concordata*, di sopprimere i CRIPTOCALVINISTI (v.). Contro costoro scrisse: *Fundamentorum calvinianae... sectae detectio* (1586), *De controversia ubiquitaria* (1590), *De duobus Antichristis* (1590) e altro ancora. Tenace nell'opinione di Lutero circa l'Eucaristia, contese col Justus e col Crane, ma trovò opposizione presso il conte Francesco di Waldeck e Guglielmo langravio di Assia. Costui gli impedì di conseguire il titolo di dottore in teologia all'univ. di Marburg per non aver voluto ritrattare il libro *Fundamentorum* citato, e gli minacciò la deposizione e il carcere. Trovò protezione presso la contessa vedova. Pubblicò allora in suo onore una canzone tedesca: *Lamento a Dio della chiesa cristiana*.

Il criptocalvinismo prosperò ancora più sotto Cristiano I elettore della Sassonia. Morto costui nel 1591, fu data la tutela del figlio a Federico Guglielmo I di Sassonia-Altenburg, rigido luterano. Il Crell, capo di quella setta, dopo dieci anni di prigionia fu decapitato; gli altri dovettero abbandonare la Sassonia elettorale o accettare il puro luteranismo. Risalirono in fortuna i rigidi seguaci di Lutero. Così il N. ritenne la sua carica, ebbe il titolo di teologo all'univ. di Marburg, pubblicò contro i riformati calvinisti (in tedesco) la *Esposizione della dottrina dei calvinisti* (1596), *Methodus controversiae de omnipraesentia Christi* (1597) dedicato al suo allievo, il giovane conte Guglielmo Ernesto di Waldeck.

Dopo dieci anni di dimora in Wildungen, fu chiamato come predicante in Unna di Westfalia, dove trovò lotte feroci tra luterani e riformati. Egli continuò a stare per i primi. Combattuto e accusato presso il consiglio di Cleve, si difese con fanatismo indecente nella *Breve esposizione del Dio dei calvinisti e della loro religione* (in tedesco). La risposta dei riformati (*Schandbuch*) non fu meno incivile (lo dissero un porco selvatico, un pazzo da catena). Sventure familiari, una gravissima epidemia scoppiata ad Unna, il timore della morte e lo spettacolo di tante miserie gli fecero dimenticare le polemiche religiose e gli volsero l'animo a descrivere la *Felicità della vita eterna* (1599, in tedesco). Nel 1597 aveva pubblicato *Commentarium de regno Christi* secondo le idee dei MILLENARISTI (v.), nel quale prediceva la fine del mondo pel 1670.

Finita la peste, riprese a scrivere contro i calvinisti: *Imagie dell'anima malavagia che si trova nel calvinismo* (1599). L'invasione degli Spagnuoli lo costrinse a lasciare nel cuore dell'inverno Unna. Passò nel Waldeck, dove visse esule quattro mesi. Tornò alla fine del 1599 in Unna, deciso a tenersi lontano dalle polemiche, e compose in tedesco *Il mistico tempio di Dio*. Sposò allora la vedova di un pastore luterano di Dortmund (1600).

Per opera di Davide Chytraeus fu chiamato a Rostock; indi si trasferì ad Amburgo, dove fu primo

pastore in S. Caterina, esercitando in pace il suo ministero. Non cessò dal combattere gli avversari, massime i calvinisti. Ardeva allora la questione dell'onnipresenza divina (ubiquità) in rapporto alla presenza eucaristica di Cristo. I luterani sostenevano la ubiquità di Cristo anche in quanto uomo, mentre altri gliel' riconoscevano solo in quanto Dio. In favore dei primi N. scrisse *Sacrosanctum omnipresensiae J. C. mysterium solide et perspicue declaratum* in due libri e altri opuscoli sulla presenza del Corpo e del Sangue di Cristo nella S. Cena, sulla gloria di Cristo contro i sociniani, ecc.; un rifacimento tedesco dell'opera sull'onnipresenza di Cristo fu dedicato nel 1604 alla regina Caterina di Svezia. Nel 1606 stampò *Theoria vitae aeternae*, ossia esposizione della vita misteriosa dei beati in 5 voll. Pochi mesi prima di morire compì un'altra opera contro i calvinisti: *Vittoria della verità*.

Al pari di tutti i luterani rigidi, nutriva un odio profondo al papismo, come mostra in *De Antichristo romano* (pubblicato dal fratello Geremia, Rostock 1609). Dopo la sua morte l'amico DEDEKEN ne pubblicò le opere, quelle latine in due, quelle tedesche in quattro volumi (Amburgo 1611-1617). Sono celebri di lui quattro inni in tedesco ispirati ai salmi e al Vangelo, musicati da insigni maestri.

L. CURTZE, *Ph. N.'s Leben und Lieder*, Halle 1859. — V. SCHULTZE, *Ph. N.*, Mendingenhausen 1908. — *Realencyklop. f. protest. Theologie u. Kirche* XIV³ (1904) 28-32.

NICOLAI Gilberti (*Gabriele Maria*), B., O. F. M (c. 1463-1532), n. a Riom nell'Auvergne, m. a Rodez A 16 anni entrò nell'ordine. Fino al 1517 si chiamò *Nicola Gilberti*, nome che gli venne cambiato in quello di *Gabriele Maria* da Leone X e che diventò ufficiale nel 1518 per decreto del p. generale. Professore di teologia, guardiano, tre volte provinciale e per due volte vicario generale (1511-1514, 1516-17), ultimo con questo titolo (v. FRANCESCANI), commissario generale per gli osservanti ultramontani (1517-1521), venne eletto dal papa inquisitore contro il pericolo protestante. Lavorò anche per la riforma delle benedettine di Bourges. Confessore di S. GIOVANNA di Valois (v.) figlia di Luigi XI, le fu guida e aiuto potente nei momenti più critici. Scrisse la regola dell'ordine fondato dalla santa e ne ottenne la difficile approvazione (14-II-1501). Morta la santa, curò la diffusione dell'istituto, ne scrisse le costituzioni e il cerimoniale. Ci lasciò inoltre opere di carattere prevalentemente francescano (*Quaestio super regulam S. Francis ad litteram, Veritas omnia vincit, Novus tractatus de decem plagis pauperatis Minorum*).

BLANCONE, *Vie*, Toulouse 1627. — NICQUET, *Vie*, Paris 1655. — DU GAST, *Le triomphe de la piété*, Poitiers 1669. — OTHON de Pavie (Ramsan), *L'Aquitaine franc.*, II (Auch 1901), III (Vanves 1905) passim. — OTHON, *Le B. G. M. et l'Ordre de l'Annonciade*, Bourges 1913. — REMANS, *Le B. G. M. Nicolai, in France francisc.* 14 (1931) 193-204. — BONNEFOY, *Le B. G. M.*, in *Revue d'ascél. et de mystique* 17 (1936) 253-274. — OLIGER, *De editione princeps quaestionis super regulam, in Anton.* 12 (1936) 37-50. — DELORME, *Enquête épiscopale de Rodez, in Arch. franc. hist.* 10 (1917) 387-412, 26 (1933) 165-182. — ID., *Documents pour l'histoire du B. G. N.*, Paris 1928. — BONNEFOY, *Bibliographie de l'Annonciade, in Collectanea franc.* 13 (1943) 117-142, 237-252, 353-76.

NICOLAI Giovanni, O. P. (1594-1673), n. a Mouzay (Verdun), m. a Parigi, noto polemistia contro il

GIANSENISMO (v.). Fattosi domenicano a Verdun (1612), studiò a Parigi, ove nel 1632 fu dottore alla Sorbona; fu pure reggente a S. Giacomo e priore (1661-64). Ebbe una parte principale nella lotta contro A. ARNAULD (v.), PASCAL (v.), NICOLE (v.), che non lo risparmiarono (v. le prime 3 *Provinciales*). Fu della commissione dei dottori della Sorbona che nel 1649 condannarono le 5 proposizioni di Gian-senio e nel 1655 condannarono la risposta di Arnauld. Curò l'edizione della *Pantheologia* di RAINERO da Pisa (v.), 3 voll. Lione 1655, nella quale inserì numerose aggiunte contro l'errore giansenista. Scrisse inoltre: *Apologia naturae et gratiae*, Bordeaux 1665, *Judicium seu censorium suffragium de propositione A. Arnaldi*, Parigi 1656. Curò una nuova edizione di alcune opere di S. Tommaso: *Catena aurea* (Parigi 1657), *Commento alle Sentenze* (ivi 1659), *Questioni quodlibetalis* (ivi 1660), *Summa theol.* (ivi 1663), *Commenti alle lettere di S. Paolo* (Lione 1689).

QUÉTF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.* II, 647-50. — M. M. GEORGE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 490-97. — Per la polemica antigiansenista cf. ID., *N. et les jansénistes, in Revue thomiste* 36 (1931) 761-76, 37 (1932) 452-504.

NICOLAI Hartmann (1882-1950), filosofo tedesco, n. a Riga, m. a Göttinga (in seguito a un incidente di bicicletta), professore di filosofia a Marburg (1909, ordinario dal 1920), a Colonia (1925), a Berlino (1931), vigoroso pensatore che tiene buon posto, isolato, nella filosofia del sec. XX sia per i contenuti particolari della sua dottrina ricca di analisi magistrali, di spunti geniali, di suggestioni stimolanti, sia per gli atteggiamenti generali da lui assunti in contrasto con le mode filosofiche contemporanee.

Esordisce con una franca affermazione realistica dell'essere e della necessità di una ontologia, staccandosi sia dall'IDEALISMO (v.), sia dalla FENOMENOLOGIA (v.) e dall'ESISTENZIALISMO (v.), che egli approva ed utilizza solo fino al punto in cui il metodo fenomenologico pretende di imporsi la «riduzione fenomenologica» e di evitare ogni pronunciamento sulla realtà dell'essere descritto: il *dasein* (essere qui), sul quale si concentra l'esclusiva attenzione della fenomenologia, si trova congiunto nelle nostre rappresentazioni col *cossein* (essere così), il quale non può essere «messo tra parentesi» se non per arbitrari presupposti e quindi impone una dottrina dell'essere e delle sue qualificazioni.

Pensatore completo di stile classico, fa posto nella sua ontologia alle categorie dell'essere, gerarchicamente stabilite: l'inorganico, l'organico, il psichico, lo spirituale, definite dalle seguenti qualità ontologiche comuni: temporalità, esistenza e finitezza, qualità che costituiscono insieme la qualità di realtà. E trova che i diversi campi dell'essere sono retti dalle seguenti leggi ontologiche: 1) ogni campo ha principi propri ed è irriducibile agli altri; 2) peraltro ogni stadio riposa sullo stadio inferiore ed è condizionato da esso; 3) nullameno lo stadio superiore presenta, rispetto all'inferiore, una «novità» che lo rende autonomo.

Come canone di ricerca, N. H. non si stanca di inculcare l'asistematicità. Vuol dire: la ricerca non deve essere comandata da presupposti o da sistemi preconcepiti, ma deve essere libera e aperta a tutti i risultati: l'indagine ontologica non ha da giustificare una dottrina precostituita a priori e costruirsi dall'alto, ma deve leggere l'essere e costruirsi dal basso: la disciplina mentale che nulla impone all'es-

sera ma tutto attende con pazienza dall'essere, è essenziale all'ethos filosofico. Il richiamo è saggio, benché abbastanza banale.

Ma l'assistematicità metodologica diventa definitiva per N. H., il quale crede di dover dire che ogni dottrina unitaria dell'essere è una illegittima pretesa aprioristica, poiché l'essere presenta una irriducibile multiformità e l'ontologia è fatalmente insuperabilemente *aporetica*. È facile a N. H. accumulare antinomie non solo nella irriducibilità già notata dei regni dell'essere, ma anche nel fatto stesso del conoscere: l'oggetto conosciuto è immanente al soggetto in quanto conosciuto e insieme è trascendente come oggetto, è un difuori che ha il potere di determinare a didentro a lui trascendente; la coscienza è possesso di ciò che rappresenta e insieme è « sentimento del problema », o sentimento della nostra inadeguatezza rispetto al reale, o sapere del non sapere; la teoria della conoscenza si fonda sull'ontologia, eppure all'ontologia si giunge attraverso la conoscenza... N. H. critica le dottrine che tentano di porre in unità le aporie dell'essere col sacrificio di uno degli elementi in conflitto, e non risparmia i suoi scherni alla metafisica dell'unità.

Uno dei campi dell'essere — il supremo — è quello dei « valori », realtà oggettive ideali (concepiti sul modello platonico), che appaiono a noi con un certo contenuto e significato, anche se, come essenze, in se stessi, ci sono ignoti: è un mondo autonomo di sostanze regolate da principi propri, esistenti in sé anche se non sono realizzati dall'uomo libero, e rispetto alle quali l'uomo è un soggetto puramente recettivo, passivo. Sono dunque ben diversi dall'imperativo etico kantiano, che è una forma pura apriori costitutiva della soggettività.

I valori sono anche forze, esigenze di realizzazione. Ma da soli non agiscono e non determinano nulla: occorre un soggetto che ne accolga il richiamo e li applichi alla realtà. La vita morale è appunto conoscere, apprezzare e applicare i valori. Essa parte dunque dalla « coscienza » morale, che è la fenomenologia dei valori, l'intuizione diretta di quel mondo superiore. Non è possibile stabilire una gerarchia dei valori e ridurli ad unità suprema; ma si possono stabilire delle connessioni tenendo conto delle loro qualità specifiche, della loro forza e della loro altezza (da notarsi che un valore tanto più è alto tanto meno è forte: ad es., la carità è valore più alto del rispetto della personalità, eppure si fa sentire con minor forza).

I vari beni non sono i valori, bensì le realtà nelle quali l'uomo realizza i valori. In questo senso la dottrina dei beni appartiene all'etica. La quale però non è propriamente dottrina dei beni, del piacere (edonismo), della felicità (eudemonismo), dell'utilità (utilitarismo) — N. H. critica questi sistemi perché ravvisano l'oggetto della morale in dati empirici — ma è bensì dottrina dei valori ideali a priori, i quali, poi, sono distinti anche dall'apriori etico kantiano che è pura forma costitutiva del soggetto, senza contenuto.

I tipi più generali di beni sono: l'esistenza, la situazione, la potenza, la felicità. I valori morali generali sono la nobiltà, la purezza, la fierezza, la bontà; i valori speciali sono le varie virtù. La carità è il valore assiologicamente più alto. La sintesi individuale di tutti i valori (dove uno può essere preferito e più sviluppato di un altro) è la personalità. Con Kant N. H. propone come norma: « agisci

secondo la coscienza morale *universale* », ma contro di lui propone anche la norma: « agisci secondo la tua coscienza *particolare* ». L'uomo-persona-soggetto morale è l'unico essere al mondo che agisce per un fine, e, secondo N. H. che in questo punto è rimasto positivista, non potrebbe prefiggersi dei fini in un mondo che fosse già per se stesso finalizzato o diretto da una provvidenza sopraumana verso fini determinati. Egli critica il meccanicismo, come semplicistico e insufficiente, ma anche il vitalismo e ogni metafisica finalistica (« pura follia », « corruzione teologica della coscienza morale ») che introduce nel mondo una finalità oltre quella costituita dall'attività cosciente e libera dell'uomo.

La filosofia di N. H. « è uno sforzo notevole di agganciare il problema critico a una ontologia...; altro merito di N. H. è di aver... normalmente agganciato la morale all'ontologia e di aver così unificato la scienza che il principio kantiano fratturava irrimediabilmente » (SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, II, Paris 1941, p. 541). Si deve dire peraltro che la sintesi dottrinale di N. H. non è riuscita (e non è riuscita proprio nella misura in cui si scosta dalla sintesi tomistica): grave jattura poiché la sua fragilità e le sue antinomie interne non solo contaminano il generoso tentativo di N. H., ma rimetteranno in discussione la possibilità stessa di una ontologia, che N. H. aveva avuto il merito di risolvere in senso positivo.

BIBL. — Scritti principali di N. H. *Platos Logik des Seins*, Berlin 1909; — *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*, Berlin 1909; — *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, in *Kantstudien* XV (1910); — *Systembildung und Idealismus*, in *Philos. Arbeiten* (Berlin 1912); — *Systematische Methode*, in *Logos* III (1912); — *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen 1912; — *Ueber die Erkenntnislogik des Apriorischen*, in *Logos* V (1914-15); — *Logische und ontologische Wirklichkeit*, in *Kantstudien* XX (1915); — *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*, in *Kantstudien* XXIV (1919); — *Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis*, Berlin 1921, 1925²; vers. franc. a cura di R. Fancourt, Paris 1947, 2 voll.; — *Aristoteles und Hegel*, in *Beiträge z. Philos. d. deut. Idealismus*, III (1923, 1933²); — *Die Philos. d. deut. Idealismus: Fichte, Schelling u. die Romantik*, Berlin 1923; — *Kategorienlehre*, 3 voll. a cura di Fr. Kern, Leipzig 1923; — *Disseits von Idealismus und Realismus*, in *Kantstudien* XXIX (1924); — *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* in *Festschrift f. P. Nathorp*, Berlin 1924; — *Kategoriale Gesetze*, in *Philosophischer Anzeiger* I (1926); — *Ethik*, Berlin 1926, 1935², 1949³; — *Die Philos. d. deut. Idealismus: Hegel*, Berlin 1929; — *Systematische Philosophie in eigener Darstellung*, Berlin 1931, 1935²; vers. it. di A. Denti-R. Cantoni: *Filos. sistematica*, Milano, Bompiani, ove è dato in traduzione anche il saggio *Der philos. Gedanke* (v. sotto); estratto *Neue Wege der Ontologie*, Stuttgart 1949²; — *Zum Problem d. Realitätsgegebenheit*, in *Philos. Vortr. d. Kantgesellschaft*, n. 32, Berlin 1931; — *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin 1933; — *Stimgebung und Sinnerfüllung*, in *Blätter für deut. Philosophie* VIII (1934); — *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*, Berlin 1935; — *Hegel u. das Problem der Realitätsdialektik*, in *Blätter f. deut. Philosophie* IX (1935); — *Zur Grundung der Ontologie* (Ontologie, B. 1.), Berlin 1935, 1949³; — *Der philosophische Gedanke u. seine Geschichte*, Berlin 1936; — *Der megarische und der aristotelische Möglichkeitbegriff*, Berlin 1937; — *Zeitlichkeit und Substantialität*, in *Blätter f. deut. Philosophie* XII (1938); — *H. Meyers Beitrag zum Problem der*

Kategorien, Berlin 1938; — *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Ontologie, B. II), Berlin 1938, Meisenheim am Glan 1949; — *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, Berlin 1939; — *Der Aufbau der realen Welt* (Ontologie, B. III), Berlin 1940, Meisenheim am Glan 1949; — *Ziele u. Wege der Kategorialanalyse*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 2 (1948) 499-536; — *Teleologisches Denken*, Berlin 1951.

Einführung in die Philos. Vorlesungsnachschrift, a cura di K. AUERBACH, Osnabrück 1954². — *Philosophische Gespräche*, 2 voll., Göttingen 1954-55. — *Aesthetik*, Berlin 1953 (la prima redazione è del 1945). — *Kleinere Schriften* (raccolta di studi editi e inediti di N. H.), I, *Abhandlungen zur systematische Philos.*, Berlin 1955; II, *Abhandlungen zur Philosophic-Geschichte*, ivi 1957.

Necrologi nelle riviste filosofiche, come *Zeitschr. f. philos. Forschung* 5 (1950-51) 276-80 (H. LEISSENGANG); *Teoresi* 6 (1951) 75-77; *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 23 (1953) sezione spec. 36*²-56* (L. PORDAN); *Hochland* 43 (1950-51) 307-11 (H. MEYER).

H. N. *Der Denker u. sein Werk*, Göttingen 1952, una quindicina di studi sul pensiero del filosofo, preceduti da uno studio dello stesso N. H. su *Das Ethos der Persönlichkeit* (scritto nel 1949). In fine al vol. si trova un elenco completo delle opere di H. e degli studi a lui dedicati (p. 286-312). — E. J. KOEHLER, *Personality. A study according to the philosophies of value a. spirit of Max Scheler a. N. H.*, Newton (N.-J.) 1941. — A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist u. das Sein. Eine Begegnung mit N. H.*, Krailing (Monaco) 1942. — J. MÜNZHUBER, *N. H.'s Kategorienlehre. Ein Wendepunkt in der Gesch. der Naturphilos.*, in *Zeitschr. f. deutsche Kulturphilos.* 9 (1943) 187-216. — J. ENDRES, *Zur Teleologieauffassung N. H.'s*, in *Philosophisches Jahrbuch* 55 (1942) 187-201. — J. COLLINS, *The neoscholastic critique of N. H.*, in *Philos. a. phenomenolog. Research* 6 (1945) 109-32. — A. P. M. KIEVITZ, *Ethiek en religie in de philos. van N. H.*, Nimega 1947. — J. ENDRES, *Der Schichtgedanke bei N. H.*, in *Divus Thomas* (Frib.) 25 (1947) 184-96. — MAX HARTMANN, *Das Mechanismus-Vitalismus Problem vom Standpunkt der kritischen Ontologie N. H.'s*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 3 (1948) 36-49. — F. BARONE, *L'ontologia di N. H.*, Torino 1948. — ID., *La finalità come categoria metafisica nel pensiero di N. H.*, in *Atti dell'Accad. delle scienze di Torino* 86 (1951-52). — ID., *L'ontologia di N. H. e la filos. della natura*, ivi 85 (1950-51). — ID., *Assiologia ed ontologia etica ed estetica nel pensiero di N. H.*, ivi 88 (1953-54) 217-34. — ST. BRETON, *La théorie de la modalité dans l'ontologie de N. H.*, in *Rassegna di scienze filos.* 1 (1948) n. 2-3, p. 20-49; n. 4, p. 30-60. — ID., *Le problème de la liberté dans l'éthique de N. H.*, in *Rev. Thom.* 49 (1949) 310-35. — ID., *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon 1959. — ID., *Le problème de l'être spirituel dans la philos. di N. H.*, Paris 1959. — J. URBANAVICIUS, *Essentia u. Existentia bei Duns Scotus und der Begriff der Seinsmomente in der Ontologie N. H.'s*, Bonn 1949 (dissertaz.). — L. LUGARINI, *Essere e conoscere in N. H.*, in *Acme* 2 (1949) 101-24. — H. J. HOEFERT, *N. H.'s Ontologie u. die Naturphilos.*, in *Philosophia naturalis* 1 (1950) 36-55. — M. WITTMANN, *Zum Apriorismus in der Ethik N. H.'s*, in *Aus Theologie u. Philos.*, omaggio a Fr. Tillmann, Düsseldorf 1950. — J. VUILLEMIN, *La dialectique négative dans la connaissance et l'existence*, nota critica alla epistemologia e alla metafisica di N. H. e di Sartre, in *Dialectica* 4 (1950) 21-42. — HELMUT KUHN, *N. H.'s ontology*, in *Philos. Quarterly* 1 (1950-51) 289-318. — K. SCHILLING, *Bemerkungen zu N. H.'s Ontologie*, in *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie* 39 (1951) 533-55. — G. KROPP, *Naturphilos. als Kategorialanalyse*, Schlehdorf am Kochelsee 1951 (pp. 24). — O. F. BOLLNOW, *Konkrete Ethik. Vorbetrachtungen zu einer philos. Tugend-*

lehre, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 6 (1952) 321-39; Scheler e N. H. superano il formalismo morale di Kant; ma la loro etica dei valori deve essere completata con un sistema delle virtù. — H. SCHÖNFELD, *Zur Frage der Willensfreiheit als Seinskategorie*, in *Philosophia naturalis* 2 (1952) 105-10. — T. BALLAUT, *N. H. s Philosophia der Natur*, ivi p. 117-30. Circa questi due ultimi articoli v. A. CARLSSON ivi 2 (1954) 511-15. — E. MAYER, *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H.*, Meisenheim 1952. — G. HENNEMANN, *Das Welt-und Menschenbild N. H.'s*, in *Zeitschr. f. Rel.-u. Geistesgesch.* 5 (1953) 38-53. — S. BRETON, *Le problème de l'être spirituel*, in *Giorn. di metafisica* 8 (1953) 397-438: esposizione e critica di *Das Problem des geistigen Seins* di N. H. — A. WILMSEN, *Ende der alten Ontologie?* in *Scholastik* 28 (1953) 361-81: la posizione di N. H. che ripudia l'antica ontologia non ha giustificazioni né teoretiche né storiche. — O. SAMUEL, *A foundation of ontology*, analisi critica dell'opera di N. H., vers. dal ted., New-York 1953. — J. WAHL, *La structure du monde réel d'après N. H.*, Paris 1953. — ID., *La théorie des catégories fondamentales dans N. H.*, Paris 1954. — J. E. SMITH, *N.'s new ontology*, in *Rev. metaphis.* 7 (1954) 583-601. — F. VONESSEN, *Der Rechtsbegriff u. die Neubegründung der Ethik*, con particular riguardo a N. H. e Max Scheler, in *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos.* 41 (1954) 372-98. — R. VANCOURT, *N. H. et le renouveau métaphysique*, in *Rev. thomiste* 54 (1954) 584-607, 55 (1955) 138-58. — W. BAUMANN, *Das Problem der Finalität in Organischen bei N. H.*, Meisenheim a. Glan 1955. — C. T. FREY, *Grundlagen der Ontologie N. H.'s. Eine kritische Untersuchung*, Tübingen 1955. — J. HESSEN, *Das Gute u. das Heilige*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 9 (1955) 100-115: tra il dato etico e il dato religioso non v'è autonomia, come vuole N. H., bensì complementarità, dove il religioso trascende l'etico senza sopprimerlo. — A. KOCKELMANS, *Oer de aard en de Zynswijze der ideale ruimte volgens N. H.*, in *Tijdschrift v. philos.* 18 (1956) 168-222: idee di N. H. sulla natura e sul modo di essere dello spazio ideale o geometrico. — P. HOSSEFELD, *N. H.'s Stellung zur Religion*, in *Scholastik* 32 (1957) 67-72: studio su «Das problem des geist. Seins». — H. HERRIGEL, *Das Verhältnis des Menschen zur Welt*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 10 (1957) 423 ss: significato dell'ontologia di N. H. — F. SERRA, *L'istanza ontologica e la «Nuova ontologia» di N. H.*, in *Rev. di filos. neoscol.* 49 (1957) 220-39: N. H. come filosofo isolato, principali temi della sua metafisica. — J. STALLMACH, *Die Irrationalitätsthesen N. H.'s*, in *Scholastik* 32 (1957) 481-97: circa la tesi: l'essere eccede il conoscere. — J. ARAGO, *Die antimetaphysische Seinslehre. N. H.'s*, in *Philos. Jahrbuch* 67 (1959) 179-204. — P. HOSSEFELD, *Die Voraussetzungen zu N. H.'s Begriff der Realmöglichkeiten*, ivi p. 205-21. — G. VIDAL, *Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon N. H.*, in *Rev. philos. de Louvain* 58 (1960) 393-429.

NICOLAI (Norvegus) Lorenzo. v. NIELSEN.

NICOLAI Nicola (1756-1833), n. e m. a Roma, prelato e editore generale della Camera apostolica, presidente dell'Accademia dei Lincei e dell'Accademia di archeologia, abile e solerte negoziatore. Lasciò: *Della basilica di S. Paolo* (Roma 1815), *De Vaticana basilica d. Petri ac de eiusdem privilegiis* (ivi 1817) e soprattutto *Memorie, leggi e osservazioni sulla campagna e sull'annona di Roma* (Roma 1820-25, 3 voll.). Di quest'opera raccolse materiali per un 4° vol., che furono comunicati da lui all'Accad. dei Lincei ma che non poterono avere l'ultima mano, stanti gli incarichi confidati al N. dalla S. Sede; il ms. (fondo De Cupis alla bibliot. del ministero dell'agri-

coltura a Roma) fu edito da A. CANALETTI GAUDENTI: *La politica agraria ed annonaria dello Stato Pontificio da Benedetto XIV a Pio VII... Segue il IV vol. inedito delle Memorie... di N. Maria N.*, Roma 1947, con notizia bibliograf. sul N. e vasta, bella sintesi sulla politica agraria dei papi Benedetto XIV a Pio VII.

NICOLAI Otto (1810-1845), musicista, n. a Königsberg, m. a Berlino. Fuggito da casa a 16 anni, trovò protezione a Berlino, dove poté dedicarsi allo studio della musica. L'ambasciatore di Prussia a Roma lo chiamò a sé e lo fece organista della cappella dell'ambasciata. A Roma si approfondì nello studio e compose buon numero di opere. Passò poi a Vienna e a Berlino, dove morì improvvisamente. Più noto per le sue composizioni profane (tra cui l'opera *Le vispe comari di Windsor*), ha lasciato anche molta musica sacra: una Messa per soli coro e orchestra, alcuni Salmi, *Salve Regina*, *Te Deum*, ecc. nello stile del tempo. — G. R. KRUSE, *N. O.*, Berlin 1911. — ENC. IT. XXIV, 790.

NICOLAITI, antica setta gnostico-antinomistica, denunciata per la prima volta in Apoc II 6, 16: l'angelo o vescovo della chiesa di Efeso è lodato perché smascherò e detestò le opere di questi « falsi apostoli » (v. 2, 6); invece l'angelo della chiesa di Pergamo viene ripreso perché, tra l'altro, tollera i seguaci della dottrina dei N. (v. 14 s.).

S'è già detto della opinione antica che faceva risalire la setta a NICOLA diacono (v.) e non è utile discuterla non essendo in grado di valutarla. È probabile che i N., per darsi credito, abbiano abusato del nome del diacono Nicola volgendo a significato perverso una sua espressione violenta ma ortodossa riportata (da quale fonte?) da Clemente Aless. (*Strom.* II 20, III 4, PG 8, 1061, 1129-32), indi da Eusebio (*Hist. eccl.* III, 29, PG 20, 275-78) e da Teodoro (*Haer. fab.* III, 1, PG 83, 401). Racconta infatti Clem. Aless. che Nicola diacono, rimproverato di essere infatuato della propria formosissima moglie, per protestare il suo distacco l'abbia presentata all'assemblea con queste parole: « Chiunque la vuole se la prenda, poiché occorre far poco conto di *παρὰ τῆς σαρκὸς* della carne ». Poiché il verbo greco, oltreché « tener in poco conto » o « trascurare », può significare anche « abusare », i N. adottarono questa accezione e si fecero propria massima essere lecito usare a capriccio della donna altrui. Non sappiamo se il fatto narrato sia un puro tentativo postumo di spiegare i due passi oscuri dell'Apocalisse.

Oltreché per le licenziosità carnali, i N. sono segnalati anche per il disprezzo delle leggi riguardanti le carni offerte agli idoli (v. IDOLITTI), per la pretesa dei capi di darsi giudei e apostoli e per certe speculazioni fantastiche assurde che S. Giovanni chiama « profondità di Satana » (Apoc II 24). Cf. H. LESÈTRE in *Dict. de la Bible* IV, col. 1616-18.

La scuola neotubingiana di BAUR (v.) pretese di identificare i N. coi seguaci di S. PAOLO (v.), i quali sotto quel nome sarebbero stati perseguitati da S. GIOVANNI (v.): S. Paolo infatti difende le sue caratteristiche di vero apostolo contro chi le negava (I Cor IX 1-5, II Cor XI 5 Gal I 1), accenna alle profondità di Dio opposte alle profondità di Satana (I Cor II 10) e permette l'uso degli idolotiti (I Cor X 23). Tale identificazione apparirà non meno che grottesca a chi, non foss'altro, si ricordi la teologia paolina del CORPO (v.) e della CASTITÀ (v.) e la con-

fronti con la immoralità dei N. denunciata dall'Apocalisse. Del resto, occorrerebbero ben altri argomenti per provare l'asserito conflitto Paolo-Giovanni. — v. commenti all'Apocalisse ed ERESIOLOGI. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 499-506.

Nel medioevo si dissero spregiativamente N. i negatori pratici e teorici del CELIBATO eccles. (v.).

NICOLAO, Nicolò. v. NICOLA.

NICOLAS Antonio (1617-1684), noto erudito sivigliese, canonico a Siviglia, procuratore generale della corte spagnuola a Roma e presso la S. Sede, consigliere del re. Il suo nome è legato a *Bibliotheca hispania vetus* (Roma 1696, 2 voll., a cura dell'amico J. SAENZ de Aiguirre) e... *nova* (Roma 1672), dove fornisce le notizie degli scrittori spagnuoli da Augusto fino al 1500 e dal 1500 al 1672; nuova ediz. (continuata fino al 1684) di ambedue le compilazioni, Madrid 1788 in 4 voll., a cura di F. P. BAYER, A. SANCHEZ, A. PELLIZER. L'opera di N. A. fu continuata da R. de CASTRO in *Biblioteca española* (Madrid 1781-86, 2 voll.). Naturalmente la critica posteriore l'ha messa in più punti e spesso gravemente in difetto.

M. DE LA PINTA LLORENTE nel t. VI della *Revista de bibliogr. nacional* (Madrid 1945, « Instit. Nic. Ant. ») 11-49, fa conoscere *Un epistolario inedito de D. N. A.*, cioè 59 lettere del 1664-77, alcune provenienti dal capitolo di Siviglia che richiama al canonico bibliografo l'obbligo della residenza, altre scritte a Roma da N. concernenti l'inquisizione di cui egli era l'agente per la Sicilia. — *Notas preliminares* per uno studio su N. A. di E. JULIA MARTINEZ, in *Revista cit.*, III (1942) 7-37.

NICOLAS Armella (1606-1671), n. a Campénéac in Bretagna da poveri contadini, diede ben presto sogni di straordinaria pietà. Quando, ventiduenne, i genitori vollero darle marito ella rifiutò, decisa a restare vergine. Si recò nella vicina cittadina di Ploermel come domestica, poi a Vannes, dove divenne portinaia del convento delle orsoline. Le sue pratiche devote si facevano sempre più intense e i segni della divina grazia sempre più numerosi. Non si fece orsolina perché la regola del convento non le parve abbastanza severa. Tornò come domestica da un padrone che aveva lasciato, restandovi fino alla morte. Conservò fra le orsoline un'amica intima, GIOVANNA della Natività, la quale, messa a parte della sua vita interiore, scriverà la vita della « buona Armella » (Vannes 1678; rimaneggiamento di POIRET, *Die Schule der reinen Liebe Gottes*, Colonia 1704). I gesuiti, che erano stati la sua guida spirituale, ne ritennero il cuore nella loro chiesa, mentre la salma veniva con grande solennità e immenso concorso di popolo sepolta nella chiesa delle orsoline.

Le triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu, Vannes 1678. — C. J. BUSON, *Vie d'A. N. ou le règne de l'amour de Dieu dans une âme*, Paris 1884. — A. STOLZ, *Legende der Heiligen*, 24 ottobre (giorno della morte). Il culto non è approvato. — Nuova biografia di H. DE GOUVELLO, Paris 1913. — La « buona Armella » fu a torto indiziata di quietismo: cf. BREMOND, V, 119-38.

NICOLAS Gian Giac. Augusto (1807-1888), n. a Bordeaux, m. a Versailles, laico. Uscito dalla scuola di diritto, coprì varie cariche nel governo e nella magistratura, ma ebbe gran fama come apologista

popolare da quando, pregato di consolare un suo cognato affranto dalla perdita del figlio, si diede ad esporre i fondamenti della speranza cristiana in fascicoli di *Etudes philosophiques sur le christianisme* (Bordeaux 1842; nuova ediz. in 4 voll., ivi 1842-45), cui arrise eccezionale fortuna di edizioni e di versioni. Quando il Guizot propose l'alleanza di cattolici e protestanti per arrestare la marcia del nascente Socialismo (v.), il N., continuando nella strada intrapresa, rispose che il protestantesimo stava alla radice del male che si voleva combattere: *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme* (Paris 1852, aumentato nelle successive edizz.). Per sciogliere un voto alla Madonna continuò la sua prima collana con *Nouvelles études* dedicate a Maria: *La Vierge Marie dans le plan divin* (Paris 1855),... *dans l'Evangile* (ivi 1857),... *vivant dans l'Eglise* (ivi 1860, 2 voll.). A combattere la blasfema « Vie de Jésus » di RENAN (v.) consacrò: *La divinité de Jésus-Christ, démonstration nouvelle* (Paris 1864). In *L'art de croire ou préparation philosophique à la foi chrétienne* (Paris 1866, 2 voll.), vuol far sentire agli increduli il bisogno di credere, ai dubbiosi propone le ragioni di credere e ai credenti le gioie della fede. L'efficacia della religione cristiana nella vita civile e politica è illustrata in *La révolution et l'ordre chrétien* (Par. 1873), *L'état sans Dieu mal social de la France* (ivi 1873), *Rome et la papauté* (ivi 1883).

Raramente un'apologetica scritta da laico, e per giunta non teologo, fece tanto bene quanto l'opera del N. Nella quale si potranno trovare tutti i difetti del dilettantismo brillante, vaghezza e inesattezza di notizie sulle fonti rivelate, sulla tradizione cristiana, sulle religioni dei popoli, debolezza di dimostrazione, slittamenti verso il TRADIZIONALISMO (v.) e il FIDEISMO (v.); nullameno il lettore, anche quello educato alle esigenze critiche sistematiche, si sentirà potentemente stimolato a pensare, a credere, ad amare dai sentimenti nobili e dalle riflessioni quasi mai banali del N., e sarà preso dalla felice suggestione di quello stile splendente che dà nuova vivacità e nuovo sapore anche ai vecchi teoremi della dottrina cristiana. D'altronde, si sa che il movimento della FEDE (v.) si avvale anche di tutte le suggestioni infrateoretiche e non si esaurisce in una pura dimostrazione razionale.

Biografie di P. LEPEYRE (Paris 1892), L. DUMOU-LIN (s. a.), E BIRÉ (*Etudes et portraits*, Paris-Lyon 1913², p. 289 ss). — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 548-55.

NICOLAY (de) Paolina (1811-1868), fondatrice del santuario di EMMAUS (v.) in Palestina, il qual progetto aveva concepito a 13 anni nel tempo in cui veniva educata tra le Dames du S. Coeur della Barat. Le vicende politiche la trascinarono, con quelle religiose, per varie località d'Europa (1830-48): Friburgo, Parma, Torino, Genova, ecc. Decisa ad attuare il suo sogno, si reca a Roma per appellarsi al papa e vi soggiorna per 4 anni. Pio IX la scioglie dai voti precedenti, la dirige per qualche tempo mediante il card. Berardi, alla fine le permette di recarsi in Palestina dopoché fu ottenuto il consenso della famiglia finallora tenacemente avversa.

Dopo tre anni (1858-61) di preparativi e di difficoltà d'ogni genere (anche ecclesiastiche: il patriarcato latino non vedeva di buon occhio che un nuovo santuario andasse in mano di francescani; le venne in aiuto un rescritto di Pio IX), la N. poté, acquistato il terreno e le rovine dell'antica basilica di Emmaus,

iniziare i lavori. Progettò anche un santuario a BETANIA (v.). L'impresa fu portata a compimento, dopo la sua morte, dalla sua famiglia in collaborazione con la Custodia di Terrasanta.

Visse d'azione, di preghiera, di sacrificio, in intima comunione col mistero della Passione e dell'Eucarestia: era stigmatizzata e sul cuore si era impressa l'immagine della croce. Ora riposa nel luogo del suo sacrificio e della sua gloria. — J. DANEMARIE in *La vie spirit.* 35 (1953) 613-27.

NICOLE Pietro (1625-1695), n. a Chartres, m. a Parigi, fu con ARNAULD (v.) e PASCAL (v.) un capo del GIANSENISMO (v.) di PORT-ROYAL (v.).

Suo primo maestro fu il padre, dotto avvocato al parlamento. A 14 anni N. aveva già letto tutti gli scrittori latini e greci della ricca biblioteca paterna. Seguì a leggere opere antiche e moderne, poeti, prosatori, storici, romanzi, filosofi, eretici, polemisti (Brienne, che non fu suo amico, ebbe a dire: « Non conosco al mondo nessun uomo che abbia letti tanti libri come lui »). Studiò poi filosofia (1642) nel collegio di Harcourt, indi (1644-49) si diede tutto alla teologia: fu sua guida il professore della Sorbona Sainte-Beuve, il quale nella questione della grazia seguiva S. Agostino cercando di addolcirlo e conciliarlo con S. Tomaso. Si propose il N. di entrare come dottore nella Sorbona, ma le sue relazioni con Port-Royal e la questione delle 5 proposizioni di GIANSENIO (v.) non gli permisero di ottenere più del baccellierato. Sua zia, suor Maria degli Angeli, era monaca nel convento di Port-Royal. Per mezzo di essa fece amicizia con Pascal e con Arnauld (1654). Divenne uno dei più importanti personaggi di quel movimento. Fu egli che preparò il materiale per le *Lettere provinciali* di PASCAL (v.), che poi tradurrà in latino (*Lud. Montali epistolae*, 1658, sotto il pseudonimo Gugl. Wendrock) e difenderà dagli asprissimi attacchi (*Tredicim theologorum vota*, 1657; *Belga percontator*, 1657, sotto il pseudon. Franc. Profuturus; *Disquisitiones sex Pauli Irenaei*, 1657). Il Brienne lo disse per beffa un « pascalino » e lo rimproverò di aver copiato anche gli errori di Pascal. Ma è più esatto il Sante-Beuve: « N. était le moraliste ordinaire de Port-Royal, tandis que Pascal a été le moraliste de génie ». N. fu pure il maggior collaboratore e compagno di lotta dell'Arnauld, che seguì nei viaggi e nelle fughe; per lui preparò varie memorie, che Arnauld presentò come sue. È di N. la celebre distinzione del « fatto » e del « diritto », che per un certo tempo dominò la discussione sulla ereticità di GIANSENIO (v.).

Eppure egli era inclinato alla quiete e agli studi: mentre Arnauld protestava: « Nous avons l'éternité pour nous reposer », N. malinconicamente scriveva: « Io sono come un uomo che viaggiando in un piccolo battello venga sospinto da una furia di vento in alto mare e trascinato in giro a tutto il mondo ». Annoiato di tante agitazioni, mentre si trovava esiliato in Olanda chiese all'arciv. di Parigi Franc. de Harlay il permesso di ritornare. Gli fu concesso (lettera 17 maggio 1683) di ritirarsi a Chartres. Per questo atto gli vennero acerbi rimproveri dagli amici di Porto-Reale; allora scrisse una *Apologia* e molte lettere a sua discolpa. Chiese di essere ammesso al sacerdozio, ma il vescovo di Chartres lo rifiutò (è falso quanto asserisce l'abate Boisenon, che N. fosse rimandato per insufficienza agli esami), sicché N. rimase semplice tonsurato.

Si diede tutto agli studi continuando a scrivere. Di carattere timido ed irresoluto, non ebbe sempre costanza e linearità nell'indirizzo delle sue idee; del resto era più umanista che pensatore (era, secondo Saint-Beuve, « un homme de lettres chrétien »). Scrisse di sé: « Io sono di natura inquieta ed astiosa, facile a cadere nella confusione e nello sgomento; le accuse e le opposizioni mi abbattono »: debolezza di carattere che gli fu rinfacciata dagli amici portorealisti, uno dei quali gli diceva: « Duecento persone gemono sulla vostra leggerezza ». Saint-Beuve lo paragonò a Bayle: « un Bayle chrétien, un Bayle janséniste, un Bayle qui, emprisonné dans le quatre fins de l'homme, n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison ». Invecchiato non volle più scrivere contro i gesuiti, dicendo di essere un cattivo medico per guarirli. In fine di vita auspicava: « Desidererei che il vuoto che Dio ha fatto attorno a me e che aumenterà sempre più, sia riempito di Dio... La vita morente è una vita eccellente ».

Delle moltissime sue opere, quasi tutte apparse anonime o pseudonime, molte redatte in collaborazione con altri o a nome di altri, non s'è ancora potuto stendere un elenco preciso e completo. Compose insieme con l'Arnauld la celebre *Logique de Port-Royal* (1650; propriamente *Logique ou l'art de penser*). — In polemica con un pastore calvinista di Charenton, Jean Claude (1617-89), illustrò la continuità della fede cattolica circa l'Eucarestia, e in pari tempo difese i giansenisti dall'accusa di calvinismo. Ne venne un importante scritto: *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*: alla prima redazione, solitamente detta *Petite perpétuité* (1664), ne seguì un'altra più sviluppata, detta *Grande perpétuité* (1669, 1672, 1674, 3 voll.), talora attribuita ad Arnauld, che in realtà ne redasse soltanto la prefazione. — Alla polemica contro i riformati dedicherà poi anche: *Préendus réformés convaincus de schisme* (1684), *Unité de l'Eglise* (1687). — Quando Alessandro VII impose ai vescovi (1663) la sottoscrizione incondizionata dei formulari anti-giansenistici senza le restrizioni che si volevano fondare sulla distinzione tra « fatto » e « diritto », N. prese le parti dei vescovi renitenti di Pamiers, Aleth, Beauvais, Angers e sviluppò la detta distinzione ridiscutendo le questioni allora agitate in 10 *Lettres sur l'hérésie imaginaire* (1664-65) compilate alla maniera delle « Provinciali » di Pascal; ne aggiunse poi altre 8 dal titolo *Les visionnaires* (1665-66), ripubblicate a Colonia nel 1704 con lo scritto *Traité de la foi humaine*. La tesi di N. ebbe una vittoria non teorica ma pratica e diplomatica con la « pace della chiesa » stabilita da Clemente XI d'accordo con Luigi XIV (23 ott. 1668), per la quale i vescovi renitenti alla sottoscrizione dei formulari era concesso di riservarsi sul « fatto » dell'ereticità di Giansenio purché ne riconoscessero l'ereticità di « diritto ». — L'opera maggiore e più celebre di N. sono gli *Essais de morale* (6 voll., sotto il pseudonimo Mombigny: I-IV, 1671-78; V-VI, 1700-14, postumi), che riscossero grande favore (mad. de Sevigné ne parlava con acceso entusiasmo). C. P. GOUJET nella riedizione in 13 voll. (1713 ss) ne fece una *Continuation* (t. XIV, Luxembourg [Paris?]) 1732 aggiungendovi una biografia del N., ricca di informazioni. La visione morale e pedagogica del N. è forse grandiosa e meno pessimistica di quanto fu detto, ma, tutto sommato, anticristiana perché ignora l'orientamento caritativo del figlio

al Padre e non apprezza il vissuto contatto dell'anima con Dio: la religiosità di N. continua ad essere razionale, borghese, per radicale istinto antinomico, anche se la stroncatura di De Maistre (« N. fu il più freddo, il più scolorito, il più pesante, il più insopportabile di tutti gli uomini noiosi che appartennero a quella noiosa congregazione ») è dettata più dalla retorica del malumore che dalla critica obiettiva; del resto, lo stesso N. parve confessare le sue perplessità: « omnīs sermo noster dubitationis sale est conditus ». La sua visione antinamica comandata anche il *Traité sur l'oraison* (1679), riedito col titolo: *Traité de la prière* (1694), lo rese avverso al movimento mistico contemporaneo, e fu uno dei motivi che lo indussero a combattere il QUIETISMO (v.) nelle *Réfutations des principales erreurs des quidiistes* (1695). — Nel *Système de la grâce générale* (1691), dedicato al problema della PREDESTINAZIONE (v.) e della grazia, intese scagionare Dio dalla causalità diretta e positiva nella dannazione dei peccatori insegnando che Dio concede a tutti una « grazia generale » per sé e di diritto « sufficiente » alla loro salvazione, anche se, stanti le conseguenze del peccato originale non è di fatto sufficiente alla salvazione senza una « grazia speciale » che non è a tutti concessa. Non era davvero difficile notare (come notarono anche Arnauld e Quesnel) che il « sistema » di N. non guadagnava il punto. — L'ultima fatica di N. fu una serie di *Instructions théologiques et morales: sur les sacraments* (1700), *sur le symbole* (1706), *sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte messe et les autres prières de l'Eglise* (1706), *sur le décalogue* (1709). — Altri *Ecrits sur la grâce* apparvero postumi in 2 voll. (1715). — Il N. collaborò all'*Apologie pour les religieuses de Port-Royal* (1664) di M. de St-Mart, e al *Nuovo Testamento* del de SACY (v.), detto di Mons perché la traduzione, proibita in Francia, apparve a Mons (1667) nel Belgio.

Lettres, raccolte in 3 voll., Paris 1702-18, nuova ediz. ivi 1734-65. — G. LEWIS, *L'intervention de N. dans la polémique entre Arnauld et Malebranche d'après des lettres inédites*, in *Rev. philos. de la France et de l'étranger* 140 (1950) 483-507.

Molti scritti di N. si possono trovare anche nella raccolta delle opere dell'Arnauld, Lausanna 1775-83, 43 voll.

Manca ancora uno studio biobibliogr. critico e completo. Oltre i lavori generali dedicati al GIANSENISMO (v.) e a PORT-ROYAL (v.), oltre la cit. biografia del GOUJET, si consulteranno utilmente: H. BREMOND, *IV* (Par. 1929) 419-588; cf. anche X, 18-32; CH. A. DE SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, *IV* (Par. 1928) cc. VII s.; E. THOUVEREZ, P. N., antologia della morale di N., Par. 1926; J. CARRÉRE in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 634-46; LE BRETON-GRANDMAISON, P. N. ou la civiltà chrét., Par. 1945 (il galantismo e l'urbanità cristiana di questo « misantropo temperato », « giansenista suo malgrado »). — J. LECLERCQ, *Jansénisme et doctrine de la prière chez P. N.*, in *Rev. dioc. de Tournai* 6 (1951) 97-116. — R. SNOEKS, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e s.*, Louvain-Gembloux 1951: l'autore ritiene che la *Perpétuité* sia « il capolavoro della polemica anticivilistica francese » (p. 190).

NICOLETTI Giovanni. v. GIOVANNI da Imola.

NICOLINI Galileo, in religione *Gabriele di Nostra Signora del Sacro Cuore*, passionista (1882-1897), n. in Capranica (dioc. di Sutri) da Luigi e Loretta Lucciola. Passata la fanciullezza nella innocenza e

nella piet , a 13 anni entr  nell'alunato dei passionisti di Rocca di Papa. L'anno seguente venne inviato al noviziato dell'Angelo presso Lucca, ove mori consolato da visioni di paradiso. Emul  gli esempi di virt  di S. Gabriele dell'Addolorata. Sono iniziati i processi di beatificazione: AAS 26 (1934) 636-38. — *Vita di G. N., novizio passionista*, scritta da un confratello sacerdote, Roma 1930³.

NICOLLE Luisa (1847-1889), n. e m. a St-Amand-les-eaux (dioc. di Cambrai). Impedita dalla salute di farsi carmelitana e decisa a condurre vita religiosa nel secolo, si fece terziaria domenicana. Di forte temperamento e di alta spiritualit , si dedic  tutta alle opere di assistenza sociale in favore della classe femminile, istituendo via via: *Patronage des jeunes ouvrières* (1873), il pi  antico nella Francia del nord; *Oeuvre des dols* (1874), associazione di operaie, e *Oeuvre des d moiselles de lundi* (1874); poi, nella nuova casa di St-Amand (1875), *Oeuvre des cat chismes*, *Oeuvres des retraites*. Con l'appoggio di mons. G. B. Carlier fond  (1888) la congregaz. religiosa delle *Humbles Filles du S. Coeur*, che nel 1921, giusta il desiderio della fondatrice, entr  a far parte del ramo femminile dell'ordine domenicano: in essa la N. profess  nel 1888. Tutta la sua attivit  era stata guidata da questi tre propositi: immolare se stessa a Dio, propagare la devozione al S. Cuore di Ges , procurare l'istruzione religiosa dei poveri. La sua causa, aperta a Cambrai nel 1933,   stata introdotta a Roma il 28 gen. 1944: AAS 36 (1944) 149-51. — J. B. CARLIER, *L. N.*, Paris 1915. — M. D. CONSTANT, *L. N. précurseur des oeuvres sociales*, Juvisy 1933.

NICOLOSI Giov. Battista (1610-1670), n. a Patern , m. a Roma. Ottenuta la laurea in teologia, pass  alcuni anni alla corte di Leopoldo I, poi di Ferdinando Massimiliano di Baden. Andato quindi a Roma, vi fu nominato cappellano di S. Maria Maggiore. Dotto matematico e geografo, conoscitore di parecchie lingue, ebbe nel 1652 incarico dalla Congreg. di Propaganda di comporre una carta del mondo cristiano ad uso dei missionari. Pubblic  pregiate opere di geografia (tra cui: *Teoria del globo terrestre*, Roma 1642; *Guida allo studio geografico*, ivi 1662; *Ercole siculo*, ivi 1660, in latino 1671, atlante con testo). Molti suoi lavori scientifici e letterari sono rimasti mss. — ENC. IT. XXIV, 792.

NICOMACO Flaviano Virio (334-394), scrittore pagano e uomo politico, protagonista dell'estremo tentativo di restaurazione del culto pagano alla fine del sec. IV. Il cod. 8084 della Naz. di Parigi, dopo le opere di PRUDENZIO (v.) riporta un carme inelegante, scritto nel 394 da un cristiano contro N. F. (scoperto da DELISLE, che lo pubblic  nella *Bibliothèque de l' cole des chartes* (1868). Cf. G. B. DE ROSSI in *Bull. arch. crist.* 6 (1868) 49-75. N. deluso nelle sue speranze, fin  col darsi la morte nella battaglia di Algidio (sett. 394).

Prefetto e console sotto Valentiniano II e Teodosio il Grande, si era fatto capo della ribellione e del partito di Eugenio, che usurp  il trono dell'ucciso Valentiniano nel 392. Ad ottenere la salute di Roma aveva spinto Eugenio alla guerra contro Teodosio. In Roma aveva rinnovato ogni sorta di pagane superstizioni, come attesta anche Rufino: "... superstitiosus haec agente et cum omni animositate Flaviano uncto praefecto, cujus assentionibus (magna enim

erat ejus in sapientia praerogativa) Eugenium victorem fore pro certo praesumpserat » (*Hist. eccl.* II, 33). Il carme cit. descrive alcuni provvedimenti di N.: volle che per tre mesi Roma fosse lustrata e impose ai cittadini il solenne *justitium*; molti altri riti furono ripristinati, tutte le cerimonie e le feste del calendario pagano, fra le quali pare premezzassero quelle di Iside e le megalensi della *Magna Mater Cibeles* (cosi lo schernisce l'anonimo poeta: « Quis te plangentem non risit, calvus ad aras — sistiferam Fariam supplex cum forte rogares — cumque Osirim miserum lugis latrator Anubis, — quem tenet inventum rursum quem perderet Isis — post lacrimas ramum fractum portare letivae? »). Fece portare per la citt  il carro ed il simulacro di Cibeles. Anche Flora, l'antica dea dei Sabini, ebbe da N. solenni onori. N. sperava di indurre i cristiani all'apostasias. Difatti sedusse Leucadio facendolo prefetto *fundorum patrimonialium africanorum*, e Mariano creandolo proconsole. Paolino nella *Vita di S. Ambrogio* scrive che Flaviano partendo da Milano giur  di convertire al suo ritorno la chiesa milanese in stalla perch  aveva rifiutato i doni di Eugenio e l'aveva escluso dalla comunione cristiana.

La lotta impegnata fra Teodosio ed Eugenio fu il supremo sforzo del paganesimo per atterrare il cristianesimo nell'impero romano o almeno nella capitale; la cancellazione dell'opera di Costantino e il ritorno di Giuliano e di Diocleziano sembr  dipendere dall'esito della battaglia. Teodosio si avvi  alla guerra fidente nella potenza di Cristo; Eugenio si mosse sotto insegne idolatriche con l'immagine di Ercole invitto. Per ottenere la vittoria N., *de Jove qui Latio voluit sperare salutem* (dice il carme cit.), fece consacrare solennemente a Giove le bocche delle Alpi. Si sa che la vittoria arriv  a Teodosio. Cf. S. Agostino, *De civ. Dei* V, 26. Rufino (II, 23), accennando a questa vittoria, connette alla sconfitta degli idolatri la disperazione e la morte di N., il quale fu dai vincitori trascinato all'ara da lui consacrata a Giove sulle Alpi. Cf. il carme cit.: « Dicitur, praefectus vester quid profuit Urbi? — Qui [altri leggono: Quod o Quem] Jovis ad solum raptus tractatus abisset — Cum poenas scelorum tracta vix morte rependat? ». La vittoria fu favorita da un vento impetuoso, che si volse contro l'esercito pagano atterrandone gli scudi e rivolgendolo contro di esso le frecce scagliate. Pare avvenisse il 6 settembre. Un epaffio cimiteriale trovato in Priscilla nel 1864 dimostra come al 17 settembre in Roma non era ancor giunta la fausta notizia; infatti la datazione   ancora riferita all'illegittimo consolato di N.: « Uraniae Aureliae Domnae mortuae Leonis Neofitus: quae vixit annos XXXIII deposita XV Kal. Octobris Nicomacho Flabiano Consulibus » (qui si ricorda un console solo forse per non fare menzione di Arcadio e di Onorio augusti figli di Teodosio, contro il quale Eugenio era in guerra). Zosimo, storico pagano, ricorda che durante la pugna avvenne un'eclissi con tenebre come di notte fonda (*Hist.* IV, 5). Non consta che in quei giorni avvenissero eclissi; forse Zosimo attribui a fenomeno astronomico l'oscurit  prodotta dal polveroso turbine suscitato dal vento.

In Roma, pronta e aspra fu la reazione del popolo cristiano contro N. Gli augusti Teodosio II e Valentiniano III nel 341 decretarono la restituzione delle statue, dei titoli e degli onori di lui (diploma inciso in pietra nel foro Traiano, rinvenuto nel 1849).

Di tale reazione, proporzionata alla baldanza minacciosa e provocatrice di N. e alla gravità del pericolo corso, è un'eco anche il ricordato carme anonimo: il poeta è preso da sdegno violento senza pietà e giunge a insultare anche la moglie di N. che con magiche arti tentava evocarne l'anima dall'Acheronte.

NICOMEDE. Il cimitero di N., presso la via Nomentana nella villa Patrizi, era noto al Bosio. Nel 1864 se ne trovarono una grande scala e gallerie.

Gli *Atti* favolosi di S. N., inseriti in quelli dei SS. NEREO E ACHILLEO (v.), narrano che N., prete, fu ucciso nella persecuzione di Domiziano a colpi di piombarole (*plumbatis coesus*), indi gettato nel Tevere; fu ripescato da un suo chierico, di nome Giusto, che lo seppellì in un suo predio *juxta muros via Nomentana*. Alla martire Felicola, collatanea della celeberrima S. Petronilla, N. aveva dato sepoltura in un suo predio posto al settimo miglio della via Ardeatina, « *in quo loco* [parole che il Bosio riporta come trovate aggiunte agli atti dei SS. Nereo e Achilleo] *dedicata fuit ecclesia in Kalendis Junii quae nunc vero penitus destructa est* » (Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 418). Tale aggiunta è posteriore al sec. VIII perché gli itinerari del sec. VIII ci additano la chiesa di S. N. come tuttora esistente ed il *Libro pontific.* ne testimonia i restauri fatti da Adriano I dopo il 772.

Il cimitero di N. è assai antico, come può desumersi da un graffito che porta la data del 287: « *Diocletiano Maximiano cons. V cal.* ». Vi furono trovate molte iscrizioni, fra le quali è la seguente: « *Monumentum Valeri Mercurii et Iulittes Iuliani et Quintilium Verecundes libertis libertabusque posterisque eorum at religionem pertinentes mean hoc amplius in circuitum circum monumentum late longi per pedes binos quod pertinent ad ipsum monumem...* ». L'iscrizione è antichissima, probabilmente cristiana; nulla vi si trova che faccia pensare a prescrizioni contro la religione cristiana. Stabilisce che il sepolcro è disponibile solamente a coloro dei liberti che appartengono alla religione del padre. Sembra riportarci all'epoca di libertà anteriore a Nerone, o all'intervallo fra la morte del tiranno e Domiziano, o ai giorni pacifici del regno di Nerva.

Anche nell'interno di Roma eravi una chiesa dedicata a S. N. (*titulus Nicomedis*) da cui dipendeva il cimitero. Non sappiamo dove fosse tale titolo; ma ne abbiamo ricordi negli atti del conc. Romano di papa Simmaco (499) e in un'iscrizione posta sull'ambone in cornu evangelii a S. Lorenzo fuori le mura (« *Hic positus est Victor praesb. tituli Nicomedis XII kal. decemb.* »).

BIBL. — R. VALENTINI-G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, II (Roma 1942) 115, 144, 185. — G. B. DE ROSSI, in *Bull. arch. crist.* vari articoli nelle annate 1864 s. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 397, al 15 sett. (l'elogio è quello di Floro, tratto dagli *Atti* di Nereo e Achill.: BHL 6062). — *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 510, con elenco delle testimonianze antiche. — *ACTA SS. Sept. V* (Par.-Roma 1866) *die* 15, p. 5-12.

NICOMEDIA (*Martiri di N.*), commemorati il 12 marzo nel Martirologio siriano e geronimiano, il 30 sett. e 30 dic. presso i Greci, caddero nella PERSECUZIONE (v.) di Diocleziano inaugurata con l'editto 24 febr. 303. Esso ordinava (Eusebio, *Hist. eccl.* VIII, 5 s) l'abbruciamento delle S. Scritture e la distruzione delle chiese, ma finì per essere un eccidio

di cristiani, specialmente dopo l'incendio del palazzo imperiale (seguito a pochi giorni dall'editto), di cui furono incolpati i cristiani. Non si risparmiarono neppure i cadaveri dei martiri, che vennero dissepoliti, sezviati e gettati in mare. Apre la gloriosa schiera un eroe sconosciuto che ebbe l'ardire di lacerare l'editto eposto in luogo pubblico. Si ricordano ancora i ciambellani di corte *Dorooteo*, *Gorgonio* (impiccati) e *Pietro* (bruciato su una graticola), il vescovo della città, *Antimo* (decapitato).

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 94 s (Pietro 12 marzo) 158 (Antimo 27 apr.), 387 (Dorooteo e Gorgonio 9 sett.: questo Gorgonio peraltro è un martire romano). — *Martyr. Hieron.*, ivi 1931, p. 137-39 (vari all'11 e al 12 marzo), p. 212 s (vari al 27 apr.).

NICONE, S. († 998), detto *Metanoite*, n. (c. 930) nel Ponto da famiglia nobile, ancora giovane si chiuse nel monastero detto *Pietra d'oro* (tra la Paflagonia e il Ponto) ove per dodici anni condusse vita austera esemplare nella pratica della regola. Fuggendo suo padre che ne aveva trovate le tracce, si rifugiò per 3 anni nel deserto, indi percorse, ardente missionario, le città dell'Asia minore; poscia passò in Creta, già dominio dei saraceni da poco sconfitti (961) da Niceforo Foca. Con un lavoro di 7 anni, coadiuvato da santa Fotine, N. convertì l'isola riuscendo a cancellare le impronte della cultura islamica. La penitenza era l'argomento ordinario dei suoi discorsi: il tema preferito era l'invito alla *μετάνοια* (= pentimento, conversione), donde gli venne il soprannome. Le massime più austere del Vangelo rendeva accette anche ai maomettani.

Percorse in seguito il Peloponneso, L'Acacia, l'Epiro ed altre contrade della Grecia, sempre predicando il timore e l'amore di Dio, la carità del prossimo, la confessione frequente, convertendo le anime, cristianizzando i costumi, riorganizzando le chiese. Si stabilì infine a Sparta, ove costruì molte chiese, tra cui il famoso santuario del Salvatore. Gli si attribuiscono vari scritti (un trattato contro gli errori degli Armeni, una lettera sulla scomunica, un'esposizione dei comandamenti di Dio...), la cui autenticità è assai dubbia. Sicuramente suo è un *testamento*: nuova ediz. a cura di Sp. LAMBROS, nella rivista *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 3 [Atene 1906] 223-28, indirizzato agli amministratori del santuario del Salvatore. Il Lambros ci diede anche una nuova ediz. della *Vita* di N. (ivi p. 129-222); cf. *Anal. Bolland.* 26 (1907) 319. Festa 26 nov.

H. DELEHAYE, *Synax. Ecclesiae constantin.*, Brux. 1902, col. 260, riga 48. — *Biblioth. agiogr. graeca* 189 s. — Vers. latina della *Vita* in PG 113, 975-88. — E. STEPHANOU in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 655-57.

NICONE (al secolo *Nikita Minič*), patriarca (1652-66) di Mosca, n. nel 1605 a Veldemanov (Niznij Novgorod), m. il 17 ag. 1681 a Jaroslavl in esilio, riformatore della chiesa russa.

Uscito da una famiglia di contadini, intraprese la carriera ecclesiastica e divenuto sacerdote esercitò cura d'anime per alcuni anni, finché, mortigli i figli si separò dalla moglie (entrata in convento a Mosca) e a trent'anni si rifugiò nelle solitudini del mar Bianco. Stette per alcun tempo nel convento governato dal beato Eleazaro nell'isola di Anser, indi passò nel convento di Kožezeskij (Arcangelo) di cui divenne (1642) egumeno. Recatosi a Mosca (1647) per trattare affari della sua comunità, entrò nelle grazie dello zar Alessio Michailovič (1645-76),

che lo ebbe intimo consigliere a corte e lo fece nominare archimandrita del monastero di Novospass a Mosca, poi (1649) metropolita di Novgorod, infine, morto il patriarca Giuseppe, lo designò a succedergli. Il concilio lo elesse patriarca il 22 luglio 1652. N. accettò solo dopo che lo zar e i boiari gli giurarono obbedienza. Carattere autoritario, inflessibile, altero, convinto della superiorità del potere patriarcale sullo stesso potere dello zar (si farà chiamare « gran sovrano », titolo già riservato allo zar), volle in partenza frenare l'autocrazia della corte ed eliminare le eventuali opposizioni dei poteri laici all'opera di riforma che progettava. Nel 1652, non ancora patriarca, aveva indotto Alessio a far venire da Solovetz a Mosca le reliquie di S. Filippo metropolita di Mosca, ucciso (1569) per ordine di Ivan il Terribile (1530-84): Alessio si inchinava davanti al sacerdote oltraggiato dando una riparazione postuma dell'assassinio commesso dal suo antenato.

N. fu zelante, energico, intransigente pastore, difensore dei diritti della chiesa, restauratore della disciplina ecclesiastica e del culto, promotore della predicazione e dell'istruzione religiosa nel popolo, non trascurando le missioni in Siberia. In particolare mirava a correggere gli errori infiltratisi nelle versioni russe dei testi biblici e liturgici greci e nelle trascrizioni dei codici slavi. In tal modo avrebbe potuto togliere le moltissime varianti che rendevano differenti i testi delle diverse chiese e dei diversi conventi; e avrebbe potuto unificare le costumanze delle varie chiese russe, così diverse dalle consuetudini della chiesa bizantina contemporanea, la quale più di una volta aveva riprovato tali deviazioni russe. In una serie di concilii (dal 1654) N. attuò il suo piano consultandosi con autorità della chiesa greca, abbattendo le resistenze con l'appoggio dello zar e perseguendo i renitenti.

La maggior parte del popolo, i monaci, gli asceti, nonché i *raskolniki* (= scismatici di Russia), si ribellarono. Era per loro intollerabile che le riforme fossero state istigate dai Greci e modellate sulle consuetudini dei Greci, i quali erano schiavi dei Turchi e non si peritavano di far stampare i loro libri a Venezia o a Parigi o a Roma, cioè nel territorio del papa eretico. D'altronde il popolo, paurosamente ignorante, era assai attaccato ai riti e ai costumi tradizionali che avevano assunto un carattere quasi magico: non voleva rassegnarsi a fare il segno della croce con tre dita (come i Greci) anziché con due (come aveva fatto fin allora), a dire tre *Alleluia* anziché due, ad abbandonare la pronuncia *Isus* per la pronuncia greca *Iesus*... I ribelli « vecchi credenti » (*starovieri*) divennero il partito più numeroso in seno ai *raskolniki*. Si divisero poi in varie sette: alcuni continuarono ad accettare i sacerdoti provenienti dalla chiesa ufficiale (*popoziti*), mentre altri dichiararono invalida la consacrazione sacerdotale della chiesa ufficiale e perciò rimasero ben presto senza sacerdoti e senza messa pur conservando l'ufficio divino e gli altri riti (*bezpopotzi*).

Lo stesso zar, che aveva avuto in N. tanta fiducia da affidargli la reggenza dell'impero nei periodi delle sue assenze da Mosca, gli si volse contro. Alessio aveva già mostrato a N. il suo dissenso più volte e nel 1658 gli proibì di portare il titolo di « gran sovrano ». N. allora, comprendendo che la sua causa era perduta, abbandonò la sede e si rifugiò nel monastero di Voskresenskij presso Mosca, da lui stesso fondato. La guerra condotta contro N. dallo

zar (che peraltro conservò sempre qualche rispetto per il suo favorito di un tempo) e dai boiari divenne sempre più aspra e si concluse nel grande concilio di Mosca del 1666, cui parteciparono anche patriarchi orientali. Le riforme decise da N. nel concilio del 1654 furono confermate, ma N. fu condannato e deposto per aver abbandonato arbitrariamente la sede patriarcale, per aver portato titoli indebiti, per essersi lasciato guidare da alterigia e prepotenza (non fu discussa l'accusa di aver appellato al papa di Roma, che i nemici gli rinfacciavano). N. fu recluso in un monastero. Alla morte dello zar Alessio (1676), fu trasferito nel monastero Belozerskij in reclusione più dura, finché nel 1681 lo zar Fedor decise di restituirlo al suo monastero di Voskresenskij. Ma durante il viaggio N. fu colto da morte nei pressi di Jaroslavl.

Bibl. presso J. LIPPL in *Lex. j. Theol. u. Kirche* VII, col. 592; ENC. IT. XXIV, 822; J. LEDIT in *Dicl. de theol. cath.* XI, col. 646-55. — C. GATTI-C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le chiese orientali*, I (Genova 1942) 263-65. — G. DOWNEY, *Patriarch Nikon and the subjection of the russian church to the state, in Church History* 10 (1941) 346-66. — v. anche ILARIONE di Kiev, LAZZARO rascalnico.

NICONE, monaco di Raithu in Palestina (sec. XI), sotto il cui nome ci giunsero: *Pandectes, seu liber de preceptis divinis, seu interpretationes divinarum mandatorum* (PG 106, 1360-81; il prologo è in PG 127, 513-16; estratti in PG 86, 69-72) ed estratti di sermoni (PG 127, 525-28); *De impia Armeniorum religione* (frammento in PG 1, 655-58, in nota) di dubbia attribuzione.

C. DE CLERCO, *Les textes juridiques dans les Pandectes de N. de la Montaigne noire*, Città del Vatic. s. a. (pp. 93). — Id., *Les Pandectes de N. de la Montaigne noire, in Archives d'hist. du droit oriental* 4 (1949) 187-203.

NICORA Luigi (1829-1890), n. e m. a Milano, sacerdote nel 1852, esercitò per 30 anni cura d'anime nella parrocchia di S. Maria della Passione, quindi nel 1882 fu nominato canonico onorario della metropolitana e tre anni dopo penitenziere maggiore. Pio IX, che apprezzava l'alto suo valore, lo invitò nel 1876 ad occupare una carica nella Segreteria di Stato a Roma, ma il N. ottenne di restare a Milano. Leone XIII lo fece suo cameriere d'onore, gli offrì una cattedra nel Seminario Romano, e finalmente (1888) gli assegnò la sede vescovile di Como. Ma il N. che nell'azione cattolica e nella stampa si era rivelato scrittore ed oratore coltissimo, lucido e retto, fustigatore dei vizi della sua epoca, fu denunciato all'autorità civile come intransigente e gli fu rifiutato il regio *exequatur*. Pronto a rinunciare alla sede, per obbedienza al papa stette al suo posto. Morì poco dopo, vittima della sua fermezza.

La lunga serie di articoli che pubblicò dal 1873 al 1888 su *La Scuola cattolica* di Milano testimonia la sua vastissima cultura in filosofia, teologia, storia, politica, oltreché la sua franchezza, la fede incrollabile, l'amore per la giustizia e la verità, l'inalterabile attaccamento alla chiesa ed al papato, lo zelo nel combattere i gravi errori religiosi e sociali dei suoi tempi. — Necrologio in *La Scuola catt.* 26 (1890) 385-92 (D. ALBERTARIO). Elenco degli scritti, ivi 2ª serie, I (1891) 337-59 (P. A. BALLERINI).

NICOSIA, cittadina in provincia di Enna, diocesi suffraganea di Messina, eretta da Pio VII (17 marzo 1816). Comprende 12 comuni nella prov.

di Enna. — Nel suo territorio vi è TROINA, la cui sede vescovile, eretta dal conte Ruggero nel 1081, fu soppressa nel 1090 e trasferita a Messina. La dioc. di N. ha per patrono S. Nicola di Bari. Conta c. 120.000 fedeli, in 34 parrocchie. Possiede un seminario minore. È patria del b. Felice cappuccino.

La cattedrale ha un magnifico portale del '400; nel campanile i piani inferiori sono del '200. — CAPPELLETTI, XXI, 579-81. — A. NARBONE *Notizie storiche di N.*, Palermo 1852.

NICOSTRATO, Santo. v. QUATTRO CORONATI.

NICOTERA e TROPEA, cittadine in prov. di Catanzaro, formanti diocesi unica.

La tradizione dice che N. fu evangelizzata nei primi secoli. Il primo vescovo di cui si abbiano notizie è un *Proculus* (596). — Circa l'origine della diocesi di T. si crede che qui sia stata trasferita al principio del sec. VII la sede vescovile di MERIA, della quale si conosce un vescovo *Severinus*, già morto nel 594. *Giovanni* (649) e *Teodoro* (680) sono i primi vescovi noti di T. — Nel territorio di T. vi è AMANTEA (prov. di Cosenza), già sede vescovile di cui si conosce un unico vescovo, il b. *Giosuam* anteriore al sec. X. Fu aggregata a T. sulla fine del sec. XI.

N. e T., unite «aeque principaliter» da Pio VII (1818) durante la sistemazione delle diocesi napoletane, dipendono dalla metrop. di Reggio Cal. Patrono della diocesi è S. Giuseppe patriarca. Conta c. 100.000 anime, in 74 parrocchie. Ha seminario (in Tropea); gli studi di filosofia si compiono nel Pont. Seminario Calabro Pio XI in Reggio Cal., e quelli di teologia nel Pont. Seminario Regionale Calabro Pio X in Catanzaro.

Tra i monumenti insigni son da segnalare, a Tropea: la *Cattedrale* del sec. XI, più volte rifatta e di recente condotta alle prime forme, con la venerata *Madonna di Romania*, tavola di influenza bizantina; il *Palazzo Vescovile* con resti architettonici del '200 e '300; la chiesa di S. Francesco con cappella trecentesca dal bel portale; — ad Amantea: la chiesa di S. *Bernardino da Siena* del '400 con bella *Madonna* di A. Gagini.

BIBL. — V. CAPIALBI, *Memorie della s. chiesa Tropeana*, Napoli 1852. — F. ADILARDI, *Cenno storico sulla chiesa vescov. di T.*, Napoli 1849. — M. PALADINI, *Memorie storiche sulla città di T.*, Catania 1930. — LANZONI, I, 331-34 e I, 334. — CAPPELLETTI, XXI, 213-226. — ENC. IT. II, 754; XXIV, 796; XXXIV, 410. — D. TACCONE GALLUCCI, *Monografia delle diocesi di N. e T.*, Reggio Cal. 1904.

NIDER (*Nieder, Nyder, Nodier*) **Giovanni**, O. P. (c. 1380-1438), n. a Isny (Württemberg), m. a Norimberga, insigne riformatore, predicatore e teologo. Entrato fra i domenicani a Colmar verso il 1407, compì gli studi a Vienna e a Colonia, ove fu ordinato sacerdote. Assistette al conc. di Costanza (1414). Compì un viaggio in Italia per vedere in atto la riforma del B. GIOV. DOMINICI (v.). Ritornato a Vienna, è promosso maestro in teologia (1425-6), e vi insegna. Zelantissimo promotore della riforma, è successivamente priore a Norimberga (1427-29) e a Basilea (1429-36), vicario generale dei conventi riformati e da riformare della Germania meridionale (1427-38). Nel 1436-37 è a Vienna, decano della facoltà di teologia. Dal conc. di Basilea ebbe vari incarichi di fiducia, soprattutto nelle trattative cogli HUSSITI (v.). Nel 1432 e 1433 scrisse due lettere a quegli

eretici, per i quali aveva ottenuto dei salvacondotti perché potessero intervenire al concilio, e riuscì a persuaderli di mandare tre deputati. Questi, giunti a Basilea nel 1433, presentarono quattro articoli che non furono accettati. Allora N. con altri dieci nunzi andò in Boemia, ma la sua missione pacifica non riuscì; i taboriti non furono vinti che con la forza delle armi. Tornato a Basilea, continuò a sostenere il concilio, da cui sperava una salutare riforma della chiesa; quando vide che prendeva la via dello scisma, se ne staccò (1437).

Dei numerosi suoi scritti (elenco completo in Quéatif-Echard), notiamo: *Formicarius seu dialogus ad vitam christianorum exemplo conditionum formicae incitativus*, suo capolavoro, «interessante per la storia del tempo e della cultura» (Grabmann), Strasburgo 1517 e spesso in seguito; *De reformatione religiosorum*, Parigi 1512 e spesso, scritto a richiesta del generale B. Texier; *De lepra morali*, Norimberga 1470; *De modo bene vivendi*, Parigi 1495; *Consolatorium timoratae conscientiae*, ivi 1478 (contiene un estratto delle opere di J. Utenhove O. P. † 1296, di cui si servirà E. Deschamps S. J. in favore del probabilismo); *Praeceptorium divinae legis i. e. de decem praeceptis*, Basilea 1473.

BIBL. — QUÉATIF-ECHARD, *Scriptores O. P. I.*, 792-94; II, 822. — TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, IV, 218-46. — A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, IV, 218-50. — K. SCHIELER, *Magister J. N. aus den Prediger Brüder*, Magona 1885. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 851-54. — M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939², 145. — A. BARTHELME, *La réforme dominicaine au XV siècle*, Strasburgo 1931. — Per l'opera svolta al conc. di Basilea, vedi A. WALZ, *L'azione conciliare domenicana pretridentina, in Il concilio di Trento*, I (1942) 52. — G. M. GIERATHS, J. N. und die «deutsches Mystik» des 14. Jahrh., in *Divus Thomas* (Frib. 30 (1952) 321-46: più che di unione mistica, N. si preoccupava della vita morale, della salvezza eterna, della pastorale.

NIDHARD (*Nitard, Niedhard*) **Giovanni Eberardo**, S. J., card. (1607-1681), n. nel castello di Falkenstein (Austria), m. a Roma. Insegnò a Graz etica, filosofia e diritto canonico. Invitato a corte dall'imperatore Ferdinando III come confessore dell'arciduchessa Anna Maria e poi dell'arciduca Leopoldo, seguì la prima in Spagna quando divenne sposa di Filippo IV. Ebbe in Spagna grande autorità come confessore della regina e inquisitore generale. Entrò nel consiglio di reggenza alla morte del re (1665). Ma il prevalere del partito di Giovanni d'Austria non accettato nel detto consiglio perché illegittimo, costrinse la regina ad allontanare il N. (1669), che fu da Clemente X creato arcivescovo titolare di Edessa (1671) e poi cardinale (1672). Oltre la sua azione politica, del resto difficile a valutarsi per la delicatezza della sua posizione di confessore, interessa il suo intervento nella polemica contro i domenicani riguardante il loro atteggiamento verso l'Immacolata Concezione. Si conoscono due sue opere a stampa del 1662 (in spagnolo, poi tradotte in latino): *Responsio pro imm. B. M. conceptione jussu Philippo IV... data ad rescriptum r. p. M. J. Jo. Martines de Prado O. P. provincialis* (i domenicani volevano essere dispensati dalla formula di saluto: «*Laudetur ss. allaris sacramentum et imm. Deiparae V. conceptio*»); *Examen theologicum quatuor propositionum quorundam auctorum anonymo-*

rum, quibus aspergunt maculam cultui, festo, objecto et sententiae pie de imm. ss. Virg. conceptione necnon constitutioni S. D. N. Alexandri VII in eius favorem expeditae. A Roma compose un'altra operetta, dedicata a Clemente X, che non venne pubblicata: *Informatio sive allegatio theologica pro tuendo et retinendo juramento universitatis neapolitane de credenda, tuenda et profitanda imm. conceptione.*

E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 657. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 340-42. — L. CARDELLA, *Memorie stor. dei cardinali*, VII (Roma 1793) 213. — PASTOR, XIV, 650. — A. ASTRAIN, *Hist. de la Comp. de Jesus en la asistencia de España*, VI (Madrid 1920) 102-17.

NIEBUHR Bertoldo Giorgio (1776-1831), protestante, storico e diplomatico, n. a Copenaghen, m. a Bonn. Nella celebre *Römische Geschichte* (2 voll., 1811-1812; un 3° vol. è postumo 1832), inaugurò un sistema critico che comanderà tutta la storiografia posteriore. Come ambasciatore prussiano presso la S. Sede (1816-23) stipulò il concordato con la chiesa (1818) e venne incaricato di trattare la questione della circoscrizione delle diocesi: la portò a termine nel 1821, stabilendo d'accordo colla S. Sede due arcivescovati (Colonia e Posnanja) e sei vescovati (Treviri, Münster, Paderbon, Kulm, Varmia e Breslavia). Venendo in Italia, nel 1816 scoprì a Verona il palinsesto delle *Institutiones* di Gaio (che, nel comunicarle all'amico von Savigny, scambiava con quelle di Ulpiano), in seguito frammenti di Livio e di orazioni ciceroniane. Per questioni letterarie fu in rapporto e in urto col Leopardi e col card. MAI (v.). Stabilitosi a Bonn riprendeva le lezioni all'università, dandoci pregiati studi sulla rivoluzione francese e sull'antichità romana. È molto notevole anche la sua rielaborazione, indirizzata ai fanciulli a scopo pedagogico, delle leggende della Grecia antica (*Griechische Heroengeschichten an seinen Sohn erzählt*, 1842, postumo). Partecipò alla fondazione dei *Monumenta Germaniae historica* (1816) e del *Corpus scriptorum historiae byzantinae* (1828).

BIBL. presso ENC. IT. XXIV, 799-801. — F. SCHNABEL, *Storia relig. della Germania dell'Ottocento*, vers. ital., Brescia 1944 (v. indice analit.).

NIEBUHR Reinhold, n. il 22 giugno 1892 a Wright City (Missouri, U. S. A.) da un pastore evangelico tedesco immigrato. Si fece gran nome come pastore nel centro industriale di Detroit (1915-28), professore di teologia nel Theological Seminary luteranocalvinista di New-York (dal 1928), redattore della rivista liberale *The Nation*, direttore dei periodici *Christianism and society* e *Christianity and crisis*, e come forbito fecondo scrittore (opere principali: *Does civilisation need religion?*, 1928; *Moral man a. immoral society*, 1932; *The nature and destiny of man*, 1942, 2 voll.; *Discerning the signs of the times*, 1946; *Faith and history*, 1951).

La teologia del N. non è un sistema concluso. Formato alla scuola « dialettica » di Barth e Brunner, si è appropriato in particolare il pensiero di Brunner, senza rinunciare alle proprie personali vedute. Complì gli studi teologici nel tempo in cui regnava il liberalismo che negli Stati Uniti diede origine al Social Gospel. In effetti egli ha un acutissimo senso della socialità (è caratteristica della sua teologia considerare l'uomo non già isolatamente ma sempre nel suo contesto sociale, come creatura unita a Dio e in comunità coi suoi simili). Sensibile alle

condizioni avvilenti del mondo operaio, provocate dal macchinismo e dal processo di industrializzazione, è preoccupato di tradurre il messaggio evangelico in un linguaggio accessibile a questo mondo di capacità ridotte (a New-York è titolare della cattedra di « cristianesimo applicato »).

Fu tra i partecipanti più in vista al convegno ecumenico di Amsterdam (agosto-sett. 1948). È uno dei teologi protestanti più ascoltati negli Stati Uniti, dove è venerato come profeta « liberale » e « socialista » in senso antimarxistico, benché per la sua condanna degli squilibri sociali che dividono ricchi e poveri sia apparso anche come partigiano del « sinistrismo ». Peraltro la sua personalità morale è molto superiore al valore dottrinale della sua teologia e della sua filosofia della storia.

BIBL. — E. J. CARNELL, *The theology of R. N., Grand Rapids* (Michigan) 1951. — J. S. THOMSON, *R. N., in Transactions of the R. Soc. of Canada* 45 (1951) 91-98, 2ª sez. — R. E. FITCH, *R. N. as prophet a. as philosopher of history*, in *Journal of religion* 32 (Chicago 1952) 31-46. — R. F. HOWEL, *Political philos. on a theolog. foundation: an expository analysis of the political thought of R. N., in Ethics* 63 (1952-53) n. 2. — H. HOFMANN, *Die Theologie R. N. im Lichte seiner Lehre von der Sünde*, Zürich 1954. — G. VIGNAUX, *La théologie de l'histoire chez R. N.*, tesi di laurea, Strasbourg 1959.

NIEDERLATAICH (S. Maurizio), abbazia benedettina sul Danubio nella diocesi di Passau, fondata nel 731 dal duca Ugiberto, occupata nel 741 da dodici monaci coll'abate Eberswind, provenienti da Reichenau; altri dicono che fu fondata nel 741 dal duca bavarese Oatilo (W. FINK in *Studien u. Mitteil. z. Gesch. des Benediktinerordens* 1930, p. 441-46). Fiorì ben presto splendidamente: ebbe in sua giurisdizione molte parrocchie, fondò in varii luoghi altri conventi e i suoi abati esercitarono grande influenza negli affari pubblici del paese. Dopo il periodo oscuro degli abati commendatari e dell'invasione degli Ungari (nell'840 era passata ai canonici regolari), ritornata (985) ai benedettini, ristabilita nel convento la regola, coll'abate S. Gotardo cominciò (997) una nuova serie, ininterrotta fino al 1803, anno in cui, essendo abate Kilian Gubitz, l'abbazia venne secolarizzata e le vaste possessioni incamerate dal governo.

BIBL. presso COTTINEAU II, col. 2071 s. — AAS 24 (1932) 391 s: si concede il titolo di basilica minore al tempio abbaziale di N.

NIEDERMEYER Luigi (1802-1861), n. a Nyon (Svizzera), m. a Parigi, musicista educato a Vienna, a Roma, a Napoli, noto soprattutto per aver fondato nel 1835 una scuola (riorganizzazione dell'istituto « Choron » divenuto poi « Ecole N. ») per lo studio e l'incremento della musica sacra con l'approvazione del ministro Forsoul. Alla scuola aveva affiancato una rivista, *La Maîtrise*, che ne doveva diffondere lo spirito e creare una decisa separazione tra il genere sacro e quello profano. La scuola ebbe qualche anno di grande prosperità e poté vantarsi di avere istruito musicisti di prim'ordine, come G. Fauré, Gigout, Messager, ecc. In seguito venne continuata da un figlio del N., da Giuseppe d'Ortigue e da altri, infine ricostruita da Charles Bordes. Il N., sebbene protestante, compose molte Messe, Motetti per la liturgia cattolica, pezzi per organo. Col d'Ortigue aveva redatto *Méthode d'accompagnement du plain-chant*. — G. B. KATSCHALER, *Storia della musica relig.*, vers. it., Torino 1927.

NIELLO. v. INTARSIO.

NIELSEN Lorenzo (*Nicolai Norvegus*), S. J. (c. 1538-1622), n. a Oslo, m. a Vilna, primo gesuita scandinavo (1563). Si dedicò alla conversione dei protestanti. Col *POSSEVINO* (v.), per i suoi sentimenti cattolici dovette lasciare la Svezia (1580). Insegnò e predicò poi in diverse regioni. Compose una *Confessio christiana de via Domini* (Cracovia 1604) e *De reformatione religionis christianae* (ivi 1606).

H. BIAUDET, *Le St-Siège et la Suède*, 3 voll., Paris 1906-12. — *Etudes posthumes de H. Biauudet*, Helsingfors 1931, p. 51-191. — SOMMERVOGEL II, 1524.

NIEM (di) Teodorico. v. TEODORICO di N.

NIEMEYER Augusto Ermanno (1754-1828), teologo e pedagogo protestante, n. e m. a Halle. Dal 1777 fu docente di filologia in Halle, nel 1784 professore ordinario di teologia e nello stesso anno ispettore del « Paedagogium », dal 1785 condirettore e dal 1799 direttore delle fondazioni Franckes, cui diede grande incremento. L'univers. di Halle dovette a lui la sua rinascita da quando nel 1808 lo ebbe come cancelliere e « rector perpetuus ». Soggiacque a tendenze razionalistiche, peraltro moderate, e agli influssi di Kant e di Herder. Da Herder trae l'ideale umanistico, che guida tanta parte della sua teologia, e l'estetismo con cui tratta la Bibbia analizzando la psicologia di personaggi biblici. Lo stesso spirito anima la sua opera pedagogica.

Si provò pure in poesia. Le sue opere più rinomate sono: *Charakteristik der Bibel* (5 voll., 1775-82, 1794^s, suo capolavoro teologico), *Philotas, ein Versuch zur Belehrung und Beruhigung für Leidende* (3 voll., 1779-91, 1808^s), *Timotheus, zur Erweckung und Beförderung der Andacht nachdenkender Christen* (3 voll., 1783, 1789-90^s), *Handbuch für christliche Religionslehrer* (2 voll., 1790-92, 1827^s), *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts* (1796, 1799 con ampliamenti, 1825^s, opera classica nella pedagogia tedesca; Langensalza 1882-84, a cura di W. REIN, che prepone una biografia del N.).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, col. 549 s. — ENC. IT., XXIV, 804. — A. KÖHLER, *A. H. N.'s Stellung zu Religion u. Religionsunterricht*, Zittau 1906.

NIEMÖLLER Martino (n. nel 1892), pastore protestante evangelico tedesco. Nel 1914 comandò un sottomarino della flotta imperiale. Quando Hitler (1934) s'accinse a nazificare la chiesa luterana, egli protestò. Durante la guerra 1939-45 fu relegato in un campo di concentramento. Nel 1947 fu eletto primo vescovo della nuova chiesa evangelica di Hesse-Nassau. Nell'opinione pubblica egli è noto come sostenitore del pacifismo integrale.

NIEREMBERG Y OTIN Giovanni Eusebio, S. J. (1585-1658), scrittore d'ascetica, oriundo tedesco, n. e m. a Madrid. Studiò giurisprudenza a Salamanca. Entrò quindi tra i gesuiti (1614) malgrado l'opposizione dei genitori. Per otto anni ad Alcalá si applicò agli studi di filosofia e teologia, sempre nutrendosi di preghiera e mortificazione. Divenuto prete (1623), fu inviato come missionario fra i monti toletani. Si interessò allora anche di botanica e mineralogia. Chiamato a Madrid, insegnò filosofia e storia naturale, poi teologia esegetica, finché una paralisi gli tolse l'uso della lingua e delle mani.

Di questo scrittore valente e fecondissimo, sono

notevoli le opere ascetiche tradotte in molte lingue: *Vida divina y camino real de grande alajo para la perfeccion; De la diferencia entre lo temporal y eterno; De adoracion en spiritu et veritate; Doctrinae asceticae sive spiritualium institutionum pandectae; Aprecio y estima de la divina gracia; Hermosura de Dios*. Dodici brevi trattati sono uniti alla *Vida divina* col titolo: *Tratados espirituales* (Madrid 1647). La fiducia del lettore in questo maestro dell'ascetica pratica resta scossa dal fatto che egli introduce con incontrollata credulità fatti meravigliosi, rivelazioni private e s'abbandona a iperbolici di cattivo gusto. Lo stesso difetto contamina la sua raccolta, del resto pregiata: *Varones ilustres de la Comp. de Jesús* (4 voll., Madrid 1643-47, riedita e continuata fino a 9 voll. da A. de Andrade e J. Cassano, ivi 1736; nuova ediz. dei primi 6 voll., Bilbao 1887-90) e la sua *Vida de S. Ignacio* (ivi 1631, posta all'Indice « donec corrigatur », decr. 12 dic. 1646; nuova ediz. riveduta, ivi 1882). Dedicò a difendere il culto della Vergine: *De affectu et amore erga Mariam Virginem; Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei; De perpetuo objecto festi conceptionis immac.; De sanctitate instituti festi certae; Exceptiones conc. Trid. pro omnimoda Deiparae puritate expensae; Trophaea mariana seu de victricis misericordia Deiparae patrocinantis hominibus* (Anversa 1668). In *Theophilicus* (Anversa 1641) vuol difendere l'azione della Provvidenza nella storia. Le opere scientifiche, come *Curiosa philosophia* (Madrid 1630), *Historia natural* (ivi 1635), interessano quasi soltanto quali documenti della credulità fantastica popolare. Con *Corona virtuosae* e *Virtud coronada* vuol versare anch'egli il suo contributo senza originalità alla immensa letteratura fiorita in quel tempo per delineare la figura del principe cristiano e dello stato perfetto.

Obras espirituales, 6 voll., Madrid 1890-92. — *Epistolario*, a cura di N. ALONSO CORTÉS, Madrid 1915 (nei « Clasicos Castellanos »). — SOMMERVOGEL, V, 1725-66, IX, 720 s. — A. ASTRAIN, *Hist. de la Comp. de Jesus en la asistencia de Espana V* (Madrid 1916) 96-98, 104-08. — HURTER, *Nomenclator*, III^s, col. 959-61. — E. AMANN in *Dict. de theol. cath.* XI, col. 658 s. — J. IPARRAGUIRRE, *Un escritor ascetico olvidado*, in *Estudios ecles.* 32 (1958) 427-48.

NIETZSCHE Federico Guglielmo (1844-1900), saggista di fama universale, nacque il 15 ott. 1844 a Röcken presso Lützen. Il padre era pastore protestante a Röcken, figlio di pastore; la madre era pur essa figlia di pastori. Nel 1849 N. perde il padre e nel 1850 la famiglia (la madre, la nonna, due zie di N. e la sorella Elisabetta) si trasferisce a Naumburg, che sarà la sua seconda patria: ambiente femminile di teneri affetti dove diede i primi saggi del suo genio creativo componendo poesie, musiche e rappresentando opere teatrali. Nel 1858 N. entra nella scuola di Pforta, ove erano stati allievi Novalis, i due Schlegel e Fichte. Continua a scrivere musica e poesia, improvvisa sul pianoforte. Di questi anni (1858-64) sono alcune amicizie, come quella di Gersdorff e di Paul Deussen, che diverrà poi l'iniziatore degli studi di filosofia indiana. Soffrì i vincoli della disciplina scolastica, egli che anelava le meditazioni personali e le avventure dello spirito, ma imparò ad apprezzare il valore delle grandi istituzioni regolate e assorbì l'amore degli studi classici. Spirito precoce, egli che a 13 anni componeva, una al giorno,

poesie non puerili, a 16 anni fondava una società letteraria, i cui membri erano impegnati a presentare ogni mese una produzione artistica originale.

Nell'ott. 1864 si iscrive all'univ. di Bonn (1864-65) nella facoltà di teologia, che poi lascia, sotto la spinta del filologo Ritschl, per la filologia classica. Indulge alla goliardia, ma deluso e tormentato dal bisogno di fuggire la mediocrità, nel 1865 si trasferisce all'univ. di Lipsia per seguirvi il suo maestro. Inizia la lettura di Schopenhauer e ne accetta con fervore la filosofia. A Lipsia diviene amico del compagno di studi Erwin Rohde, che sarà uno dei maggiori filologi dello scorso secolo. Nel 1868 conosce Wagner. I primi studi filologici di N. (*Per la storia della raccolta di sentenze di Teognide*, 1866; *Saggi di critica dei lirici greci*, 1867; *De Laërtii Diogenis fontibus*, 1868) hanno tale valore che l'univ. di Basilea lo chiama, ancora studente, ad occupare una cattedra, e l'univ. di Lipsia gli concede la laurea senza esami. Il 28 maggio 1869 legge a Basilea la sua prolusione su *Omero e la filosofia classica*.

A Tribschen sul lago di Lucerna dimora Wagner, e N. diviene intimo di casa. Wagner gli fornisce un luminoso esempio del genio; e a Cosima, moglie di Wagner, N. dedica profonda venerazione duratura come alla più perfetta figura di donna. Dalla sua penna feconda fioriscono numerosi saggi. Nel 1872 pubblica *La nascita della tragedia*, che conclude l'opera filologica e inizia l'opera filosofica. Quel libro, seguito da *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1873), è il primo annuncio della visione dionisiaca. In quegli anni, dal 1870 (quando prende parte come infermiere volontario alla guerra franco-prussiana) sino al 1872, è da fissarsi la definitiva formazione di N., su cui influiscono l'amicizia, durata tutta la vita, con il teologo Overbeck, professore a Basilea, cui N. si acosterà per la interpretazione critica del cristianesimo, e la conoscenza di Jacob Burckhardt, collega anch'egli all'università, dal quale N. trae in parte la interpretazione dei valori essenziali della civiltà. Ad una visione umanistica si richiamano le quattro *Considerazioni inattuali* (1873-76), la prima delle quali è dedicata alla polemica contro Strauss (cioè al problema del valore della contemporaneità), la seconda al problema della storia, la terza a Schopenhauer, la quarta all'esaltazione e alla critica di Wagner. Nel 1874 la scissione fra Wagner, conclusione di un'epoca passata, e N. iniziatore di un'epoca nuova, è completa, riconosciuta da N.; si trasformerà in ostilità dichiarata.

Nel 1875-76 N. precisa il suo nuovo orientamento, aiutato da un soggiorno di sei mesi a Sorrento. Nasce il saggio *Umano, troppo umano* (1878-79), la cui seconda parte, *Il viandante e la sua ombra* (1880), definisce l'ascesi dello spirito libero e il razionalismo nietzschiano. Un esaurimento generale (anni 1874-1879) lo pose in pericolo mortale e lo costrinse a rinunciare all'insegnamento. L'università gli concede una pensione che, assieme alle poche rendite ereditate dal padre, basta alla modesta vita di N. Dal 1880 per quasi un decennio sarà il filosofo fuggitivo e vagabondo, soggiornando di frequente in Italia, a Venezia, a Genova e sul golfo del Tigullio, senza episodi esteriori di rilievo. Negli ultimi anni trascorre l'inverno a Nizza, l'estate in Engadina a Sils-Maria. Nella primavera del 1888, poi dall'autunno del 1888 sino ai primi del 1889 abita a Torino.

La sua vita diviene più che mai occasione, argomento e metodo della sua riflessione. È assetato di

valori universali ed eterni, ma non li isola nella astrattezza del raziocinio: sono i flussi e riflussi della marea della sua anima che si traducono in parole e si fanno opera. Dirà di sé in *Ecce homo* (1888): «Io ho scritto le mie opere con tutto il mio corpo e con tutta la mia vita». Ond'è che, fu detto, la migliore e, in ogni caso, necessaria introduzione alla sua opera è la conoscenza della sua vita. Oltre la ricchezza degli ideali e la risonanza passionale drammatica della sua vita mentale, è sorprendente in lui anche la potenza di espressione e la fecondità di produzione: in soli 10 anni, malato ed errabondo, egli stende quasi tutte le sue opere maggiori e raccoglie un immenso materiale di schizzi, abbozzi, osservazioni per futuri lavori.

Nella primavera del 1880 a Venezia ha inizio la convalescenza. Allora attende a scrivere gli aforismi di *Aurora*, terminata l'inverno seguente a Genova. L'estate del 1881 a Sils-Maria N. ha una specie di esperienza mistica, la rivelazione dell'eterno ritorno, tema che dominerà poi il suo pensiero.

La *Gaia scienza* (1882) conclude il periodo razionalistico e dà il primo annuncio della rivelazione avvenuta. A Rapallo, fra l'autunno e l'inverno del 1883, N. ha la visione di Zaratustra e compone la prima parte del poema di Zaratustra (terminata il 13 febr. 1883, il giorno stesso della morte di Wagner). Fra il 1882 e il 1883 è a porsi un suo idillio con Lou Salomé, e la delusione. D'allora ha inizio il periodo della più dolorosa e creativa solitudine. Amico e discepolo fedele gli è Peter Köselitz, ch'egli soprannominò Peter Gast (Pietro l'ospite), un giovane musicista che gli fu d'aiuto in tutti i lavori di ricopiatura e di correzione, impediti ormai da anni a N. dalla debolezza degli occhi e della salute sempre incerta; amico sempre fedele, ma lontano, gli è Overbeck.

Nella primavera del 1883 a Roma e poi nell'estate a Sils-Maria, fu composta la seconda parte del poema di Zaratustra. L'estate seguente a Sils-Maria N. riceve la visita di Heinrich von Stein, notevole rappresentante della nuova gioventù tedesca, del quale N. spera di fare il suo discepolo e l'erede del suo pensiero; ma una volta ancora è deluso. La sorella Elisabeth, amica e confidente, sposatasi con Bernhard Förster, parte per l'America del sud. La solitudine di N. si fa deserto, mentre si acuisce in lui l'apprensione per la catastrofe cui la civiltà europea va incontro. Nell'inverno del 1885 termina la quarta parte, conclusiva, di *Così parlò Zaratustra*. Al poema doveva seguire una serie di scritti destinati alla esplicazione teoretica della intuizione lirica. N. avrebbe voluto dare una definizione sistematica del suo pensiero in un'opera dal titolo *La volontà di potenza*, che comparve postuma e frammentaria.

Al di là del bene e del male è del 1886, come il quinto libro della *Gaia scienza*, riedita. Del 1887 è la *Genealogia della morale*. Nella primavera del 1888 a Torino N. scrive *Il caso Wagner e Nietzsche contro Wagner*, ultima sua polemica contro il maestro ed amico della giovinezza. Nell'estate del 1888 a Sils-Maria scrive *Il crepuscolo degli idoli* e poi *L'Anti-cristo*, che dovevano servire da introduzione all'opera maggiore, *La volontà di potenza*.

L'ultima opera conclusa è la raccolta di canti *I diti di Dioniso*. Sul finire del 1888 traccia il proprio autoritratto in *Ecce Homo* esprimendovi la significazione esoterica della rivelazione dell'eterno ritorno e della visione dionisiaca.

Ai primi del 1889 N., che ha proposto se stesso come l'Anticristo e si è ritenuto reincarnazione di Dioniso, affonda nella pazzia. Overbeck avvertito, accorre e lo accompagna nella casa di salute di Basilea. Il malato trascorre l'ultimo decennio della sua vita a Naumburg, poi a Weimar assistito dalla madre, indi dalla sorella. Il 22 agosto si spegne a Weimar.

Sembra che la sua fama a tanti decenni dalla morte, non abbia patito documento: edizioni, versioni, antologie delle sue opere continuano con buon ritmo, come per un classico della cultura; i commenti alla sua vita e al suo pensiero sembrano aumentare, se non anche in numero, certamente in pregio purgandosi dalla zavorra della retorica encomiastica o stroncatrice che guastò un giorno tanta letteratura sorta attorno a N. A noi tale successo postumo pare sproporzionato all'importanza effettiva di N. nella storia spirituale della nostra età ma è pur sempre segno che in lui vi sono valori autentici durabilmente godibili. Quali? Egli continua a dirci qualche cosa. Che cosa?

A) È abbastanza ripetuto e molto vero che N. non è un pensatore sistematico, che ami le visioni complete del mondo e della vita, logicamente costruite in edificio unitario: egli non seppe — o non si curò di — evitare neppure l'ignominia mentale delle contraddizioni, e saldare i suoi frammenti con rigorose dimostrazioni. La sua opera è una « sinfonia incompiuta » (Dournes), ma oltre la chiusura, le manca anche il leit motiv; è un ricco « cantiere disordinato » (Halévy in prefaz. al Dournes), dove si trova tutto, tranne il perché che determini il preciso significato dei suoi temi, ne fondi il valore di verità e li situi nell'organismo unitario di una « scienza » o « filosofia ». Più che un albero è un cespuglio, più che un giardino è una foresta, più che un poema è una rapsodia.

Rilievo abbastanza comune, si diceva, che equivale a questo: N. non è un filosofo, se si conserva il suo senso classico a questa categoria pregiata (che in verità è diffuso malvezzo imbandisce su tutte le mense). Si tentò in ogni modo di estrarre dalle sue opere, sbocciate d'impeto in pochi anni di fecondità prodigiosa, un messaggio solidamente concluso, legando la rigogliosa vegetazione dei suoi saggi o episodi mentali a qualche tema assunto come centro costruttore di « sistema » e definitorio del suo paesaggio culturale: l'eterno ritorno, il superuomo, l'ideale dionisiaco, la volontà di vita, la volontà di potenza, la libertà, un cristianesimo essenziale... Infelicemente: tutti sono presenti in N., ma nessuno sembra generatore di sistema, nessuno è lasciato senza qualche smentita, nessuno è « fondato » e inequivocamente descritto da N., che continua a scoraggiare interpreti ed epitolatori. Chi ha voluto a ogni costo imporre a N. il pallio filosofico riuscì soltanto a violentare e a degradare la filosofia, o a screditare N., che non è fatto per indossarlo dignitosamente.

a) Certo, egli è tutto un appello in favore della vita, degli istinti della natura; butta tutta la sua passione nel predicare che la vita è il valore supremo, che la totale espansione e liberazione delle potenze vitali è il supremo imperativo, la suprema virtù e salvezza. Ma se poi gli chiediamo di precisare il suo ideale di « vita », di fondare quell'antropologia e quell'etica che dovrebbe giustificare il suo ideale, di motivare la violenta esclusione di altri ideali —

come la legge etica obiettiva, Dio trascendente, religione, perfezione spirituale, vita futura... — caratteristici della nostra vita intellettuale e volitiva (che è pur essa, anzi essa sola a titolo specifico, « vita umana »), egli ci lascia crudelmente senza risposta. Del resto egli stesso ci invita a non prendere sul serio il suo feticismo dionisiaco: mentre in una pagina esalta l'umanesimo cosmistico, biologico, instintivistico, vitalista, in un'altra lo sconsiglia fino a denigrarlo, e con lo stesso fervore predica il « misticismo », che per lui è « accoppiamento di scetticismo e di nostalgia », l'insoddisfazione, l'ansia di « altro », lo sforzo di superamento, il valore della sofferenza, la rinuncia, la crocifissione: pochi hanno visto e sofferto come lui le tragedie del monismo materialistico.

b) Anche il tema del *perpetuo ritorno* appare vago e vagante, incapace di cristallizzare attorno a sé il pensiero di N. È niente dire che tutto ritorna, nasce, muore, rinasce, rimuore, che « il nostro universo è la cenere di innumerevoli esseri viventi », che « ogni cosa è passata per lo stadio vivente », che tutto è finito da sempre, che tutto ricomincerà per sempre, lungo una interminabile durata attraverso interminabili metaformosi della materia... Tanti l'hanno detto prima di N. e anche meglio di lui, dagli hinduisti al romanziere irlandese Joyce (romanzi *Ulysse* e *Finnegan's Wake*), da Eraclito a Goethe, da Empedocle a Novalis, dagli stoici a Vico. Importante è decidere con ragioni se il diveniente ha fattori costitutivi immutabili e condizionamenti estrinseci da riconoscere e rispettare; importante è precisare il senso del divenire, il suo termine e la legge obiettiva di marcia; in una parola, importante è la metafisica e l'etica del divenire. Che in N. manca. Talvolta vi appaiono le formule del monismo immanentistico: questo mondo è reale, tutto il reale, e non v'è posto per Dio, per la vita futura, per l'ideale; il mondo è in continua espansione, né buono, né cattivo, indifferente ai valori etici introdotti dal genio apollineo. Ma quelle formule impetuose non hanno alcuna fondazione critica, e altrove si capovolgono là dove N. è tutto scetticismo per il « questo » e nostalgia, tensione verso l'« altro ».

c) Il mito dell'*Uebermensch* è del pari insufficiente a render conto della produzione di N. Sarà sempre utile ricercarne i precursori in Herder, nel *Faust* di Goethe, nel poeta inglese Cristof. Marlowe (cf. D. N. BANNERJEA, *F. N. und Christopher Marlowe*, in *Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgesch.* 5 [1953] 170-73), negli archetipi di Platone, negli ideali di uomo proposti da questo o quel movimento culturale (E. BENZ, *Der dreijache Aspekt des Uebermenschen*, in *Eranos Jahrb.* 28 (1958) 109-92, trova che il concetto antichissimo di superuomo fu espresso sotto tre aspetti: il santo cristiano, il genio politico, il termine ideale dell'evoluzione darwiniana). Ma sarebbe più utile precisare in partenza che cosa si deve cercare; e N. non ci aiuta. Il super-uomo dovrebbe essere l'uomo superiore. Ma superiore a chi? all'uomo medio delle nostre quotidiane esperienze? all'uomo ideale? E superiore in che cosa? Intendiamo al meglio: il superuomo sia l'uomo ideale, l'uomo come tale, l'uomo perfetto, il fastigio del progresso della specie umana. Ma per definirlo occorre tutta una dottrina della natura umana, tutta un'etica della perfezione umana. Allora, secondo le diverse antropologie e le diverse etiche, superuomo sarà Cristo, o

il santo cristiano vuotato di sé e riempito di Dio, oppure sarà Cesare Borgia o Federico II di Hohenstaufen o Michelangelo o Napoleone (« il primo uomo, colui che marcia in testa all'era moderna », al quale « dobbiamo quasi tutte le speranze superiori di questo secolo »), o il potente cui tutto è possibile e lecito, o il martire della scienza, della fede, della patria...: ideali umani diversi, che tutti hanno ospitalità presso N., non permettendoci dunque di trovare in lui unità di dottrina.

d) Ancor meno indicati a definire senza residui l'opera di N. sembrano i suoi *temi politici*. Chi dice, per es., che N. è il profeta del germanismo, il teorico del totalitarismo statale, del razzismo, del nazismo, dovrà far vedere che N. s'è interessato soltanto di politica, che della politica ha fatto una teoria filosofica, che la sua teoria politica è del tipo indicato. E non potrà dimostrare nessuno di questi punti. Neppure il terzo: N. è davvero l'innamorato e l'apostolo del germanismo (e Hitler credette di non aver di meglio da offrire a Mussolini che l'ediz. delle opere di N.), ma insieme è un feroce critico della Germania, implacabile fustigatore della barbarie prussiana, idolatra del grande sud e del grande oriente, della civiltà latina ed ellenica, in particolare della cultura francese.

B) A nostro parere, egli dovrebbe essere tolto dalle storie della filosofia — dove fa cattiva figura ed è presentato con intollerabili sforzature, sotto genericità penosamente esangui — e trasferito in *storia letteraria* dove può tenere con onore e senza usurpazione un bel posto. Occorre non pretendere troppo da lui e considerarlo come *saggista* di talento, interessato a tutti i più nobili argomenti della psicologia e della morale umana, dove ha lasciato saggi vigorosamente e suggestivamente disegnati, di valore non perituro. Egli non s'imparenta con Platone, con Senofane, con Empedocle, tanto meno coi sommist medievali, con Cartesio, Kant, Hegel o Schopenhauer, ma semmai (prescindendo dalla diversità dei contenuti) con Pascal, con Kierkegaard, con Novalis, con i psicologi e i moralisti francesi (del resto da lui esplicitamente ammirati).

Sotto questo profilo letterario estetico, egli è un grande artista barocco, un « poeta impressionista della filosofia » (come lo definisce, un po' troppo impressionisticamente, C. Andler), straordinariamente ricco di accensioni liriche, di splendori stilistici, di musicalità, di suggestività epiche e patetiche, che hanno gran valore quando non pretendano di equivalere a una esposizione filosofica.

Sotto questo profilo non fanno scandalo le assenze di significazioni inequivoche, di prove e di sistematicità, le sue contraddizioni interne, il suo amore delle violenze espressive, delle immagini inattese, dei miti e delle metafore.

Si spiega come tutte le cappelle culturali, anche le più distanti e ostili tra loro, poterono trovare in lui il proprio sacerdote e citarlo a proprio favore: nella polivalenza del suo frammentarismo saggistico offre motivi validi a chi vede in lui un anticristo e un cristiano, un « crocifisso », un protestante e un cattolico, un edonista e un asceta, un materialista e un mistico, un marxista e un liberale, un nazionalista e un cosmopolita, un fautore dell'assolutismo e dell'anarchia, un classico e un moderno... Dove la estrema varietà delle interpretazioni che furono date del suo pensiero da chi s'accinse a valutarlo come un sistema filosofico: tutte vere (nel loro si-

gnificato affermativo) e tutte false (nel loro significato esclusivo).

Questa stessa frammentarietà ammannita con le malie dell'arte forse spiega perché N. fa più presa sui giovani che sulle anime mature: bisogna essere più golosi dell'aforisma sonante e dello slogan shockante che del teorema preciso e secondo, più della impetuosità emotiva che della saggezza lucida, più della clamorosità e della violenza che della verità e della bellezza, più della novità (anche se falsa) che della bontà (anche se vecchia) per applaudire a N. poeta dimenticando le sue insufficienze di pensatore e maestro.

C) Ma non si rende appieno giustizia a N. col semplice dislocarlo dalla filosofia alla letteratura: la sua fama resta di molto superiore ai suoi meriti letterari, e deve avere un fondamento.

Vero è che si ammirò in lui un altro, assai più rispettabile, commovente e istruttivo valore: *la sua vita*, che è la vera « grande opera di N. » (Halévy), il suo stile morale, il *tonus* spirituale, la tensione costante del suo spirito generoso e coraggioso verso gli ideali infiniti ed eterni, l'ansia vibrante di perfezione universale, l'orrore della mediocrità e della viltà, che richiama le nobili passioni dell'asceta, del profeta, dell'apostolo, dell'eroe, e merita il rispetto anche di chi non condivide il *contenuto* dei suoi ideali. Volle essere il riformatore e il maestro dell'umanità futura, come Zaratustra, Manù, Licurgo, Solone, e sbagliò il codice, additando strade mal definite o nefaste; ma egli insegna pur sempre, in tutta la sua vita, con quale dedizione e fedeltà tenace si ha da percorrere la propria strada. Non è maestro di dottrina, ma è esempio di vita: il suo potenziale affettivo, la sua carica di buona volontà e di rette intenzioni è assai migliore della logica del suo pensiero. « Io sono mistico e non credo in niente » (inediti di Zaratustra): chi crede in qualche cosa meritevole di essere creduta può ben ammirare l'*animus* mistico di lui e farsene un modello.

D) Vi sono di quelli i quali spingono il loro apprezzamento di N. — o forse soltanto la loro umana compassione per la sua drammatica, anzi tragica vicenda — fino a vedere in lui un *cristiano suo malgrado*, « più cristiano della sua idea di cristianesimo » (Denis de Rougemont), « ateo a forza di religione » (Carlo du Bos), « anticristo per venerazione di Cristo, testimone di Dio, profeta di Dio » (Dournes). Dice Jaspers: anche quando il dogma non ebbe più senso per N., il suo pensiero obbediva a profonde impulsi cristiane: la sua ostilità al cristianesimo come realtà dottrinale e storica coesisterà col suo attaccamento al cristianesimo come esigenza; N. è cosciente che questo attaccamento non è una debolezza ma un autentico valore: è l'impulsione morale cristiana che ci sospinge senza posa a volere una verità, una bontà, una bellezza, una vita senza limiti; egli lotta contro il cristianesimo per un nichilismo portato alle estreme conseguenze, ma lo vuole distruggere in nome di ideali e con energie che solo il cristianesimo ha saputo accendere nelle anime, e lo vuole distruggere come realtà storica degenerata per ritrovarne la pura sorgente originaria che gli permetta di ricostruire la vita sulle rovine del nichilismo.

Ma non vediamo motivo, né utilità di gratificare N. della categoria di cristiano. Certo, ogni atteggiamento umano consapevole è religiosità, anche la IRRELIGIOSITÀ (v.) e l'ATEISMO (v.) e il MATERIALISMO (v.); ma non ogni religiosità è religiosità *cri-*

stiana. Certo, è cristiana lo spasmio del più, del meglio, del tutto, l'ardore di riforma, di salita, di pulizia; è cristiana la nostalgia di «altro», della perfezione, l'insoddisfazione e la critica delle meschinità... Ma si tratta di cristianesimo generico, che non è ancora cristianesimo specifico se queste nobili ansie non hanno un certo contenuto e un certo orientamento: senso di Dio trascendente e incarnato, senso della dipendenza creaturale rispetto a Dio e alla norma obiettiva, senso del nostro decadimento storico e del peccato, senso dello sforzo ascetico, senso della grazia ratificante, sanante ed elevata la natura, senso del «novissimo», del dopo, e del nostro orientamento escatologico: componenti di una genuina psicologia cristiana, le quali in N. non si rintracciano o si rintracciano sotto infelici blasfeme mimetizzazioni. Per essere cristiani non basta citare Cristo quando si ritiene che il suo messaggio è l'invito ad espandere gli istinti al di là del bene e del male; non basta criticare il cristianesimo degenerare (dei pietisti tedeschi del sec. XIX, dei quietisti accidiosi che attendono passivamente dall'alto l'ordine migliore, degli utilitaristi servili che riducono il Vangelo all'algebra delle interdizioni minime che si devono sopportare per avere il massimo vantaggio del paradiso), se si crede che il cristianesimo autentico, quello che Zaratustra vuol restaurare, non è altro se non un sistema dionisiaco; non basta aver sentito e sofferto la fatalità e la potenza pedagogica del dolore — avvertita anche dai pagani — se poi non si riconoscono i significati e i valori precamente evangelici del dolore (v. MALE).

Al più possiamo dire che N. ebbe la sventura di essere perversamente informato (per es., da Renan) sulla genuina natura del cristianesimo e che, se l'avesse conosciuta, il suo spirito retto, generoso, fortemente ne avrebbe dato più equo apprezzamento e vi avrebbe trovato ciò che disperatamente cercò altrove: l'armonia fra Dio e mondo, vita e morte, umano e sovrumano, fra espansione e sacrificio, libertà e legge, possesso e rinuncia. Continuiamo dunque a dissentire dal *logos* delle sue dottrine senza cedere alla tentazione affettiva di infauti concordismi ed irenismi, pur continuando ad ammirare il *pathos* e l'*ethos* del suo temperamento spirituale: si dica pure che N. è «mistico», purché si intenda mistico senza Dio, senza sacramento, senza fede, senza umiltà, senza preghiera. In questa psicologia sta l'unità della sua vita e della sua opera, che invano cercheremo nella sua logica.

«Pellegrino dell'assoluto, malgrado le sue negazioni, insoddisfatto delle soluzioni di rassegnazione proposte da Schopenhauer, dall'idealismo, dagli scettici, dal positivismo, egli denuncia con vero coraggio la mediocrità e la bassezza dovunque la incontri; si erge contro i misfatti dello stato e di qualsivoglia totalitarismo; mette l'umanità in guardia contro i mostri da lei stessa partoriti e la distoglie dagli idoli indegni del suo culto, e perciò preannuncia il mondo e in particolare la Germania contro i pericoli del germanismo. Ci invita a rivedere costantemente i nostri giudizi e i nostri atteggiamenti, a vivere più pericolosamente, a meritare che l'ideale cui ci consacrano sia davvero il termine della conoscenza. Perfino nelle sue blasfemie e nelle sue traotanze, egli testimonia che l'uomo esige un altro diverso da sé, e che l'uomo mortale contingente non è un sufficiente destino dell'uomo. Non poté essere il superuomo che aveva sognato: come l'albatros di

Baudelaire precipitò, tra i fischi, al suolo. Sfidò Dio e credette di sostituire all'idea di Dio un ideale più accettabile dalla sua anima altera e generosa; ma schiantato dalla forza delle tenebre, la sua volontà di potenza fu espiata con undici anni di vita larvale e impotente. L'ellenista sapeva che la Nemesis, la collera degli dei doveva vendicarsi contro i colpevoli d'orgoglio. Amava la fatalità, ma nella sua fine crudele dobbiamo vedere molto più che un destino implacabile: Dioniso vinto dal Crocefisso, il dolore e insieme l'amore che vince in definitiva tutte le fatalità... Rivolgiamogli quel grido che egli mette in bocca al suo Zaratustra: «Se non hai più gioia da darmi, ebbene tu hai ancora la tua pena» (P. Dourne, p. 107 s.).

BIBL. — Edizioni principali. *Gesammelte Werke*, Lipsia, Naumann 1899-22, in 19 voll. (di cui 11 di note e di frammenti postumi). — *Historisch-kritische Ausgabe*, promossa dal N. Archiv, Lipsia 1933 ss. — *Gesammelte Briefe*, a cura di E. FOERSTER-PETER GAST, 5 voll., Berlino e Lipsia 1900-1909; Lipsia 1909 ss, in 9 voll. — Nuova ediz. di tutte le opere in 3 grossi voll.: *F. N. Werke*, a cura di K. SCHLECHTA, München 1954-56. Cf. a proposito di questa edizione, R. SCHAEFER, *Le drame posthume de N.*, in *Rev. de théol. et de philos.* 9 (1959) 77-81; R. ROOS, *Les derniers écrits de N. et leur publication*, in *Rev. philos.* 81 (1956) 262-87; A. KREMER MARIETTI, *N. et quelques-unes de ses interprètes actuels*, in *Rev. de métaph. et de mor.* 63 (1959) 457-68.

Versione francese di tutte le opere presso Gallimard, Parigi. Vers. ital. presso Sonzogno, Milano, in 11 voll. con gli scritti postumi [vol. XI] ordinati dall'Archivio N. di Weimar. Ogni volume è preceduto da una introduz. della sorella Elisabetta Foerster-Nietzsche; l'ultimo è introdotto da Ricc. Oehler. *Pages mystiques*, scelte, tradotte e annotate da A. QUINOT, Paris 1945, 1955². — *Lettres choisies*, scelte e tradotte a cura di A. VIALATTE, Paris 1950. — *The portable N.*, scelta, versione, introduz. e note di W. KAUFFMANN, New-York 1954.

Per il rapido riferimento dei temi di N. è di gran giovamento R. OEHLER, *N. - Register. Alphabetisch-systematische Uebersicht u. F. N. s. Gedankenwelt. Nach Begriffen u. Namen aus dem Text entwickelt*, nuova ediz. Stuttgart 1948 (pp. VIII-533).

Studi principali (con preferenza per quelli più generali, più recenti, più utili alla comprensione del suo pensiero religioso). ANDLER CH., *N. sa vie et sa pensée*, 6 voll., Paris 1921-30, tuttora fondamentale per l'abbondanza e la diligenza delle informazioni. — BALTHASAR (VON) HANS, *Hierkegaard et N.*, Paris 1945. — BARANGER W., *Pour connaître le pensée de N.*, Paris 1945. — E. BARHEL, *N. als Verführer*, Baden-Baden 1947. — BATAILLE G., *Sur N. Volonté de puissance*, Paris 1945; Id., *L'expérience intérieure*, Paris 1954: «un viaggio all'estremo del possibile umano» descritto sotto l'egida, nello spirito e nello stile di N., dove il possibile umano non rispetta nessun valore, nessun dover essere: un'ansia «mistica» verso la totalità infinita, verso l'uomo estremo, ma che del vero uomo non conosce il dovere di assoggettarsi all'ordine razionale obiettivo e di inginocchiarsi: mistica dell'uomo superuomo («gloria in excelsis mihi») che termina in una disperata estasi del nulla. — BENTLEY E., *The cult of the superhuman*, Hale 1947. — BERTINI M., *Un asceta e un superuomo: Schopenhauer e N.*, Pistoia 1947 (pp. 70). — BERTRAM ERNST, *N. Essai de mythologie*, vers. di R. Pitrou, Paris 1932, analisi acuta dei miti di N. — BLUMH H., *N.'s idea of Luther in «Menschliches, Allzumenschliches»*, in *Publications of modern language assoc. of America* 65 (1950) 1053-68; Id., *N.'s view of Luther and the Reformation in «Morgenröthe» and «Die frohliche Wissenschaft»*, ivi 68 (1953) 111-27. — BLUNCK R., *F. N. Kindheit*

- u. *Jugend*, München-Basel 1953 ss; vers. franc., Paris 1955; biografia in 3 voll., « completa e critica ». Peraltro non apporta modifiche notabili al profilo già noto. Resta provato in modo definitivo che la sorella Elis. Foerster Nietzsche, amministratrice ed editrice dei materiali del « Nietzsche-Archiv » di Weimar, ha soppresso e sfigurato alcuni documenti riguardanti il passato del fratello; per questa ragione è tuttora impossibile mettere a punto la questione della malattia di N. — BONIFAZI C., *Christendom attacked. A comparison of Kierkegaard a. N.*, London 1953. — BROM G., *N.'s antichrist*, Amsterdam 1946. — CASTIGLIONI M., *Il poema eroico di F. N.*, Torino-Milano 1924. — CHALLAYE F., N., Paris, 1950². — CHESTOV L., *L'idée de bien chez Tolstoj et N.*, vers. dal russo, Paris 1949; Id., *Filosofia della tragedia* (N. e Dostoevskij), vers. dal russo, Napoli 1950, e altri scritti dello stesso autore, di lettura difficile ma ricchi di analisi illuminanti — COPLESTON F. C., *St Thomas and N.*, Oxford 1955 (pp. 24). — CRESSON A., N., Paris 1953, ristampa. — DOISY M., *N. homme et surhomme*, Brux. 1946. — DOURNES P., *N. vivant*, Paris 1948: sotto l'aspetto religioso N. è presentato come « anticristiano per venerazione di Cristo » (p. 89), come fu antigermanico per amore della Germania, « testimonia di Dio, profeta di Dio a dispetto delle sue bestemmie e dei suoi rinnegamenti » (ivi). — EHRENTREICH A., *Wandlungen des N. Bildes in den letzten Jahrzehnten*, in *Die Sammlung* 6 (1951) 140-48. — EMGE C. A., *Ueber das bleibende Erbe N.*, Mainz 1955. — ERNST J., *Quellen zu N. s. Christentum, Polemik, in Zeitschr. für Religions- u. Geistesgesch.* 4 (1952) 241-51: rassegna degli autori (appartenenti in maggior parte all'ala sinistra dell'hegelismo) che ebbero influenza decisiva sull'atteggiamento di N. — FISCHL J., *Menschenwürdigung u. Menschenwürde*, Linz 1948² (pp. 24). — FOERSTER E., *N. Das Leben N.*, 3 voll., Leipzig 1895-1904; 2^a ediz. in 2 voll., ivi 1912-14. — Id., *N. giovane*, vers. it. di E. Rigutini, Firenze 1924. — Id., *Das N.-Archiv. Seine Freunde u. seine Feinde*, Leipzig 1907. — GERBER H. E., *N. und Goethe. Studien zu einem Vergleich*, Bern-Stuttgart 1954. — GIESZ L., *N. Existentialismus u. Wille zur Macht*, Stuttgart 1950. — GIUSSO L., N., Milano 1943. — GOTZ K. A., *N. als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*, Friedb. i. Br. 1949. — GUTERSOHN U., *F. N. und der moderne Mensch*, St Gallen 1945² (pp. 64). — GUTZWILLER H., *F. N. s. Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium* (1869-76), in *Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde* 50 (Basel 1951) 147-224. — HALÉVY DAN., N., Paris 1944. — HEIDEGGER MART., *N. s. Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, Frankfurt a M. 1949, p. 193-247. — HEIMSOETH H., *Metaphysische Voraussetzungen u. Antriebe in N. s. « Immoralismus »*, Mainz 1955 (pp. 67). — HIPPEL E., *F. N. zwischen Christ u. Antichrist*, in *Stimmen der Zeit* 154 (1954) 430-41. — HIRSCH E., *Lutherstudien II* (Gütersloh 1954) 168-206: N. e Lutero. — HUBBARD ST., *N. und Emerson*, Basel 1958. — KAUFMANN W. A., *N. philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton (N. J.) 1950 (pp. XI-409), ottimo — KESSELING MAX., *N. u. sein Zarathustra in psychiatrischer Beleuchtung*, Affoltern a. A. 1954. — *Kierkegaard e N.*, di vari autori, Milano, Bocca 1953. — KLOSSOWSKI, *N. le politèisme et la parodie*, in *Rev. de métaph. et de mor.* 63 (1958) 325-48. — KNIGHT W., *Christ and N. An essay in poetic wisdom*, London-New-York 1948. — JASPERS K., *N. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1947² (pp. 487); vers. franc., Paris 1950. — Id., *N. und das Christentum*, Hameln 1946, 1952² (pp. 87); vers. franc., Paris 1949. — LANDMANN M., *N. s. Lehre von Bösen*, in *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* 1 (1948) 59-71. — Id., *Geist u. Leben. Varia Nietzscheana*, Bonn 1951. — LANGE-EICHBAUM W., *N. Krankheil u. Wirkung*, Hamburg 1947 (pp. 95). — LANNON J. C., *N. ou l'histoire d'un égocentrisme athée*, vers. dall'olandese, Paris-Bruges 1953 (pp. 400). — LOMBARDI R., *F. N.*, Roma, Civ. Cattol. 1945. — LOTZ J. B., *Zwischen Seligkeit u. Verdammis. Ein Beitrag zu d. Thema: « N. und das Christentum »*, Frankfurt a. M. 1953. — LÖVITH K., *Da Hegel a N.*, Torino 1949 (pp. 640); in *ted.*, Stuttgart 1950 (pp. 464): il pensiero rivoluzionario nel sec. XIX. — LUBAC (DE) HENRI, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944: confronto di N. con Feuerbach, Comte, Kierkegaard; parallelo fra N. e Péguy. — Id., *The mystic of N.*, in *Month* 3 (1950) 18-37. — MANN THOMAS, *N. s. Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin 1948 (pp. 51). — MITTASCH A., *F. N. als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952. — MOLINA E., *N. dionisiaco u. asceta. Su vida y su idealio*, Santiago del Chile 1944. — MOTSON THOMPSON R., *N. and christian ethics*, London 1951. — N. B., *La filosofia in angustie* (frammenti ove N. critica severamente i filosofi del suo tempo), in *Riv. di filol.* 42 (1951) 164-81. — NICHOLLS R. A., *N. in the early work of Thomas Mann*, Berkeley (Calif.) 1955. — N. Conférences tenues (14-15 oct. 1944) a Ginevra nel I cent. dalla nascita di N., Erlangen-Zürich 1945, di vari autori (in particolare: N. philosophe di H. L. MIEVILLE, p. 7-63; N. éducateur di J. E. SPENLÉ, p. 106-29). — N. Etudes et témoignages du cinquantenaire, articoli di vari autori, Paris 1950. — NIGG W., *Religiöse Denker* (Kierkegaard, Dostojewskij, N., Van Gogh), Berlin-München 1952. — PELLEGRINI A., *N. Interpretazione del pensiero e della vita*, Milano 1943. — PFEIL H., *F. N. und die Religion*, Regensburg 1949. — POURTALÈS (DE) GUY, *N. en Italie*, Paris 1929; vers. it., Milano, Bompiani 1945. — PROOST K. F., *N. en het christendom*, in *Algemeen Nederlands tijdschrift v. wijsgegerete en psychologie* 43 (1950) 1-16. — REDING M., *N. s. Verhältnis zur Religion. Christentum und Katholizismus in der Leipziger u. ersten Baseler Zeit*, in *Abhandl. über Theol. u. Kirche*, omaggio a Carlo Adam, Düsseldorf 1952, p. 279-93. — REYBURN H. A., HINDERIS H. E., TAYLOR J. G., *F. N. Ein Menschenleben u. seine Philosophie*, Kempten 1946 (pp. 444). — REYBURN H. A., *N. The story of human philosopher*, London 1948 (pp. VIII-500). — RITTER F., *Das offenbarte Leben*, 3 voll., Fürstenberg über Frankenberg Eber 1952. — ROUGEMONT (DE) DEN., *Les personnes du drame*, Paris 1945. — SCHÜLKE H., *N. s. gottlose Frömmigkeit*, Hamburg 1946 (pp. 72). — STEGMUND G., *N. der Atheist u. Antichrist*, Paderborn 1946². — Société française d'études nietzschéennes, dal maggio 1946 (ed. Aix-en-Prov. 1947). — SPENLÉ J. E., *La pensée allemande de Luther à N.*, Paris 1955². — Id., *Les grands maîtres de l'humanisme européen* (Erasmus, Voltaire, Goethe, N., Rilke), Paris 1952. — STEINBÜCHEL TH., *F. N. Eine christliche Besinnung*, Stuttgart 1946 (pp. 41). — THIBON G., *N. ou le déclin de l'esprit*, Lyon 1948; cf. *Sapientia* 5 (1950) 182-95. — ULMER K., *Orientierung über N.*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 12 (1958) 481-506, 13 (1959) 52-84: esprimere la volontà umana, ecco la missione che N. si diede, e l'unità della sua opera; per intendertela sono importanti il « filosofare storico » e l'« eterno ritorno », temi che dominano rispettivamente il secondo e terzo periodo di N. — VOLKMANN SCHLUCK K. H., *Zur Gottesfrag bei N.*, in *Anteile. M. Heidegger z. 60 Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950, p. 212-34. — WALZ GEORGES, *La vie de F. N. d'après sa correspondance*, Paris 1932. — WEIN H., *Métaphysique et antimétaphysique, accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de N.*, in *Rev. de métaph. et de morale* 63 (1958) 385-411: contributo di N. ai problemi del valore, dell'ordine, della struttura. — WETTER A., *N. in unserer Zeit*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 5 (1951) 343-57. — WEYMAN-WEYHE W., *Die Entscheidung des Menschen. N. als geschichtl. Wirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1948. — WEYNE G., *N.'s voorstelling van de echte Christusfiguur*, in *Ephem. theol. Louv.* 32 (1956) 331-54: il Cristo di N. ha le caratteristiche e le insuffi-

cienze del Cristo immaginato dalla scuola liberale. — WIESER E., *N. als Prophet u. das Geheimnis des Uebermenschen*, Affoltern s. A. 1953. — WILLIAMS W. D., *N. and the French*, Oxford 1952. — WILSON G. W., *Christ and N.*, London 1948. — WOLFF P., *N. und das christliche Ethos*, Regensburg 1946². — WÜRZBACH F., *Das Vermächtnis F. N. s.*, Salzburg 1950 (pp. 700). — ZAHN L., *F. N. Ein Lebenschronik*, Düsseldorf 1950. — ZWEIF ST., *Le combat avec le démon* (Kleist, Hölderlin, N.), vers. dal ted., Paris 1943, ristampa. — v. anche NICHILISMO.

NIFLEHEIM è l'oltretomba degli antichi Scandinavi, diviso in 9 regioni, governato da Hel, luogo di freddo e tenebre. Lì ha le sue radici l'albero del mondo Yggdrasil.

NIFO (*Niphus*) **Agostino** (1469 o 1470 — tra il 1539 e il 1546), detto *Suessanus* da Sessa in Campania, che fu probabilmente il luogo della nascita o almeno della sua prima educazione. Studiò filosofia peripatetica a Padova, allievo di Nicoletto Vernia che era un corifeo dell'averroismo. Cf. E. GARIN, *Noterelle sulla filosofia del rinascimento*, (a proposito di N. Vernia; i primi scritti del N., una pagina di Poggio Bracciolini; la fortuna dell'etica aristotelica nel '400; scritti del Vernia e di Berardo Torni), in *Rinascimento* 2 (1951) 57-66, 319-36. Nel 1496 ebbe a Padova la cattedra di filosofia naturale come successore del POMPONAZZI (v.). Ritornato il quale, N. passò ad insegnare a Salerno, indi a Napoli, a Pisa; fu anche invitato a Bologna.

Nel suo primo periodo professò la dottrina averroistica sull'unità dell'intelletto (*De intellectu et daemionibus*, Padova, 1492), negando l'immortalità dell'anima individuale (immortali sono soltanto l'intelletto unico e le intelligenze motrici). Ma già nelle note all'edizione delle opere di Averroè da lui curata (1495-97) mostra gravi esitanze e si avvicina alla psicologia cristiana. Il suo averroismo (peraltro moderato come quello di Sigeri), gli aveva attirato molte critiche e il vescovo Broggi di Padova lo indusse a ritrattarsi. Allora contro il POMPONAZZI (v.) e con intendimenti ortodossi compose un *De immortalitate animae* (Venezia 1518), dedicandolo a papa Leone X che gliel'aveva richiesto e che lo compenso conferendogli il titolo di conte palatino col privilegio di portare lo stemma dei Medici (15 giugno 1520).

Di scarso interesse sono gli altri scritti del N.: commenti alle opere di Aristotele (raccolti in 14 voll., Parigi 1654), *De infinitate primi motoris* (1504), *Dialectica ludicra* (1521), *De pulchro et amore* (1531), *Opuscula moralia et politica* (Parigi 1645, 2 voll.). Il *De regnandi peritia* (1523), dedicato a Carlo V, si può dire una libera traduzione latina mascherata del *Principe* di Machiavelli. Cf. G. VALLETTA, *Il « Principe » di Mach. e il « De regn. per. » di A. N. in Anali della Fac. di lett. e filos. di Napoli* 1 (1951) 137-56.

BIBL. — *Opera*, Ven. 1559, 6 voll. — K. WERNER, *Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalter*, Wien 1881, p. 117-47. — B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento ital.*, Roma 1945, passim. — M. GIORGIANTONIO, *Un nostro filosofo dimenticato* (Luca Prassicio e A. N.) in *Sophia* 16 (1948) 212-14, 303-12.

NIFONE, S., eremita del monte Athos (sec. XIV). N. a Lukovi (despotato di Epiro), fu educato da uno zio paterno monaco. Ordinato sacerdote, si diede

alla solitudine e all'esicamo (tanto avanzò nella pratica dell'*ήσυχία* che riusciva a recitare tutto il salterio sostenendosi su un solo piede; v. PALAMAS), e si affidò alla direzione di Teognoto in una laura sul monte Athos. Scopertasi la sua qualità di prete, per amore di maggior solitudine si trasferì in vari luoghi (fu anche presso S. Massimo « Kausokaliba » di cui fu il primo biografo), fino a che venne a stabilirsi in una grotta della costiera montuosa di fronte all'isolotto di S. Cristoforo. Morì a 96 anni, una domenica 14 giugno. S'era segnalato per digiuni e penitenze straordinarie, favorito in vita dal dono di profezia e di scrutazione dei cuori, e in morte dal dono dei miracoli.

Un anonimo contemporaneo ne scrisse in greco la *Vita*, di cui ci fornisce l'ediz. completa e fedele F. HALKIN, *La vie de S. N.*, in *Analecta Bolland.* 58 (1940) 12-27; cf. p. 5-11, introd. — S. G. MERCATI, *Vita di S. N. riconosciuta nel papiro greco Fitz Roy Fenwick a Cheltenham, già Lambruschini a Firenze, in Aegyptus* 21 (1941) 55-92.

NIGER, Nigri (latinizzazione di *Schwarz*) **Pietro**, O. P. (c. 1434-c. 1483), n. a Kaaden o Kadan in Boemia, m. a Budapest. Entrò nell'ordine a Würzburg nel 1452. Allo stesso ordine appartennero i suoi fratelli *Giovanni* (priere a Ratisbona, professore di filosofia e teologia a Ingoistadt), *Giorgio* (provinciale in Boemia; una ricca collezione di suoi mss. s'è conservata nell'ex convento di Eichstätt), *Nicola* (priere a Landshut). Non è facile distinguere i dati biografici di Pietro da quelli dei suoi fratelli, coi quali di fatto (specialmente con Giorgio) Pietro, il più illustre, fu spesso confuso.

Pietro studiò a Montpellier, a Salamanca, a Friburgo in Br., a Ingoistadt. Possedeva non solo le scienze filosofiche e teologiche ma anche molte lingue, in particolare l'ebraico. Già verso il 1457 scriveva il trattato *De modo praedicandi*. La notizia che abbia insegnato filosofia a Colonia (1465) e poi (1468) teologia a Ulm è forse da riferirsi al fratello Giorgio.

Combatté gli abusi dei cosiddetti questori o venditori d'indulgenze. Con grande zelo si unì ai predicatori della crociata contro i Turchi. Il 21 maggio 1473 venne promosso dottore in teologia a Ingoistadt. Gran fama gli acquistarono le sette prediche di tre ore ciascuna che nella Pasqua del 1474 tenne all'aperto in Ratisbona dinanzi al vescovo Enrico IV e ad immenso uditorio. Le raccolse poi sotto il titolo: *Tractatus contra perfidos Judaeos de conacionibus veri Messiae* (Esslingen 1475, presso Corrado Fyner de Gerhussen: è forse il primo libro a stampa dove compaiono caratteri ebraici; libera versione tedesca: *Chochaf hamschiah, das ist getümeczte yn sternn des Meschia des gesalbten suns des himmlischen walters...* XI tract., ivi 1479). Più tardi lo troviamo presso il re d'Ungheria Mattia Corvino a dirigere l'"Universale gymnasium philosophiae, theologiae sanctaeque scripturae", dal re mecenate fondato e dotato di celebri maestri. Gli dedicò il suo capolavoro: *Clypeus thomistarum* (Venezia 1481 e 1504). Per la verità il titolo non è poco pretensioso, poiché della sintesi tomista il libro si limita a difendere alcune tesi di gnoseologia e di psicologia contro gli scotisti e i nominalisti (detti anche terministi e concettisti). Peraltro non è privo di importanza in quanto documenta l'urto delle tradizioni scolastiche nelle scuole tedesche del sec. XV.

QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O. P.* I, 861-63. — HURTER, *Nomenclator*, II³, col. 1010. — M. M. GORCE in *Dict. de la Bible*, II, col. 1473. — B. WALDE, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Anfang des Mittelalters*, Münster 1916, p. 70-152. — ST. HESEK, *Philosophia Petri N.*, Friburgo in Sv. 1920 (tesi di laurea).

NIGERIA, ex colonia britannica nel golfo di Guinea. Superficie, 876.922 Km². senza Camerum, 965.113 Km². col Camerum (che per molti aspetti è considerato parte integrante della N.); popolazione (al 1959) c. 34 milioni di ab. (col Camerum), negri sudanesi, in parte meticcianti con razze camitiche (fulbe) e c. 7000 europei. La N. comprendeva una colonia (Lagos e territorio circostante, Km². 3576) e un protettorato.

Con la costituzione del 1952 il potere legislativo è affidato a una « Camera dei rappresentanti », di 148 membri, di cui 136 nigeriani eletti dal popolo, e il potere esecutivo risiede nel governatore generale assistito da un consiglio di 18 ministri, di cui 12 indigeni. Il 2 sett. 1957 la N. fu costituita in stato indipendente, il più grande stato d'Africa. La direzione della cosa pubblica è in mano ai musulmani, che costituiscono la metà del paese. Il governo, che ha sede nella città di Lagos (600.000 abitanti), è interamente composto di negri. Il 20 aprile 1960 partiti gli ultimi funzionari britannici (che tennero per tre anni il ministero della difesa e degli esteri), l'indipendenza è proclamata solennemente.

La N. è formata da tre province federate, ciascuna delle quali gode di una discreta autonomia; (ad es., controlla l'educazione nel proprio territorio; a questo proposito si ricorda la crociata organizzata dai c. 7 milioni di cristiani in favore della continuità delle sovvenzioni alle scuole libere).

I primi tentativi di evangelizzazione operati dai cappuccini spagnuoli (1651, missione del Benin) incaricati da Propaganda Fide, non ebbero esito e i missionari furono cacciati. Migliori frutti raccolsero nel regno di Owerri i cappuccini italiani (dal 1657). Un'opera missionaria sistematica si intraprese soltanto nella seconda metà del sec. XIX. Cominciarono i missionari d'Africa di Lione da Lagos fino a La-koia, e nel 1870 veniva eretto il vicariato della *Costa*

di Benin. Vennero poi (1885) i missionari dello Spirito S. e nella regione orientale del Niger fu creata (1889) la prefettura apost. della N. inferiore, che dal 1920 è vicariato ap. della N. meridionale. Per opera dei missionari di Lione, spintisi a nord, fu costituita (1911) la prefettura apost. della N. orientale, detta poi N. settentrionale, oggi *Kaduna*. Nel 1934 alla Società missionaria irlandese di S. Patrizio si affidava la parte orientale del vicariato della N. meridionale, eretta in prefettura apost. (*Calabar*).

Il 18 apr. 1950 si costituiva la gerarchia eccles. nella N. con due metropoli, cioè *Lagos* (suffraganee: *Ondo*, *Benin City*) e *Onitsha* (suffraganee: *Owerri*, *Calabar*), oltre a sette prefetture apostoliche (Ibadan, Jos, Kaduna, Ogoya, Oturko, Oyo, Yola).

Dello stato attuale delle missioni cattoliche in N. (compreso il Camerum britannico) da un'idea il prospetto statistico sotto riportato (al 30 giugno 1955) dell'Agenzia Fides.

I preti sono in massima parte (484) irlandesi, poi olandesi, inglesi e scozzesi, canadesi, francesi, americani. I territori missionari sono affidati alle Missioni africane, alla Congregazione dello Spirito S., alla Società di San Patrizio, agli Agostiniani, ai Padri di Mill Hill, ai Padri Bianchi e ai Domenicani.

Le missioni della N. fioriscono (il numero dei cattolici, compresi quelli del Camerum britannico, è passato da 936.032 nel 1953 a 1.009.520 nel 1954 e a 1.105.234 nel giugno 1955), ma sono frenate da gravi difficoltà: la resistenza dei musulmani, la concorrenza delle missioni degli acatolici (c. 700.000), la mistura dei popoli, i movimenti nazionalistici e laicistici, l'irreligiosità dei capi educati tra i bianchi, soprattutto la scarsità di sacerdoti, di scuole, di stampa (solo il settimanale *Nigerian catholic Herald* di Lagos e un mensile minore) e di capi cattolici.

L. KILGER, *Die Missionen in Oberguinea und in Ostafrika nach den ersten Propagandamaterialien (1622-70)*, in *Zeitschr. f. Missionswiss.* 20 (1930) 297-311. — A. C. BURNS, *History of N.*, London 1948. — C. R. NIVEN, *A short history of N.*, London 1948. — J. COMHAIRE, *La vie religieuse à Lagos*, in *Zaire* 3 (1949) 549-56.

NIGERI Pietro. v. NIGER.

NIGRIZIA (Madri Pie della): congregazione religiosa femminile, dipendente dalla S. Congr. de

MISSIONI	FEDELI	CATECUMENI	PRETI		SEMINARI MAGG.	STUDENTI
			STRAN.	INDIG.		
Benin C.	75.756	29.458	47	5	I	16
Calabar	79.929	27.262	57	2	—	6
Ibadan	18.199	2.263	19	—	—	—
Jos	27.643	15.606	28	—	—	—
Kabba	8.432	1.663	16	I	—	2
Kaduna	20.656	7.084	35	—	—	3
Lagos	62.605	5.300	39	12	—	2
Maiduguri	1.398	150	3	—	—	—
Ogoja	24.037	46.558	35	—	—	—
Ondo	47.147	8.408	28	4	—	2
Onitsha	248.312	101.415	90	7	I	22
Oturkpo	11.099	26.636	22	—	—	—
Owerri	391.300	138.869	80	10	—	13
Oyo	19.531	1.702	23	—	—	—
Sokoto	1.230	200	3	—	—	—
Yola	3.502	2.040	20	—	—	—
Buea	64.478	11.624	56	I	—	4
TOTALE	1.105.234	426.238	601	42	2	65

Propaganda Fide, con casa generalizia a Verona. v. MISSIONI.

NIHILISMO. v. NICHILISMO.

NIHUSIO (*Nihus, Neuhauser*) **Bertoldo** (1590-1657), n. a Holtorf (Hannover). m. a Erfurt. Nel 1607 prese a frequentare l'univ. di Helmstädt e, aiutato nelle sue strettezze economiche da una pensione assegnatagli dal principe Sigismondo di Braunschweig, vescovo di Osnabrück, poté conseguire (1612) il grado di *magister*. Dopo varie peregrinazioni, nel 1622 fu a Colonia per approfondirsi nella dottrina cattolica; si convertì nell'anno seguente e venne più tardi ordinato sacerdote. Esercittò cura d'anime e cariche importanti in vari luoghi, finché, cacciato dalla guerra, fu nel 1633 ad Amsterdam, in amichevoli relazioni col Vossio, poi a Münster, a Maganza, a Ingolstadt; nel 1655 appare a Erfurt come *Decanus B. Marg. Virg.* e vescovo eletto per la Turingia e la Sassonia.

Diresse scritti polemici, *Ars nova* (1632) e *Apologeticus* (1640) contro i protestanti. Collaborò con Leone Allazio ed altri nella pubblicazione di importanti opere. Molti altri scritti destinò alle questioni di fede dibattute fra cattolici, greci e protestanti. — A. RASS, *Die Konvertiten* V, 97-103. — *Kirchenlex.* IX, col. 393-96.

NIJS Giov. v. DRIEDO.

NIKEL Giovanni (1863-1924), esegeta cattolico, n. a Sohrau (Slesia), m. a Breslau. Qui aveva studiato, oltre che a Würzburg, teologia e lingue orientali. Ordinato prete nel 1886, fu professore di Vecchio Test. (1900), consultore della Pont. Commissione biblica (1907), prevosto del capitolo della cattedrale (1922).

Le sue opere sul Vecchio Test., ispirandosi a Richard SIMON (v.), vogliono trovare i punti di convergenza tra i dati della fede tradizionale e i risultati delle nuove ricerche. Fondò tre collezioni scientifiche: *Biblische Zeitfragen* (dal 1908 con la collaborazione di J. Rohr), *Alttestamentliche Abhandlungen* (dal 1909) ed *Exegetisches Handbuch zum Alten Test.* (dal 1909). Per la prima collezione scrisse, tra l'altro: *Alle und neue Angriffe auf das A. T.* (1908, 1912), *Die Glaubwürdigkeit des A. T. im Lichte der Inspirationslehre und der Literaturkritik* (1908), *Das A. T. im Lichte der altoriental. Forschungen* (5 fasc. 1909-16). Di lui si segnalano ancora: *Die Lehre des A. T. über die Cherubim und Seraphim* (1890), *Die heidnischen Kulturvölker des Altertums* (1891), *Der Monotheismus Israels* (1893), *Genesis und Heilschriftforschung* (1903), *Zur Verständigung über Bibel und Babel* (1903), *Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens* (1908, 1912), *Das A. T. und die vergleichende Religionsgeschichte* (1911), *Das A. T. un die Nächstenliebe* (1914), *Die Pentateuchfrage* (1911), *Grundriss der Einleitung in das A. T.* (1924), a cura di P. HEINISCH, che delinea la figura di N. nelle pp. IX-XIV). Cf. *Theologie und Glaube* 16 (1924) 449-54.

NIKOLAI. v. NICOLAI.

NIKOLAUS, Nikolaus. v. NICOLA.

NIKON. v. NICONE.

NILLES Nicola, S. J. (1828-1907), n. a Rippweiler (Lussemburgo), m. a Innsbruck. Quivi, dopo gli studi compiuti nel Collegio Germanico di Roma

(1847-53) e dopo l'ordinazione sacerdotale, passò il resto della sua vita insegnando (dal 1859; era ancor novizio gesuita), diritto canonico all'università (nel 1870-95 rettore del collegio teologico per il quale stese le *Consuetudines*). Collaborò ad *Archiv f. kath. Kirchenrecht* e a *Zeitschrift f. kath. Theologie* con numerosi eccellenti articoli. Gran fama si acquistò col *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis* (2 voll., Innsbruck 1879-81, 1896-97), apprezzato anche dai protestanti e dalla chiesa russa, la quale all'autore inviò in omaggio e in segno di compiacimento una copia delle *Ephemerides figuratae graeco-slavicae* (Mosca 1897). Con la stessa dottrina e con lo stesso spirito compilò *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orient. in terris coronae S. Stephani*, ivi 1885, 2 voll. Del N. si ricordano ancora i magistrali studi: *De rationibus festorum sacrat. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae* (2 voll., ivi 1867, 1885; il libro IV è una rassegna degli autori che trattarono del S. Cuore) e *Commentarium in concilium plenarym Baltimoreense tertium* (2 voll., ivi 1888-90).

M. BLUM, *Das Collegium Germanicum zu Rom und dessen Zöglinge aus dem luxemburger Lande*, Luxemburg 1899, p. 94-109, con elenco di 57 opuscoli e 94 dissertaz. del N. (120 sono gli articoli e le notizie affidate a *Zeitschrift* cit.). — Necrologi in *Zeitschr.* cit. 1907, p. 396-400, e in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 1907, p. 353-58. — Sul *Kalendarium manuale* v. H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* IX-1, col. 1732-34.

NILO. — 1) N. d'**Ancira** in Galazia, detto il vecchio ed erroneamente *Sinaita* (perché confuso con un eremita sul monte Sinai), **Santo** (fc. 430), seguace di S. Giov. Crisostomo, rettore di un monastero in Ancira, celebre scrittore d'ascetica. È ancora aperto « il problema di N. », poiché il suo profilo biografico è contaminato dalla sovrapposizione di numerosi personaggi difficilmente discernibili e nella sua eredità letteraria sono confluiti scritti non suoi o interpolazioni e sviluppi altrui di scritti suoi.

Sotto il suo nome ci giunsero parecchie lettere, per lo più brevi e indirizzate a destinatari sconosciuti o fittizi. In PG 79, 81-581 (dall'ediz. di L. Allacci) ne sono pubblicate 1061, ma il numero dovrebbe essere notevolmente ridotto eliminando le spurie, i doppiini, le frammentazioni di una stessa lettera in più lettere, gli estratti da altri scritti ascetici. Esse sono tutte volte a illustrare e inculcare l'ascetica monastica presentando il **MONACHISMO** (v.) come la vera vita cristiana, la vera « filosofia spirituale ». Cf. W. WARNACK, *Das Monchum als «pneumatische Philosophie» in den Nilusbrieffen, in Vom christl. Mysterium* (omaggio a O. Casel), Düsseldorf 1951, p. 135-51.

Gli accenni contenuti nell'ultima (PG 79, 580 s) furono romanzescamente sviluppati da un autore ignoto che ne compose le *Narrationes de caede monachorum in monte Sinai* (PG 79, 589-693). Da questo scritto si trassero gli elementi per costruire la biografia di un N. che, da ufficiale alla corte di Teodosio, si fece eremita sul Sinai con suo figlio Teodulo. Quand'anche l'eremita del Sinai non sia da ritenersi personaggio fittizio, va distinto dal superiore del cenobio d'Ancira.

L'imponente corpus di scritti morali e ascetici pervenuti a noi sotto il nome di N. (PG 79, 720 ss) attende ancora un'edizione e uno studio critico. Quasi sicuramente è di **EVAGRIO PONTICO** (v.) il magnifico

trattato *De oratione* (PG 79, 1165-1200), fatto di brevi sentenze. Cf. I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (pseudo-Nil)*, Toulouse, 1934, vers. e commento riediti in *Revue d'ascét. et de myst.* 1959-60. Cf. *Id.*, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le P.*, Paris 1960.

Dallo stesso Evagrio provengono probabilmente *De diversis malignis cogitationibus* (PG 79, 1200-33) e *Tractatus ad Eulogium* (PG 79, 1093-1140). Il *De octo vitiis cogitationibus* (PG 79, 1436-72) è un riassunto delle Instit. X-XII di GIOVANNI CASIANO (v.). Cf. S. MARSILI, *Resumé de Cassien sous le nom de S. Nil*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 15 (1934) 241-45. Un sermone sull'Ascensione, attribuito da Fozio a N., sembra doversi restituire a PROCLUSO di Costantinopoli (v.). Cf. J. G. DAVIES, *Proclus and Pseudo-Nilus*, in *Harvard theol. Review* 49 (1956) 179-81.

BIBL. — Nei sinassari N. è ricordato il 12 (anche 10) nov., con elogi desunti dalle citate romanzesche *Narrationes* (Bibl. Hag. Graeca² 1301-1307), da cui dipende anche Niceforo Call. (*Hist. eccl.* XIV, 30, 53, 54). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 518; cf. p. 21 (festa al 14 gen. dei 38 monaci che, secondo le dette *Narrationes*, furono uccisi sul monte Sinai in una incursione di barbari). — *Synax. Ecclesiae Constantin.*, ivi 1902, col. 217; cf. 209, 389-91. — H. GREGOIRE-P. ORGELS, *La « Passion de S. Théodote », oeuvre du pseudo-Nil, et son noyau montaniste, in Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 165-84. — Per la letteratura antica su N. v. F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita, e Neue Beiträge zur Nilusforschung* (Münster i. W. 1915, 1918); K. HEUSLI, *Untersuchungen zu N. dem Asketen e Das Nilusproblem* (Leipzig 1917, 1921), cf. la recensione in *Anal. Bolland.* 38 (1920) 419-23; BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Liter.*, IV (Freib. i. B.) 161-78; M. TH. DISDIER in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 661-74; B. ALTANER, *Patrologia*, vers. ital., Torino 1944³, p. 227 s. — Eccellenti studi di I. MUYLDERMANS hanno gettato qualche luce sul mistero di N.: in *Le Muséeon* 1938, 191 ss (24 nuove sentenze della *Institutio ad monachos*, PG 79, 1236-40, che è di Evagrio); ivi 1939, 235-74 (nuova recensione del *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145-64); ivi 1942, 93-96 (note critiche al testo *De magistris et discipulis*); ivi 1943, 77-113 (l'opera di N. in versione armena).

2) N. di Grottaferrata. v. N. di Rossano.

3) N. di Rodi. v. N. DIASORENO.

4) N., nativo di Rossano in Calabria, S. (n. circa 910, m. 25-IX. 1004 a Tuscolo), detto il *Giovane*, o *di Grottaferrata* perché qui fondò (1004) l'ordine monastico dei *Basiliani di Grottaferrata* (v. MONACI II M 1).

Di illustre famiglia rossanese, ebbe squisita educazione e, come semplice chierico, entrò al servizio della cattedrale. Legatosi allo stato matrimoniale in cui ebbe una bambina, non ancora trentenne rimase vedovo. Deliberò allora di fuggire il mondo, ritirandosi nel monastero del paese nativo, poi nella badia di Mercurion, ove vestì l'abito religioso e prese il nome di N., quindi in quella di S. Nazario. Dopo qualche anno, desideroso di maggior quiete, col permesso del suo superiore si rifugiò in una spelunca presso la cappella di S. Michele non molto discosta dal monastero, e qui vi visse per molto tempo vita angelica, ricevendo discepoli, coi quali seguiva le regole di S. Basilio, e rendendosi tanto noto per profezie e miracoli che clero e popolo di Rossano desiderarono (inutilmente) di averlo loro vescovo. Di N. si ricorda l'intromissione (998) presso l'imperatore Ottone III a pro' di Filagato vescovo di Piacenza,

creato antipapa dal senatore Crescenzo, la visita che lo stesso imperatore fece al santo nel suo eremo. Invasa la Calabria dai saraceni, N. fu costretto a rifugiarsi a Montecassino, ove l'abate Aligerno lo accolse onorevolmente, dandogli alcun tempo dopo il monastero di Vallerluce. Di là il santo passò a Serperi presso Gaeta, indi, 10 anni dopo (1004), nel romitaggio di S. Agata in quel di Tuscolo. Dal conte Gregorio ricevette in dono il territorio di GROTTAFERRATA (v.), ove fu trasferita la sua comunità.

Vuolsi da taluni che N. sia morto a S. Agata, da altri a Grottaferrata; certo è che qui sono conservate le reliquie di N., qui venne allora eretto il celebre monastero basiliano (che N. non edificò ma di cui è considerato fondatore) e qui sorse un tempio diviso in tre parti: la prima è antichissima, forse del tempo di N., la seconda forma la chiesa propriamente detta, la terza è la cappella di S. N., ornata di pitture a fresco del Domenichino.

Festa al 26 settembre, introdotta nel *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 417) dal Baronio (1586). Il culto di S. N., antichissimo presso i criptensi, passò poi a tutti i monaci italo-greci di ambedue i riti e alle diocesi di Rossano, Gaeta, Tuscolo.

BIBL. — La *Vita* di S. N. (Bibl. Hagiogr. Graeca² 1370), attribuita già dal Baronio a S. BARTOLOMEO discepolo del santo e terzo abate di Grottaferrata, è in ACTA SS. Sept. VII (Par. 1867) 262-319 (riprodotta in PG 120, 15-166): testo greco con a fianco la versione lat. di M. CARVOPHILUS (Roma 1624). — *Officia propria sanctorum ... pro monachis ritus latini totius ordinis S. Basilii*, Roma 1706, p. 70-72. — N. BALDUCCI, *Vita di S. N.*, Roma 1628. — G. MINASI, *S. N. di Calabria*, Napoli 1892. — *Id.*, *Vita di S. N., osservazioni critiche*, Napoli 1904. — A. ROCCHI, *Vita di S. N.*, volgarizzata dal greco con note, Roma 1904. — Il p. HALKIN mette in dubbio che la *Vita* cit. sia stata scritta da S. Bartolomeo († c. 1050) e che quella di S. Bartolomeo sia stata scritta da S. Luca abate di Grottaf. cf. *Connaissances nouvelles les auteurs des Vies de S. Nil et de S. Barthélemy de Grottaf.* in *Atti dell'VIII congresso internaz. di studi bizantini*, II (Roma 1953) 20. — G. GIOVANELLI, in *Bollett. della badia greca di Grottaf.* 1951, p. 111-21, in polemica con Halkin, nota che non abbiamo motivi decisivi per rifiutare la tradizione monastica che ascrive la *Vita* di N. a Bartolomeo. Nello stesso senso il Giovannelli si era espresso nello studio *Sull'autore della Vita di S. N.*, ivi 1949, p. 163-73. — *Id.*, *S. Bartolomeo raggiunse S. N. a Serperi?* ivi 2 (1948) 219-21. — *Id.*, *La « peregrinatio romana » dei SS. fondatori di Grottaferrata*, ivi 4 (1950) 246-50: devozione di S. N., di S. Bartolomeo e dei loro discepoli (sec. X-XI) verso Pietro e Paolo, i papi e Roma. — B. CAPELLI, *S. Fantino, S. N., S. Nicodemo*, ivi 3 (1949) 102-12. — T. MINISCI, *Regesto della badia di Grottaferrata anteriore alla commenda*, ivi 1 (1947) 17-25, 193-201: tra i documenti elencati si trova la donazione (1004) fatta da Gregorio conte di Tuscolo a S. N. del territorio su cui sorse poi la badia. — M. U. BENIGNI, *Il matrimonio di S. N. di Ross.*, in *Miscellanea di storia e cultura eccles.* 1905, p. 494-96: dubita della legittimità del matrimonio contratto da N. in gioventù.

Il biografo di S. N. menziona lettere di lui: ai giudici di Bisignano, al notaio dell'emiro di Palermo, a Leone abate di S. Alessio in Roma, all'antipapa suo conterraneo Filagato (Giovanni XVI). — N. fu esperto calligrafo, autore del sistema tachigrafico detto italo-greco, di cui sono esempio i suoi tre mss. autografi conservati a Grottaf., studiati da S. GAS-SISI in *Oriens christ.* 4 (1904) 308-70. — N. fu anche innografo: lasciò un kontakion in onore di S. Nilo il vecchio, un altro, con canone, in onore di S. Benedetto e pezzi minori, raccolti e studiati da S. GAS-

sisi, *Poesie di S. N. juniore e di Paolo monaco, abati di Grottaf.*, Roma 1906 (« InnoGRAFI italo-greci », fasc. 1), estr. da *Oriens christ.* 5 (1905) 26-82. — L'anello bizantino detto di S. N., conservato nel museo diocesano di Rossano, si riferisce non già al nostro bensì all'eremita Nilo di Simeri che dalla leggenda è detto fondatore del cenobio di Patirion (fondato invece da S. Bartolomeo di Simeri).

5) N. l'asceta. v. N. d'Ancira.

6) N. Cabasila. v. CABASILAS e NICOLA CAB.

7) N. Diasoreno, al secolo Niceta (sec. XIV), originario di Chio, monaco, fu dal patriarca Filoteo nominato metropoli di Rodi (1357), indi esarca (1366), deposto dal patriarca Macario (1376-79), partecipò alla controversia eistica a fianco di Gregorio PALAMAS (v.) e combatté i Latini (cf. Gius. di Metone, *Disceptatio pro conc. Florentino*, PG 159, 968 A). Per i suoi scritti v. V. GRUMEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 675 s. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christianorum orient.* I (Par. 1926) 446; v. indici onomastici dei voll. I-III.

8) N. (Nicola) Doxopatris (sec. XI-XII), nativo della Sicilia, a Costantinopoli fu diacono di S. Sofia, nomofilace dell'impero, notaio del patriarcato. Abbandonata la carriera, si fece monaco in Sicilia. Su domanda di re Ruggero II (1101-54) compose (1142-43) due trattati di topografia ecclesiastica: *Epitome dei limiti dei santissimi patriarchi ed elenco dei troni apostolici e Trattati dei cinque patriarchi* (in quest'ultimo vi sono asserzioni avverse al primato romano): PG 132, 1084-1113. Cf. V. LAURENT, *L'oeuvre géographique du moine sicilien N. D.*, in *Echos d'orient* 1937, p. 5-30.

9) N. il Giovane. v. N. di Rossano.

10) N. Sinaita. v. N. d'Ancira.

NIMBO, nella iconografia cristiana è il diadema che corona il capo di Martiri, Vergini, Confessori, oltreché di Maria e di Gesù: cerchio o disco luminoso che circonda il capo come segno di santità e riflesso di gloria. Anche i pagani fecero uso del N. come simbolo di potenza e di maestà (nei monumenti egiziani, nelle immagini e nei cartelli reali); dagli Egizi passò ai Greci e dai Greci ai Romani.

Presso i cristiani, in un primo periodo il N. appare come ornamento di autorità anche profana (le immagini di Teodora e di Giustiniano a Ravenna, di Erode in un mosaico di S. Maria Maggiore, del vescovo Mirax in un vetro cimiteriale rappresentante il battesimo... sono nimbate). Quando viene introdotto come attributo della santità, si nota una discriminazione: nei mosaici di S. Costanzo il Salvatore ha il capo nimbato, gli apostoli no; nel cimitero di Domitilla il Salvatore seduto in mezzo agli apostoli è nimbato, gli apostoli ne sono privi ad eccezione di S. Pietro. Cf. G. B. DE ROSSI, *Bull. di arch.* 1867, p. 44. Sicché quando nelle catacombe, nei sarcofagi e in altri monumenti troviamo immagini di santi nimbati, è lecito presumere posteriori all'epoca di Costantino. Anche il monogramma costantiniano appare ornato di N. Convien notare che il N. del Redentore è sempre crocigerico a differenza di quello dei santi. v. AUREOLA.

Quando compaia quest'uso sacro del N. è difficile precisare: se ne hanno esempi in alcuni vetri dorati della prima metà del sec. III.

Urbano VIII (decr. della S. Inquisizione *De cultu publico servis Dei non exhibendo* 13 marzo 1625, e cost. *Caelestis Hierusalem* 5 luglio 1635) proibì — il divieto vige tuttora — di ornare « cum laureolis

aut radiis seu splendoribus » le immagini di defunti prima che il loro culto sia approvato dalla chiesa. La distinzione fra aureola e raggi risponde a un uso che restò così regolato: il N. circolare si applica soltanto ai santi canonizzati, mentre ai beati si applica una raggera concentrata dietro la testa.

Dal sec. VIII si diffuse l'uso del N. quadrato o rettangolare per ornare il capo delle immagini di personaggi viventi (cf. Giov. diacono, *S. Gregorii M. vita*, 84, PL 75, 231 A). L'origine di questo N. non trova consenzienti gli autori. Cf. E. JOSI in *Encicl. Catt.* VIII, col. 1886 s.

NIMIS Norberto. v. ILLUMINATI di Baviera, G.

NIN e NON, nomi popolari, in Spagna, dei santi ABDON e SENNEN (v.). Cf. J. SISTAE ZANUY, *Vida, culto y folklore de los santos Abdon y Senén... abogados de los agricultores, antiguos copatronos de Barcelona y patronos de multitud de lugares de Cataluña, Aragón, Valencia y sur de Francia*, Barcellona 1948.

NINFA, Santa, vergine, presunta martire in Sicilia, nel V sec., protettrice di Palermo, dove è rappresentata dall'arte gentile del Serpotta con intorno graziosi puttini e cherubini nella chiesa di S. Caterina dell'Olivella.

Secondo gli *Atti*, che si leggono in codici del XII sec., sarebbe stata figlia del prefetto di Palermo, Aureliano, accomunata nel martirio e prima ancora in varie vicende, storicamente non attendibili, con S. Mamiliano preteso vescovo di PALERMO (v.). In realtà N. è sconosciuta agli antichi martirologi fino al IX sec. Il *Liber Pontificalis* nella vita di Leone IV (847-855) ricorda una chiesa di Porto dedicata a N. e varie chiese di Roma, a partir dal XII sec., venerano reliquie di S. N. Ciò si spiega come erronea interpretazione del nome *Santa Ninfa* col quale gli antichi, usi a classificare *santi* i luoghi dove erano onorate le reliquie di santi, designavano una località detta, a cause di acque sorgenti, *Ad Nymphas Catabassi*, sulla via Cornelia in Roma (appunto lì erano sepolti S. Mario, sua moglie S. Marta e figli, martiri). In simile errore incorse un agiografo veneto quando vide una santa nel nome « Santa Massa » con cui gli antichi intendevano designare i martiri africani di MASSA CANDIDA (v.); la città di Colonia si diceva *Santa Colonia* perché patria di S. Orsola e compagne.

La festa di S. N. è al 10 novembre (anche al 12); in Palermo al 19 agosto se ne celebra la traslazione.

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 503. — ACTA SS. Sept. V. (Paris. — Romae 1868) die 15, p. 45-54; e Nov. IV (Brux. 1925) die 10, p. 327-329. — LANZONI, II, 645-649. — *Biblioth. Hag. Lat.* 6254-6256. — E. RICCI, *Mille santi nell'arte*, Milano 1931, p. 480 s. — G. ORLANDO, *Vita di S. N. vergine e martire palermitana*, Palermo 1884.

NINGUARDA Feliciano, O. P. (1524-1595), n. a Morbegno (Valtellina), m. a Como, uno dei « più zelanti e risoluti fautori della riforma ecclesiastica » (PASTOR, IX, 446). Domenicano a Milano, passò quasi tutta la vita in Austria e Germania, dal 1554 vicario generale della provincia tedesca, dal 1559 a Salisburgo consigliere del vescovo, nel 1562-3 uno dei suoi procuratori al conc. di Trento, ove brillò per scienza, prudenza e conoscenza del mondo tedesco. Fu fatto da Pio V (1567) commissario « visitatore apostolico generale di tutti i religiosi e poi anche del clero secolare della Germania del sud e dell'Austria. Moltiplicò la sua attività per la riforma

sia con promuovere sinodi (Salisburgo 1569, 1573), sia con fondazioni di seminari, sia con visite di capitoli e conventi (1567-77). Dopo una breve parentesi (1577) quale vescovo di Scala (Napoli), fu nuovamente mandato in Germania quale nunzio (1578-83). Stanco e malato, si ritirò, dopo tante e così ardue fatiche, in Italia, passando dalla sede di Scala a quella di S. Agata dei Goti (1583) e poi di Como (1588), dando ovunque mano alle riforme secondo i decreti del conc. di Trento.

Scrisse varie opere, fra cui: *Assertio fidei catholicae adversus articulos A. Brugensis*, Venezia 1563; *Defensio fidei maiorum nostrorum*, Anversa 1575; *Manuale parochorum et aliorum curam animarum habentium*, Ingolstadt 1582; *Enchiridion de censuris, irregularitate et privilegiis*, ivi 1583; *Manuale visitatorum*, Roma 1589, tradotto in ital.; *Atti della visita pastorale diocesana* (1589-93), vers. it., 2 voll. Como 1892-93.

BIBL. — QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P. II*, 313-14, 826. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 675-6. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 341 s. — Per l'attività svolta al conc. di Trento, vedi la parte seconda dei *Diari* (ed. Goerresiana), passim, il tomo V degli *Atti* della stessa ediz. (p. 500, 504, 506, 519, 521, 878), il t. VI e XXX, 774 e passim (vedi indice). — Per l'opera riformatrice quale commissario apostolico (1567-77), vedi PASTOR, IX (Roma 1925) 446-8, 463-88; quale nunzio (1578-83), ivi 510-16 e passim. — K. SCHELHASS, *Akten zur Reformätigkeit F. N.*, 5 voll., Roma 1898-1903.

NINI Luca, O. F. M., detto anche *Luca Cianno* da Marsiglia, maestro in teologia, inquisitore generale per le Marche e la repubblica di Siena (1428). Venne da EUGENIO IV (1434) incaricato di una inchiesta contro Ruggero di Bertoux sospetto di eresia. Aggregato nel 1438 alla facoltà di teologia di Firenze, fu dal medesimo papa convocato al conc. di Ferrara poi trasferito a FIRENZE (v.). Prese parte attiva alle discussioni preliminari che si tennero nel convento dei francescani di Bologna, dove il p. generale aveva riunito i più eminenti religiosi in vista del futuro concilio. Il N. fece pure parte della commissione dei 16 teologi latini che Eugenio IV aveva scelto per discutere con altrettanti teologi greci le questioni che separavano le due chiese. Grande fu il suo contributo all'unione delle due chiese realizzatasi nel conc. di Firenze. Risale a quest'epoca la composizione del suo opuscolo sulla processione dello Spirito Santo. Nel 1439 venne mandato dalla repubblica di Siena come nunzio e teologo al conc. di Basilea.

WADDING, *Annales*, Quaracchi 1935, X, n. 82, 224; XI, n. 2, 29-30. — SBARAGLIA, *Supplementum*, Roma 1936, II, 176. — TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 676 s. — SESSEVILLE, *Histoire générale de l'ordre de St. François*, I (Paris 1935) 415 s.

NINIANO (*Nymia*, secondo Beda e Alcuino; altre dizioni: *Trinyon*, *Trinian*, *Triman*, *Truinnein*, *Truyons*, *Ringan*, *Lingan*, *Ronan*, ecc.; la dizione *Niniano* appare la prima volta presso Aelredo). Narra la leggenda: n. verso il 350 nella Bretagna settentrionale da un principe cristiano colà regnante, al tempo di papa Damaso venne (370) a Roma e vi compì gli studi di teologia. Nel 394 papa Siricio lo consacrò vescovo e gli assegnò come campo di attività la Bretagna occidentale. Passando da Tours visitò S. Martino (che, aggiungono alcuni, era suo parente), dal quale ebbe artefici capaci di costruire

chiese secondo l'arte romana. La prima di queste sorse a Witherna (Whithorn) nel Wigtonshire. N., appresa allora la morte di S. Martino, la dedicò a lui (398). Passò quindi a convertire i fieri Pitti della Scozia meridionale. Colà fondò un convento *Magnum monasterium* o *Candida casa*, che fu il centro principale di cultura per la Scozia e l'Irlanda, finché gli Anglosassoni lo distrussero. Quivi N. morì il 16 sett. 432.

La leggenda (Biblioth. Hag. Lat. 6239-41) sembra l'amplificazione fantastica di un racconto già formato al tempo di Beda e riferito da lui (*Hist. eccl.* III, 4, PL 95, 121 B) senza precisazioni e dubitativamente («ut perhibent»). Vi si dice che «molto tempo prima» che S. Columba vi si recò nel 565), i Pitti meridionali erano stati convertiti dal santo vescovo Nymia, di origine bretone, il quale aveva appreso «a Roma la fede e i misteri della verità»; la sede del suo episcopato era Candida Casa, dove sorse una chiesa dedicata a S. Martino e dove N. riposa con molti santi.

È peraltro certa l'antichità del culto prestato a N., come risulta dallo stesso Beda e inoltre dalla lettera che Alcuino inviò ai monaci di Candida Casa chiedendo preghiere (PL 100, 511 s.). Festa 16 sett. Perché il *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 400) assegni la festa a questo giorno non sappiamo; probabilmente il fatto si deve alla confusione dei nomi attribuiti a N. È da rigettare l'identificazione di N. con *Monenn Clauna Conaire*, cioè al nominativo, *Moenu* di Cluain Conaire (Cloncurry in Irlanda).

BIBL. — Un'antica *Vita* redatta a Candida Casa nel sec. VII è perduta. Dagli accenni di Beda, dai *Miracula Nymie episcopi* (ed. K. STRECKER in *Mon. Germ. Hist. Poëtae lat. mediæ ævi* IV [1923] 943-62) e forse dai *Carmina* in onore di N. ricordati da Alcuino (l. c.), fu compilata la *Vita Niniani* di AELREDO di Rievaulx (ed. A. P. FORBES, *Historians of Scotland*, V, Edimb. 1874). — ACTA SS. SEPT. V (Par. Romæ 1866) die 16, p. 318-28. — W. M. METCALFE, *Legends of SS. N. and Machor*, London 1905. — L. GOUGAUD, *Les chrétiens celtiques*, Paris 1911, v. indice dei nomi. — K. STRECKER, *Zu den Quellen für das Leben des hl. N.*, in *Neues Archiv* 1920, p. 1-20. — W. A. PHILLIPS, *History of the church of Ireland*, I (Oxford 1933) 61-76. — D. MURRIN, in *Irish eccles. Record* 1933, p. 397-404. — J. RYAN, *Irish monasticism*, Dublin 1931, p. 104-07. — J. O' HANLON, *Lives of the Irish saints*, VII, p. 364-82; IX, p. 385-410. — A. O. ANDERSON, *N. and the southern Picts*, in *The Scottish hist. Rev.* 27 (1948) 25-47, critica e completa l'opera di W. DOUGLAS SIMPSON, *St. N. and the origins of the christian church in Scotland*, Edimb. 1940. — Nelle *Transactions* della «Dumfriesshire a. Galloway natural history a. antiquarian Society», 1950-1951 numerosi articoli di specialisti riferiscono sugli scavi fatti attorno a Whithorn (Candida Casa) e discutono i dati della biografia tradizionale di S. N.; le loro divergenze — ad es. sulla cronologia, sul viaggio di N. a Tours, sulla dedizione della chiesa di Whithorn a S. Martino [che la N. K. CHADWICK è propensa a riportare nel sec. VIII], sulla famiglia del santo [secondo A. W. WADE-EVANS, N. sarebbe figlio del capo romano Vortigern, avuto da costui incestuosamente dalla propria figlia, e benedetto da S. Germano] — dimostrano quanto la figura di N. sia ancora avvolta nell'ombra. — D. D. C. POCHIN MOULD, *Scotland of the saints*, London 1952. — S. G. A. LUFF, *Ad Candidam Casam. An examination of St. N.'s position as a father of british monasticism*, in *The Irish eccles. Record* 80 (1953) 17-27.

NINO (*Nivos*), leggendario fondatore di Ninive e del regno assiro, figlio (secondo diversi racconti di scrittori greci) di Belo, o di Kronos, o di Arbelos (discendente di Belo), nipote di Alkaïos, il quale era figlio di Ercole e di Omfale.

Vuolsi che sottomettesse dapprima la Babilonia, l'Armenia, la Media, poi tutta l'Asia dal Tanais fino al Nilo ad eccezione della Battriana e dell'India; da ultimo guerreggiò con Semiramide contro la Battriana e contro Zoroastro re di questa regione. In tale ammasso di notizie piene di contraddizioni appaiono assai intricate, in particolare, le relazioni di N. con Semiramide, della quale egli talora è dato come fratello, talora come sposo o drudo. I Greci composero su N. alcuni romanzi (v. WILCHEN, in *Hermes*, XXVII, 161 ss). Alcune tradizioni lo confusero col biblico NEMBROD (v.).

Probabilmente è una invenzione postuma introdotta per dare un fondatore alla città di Ninive. Il nome può ben essere ispirato a **Ninib** (oggi si preferisce la lettura *Nimurta*), una delle principali divinità assiro-babilonesi, dio della guerra e della caccia e insieme guaritore, venerato specialmente a Nippur e a Kish. — ENC. IT., XXIV, 837-38.

NINO (*Nune, Nona*), S. (sec. IV), celebrata dagli orientali il 14 genn., nel *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 585 s) ricordata il 15 dic. sotto il nome di CRISTIANA (v.), « uguale agli apostoli », « illuminatrice » della GEORGIA (v.; anche IBERIANI) ai tempi di Costantino il grande.

P. PEETERS, *Les débuts du christianisme en Georgie*, in *Anal. Bolland.* 50 (1932) 5-58. — M. TARCHNISVILI, *Die Legende der hl. N. und die Gesch. der georgischen Nationalbewusstseins*, in *Byzant. Zeitschr.* 40 (1940) 48-75. — J. KARST, *Littérature georgienne chrét.*, Paris 1934, v. indice dei noml. — AL. MENVELICHVILI, *Histoire de Georgie*, Paris 1951. — M. TARCHNISVILI, *Die hl. N. Bekehrerin von Georgien*, in *Analecta ord. S. Basilii M. I* (1953) 572-81.

NIOBITI. v. MONOFISISMO I E 3.

NIPOTISMO. v. NEPOTISMO.

NIRSCHL Giuseppe (1823-1904), n. a Durchfurth (Baviera), sacerdote (1851), insegnò storia eccles. a Würzburg, dove morì decano del duomo. Scrisse di patrologia e storia ecclesiastica (opera principale *Lehrbuch der Patrologie*, 3 voll., Magonza 1881-1885), su S. Ignazio (data di morte, dottrina del primato, teologia), su Erma, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Valentino, sulla tomba e la casa della Madonna... Credeva ancora di poter sostenere l'autenticità delle opere di DIONIGI l'Areopagita (v.) e della lettera di ABAAR (v.). — HURTER, *Nomenclator*, V³, 1961 s. — J. ZELLINGER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 600.

NIRVANA, stato di felicità promesso da BUDDA (v.) a chi rinuncia a ogni desiderio e alla conseguente catena delle rinascite collegata col desiderio di vivere. Il termine indica solo il lato negativo: l'*esaurirsi* delle rinascite, ma esso è stato sempre interpretato positivamente come *stato di felicità* (tranne presso alcune correnti più agnostiche).

Difficile è l'indagarne la natura, perché per il buddismo l'anima individuale, essendo pura illusione, non può essere il soggetto della felicità promessa. Come in questa vita, rinunciando alla ricerca delle soddisfazioni individuali, può elevarsi a godimenti più puri universali, così si deve pensare che

avvenga ancor meglio alla estinzione di ogni io individuale illusorio. Le descrizioni buddistiche sono per noi piene di interrogativi.

La personalità individuale, l'« ego » o « io », non è un'entità durevole, né materiale, ma solo una condizione o un modo di essere, risultante dall'unione dei cinque « kando » o elementi: il corpo, la sensazione, la percezione, la tendenza, la coscienza. Alla morte, questi elementi si disgregano, anzi si « estinguono », per riaccendersi alla rinascita causata dal desiderio e dal karma. Allora si riuniscono in una nuova personalità evanescente. Il nuovo essere è lo stesso di prima o no? Non è lo stesso e non è diverso. Il desiderio di vivere e il karma derivano dall'essere precedente, il resto no. Ma quel che conta sono questi elementi: essi costituiscono l'individualità nel senso buddista. In che modo tali elementi (accidentali, nel nostro linguaggio) possano produrre simili effetti ed essere indipendenti da qualsiasi sostanza, non lo comprende se non chi « è stato illuminato ». Per quanto tempo questa individualità (che non è individualità) o persona (che non è persona) continuerà ad apparire e sparire? Finché non si raggiunga (da chi?) la perfetta scienza e la perfetta purificazione: allora, alla morte dell'ultimo corpo, questa specie di individualità e ogni desiderio, incluso quello di esistere, si « estingue totalmente », e si ottiene (da chi?) il N.

Ma che cos'è poi questo N., meta suprema di tutti gli esseri, del quale solo Budda, la « luce del mondo », trovò ed insegnò la strada? Dice il maestro stesso: « V'è uno stato, o discepoli, in cui non è aria né luce, né infinità di spazio né infinità di tempo, né forma di esistenza né il nulla, né percezione né assenza di essa, né questo mondo né quello, né nascita né morte, né cambiamento né stabilità; qualcosa né nato né creato né formato ». Intenda chi può. Chi non può viene consigliato dal buddista erudito a purificarsi ancor più per ottenere di comprendere la « sublime dottrina (Dhamma) ».

Sembra che il N. non sia il nulla bensì il *vero essere*, opposto a ogni illusione; nonostante l'avversione di Budda per la teologia del brahman, sembra che il suo N. possa equivalere a quello stato di riassorbimento del brahman che prima di Budda aveva affermato la religione indiana, la quale dopo di lui tornerà a unire i due concetti per formare il *Brahma-Nirvana* (come è anche chiamato nelle correnti brahmaniche). Il N. è uno stato, il brahman è un essere, ma lo stato nirvanico è basato sulla *realtà ultima delle cose*, cioè su qualche cosa di analogo al brahman.

Nagarjuna (II sec. d. C.), coerente alla sua logica del « vuoto », definirà il N. né essere né non-essere, cioè ineffabile. In alcune correnti mahayaniche esso sembra identificarsi coll'amore universale. Se vi è contraddizione, essa non è tanto nel concetto del N., quanto in quello dell'io, che, mentre è dichiarato illusorio, deve aspirare a questo stato eterno positivo di felicità universale.

Assai pochi sono, anche fra i monaci, coloro che raggiungono il N. fin da questa vita, e assai pochi sono coloro che sanno districarne il concetto dalle contraddizioni che lo accompagnano. Ma esso è al di là di ogni concetto: è piuttosto basato sopra una esperienza interiore irrazionalmente interpretata.

BIBL. — V. BUDDISMO, INDIA, INDUISMO. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvana*, Paris 1925. — ID., *Le dogme et la philosophie du buddhisme*, Paris 1930², p. 42 ss, 152 ss. — M. B. MAW, *Buddhist my-*

sticism, Bordeaux 1924. — H. GLASENAPP, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940. — E. J. THOMAS, *The road of N. e The quest of enlightenment*, selezione di testi buddistici, 2 volumetti, Forest Hills (N. Y.) 1950.

NISAN (Es XII 2, XIII 4, Est III 7, 12), primo mese dell'anno ebraico (corrispondente al nostro marzo-aprile), da cui è assente ogni digiuno e ogni manifestazione di lutto. Il 1° di N. fu terminata la costruzione del tabernacolo (Es XL 15-17) e nei giorni 1-12 si susseguivano i sacrifici offerti dai capi delle 12 tribù (Num VII). Il 14 N. si offriva l'agnello pasquale (Es XII 3-14) e dal 15 al 22 si svolgevano le feste di PASQUA (v.). — M. ZOBEL, *Das Jahr der Juden in Brauch u. Liturgie*, Berlin 1936, p. 157 ss.

NISIBI (*Nusaybin*), città della Siria nella pianura mesopotamica, sede di una antica e celebre scuola teologica illustrata da S. EFREM (v.). Quando la città fu conquistata dai Persiani (363), la scuola si trasferì ad Edessa, ove, dopo il concilio di Efeso (431), si sviluppò un vivace focolaio del NESTORIANESIMO (v.) sotto la direzione di IBA (v.) e poi (437-57) di NARSETE (v.).

Costui, espulso per le sue idee nestoriane e invitato dal vescovo Barsauma di N., ricostruì la scuola nell'antica sede di N., cui ben presto accorsero i suoi discepoli di Edessa. La scuola di N. assunse grande importanza come centro dottrinale del nestorianesimo.

Secondo gli statuti (editi da I. GUIDI in *Giorn. della Soc. asiatica it.* 1890, p. 165-95; cfr. J. B. CHABOT in *Journal de la Soc. asiatique* 1896, p. 43), la scuola era organizzata come una specie di comunità religiosa simile ai nostri seminari teologici, con vita comune regolata da un superiore (rabban) e da un maggiordomo, e con corsi triennali tenuti da un maestro e inoltre da un « interprete » o lettore (che commentava TEODORO di Mopsuestia, v.).

H. R. NELZ, *Die theologische Schulen der morgenländischen Kirchen*, Bonn 1916, p. 77-110. — A. BAUMSTARK, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 113-15. — R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1900², p. 33255 e passim. — J. B. CHABOT, *Littérat. syriaque*, Paris 1934, p. 255s e passim. — Th. HERMANN, *Die Schule von Nisibis vom 5-7 Jahrh. Ihre Quellen u. ihre Gesch.*, in *Zeitschrift f. neutestamentl. Wissenschaft* 25 (1926) 89-122.

NITARDO (S.), considerato primo martire († 865) della SVEZIA (v.), compagno missionario di S. ANSGARIO (v.), col quale è ricordato al 3 febr.

NITARDO (*Nithard*), primo storico laico del medioevo († 15 maggio 845?), figlio naturale di Angilberto (primicerio della cappella reale, l'Omero del palazzo del re franco) e di Berta (figlia di Carlo-magno), fu soldato (prese parte nell'841 alla battaglia di Fontenoy) e diplomatico (incaricato di varie missioni da Carlo il Calvo), infine abbate di S. Riquier, probabilmente perito nel difendere l'abbazia dai Normanni invasori.

Incaricato da Carlo il Calvo, scrisse in latino la *Storia dei figli di Ludovico il Pio* in 4 libri (edita e tradotta da Ph. LAUER, Paris 1926; edita anche in *Mon. Germ. Hist. Script.* II, 649-72 e *Script. Res. Germ. in usum scholarum* 1907², a cura di E. MÜLLER), e, con intelligenza, competenza di testimone e vivacità narra le lotte che divisero i figli di Ludovico il Pio († 840), arrestandosi al matrimonio di Carlo

il Calvo (dic. 842): L'opera è di grande valore (anche se l'autore è nettamente avverso a Lotario e favorevole a Carlo il Calvo); in particolare ha il merito di aver riportato i giuramenti di Strasburgo (14 febr. 842) nel linguaggio originario, romanzo e tedesco, usato da Ludovico e Lotario e dalle loro truppe: sono essi i più antichi monumenti delle lingue francese e tedesca. Cf. *Textes d'histoire médiévale* a cura di R. LATOUCHE, Paris 1951, p. 121-25. — Fr. L. GANDSHOF, *Note critique sur la biographie de Nithard*, in *Mélanges Paul Thomas*, Bruges 1930, p. 335-44. — ENC. IT. XXIV, 844.

NITHART (*Mathis Gothart*), detto GRÜNEWALD (v.).

NIVARDO (*Nivo*), Santo, arcivescovo di Reims (c. 657-673). Di famiglia aristocratica, ebbe forse alla corte qualche ufficio prima di diventare ecclesiastico. Alla morte di Landon, il re (forse Clodoveo II) lo elesse successore alla sede arcivescovile di Reims donandogli anche territori presso Mailly. N. si mantenne estraneo alle allora vive competizioni politiche e ne trasse il vantaggio della continua protezione del re Childoberto III. Poté fondare anche un monastero a Hautvilliers (una gentile leggenda narra che all'arcivescovo il luogo di fondazione sarebbe stato indicato in sogno da una bianchissima colomba, la quale in volo si sarebbe poggiata su un albero), che N. volle sempre più abbellire e nel quale amava dimorare. Qui venne a morte l'1 sett. 673 e vi fu sepolto. Aveva molto favorito la vita monastica e nel testamento favorì anche alcune chiese. Festa i settembre (in Reims al 2).

WANDALBERTO, monaco di Prüm (sec. XI), *Martyrologium* (in versi), 1 sept., PL 121, 609; anche in *Mon. Germ. Hist. Poëtic*, II, 593. — ALMANNO, monaco di Hautvilliers (contemporaneo la precedente), *Vita di S. N.*, in ACTA SS. SEPT. I (Ven. 1756) die 1, p. 278-283; anche in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.* V, 160-171; cfr. B. H. L. 6243. — FLODOARDO, *Hist. Eccles. Remens.* II, 7, in PL 135, 107 s; anche in *Mon. Germ. Hist. Script.* XIII, 455. — L. DUCHESNE, *Fastes épisc.* III, 84 s. — MANCEAUX, *Hist. de l'abbaye d'Hautvilliers*, Épernay 1881.

NIVARDO (*Maestro*), autore del poema latino *Isengrimus*, di più che 6000 versi, uno dei capolavori della letteratura latina del medioevo fiammingo, composto prima del maggio 1150, probabilmente nel 1148 o 1149.

N. è una personalità complessa. Forse di Gand — tale, almeno, è l'ambiente della sua opera —, chierico secolare vagante, spregiudicato osservatore e critico della situazione spirituale del suo tempo, condivideva coi grandi riformatori del secolo l'ideale di giustizia, di povertà, di « evangelicità », ma non ne aveva la grandezza d'anima, cosicché, scanzonato e acido, si disperde nella critica acerba, calunniosa, non risparmiando né S. Bernardo, né papa Eugenio III. S'atteggia a « spirituale », ma rimane pur sempre un uomo del « volgo », impantanandosi sovente nella trivialità. Nullameno l'*Isengrimus* ha un alto valore sia poetico, sia documentario.

J. VAN MIERLO, raccogliendo e completando i lavori precedenti, ci ha lasciato uno studio storico e poi una versione olandese dell'*Isengrimus* di *Magister Nivardus (Het vroegste dierepenis in de letterkunde der Nederlanden)*, Bruxelles 1943, pp. 118, e Anversa 1946, pp. 232 rispettivamente; la versione è libera, poetica, in versi alessandrini rimati. Cf. anche Id., *Vagantenliteratuur*, in *Album prof. dr. Franck Baur*, II (Anversa 1948) 114-29.

NIVEDITA (= consacrata), inglese adottata da Margaret Noble (1866-1911), convertita all'INDUISMO vedantino (v.) da Vivekânanda (quando costui visitò l'Inghilterra), col quale si trasferì in India (1896) e si stabilì a Calcutta vivendo come una hindu sotto il nome di *Swor N.*, attendendo ad opere educative e caritative, redigendo numerosi scritti a spiegazione e a difesa dell'induismo.

NIVELLE Gabriele Nicola (1687-1761), n. e m. a Parigi, sacerdote (1712), tenace oppositore della bolla *Unigenitus* (v. GIANSENISMO e QUESNEL), contro la quale pubblicò diversi scritti (v. presso J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.*, XI, col. 677 s.; L. WILLAERT, *Biblioth. janseniana belgica*, III, Namur-Paris 1951, indice dei nomi). Curò anche l'ediz. degli scritti postumi di Nic. Petitpied avversi alla bolla. Per la sua faziosità subì perfino il carcere nella Bastiglia (sett. 1730-genn. 1731).

NIVELLES (*Nyfels*), insigne abbazia O. S. B. belga nel Brabante, fondata nel 640-50 da S. IDA (v.) e dalla sua figlia S. GERTRUDE (v.) che ne fu la prima badessa. L'abbazia era doppia, di monaci e monache, divenuti poi (sec. XII) canonici e canonesse. Dipendeva dal Carolingio, indi (925) dai re di Germania, e apparteneva ecclesiasticamente alla dioc. di Liegi (poi alla dioc. di Namur); i conti di Lovanio, che dal 1003 avevano il titolo di « avvocati » di N., riuscirono a strapparla al potere imperiale e a incorporarla nel Brabante (fine sec. XI). Nel sec. X sorse attorno al monastero la città di N., che ottenne dalla badessa sempre maggiori autonomie. Nel sec. XIII fu un fiorentissimo centro del movimento delle BEGHIENE (v.). Grazie a numerose donazioni e privilegi (privilegio di papa Leone IX, 1043; carta di Odone vescovo di Cambrai, 1112, ecc.), acquistò grandi ricchezze e potenza nel Brabante meridionale. Fu soppressa nel 1798.

La chiesa, dedicata a S. Gertrude (dapprima alla Vergine, poi ai SS. Pietro e Paolo), fondata nel sec. VII, rifatta nel 1046, è un venerando monumento di stile romanico-renano. Ai fianchi del narcece quadrato sorgono due torri cilindriche (sec. XI e XII); su quella meridionale nel sec. XV fu montato l'automa che batte le ore. Sotto il narcece si trova il « portico di Sansone » (con sculture romaniche del sec. XII) e l'oratorio di S. Gertrude (sec. XI). La cripta è del sec. XI. La chiesa è ricchissima d'opere d'arte, fra cui il reliquiario d'argento di S. Gertrude (1272-98).

Ampla bibl. presso COTTINEAU, II, col. 2079. — ENC. IT. XXIV, 858 s. — J. J. HOEBANX, *L'abbaye de N. des origines au XIV s.*, Brux. 1952 (pp. 511); cf. *Rev. d'hist. eccl.* 48 (1953) 833-37. — R. HANON DE LOUVET, *L'origine nivelloise de l'institution béguinale. La « royauté », fondation béguinale d'une reine de France. Marie de Brabant et la légende de la béguine de N.*, in *Annales de la Soc. archéol. et folklorique de N. et du Brabant wallon* 17 (1952) 1-77. — Molti punti di storia religiosa nivellese sono illustrati anche da P. GORISSEN, *Le compte du baillage de N. de 1257*, ivi p. 107-33, e da R. HANON DE LOUVET, *La réforme du Péchevinage nivellois et l'acte ducal d'octobre 1296*, ivi, p. 78-86.

NIZOLI (*Nizolius*) Mario (1498-1576), n. a Bressello (Reggio Em.), umanista e filosofo, professore nella università di Parma e a Sabbioneta, dove morì.

Per giudicare di tutte le tesi credette che bastasse ricercare con la grammatica e la retorica il senso vero delle parole adoperate: se queste erano adoperate

in un significato diverso da quello che avevano nel vocabolario classico, supponeva ch'esse dovessero esprimere qualche errore sottilmente dissimulato. Con questo principio mentre poteva cogliere le concezioni dell'antichità incorporate nel linguaggio classico, credeva di poter estromettere, come illecite ipostatizzazioni delle forme del linguaggio, tutti i concetti che non fossero immediatamente riducibili alle concrete realtà fisiche dell'uomo e del mondo. Pregiudizio nominalistico che gli detta l'opera: *De veris principis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV* (Parma 1553). Nella prima parte combatte il metodo e le dottrine dei più grandi scolastici, risparmiando soltanto Occam. Nella seconda espone il suo metodo, che non è se non una logica elementare: proscrive la metafisica, ch'egli riguarda come falsa o inutile (« partim falsam partim inutilem et supervacaneam »), indegna d'essere numerata fra le arti e le scienze (« ab omni artium et scientiarum numero removendam »).

La sua concezione che riduce la filosofia a grammatica e retorica interessò il LEIBNIZ (v.) che era in cerca di un linguaggio universale filosofico e di un « calculus ratiocinator ». Si devono a Leibniz due edizioni dell'opera del N. (sotto il titolo *Antibarbarus philosophicus*, Francoforte 1671, 1674), la prima delle quali è accompagnata da una *Disserlatio praeliminaris de alienorum operum editione, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii*.

N. fu un sostenitore tenace della purezza classica e della eleganza di Cicerone, della cui lingua compilò un dizionario in *Observationes in M. T. Ciceronem* (1536), più volte ripubblicate col titolo *Thesaurus ciceronianus*. Peraltro il suo ciceronianismo, difeso anche in scritti polemici, è puramente formale filologico, non già filosofico, e, contro il canone rinascimentale della « imitazione degli antichi », si rifiutò sempre di considerare i classici come autorità filosofiche (il vizio nominalistico lo induceva a criticare la loro filosofia, come quella dei medievali); su questo argomento il N. fu in polemica con Marcant. Majoragio, professore di eloquenza a Milano, che era ciceroniano come lui ma che concedeva ai classici autorità dottrinale (benché non definitiva).

M. GLOSSNER, *Nicolaus von Cusa u. M. N. als Vorläufer der neueren Philos.*, Münster 1891. — G. PAGANI, *M. N. umanista e filosofo*, in *Rendic. dei Lincei*, 1893. — R. M. BATTISTELLA, N., Treviso 1905. — B. TILLMANN, *Leibniz Verhältnis zur Renaissance und zu N. in besonderen*, Bonn 1912. — P. ROSSI, *Il « De principis » di M. N.*, in *Testi umanistici su la retorica* (Roma-Milano 1953) 57-92. — ID., *La celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel « De principis » di M. N.*, in *La crisi dell'uso dogmatico della ragione* (ivi 1953) 99-121. — Nuova ediz. del *De principis* (con le note di Leibniz) e introd. a cura di Q. BREEN in *Ediz. naz. dei classici del pensiero ital.*, Serie II-3, Milano-Roma, Bocca 1956 (pp. LXXIV-217).

NOAILLAT (de) Marta (*Devuns*, sposata in N.), n. a Crottoy (Somme) il 26 nov. 1865, m. a Paray-le-Monial il 5 febb. 1926. Anima energica e delicata, divorata dallo zelo e dalla carità, convintasi finalmente di non essere adatta alla vita religiosa si prodigò in varie forme di apostolato a Nevers, ad Auteuil... finché, sposatasi con Giorgio de N., direttore dello Hiéron (museo del S. Cuore), con lui tutta si diede a promuovere la devozione a Cristo re e a

solicitarne dalla S. Sede l'istituzione della festa. Pochi mesi prima che morisse, il suo duro lungo lavoro otteneva l'effetto: il 31 dic. 1925 Pio XI celebrava la prima messa della Regalità di Cristo (v.). — SIMONE DE NOAILLAT-PONVERT (cognata di Marta), *M. de N.*, Paris 1933.

NOAILLES (de) Luigi Antonio, card. arciv. di Parigi (1651-1729), n. a Noailles da famiglia ducale, m. a Parigi, potente protettore del GIANSENISMO (v.) nella sua seconda fase (v. QUESNEL). Ebbe presto ricche prebende, tra cui l'abbazia di Aubrac (dioc. di Rhodéz). Dottore in teologia nel 1676, nel 1679 venne eletto vescovo di Cahors, nel 1680 vescovo di Châlons-sur-Marne e pari del regno. Nel 1682 partecipò all'assemblea che adottò i 4 articoli famosi. Il 19 ag. 1695 era eletto arciv. di Parigi e il 21 giugno 1700 cardinale.

Ancora vescovo di Châlons, approvò il libro di Quesnel *Le riflessioni morali*, nel quale scaltramente l'autore riproduceva le opinioni dei giansenisti e dei gallicani. Il Quesnel, cacciato dalla congregazione dell'oratorio, si rifugiò a Bruxelles, dove attese a edizioni più ampie e più apertamente giansenistiche della sua opera (1687-1692). Il N. richiesto del suo parere intorno al libro, ne confermò l'approvazione già concessa (20 luglio 1695). Non tutti i vescovi francesi seguirono il N.; ad es., quello di Gap proibì l'opera in diocesi (1703). Clemente XI per dirimere l'incandescente controversia, fece esaminare il libro da una commissione e il 13 giugno 1708 col breve *Universi* condannò il libro vietandone sotto pena di scomunica la lettura e la diffusione.

I vescovi de La Rochelle e di Lisieux notificarono con pastorali la proibizione nelle loro diocesi (1710). Al contrario il N. condannò le lettere pastorali dei due vescovi e ne proibì la lettura. Intervenero Luigi XIV ed altri per sedare la controversia. Invano Clemente XI, eccitato dal re e da molti vescovi francesi, fece di nuovo esaminare il libro di Quesnel, già prima condannato sommariamente da una commissione di cinque cardinali, i quali ne trassero 101 proposizioni condannabili sotto vari rispetti. Uscì allora la celebre bolla *Unigenitus* (8 sett. 1713).

Alcuni prelati francesi non l'accosero e i giansenisti, spiegandola perversamente, trovarono di che censurarla come contenente errori dottrinali. Tra la tempesta di scritti pro e contro la bolla, Luigi XIV la presentò nel 1713 a 48 vescovi raccolti a Parigi: 40 l'accettarono, mentre gli altri, capeggiati dal N., dichiararono che, potendosi le proposizioni condannate intendere anche in senso retto, accettavano la bolla purché la S. Sede desse una conveniente spiegazione di ciascuna proposizione ed applicasse la speciale censura. In questo senso essi scrissero a Clemente XI.

Intanto il movimento si allargava, accrescendosi di nuove firme le due opposte tendenze. Il parlamento di Parigi accettò la bolla per ordine del re; l'accettò del pari la Sorbona (tranne pochi dottori, che furono cacciati). A Luigi XIV successe come reggente il tristo duca d'Orléans, il quale favorì la reazione giansenistica. Il papa, per comporre lo scisma, scrisse al N. minacciando di privarlo del cardinalato se non accettava la bolla. Il N. si accostò al reggente, che richiamò i refrattari banditi e concesse a tutti piena libertà di manifestare le proprie opinioni. Presero animo i recalcitranti: alcuni vescovi chiesero alla S. Sede altre spiegazioni, parecchi dot-

tori della Sorbona dichiararono di aver condannata la bolla per timore del re e la fecero togliere dagli archivi, i giansenisti apertamente scrivevano e parlavano contro di essa... Il papa inutilmente scriveva al card. di N., che sapeva essere il capo della opposizione. Costui nel 1717 protestò che egli e i suoi non avrebbero mai accettato la bolla, perché fra le proposizioni condannate almeno 16 erano tali da non meritare censura.

Si accrebbe la discordia e si formò il partito degli *appellanti* (che si appellavano al futuro concilio generale). Tra costoro primeggiavano il N., i dottori della Sorbona, i vescovi di Mirepoix, Boulogne, Sénez, Montpellier, seguiti da molti membri del clero secolare, mentre la maggior parte degli ordini religiosi stava per la S. Sede. L'appello fu mandato a Roma il 1° marzo 1717, firmato dai quattro vescovi suddetti; il N. mandò un appello speciale col quale ricorreva dal papa male informato al papa meglio informato e al concilio, trovando l'adesione di 12 vescovi. Il papa condannò l'appello dei quattro vescovi come scismatico ed eretico, quello di N. come scismatico e sospetto di eresia, e diede agli appellanti un termine dentro il quale dovessero ritrattare i loro atti. Si fecero tentativi per la riconciliazione, ma invano. Passato il termine prefisso, il papa con la bolla *Pastoralis officii* (28 agosto 1718) dichiarò che chi rifiutava obbedienza alla bolla *Unigenitus*, di qualsivoglia grado, ordine e condizione, era colpito di scomunica.

Il N. e gli altri appellanti manovrarono, anche a proposito di questo atto pontificio, l'appello al futuro concilio generale; il parlamento stesso appellò contro la bolla come atto abusivo della potestà pontificia, e ne proibì la pubblicazione.

Il documento più riprovevole uscito dalla penna del N. fu la lunga lettera pastorale del 14 gen. 1719, dove esplicitamente si insegnava tra l'altro che l'INFALLIBILITÀ pontificia (v.) era un errore e un abuso: le adesioni dei vescovi stranieri alla S. Sede provenivano da una credenza cieca; se 117 vescovi francesi avevano accettata la bolla era solo perché non l'avevano esaminata « in concilio ». La Sorbona, che fino allora aveva considerata l'infallibilità come opinione libera, il 19 gen. 1719 la dichiarò erronea; nello stesso senso si pronunciò la facoltà teologica di Caen.

Ma ecco che i vescovi d'Italia, Germania, Ungheria, Polonia, Belgio, Spagna, Portogallo e di altre regioni accettarono la *Unigenitus* come documento dogmatico e regola di fede, dimostrando ai recalcitranti francesi che assai poco potevano sperare dall'invocato concilio generale. D'altronde tali discussioni, in cui entravano anche laici d'ambo i sessi, suscitavano gravi turbolenze nel regno. Il reggente fu costretto a imporre la così detta legge del silenzio (4 ag. 1720): d'accordo con Roma, egli rinnovava i provvedimenti presi per l'addietro e sempre elusi, vietando che si scrivesse o si parlasse contro la bolla e che si interponesse appello al futuro concilio e dichiarando nulli gli appelli già fatti. Il reggente, fino alla morte (1723), tenne, almeno in apparenza, una condotta ferma, che peraltro non valse a quietare gli animi.

Intanto moriva Clemente XI (1721). Gli succedeva Innocenzo XIII. Gli appellanti, sperando di trovarlo più mite dell'antecessore, gli scrissero una lettera insolente contro la memoria di Clemente e contro la *Unigenitus*. Il papa rispose condannando

quella lettera, e nello stesso tempo al reggente chiese che fosse posto un freno alle discordie. Non altrimenti Benedetto XIII nel 1725 ordinò che la *Unigenitus* fosse da tutti accettata, comandò ai vescovi di punire i recalcitranti e di deferire alla S. Sede le persone e i libri contrari ad essa. I vescovi francesi si dovevano col nuovo re Luigi XV per le vessazioni che dovevano soffrire da parte dei parlamenti. Molti vescovi ancora persistevano nell'opposizione. Tra questi il Soanen, vescovo di Senes, pubblicò il 26 agosto 1726 una pastorale contro la bolla, esponendo principii gravemente eterodossi capaci di distruggere il dogma, la morale, la gerarchia, la disciplina. Contro di lui l'arcivescovo di Embrun, De Guerin de Tencin, suo metropolitano, convocò un sinodo provinciale (15 giugno 1727), nel quale il Soanen fu sospeso. Fra i 12 vescovi che protestarono contro questa sentenza, figurava il card. N. Il re rifiutò ad essi il suo appoggio, e parte di loro si volse al parlamento di Parigi. Ma il papa confermò le decisioni del sinodo di Embrun, e il Soanen, formalmente deposto, dovette lasciare la sua sede.

L'atteggiamento energico della S. Sede e l'avversione della corte riuscirono ad assottigliare le file degli appellanti. Grande impressione fece l'esempio del card. N., che finalmente l'11 ott. 1728 pubblicò una lettera pastorale con la quale accettava la bolla e ritraeva tutti gli atti in contrario. Molti altri vescovi lo seguirono, tranne quelli di Montpellier, di Auxerre, di Troyes e il suddetto Soanen.

N. sopravvisse poco alla sua ritrattazione. La sua opposizione alla S. Sede e il favore accordato al libro di Quesnel male si concorda con alcuni suoi atti precedenti. Infatti quando si trattò la questione se si poteva assolvere un penitente che rifiutasse di condannare le cinque proposizioni di Giansenio proscriette da Innocenzo X e ricorresse al così detto *silentium obsequiosum*, egli riprovò la decisione dei dottori della Sorbona che avevano risposto con l'affermativa, e poi con Luigi XIV aveva provveduto alla chiusura del monastero di Port-Royal, dove le religiose si opponevano alle decisioni della S. Sede avverse al giansenismo. Debolezza di carattere? Inconsistenza e fragilità di dottrina? opportunismo politico-religioso dettato dall'ambizione? vero è che il de N. fu severamente giudicato da tutti i partiti allora contendenti e anche oggi ci difettano gli elementi per purgare la sua fama.

BIBL. antica presso J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 678-81. — Per i suoi scritti v. L. WILLAERT, *Biblioth. janséniana belgica*, indice dei nomi (sotto *De N.*) nel vol. III (Namur-Paris 1951) 1024. — La corrispondenza inedita è utilizzata da E. de BARTHÉLEMY, *Le card. de N.*, Paris 1886. — Il *Journal* dell'abbé DORSANNE, segretario di N., sempre parziale, è sfruttato da A. LE ROY, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris 1892, 2 voll. — Nuovi documenti inediti sono messi a profitto da J. CARREYRE, *Le jansénisme durant la régence*, Louvain 1929-34, 2 voll. — A. SALOMON, *La catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le card. de N. et les évêques appellants (1719-28)*, Paris 1929; cf. FRITZ BLANKE, *Zinzendorf u. die Einheit der Kinder Gottes*, Basel 1950. L'ecclesiologia di N. è ferma e ortodossa per quanto riguarda la necessità dell'unica chiesa cattolica per la salvezza (l'idea protestante di una chiesa sopraconfessionale gli sembra « mostruosa » e « spaventosa »), e perciò sprona il suo corrispondente a convertirsi. Ma non è

né ferma né ortodossa per quanto riguarda la composizione interna della chiesa e in particolare l'INFALLIBILITÀ pontificia (v.): cf. *Dict. apol. de la foi cath.* III, 1490. — v. GIANSENISMO, QUESNEL. — PASTOR, XIV-XV, passim. — J. THOMAS, *La querelle de l'Unigenitus*, Paris 1950, passim.

NOAILLES Pietro Benvenuto (1793-1861), n. e m. a Bordeaux, fondatore dell'istituto delle *Suore della S. Famiglia di Bordeaux*. Educato da un apostata, passò nell'irreligiosità i primi 20 anni. Nell'ottobre 1816 entrò nel seminario di S. Sulpizio e tre anni dopo fu ordinato sacerdote. « Industrie promotore di tutte le opere buone », come era chiamato, fondò, sotto il generico titolo della *S. Famiglia*, numerose opere che le necessità dei tempi suggerivano al suo nobile cuore divorato dalla carità: per l'educazione delle orfane, per l'elevazione delle donne avviate nelle arti, per l'assistenza degli infermi a domicilio, per le contadine, per le anime desiderose di solitudine contemplativa, per le giovanette della Savoia, per gli spazzacamini... Per assicurare alle sue opere direzione ferma e continua, d'accordo con Eug. de MAZENOD (v.) le affidò in perpetuo alla congreg. degli Oblati di Maria Immacolata. Tra croci e difficoltà di ogni genere, sostenuto da un corredo meraviglioso di virtù, confortato da doni celesti e dall'appoggio dei papi Gregorio XVI e Pio IX che lo ebbero carissimo, poté diffondere la sua opera fondando ben 224 case. Le costituzioni e l'aggregazione agli Oblati furono approvate dalla S. Sede nel 1903. L'originario istituto polivalente della S. Famiglia venne distinto dalla S. Sede in tre rami: per l'educazione delle fanciulle (intitolato a *Maria Immac.*), per l'istituzione delle orfane (intitolato a *S. Giuseppe*), per l'assistenza agli infermi (detto *dell'Espérance*). Fu concessa (1920, in perpetuo nel 1924) facoltà di erigere case nei luoghi di missione in Asia e Africa.

È introdotta a Roma la causa del fondatore (23 giugno 1944): AAS 36 (1944) 309-12. — *Lettres*, a cura della S. Famiglia di Bordeaux, Bordeaux 1933 e 1953, 2 voll. (per gli anni 1816-30 e 1831-41). — Fr. VEUILLOT, *Le p. N. et la S. Famille de Bordeaux*, Paris 1942. — J. BAFFIE-P. ORTOLAN, *La vie du bon père P. B. N.*, Bordeaux 1880-81, 2 voll.

NOB (*Nobh, Nobe*), città ebraica sede d'un santuario di Jahveh, che fu un centro del culto prima che fosse edificato il tempio in Gerusalemme. Al tempo di Saul e di David, n'era custode e sacerdote Achimelech, che poi, con tutta la famiglia, fu mandato a morte da Saul in pena d'aver ospitato e nutrito David fuggiasco (I Sam XXI 1 ss, XXII 19). — *Dict. de la Bibl.*, IV, col. 1654-56.

NOBILI (de): — 1) Ambrogio († 1715), predicatore agostiniano milanese. Abbiamo di lui: *Prediche per l'Avvento* (Milano 1688), *Discorsi sacri* (ivi 1696), *Discorsi sopra i dolori della Vergine* (ivi 1702), *Discorsi sopra le eccellenze del Rosario* (ivi 1711).

2) Flaminio (c. 1530-1590), n. e m. a Lucca, teologo e biblista, professore di filosofia all'univ. di Pisa, autore di molte opere filosofiche, ascetiche, morali. Coi migliori studiosi italiani e stranieri preparò l'edizione della versione dei Settanta (Roma 1587) voluta da Sisto V. Membro della commissione (1586-90) per l'edizione della Volgata, fu incaricato di raccogliere nella letteratura patristica i frammenti dell'antica *versio itala* pregeronimiana. Il prezioso suo lavoro compare nelle note al *Vetus Test.* se-

cundum LXX latine editum (Roma 1588) e fu continuato da Tomasio, Marziano, Bianchi, Sabatier. Alcune sue *Adnotationes* alla versione dei Settanta furono ristampate anche da B. WALTON nella *Biblia poliglotta* VI, Londra 1657.

E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 681. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 263 s. — *Dict. de la Bible*, IV, col. 1656. — TIRABOSCHI, *Storia della letterat. ital.*, VII-1 (Ven. 1796) 371.

3) Roberto. v. DE NOBILI. — M. DE CRISENOV, *R. de N. apôtre des Brahmes*, Paris 1939.

NOBILI ECCLESIASTICI (Pontificia Accademia dei): v. ISTITUTI ECCLESIASTICI DI EDUC. E DI ISTRUZ., a. È così chiamato il collegio universitario in Roma ove si educano alle scienze sacre e profane i candidati del CORPO DIPLOMATICO della S. Sede (v.). Sorto da iniziative private all'inizio del 1700, fu organizzato nel 1706 da Clemente XI, che gli diede per sede il palazzo Severoli in piazza della Minerva. Lo riformò Pio VI nel 1776, e da allora divenne la scuola eletta onde uscirono i grandi segretari di stato e parecchi pontefici come Leone XII, Pio IX, Leone XIII, Benedetto XV e Pio XII.

Vi possono essere ammessi chierici distinti, sebbene non aventi titoli nobiliari, preferibilmente non nativi di Roma. Formano oggetto speciale di studio le scienze giuridiche e politiche, la diplomazia e lo stile diplomatico, le lingue estere.

MORONI, *Dizion. di erudiz. eccles.* I, 39-45. — RICHARD in *Dict. d'histoire et de géogr. ecclési.* I, 252. — V. PADOVANI in *L'illustr. Vat.* 1931, n. 11, p. 33-36. — AAS 29 (1937) 382.

NOBLETZ (Le). v. LE NOBLETZ.

NOBREGA (da) Emanuele, S. J. (1517-1570), n. nel Portogallo meridionale, m. a Rio de Janeiro. Compiuti gli studi a Salamanca e a Coimbra, e ordinato sacerdote, entrò nella Compagnia (1544). Con 5 compagni fu inviato (1549) in Brasile da S. Ignazio, dove iniziò le missioni dei gesuiti prodigandosi eroicamente per diffondere il Vangelo e la civiltà tra gli indios. Il suo nome, glorioso per tanti meriti, è legato alla fondazione di Salvador de Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, S. Paulo, cui diede decisivo contributo. Si deve a lui anche la fondazione (1567) del collegio di Rio de Janeiro, di cui fu primo rettore.

Le sue *lettere* sono di grande importanza anche per la storia del BRASILE (v.): *Cartas do Brasil do p. M. N.*, Rio de Janeiro 1886, altra ediz. ivi 1931, con biografia; S. LEITE, *Novas cartas jesuíticas*, S. Paulo 1949.

S. DE VASCONCELLOS, *Chronica do Companhia de Jesus do Brasil*, Rio de J. 1864², passim. — S. LEITE, *Hist. da Comp. de J. no Brasil*, I-III (Rio de J. 1938-43) passim, IX (ivi 1949) 3-13. — J. MARIZ DE MORAIS, *N. o primiero jesuita do Brasil*, Rio de J. 1940. — E. CORREIA LOPES, *O p. M. da N. e a formação do Brasil*, Lisboa 1949.

NOCE, il noto frutto, servì ai primi cristiani come simbolo di perfezione e come simbolo speciale di Cristo. Cf. S. PAOLINO di Nola (*In nat. S. Felicis*, IX, *Poem.* XXVII, vv. 277 e 283-86, PL 61, 654): «... in cruce Christus... — virga nucis Christus, quoniam in nucibus cibus intus, — testa foris et amara super viridi cute cortex! — Cerne Deum nostro velatum corpore Christum, — qui fragilis carne est, verbo cibus et cruce amarus». Cf. anche S.

GREGORIO M., *In Cant.* VI, 12, PL 79, 531 C: «Quid per nuceis nisi perfectos quosque intelligimus, qui dum divinum sapientiam intra corpora sua retinent, quasi nucleum in fragili testa portant?». Cf. *Sermo* XXXI, 2, tra i Serm. di S. Agostino, un'ampia esposizione allegorica della N., PL 39, 1805 s. Agostino utilizza spesso il simbolismo della N.

Perciò i fedeli erano soliti racchiudere nei loculi dei defunti alcune noci, per indicare la perfezione del defunto, o la unione di lui con Cristo. In una N. d'ambra trovata fissa all'estremità di un loculo nelle catacombe, una parte di essa è liscia, l'altra porta inciso il sacrificio di Abramo, allusione al sacrificio di Cristo.

NOCE (de) Angelo, O. S. B. (1600-1691), di Massa presso Sorrento, a 22 anni entrò a Monte Cassino. S'approfondì in letteratura latina e italiana, storia, filosofia, teologia. Fu abate in vari conventi dell'ordine e per 12 anni a Monte Cassino stesso. Pubblicò, traendole dai mss., le storie di Paolo Diacono e di Leone Marsicano, con commentari. Clemente IX lo nominò suo teologo, esaminatore straordinario nei processi informativi per l'elezione dei vescovi, consultore della Congr. dell'Indice. Clemente X lo elesse arcivescovo di Rossano in Calabria; ma per consiglio del cardinale Barberini dopo 4 anni il N. tornò (1675) a Roma per dedicarsi a lavori scientifici. Importanti furono le sue sentenze contro i quattro articoli gallicani (1682) e contro le opinioni giansenistiche del Quesnel.

J. M. CRESCIMBENI, *Vit. illustr. Arcadiae academ.*, Roma 1708. — M. ARMELLINI, *Bibliotheca benedictino-cassinensis* I (1731) 38 ss. e *Addit. et correctiones biblioth. ben.-cas.* (1736) 8 ss. — ZIEGELBAUER, *Historia rei lit.* II, III ss, 405 ss; III, 407 ss; IV, passim. — TIRABOSCHI, *Storia della letter. it.*, VIII-1 (Ven. 1796) 136 s.

NOCERA DEI PAGANI, in prov. di Salerno, è l'antica Nuceria Alfaterna, oggi *Nocera Inferiore*.

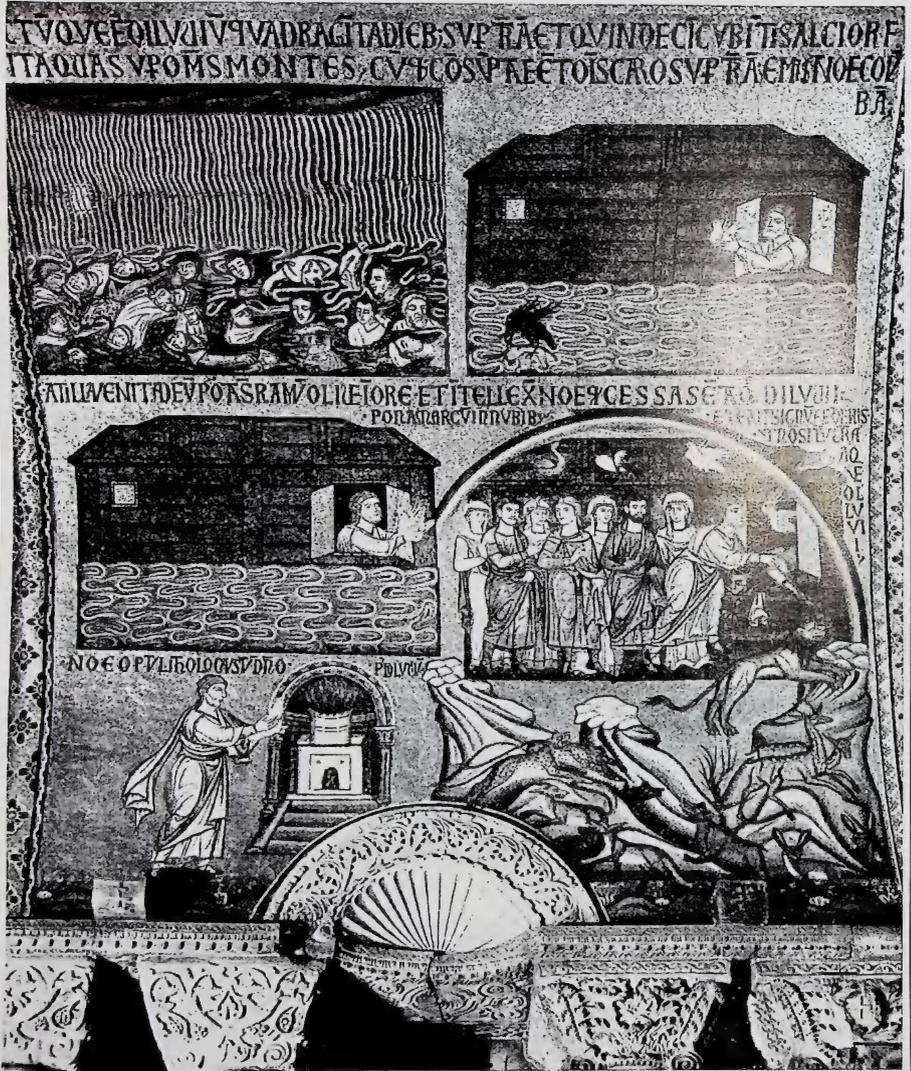
Non si conosce con sicurezza la ragione dell'appellativo «Paganorum». Il primo vescovo che si ricordi è un *Priscus* del III o del IV sec. (testimoniato da S. Paolino da Nola, dal *Martyr. Hieron.*; una narrazione leggendaria lo fa martire del I sec. sotto Nerone). Dopo di lui si ricordano Felice (401-417), Aprile (502), Lorenzo eletto papa (498) assieme a Simmaco. Pronunziatosi re Teodorico per Simmaco, Lorenzo diventò (non si sa in quale epoca precisa) vescovo di N. Di lui si dice poi che fu deposto e che diventò «invasor sedis apostolicae» e scismatico. Soppressa la diocesi nel 1260, venne forse ripristinata nel 1295 da Bonifacio VIII, ma non si ha notizia di vescovi prima del 1386. Di nuovo soppressa nel 1818 da Pio VII nella sistemazione delle diocesi napoletane ed unita a quella di CAVA (v.), fu ripristinata nel 1834 da Gregorio XVI.

È suffraganea della metrop. di Salerno. Tra i suoi vescovi conta lo storico Paolo Giovio (1528). Patrono della diocesi è S. Prisco vesc. e mart. (festa 9 maggio). La diocesi conta c. 130.000 anime in 28 parrocchie. — Ha seminario minore; gli studi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Sem. Regionale Salernitano-Lucano in Salerno.

Sono notevoli, in diocesi, a Nocera Sup., la chiesa di S. Maria Maggiore, antico battistero forse del V sec., manomesso dai restauri del 1856, e il santuario di S. Maria Materdomini, di origine romanico-basiliana, ora di architettura settecentesca. Nel vasto



Storie di N. Musaiico nell'atrio della basilica di S. Marco, Venezia (XIII secolo).

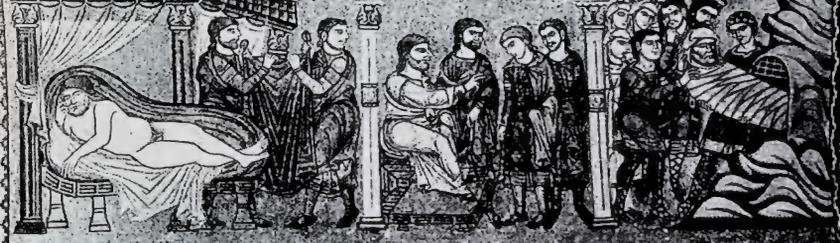


Storie di N. Musaiico nell'atrio della basilica di S. Marco, Venezia (XIII secolo).

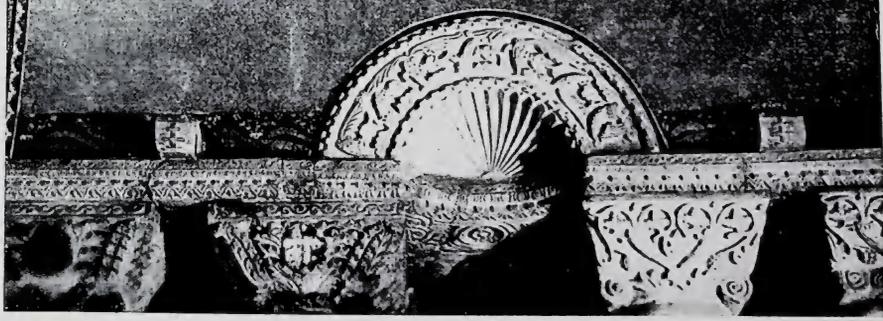
AVITINEBIBESVNVITIEBRIEENODATBNATIOSO90CVHDSSELPATERCHAAVERED
 PATSSICEENDAAPNADVOB.SMISERABILFORIS



† AVEROSEM TIFE KPAUVIPOS VERTINERISSISTICEOENESRE ROS COOPERENT EREDAISS
 FACESI EOAVSECRAPASRIUNOV DERTVGLISAUNOEX NOEDISSETUFECEKEHIVSSKSHIN
 AITMIEDIYSCHARANSEKVSSEN/BEREFASIS



DIESATNOËDË



Storie di N. Musico nell'atrio della basilica di S. Marco, Venezia (XIII secolo).



*N. libera la colomba dall'Arca. Particolare del mosaico *Storie di N.* nell'atrio della basilica di S. Marco a Venezia.*



*N. s'inebria. Particolare del mosaico *Storie di N.* nell'atrio della basilica di S. Marco a Venezia.*

convento dei redentoristi morì S. ALFONSO DE LI GUORI (v.).

G. ORLANDO, *Storia di N. d. P.*, Napoli 1884-88, 3 voll. — LANZONI, I, 242-45. — CAPPELLETTI, XXI, 511-14. — M. DE SANTI, *Studio storico sul santuario di Maria Materdomini in N. d. P.*, Napoli 1905. — G. D'ALESSIO, *Il tempio battesimale di S. Maria Magg. in N. Sup.*, in *Arch. stor. per la prov. di Salerno* 3 (1935) 202-08, 227-44. — M. STETTLER, *Das Baptisterium zu N. Sup.*, in *Riv. di archeol. crist.* 17 (1940) 83-142. — COTTINEAU, II, 2080 s. — P. F. KEHR, *Italia pontificia*, VIII (Berlino 1935) 304-08.

NOCCERA UMBRA e GUALDO TADINO, diocesi comprendente 12 comuni in prov. di Perugia, Ancona e Macerata, con c. 52.000 anime in 83 parrocchie. Patrono è S. Rinaldo vesc. (festa 9 febr.).

NOCCERA U., non ebbe sede episcopale prima del sec. X, quando qui si radunarono gli abitanti delle vicine sedi vescovili distrutte dai Longobardi. I vescovi anteriori a quest'epoca appartengono a Nocera dei Pagani o a Gualdo T. Notevoli tra i suoi vescovi: B. Filippo Odorisi (1254), B. Giovanni dei conti d'Antignano (1288), B. Alessandro Vincioli (1328).

A GUALDO T. è venerato come santo un Facondino, forse del sec. IV, forse protovescovo. Si ricorda poi un Gaudenzio (499). Si sa che un secolo dopo la sede era vacante forse per le incursioni longobarde. Non si ha notizia certa di altri vescovi. Cessò di essere diocesi nel 1006 e fu assoggettata a N.

N. U. e G. T. oggi formano una sola diocesi. A N. fu aggiunta il 2 gen. 1915 la denominazione di Gualdo T. È immediatamente soggetta alla S. Sede.

Nel territorio vi era pure la diocesi di PLESTIA (Pistia), di cui si ricorda un vescovo Fiorenzo (499, 502). Dell'antica città oggi non rimane che una chiesetta dedicata a S. Maria di Pistia. È incerta invece l'esistenza, come diocesi, di ROSELLA (presso l'odierna Sassoferato). Dei suoi vescovi alcuni sono attribuibili anche alla diocesi omonima in Toscana, altri sono posteriori alla distruzione della città fatta da Ottone III. Ambedue queste diocesi sarebbero state riunite a N. U. nel 1006.

Il seminario minore è in N. U.; i corsi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Sem. Regionale Umbro Pio XI in Assisi. Tra i monumenti si segnalano: a N. U. il *duomo* di costruzione romanica rimaneggiato nel 1450, la *pinacoteca* (con un *Crocifisso* su tavola del '200); a G. T. il *duomo* del 1251 e la chiesa di S. Francesco del sec. XIII (con affreschi di Matteo da Gualdo).

LANZONI, I, 453-56, 483 s. — UGHELLI, I, 1063-74. CAPPELLETTI, V, 9-43. — A. CASTELLUCCI, *Appunti di storia eccles. nocerina*, Noc. U. 1912. — A. GUERRIERI, *Storia di G. T.*, Foligno 1900. — *Id.*, *Storia civile ed eccles. del comune di G. T.*, Gubbio 1932. — P. F. KEHR, *Italia pontif.* IV (Berlino 1909) 51. — COTTINEAU, II, 2081. — R. CASIMIRI, *Frammenti di storia eccles. tadinate della seconda metà del sec. XV*, Roma 1940.

NOCCETTI Carlo, S. J. (1649-1750), n. a Bagnone (Massa Carrara), m. a Roma, gesuita dal 1710, insegnò per 13 anni S. Scrittura nel Collegio Romano. Partecipò alla controversia sulla CASISTICA (v.) e sul PROBABILISMO (v.) difendendo la Compagnia contro gli attacchi dei domenicani, specialmente di Dinelli e Paluzzi.

SOMMERVOGEL, V, 1784. — HURTER, *Nomenclator IV*³, col. 1630. — Elenco degli scritti presso F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, 682 s.

NOODIER Giov. v. NIDER GIOV.

NOÈ, patriarca biblico scampato al DILUVIO (v.), figlio di Lamec, della stirpe di Set (Gen V 28). Il padre prevedendo nella nascita di N. un mezzo di «consolazione» (anche riguardo alla propria attività agricola), gli diede il nome di N., che per etimologia popolare si volle così riallacciare alla radice *nicham* = consolare; tale derivazione s'accorderebbe bene con la forma *Naachmuliel* rinvenuta presso gli Hittiti quale nome dell'eroe scappato al diluvio. L'etimologia reale è assai discussa. Va ricondotta alla radice *nuach* che, se non si vuol prendere nel senso di «riposo o quiete», si può ricollegare, per valore, al significato assunto in etiopico: «esser lungo, prolungato»; in tal caso N. significherebbe «il prolungato» (relativamente ai giorni della sua vita), equivalendo al vocabolo sumero *Ziusuddu* e all'accadico *Unapishtim* attribuiti entrambi agli eroi del diluvio e significanti «vita lunga».

Per la storia di N. e del diluvio, v. DILUVIO. N. è ricordato ancora quale agricoltore. Dedicatosi, dopo il diluvio al lavoro agreste, favorì la coltivazione della vite. L'uva doveva essere già nota per le sue virtù inebrianti, poiché, se fosse stato ignorato il suo valore, non si comprenderebbe né la coltivazione apposta, né l'abbondante libagione di N.

In occasione della vendemmia il patriarca si lasciò vincere dall'ubriachezza e giacque nudo nella propria tenda, deriso perciò dal figlio Cam, ma piamente ricoperto del suo mantello dagli altri suoi figli Sem e Jafet. Da questo fatto trae occasione la maledizione lanciata da N. contro la stirpe canana nel nipote Canaan, e la benedizione da lui riservata a Sem e Jafet (Gen IX, 18-29).

Per l'epoca di N. v. CRONOLOGIA. Per i suoi discendenti v. PATRIARCHI e DISPERSIONE delle genti. Per la bibliografia v. DILUVIO — R. H. MOTTRAM, *Noah*, London 1937. — E. L. DIETRICH, *Die «Religion Noahs»*, in *Zeitschr. Rel. Geistes-Gesch.* I (1948) 301-15. — A. PARROT, *Déluge et arche de N.*, Paris-Neuchâtel 1952 (dati archeologici e confronti con le narrazioni estere bibliche del prossimo oriente).

Già elogiato nella Bibbia come campione di giustizia e segno di speranza nella misericordia di Dio (cf. Ez XIV 14-20, Eccli XLIV 17 s., Sap XIV 6, Ebr XI 17, II Pietr II 5), N. fu assunto nel senso cristiano come simbolo di Cristo per la sua virtù e per la sua funzione di salvatore dell'umanità, di rinnovatore del patto con Dio. Cf. Th. VARGHA, *De foedere Dei cum Noë*, in *Antonianum* 10 (1935) 165-72. — H. STRACK-P. BILLERBECK, *Komment. zum N. Test. aus Talmud u. Midrasch*, III, 769.

N. e l'arca sono un motivo iconografico frequente nell'arte cristiana (spesso a rappresentare il fedele defunto), negli affreschi cimiteriali, nei sarcofagi, nei vetri, sulle lucerne, sulle monete, nei mosaici, nelle miniature.

H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-1, col. 1397-400; R. P. J. HOOFMANN, *Die Noe-Darstellung in der frühchristl. Kunst*, in *Vigilae christ.* 12 (1958) 113-35, a proposito dell'opera di J. FINK *Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst*: nell'arte cristiana N. non simbolizza la penitenza, come vuole il Fink, bensì la salvezza operata dal battesimo. — L. BUDDÉ, *Die rettende Arche Noes*, in *Riv. di archeol. cristiana* 32 (1956) 41-58: scavi fatti a Misis (antica Mopsuestia) nel 1955-56 e scoperta di un mosaico di 147 m², contemporaneo di Teodoro di Mops. — F. L. UTLEY, *The prose «Salomon and Saturn»*

and the three called *Chy*, in *Medieval Studies* 19 (1957) 55-78: leggenda circa il legno dell'arca e della croce.

NOËL Alexandre. v. NATALE ALESS.

NOËL Francesco, S. J. (1651-1729), n. a Hestrud (Hainaut), m. a Lille. Entrato nella Compagnia a Tournay nel 1670 e terminati gli studi teologici a Douai, partì missionario in Cina (gennaio 1684). Venne due volte a Roma per la questione dei Riti cinesi (v.), alla quale consacrò due *Memoriali* in latino redatti in collaborazione con G. Castner (1703-1704; il primo, tradotto in francese, passò nelle *Lettres édifiantes*, t. VI e XVII). Rientrato in patria (1708), fu destinato al convento di Lille. Raccolse le importanti *Observations mathematicae et physicae* (astronomia) fatte in India e in Cina dal 1684 al 1708 (Praga 1710; altre sue *Observations astronomiques faites en Chine* erano state pubblicate dal confratello p. Gouÿe in *Observations physiques et mathématiques*, Paris 1692). Illustrò con competenza le costumanze cinesi (*Sinensis imperii libri classici VI*, traduzione latina di testi cinesi, Praga 1711, vers. francese di Pluquet, Paris 1783-86, 7 voll.) e la *Philosophia sinica* (Praga 1711) dove nuoce un poco lo sforzo di concordare il mondo cinese col pensiero cristiano. Compendiò la *Theologia rev. p. Suarez*, i trattati *De justitia et jure* di Lessio e *De matrimonio* di Sanchez (Colonia 1732 e Lione 1733, 2 voll.). In gioventù si era provato con onore anche in poesia (*Opuscula poetica*, Francoforte 1717, comprendenti: *Vita Jes. Chr.*, *Epistulae marianae* spesso ristampate, *Vita S. Ignatii de L.*, *Tragoediae* e la commedia *Caecus videns*). — SOMMERVOGEL V, 1791-93. — HURTER, III³, 385; IV³, 1000 s.

NOËL, canzone religiosa in volgare cantata nel giorno del NATALE (v.) di Gesù, in chiesa e in famiglia. Generalmente il testo viene applicato a melodie già note. Questo genere antichissimo, diffuso in tutta Europa, fiorì specialmente in Francia a partire dal sec. XV. Insigni scrittori e musicisti vi si provarono: cf. ENC. IT. XXIV, 883 s.

NOËLISTE (union), unione femminile fondata a Parigi dall'assunzionista *Claudio Allez* nel 1904 per curare le vocazioni sacerdotali, l'insegnamento religioso e la diffusione della buona stampa. Si ispira all'ideale della famiglia di Nazaret e al mistero del Natale di Gesù (donde il nome). Pubblica le riviste *Noël*, *Noël-Maison*, *Etoile noëliste*. — J. BRICOUT in *Dict. prat. des conn. relig.* V, col. 415

NOEMA, figlia del cainitico Lamec e di Sella (Gen IV 22). Il suo nome significa *la bella*, secondo l'uso invalso presso la stirpe di Caino di derivare i nomi dalle qualità corporali delle persone. Essendo sorella di Tubalcain, viene considerata, senza motivo, l'inventrice della filatura e della tessitura.

NOEMI (ebr. Na'omi = bella, graziosa), da Betteleme, sposa di Elimelech, suocera di RUTH (v.).

NOETO, appartiene alla setta degli antitrinitari detti modalisti, i quali insegnavano che in Cristo si manifestò la divinità in modo impersonale. Secondo Ippolito (*Contra Noët.*, I), nacque a Smirne; secondo Epifanio (*Haer.* 57), in Efeso (Epifanio ha tolto le sue notizie su N. da Ippolito, quindi la variante è correzione o errore di copista?). Venne dall'Asia minore a Roma, poco dopo che PRASSEA (v.) vi aveva portato le stesse idee antitrinitarie (200). A N. è attri-

buita la speciale eresia dei PATRIPASSIANI (v.) che conseguè dall'aver negato la distinzione delle persone in Dio: Cristo è lo stesso Padre e anche del Padre si deve dire che nacque, patì e morì (*Philosoph.* IX, 7; X, 26; Teodoro, *Haeret. fab.* III, 3). Secondo il medesimo Ippolito, N. derivò queste opinioni dalla filosofia d'Eraclito. Ebbe un fratello, che N. diceva essere il suo Aronne, mentr'egli chiamavasi Mosè.

La dottrina di N. e dei suoi discepoli, come è riferita nei *Philosophumena* X, 6-10 di Ippolito, doveva apparire sospettabile anche alle menti meno penetranti. Essa identifica perfettamente il Padre col Figlio: il Padre si chiamava a giusto titolo Padre prima che si incarnasse, ma quando gli piacque di nascere fra noi divenne il Figlio, che, dunque, si distingue dal Padre solo di nome: è il Padre che patì, che soffrì sulla croce, che fu trapassato dai chiodi, quello stesso che è il Dio dell'universo.

A Roma N. fece scuola: furono suoi discepoli EPIGONO e CLEOMENE. Chiamato davanti all'adunanza del clero romano per rispondere delle sue dottrine, negò sulle prime di avere identificato Cristo col Padre. Crescendo i suoi aderenti, fu citato un'altra volta a comparire e confessò le opinioni che gli si attribuivano. Allora fu espulso dalla chiesa.

N. era morto quando IPPOLITO (v.) pubblicò il suo trattato contro di lui (tra il 206 e il 210). L'attività di N. si deve porre attorno al 200, quando Zefrino (dice Ippolito) trattava gli affari della chiesa sotto papa Vittore († 199). Lo stesso Ippolito attribuisce all'eretico alcune opere. Non si ammette dalla critica un sinodo sotto papa VITTORE (v.) in cui sarebbero stati scomunicati N. e Sabello, poiché SABELLO (v.) fu condannato più tardi. — v. MONARCHIANI.

Secondo Ippolito, in questo punto certamente parziale, anche CALLISTO (v.), quando era ancora diacono di Zefrino, condivise l'errore di N. Fatto papa, scomunicò Sabello, uno dei capi della scuola, ma la professione di fede che Ippolito presta a Callisto, non è affatto immune dall'errore modalista condannato in Sabello: si potrebbe dire un patripassianismo moderato.

v. IPPOLITO. — Per il *Contra Noëtum* v. S. GIET, *Le texte du fragment « Contre Noël »*, in *Rev. des sciences relig. de l'univ. de Strasbourg* 24 (1950) 315-22; R. PUCHULU, *Sur le « Contre Noël » d'Hippolyte: les attaches littéraires et doctrinales de la doxologie finale*, Lyon 1959, tesi di laurea.

NOGARA Bartolomeo (1868-1956), n. a Bellano sul lago di Como, m. a Roma. Laureato in lettere a Milano (1891) e in legge a Genova (1895), fu chiamato in Vaticano come scrittore latino della biblot. Vaticana e direttore speciale del museo Gregoriano Etrusco, indi (1903) conservatore del museo profano della Vaticana, infine (1920) direttore generale dei musei e gallerie pontificie del Vaticano e (dal 1924) anche direttore del nuovo museo Petriano. Con competenza di maestro illustrò in dotti studi la epigrafia etrusca e messapica, gli afreschi (Mil. 1906) e i *Mosaici antichi* del Vaticano (Mil. 1910), la *Stanza della Segnatura* (Roma 1921), vari argomenti di archeologia e filologia. Pubblicò *Scritti inediti e rari* di Flavio Biondo (Roma 1927) e contribuì alla compilazione del catalogo dei *Coisecis Vaticanis latinis* (è suo il vol. III, Roma 1924). Uscì da piissima famiglia (ebbe fratelli due vescovi, un

frate, una suora), fu cattolico integrale, fedele servitore dei papi da Leone XIII a Pio XII, esimio campione di umanesimo cristiano.

NOGARET (de) **Guglielmo** (c. 1260-1313), n. a St-Félix de Caraman (Tolosa), professore di diritto a Montpellier (1291), giudice a Beaucaire (1294), caro a Filippo il Bello re di Francia che lo cumulò di cariche e di feudi.

È tristamente famoso per avere, dietro ordine del re, capitanato, insieme a Sciarrà Colonna, la banda che il 7 sett. 1303 assalì il palazzo pontificio in Anagni e lo saccheggiò, minacciando di morte lo stesso papa BONIFACIO VIII (v.). Anche Dante, nemico di Bonifacio, invel contro Filippo il Bello e i sacrileghi suoi complici. N. fornì a Filippo il materiale giuridico per combattere la TEOCRACIA papale (v.). Partecipò alla discussione sulla soppressione dei TEMPLARI (v.). Prima di morire ottenne l'assoluzione dei suoi misfatti, concessagli ad cautelam da papa Clemente V.

ENC. IT. XXIV, 885. — Y. DOSSAT, *Guill. de N., petit-fils d'hérétique*, in *Annales du midi* 53 (Toulouse 1941) 391-402. — M. MELVILLE, *Guill. de N. et Philippe le Bel*, in *Rev. d'hist. de l'église de France* 36 (1950) 56-66.

NOGARET (de) **d'Epéron, Luigi**. v. LAVALETTE.

NOGAROLA Isotta (1418-1466) e **Ginevra** (1419-1465), sorelle, di Verona, umaniste, educate (1431-35) da Martino Rizzoni discepolo di Guarino. Passata a nozze la sorella, Isotta continuò gli studi dandosi alla teologia e alla vita devota, e raccogliendo insigne elogi (per es. dal card. Bessarione, che la visitò, e da Pio II). Lasciò lettere, due orazioni e il curioso dialogo: *Utrum Adam vel Eva magis peccaverit* (Ven. 1503; è una discussione tenuta con Alv. Foscarini divenuto podestà di Verona; Isotta dà la colpa maggiore ad Eva). — *Isotta Nogarola veronensis opera quae supersunt omnia*, a cura di E. ABEL, Vienna 1886.

A. SEGARIZZI, *Nic. Barbo e le accuse contro I. N.*, in *Giorn. stor. della letter. ital.* 43 (1914) 39-54. — ENC. IT. XXIV, 886. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 684.

NOGAROLA Taddeo, S. J. (1729-1814?), n. e m. a Verona, gesuita dal 13 giugno 1748. Insegnò teologia a Bologna fino alla soppressione della Compagnia, indi filosofia a Verona. Pubblicò in latino ed in italiano il trattato *L'immortalità naturale dell'anima dimostrata* (Verona 1780). La *Dissertazione teologica sulla disposizione necessaria per ricevere la grazia della giustificazione nel sacramento della penitenza* (Verona 1800), contro le idee del TAMBURINI (v.), suscitò una lunga controversia, cui il N. partecipò con sei altri scritti in propria difesa. Nella *Spiegazione e difesa dei quattro articoli del clero di Francia del 1682* (Verona 1808) cercò di conciliare le dottrine gallicane con l'insegnamento cattolico adottato in Italia. Altri scritti consacrò a *La verità infallibile dei pronunciati papali «ex cathedra»* (Verona 1809), *L'amore di Dio* (Verona 1810), *La divozione al S. Cuore* (Verona 1814). — SOMMERVOGEL, V, 1795. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 685.

NOGHERA Giov. Battista, S. J. (1719-1784), n. e m. a Berbenno di Valtellina, gesuita dal 14 ott. 1735, professore di retorica a Milano, di eloquenza sacra a Vienna. Dei suoi molti scritti (v. SOMMER-

VOGEL V, 1796-1800; F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 685 s) segnaliamo *La moderna eloquenza sacra* (Milano 1752, spesso riedita) e la traduzione delle orazioni di Demostene utile ancor oggi. — *Opere dell'ab. G. B. N.*, Bassano 1790, 8 voll.

NOGUERAS (de) **Giacomo** Gilberto, aragonese, confessore dell'imperatore Ferdinando I e decano della chiesa di Vienna. Scrisse contro i protestanti *De ecclesia Christi ab haereticorum conciliabulis dignoscenda*. Vescovo di Alife dal 1561, partecipò al concilio di TRENTO (v.) dal 12 febr. 1562 alla fine, predicando alla apertura della sessione 23ª. Era fautore della concessione del calice ai laici. Sostenne la diretta origine divina della giurisdizione dei vescovi. Accusato ingiustamente di simonia ed eresia, morì a Roma nell'ospedale di S. Spirito nel 1566 o nel 1567. — HURTER, III², col. 53. — PASTOR, vers. it., VII, 220, 243, 493. — *Estudios ecles.* 9 (1930) 351-66.

NOIRET Giorgina, in religione *madre Lucia* (1832-1899), n. da distinta famiglia a Chambéry in Savoia, ivi educata dalle suore di S. Giuseppe, diciottenne si votò al Signore. Attraverso tempestose vicende, all'alba di Pasqua 1872 iniziava l'istituto delle *Ancele del S. Cuore di Gesù* sotto la protezione di S. Giuseppe, che nel 1876 si consolidava stabilmente. Già direttrice del conservatorio di Imola, la N., sostenuta dal vescovo imolese Tesorieri, illuminata dal consiglio di S. Giovanni Bosco, nel 1889 aprì a Riolo Bagni (Ravenna) la prima casa della congregazione con annessi noviziato ed educando, e nel 1897, dopo dure prove, riuscì ad aprire in Bologna quella che due anni dopo doveva divenire la casa madre.

Mente aperta ed equilibrata, cuore generoso, volontà energica, nutrita di fiducia illimitata nella Provvidenza, di amore al Cuore di Gesù, di umiltà profonda, di ricchissima vita interiore, riuscì educatrice impareggiabile delle sue suore e delle anime affidate al suo istituto. La *Statistica della S. Congr. dei Religiosi* (Roma 1942³) contava 138 religiose della congregazione, in 14 case.

NOLA, diocesi comprendente 21 comuni nelle prov. di Caserta, Avellino, Napoli e Salerno, con c. 270.000 fedeli in 117 parrocchie.

Secondo la tradizione la regione fu evangelizzata nel I sec. da S. Pietro o da qualcuno dei suoi discepoli. Anche la erezione della diocesi è riportata a tale età ed è assegnato come protovescovo un S. Felice martire. Sulla testimonianza di S. Paolino da N., però, S. Felice non fu vescovo di questa città e neppure martire, bensì visse al tempo delle persecuzioni e confessò la fede. Sempre sulla testimonianza dei carmi paoliniani, si fa risalire la diocesi di N. alla metà del sec. III o a poco prima. I primi vescovi, noti sono *Maximus* e *Quintus*. Altri vescovi, santi e martiri, sono attribuiti tra il II e il IV sec. a N., ma si tratta talvolta di nomi incerti, spesso di cattive letture di lapidi, di trasposizioni di nomi o di troppo facili attribuzioni della qualifica «episcopus». Certi sono: *Paulus* (403-409), *Paulinus* (409-22 giugno 431, il celebre scrittore e poeta), *Paulinus junior* (431-10 sett. 442), *Deodatus* († 26 giugno 473), *Felix* († 9 febr. 484), tutti onorati del titolo di santo. Altri vescovi celebri furono Giovanni Talaia già patriarca di Alessandria e rifugiato a Roma sotto papa Felice III (483-492), Leone (536)

legato pontificio a Costantinopoli, Lupicino (786) restauratore di chiese, Franc. Scacciani (1370) fondatore della cattedrale gotica, Antonio Scarampi (1549) e Traiano Caracciolo (1738) fondatori del vecchio e del nuovo seminario.

N. è suffraganea di Napoli; fino alla seconda metà del sec. XII dipese da Spoleto. Patrono è S. Felice vesc. e mart. (festa 14 genn.). Ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Semin. Region. Campano in Napoli (Posillipo).

Tra i monumenti insigni si ammirano: il *duomo*, eretto nel sec. XIV-XV, ricostruito dopo l'incendio del 1861, nella cripta sono avanzi di affreschi del sec. XII; la chiesa di S. Biagio con portale marmoreo ed abside ogivale; nel seminario vescov. il *cippo Abellano* del II sec. a. C. con iscrizione in lingua osca; presso N., a Cimitile, l'antico «coemeterium» di S. Felice, la chiesa di S. Giovanni con affreschi del '300, la basilica dei *Martiri* con protiro del sec. VIII, forse il più antico in Italia, la chiesa di S. Felice in *Pineis* del IV sec. con sculture del secc. IX, X, XII, tracce di affreschi e mosaici del sec. V.

LANZONI, I, 228-30. — CAPPELLETTI, XIX, 561-633. — UGHELLI, VI, 242-66. — G. S. REMONDINI, *Della nolana ecclesiastica storia*, Napoli 1757. — L. APONTE, *N. antica e moderna*, Napoli 1865. — P. F. KEHR, *Italia pontificia*, VIII (Berlino 1935) 279. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-2, col. 1422-65 (col. 1455-57 bibl.). — G. CHERICHI, *Lo stato degli studi intorno alle basiliche di Cimitile*, in *Riv. d'arch. crist.* 16 (1939) 59-72. — G. RIZZA, *Pitture e mosaici nelle basiliche paoliniane di N. e di Fondi*, in *Siculorum gymnasium* I (1948) 311-21.

NOLASCO Pietro. v. PIETRO N.

NÖLDEKE Teodoro (1836-1930), n. a Harburg, m. a Karlsruhe, professore di lingue orientali a Kiel (1864) e poi (1872) a Strasburgo, insigne maestro della filologia e della storia semitica e iranica, cui diede studi tuttora fondamentali (nel volume di omaggio offertogli nel 70° compleanno: *Orientalische Studien Th. N. gewidmet*, Giessen 1906, l'elenco dei suoi scritti superava già le 500 voci), condotti con rigoroso metodo positivo sull'esame diretto delle fonti linguistiche letterarie, storiche, senza pregiudizi aprioristici e senza servilità rispetto alle tradizioni. Interessandosi anche del mondo religioso orientale, inaugurò la critica interna del Corano (*Geschichte des Qurân*, Göttingen 1860, opera giovanile, rielaborata in 2ª edizione da F. Schwally e G. Bergsträsser, non compiuta, 1909 ss) e si provò pure nella critica biblica (*Die alttestamentl. Literatur*, Leipzig 1868, *Untersuchungen zur Kritik des A. Test.*, ivi 1869). — Enc. Tr., XXIV, 888 s.

NOLDIN Girolamo, S. J. (1838-1922), n. a Salorno (Sudtirolo), m. a Vienna-Lainz. Compiuti gli studi a Trento e a Innsbruck, già sacerdote entrò nella Compagnia (1863). Vi insegnò filosofia a Presburgo (1867-74), indi, passato a Innsbruck, fu superiore del collegio teologico (1875-86), collaboratore e (1886-90) redattore di *Zeitschr. für kathol. Theologie*, professore di propedeutica filosofica (1886-90) e (1890-1909) di teologia morale e pastorale all'università. La sua *Summa theologiae moralis* (Innsbr. 1897, 3 voll.; a complemento: *De sexto decalogo praecepto*, ivi 1898, e *De poenis ecclesiasticis*, ivi 1899) meritò di diventare un testo classico dell'insegnamento della TEOLOGIA morale (v.) nelle scuole teologiche per sicurezza di dottrina, equilibrio

di soluzioni, limpidezza di esposizione, se non per vigore scientifico sistematico (la cui mancanza si sente specialmente nel *De principiis*): è un ottimo manuale per confessori, anche se come teoria metafisica e dogmatica dell'atto morale cristiano è insufficiente. La fortunatissima opera ebbe più di 30 edizioni continuamente aggiornate dai confratelli A. Schmitt, A. Schönegger, G. Heinzl, che rispettarono l'impianto originario. Grande diffusione ebbe anche *Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu* (Innsbr. 1883; vers. it., Brescia 1910). Tra i molti studi da lui affidati a *Zeitschr.* cit. meritano di essere segnalati quelli dedicati al probabilismo (1896) e alla riforma della teologia morale (1902).

Necrologio in *Zeitschr.* cit. 47 (1923) 1-4 (A. SCHMITT). — F. HALTBEYER, P. H. N., *der bekannte Moralthologe in der Erinnerung seiner Schüler u. Aemmen*, Innsbr. 1923. — G. HEINZEL, *Hier. N. und sein Werk*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 80 (1958) 200-210.

NOLL. v. SAVONA E N.

NOLLET Giov. Antonio (1700-1770), n. a Pimprez presso Noyon da umile famiglia, m. a Parigi. Intrapresa la carriera ecclesiastica, fu diacono a Noyon, indi si consacrò tutto con amore, genialità e successo alla fisica sperimentale, conducendo felici ricerche nel campo elettrico. Era membro della Royal Society (1734), dell'Académie des sciences di Parigi (1739), dell'Istituto di Bologna, dell'Accademia scientifica di Erfurt... Insegnò a Parigi (dal 1735), a Torino, a Bordeaux, al Collegio di Navarra. Nel 1757 veniva nominato «maître de physique et d'histoire naturelle des Enfants de France» (dei principi reali). Gli si debbono importanti osservazioni e scoperte: osmosi, scarica elettrica nei gas rarefatti; suggerì il primo mezzo per misurare una quantità di elettricità, ebbe per primo l'idea di applicare l'elettricità al trattamento delle paralisi. Alla testa dei «physiciens électriseurs» d'Europa, N. si oppone a Franklin e alla «scuola di Filadelfia». Contro lo «spirito di sistema» fu fedele al metodo sperimentale, celebrato come l'iniziatore della fisica sperimentale in Francia (anche se fu preceduto da molti altri), per la completezza e la limpidezza delle sue esposizioni, per la sicurezza del suo metodo e la felicità delle sue interpretazioni. Dopo di lui, i gabinetti sperimentali diventarono comuni nelle scuole e invasero anche le case private. Egli fu per la fisica ciò che il Buffon fu per la storia naturale. — Enc. Tr. XXIV, 891. — J. TORLAIS, *Un physicien au siècle des lumières, l'abbé N.*, Paris 1954.

NOME, segno (vocale o grafico) indicativo di persona o cosa conosciuta. «Ratio quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen» (*S. Theol.* I, q. 13, a. 4, ad 1^{am}). Si distingue dunque da ogni altro segno che non valga ad *indicare* (ad es. un rumore o uno scarabocchio casuale) e che non indichi *persona* o *cosa* (ad es. il verbo, la proposizione).

I. La sua forza *semantica* o indicativa gli deriva dai fattori stessi che presiedono alla formazione del LINGUAGGIO (v.).

A) prescindendo da quel gruppo di NN. o «radici» che consideriamo *primitivi*, la cui capacità espressiva è fondata totalmente o notevolmente sulla convenzione, nella maggior parte i NN. di tutti i dizionari sono *derivati* (variamente) dai primitivi, costruiti da coloro che videro qualche analogia (vera

o falsa) fra la realtà da esprimersi e la realtà già espressa dai NN. primitivi. Pertanto i NN. derivati possono essere per se stessi, senza convenzione, significanti per coloro che ne conoscono i significati componenti. Donde l'utilità dell'indagine *etimologica* che fornisce la prima descrizione della cosa e la definizione « nominale ».

B) Peraltro al valore indicativo interno dei NN. si devono fare alcune chiose restrittive.

1) Esso è quasi del tutto inefficiente per i NN. propri delle persone, i quali possono indicare la persona solo quando sia nota la convenzione in forza della quale un certo N. fu attribuito a una certa persona. L'imposizione di un N. proprio a una persona è sempre un atto di volontà che deve risultare, anche se vi sono NN. in certo modo « naturali » derivati dalle proprietà della persona (v. oltre, a proposito dei NN. « descrittivi »).

2) L'indicatività del N. pronunciato o scritto è condizionata dalle idee che il soggetto possiede circa la cosa designata e dal suo modo di vederla. Pertanto l'etimologia del N. può incorporare anche degli errori (gli *idola* denunciati da Bacone).

3) L'indicatività del N. ascoltato o letto è condizionata dalle idee, dal modo di vedere, dalla « cultura » di chi l'ascolta o lo legge. Da questo lato, il N. può diventare « equivoco » significando cose diverse secondo i diversi soggetti. La parola è segno del pensiero, ma è segno opaco ed ambiguo che rivela e insieme vela il pensiero: la parola corporea dell'anima, incommensurabile con la natura spirituale dell'anima, non potrà mai tradurla tutta in chiaro, ma sarà sempre affetta da intrinseca polivalenza e vaghezza simbolistica (di cui si servono i menzogneri per nascondersi e ingannare: v. VERITÀ, VERACITÀ).

4) Dovendosi esprimere le realtà metempiriche della METAFISICA (v.) e della TEOLOGIA soprannaturale (v.), il meglio sarebbe forse designarle con NN. totalmente convenzionali, che non abbiano altro significato oltre quello fissato dalla convenzione. Se, ad es., l'anima si chiamasse con un N. di pura fantasia (come si usa per le specialità medicinali) o con una lettera (come certe funzioni della matematica e della fisica), poniamo *psi*, allora la comprensione del termine dipenderebbe tutta dalla dimostrazione di quella realtà che si è battezzata con quel termine; e rifarsi alla dimostrazione è l'unico modo per comprendere le realtà metempiriche. Invece, a sentire il N. « anima » o « spirito », che hanno già un significato originario (vento, spiracolo), chi non ha fatto la dimostrazione sarà tentato di pensare l'anima come una realtà sottile, fluida, mobile al pari del vento, e sbaglierà.

Ma, tant'è, i dizionari sono già costituiti e conviene servircene, immunizzandoci contro le possibilità di equivoco. La realtà METAFISICA (v.), come spiegazione della realtà empirica, supera l'esperienza e non si può esprimere in termini di esperienza, eppure è legata alla realtà empirica a spiegarla quale fu invocata, e pertanto il dizionario metafisico risentirà sempre, fatalmente le basi empiriche della dimostrazione. Così è che i NN. applicabili in senso *proprio ed esclusivo* alle realtà metafisiche sono *negativi*, costruiti con la negazione di una realtà empirica (ad es. immateriale, inorganico, incorporeo detto del principio intellettuale; immutabile o eterno = fuori del tempo, immense = fuori dello spazio, uno = immoltiplicabile, detto di Dio);

oppure, se si vogliono usare NN. *positivi* (il che è lecito e doveroso), bisogna rassegnarsi ad applicarli in senso puramente *analogico*, oltre la loro significazione propria originaria che è sempre riferita al mondo empirico (ad es., sostanza = ciò che sta sotto, accidente = ciò che sopravviene, forma = figura spaziale, pensare = pesare, comprendere = prendere insieme, intendere = leggere dentro, anima = vento, Dio = luce; i NN. buono, sapiente, padre, motore, causa... sono lecitamente applicati a Dio purché si avverta che in Dio quelle perfezioni si trovano in modo « eminente », superiore al significato sotto il quale si applicano al mondo della nostra esperienza).

C) Per questi limiti posti alla indicatività dei NN. è giustificata la distinzione tra *nominata* e *res*, tra il « nominale » e il « reale », tra il « nominalista » e il « realista ».

D'altra parte, come indicativo, il N. tende a identificarsi con la cosa o la persona designata, a surrogarsi ad essa come suo perfetto duplicato simbolico o immagine. Perciò nella mentalità primitiva, magica si cerca di nascondere il N. della persona per sottrarre la persona alle influenze malefiche; e si crede di aver raggiunto la persona quando si è raggiunto il suo N. o la sua immagine. L'uso dei NN. *teofori* sembra ispirato al detto concetto: l'imporre a una persona uno di quei NN. (ad es., Diodoro, Teodoro, Adeodato, Mitridate... = dono di Giove, di Dio, di Mitra...) parve una garanzia dei favori divini alla persona.

Per la stessa ragione (e anche per ovvie ragioni di economia burocratica) nella legislazione di tutti i popoli il N. personale è immutabile come la persona. La conservazione del proprio N. è un diritto e un dovere fondamentale della persona, tutelato dalle leggi, inalienabile, inammissibile (Cod. civ. ital. artt. 6-8). La mutazione del N. è consentita quando, pur permanendo la personalità metafisica del soggetto, sopravviene una mutazione importante della sua personalità giuridica naturale o soprannaturale (ad es. in caso di matrimonio per la moglie, di adozione, nel battesimo, nella elezione del papa e del vescovo, nella professione religiosa), oltreché per concessione fatta dall'autorità.

È permesso anche il pseudonimo (ad es. il N. d'arte), che è tutelato dalla legge quando abbia acquistato l'importanza del N. vero (ivi art. 9).

II. Origine dei NN. v. LINGUAGGIO e oltre (NN. propri).

III. N. di Dio. A) *N. di Dio nella storia delle religioni*. v. DIO, 2; MONOTEISMO; RELIGIONI. — H. USENER, *Götternamen*, Frankfurt 1948³. — L. GARDET, *Un problème de mystique comparée: la mention du N. divin [dhikr] dans la mystique musulmane*, in *Rev. thomiste* 52 (1952) 642-79, 53 (1953) 197-216.

B) *N. di Dio nella Bibbia*, v. DIO, 3. L'espressione « N. di Dio » è frequente nella Bibbia e significa per lo più gli attributi di Dio o le sue manifestazioni. I NN. sostantivi di Dio ricorrenti nella S. Scrittura si possono ripartire in due classi: la prima indica Dio come creatore, reggitore, giudice del mondo, e la seconda indica Dio in relazione al popolo eletto e in contrapposizione agli Dei falsi. Alla prima appartengono *El, Elohim, Adonai*; alla seconda *Jahve*. S'aggiungono *Shaddai, Eljon, Kadosch*, che solo in unione ad altri nomi sono ado-

perati in senso appellativo. Altri sono perifrastici, come quello frequente di « Dio degli eserciti » (*Deus Sabaoth*).

S. Gerolamo (Ep. 25, al. 136, PL 22, 428 s) enumera dieci NN.: *El, Eloim, Eloe, Sabaoth, Elion, Eser, Jeje, Adonai, Ia, Tetragrammaton, Saddai*. Altri ne enumerano otto: *Deus, Dominus, Dominus Deus, Adonai, Sabaoth, Heli, Heli, Est*. La Volgata traduce *El* per *Deus*, e *Jahve* per *Dominus*. Tanto il sanscrito *Dyaus*, *Deva* quanto *Zeùs, Jovis, Deus, Tiu* degli occidentali esprimono l'idea di luce e splendore. La personalità di Dio si esprime con *Dyaus-Pitar = Zeùs-Harèp = Jupiter = Tyr*. Nel N. Test. il nome *Dominus* venne aggiunto a quello di Cristo (*Dominus Noster Jesus Christus*), mentre la prima persona della SS. Trinità è indicata con *Dominus Deus Altissimus Pater*.

A. MURTONEN, *A philological a. literary treatise on the Old Test. divine Names*, Helsinki 1952, analisi linguistica dei NN. 'El, 'Eloah, 'Elohim e Jahve. 'El è il nome proprio che non si può ricondurre a una radice di senso concreto. Badando ai NN. composti nei quali 'El entra come componente, esso deve significare grande, forte, incomparabile, degno di fiducia. 'Eloah è il vocativo di 'El ed 'Elohim ne è il plurale. *Jahve* è attestato anche fuori di Israele (in alcuni casi vi fu confusione col N. *Yam*). Le formule « *Jahve Elohim* », « *Jahve Sabaoth* », « *Io sono Jahve* » si comprendono appieno solo se si attribuisce a *Jahve* il significato di « signore » (degli dei, degli eserciti), derivato da una radice hwy = parlare e quindi comandare. — Il misterioso tetragramma, che condenserebbe, secondo Gilson, la « metafisica dell'Esodo », continua a suscitare ricerche e riflessioni. Cf. lo studio di A. M. DUBARLE, *La signification du nom de Jahweh*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 35 (1951) 3-21: la rivelazione del N. e il suo senso, alcune interpretazioni da rigettare, alcuni precedenti storici dimenticati, importanza teologica di Es III 14. Ecco le conclusioni di Dubarle:

« Il tipo di proposizione relativa contenuta nella risposta data da Dio a Mosè (« *ehieh 'asher 'ehieh* ») esprime più frequentemente e più certamente l'indeterminazione; la sfumatura intensiva secondaria è molto più rara e più dubbia (nei paralleli biblici). D'altronde, le scene bibliche in cui un uomo domanda a un essere divino il nome di lui e una più ampia rivelazione, si chiudono con un rifiuto velato o con una certa riserva che salvaguarda la trascendenza divina. Sicché non si può esitare. La frase dell'Esodo costituisce una risposta volontariamente evasiva e va tradotta: « io sono quello che sono, io sono ciò che sono ». Dio non consente a dare un N. che lo definisca; e i vocaboli « io sono » o « egli è », coi quali Dio si designa e si fa designare, richiamano al fedele questa riserva della quale Dio ha voluto circondarsi. Il commento più giusto mi sembra quello di LOISY: « Quella risposta non significa che il Dio d'Israele sia l'essere assoluto, ma significa che è un essere misterioso, il quale non deve rendere conto a nessuno di ciò ch'egli è » (*La religion d'Israël* 1908³, p. 119; 1933³, p. 93). Come sostenitori di questa esegesi il Dubarle cita ancora: P. DE LA GARDE, *Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi* 1874, p. 154-56; E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* 1906, p. 6; H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit* 1913, p. 35; H. GUNKEL, *Jahve*, in *Die Relig. in Geschichte u. Gegenwart*, III, 1929, col. 9-11; A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIII siècle* 1930, p. 371 s; L. KOEHLER, *Theologie des Alten Test.* 1936, p. 24 e nota 36; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* 1937, p. 354. — A. DILLMANN, *Die Bücher Exodus und Leviticus* 1897³, J. M. LAGRANGE [pseudon. H. Barns], *La révélation du nom divin « Tetragrammaton »*, in *Rev. bibl.* 1893,

p. 329-50, e *El et Jahvé* ivi 1903, p. 362-86, R. KITTEL, *Gesch. des Volkes Israël I*, 1923⁵⁻⁶, p. 323 nota 1, dopo aver interpretato la risposta divina come un rifiuto di comunicare il N. personale di Dio, sembrano accettare anche l'esegesi che vi vede l'affermazione dell'« essere » assoluto di Dio. Continua il Dubarle:

« Vi poterono essere altre ragioni di lasciare nel vago la risposta, per es. l'inutilità o l'inopportunità di maggiori precisazioni. Le scene parallele mostrano che Dio non accetta sempre di rivelarsi nella misura desiderata dall'uomo. La dichiarazione: « l'uomo non può vedere me e restare in vita » (Es XXXIII 20) esprime l'idea della incomprendibilità di Dio, che è nei presupposti della rivelazione del N. di Jahweh, pur non essendovi contenuta con uguale nettezza.

Il N. divino non equivale dunque a una definizione rivelata della natura di Dio, di ciò che vi è in Dio di più profondo: non è il germe o il compendio di ciò che l'uomo può concepire di più essenziale a Dio. La spiegazione di quel N. fornita dall'Es. è fatta piuttosto per richiamare alla creatura la sua incapacità di penetrare un mistero che la trascende. *Jahweh* non vuole definire ed esprimere la sua essenza in una parola. Per Israele egli vuol restare colui che libera degli schiavi dalla loro servitù. Nel momento stesso in cui Dio comunica al popolo della sua elezione un N. col quale il suo popolo potrà invocarlo, egli avverte che questo N. è un semplice vocabolo: egli entra in società con gli uomini e offre ad essi il mezzo di rivolgersi a lui, ma non vuol mettersi alla loro mercé: egli vuol restare la grazia, il mistero, cui non si fa violenza. Si rivela nelle promesse fatte a Mosè, e tuttavia egli sopravvanza tutto ciò che lo spirito umano può concepire di lui e tutto ciò che la lingua può esprimere di lui » (p. 11 s).

Questa esegesi non è affatto la più comune. Nel celebre testo padri, teologi ed esegeti (anche moderni) videro:

a) l'affermazione della immutabilità ed eternità di Dio, come se Dio avesse detto: « Io sono colui che sempre è e non muta, non passa, vive in eterno ». Così CLEMENTE Aless., *Strom.* V-6, 34, PG 9, 60; S. AMBROGIO, *Enarr. in Ps.* XLIII, 19, PL 14, 1100; S. GIROL., *In epist. ad Ephes.* II, 3, 14, PL 26, 488; *Ad Dam.* XV, 4, PL 22, 357; S. AGOSTINO, *Serm.* VI, 4 e VII, 7, PL 38, 61 e 66; *Enarr. in Ps.* CXXXIV, 4, PL 37, 1741; *De doctr. christ.* I-32, 35, PL 34, 32; *De civ. Dei* VIII, 11, PL 41, 236; *In Joan.* XXVIII-8, 8-10, PL 35, 1679 s;

b) l'assicurazione della perenne presenza soccorritrice di Dio, come se Dio avesse detto: « Io sono sempre qui con te [cf. Es III 12], conta su di me ». Così W. EICHRDIT, *Theologie des Alten Test.* I (1939²) 93 s; A. ROBERT, *L'oeuvre de Moïse*, in *Rev. apol.* 59 (1934-II) 388; T. C. VRIEZEN in *Festschr. A. Bertholet* 1950, p. 498-512; Id., *Theol. des Alten Test. in Grundzügen*, Wageningen 1956, p. 201; J. HEHN, *Die biblische und babylonische Gottesidee* 1913, p. 214, ecc.;

c) la definizione metafisica dell'essenza divina in termini di essere come tale, assoluto, infinito, necessario, incausato, esegesi suggerita già dalla versione dei LXX: *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* = io sono l'ente [maschile, personale] o l'esistente, accettata anche dai padri consapevoli della onnivaleza del concetto aristotelico di essere (v. ONTOLOGIA), e divenuta prevalente presso i teologi speculativi che fanno grande uso di quel testo nel costruire la *THEOLOGIA* naturale (v.). Cf. S. GREGORIO NAZ., *Or. theol.* IV, 18, PG 36, 128; S. GREGORIO NISS., *Vita Moys.*, PG 44, 333; S. GIOV. DAMASC., *De fide orthod.* I, 9, PG 94, 836. Per altre referenze ai padri e ai teologi medievali, v. ET. GILSON, *L'esprit de la philos. médiév.* 1944², p. 39-62, *Le thomisme* 1945⁵, p. 123-39, *L'être et l'essence* 1948 passim, *Being and some philosophors*

1949 passim. Per i moderni, cf. P. HEINISCH, *Theologie des A. Test.* 1940, p. 14; F. CEUPPENS, *Theologia biblica. De deo uno* 1949, p. 26-28. Secondo Gilson, questi padri e teologi hanno ben compreso l'Esodo dove avviene « il primo incontro » del Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe col Dio dei filosofi e degli scienziati » (*Le thomisme*, p. 126): non v'è una metafisica nell'Esodo, ma v'è una metafisica dell'Esodo.

« Sarebbe semplicistico criticare i padri della chiesa e i teologi che ravvisarono nell'essere il miglior N. di Dio, e pretendere di cancellare con un tratto di penna le loro elevazioni e le loro speculazioni col pretesto che all'origine di esse sta un errore esegetico. Può avvenire e di fatto avviene che riprendendo le parole di un testo mal compreso un pensatore riesca ad esprimere un concetto vero, conforme in profondità all'insegnamento biblico » (DUBARLE, p. 17 s.). Crediamo che si debba edulcorare la qualifica di « errore esegetico ». Le ricordate nozioni di Dio dal punto di vista filosofico e teologico sono solennemente vere, va da sé; è ammesso da tutti che dal punto di vista esegetico sono sicuramente bibliche, « conformi in profondità all'insegnamento biblico », esplicitamente e implicitamente contenute nel complesso della rivelazione biblica, solidali con tutta la teologia rivelata ebraica e cristiana. Sono contenute anche nel testo dell'Esodo come sua significazione prima e precisa? L'esegesi indeterministica crede che no: mettendo il testo in sintonia con i paralleli della Bibbia, si ricava l'impressione che esso non sia favorevole a quelle interpretazioni se non si suppongono in esso variazioni semantiche, costruzioni lessicali o sintattiche e sottacenze abbastanza inconsuete nel linguaggio ebraico della Bibbia. Del resto appartiene allo stile generale della rivelazione che Dio si definisca non già per la sua essenza e per i suoi attributi consegnati in un N., bensì per i suoi rapporti concreti col popolo eletto consegnati nella storia dalla salvezza; non dà di se stesso definizioni metafisiche, bensì descrizioni storiche, presentandosi come il Dio dei padri, di Abramo, di Isacco, di Giacobbe (Es III 16, IV 5), colui che, fedele al patto stretto coi padri, interviene a favore del popolo oppresso (Es II 24) e lo libera dall'Egitto, ecc. (anche quando Dio è definito con categorie assolute, come luce, I Giov I 5, o amore, I Giov IV 8, 16 ecc., quelle categorie si concretizzano condensando in sé tutta la storia degli interventi di Dio a favore dell'umanità). Ma anche la teologia e la metafisica sono un criterio esegetico, specialmente là dove sono impegnate nozioni metafisiche di Dio; anche il senso generale della Bibbia è criterio esegetico per interpretare i passi particolari. E il senso generale della Bibbia e la teologia razionale potè suggerire quelle significazioni che la filologia non favorisce, senza escluderle. Esse sono presenti nel testo almeno come presupposto o corollario della risposta di Dio: se Dio non si definisce è perché (o anche perché) è l'essere totale infinito che non trova un N. proprio nel dizionario umano. Forse lo stesso contesto le esige: Mosè chiede un N. divino che gli giovi da credenziale nella sua missione, e certamente « Colui che sta, che è presente, che è tutto » è un N. più adatto all'uopo di « Colui che rifiuta di definirsi ».

E non si creda che l'autodefinizione di Dio in linguaggio umano avrebbe compromesso la sua trascendenza: la teologia è tutto un parlare umano di Dio, eppure ne professa la TRASCENDENZA ontologica.

Certo, il solo N. di Essere non « avrebbe avuto per i pensatori cristiani la ricchezza che essi vi hanno scoperta se non l'avessero collocato nel quadro della rivelazione biblica... senza l'influenza più o meno cosciente di un dato che la Bibbia, vista nel suo complesso, inculcava, cioè l'infinità positiva di Dio, essi non avrebbero forse sorpassato le speculazioni dei Greci » (DUBARLE, p. 20). Ma l'inquadramento di un frammento rivelato nel complesso

della rivelazione appartiene, appunto, al buon metodo esegetico. Curiosa aporia: questo inquadramento s'è fatto valere sia per estenuare sia per confortare le interpretazioni tradizionali.

Le quali, tutto sommato, conservano rispettabile probabilità anche presso gli esegeti moderni. Cf. R. MAYER, *Der Gottesname Jahve im Lichte der neuesten Forschung*, in *Bibl. Zeitschr.* 2 (1958) 26-53. — H. RENCKENS, *De naam Jahweh als samenvatting van Israëls Godsbesef*, in *Bijdragen* 19 (1958) 117-35. — N. WALKER, *Yahwism and the divine name « Yhwh »*, in *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss.* 70 (1958) 262-65; il nome Jah va accostato al N. egiziano del dio-luna; Mosè lo allungo in *Jahweh* richiamando il verbo egiziano IWI = io sono. — R. CRIADO, *El valor dinámico del nombre divino en el A. Test.*, Granada 1950 (pp. 29, discorso). — Id., *La investigación sobre el valor del nombre div. en el A. Test.*, in *Est. ecles.* 26 (1952) 313-52, 435-52: analisi minuta dei lavori di O. Grether e di altri; principi di una ricerca linguistica e teologica sul N. div. Jahve. — Id., *Valor hipostático del nombre div. en el A. Test.*, ivi 12 (1953) 272-316, 345-76; il N. Jahve non fu mai trattato come ipostasi divina. — E. DHORME, *Le N. du Dieu d'Israël*, in *Rev. d'hist. des relig.* 1952, p. 5-18. — G. LAMBERT, *Que signifie le N. divin YHWH?*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 897-915; pronuncia, significato del « tetragramma »; indeterminazione assoluta di esso. Cf. anche E. MARTIN NIETO, *El nombre de Dios en S. Joh. XVIII 11, 12*, in *Estudios bíblicos* 11 (1952) 5-30; con Cirillo Aless. si deve vedere nel N. divino la natura e la potenza divine. — S. BARTINA, « Yo soy Yahweh ». Nota exegetica a Jo. XVIII 4-8, in *Estudios ecles.* 32 (1958) 403-26. — W. VISCHER suggerisce di leggere *Jahwo* piuttosto che *Jahvé*: *Eher Jahwo als Jahve*, in *Theol. Zeitschr.* 16 (1960) 258-67. — N. WALKER, *A new interpretation of the divine name « Shaddai »*, in *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wissensch.* 72 (1960) 64-66. — P. TILLICH, *Religion biblique et ontologie*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 39 (1959) 209-34, 338-60.

C) La legittimità di designare Dio con un N. è un punto maggiore della dottrina di Dio: è la stessa legittimità di una TEODICEA o TOLOGIA, di una dottrina dell'esistenza e degli attributi di Dio, in generale della conoscenza metempirica di Dio (v. anche METAFISICA, MITOLOGIA). A Dio si possono attribuire in senso proprio, cioè esclusivo, soltanto i NN. negativi che tolgono a lui le imperfezioni a spiegar le quali egli fu postulato (divenire, molteplicità, contingenza, ecc.); invece i NN. positivi che esprimono perfezioni convengono a lui in senso analogico, poiché quelle perfezioni convengono a lui in modo di « causa », cioè per EMINENZA (v.), che noi tentiamo di esprimere superlativo i NN. positivi (ad es. Dio è buono nel senso che è superbuono o buonissimo). Predicazione analogica, ma vera, legittima, necessaria, insostituibile. Si può dire col pseudo-Dionigi, che Dio non ha N. (*ἀνόνομος*), ma anche che Dio ha N., anzi molti NN. (*πολύνομος*), tutti i NN. esprimenti una perfezione.

Il neo-PLATONISMO (v.) esasperò la TRASCENDENZA di Dio (v.) e la teologia apofantica o negativa, ma non giunse all'eccesso di R. Bultmann e di altre scuole protestanti che finisce per negare la legittimità di una teologia catafatica o positiva dichiarandola MITOLOGIA (v.). Partendo da premesse diverse OCCAM (v.) giunse a conclusioni analoghe insegnando che gli attributi divini sono soltanto NN.

Il significato preciso e il valore di queste tesi, capitoli maggiori della dottrina razionale e rivelata di Dio, emergono soltanto dalla effettiva costruzione della dottrina di Dio.

V. **TEODICEA**, **TEOLOGIA**. — S. TOMMASO, *S. Theol.* I, q. XIII; pseudo-DIONIGI, *De divinis nominibus*. — H. J. ROSE, *Divine names in classical Greece*, in *Harv. theol. Rev.* 51 (1958) 3-32. — H. A. WOLFSOHN, *Negative attributes in the Church Fathers and the gnostic Basilides*, ivi 50 (1957) 145-56; mentre per i padri (come per Filone, Albino, Plotino) gli attributi negativi di Dio sono «negazioni», per Basilide sono delle «privazioni». — I più importanti nomi div. che si trovano nell'opera di Dionigi, cap. I (ediz. *Dionysiaci* I, 18, 4-22, 3) sono studiati da F. RUELLO (*Rech. de theol. anc. et méd.* 24 [1957] 225-66, 5-25) nei commenti di S. Massimo, Scoto Eriugena, Tommaso Gallo, Pietro di Spagna, cod. Paris. Mazar. 873, Roberto Grossatesta, S. Alberto M., S. Tommaso d'Aq. — Id., *Le commentaire inédit de S. Albert le Gr. sur les Noms divins*, in *Traditio* 12 (1956) 231-314, studio ed edizione del testo albertino. — Id., *La «Divinorum nominum reseratio» selon Rob. Grosseteste et Albert le Gr.*, in *Archives d'hist. doctr. et littér. du moyen-âge* 34 (1959) 99-197, con ediz. del testo del Grossat. In div. nom. I e testi paralleli. — J. LECLERCQ, *Un tratado sobre los nombres divinos en un ms. de Cordoba del sec. X*, in *Hispania sacra* 2 (1949) 327-38, dove la risposta divina di Es III 14 è intesa come un rifiuto di definizione determinata: «Nomen autem Dei sciri non potest, secundum illud quod ad Moysen dictum est: Ego sum qui sum, qui est misit me..., nomen certum nemo scit, nec essentia plenius videri potest, quia deitas invisibilis est» (p. 333, cit. da DUBARLE art. cit. p. 16). Il Dubarle, p. 16 s., tra i rarissimi esempi medievali di questa esegesi indeterministica, ricorda anche: Ugo di S. Caro, *Opera*, Colonia 1621, p. 77 v, che si rifà a GIUSEPPE FLAVIO *Antiq. jud.* II-12, 4; maestro ECHART, *Quaestiones et sermo Parisiensis*, ed. B. GEYER: «Nihil quod est in creatura est in Deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa; et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi [= esenzione dall'essere creaturale]. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: «Quis es tu?», respondet: «Ego sum qui sum», ita Dominus, volens ostendere puritatem essendi esse in se, dixit: Ego sum qui sum... Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse». — H. A. WOLFSOHN, *St. Thomas on divine attributes*, in *Mélanges offerts à Et. Gilson*, Toronto-Paris 1959, p. 673-700: come S. Tommaso e i suoi predecessori hanno inteso la descrivibilità di Dio per negazione, per causalità, per eminenza. S. Tommaso perfezionando la nozione aristotelica di analogia, se ne serve per insegnare che i NN. divini sono predicati di Dio e delle creature non già univocamente (come vogliono i monisti), né equivocamente (come vuole Maimonide, forse unico in questa opinione), bensì analogicamente. — CH. DE MORÉ-PONTGIBAUD, *Sur l'analogie des noms divins. L'analogie métaphorique*, in *Recherches de science relig.* 39 (1952) 161-88. Per l'autore l'analogia metaforica è «naturale» e si può applicare a Dio. Per la tradizione scolastica, che dà un'altra definizione della metafora, l'analogia dei NN. divini è di proporzionalità e di attribuzione. — C. MAZZANTINI, *La questione dei NN. divini*, in *Giorn. di metaf.* 9 (1954) 113-24: la via di eminenza per la quale affermiamo l'identità assoluta delle perfezioni con l'essenza divina, senza negare la struttura ideale di ciascuna perfezione singola. — F. WARRAIN, *La théodicée de la Kabbale. Les Sephiroth. Les noms divins. «Nature éternelle» d'après Jac. Böhme*, Paris 1949, tre saggi.

D) *Offese al N. di Dio, di Cristo, dei Santi.* v. BESTEMMIA.

IV. N. di Gesù. A) *NN. del Redentore.* v. GESÙ CRISTO, I.

B) *Il culto del N. di G.* L'amore devoto del N. di G. fu sempre vivo nella famiglia cristiana che venerava nel N. non solo il simbolo del Salvatore (come una sua immagine dipinta o scolpita), ma anche una sua proprietà personale. Nell'A. Test. erano vietate le rappresentazioni materiali della divinità: unico segno sensibile che fosse concesso era il N.; e del N. del Signore è piena la Scrittura.

I cristiani trasferirono al N. del Salvatore quanto il Vecchio Test. aveva circa il N. divino nelle diverse accezioni riferito. Questa traslazione già compì S. Pietro nel primo discorso della Pentecoste (Atti II 14 ss). Egli, dopo aver richiamato il passo di Gioele: «Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit» (v. 21), mostra, allegando all'uopo la Scrittura, che Signore, per voler divino, è Gesù (v. 36); e conchiude: «... baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi» (v. 38).

Con la letteratura sul N. del Signore, trasferita a Gesù, i cristiani ereditarono dagli ebrei anche il culto di quel N. Aveva ordinato Iddio per bocca di Isaia: «Mihī curvabitur omne genu, et jurabit omnis lingua» (XLV 24). S. Paolo di qui mosse a insegnare gli onori divini dovuti al N. di Gesù: «Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris» (Filipp II 9 ss).

I cristiani avevano anche ragioni specifiche per venerare il N. di G.: esso non veniva dagli uomini, ma dal cielo (Mt I 21; Lc I 31, II 21); Gesù stesso insegna la virtù divina del proprio N. (Mc XVI 17, 18) e promette che saranno sempre esaudite le preghiere fatte in N. suo (Giov XVI 13, XV 16, XVI 23, 24); S. Pietro proclamò che solo nel N. di G. è disponibile la salvezza (Atti IV 12)... E chiaro che in questi passi «N. di G.» tende a significare per metonimia la persona stessa del Redentore.

Il N. del Verbo incarnato è *Gesù Cristo*; *Gesù*, vocabolo ebraico che significa «salvatore», è il N. personale sostantivo dell'Uomo-Dio, proposto dall'angelo a Maria (Lc I 31; cf. II 21) e a Giuseppe (Mt I 21), appropriata definizione del Redentore; *Cristo*, vocabolo greco che significa «unto», è soltanto un aggettivo eponimo (cf. Mt I 16: «Jesus, qui dicitur Christus»), forse applicato già dai primi discepoli galilei che riconobbero in lui il Messia, l'unto del Signore» (Is LI 1 ss; cf. Lc IV 16 ss) promesso all'umanità (cf. Giov I 41, Atti II 36).

È curioso che il N. *Cristo* sembra prevalere negli stessi ambienti giudaici che pure rifiutavano a Gesù la qualità di MESSIA (v.). Negli ambienti cristiani, in particolare nella letteratura cimiteriale, il N. «Cristo» ha un uso assolutamente prevalente rispetto al N. *Gesù*. Questo peraltro non manca nelle catacombe. Talvolta è scritto per intero, come nelle seguenti espressioni epigrafiche:

Regina bibas in Domino Iesu;
Ιεσους ο Κυριου Τεκνον;

Παρθενος ο δουλος του Κυριου Ιησου.

Di solito viene espresso con compendii monogrammatici (v. MONOGRAMMA); anche il celebre ΙΧΘΥΣ, espresso in lettere o nella figura di pesce, è un monogramma, almeno in parte, del N. di Gesù, essendo un acrostico di *Ιεσους Χριστος Θεου υιός σωτηρ = Jesus Christus Dei Filius Salvator*. Nullameno il N. *Cristo* è di gran lunga più frequente.

Da esso trassero N. (Atti XI 26) i cristiani (v. CRISTIANESIMO); di esso si serve anche il pagano Tacito nel celebre passo sull'incendio di Roma (*Ann.* XV, 14: «quos... vulgus christianos appellabat».

Auctor nominis eius Christus»). Si può indovinare che molte ragioni contribuiscano a dar maggior diffusione al N. *Cristo*; senza dubbio anche il rispetto per il N. *Gesù*, proprio del Verbo incarnato, suggerito dal cielo e pertanto meritevole di tutta la solenne venerazione inculcata da S. Paolo, Filippo II 10 s. Il cristianesimo, religione di figli riguardo al Padre e di fratelli riguardo a Gesù, tolse bensì l'ineffabilità del N. divino vigente nell'A. Test., anzi volle che tutta la vita religiosa- morale e l'azione sacramentaria si svolgesse « in nome di Gesù »; tuttavia spontaneamente lo circondò di veneranda discrezione affinché l'uso di esso non si invilisse nell'abusu.

Per questa ragione il N. Gesù non fu mai imposto, come N. proprio, a nessun cristiano (anche se sono comuni i suoi equivalenti *Giosué*, *Gesuino*, *Gesualdo Salvatore*...). Forse, quando Gregorio X nel secondo conc. di Lione (1274) ordinò che tutti chinassero il capo pronunciando o ascoltando il N. Gesù, non introdusse una novità ma sanzionò un uso che i fedeli avevano imparato da S. Paolo.

Peraltro un culto speciale con pratiche definite avente per oggetto specifico il N. di Gesù è abbastanza recente. Gli scritti di S. Bernardo, che si citano a prova della esistenza di questa divozione (*Serm.* I, 2, *de Circumc.*; 53 *de diversis*; 15 in *Cant.*; e, suo o della sua scuola, il *Jubilus rhythmicus de nomine Jesu*, PL 183, 131-37, 676 s, 843-48, 1317-20), esaltano le grandezze di quel N. ma non ne provano il culto. Non è documentata nelle raccolte autentiche la indulgenza che si dice concessa da Clemente IV nel 1267 a istanza di S. Luigi re di Francia.

Sulla fine del sec. XII si introdusse la pratica dell'*Ave Maria*, che allora non proseguiva oltre *ventris tui*. Per divozione al N. del Salvatore, si cominciò bentosto a prolungar la salutazione angelica così « ... ventris tui Jesus (Christus). Amen ». I papi raccomandarono questa aggiunta e la arricchirono di indulgenze.

Tracce più evidenti di una divozione consolidata al N. di Gesù trovansi in molti atti di Gregorio X (1271-76), che sancì nel conc. II di Lione la disposizione ricordata e in pari tempo affidò ai domenicani l'incarico di farsi apostoli della devozione al N. di Gesù. I domenicani l'assecondarono erigendo in tutte le loro chiese un altare a questo N. e fondando più tardi una confraternita che rimane tuttora.

Forse il maggior merito nella diffusione del culto al N. di Gesù spetta ai francescani; R. Biasiotto fa cominciare da S. Francesco la terza fase dell'evoluzione di quel culto, nella quale la devozione si porta sul N. scritto di Gesù.

Nel 1367 il B. Giovanni Colombini coi suoi « Chierici apostolici di S. Girolamo » si recò da Roma a Corneto incontro al B. Urbano V che tornava da Avignone; e continuamente, egli e i suoi acclamavano: « Evviva Gesù », « Sia lodato Gesù Cristo » (dov'è venne il N. di Gesuati alla sua congregazione).

Il più noto apostolo di questo culto fu S. Bernardino da Siena (1380-1444), che lo predicò per tutta Italia. Alla fine di ogni predica, con una tabella portante il monogramma di Gesù benediceva l'uditorio. Rappresentava un sole raggiante dalla sigla centrale IHS, che alcuni interpretarono *Jesus Hominum Salvator*, ma che in realtà è l'abbreviazione di *IESOVS* con un idiosmo grafico nella trascrizione del *S*; sull'*H* pose poi una croce, e, sotto, tre chiodi. Perché S. Bernardino abbia scelto questa

divozione e perché abbia proposto cosiffatto monogramma è difficile sapere (si dice nella sua *Vita* che quel monogramma gli fu rivelato dal cielo). Venne accusato di idolatria e di stregoneria da gelosi, da pavidì, da anime rette ma schiave di una scolastica degenerare e di pregiudizii, che nel monogramma trovarono rapporti con fantasie cabalistiche. Martino V allora vietò a S. Bernardino quella propaganda. Ma, specialmente per opera di un altro minore, S. Giovanni da Capistrano, che sostenne anche una disputa a Roma in S. Pietro nel 1427, la nuova divozione trionfò, insieme al suo apostolo S. Bernardino.

Pio IV († 1565), S. Pio V († 1572), Gregorio XIII († 1585), Paolo V († 1621), Innocenzo XI († 1689) concessero indulgenze e privilegi alla accennata confraternita domenicana; Pio V con la costituz. *Cum primum* (1 apr. 1566) richiamò il decr. del B. Gregorio X; Sisto V con la bolla *Redditi* (11 luglio 1587) arricchì di indulgenze la pratica popolare, viva tuttora, del saluto: « Sia lodato Gesù Cristo. E sempre sia lodato »; Pio VII nel 1815 indulgenziò la pia pratica, molto antica, dei cinque salmi, le cui iniziali compongono il N. di Gesù (99 *Jubilate*; 19 *Exaudiat*; 11 *Salvum me fac*; 12 *Usquequo Domine*; 128 *Saepe expugnaverunt*); lo stesso papa indulgenziò le tre notissime giaculatorie per la buona morte, nella quali si invocano i NN. di Gesù, Giuseppe e Maria.

Esistevano già da tempo, divulgate da S. Bernardino, da S. Giov. da Capistrano e da altri, praticate specialmente dai cattolici tedeschi, le *litanie* ad onor del ss. N. La S. Sede dapprima le proibì per ragioni di prudenza; ma il 16 gen. 1886 ne approvò definitivamente una formula, la indulgenziò e la ammise nella liturgia. Col decr. della S. Congr. delle Indulg. e dei Riti 2 febr. 1897, Leone XIII rivide il testo della nota lode riparatrice: « Dio sia benedetto », e lo arricchì di nuove indulgenze, ne inculcò la pubblica recita dopo la messa e la benedizione col ss. Sacramento. Va osservato che i papi quando a qualche pia pratica annettono la indulgenza plenaria in *articulo mortis*, la condizionano di consueto alla contrizione, confessione e comunione; ma son soliti aggiungere che, se il moribondo non possa ricevere questi sacramenti, contrito invochi divotamente, col cuore se non può con la bocca, il N. di Gesù.

I decreti del B. Gregorio X e di S. Pio V sul chinare il capo al pronunziarsi del ss. N., divennero canone liturgico sempre osservato. È norma che l'inchino si debba al solo N. di Gesù, non a quello di Cristo (tranne una volta dopo il *Memento* dei morti nella messa).

Non esisteva ancora una speciale festa liturgica, con messa e ufficio, del ss. N. Forse la discrezione liturgica della chiesa romana giudicò che potesse bastare all'uopo la festa della Circoncisione. Tuttavia in qualche diocesi ed ordine religioso, sorse per iniziativa privata una speciale festa liturgica in onore del ss. N. Dopo l'accennato trionfo di S. Bernardino da Siena, Bernardino da Bustis compose ufficio e messa in onore del ss. N.; ma non ebbe l'approvazione né da Sisto IV († 1484), che pure era francescano, né da Innocenzo VIII († 1492), a cui erano state ripresentate le istanze. Finalmente Clemente VII, con breve 26 febr. 1530, approvò la ufficiatura e concesse ai francescani di celebrarla il 14 gennaio. La concessione fu estesa via via ad

altri ordini religiosi e a varie diocesi. Innocenzo XIII il 29 nov. 1721 estese a tutto il mondo la festa, da celebrarsi la domenica seconda dopo l'Epifania con rito doppio di seconda classe. La festa finì poi alla domenica avanti l'Epifania. In questa ufficiatura sono notevoli le belle lezioni prese da S. Bernardo e gli inni spogliati dall'accennato *Jubibus rhythmicis de nomine Jesu*. I francescani hanno nella messa del ss. N. una sequenza propria, *Lauda Sion Salvatoris*.

La festa era appena istituita che la commissione deputata da Benedetto XIV a riformare il breviario già pensava di eliminarla (1741) per la sua scarsa antichità; ma la progettata riforma non ebbe effetto. Furono approvate infine anche le speciali litanie del ss. N., indulgentiate il 16 gennaio 1886, che hanno posto anche nel rituale romano.

Si noti che il N. Gesù porta l'accento sull'ultima sillaba in greco, in italiano, in francese, in spagnolo..., mentre in latino sembra che si pronunciasse con l'accento sulla e. Il POTHIER, *Le melodie gregor.*, c. 8, suggerì di pronunciare, anche in latino, *Jesús* anziché *Jésus*; ma non ebbe seguito.

L'inchino liturgico al N. di Gesù è sancito più volte dal messale, ricordato anche dal cerimoniale dei vescovi (II, 8). È quella riverenza che dai rubricisti si chiama *ministerium maxima*: consiste nel chinare in avanti tutta la testa e un pochino le spalle. Alle parole *Jesu redemptor omnium* dell'ufficio di Natale il celebrante deve anche alzare le mani e giungerle, prima di chinare il capo (*Caer. episc.* II 14, n. 5) Ricordandosi il N. di Gesù nelle epistole della messa della domenica delle Palme e della festa di S. Croce, si deve genuflettere.

C) Litanie del N. di Gesù. v. LITANIE.

D) *Congregazioni religiose* intitolate al N. di Gesù, v. RELIGIOSI VII D 4, S 39, T 4, 5.

Ricordiamo ancora una congregazione maschile delle Antille, ramo riformato dei domenicani, e un ordine cavalleresco fondato nel 1334 dal re di Svezia, scomparso con la riforma protestante.

Congregazioni religiose intitolate ai NN. di Gesù e Maria, v. RELIGIOSI VII S 13.

C. SPICQ, *Le N. de Jésus dans le Nouveau Test.*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 5-18. — F. M. LEMOINE, *Le N. de Jésus dans l'A. Test.*, ivi, p. 19-37. — V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, London 1953: studia 55 NN. dati a Gesù nel Nuovo Test. È molto discutibile l'opinione del Taylor che tutti i NN. di Gesù propri del quarto Vangelo siano invenzioni della seconda generazione cristiana e che nessuno di essi risalga a Gesù stesso. — *Vie spirituelle* 86 (1952) gennaio, numero dedicato al ss. N. di Gesù.

P. R. BIASIOTTO, *History of the development of devotion to the Holy Name*, St. Bonaventure 1943. — A. CABASSUT, *La dévotion au N. de Jésus dans l'église d'occident*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 46-69. — J. O' CALLAGHAN, *St. Bernardine of Siena and devotion to the Holy Name of Jesus*, in *Irish eccles. Record* 60 (1942) 174-81. — G. MELANI, *S. Bernardino da Siena e il N. di G.*, in *S. Bernardino da S. Saggi e ricerche nel V centenario della morte del santo*, Milano 1945, p. 247-300. — H. P. SANCHO, *In nomine Jesu*, in *Archivum ibero-americanum* 3 (1943) 571-80: documentato e preciso studio sull'origine del culto al N. di Gesù nell'archidiecesi di Siviglia. — *La prière de Jésus*, studio di un monaco orientale sull'origine e il senso dell'invocazione del N. di G., Chevotgne 1951. — B. SCHULTZE, *Der Streit um die Göttlichkeit des Names Jesu in der russischen Theologie*, in *Oriens christ. périodica* 17 (1951) 321-94: origine e sviluppo della controversia (1907 ss), i sostenitori della divinità del N. di G. (i monaci Ilarione e Antonio Bulatovic)

e la loro teologia del N., gli avversari (specialmente S. V. Troichy) e la condanna della teoria (1912, 1913).

V. N. di Maria. A) *Il N. di M.* v. MARIA nella storia biblica, A.

B) *Devozione e culto liturgico* al N. di M. v. MARIA: nel dogma, nel culto, feste di Maria, pietà mariana.

Anche il N. di Maria, come quello di Gesù, pur suscitando magnifica letteratura panegiristica, solo tardivamente diventò oggetto specifico di devozione e di culto liturgico. Il primo documento è forse la pia pratica dei cinque salmi a onor di quel N. (*Magnificat*; 119, *Ad Dominum*; 118, *Rebibe*; 125, *In convertendo*; 122, *Ad levavi*), che, secondo il Moroni, risalirebbe alla metà del sec. XII. La devozione al N. di M. dovette trar vantaggio dalla diffusione dell'AVE MARIA (v.; anche MARIA nel culto e nella pietà) e dal consolidarsi della devozione al N. di Gesù (v. sopra). Nulla fu più comune e più caro ai cristiani che invocare uniti i NN. di Gesù e Maria.

Come all'invocazione del N. di Gesù, Sisto V concesse indulgenza all'invocazione del N. di Maria, confermata poi da Benedetto XIII e Clemente XIII. Pio VII indulgentiò, come fu detto, le tre giaculatorie per la buona morte, dove si invocano insieme Gesù, Maria, Giuseppe (28 apr. 1807) e (13 giugno 1815) la pia pratica dei cinque salmi. Si è già detto pure come Leone XIII rivide il testo del « Dio sia benedetto » aumentando le indulgenze già annesse da Pio VII e Pio IX e raccomandandone la recita o il canto (2 febr. 1897).

Circa il culto liturgico al N. di Maria si sa che una festa con messa e ufficiatura fu concessa da Giulio II nel 1513 alla diocesi di Cuenca in Spagna, abolita poi da Pio V, restituita da Sisto V.

Dalla Spagna si propagò in altre regioni, finché Innocenzo XI, attribuendo a Maria la vittoria riportata dai cristiani il 14 luglio 1683 nel liberar Vienna dall'assedio dei Turchi, il 25 nov. dello stesso anno estese la festa a tutta la chiesa. Il 5 febr. 1684 venne approvata l'apposita ufficiatura. È notevole come in essa si schivino affermazioni esplicite in favore del culto al N. di Maria. Se ne togliamo infatti le belle lezioni di S. Bernardo, nelle quali si illustra la interpretazione « stella del mare », la omelia di S. Pier Crisologo, in cui è parola dell'interpretazione « signora », e, nella messa, la prima orazione, il vangelo e l'offerterio, il resto è comune alle altre feste della Madonna. Tal sobrietà fu probabilmente dettata dalle controversie agitate contro il nuovo culto. Forse nell'orazione: « Concede... ut fideles tui, qui sub ss. Virg. Mariae *Nomine et Protectione* laetantur... » è lecito sentire uno spunto polemico, e nell'*et protectione* una integrazione cautelativa di *nomine*. Più esplicita e artisticamente felice è l'ufficiatura ambrosiana del N. di Maria.

Il giorno della festa era naturale che si scegliesse vicino alla natività. Dapprima si scelse il 22 sett. credendosi che i giudei ritardassero a 15 giorni la imposizione del N. ai neonati. Nella restaurazione di Sisto V fu assegnato il 17, primo giorno liturgicamente libero dopo l'ottava della Natività di Maria. Gli ambrosiani scelsero l'11, primo giorno libero dopo questa festa. Innocenzo XI fissò la festa universale alla domenica dopo la Natività.

Il Martirologio Romano mantiene una *Commemoratio ss. Nominis B. V. Mariae* al 12 sett. Anche questa festa, come quella del ss. N. di Gesù, doveva

essere esclusa dal breviario nella riforma di Benedetto XIV, la quale peraltro non ebbe seguito.

Al N. di Maria è dovuto l'inchino liturgico ogniqualvolta si pronuncia o si ascolta (*Ritus celebrandi missam*, tit. 5 § 2; *Caer. Epp. II*, 8, n. 46): è l'inchino che i liturgisti chiamano *reverentia minimarum media* e si compie chinando in avanti solo il capo.

VI. Il N. di S. Giuseppe. Di un culto liturgico al N. di S. GIUSEPPE (v.) non abbiamo tracce. I fautori del culto speciale di *protodulia* dovuto al patriarca (distinto dal culto di *iperdulia* dovuto a Maria, e dal culto di semplice *dulia* dovuto ai santi) proposero di inserire il N. di S. Giuseppe nel *Confiteor* e nel canone della messa: voti e proposte che restarono senza esito dopoché la S. Congr. dei Riti col decr. gener. 3789 (15 ag. 1892) dichiarò che il papa « eundem sanctum patriarcham potiori liturgico cultu, qui ordinem immutaret iamdiu in Ecclesia sapientissime praestitum, ditare minime censuit ».

Nelle varie formule di litanie dei santi l'invocazione di S. Giuseppe dopo S. Giovanni Battista, fu resa obbligatoria da Benedetto XIII (19 dic. 1729); manca però nelle speciali litanie dell'incoronazione papale.

Un certo culto estraliturgico al N. di S. Giuseppe è permesso dalla chiesa: Pio VII, come indulgenziò le divozioni dei cinque salmi in onore del N. di Gesù e del N. di Maria, così indulgenziò la pia pratica dei cinque salmi in onore del N. di S. Giuseppe (99, *Jubilat*; 46, *Omnes gentes*; 128, *Saepe expugnaverunt*; 80, *Exsultate*; 86, *Fundamenta*). Del resto è pratica comune, encomiabile ed encomiata, invocare il N. di S. Giuseppe accanto a quelli di Gesù e Maria, specialmente per impetrare la buona morte, con le tre note giaculatorie indulgenziate da Pio VII (1807).

VII. NN. dei santi. Al N. del S. di cui ricorre la festa o la commemorazione, deve l'inchino quante volte occorra di pronunziarlo in un testo liturgico: è l'inchino che i rubricisti chiamano *reverentia minimarum minima* consistente in un lieve movimento del capo in avanti e all'ingù. I cognomi dei SS. ed altri epònimi (v. NOME PROPRIO) non si pronunciano nei testi liturgici, tranne che nei titoli dei sermoni e lungo le lezioni storiche. Fanno eccezione: (*Maria*) *Magdalena*, (*Joannes*) *Chrysostomus*, (*Petrus*) *Chrysologus* e, nelle litanie per gli agonizzanti, (*Joannes*) *de Deo*.

Non è lecito nelle litanie e nel *Confiteor* aggiungere il N. di alcun S., senza una speciale concessione pontificia. Nell'orazione *A cunctis*, alle parole « *cum beato N.* » o debesi nominare il S. titolare della chiesa od oratorio, e non altri. Se il tempio è dedicato a qualche mistero divino, o alla Madonna, o a S. Giuseppe, o ai SS. Pietro e Paolo, l'accennato inciso si tralascia. Se è dedicato agli Angeli o a S. Giovanni Battista, il N. del S. titolare si invoca prima di quello di S. Giuseppe.

VIII. N. del papa. Al PAPA (v.) appena eletto si domanda se accetti la dignità del pontificato e, avute il consenso, tosto gli si chiede qual N. voglia assumere. Col N. scelto è subito annunciato al popolo. Vuolsi che da Giovanni XII, nel 955, cominciassero i pontefici a cambiare il loro originario N. personale.

È notevole che nessun papa ebbe o volle darsi il nome di Pietro, che pure era frequente nei cristiani. Nel cerimoniale del card. Cencio Savelli del sec. XII si legge che più volte il N. non venne scelto dai papi, ma dagli elettori (elezioni di Stefano X, Alessandro II, Gregorio VII, Vittore III, Urbano II, Pasquale II). I papi Stefano X, Martino V, Leone X e Clemente XI presero i NN. del santo del giorno in cui vennero eletti; Clemente IV prese quello del santo del giorno

in cui nacque; Benedetto XII e Benedetto XIII assunsero il N. del fondatore del loro ordine, Adriano V e Nicolò III vollero ricordare nel N. la loro chiesa titolare o diaconale, Martino IV la chiesa di cui era stato canonico, Gregorio XIV quella che fu già sua abbazia; Urbano V, Pio IV, Urbano VII, Urbano VIII e Pio X indicarono nel N. le virtù che intendevano realizzare; Pio V, Sisto V, Alessandro VII, Innocenzo XI, Alessandro VIII scelsero il N. per compiacere il cardinale promotore dell'elezione; Innocenzo VIII, Gregorio XV, Alessandro II, per memoria dei concittadini; Pio III, Leone XI, Innocenzo XIII, per memoria dei parenti.

Al N. del papa regnante (pronunciato in liturgia senza il numero d'ordine) è dovuto l'inchino detto dai rubricisti *reverentia minimarum minima*, che consiste in curvar leggermente il capo in avanti. A differenza di quanto si fa per i NN. dei santi, quest'inchino si presta solo quando il N. del papa si pronuncia nelle orazioni e nel canone. Durante la vacanza della Sede pontificia si tralascia (nel canone, nelle litanie dei santi) quanto si riferisce alla persona del papa. Elevato un papa all'onore degli altari, suo N. liturgico sarà soltanto quello pontificale, non quello di battesimo o di religione (si deve considerare eccezione l'uso prevalso per S. Celestino V).

IX. Il N. proprio di persona nella sua primaria ragion d'essere è un segno convenzionale vocale o grafico introdotto per rappresentare e distinguere singoli individui.

a) ogni vocabolo o combinazione di lettere potrebbe destinarsi a quest'uopo. Tuttavia almeno all'inizio delle denominazioni, l'uomo s'industriava di definire col N. l'intero corredo delle caratteristiche individuali, o, non riuscendovi, almeno di ritrarre nel N. l'una o l'altra proprietà, vera o presunta, del soggetto. Questo criterio di scelta, che possiamo chiamare *descrittivo*, è il più originario. È noto, non foss'altro dalla Genesi, come avvenisse la scelta presso i popoli orientali dei remotissimi tempi: il primo uomo è chiamato *Adam*, vocabolo che, nell'idioma di chi scrisse i primi capi della Genesi, significa « rosso » o piuttosto « terra », volendosi indicare con quel N. l'origine umana (Gen II 7); Lia al nascer del quarto figliuolo esulta: « Ora ringrazierò il Signore », e chiama il bambino *Giuda*, che significa « lode di [o a] Jahve »; Rachele morente chiama il suo neonato *Benoni*, « figlio del dolore », N. che il padre con delicato pensiero muta in *Benjamin*, « figlio della destra », cioè prediletto. Nei NN. greci è comune la terminazione *doro* (= dono): i genitori quando credevano di aver ottenuto un figlio mercé le preghiere indirizzate a questo o quel dio, chiamavano il bambino « dono » (*δῶρον*) del dio... (es., Diodoro, Eliodoro, Isidoro..., dono di Giove, del Sole, di Iside). Tal uso sussiste ancora, benché molto ridotto.

Una specie di NN. descrittivi possiamo considerare certi NN. aggettivi che esprimono una delle qualità riscontrate, od augurate, nel bambino (Albino, Bianca, Bruna, Rosa, Celeste, Felice, Fortunato, Desiderato, Bonaventura, Benvenuto...), o che si riferiscono a qualche circostanza della nascita (Primo, Secondo, Pasquale, Natale, Sabbatino...).

b) Benché il criterio descrittivo offra risorse inesauribili, nelle epoche più mature si nota una certa stanchezza nel creare nuovi NN. Si forma presto un repertorio di NN. fissi; ad esso quasi unicamente si attinge. È la classe dei NN. scelti con criterio *patronimico*, che, com'è noto, prevale presso di noi: i genitori o i padrini cercano quasi di far rivivere nel neonato uno degli antenati di lui o di loro, imponendogliene il N. A questo criterio si riconduce la pia consuetudine cristiana di imporre NN. di santi; il santo richiamato nel N. diventa « patrono » dell'individuo, cioè una specie di « padre » che guida e protegge, ed esige di essere amato e imitato.

c) Vi sono infine NN. semplicemente *appellativi* scelti senza un criterio o un motivo preciso, ma sol-

tanto per provvedere alla necessità di designare convenzionalmente la persona. Sono di solito NN. mitologici, di città, di animali, di piante...; però non mancano NN. conati di nuovo. Nei NN. di questa terza classe non si deve badare se la ortografia è alterata rispetto a un vocabolo prestabilito, poiché essi non si riferiscono a un preciso tipo come i patronimici, a un preciso concetto come i descrittivi.

d) Presso i popoli di cultura avanzata, ogni persona è contraddistinta con più NN.: uno o più NN. propriamente personali, e inoltre uno o più NN. di famiglia o piuttosto di parentela (*cognomi*). La pluralità dei NN. è ben giustificata, poiché la concorrenza di molte designazioni giova alla identificazione della persona e permette di evitare le omonimie che sono inevitabili quando la comunità è molto numerosa. Anche presso i Romani, nei tempi migliori della repubblica e dell'impero, viveva la pluralità dei NN.: il *praenomen* (N. strettamente e ufficialmente personale, come oggi il N. di battesimo), il *nomen gentilicium*, o di parentela (che di solito veniva ancor più determinato dal N. della famiglia o stirps, detto *cognomen*), e infine il soprannome, o N. volgare indicante qualche particolarità che meglio valesse a designar la persona, detto *agnomen*. Lo stesso scopo, con tecnica diversa raggiungevano gli ebrei quando, ad es., precisavano il N. personale Gesù, abbastanza usuale, con una specie di N. di famiglia o cognome: « il figlio del fabbro », « il figlio di Giuseppe », oppure con una specie di *agnomen*: « l'unto, il Cristo, il Messia ».

La moltiplicazione dei NN. personali non ha limiti precisi, ma è dannosa e contraria alla ragion d'essere del N. dal momento che diventa inutile: allora infatti è ingombrante e può permettere al soggetto di « nascondersi » sotto l'uno o l'altro N.

e) Vi sono infine dei NN. derivati da eponimi. *Eponimo* si dice ogni N. aggiunto al N. personale primitivo e ufficiale.

Molti NN. personali furono dapprima soprannomi o cognomi, come Agostino, Gerolamo, Saverio. Dunque anche i cognomi, deposti che abbiano nel concetto comune il loro carattere meno strettamente personale (e questo avviene soprattutto delle persone illustri e via via che si fa lontano il tempo e luogo in cui esse vissero), possono essere assunti come NN. propriamente personali.

f) Il N., come qualunque altro segno convenzionale, può essere mutato. La mutazione non si vuol fare che in casi solenni, per intervento della autorità pubblica o in circostanze ammesse da consuetudini note alla generalità. Nell'Ant. Test. è il Signore stesso che muta il N. ad Abramo, Giacobbe (Gen XVII 5, XXXII 27, 28); il faraone lo cambia a Giuseppe (Gen XLI 45); il re Nabucodonosor a Daniele, Anania, Azaria, Misaele (Dan I 7); nel Nuovo Test. Gesù lo cambia a Simone (Mt XVI 18, Mc III 16, Lc VI 14, Giov I 42), a Giacomo e Giovanni (Mc III 17; cf. Lc IX 54 s).

In occasione di vittorie fu costume in antico mutare il N. del vincitore; a tal costume si attribuisce se Saulo, guadagnato a Cristo il proconsole Sergio Paolo, si decise a lasciarsi chiamare Paolo, contasse poi egli già, o non ancora, questo N. fra i suoi NN. personali (Atti XIII 9).

È noto l'uso cristiano di cambiare N. al battesimo. Per il N. dei papi v. sopra. Sovente i vescovi appena eletti usano aggiungere un nuovo N. al battesimale. Così i RELIGIOSI (v.) entrando in religione. Tranne il caso del papa, trattasi di un nuovo N. che si aggiunge ai preesistenti: diventerà forse più noto di essi, ma non li sopprimerà totalmente; e soprannome, insomma, come l'*agnomen* dei Romani. Tant'è vero che, anche dopo le più solenni mutazioni di N.,

non di rado o si adoperano indifferentemente entrambi i NN., il vecchio e il nuovo (così Giacobbe ed Israele, Simone e Pietro; così per i religiosi), o si continua a usare il vecchio N. senza tener conto del nuovo (ad es., Giuseppe, Daniele, Giacomo).

g) Circa il N. battesimale le consuetudini e la disciplina ecclesiastica variarono secondo luoghi e tempi. Sembra che quando il battesimo era amministrato ai soli adulti, i battezzati ritenessero quel N. col quale erano già stati designati ed erano da tutti conosciuti.

Un repertorio di NN. cristiani vi si cercherebbe nell'ambiente romano dei primi secoli. Tuttavia si possono notare delle tendenze. Nelle più antiche iscrizioni è serbata la forma classica (si ricordano il *praenomen*, il *gentilicium*, il *cognomen* e all'occorrenza l'*agnomen*); posteriormente si finisce per tacere il *praenomen*; poi, verso la fine del sec. IV, anche il *gentilicium*. Questa caratteristica testimonianza una modifica dell'uso dei NN. nella vita quotidiana e forse nell'atto stesso del battesimo. Si nota la tendenza verso gli *agnomina*, e nasce un repertorio nuovo, popolare cristiano. Già sulla fine del sec. III troviamo NN. esclusivamente portati da cristiani, anche NN. ben singolari, come *Asellus*, *Bassa*, *Calumniosus*, *Fimus*, *Foetida*, *Fugitiva*, *Importunus*, *Malus*, *Proctetus*, *Projecticus*, *Stercus*, *Stercorius*, *Superbus*... Pare a molti che questo primo repertorio comprendesse gli *agnomina* che i pagani infliggevano ai cristiani, e che i cristiani, felici di essere reputati « stulti », « omnium peripsema propter Christum », si portavano in santa pace.

Il repertorio cristiano già sulla fine del sec. IV si trova arricchito dei NN. di personaggi dell'Antico e del Nuovo Test. e di altri NN. non spregiati, come *Adeodatus*, *Beatissimus*, *Evangelius*, *Martyrius*, *Paschasius*, *Sapientia*, *Fides*, *Spes*, *Charitas*, *Sophia*, *Pistis*, *Elpis*, *Charis*, *Chionia* [neve], *Irene*, *Agape*... Trattasi di *agnomina*, al momento del battesimo aggiunti agli altri NN. personali, che vengono mantenuti. Di siffatti *agnomina* abbiamo esempi anche anteriori (cimitero di Priscilla), benché rari. Circa gli *agnomina* citati del sec. IV va notato che essi avevano, almeno nell'uso pratico, prevalenza sui *praenomina*, i *gentilicia* e i *cognomina*, sicché costituivano essi stessi il vero N. personale. Lo sfasciarsi del mondo romano, il mescolarsi dei latini coi barbari, il propagarsi della religione in lontane contrade, favorì l'abbandono del sistema classico romano, la formazione del repertorio cristiano di NN. e la prevalenza assoluta degli *agnomina*.

Il repertorio si viene aumentando, specialmente nella classe dei patronimici; il cristianesimo ha ormai una tradizione, ha i suoi grandi personaggi: i santi, i cui NN. sono i preferiti. Tuttavia per allora non si può dir comune l'uso di imporre NN. di santi: esso diventò generale solo nei secc. XII-XIII e vige tuttora.

h) Il *Rituale* non parla propriamente di una imposizione ufficiale e liturgica di N.: lo ritiene già imposto e lo accetta. Nel rito per battezzare un adulto il celebrante chiede al catecumeno: « Quo nomine vocaris? ». Il catecumeno indica il proprio N., poniamo: « Joannes ». E il celebrante comincia senz'altro: « Joannes, quid petis ab Ecclesia Dei? ». Peraltro la chiesa raccomanda che il N. sia di qualche santo: « Et quoniam iis qui baptizantur, tamquam Dei filii in Christo regenerandis et in ejus militiam adscribendis, nomen imponitur, curet [il parroco]

ne obscena, fabulosa, aut ridicula, vel inanium deorum, vel inporium ethnicorum hominum nomina imponantur, sed *potius, quatenus fieri potest, sanctorum*, quorum exemplis fideles ad pie vivendum excitentur et patrocinii protegantur» (*Rituale rom. tit. 2, c. 1, § 54*). Benché, come si vede, la raccomandazione rimanga al di qua del precetto, la libertà lasciata ai genitori e padrini nella scelta dei NN. è salutarmente limitata: non si possono imporre, e quindi il parroco non deve accettare, NN. che richiamino cose oscene, superstizioni, mitologie pagane, personaggi persecutori. Quanto ai NN. di personaggi eretici o scismatici o notoriamente avversari della chiesa, la lettera del Rituale non dice nulla; infatti i liturgisti di Paolo V (che pubblicò il Rituale nel 1614) volevano colpire allora il vezzo umanistico dei NN. pagani. Ma lo spirito della chiesa espresso nel Rituale ha vietato sempre e vieta che ai suoi figli s'impongano e si consacrino col battesimo i NN. dei suoi nemici.

Poiché non è raro che genitori e padrini si trovino in conflitto col parroco circa il N. del battezzando e minaccino di impedire il battesimo, la Congr. del S. Ufficio il 13 genn. 1883 dava questa istruzione: « Non esse negandum aut differendum baptismum quia parentes volunt imponere infanti nomen reprobandum. Sed in similibus casibus curent parrochi ut alicuius sancti nomen addatur, si fieri possit; secus tolerent. In libro autem baptizatorum notetur ea nomina imposita fuisse in obstinata voluntate parentum, ipsum tamen parochum neophyto imposuisse nomen sancti N. ». A dare il giudizio di scandalosità di un N. il parroco è certo più qualificato dei laici; ma anche il parroco badi a non imporre presuntuosamente i suoi gusti personali e non dimentichi che il divieto della chiesa ha un carattere polemico, e che quindi, cessata col tempo la ragione di scandalo, può divenir lecito un N. in altri tempi a ragione proscritto.

Vi sono esempi di mutazione o di aggiunta di N. anche in occasione della CRESIMA (v.), ma non bastano a testimoniare l'esistenza in proposito di una vera tradizione o disciplina. Nell'antichità la cresima era liturgicamente congiunta col battesimo, e benché essa importi un nuovo stato (di soldato), non parve conveniente mutare un'altra volta il N. imposto poco prima nel battesimo. Dal *Pontificale romanum*, che serba nelle sue rubriche tante tracce dell'antica disciplina, nulla in tal materia ci risulta. Nell'istruzione per ordine di Clemente XIV pubblicata dalla Congr. di Propaganda il 4 maggio 1774, ai sacerdoti che amministrano la cresima nei luoghi di missione si richiama: « Si quis ex confirmandis turpe nomen, vel christiano homini non conveniens haberet, aliud in confirmatione assumat ». Questa disposizione, non inserita nel corpo del *Pontificale*, già emanata da autorità particolari (*Councilum Aquense* del 1585; *Concil. Tolosan.* del 1590; S. Carlo Borrom., *V Syn. Mediolanen.*), non ha valore generale, non respicchia una tradizione, ma è una semplice raccomandazione.

H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1481-1553. — J. PONTROT, *La signification religieuse du « Nom » chez Clément de Rome et dans la Didaché*, in *Ephém. theol. Louv.* 35 (1959) 339-61. — J. F. BONDUELLE, *Obligation d'un nom chrétien* per il battezzato, in *Vie spirit.* 38 (1956) 160-71.

NOMI Federico (1633-1705), n. in Anghiari (Toscana) dalla nobile famiglia N. di S. Sepolcro, sacer-

dote, scrittore e poeta. Insegnò umanità ad Arezzo. Passò quindi a Pisa (1670), ove fu rettore del collegio ducale e poi professore di diritto feudale all'università. Esonerato dall'insegnamento per ragioni ignote, fu pievano (dal 1682) di S. Simone di Monterchi, ove morì. Lasciò: *Poesie liriche* dedicate a Fr. Redi (1666), parafrasi di Orazio (1672 e 1675), *Liber satyrarum sexdecim* ove vuol imitare non già Orazio ma Giovenale (1703), il poema *Buda liberata* che fu una mediocre e presto dimenticata imitazione della *Gerusalemme* del Tasso (1703), il poema eroicomico *Il catorcio d'Anghiari* (scritto verso il 1685, edito soltanto nel 1830, a Firenze), imitazione non priva di meriti della *Secchia rapita*.

Ebbe in vita ammiratori molti insigni italiani e stranieri, come il Redi, il Salvini, il Gronovio, il Leibniz. « Poeta mediocre anche nelle liriche (antimarxistiche), il N. fu peraltro uomo di buon gusto e di vasta cultura », ENC. IR. XXIV, 901, con bibl. — A. BELLONI, *Storia letteraria d'Italia. Il Seicento*, Milano 1943, p. 270-72, 337 (nota 49).

NOMINA di parroci, abbati, vescovi, papi . . . ; N. a benefici, dignità . . . ; v. le singole voci e inoltre: COLLAZIONE, ELEZIONE, INCORONAZIONE, INSTALLAZIONE, INTRONIZZAZIONE, INVESTITURA, ISTITUZIONE, NOMINA REGIA.

NOMINA regia o cesarea, è il privilegio che la S. Sede concede a qualche principe o capo di stato cattolico, per cui il principe o il capo di stato può presentare alla S. Sede una persona, giuridicamente idonea a una sede episcopale vacante, affinché questa riceva la istituzione canonica.

A) Il concetto di N. r. si desume chiaramente dal testo delle relative concessioni (cf. concordato fra Leone X e Francesco I del 1516, n. 7-8; concordato di Pio VII con Napoleone del 15 luglio 1801, art. 4,5; conc. austriaco del 25 sett. 1855, art. 19, 20; conc. con l'Ecuador del 2 maggio 1881, art. 12 . . .). Alla presentazione o « nomina » non segue necessariamente l'istituzione canonica da parte della S. Sede, che ha pieno diritto di verificare se il nominato abbia i requisiti canonici e morali che lo rendano idoneo all'ufficio. In caso di rigetto motivato da parte della S. Sede, come è del diritto di GIUSPATRONATO (v.), è concesso in genere che il principe presenti o nomini un altro. Se il privilegio non è usato entro il tempo prefisso o la persona nominata per la seconda volta sia giuridicamente non idonea, la S. Sede può liberamente provvedere. È ovvio poi che la N. civile non è vera N. o creazione del Vescovo (v.), ma semplice designazione al papa di persona gradita al pubblico potere.

B) La N. r. è spiegata in modo diverso secondo le diverse teorie circa le relazioni fra CHIESA E STATO (v.). Alcuni (giurisdizionalisti o cesaropapisti: v. FEBRONIO, GALLICANISMO, GIUSEPPINISMO, LIBERALISMO) rivendicano al potere civile la N. r. come diritto vero e proprio, o almeno come prassi assolutamente necessaria. Per alcuni, i vescovi non nominati dall'autorità civile eserciterebbero l'ordine illecitamente e la giurisdizione invalidamente; per altri, l'esercizio della giurisdizione sarebbe valido ma illecito; per altri, la N. r. è imposta da convenzione; per tutti la N. r. sarebbe almeno condizione *sine qua non* della istituzione vescovile.

C) Secondo la dottrina cattolica (cf. conc. Tridentino, sess. XXIII, cap. 4, e can. 7, Denz.-B. 960, 967) al principe civile non compete diritto alcuno

diretto o indiretto in questa materia, se non per benigna concessione fatta dalla S. Sede per motivi particolari. La stessa legge delle GUARENTIGIE (v.) non rivendica alcun diritto in materia quale prerogativa statale (art. 15). La dottrina cattolica fu messa in bella luce nelle polemiche concluse con la abolizione arbitraria da parte del governo massonico di Parigi del concordato napoleonico (legge 9 dic. 1905). Tra l'altro, si pretese allora eliminare dalle bolle papali la parola « Nobis » (*Præses nobis ad hoc per suas litteras nominaverit*) con la quale si richiama che la N. era semplice presentazione del candidato alla S. Sede; questione sollevata nel 1902 e accomodata nel 1904. Si ricordino ancora i fatti relativi alla destituzione da parte della S. Sede dei vescovi di Laval e di Digione. Pio X nell'allocatione del 14 nov. 1904 e nell'enc. *Vehementer* (11 febb. 1906) riespose la dottrina cattolica e denunciò gli errori su cui si fondavano le pretese del governo francese.

D) In Italia si volle confondere da alcuni la N. r. con il diritto di GIUSPATRONATO (v.). L'origine storica e lo stesso diritto civile prima del concordato Lateranense (1929) confermano la distinzione dei due istituti. La legge delle Guarentigie (art. 15) sopprime la N. r., ma affermava che « nella collazione dei benefici di diritto regio nulla è innovato ». Prima del concordato Lateranense, in forza di concordati precedenti (decaduti per sé), nel Piemonte, nel Lombardo-Veneto, nel Napoletano esistevano diritti di N. r. (anche rispetto ai canonici), che lo stato italiano rivendicava. La S. Sede sostenne che quei diritti, nelle province già appartenute all'Austria, spettavano all'imperatore come concessione personale, e che quindi, cessato l'impero austriaco, si dovevano considerare cessati. Il concordato Lateranense (art. 24) sancisce la scomparsa completa della N. r. in tutta l'Italia, salvo poche eccezioni rispetto ad alcune chiese (art. 29, g).

La N. dei vescovi, con sistema più aggiornato e corretto, avviene con atto diretto della S. Sede, la quale si impegna a comunicare al governo il nome della persona scelta per assicurarsi che contro di essa non esistano obiezioni di carattere politico (art. 19). Questo sistema è ormai adottato dalla S. Sede nella stipulazione dei CONCORDATI (v.).

E) Connesso alla N. r. è il giuramento da farsi alle pubbliche autorità da chi è eletto vescovo o beneficiato. Risale al tempo dei carolingi (« iuramentum fidelitatis et homagii »), ma non fu mai universalmente preteso. Pio VI dovette protestare contro giuramenti imposti ai vescovi, che contenevano errori o impegni contro il diritto divino ed ecclesiastico; e Pio VII (22 maggio 1808) dovette protestare contro i termini illimitati del giuramento che potevano pregiudicare la fede e il bene delle anime. Escluso dalla legge delle Guarentigie (art. 15), fu ripreso dal concordato Lateranense (art. 20).

BIBL. — v. i vari CONCORDATI (v.). — A. MERCATI, A. GIANNINI, V. NUSSI, A. PERUGINI, J. M. RESTEPO Y RESTEPO, M. NASALLI-ROCCA, *Concordatorum Pii XI concordantiae*, Roma 1951². — Trattati di diritto pubblico ecclesiastico. — F. M. CAPPELLO, *Institutiones iuris publici ecclesiastici I* (Torino 1913²) 420-425. — ID., *I diritti e privilegi tollerati o concessi dalla S. Sede ai governi civili*, Roma 1921, p. 3 ss. — ID., *Summa iuris publici eccl.*, Roma 1923², n. 483-487. — F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici, II* (Roma 1906⁴) 13-21, 46-50, 256-261. — ID., *De concordato napo-*

leonico pro Gallia, ivi 1906. — G. DE LUCA DA BRONTE, *Quistioni di diritto pubblico ecclesiastico sull'opera « Chiesa libera in libero Stato »*, Catania 1868, p. 15-83. — R. JACUZIO, *Commento della nuova legislazione in materia eccl.*, Torino 1932, p. 113-134, 170 s. — A. GIOBBIO, *La denunzia del concordato e la separazione delle Chiese dallo Stato in Francia*, Roma 1907, p. 67-97. — A. KINDERMANN, *Das landesfürstliche Ernennungsrecht*, studio storico e giuridico, Warnsdorf 1933 (pp. 525). — Libro bianco della S. Sede: *La separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia*, Roma 1905. — R. NAZ in *Dict. du droit canon.* III, col. 1412-14, 1426-20, 1425-30.

La frase usata dal papa per sanzionare la N. dei vescovi: « Te quem praeses guberni... NOBIS AD HOC PER SUAS LITTERAS NOMINAVIT... », suscitò lunghe questioni tra la Francia e la S. Sede, riguardo alla estensione ed alla portata del diritto di N. r. Pretendendo il governo francese che tale diritto desse non solo la facoltà di designare, ma quella più ampia di creare i vescovi, si voleva dallo stesso governo che il pontefice rinunciasse alla parola « nobis », dicendo solo « nominavit ». Tali questioni, abbandonate dietro parere del consiglio di stato, che dichiarò potersi pubblicare le bolle con la formula usata dalla chiesa, risorsero nel 1904. Parve che la controversia si chiudesse in favore del governo. Combes, presidente del consiglio dei ministri in Francia, non volle ammettere che la S. Sede discutesse i meriti e i demeriti dei candidati e, rigettando l'entente préalable (l'accordo preventivo), pretendeva arrogarsi il diritto di nominare i vescovi, ai quali poi la S. Sede avrebbe dovuto conferire l'istituzione canonica. La S. Sede, dimostrata la legittimità del « nobis » che indica come la N. presidenziale non è creazione di vescovi ma semplice designazione di persona, dichiarò tosto che non voleva fare questione di parole e non escludeva l'esame di una soluzione che lasciasse intatta l'accennata dottrina canonica e dogmatica sulla natura della N. presidenziale. Dopo lungo scambio di idee, il governo francese accettò la soluzione che di sua iniziativa propose la S. Sede, con la soppressione del « nobis » nella formula e con l'esplicito patto che nelle lettere patenti precedenti le bolle si dichiarasse che la N. dei vescovi avviene « iuxta concordatum ». La vittoria del governo francese non fu che apparente, giacché il concordato del 1801 considera la N. come semplice designazione delle persone; la soppressione del « nobis » lascia immutata la natura dell'istituto della N. e non menoma i diritti della chiesa.

NOMINALISMO, *Nominali* (filosofi e teologi). v. UNIVERSALI (il problema degli U.); OCCAM.

NOMINAVIT (*nobis*). v. NOMINA REGIA.

NOMOCANONE, da νόμος = legge (civile), e κανόνες = canoni (legge ecclesiastica), è una collezione di DIRITTO canonico (v.) orientale, in cui la disposizione sistematica della materia è tale che alle leggi canoniche si accostano le leggi promulgate sulla stessa materia dall'autorità civile. Tale accostamento poteva essere legittimo, necessario o utile, ma troppo spesso in pratica tradisce il servilismo dell'episcopato orientale di fronte alle pretese cesaropapistiche degli imperatori. Vale anche presso gli orientali il principio generale: « in illis quae canones non determinarunt, debemus sequi leges civiles », che dà valore canonico alle stesse leggi civili.

Il primo esempio di N. (fine sec. VI) sembra la fusione delle due collezioni *Quinquaginta titulorum* (canoni) e *Octoginta septem capitulorum* di GIOVANNI Scolastico (v.); prese il nome di N. *L. titulorum*. Nel sec. seguente se ne fece una rifusione con aggiunte: è il N. *XIV titulorum*, falsamente attribuito a Fozio (v.), riaggiornato nell'883. Nel 920 fu accet-

tato come contenente il diritto di tutta la chiesa orientale; ebbe la sua ultima redazione nel sec. XI, epoca a cui si fa risalire il nome specifico di N. Fu commentato da TEODORO BALSAMON (v.), tradotto in slavo (la prima versione è attribuita a S. Metodio), in georgiano, copto, siriano, romeno, con adattamenti e ritocchi. Nel 1561-63 Manuele Malaxos, notaio di Tebe, fece un'altra raccolta detta N., in due redazioni (lingua letteraria e neogreca), che ebbe molta diffusione per la sua accessibilità linguistica.

Il N. nella sua redazione ultima si considerò obbligatorio anche per gli orientali cattolici (per tutto quanto non si oppone al primato del papa, alle susseguenti decisioni pontificie e sinodali), in attesa della completa codificazione del diritto orientale.

G. VOELLUS-H. JUSTELLUS, *Bibliotheca juris canonici veteris*, Parigi 1661. — J. B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II (Roma 1868). — PG 104, 137 s. — J. CHELODI-V. DAL PIAZ, *Jus de personis*, Vicenza 1942³, n. 42. — P. e H. BALLERINI, *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, Venezia 1757. — A. VAN HOVE, *Commentarium lovaniense in CJC. Prolegomena*, Malines 1928, n. 114-117. — F. X. WERNZ, *Jus decretalium*, I (Roma 1905²) n. 207 s. — E. ZACHARIAE, *Die griechischen Nomokanones*, Pietroburgo 1877.

NOMOFILACI (da νόμος = legge e φύλαξ = custode), magistrati greci incaricati di custodire la legge (una specie di corte costituzionale) affinché non fossero emanate leggi incostituzionali, inopportune, contrastanti con l'ordinamento tradizionale e col costume giuridico fondato su quelle leggi primordiali che si consideravano ispirate dalla divinità (θεμοί); perciò i N. furono detti anche *tesmofilaci*. — ENC. IT. XXIV, 902, con bibl.

NOMOTETI (νομοθέται), nome attribuito in generale ai « legislatori » (come Solone, Licurgo), in particolare ai membri di una commissione scelta dall'assemblea e incaricata della supervisione definitiva delle proposte di nuove leggi. La continuità dell'ordinamento giuridico era un altissimo valore sociale e religioso presso i Greci e il mutar legge o introdurre leggi nuove era considerato fatto gravissimo, circondato da efficaci precauzioni costituzionali, fra cui l'istituto dei N. — ENC. IT. XXIV, 905.

NONA. v. NINO.

NONA (ora canonica). v. UFFICIO DIV.

NONANTOLA, abbazia *mulini* in provincia di Modena, fondata nel 751-53 da S. Anselmo già duca dei Friuli poi monaco benedettino, su terre donategli dal cognato Astolfo re dei Longobardi, e dedicata ai SS. Pietro e Paolo. Venne dedicata pochi anni appresso a S. Silvestro papa, il cui corpo vi fu trasferito da Roma. Anselmo ne fu primo abbate (753-803). Apparteneva dapprima ai benedettini, che ne fecero un insigne centro di cultura. S'ingrandì rapidamente per donazioni di principi e signori, benché nell'890 subisse un saccheggio. Già nei primi secoli della sua esistenza appare talvolta retta da abbati commendatari. Tra questi si ricordano: Giovanni Filagato, poi antipapa Giovanni XVI (997) ed Ariberto arcivescovo di Milano. Dopo di lui fino al sec. XV continua la serie regolare degli abbati residenziali. In questo periodo N. è dichiarata immediatamente soggetta alla S. Sede e subisce parecchie traversie e lotte dovute specialmente al desiderio

di Modena di assoggettarsela per goderne le ricchezze. Dal 1449 si hanno solo abbati commendatari; tra questi Giuliano della Rovere (1485-1503), poi papa Giulio II, e S. Carlo Borromeo (1560-66), che vi fondò il seminario. Nel 1514 passò ai cistercensi. Il 15 dic. 1820 fu affidata in commenda al vescovo di MODENA (v.), alla cui diocesi è stata unita in perpetuo l'1 maggio 1926. Ha un seminario minore abbaziale. — Patrono dell'abbazia è S. Silvestro papa. Conta c. 57.000 fedeli in 31 parrocchie.

I recenti restauri hanno rimesso in luce le linee romaniche della costruzione del sec. XII. — La ricca biblioteca andò dispersa. Insigni monumenti si conservano ancora nell'*Archivio* e nel *Tesoro*.

Amplissima bibliografia (studi e fonti) in COTTINEAU, II, col. 2087 s. — CAPPELLETTI, XV, 332-58. — G. TIRABOSCHI, *Storia dell'augusta badia di S. Silvestro in N.*, 2 voll., Modena 1784-85. — G. MONTAGNANI, *Storia dell'abbazia di N.*, ivi 1838. — C. CESARI, *N. Saggio storico artistico*, ivi 1900. — KEHR, *Italia pontificia*, V, 330-62. — A. GAUDENZI, *Il monastero di N.*, il ducato di Persiceto e la chiesa di Bologna, in *Bull. dell'Istit. stor. ital.* 22 (1901) 77-214, 36-37 (1916) 7-570. — G. FASOLI, *L'abbazia di N. fra l'VIII e l'XI sec.*, in *Studia et documenta historiae et juris* 2 (1943) 90-142. — T. LECCISOTTI, *Briciole di storia nonantolana raccolte nei registri papali*, in *Benedictina* 6 (1952) 197-207: 5 lettere pontificie del 1369 e 1445. — *Atti del convegno di studi tenuto a Modena e a N.* (13-14 sett. 1952) nel XII cent. della fondaz. di N.; elenco delle comunicaz. presentate, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 6 (1952) 293 s. — G. GULOTTA, *Sul regesto dei doc. nonantolani dell'Archivio segreto Vaticano e sugli antichi cataloghi e i codici nonantolani*, in *Atti e memorie della Deput. di storia p. di Modena* 5 (1953) 147-56: notizie sui 446 docc. dell'abbazia di N. che si trovano nell'Arch. Vatic. — G. RUSSO, *La giurisdizione spirit. nell'abbazia di N. Cicerche storico-giuridiche*, ivi, p. 244-53. — F. VIOLI, *I Longobardi nel modenese e la fondazione dell'abb. di N.*, ivi, p. 207-17. — GEM. SETTI, *Note storico-giuridiche ad un contratto fondiario medioevale dell'abbazia di N.*, Modena 1952: studio di un contratto agrario del 1669, notizie sull'enfiteusi e sulla locazione come erano praticate nell'abb. di N. — L'Ossev. Rom. 15 nov. 1953 (le commende abbaziali e l'abbazia di N.), 16 nov. 1952 (nove secoli di «partecipanza» a N.), 27 apr. 1956 (l'abb. di N. e i suoi codici).

NONBERG (S. Erentrude numbergense), abbazia femminile O. S. B. in dioc. di Salzburg, fondata (c. 700) da S. Ruperto di Salzburg per la nipote (o sorella) S. Erentrude, che ne fu la prima badessa († c. 718). — Ampia bibliogr. presso COTTINEAU, II, col. 2089 e CH. GREINZ in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 615.

NON-CONFORMISTI. v. CONFORMISTI. Si chiamano con questo nome generico tutti quelli che durante lo scisma della chiesa inglese sotto il regno di Elisabetta (v. ANGLICANISMO) non vollero obbedire all'*Atto di uniformità* (1559) col quale s'imposeva la liturgia del Cranmer e il giuramento di fedeltà alla supremazia dell'autorità regia anche in materie religiose.

L'alto clero e specialmente i vescovi si opposero e furono deposti. Nel 1563 il detto giuramento fu esteso a tutti gli ecclesiastici, ai maestri di scuole pubbliche, agli avvocati, alla camera dei comuni. Per ridurre all'obbedienza i ricalcitranti, s'istituì nel 1571 l'alta corte di commissione, tribunale terribile che non seguiva la procedura ordinaria.

La qualifica di N. c. fu applicata non solo agli

anglicani ribelli di tendenza calvinista, battista, congregazionalista, metodista, presbiteriana (v. CONFORMISTI), ma anche ai cattolici, che più degli altri rifiutarono di obbedire a leggi contrarie alla fede e furono più di tutti perseguitati. — Per i diversi atteggiamenti dogmatici ed esegetici di fronte alla Bibbia, v. W. B. GLOVER, *Evangelical nonconformists and higher criticism in the XIX th cent.*, London 1954.

NON EXPEDIT. V. ELEZIONI POLITICHE.

NON-INTERVENTO: principio di diritto pubblico internazionale, variamente giustificato, interpretato e applicato, la cui esposizione ci porterebbe a ritessere la storia dei conflitti aperti e subdoli, caldi e freddi degli ultimi due secoli.

A) « Intervento » si dice il fatto che uno stato di propria iniziativa, senza speciali accordi preventivi, senza incarico o consenso di organismi internazionali, si intromette negli affari interni o esteri di altro stato per imporgli una determinata linea di condotta politica. (Non sono I. le ordinarie relazioni diplomatiche, commerciali, culturali, la proposta di mediazione in una lite internazionale). L'I. può essere *militare* (se sostenuto da mezzi militari), o semplicemente *diplomático*, aperto od occulto (quando uno stato sovvenziona partiti politici, stampa, deputati, dirigenti politici di altro stato, affinché mantengano una determinata linea di condotta di fronte all'approvazione di leggi, di patti internazionali, ecc.).

a) Per alcuni giuristi l'I. è lecito solo se suffragato da titolo giuridico positivo, quale è una norma convenzionale fra due stati, una norma generale di diritto internazionale (ad es., la decisione di un organo internazionale, come la Società delle Nazioni e l'ONU). Così liberali e positivisti, per i quali la sovranità di uno stato esclude ogni I. di terzi estranei, tranne quelli riconosciuti dallo stato stesso. È ben vero che l'ordinamento giuridico INTERNAZIONALE (v.) dà agli stati una certa tutela, ma ciò non significa l'I. lesivo della sovranità statale poiché è lo stato stesso che liberamente si è sottoposto allo statuto internazionale.

Siffatta teoria è annunziata nella dichiarazione della lega dei neutri (1780) ai tempi in cui Russia, Prussia e poi l'Austria si intesero per la spartizione della Polonia (1772, 1793, 1795): ignorare e lasciar fare. Dopo il congresso di Vienna (1815) l'idea prese piede come opposizione alla S. Alleanza, che, per tutelare la pace, imponeva agli stati una politica intesa a conservare lo statu quo. G. Monroe, quinto presidente degli Stati Uniti, annunziò (2 dic. 1823), per impedire l'I. europeo nella questione delle colonie americane spagnole, la sua dottrina, affine a quella del N. I.: l'America agli Americani: nei fatti d'America non deve intromettersi l'Europa. (La dottrina peraltro non esclude l'I. tra gli stati americani). Luigi Filippo (1830) proclamò il N. I. come principio (ma la politica della Francia sarà guidata dall'opportunismo, come la politica di tutti gli stati moderni, del resto).

È facile sentire che la teoria è maliscura. Fu condannata da Pio IX (*Sillabo*, prop. 62). Essa infatti lascia indifesi i diritti umani inalienabili (anche quelli di Dio, della chiesa, della natura) all'arbitrio esclusivo dello stato (che potrà anche scatenare la persecuzione senza trovare un freno nelle altre nazioni); in particolare finiva per isolare, indifeso, il papa di fronte all'usurpazione del suo legittimo Po-

TERE temporale (v.). Il cristianesimo, che non accetterà mai la statualità dello *justum* (v. LEGGE, DIRITTO NATURALE, PACE, SOVRANITÀ), non permetterà mai che alcuno, fosse pure lo stato, possa insindacabilmente e impunemente violare la giustizia. Peraltro la condanna tocca il principio del N. I., ma non precisa i limiti e i modi in cui l'I. deve considerarsi lecito e doveroso per diritto naturale.

b) Altri giuristi — meglio si direbbe: tecnici della politica — sostengono una teoria opposta, che legittima ogni I. aperto od occulto, in particolare quello comandato da fini rivoluzionari e imperialistici. La più raccapricciante documentazione pratica di questi presupposti è il comportamento della Russia sovietica (v.), specialmente dopo la guerra 1939-45. V. anche COMUNISMO e INTERNAZIONALE.

c) Una teoria media rigetta l'assolutezza sia della dottrina liberalistica del N. I. (ammettendo casi in cui l'I. è legittimo), sia della dottrina dell'I. (esigendo che il motivo e il modo dell'I. sia giusto, e tale da legittimare la lesione della sovranità dello stato, implicita in ogni I.).

B) Come si vede — e si prevedeva — la questione della legittimità dell'I. si risolve nell'etica politica, quindi in metafisica. Tutti si ribellano all'idea che uno stato possa fare liberamente e impunemente all'interno e all'esterno, ciò che vuole; tutti consentono che la sovranità è vincolata dai limiti posti dall'etica obiettiva superstatale e dai doveri della convivenza internazionale; e quindi tutti dovrebbero parteggiare per l'I. quando quei limiti siano travalicati. Ma poi avviene — segno della paradossale decadenza della dottrina e della prassi politica — che gli stati non s'accordano nella valutazione di quei limiti: per es., uno stato di etica comunista si farà diritto di intervenire in uno stato non comunista per impiantarvi il comunismo, mentre uno stato di etica anticomunista si farà diritto di intervenire in quello stato per impedirvi l'instaurazione del comunismo; del resto, è malinconicamente noto che a decidere gli II. non è neanche un'etica oggettiva definita, fosse pure falsa, ma solitamente è soltanto l'etica soggettiva forsennatamente variabile dell'INTERESSE (v.), che scatta, pur contro tutte le etiche oggettive, quando vi sia fondata speranza di successo impunito e vantaggioso. Oggi l'I. è regolato non già da considerazioni etiche bensì da patti internazionali (il rispetto dei quali, d'altronde, è regolato a sua volta dell'interesse): la *vóμος* sembra avere del tutto sostituito la *φύσις*. Un diritto naturale direbbe:

Una causa grave proporzionata giustifica l'I., come giustifica l'uccisione dell'ingiusto aggressore. La difesa dei diritti dell'umanità, della comunità internazionale, degli stati, quando siano apertamente lesi e non possano essere altrimenti difesi, giustifica l'I. anche armato (v. GUERRA). È ammissibile l'I. in uno stato quando vi si propagino principii eversivi dell'ordine sociale; quando, in caso di rivoluzioni interne, il sovrano legittimo chieda aiuto e ne abbia diritto, quando la situazione caotica di quello stato sia grave minaccia allo stato confinante. Non è lecito l'I. per difendere interessi economici dello stato interventista che siano compromessi da contratti e patti d'amicizia in favore di terze potenze stipulati dallo stato antagonista, dalle nazionalizzazioni, dalle leggi economiche. Tanto meno è lecito l'I. occulto che crei, con divisioni e guerre civili, situazioni favorevoli allo stato interventista.

C) Ma, si diceva, il diritto naturale è di fatto sostituito dalle convenzioni. Oggi (statuto delle Nazioni Unite 1945, art. 2) il N. I. è posto come norma delle relazioni internazionali. In realtà il principio è inoperante, continuamente violato da interventi vari (economici, politici, militari, diretti e indiretti, aperti o clandestini...), operati dalle potenze maggiori sulle minori. Grazie ad essi il mondo si divide in sistemi planetari contendenti, in arcipelaghi di influenze antagoniste. La dottrina di Monroe dagli stessi Americani è ritenuta sorpassata. Sempre più viva è l'aspirazione verso la comunità dei popoli. La nostra speranza è che, se non dall'etica obiettiva cristiana, la comunità dei popoli sia regolata da organismi veramente internazionali democratici efficaci, e l'I. sia affidato alla norma internazionale. Cf. discorso di Pio XII al V Congresso naz. ital. dei giuristi cattolici, 6 dic. 1953; AAS 45 (1953) 794-802, INTERNAZIONALE (problema); O.N.U.; PACE.

D) In tempo di guerra il N. I. a favore dell'uno o dell'altro stato belligerante costituisce lo stato di *neutralità*. Il diritto internazionale riconosce allo stato neutrale particolari diritti (rispetto del proprio territorio e dei propri cittadini nel territorio dei belligeranti; mantenimento delle relazioni diplomatiche con tutti gli stati; commercio libero con gli stati non belligeranti e, nei limiti imposti dalle condizioni di emergenza, con le nazioni in lotta) e particolari doveri con restrizioni della sua libertà d'azione (astenersi dal dare aiuto diretto in armi, uomini e denari alle nazioni in conflitto; impedire il passaggio di armi e materiali bellici, destinati ai contendenti, attraverso il proprio territorio; impedire le ostilità nelle proprie acque e il passaggio di aerei sul proprio territorio; disarmare e internare i soldati sconfinati nel proprio territorio, disarmare le navi da guerra che si fossero rifugiate nei propri porti. L'ingresso di altre navi è subordinato a gravi restrizioni di tempo e di azione. È sempre lecito il passaggio di malati e feriti).

E) La neutralità può essere dichiarata con patto internazionale e garantita da alcune potenze maggiori in favore di piccoli stati. Ha luogo allora la *neutralizzazione*. Lo stato neutralizzato (oltre gli impegni della neutralità) ha l'impegno di astenersi da ogni conflitto armato: qualsiasi questione che lo riguarda ha da essere sciolta per via di compromessi, transazioni, arbitrati o, al più, con l'appello alle nazioni garanti. È ovvio che la neutralizzazione non può essere imposta ad alcuna nazione indipendente senza il suo libero consenso, e deve essere compensata con vantaggi adeguati all'onerosità degli impegni che essa comporta. Per soddisfare questi impegni la nazione ha diritto di tenersi sufficientemente armata (cf. costituzione elvetica 29 maggio 1874, artt. 2, 8, 85; la nazione si riserva anche il diritto di dichiarare guerra se la neutralizzazione non assicurasse l'indipendenza).

Oggi sono neutralizzati solo lo stato svizzero (fino dal congresso di Vienna 1815) e lo stato della Città del Vaticano (trattato Lateranese art. 24); questo, a richiesta delle parti in conflitto, si riserva il diritto di interporre la sua opera pacificatrice.

Oltre le nazioni neutralizzate si hanno territori (Chiabesle, Corfù, Tangeri, Aland), canali naturali o artificiali (Bosforo, Dardanelli, Magellano, Suez, Panama, corso di Bidossoa) e istituzioni (Croce rossa, v.), con diritti di neutralità e regolamenti particolari.

BIBL. — V. INTERNAZIONALE (problema); GUERRA; LIBERTÀ civili. — R. DE NOVA, *La neutralità*, Pavia 1935. — L. OPPENHEIM-H. LAUTERPACHT, *International law*, I (London 1944). — I PASQUAZI, *Ius internationale publicum*, I, *De iure pacis*, Roma 1935, n. 298-308, 349-438 s. — L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale II* (Roma 19284) n. 1250-96, 1334-445. — J. DE YANGUAS MESSIA, *Beligerancia, non intervencion y reconocimiento*, Salamanca 1938. — *Codice di morale internazionale*, Roma 1943, n. 198-206. — *Civ. Catt.* 1852-IV, p. 593-601; 1860-I, p. 641-659; 1860-IV, p. 277-284; 1861-I, p. 531-542; 1864-II, p. 385-399; 1864-IV, p. 257-273; 1868-I, p. 15 s.; 1868-II, p. 683 s... (v. indici).

NON JURORS si dissero gli ecclesiastici inglesi che rifiutarono il giuramento alle norme costituzionali in materia religiosa sancite dal parlamento dopo la rivoluzione del 1688-89. Una decina di vescovi capeggiati dal Sanroft arciv. di Canterbury e c. 400 sacerdoti, non avendo giurato, furono minacciati, privati dei benefici e destituiti. I N. J. resistettero, trovarono seguaci e conservarono la loro organizzazione episcopale fino all'inizio del sec. XIX (l'ultimo loro vescovo morì nel 1806), godendo di qualche popolarità in Inghilterra, pur senza esercitare grande influenza.

T. LALTEBURY, *A history of N. J., their controversies and writings*, London 1845. — J. H. OVERTON, *The N. J., their lives, principles a. writings*, ivi 1902.

NONNA, S. († 374), figlia di Filtazio e di Gorgonia, fu moglie di S. Gregorio il vecchio, divenuto vescovo di Nazianzo, madre di S. Gorgonia, di S. GREGORIO NAZ. (il giovane), di Cesario. Di questa santa, moglie e madre di santi, il figlio S. Gregorio esalta in vari luoghi le virtù, presentandola come l'ideale della donna cristiana (nelle *Orat.* per il padre Gregorio, per il fratello Cesario, per la sorella Gorgonia: *Bibl. Hag. Graeca*², n. 714, 286, 704; in *Carm. de vita sua*, PG 37, 1029-1166, e in *Epitaphia metrica*, PG 38, 44-62). L'epitafio 66 è intitolato: « In matrem ex altari assumptam », perché N. fu rapita da morte improvvisa mentre pregava in chiesa (PG 38, 44). Festa 5 agosto (9 agosto presso i basiliani).

ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 5, p. 78-81. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 325. — *Synax. eccl. constantin.*, ivi 1902, col. 869, riga 38.

La santa N. ricordata dal *Martyr. Hieron.* al 23 maggio (Brux. 1931, p. 268 s) è probabilmente nata dalla trasformazione del nome comune *nonna* = madre, in nome proprio. Un'altra N. ricordata al 17 marzo (ivi, p. 148 s) è una corruzione di S. NONNO celebrato il 16 marzo (ivi, p. 147).

NONNO, voce caduta in disuso, fu titolo d'onore attribuito agli anziani, ai *praesbyteri* e, in generale, alle persone consacrate a Dio. Il nome è originario dell'Egitto, donde si diffuse in oriente. J. M. HANSENS ricorda molti esempi dei sec. II-V in cui il vocabolo è usato come nome proprio: in *Orient. christ. period.* 26 (1960) 29-47.

Il sinodo d'Aquisgrana (817) prescriveva che « qui proponunt, *nonni* ... en. . . vocentur »; S. Colombano chiamava l'apostolo S. Pietro « communis omnium *nonnus* » (Ep. 5). L'antica regola benedettina (c. 63) assegna il titolo di N. ai monaci più vecchi. N. corrisponde al titolo *domnus* usato più tardi. Il femminile *nonna* (cf. *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1557-1615) è rimasto vivo ancora in alcuni conventi di Germania e di Francia. Cf. S. Girolamo *Epist.* 22 e 117, PL 22, 394 ss, 953 ss; Arnobio il giovane, *In psalm.* 105 e 140, PL 53, 486 C e 552 A;

Smaragdo, *In regulam S. Ben.* 63, PL 102, 913 D-914 A; *Mon. Germ. Hist. Epist.* III, 175.

NONNO — 1) Nominato vescovo di Edessa dal conciliabolo (449) che aveva deposto IBAS (Liberato, *Brev.* 12, PL 68, 1005). Quando a Calcedonia Ibas fu restituito nella sua dignità (451), N. venne trasferito al patriarcato d'Antiochia (MANSI, VII, 262 ss). Morto Ibas nel 457, N. riappare come metropolitano di Edessa. Sottoscrisse coi suoi suffraganei una lettera all'imperatore Leone I, riconoscendo il concilio di Calcedonia (MANSI, VII, 553). — ASSEMANI, *Bibl. or. I*, 257 ss.

Il Baronio inserì nel *Martyr. Rom.* al 2 dic. (ed. Delehaye, Brux. 1940, 559 s), un N. di cui tacciono, in quel giorno, i menologi greci (ricordano un N., senza notizie, al 4 e al 5 dic.: *Synax. ecclesiae constantin.*, ivi 1902, 279, 282). La favolosa *Vita* di S. PELAGIA meretrice (v.) scritta da un pseudo-Giacomo diacono (*Bibl. Hag. Graeca*² 1478; *Bibl. Hag. Lat.* 6605-6609), narra che Pelagia fu convertita e battezzata da un N. dapprima monaco, poi vescovo (non si dice di quale sede), che fu presente al sinodo di Antiochia nella chiesa di S. Giuliano. Teofane (*Chronogr.*, anno 5925), ripetuto da Niceforo Call. (*Hist.* XIV, 30), senza fondamento identificò con l'edesseno il N. della *Vita* di Pelagia, che molto probabilmente è personaggio fittizio.

ACTA SS. Oct. IV (Brux. 1856) die 8, p. 252-56 (nel commento alla vita di S. Pelagia). — TILLEMONT, XII, 664-66. — H. DELEHAYE, *Les légendes hagiogr.*, 3^a ediz., p. 190-92.

2) Arcidiacono della chiesa giacobita di Nisibi, del sec. IX. Lasciò alcune opere (nel ms. 14594 del Mus. Brit.), di cui la più importante è un trattato di controversia in 4 libri contro il nestoriano TOMMASO di Marga (v.), scritto in prigione dove era stato cacciato dal governatore di Nisibi. Ci rimangono di lui anche 3 lettere di carattere dogmatico. — A. VAN ROEY, *N. de Nisibe. Traité apologetique. Etude, texte et traduction*, Louvain 1948.

3) N. nativo di Panopoli nella Tebaide egiziana, poeta greco di incandescente fantasia, di acuta sensibilità, di lingua e stile estremamente fioriti. In gioventù compose un lunghissimo (48 canti) e farraginoso poema di maniera omerica: *Dionisiache*, dove è narrata, tra infinite digressioni, la spedizione intrapresa da Dioniso per sottomettere l'India (v. analisi, edizz. e bibliogr. presso ENC. IT. XXIV, 908 s; alcuni frammenti sono riportati anche in PG 43, 1232-84). L'opera non ebbe l'ultima mano forse perché, si crede, N. si convertì al cristianesimo e dedicò la sua straordinaria abilità verseggiatrice a più nobili argomenti.

Ci diede infatti una parafrasi in esametri del *Vangelo di S. Giov.* scritta dopo il 431 (PG 43, 749-920, che riproduce l'ed. di D. HEINSIUS, Leida 1627; altre edd.: F. PASSOW, Leipzig 1834, A. SCHEINDLER, ivi 1881, R. JANSSEN, ivi 1903 in «Texte u. Untersuch.»). L'ipotesi della conversione sembra la più plausibile per spiegare la diversità di spirito delle due opere: le *Dionisiache* (che sono pagane, benché non vi manchino accenni al cristianesimo) e la *Parafrasi*.

Non abbiamo elementi per identificare il nostro con N. di Edessa (v.). La sua attività è compresa fra il 390 (perché N. imita carmi di Gregorio Naz. composti verso quell'anno) e il 529 (perché ricorda la città di Berito [*Dionis.* XLI, 388 ss] che un terremoto

distrusse nel 529; nello stesso secolo visse Agazia di Mirrina che ricorda N.).

PG 43, 665-748 (studi di vari autori), 921-42 (dizionario dei vocaboli usati da N. nella parafrasi), 947-1228 (note di D. Heinsius). — Per la bibl. v. O. BARDENHEVER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV (Freib. i. Br. 1924) 122-24; — J. LIPPI in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 617; — B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 189. — H. GERSTINGER, *Zur Frage der Komposition, literarischen Form u. Tendenz der Dionysiaka*, in *Wiener Studien* 61-62 (1943-47) 71-87.

4) N. scholiaste, abbate, lasciò commenti, per lo più di carattere storico, a 4 discorsi di S. GREGORIO Naz. (n. 4, 5, 43 e 39); PG 36, 985-1072. Sembra che questi commenti apparvero nei primi anni del sec. VI in Palestina o in Siria, e presero più tardi, non si sa perché, il nome di N.

NONNOSO, Santo, ricordato nei *Dialoghi* di S. Gregorio II, il quale dice di essere stato ragguagliato circa la vita del santo da Massimiano vescovo di Siracusa e dal monaco Laurione di Suppentonia. Sappiamo così che N., probabilmente verso la prima metà del sec. VI, fu abbate d'un monastero del Soratte, poi di quello di Suppentonia (Castel Sant'Elia tra Nepi e Civita Castellana) come successore dell'abbate Anastasio. Tra i miracoli che si raccontano di lui, è celebre quello di cui anche il *Martyrol. Rom.* fa cenno: ai monaci non era possibile, per l'angustia dello spazio e la presenza di un enorme macigno, avere un po' di giardino da coltivare, ragione per cui il santo durante una veglia notturna pregò la bontà del Signore che intervenisse a consolare i fratelli; ed ecco, al mattino, con sorpresa vivissima di tutti, lo spazio sgombro e il macigno miracolosamente allontanato. Altro prodigio avvenne quando al santo cadde di mano una lampada di vetro: temendo egli il rimprovero dell'abbate, che per avventura era di temperamento veemente, radunati i frantumi della lampada cominciò a pregare Iddio con molti sospiri: ed ecco, al levare il capo, che avea tenuto curvo e prostrato dinanzi all'altare, rivede intatta la lampada. Parimenti N. si dimostrò taumaturgo quando moltiplicò l'olio che l'annata avea troppo scarsamente apportato al monastero.

Non conosciamo l'anno né il giorno della morte. I martirologi antichi, anzi, non parlano di lui. Pietro de' Natali nel suo *Catalogo dei santi* lo ricorda tra i santi di cui non si conosce la festa. Il *Grande leggendario austriaco* lo menziona al 30 marzo; il Greveno e il Molano, al 2 settembre. La traslazione delle sue reliquie dal Soratte, dove secondo alcuni sarebbe morto, a Castel Sant'Elia, sarebbe avvenuta al tempo dell'invasione longobarda.

Martyrol. Rom., Brux. 1940, die 2 sept., p. 377. — ACTA SS. Sept. I (Ven. 1756) die 2, p. 409-439; oltre al testo di S. GREGORIO M. (*Dial.* I, 7), vi si riferiscono molte notizie circa la gloria postuma del santo: traslazioni delle reliquie a Frisinga, l'invenzione (ivi) al sec. XII, culto, miracoli. — U. MORICCA, *Gregorio Magni dialogi, in Fonti per la storia d'Italia*, ediz. dell'Istituto storico italiano 57 (1924) 43-47. — GREGORIO M., *Epist.* III, 51, PL. 77, 646. — H. GRISAR, *Le mont Soracte... dans l'hist. et la légende chrét.*, in *Festschrift Georg von Sterlting*, Kempten 1913. — A. ZIMMERMANN, *Kalend. benedictinum* III (1937) 4, 6-7.

NONNOTTE Claudio Adriano, S. J. (1711-1793), n. e m. a Besançon (dove si era ritirato dopo la soppressione dei gesuiti). Entrato nella Compagnia,

fu predicatore ad Amiens, Parigi, Versaglia, infine a Torino invitato da Carlo Emanuele III. Si rese noto specialmente per le sue polemiche con Voltaire. Delle sue opere ricordiamo: *Examen critique ou Réputation du livre des moeurs* (anonimo, Paris 1757); *Les erreurs de M. de Voltaire sur les faits historiques et dogmatiques* (anonimo, Avignone 1762 in 2 voll.; 1774⁸, ristamp. nel 1818 e, col nome dell'autore, nel 1820 e 1823; tradotto in tedesco, spagnuolo, italiano, polacco; vi aggiunse un terzo volume nel 1779 senza indicazione di luogo); *Diction. philosophique de la religion* (anonimo 2 voll., Avignon 1772, 1835; tradotto in pol., it., spagn., portogh. e ted.); *Les philosophes des trois premiers siècles de l'Eglise* (Paris 1789, Besançon 1818³). S. Alfonso de' Liguori nel 1778 chiamava questi libri « aurei » e diceva d'averli sempre innanzi a sé. Clemente XIII con breve del 7 aprile 1768 mandava al N. la sua piena approvazione.

SOMMERVOGEL, V, 1803-07. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 795 s. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 313 s. — J. BREUER, Bonn 1933 (dissert.).

NOOLOGIA (da *νόος* = mente, ragione, intelletto), termine usato da C. A. Crusius come equivalente di **PSICOLOGIA** (v.). Veramente, sarebbe più indicato a sostituire « psicologia antropica » in quanto significa « dottrina del principio conoscitivo spirituale » il quale è caratteristico dell'Uomo (v.). In questo senso « scienze noologiche » furono dette da Ampère (1834) le scienze dello spirito in quanto sono distinte dalle scienze cosmologiche della natura.

N. significò scienza della ragion pura presso Hamilton, la dottrina del RAZIONALISMO filosofico (v.), in opposizione a quella dell'EMPIRISMO (v.), presso Kant, il quale chiama « noologisti » i razionalisti (opposti agli empiristi), la dottrina neidealistica della vita creatrice dello spirito (Geistesleben) presso R. Eucken, opposta alla vita mentale empirica (Seelenleben).

In Italia, G. Caroli (1821-99) compose un trattato dal titolo: *Noologia secondo il metodo naturale* (Napoli 1896). Il vocabolo ebbe peraltro scarsissima fortuna.

NORBERTINI. v. PREMOSTRATESI.

NORBERTO, S., n. a Xanten nel 1080, m. a Magdeburgo nel 1139, fondò a Prémontré (Soissons) nel 1120 i canonici regolari PREMOSTRATESI (v.); **ORDINI RELIG.** I E. — N. di **Gennepe** o di **Xanten** (luogo di nascita) o di **Magdeburgo** (della qual sede fu arcivescovo), sono la stessa persona.

NORBERTO di **Lorena** (padre). v. PARISOT PIETRO.

NORBERTO del **Prado**. v. PRADO (del) N.

NORCIA, diocesi comprendente 9 comuni nelle province di Perugia, Macerata e Aquila. Poco si sa sulle origini cristiane di N. Il primo vescovo di cui si abbia notizia è *Stephanus*, presente al primo concilio di papa Simmaco (sec. V). Al principio del sec. VII la chiesa era vacante; dopo di che si ricorda con certezza solo un vescovo *Giovanni* presente al concilio di papa Agatone (680). In epoca imprecisata la diocesi fu soppressa ed il suo territorio aggregato a Spoleto. Pio VII nel 1820 ripristinò la sede vescovile dichiarandola immediatamente soggetta alla S. Sede. — Patrona della diocesi: S. Maria della Misericordia. — La popolazione diocesana è di c. 25.000 anime, in 101 parrocchie. Vi è seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont.

Semin. Reg. Umbro Pio XI in Assisi. Le sue più grandi glorie sono S. Benedetto e S. Scolastica.

Sono rimarchevoli, tra i monumenti: la chiesa di S. Benedetto, con facciata trecentesca e portale gotico (conserva i ruderi di una casa romana che la tradizione identifica con quella del santo); *Palazzo comunale*, con ricchissimo reliquiario del 1450; la *Castellina*, rocca con torrioni e bastioni angolari del Vignola.

F. PATRIZI-FORTI, *Delle memorie storiche di N.*, Norcia 1869. — LANZONI, I, 358 s. — CAFFELLETTI, V, 45-69. — P. F. KEHR, *Italia pontif.*, IV (Berl. 1909) 161.

Nei pressi di N. sorge la veneranda abbazia di S. Eutizio, che risale al secolo V. Vi fiorirono i SS. Spes, Eutizio, Fiorenzo, fondatori, celebrati nei *Dialoghi* di S. Gregorio M. Raggiunse l'apogeo nei secc. IX-XIII. Alla sua ricca biblioteca (passata in gran parte alla Vallicelliana per interessamento di S. Filippo Neri) apparteneva anche uno dei testi più antichi del volgare italiano, la formula penitenziale degli inizi del sec. XI (cod. eutiziano Vallic. B. 63). — Cf. P. PIRRI, *L'abbazia di S. Eutizio in Valcastoria*, Castelplanio 1913. — Id. in *Civ. Catt.* 1936-I, p. 32-45. — Id., *La scuola miniaturistica di S. Eutizio in Valcastoria nei secc. X-XII*, in *Scriptorium* 3 (1949) 3-10. — COTTINEAU, col. 2669.

NORDIN Carlo Gustavo (1749-1812), di Stoccolma, dotto prelado protestante, molto si adoperò per diffondere il cristianesimo fra i Lapponi. Ne conosceva perfettamente la lingua, nella quale fece terminare la traduzione della Bibbia. Oltre parecchie opere di filologia, lasciò ampio prezioso materiale per la storia della Svezia, poi acquistato dalla università di Upsala. Esercì decisiva influenza sulla politica ecclesiastica del re Gustavo III e poi di Gustavo IV Adolfo, dei quali fu consigliere. Nell'intervallo tra i due regni, durante la reggenza del duca Carlo, si era ritirato dagli affari politici attendendo alla cura d'anime nella Svezia settentrionale.

NORIS Enrico, card., agostiniano (1631-1704), n. a Verona, m. a Roma, è « con Mabilon, il più importante erudito del sec. XVII » (Pastor). Studente nel collegio dei gesuiti di Rimini, innamorato delle opere di S. Agostino, a 15 anni entrò fra gli agostiniani. Subito dopo il noviziato, chiamato a Roma, ebbe la sorte di trovarvi in **CRISTIANO LUPO** (v.) chi comprese il suo ardore per le scienze e l'indirizzò verso un metodo severo di studio. Benché dedito alle sue ricerche sui padri, specie su S. Agostino, sui concili, sull'antichità ecclesiastica, insegnò nelle scuole dell'ordine, richiamando alle fonti. E predicava; nel 1664 Terni, scossa dalla sua eloquenza, gli conferì il patriato. Nel 1673 è nominato professore di storia eccles. all'univ. di Pisa. Vi rimase parecchi anni, molto onorato, liberamente attendendo ai suoi studi. Rinunziò il vescovado di Pistoia.

Clemente X e Innocenzo XI lo invitarono a Roma. Non era un comando, ma un semplice desiderio; provocato principalmente da Cristina di Svezia; e N. rimase in Toscana. Ma nel 1692 si sottomette al volere esplicito di Innocenzo XII. Aveva chiesto di non essere sottratto ai suoi studi da speciali uffici. Accettò tuttavia l'incarico di primo custode della bibliot. Vaticana, che si conciliava con le sue ricerche. Peraltro non poté rifiutare i lavori via via affidatigli dai papi. Fu fatto consultore del S. Ufficio e dei Riti, e il 12 dic. 1695, nonostante la sua riluttanza, cardinale, nel 1700 bibliotecario di S. R. Chiesa. Nelle Congregazioni romane portò la sua vasta operosità

e cultura, perspicacia, prudenza, rettitudine. Innocenzo XII lo ebbe come il consigliere più ascoltato, specie nelle questioni teologiche. Gli affidò pure la composizione del dissidio tra la S. Sede e Luigi XIV, causato dalle usurpazioni gallicane. Degli uffici prese sul serio solo le obbligazioni e i pesi, perseverando nel lavoro e nello studio sino alla morte.

Ingegno acuto, pronto, robusto, memoria tenace, lavoratore instancabile (dedicava 14 ore giornaliere allo studio), possedeva un'erudizione straordinaria non solo in teologia e storia ecclesiastica e civile, ma pure in archeologia, numismatica, cronologia. Con opere imperiture illustrò e difese la dottrina di S. Agostino. Come teologo ha legato il suo nome al sistema della grazia, che poi S. Alfonso diffuse nelle scuole. Ebbe acri avversari dottrinali; le sue opere principali, specialmente la *Historia pelagiana* e le *Vindiciae agostiniane*, furono accusate e deferite all'autorità ecclesiastica, ma l'esame severo, concluso con sentenze d'assoluzione, ne mise in maggior luce il merito. N., d'altronde, ebbe sempre per tutti animo benevolo, caritatevole, generoso (anche gli avversari non esitava a soccorrere e difendere). Muratori, in occasione del conclave del 1790, essendosi parlato della probabile elezione del N., scrisse che sarebbe stato il papa « più dotto ed utile che mai potesse pensarsi » (lettera al conte Carlo Borromeo, in *Epist.* pubblicato da Matteo Campori, Modena 1901, lett. 422, tom. II).

BIBL. — Ediz. delle opere a cura dei fratelli BALLERINI, Verona 1729-33, 4 voll.; vol. V, Mantova 1741, con 204 lettere. — PASTOR, XIV-XVI, v. indice analitico. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 796-802. — OSSINGER, *Bibliot. August.*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 631-6. — LANTERI, *Evreni sacr. relig. August.*, I (Roma 1874) 259-64. — HURTER, *Nomenclator*, IV^o, col. 855-62. — LOPEZ BARDON, *Contín. Monast. Cruseviti*, II (Valladolid 1910) 201. — G. BOLLA, *Enrico Noris* (coll. *I grandi cardinali italiani*, VIII), Bologna 1931. — PERINI, *Biobibl. August.*, III (Firenze 1935) 20-27. — *Bollettino Agostiniano* I, p. 105-10.

NORMA, è termine recentemente introdotto nel dizionario etico; ma il concetto è centrale nell'ETICA razionale (v.) e nella TEOLOGIA morale (v.) e si copre interamente con essa.

a) Nel suo significato originario, N. è *modello, tipo, forma* (N. infatti si diceva la squadra, modello dell'angolo retto). Sotto questo aspetto essa, identificandosi con la « forma » o la « natura », mostra il suo agganciamento con la METAFISICA (v.), di cui in verità la N. etica, e tutta l'etica, non è che un corollario. La realtà diveniente è se stessa, cioè realizza appieno la sua natura o la sua forma raggiungendo il suo *fine* (forma specifica e fine specifico per ogni natura specifica). Il FINE (v.), dunque, appare come il tipo completo della forma, termine del divenire (v. MATERIA E FORMA), la realizzazione piena della NATURA specifica (v.).

b) Poiché la realtà non può non essere se stessa, il fine è una sua *esigenza o necessità* (beninteso, solo rispetto alla realtà finita, diveniente): « tendere al proprio fine » è lo stesso divenire, una necessità interna all'ente finito, senza la quale esso non sarebbe diveniente. A questo punto la N., identificata col « fine », mostra un suo carattere derivato: è un *dover essere, un'obbligazione*. È sempre la categoria della *necessità* valida per tutti gli esseri finiti; trattandosi dell'uomo, « natura » singolare intellettiva, che posta di fronte a valori finiti sceglie in modo

libero (v. LIBERTÀ), opportunamente si chiama, con nome singolare, « dovere, obbligazione ».

c) Il grado di possesso del fine — poiché tal possesso ha gradi nella realtà finita diveniente — è ovviamente la misura della PERFEZIONE (v.) raggiunta dalla realtà. A questo punto scopriamo nella N.-fine un altro concetto derivato, il più noto: essa è *regula et mensura rationis* [practicae] (S. Theol. I-II, q. 90, a. 1), canone di condotta. Agire secondo il fine o secondo la N. è per l'uomo *agire moralmente*, che è poi un caso singolare del generale *agire secondo la propria natura* o secondo la *propria forma*.

d) In questa accezione N. coincide con LEGGE (v.), purché si intenda « legge » in senso largo comprendendovi non solo la « legge positiva » (che non è N. né completa né sufficiente dell'agire umano, v. OBEDIENZA), ma anche la « legge naturale » (v. LEGGE e DIRITTO nat.), che è poi un'applicazione alla natura umana della universale « legge eterna » divina: agire secondo il fine o secondo la N. è agire secondo la « natura delle cose » o secondo la legge naturale o secondo la legge eterna di Dio, e anche secondo la legge positiva nella misura in cui questa realizza la « natura delle cose ».

e) Poiché nell'uomo la N. (fine, forma, natura delle cose, legge) non può esercitare la sua efficacia normativa o direttiva se non nella misura in cui essa è conosciuta dall'uomo, si dice N. anche la COSCIENZA (v.) che l'uomo ha del fine, della forma, della natura, ecc., la quale si specifica come *soggettiva o manifestativa*, per distinguersi dal fine, dalla forma, ecc. che costituiscono la N. *oggettiva o costitutiva*; ambedue peraltro sono universali, irrinunciabili.

f) Riassumendo, N. è: *essere se stessi*, realizzare la *propria natura* o vivere secondo la propria struttura ontologica (comprensiva delle potenze soprannaturali infuse), vivere secondo la *propria forma specifica* (naturale di creatura umana, e soprannaturale di figlio di Dio), vivere secondo ragione o secondo coscienza (naturale razionale, e cristiana illuminata dalla fede), secondo giustizia (esigenza che ogni cosa abbia ciò che le spetta), secondo l'ordine delle cose (« . . . rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio »), secondo Dio o secondo la *volontà di Dio* (che si è espressa nella creazione, quindi nel diritto naturale razionale, e anche in una rivelazione esplicita, quindi nel diritto soprannaturale rivelato), secondo il Vangelo (compendio di ogni legge, naturale e soprannaturale), secondo Gesù (Dio, legislatore e anche « modello » perfetto della vita umana e cristiana), secondo la Chiesa (interprete autorevole e infallibile della N. evangelica e della volontà di Gesù), secondo religione (che riferisce ogni cosa a Dio autore dell'ordine e della N. sia naturale che soprannaturale). Queste formule sono fra loro equivalenti e tutte universali, comprensive di ogni normatività etica. Peraltro non sorgono tutte contemporaneamente nello stesso momento della nostra evoluzione mentale: ad es., « essere se stessi » e « vivere secondo la nostra natura » è N. che si pone al primo apparire della razionalità, ma che essa equivalga a « vivere secondo Dio » o a « vivere secondo il Vangelo » lo avvertiamo solo quando abbiamo costruito la dottrina di Dio creatore o solo quando veniamo a conoscenza della rivelazione evangelica.

Il rosario delle equivalenze si deve allungare introducendo come N. anche il vivere secondo la *legge positiva umana* ecclesiastica o civile. Ma a questo

punto l'equivalenza si fa parziale: vivere secondo le leggi dei codici umani è un modo *necessario* di essere se stessi, di vivere secondo la propria struttura, secondo ragione . . . , ma *non è sufficiente* per esaurire l'esigenza etica di essere se stessi: per essere se stessi occorre ma non basta rispettare le leggi positive: le leggi positive sono *una* N. ma non sono la totalità della N. morale.

g) Per dare una descrizione precisa delle categorie sopra richiamate non v'è altra strada che rifare la metafisica del fine, della forma, della natura, dell'uomo, della volontà, cioè «fondare» l'etica. Si comprende che vi saranno tanti concetti di N. (e tanti sistemi di etica) quanti sono gli indirizzi di metafisica. In particolare, crediamo che solo la sintesi metafisica del tomismo sia in grado di fondare il concetto cristiano di N., ad es. l'obiettività universale e la religiosità della N. caratteristica dell'etica cristiana.

E. ELTER, *Norma moralitatis ad mentem D. Thomae*, in *Gregor.* 8 (1927) 337-57. — L. LEHU *La raison règle de moralité d'après S. Thomas d'A.*, Paris 1930. — *Fondazione della morale* (Atti del V convegno di Gallarate, 1949), Padova 1950. — v. LEGGE, *TEOLOGIA* mor.

NORMAND Teodulo Eleazaro, pseudonimo *Teodoro Nisard* (1812-1888), n. a Quaregnon, organista a St-Germain di Parigi (dal 1842), poi parroco ad Amponville presso Fontainebleau, dove morì. Si interessò di musica religiosa (storia e metodo), pubblicando diverse opere sul canto gregoriano. Fu un deciso avversario dell'autenticità dell'*Antiphonarium S. Gregorii* di S. Gallo (cod. 359). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1815. — K. G. FELLERER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 622 s.

NORRIS Giovanni (1657-1711), n. a Collingbourne-Kingston (Wiltshire), m. a Emerton, ecclesiastico anglicano, filosofo e teologo. Contro il razionalismo illuministico del Toland (*Christianity not mysterious*), difese il carattere soprannaturale del dogma cristiano (*An account of reason a. faith*, London 1697), e contro il Dodwell l'immortalità dell'anima (*A philosophical discours concerning the natural immortality of the soul*, London 1708). Ai suoi discorsi sulle beatitudini (*Christian blessedness*, London 1690) aggiunse una critica al *Saggio* del LOCKE (v.), a cui rimproverava l'empirismo. Locke gli indirizzò in risposta alcuni *Remarks* (1693) e N. ne trasse occasione per completare il suo pensiero gnoseologico-metafisico in *Essay towards the theory of the ideal or intelligible world* (2 voll., London 1701-04). La critica del N. era inefficace poiché, pur accettando la confutazione lockiana dell'INNATISMO (v.), credette di vincere l'EMPIRISMO (v.) lockiano opponendogli la «visione di tutte le cose in Dio» e l'ONTOLOGISMO (v.) di MALEBRANCHE (v.). Peraltro, benché infelice e meno noto di quello del suo contemporaneo BERKELEY (v.), fu lodevole il suo sforzo apologetico di tutelare, contro le minacce della filosofia moderna, la dottrina cristiana. La maggior parte della sua opera fu consacrata a diffondere la morale cristiana, ove N. rivela il suo temperamento mistico e platonizzante, non senza suggestione, né senza merito.

F. J. POWICHE, *A dissertation on J. N.*, London 1894. — F. J. MC KINNON, *The philosophy of J. N.*, Baltimore 1910. — J. K. RYAN, *J. N., a XVII th cent. english thomist*, in *New Scholasticism* 14 (1940) 109-45. — Per altri suoi scritti v. *Biografia univers.* XLI (Ven. 1828) 84 s.

NORTHCOTE Spencer James (1821-1907), n. a Feninton Court, m. a Stoke upon Trent (Stafford), convertito (1846) con la moglie per l'infusso di NEWMAN (v.). Si dedicò in Roma a studi d'archeologia. Morta la moglie, fu consacrato sacerdote (1855) ed eletto canonico a Birmingham (1862). Tra i molti suoi lavori citiamo: *Mary in the Gospels* (London 1867), *Epitaphs of the catacombs* (ivi 1878). L'opera più importante è quella edita in collaborazione con W. R. BROWNLOW in 2 voll.: *Roma sotterranea* [del De Rossi] or an account of the roman catacombs especially of the cemetery of St. Callistus (ivi 1869-79). — J. SAUER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, 624. — G. FERRETTO, *Note storico-bibl. di arch. crist.*, Città del Vaticano 1942, p. 257, 308, 346.

Si distingue da N. JAMES (1746-1861), n. a Plymouth, m. a Londra, scrittore e artista, celebre specialmente come ritrattista. È autore di quadri a soggetto storico, parecchi di genere sacro. Collaborò con altri per una raccolta di incisioni shakespeariane progettata da John Boydell. — *Enc. Tr.*, XXIV, 940.

NORVEGIA (*Norge*), stato libero europeo retto a monarchia costituzionale ereditaria. Superficie, Kmq. 324.222 (compresi Kmq. 15.390 di acque interne); popolazione di 3.156.950 abitanti (censim. del dic. 1946; c. 3.300.000 nella valutaz. dic. 1951), fra cui c. 25.000 finni e 12.000 lapponi. I cattolici sono appena c. 5.000 (4890 nel gen. 1952, con 48 sacerdoti, 10 scuole, 386 alunni), dipendenti dal vicariato apost. di Oslo e dalle due prefetture apost. della N. centrale (residenza Trondheim) e della N. settentr. (residenza Tromsø). La quasi totalità degli altri abitanti è di luterani organizzati in 7 vescovati.

Il cristianesimo, già portato in N. dalla Scozia da S. ANSGARIO (v.), vi venne diffuso da missionari inglesi favoriti da re Haakon il buono (936-51), figlio di Araldo Haarfagr, l'unificatore del paese. Specialmente sotto Olaf Trigoesen (995-1000), il Vangelo vi si impiantò, non sempre con mezzi pacifici. Sotto Olaf II il santo (1015-1030), la penetrazione del cristianesimo si approfondì e si completò. L'organizzazione eccles. faceva capo dapprima a vescovi senza fissa dimora.

Verso la fine del sec. XI apparve la divisione in tre diocesi: *Trondheim* (Nidrosia o Nidaros), *Bergen* o *Selia* (da cui in seguito si staccò la sede di Stavanger) e *Oslo* (che più tardi dette origine alla diocesi di Hamar). Queste diocesi, prima soggette ad Amburgo, poi a Lund (dal 1104), quando Trondheim (1148) fu elevata a metropoli, passarono sotto la sua dipendenza. Di Trondheim furono suffraganee (1152) anche le isole *Ebridi*, *Arcaidi*, *Far Oer*, *Islandia* e *Groenlandia*. v. NICOLA Brekespear.

I rapporti con lo stato più d'una volta fecero sorgere aspre lotte, specialmente nel sec. XII e XIII. Nel 1389 la N. fu politicamente unita alla DANIMARCA (v.) ed alla SVEZIA (v.).

La RIFORMA protestante (v.) si può dire che cominciò in N. già sotto Cristiano II (1513-1523) con la chiusura dei monasteri. Federico I (1523-33), benché si fosse impegnato a difendere la chiesa cattolica, in seguito protesse la propaganda protestante. Cristiano III rese la N. una provincia danese e attuò la defezione dal cattolicesimo, resa definitiva con Cristiano IV (1588-1648). Tale defezione fu accompagnata da aspra persecuzione contro i resistenti.

Ecclesiasticamente la N. insieme alla Danimarca

fu allora affidata al nunzio di Bruxelles (1622), quindi (1673) a quello di Colonia. Nel 1697 la N. passa sotto la giurisdizione del vicario ap. per le missioni del nord. Sulla fine del sec. XVIII si mitigarono le persecuzioni anticattoliche. Il 27 sett. 1783 fu eretto il vicariato di Svezia comprendente anche la N. Nel 1814 la N. si staccò dalla Danimarca (sconfitta da Svezia e Russia) e si proclamò indipendente sotto una monarchia ereditaria costituzionale, ma fino al 1905 ebbe come re il re di Svezia (unione personale). Nel 1843 fu unita anche ecclesiasticamente al vicariato apost. di Svezia. In questo tempo vennero abolite le pene comminate a chi fosse passato al cattolicesimo e venne proclamata la libertà religiosa (1845).

Nel 1855 le regioni settentrionali della N. formarono la prefettura del Polo Nord, unite ad altre regioni settentr. (Laponnia, Far Òer, Islanda, Groenlandia, parte dell'America del nord). Nel 1868 fu eretta la prefettura ap. indipendente di N. (costituita in vicariato nel 1892), che riunì tanto le regioni norvegesi appartenenti alla prefettura del Polo Nord, quanto le regioni meridionali ancora soggette al vicariato della Svezia. Nel 1913 furono annesse anche le isole Spitzbergen (o Svalbard) al vicariato di N., che si chiamò vicar. ap. di N. e Spitzbergen (AAS 1913, p. 275) fino al 15 dic. 1925 quando gli fu restituito l'antico nome. Finalmente, per favorire il lavoro missionario, dal vicariato di N. vennero staccati il 7 apr. 1931 il distretto della N. centrale (affidato ai picpusiani con centro a Trondheim) eretto in prefettura il 10 marzo 1944 (AAS 36 [1944] 276 s), e l'8 apr. 1931 il distretto della N. settentr. (affidato ai padri della S. Famiglia, con centro a Tromsø). L'antico vicariato di N. fu limitato alle regioni meridionali e si chiamò (10 apr. 1931) vicar. di Oslo affidato a preti secolari e religiosi: AAS 23 (1931) 430-32.

Nonostante l'intensa attività missionaria, l'aumento delle conversioni è lentissimo: i 1888 cattolici norvegesi del 1900 erano saliti soltanto a 2619 nel censimento del 1930 e a 4890 nel genn. 1952. Le lacune maggiori sono la scarsità del clero indigeno e la stessa mentalità nazionale assai lontana dal cattolicesimo. Tuttavia fioriscono le scuole, le associazioni (tra le quali quella di S. Olaf per la propagazione del cattolicesimo in N.), le congregazioni religiose maschili e femminili. La libertà religiosa è ampia, ma patisce due gravi limitazioni: sono esclusi i gesuiti, i cattolici non possono partecipare alla direzione delle scuole statali.

BIBL. — **A)** Opere generali e collane. *Diplomatarium norvegicum*, 20 voll., Cristiania 1949 ss. — *Norweg. Bibliogr.*, voll. 4 al 1943 (presso G. Stenersen, Oslo). — *Bibliotheca Norvegiae sacrae* di Oslo, 18 voll. al 1951. — *Norvegia sacra*, pubblicazioni annuali (Oslo, J. Dybwad) di studi religiosi (le edizz. sono spesso ritardate: i voll. degli anni 1938, 1939, 1940 apparvero nel 1948, 1949, 1950).

K. GIERSET, *History of the norwegian people*, New-York 1915, 2 voll.; ediz. rifusa, London 1927. — K. LARSEN, *A history of Norway*, New-York 1948. — *The Scandinavian States a. Finland*, London a. New-York 1951: situazione attuale politica ed economica e sguardo alla storia. Cf. *L'Osserv. Rom.* 7 febr. 1951.

K. ELSTER, *Norsk Literaturhistorie*, 4 voll., Oslo 1933-34. — H. SCHNEIDER, *Gesch. der norwegischen u. isländischen Literatur*, Bonn 1948. — J. LESCOFFIER, *Histoire de la littérature norvégienne*, Paris 1952.

— E. LEXOW, *Norges Kunst*, Oslo 1926. — *Id., Norsk Kunsthistorie*, ivi 1925-27.

J. WELLE, *Norges Kirkehistorie*, Oslo 1948. — A. OTTO, *N. e Roma nella vicenda di otto secoli* (1153-1953), in *Civ. Catt.* 1954-I, p. 28-37. — A. ODD JOHNSEN in *Norsk teologisk Tidsskrift* 43 (Oslo 1947) 144-80, denuncia onestamente i diversi pregiudizi che dal sec. XIII ai giorni nostri impedirono a cronisti, storiografi e storici di rendere giustizia alla chiesa medievale di N.: prevenzioni politiche (partigianeria verso l'assolutismo regio), confessionali (protestantesimo), filosofiche (materialismo pagano). Sembra che sia venuto il tempo di liberare la storia religiosa della N. da tutta la ganga di affettività da cui fu contaminata.

B) Per il periodo cattolico medievale. L. MUSSET, *Les peuples Scandinaves au moyen-âge* (fino al sec. XVI), Paris 1951; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 665-68. — La sede metropol. di Nidaros fu eretta nel 1153 da NICOLA Brekespear (v.), non già nel 1152 come fu detto da molti: A. ODD JOHNSEN, *Når ble erkebiskopsstolen i Norge opprettet*, Trondheim 1950 (pp. 16). — C. JOYS, *Bishop og Konge. Bispevalg i Norge*, studio sulle elezioni dei vescovi e loro rapporti col potere regio nel periodo 1000-1350, Oslo 1948. — W. HOLTSMANN, *Krone u. Kirche in Norwegen im XII Jahrh.*, in *Deutsches Archiv f. Gesch. des Mittelalters* 2 (1938) 341-400: il giuramento prestato nel 1164 dal re di N. (Magnus Erlingsson, tra le mani del legato papale e del suddiano romano Stefano) e gli atti del sinodo dello stesso anno; serie di decretali della seconda metà del sec. XII. — A. ODD JOHNSEN, *Les relations intellectuelles entre la France et la Norvège* nel periodo 1150-1214, in *Le moyen-âge* 4 (1951) 247-68: le relazioni culturali franco-norvegesi furono molto attive, specialmente attraverso la celebre abbazia di S. Victor di Parigi, dove sostavano i Norvegesi in viaggio verso Roma. — *Id.*, *Om erkebiskop Øystein eksil*, Trondheim 1951: l'esilio di Øystein (arcivescovo di Nidaros) in Inghilterra (1180-1183) a Bury St Edmund e a Lincoln, e l'influenza che ebbe questo soggiorno inglese nella politica ecclesiastica in N. — *Id.*, *Om Hallvardslegender og ordalieforbudet*, in *Historisk Tidsskrift* 35 (Oslo 1949) 133-54: riabilitazione della leggenda di S. Hallvard patrono di Oslo. — È iniziata nel 1952 la pubblicazione (progettata fin dal 1912) di testi liturgici medievali norvegesi e islandesi. Il I vol. *Messunskyringar* (= expositio missae) fu curato da O. KOLSRUD, Oslo 1952. — HELGE FAHN, *Fire norske messeordning fra middelalderen*, Oslo 1953: importante ediz. di mss. medievali norvegesi contenenti l'ordinario della messa, e loro confronto con altri testi della liturgia occidentale e con l'ordinario della messa fissato nel messale di Nidaros (edito a Copenhagen nel 1519). — B. GULBRANDSEN, *Nattvarden i norsk kirkeliv*, Oslo 1948: studio (impreciso, disuguale, incompleto) della vita eucaristica in N. dalle origini del cristianesimo ai nostri giorni; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 44 (1949) 691 s; risposta dell'A. in *Tidsskrift for teologi og Kirke* 20 (1949) 191-98.

C) Per il periodo protestante. J. HANSTEEN-KNUDSEN, *De relationibus inter S. Sedem et Norvegiam duobus primis post Reformationem saeculis*, Roma 1946; cf. le osservazioni critiche di J. J. DUIN in *Rev. d'hist. eccl.* 43 (1948) 624-28. — J. J. DUIN informa sui Norvegesi che studiarono nei collegi dei gesuiti dal 1574 al 1613, in *Norsk slektshistorisk tidsskrift* 1950, p. 360-90; in *Historisk tidsskrift* 1951, p. 234-55, fa ricerche sulle trattative condotte a Parigi tra un ambasciatore della corte danese e il nunzio apostolico in Francia per dare ai cattolici di N. maggior libertà. — Interessante, benché limitato alla regione di Bergen dal 1822 al 1848, è l'ampio studio sui problemi della chiesa e della scuola, di H. NILSEN, *Kirke-og Skoleforhold i Bergen i biskop Jac. Neumanns tid*, Oslo 1948. —

Id., *Kirkelige og religiøse forhold i Bergens stift i biskopene Pavels og Neumanns tid*, Oslo 1949. — MOLLAND, *Fra Hans Nielsen Haage til Evind Berggrav*, Oslo 1951: breve (pp. 108) ma sostanziosa e precisa storia della chiesa luterana di N. dal 1800 ai nostri giorni. — *Det norske misjonsselskaps historie i Kvitend år*, Stavanger, 4 voll. al 1949: storia missionaria della N. — F. BIRKELL, *Politik og misjon*, in particolare le rivalità politiche e confessionali dei missionari norvegesi protestanti nel Madagascar negli anni 1861-75, Oslo 1952. — D. THORN, *L'église cath. et le protestantisme scandinave*, in *Trenikon* 24 (1951) 3-27.

Una riforma dell'organizzazione della chiesa protestante in N. è entrata in vigore nel 1949. Cf. *Instilling til Lov om de norske Kirches ordning*, Oslo 1948: il progetto di riforma preparato da una commissione apposta (1945-48), con un quadro storico della organizzazione eccles. in N. dal 1814 in poi, e, in appendice, notizie sulle organizzazioni eccles. degli altri paesi scandinavi. Si sa che tra tutte le chiese luterane quella di N. è la più strettamente vincolata al potere civile del re e dello Storting (parlamento), che legifera in materia ecclesiastica anche liturgica, nomina vescovi e preti. Le esperienze subite durante l'occupazione nazista fecero sentire l'opportunità di maggiore indipendenza della chiesa dallo stato. Il progetto prevede la costituzione di un Consiglio superiore formato da 11 ecclesiastici e 14 laici, che dovrà essere consultato dal governo in tutte le questioni di principio relative alla religione. Inoltre in ogni diocesi si costituirà un Capitolo formato da 3 ecclesiastici e 4 laici, incaricato di vigilare sulla vita della chiesa nella diocesi. I capitoli si uniranno almeno una volta nel periodo della loro carica e in collaborazione col Consiglio sup. tratteranno le questioni d'interesse religioso generale. I vescovi conservano la loro autorità e continueranno le loro riunioni annuali, ma una parte delle funzioni delle assemblee episcopali sarà svolta dal Consiglio super. Peraltro Consiglio e Capitoli hanno autorità soltanto consultiva: lo stato (il re, il parlamento, il governo) continua ad essere la suprema autorità eccles. nel paese.

NORWID Cipriano Camillo (1821-1883), n. presso Varsavia, m. a Parigi. Abbandonata a 22 anni la Polonia, visitò la Grecia, l'Italia, fu a Roma (1848-49), Berlino, Parigi, Bruxelles, Roma, Parigi, New-York, Londra, Parigi (nella casa di ricovero S. Casimiro per gli esuli politici polacchi), sempre in cerca di più ricche esperienze spirituali e di più compiute espressioni artistiche, sempre alimentato da integri sentimenti cristiani che gli facevano concepire la vita come testimonianza quotidiana all'eterna verità divina, sempre accompagnato da povertà, anzi dal bisogno e sempre frodato della fama che meritava il suo talento di poeta, pittore, incisore, scultore. Oggi si presta più attenzione ai suoi poemi (*Cleopatra*, *Quidam*, *Pompei*, *Del canto sociale quattro corde*), drammi (*Vanda*, *Cracus*), racconti (*Il segreto di lord Singleworth*, *Stimma*, *La civiltà*, ecc.), liriche, studi vari (tra cui *Il pianoforte di Chopin*) e si colloca il N. tra i massimi della letteratura polacca postromantica. — ENC. IT. XXIV, 970 s. — L. KOCIEMSKI in *L'Osserv. Rom.* 26-VI-1949.

NOSAIRI v. NUSAIRITI.

NOSTITZ-RIENECK (von) Roberto, S. J. (1856-1929), n. a Slabez (Boemia), m. a Frisinga ove era direttore spirituale del seminario. Fattosi gesuita nel 1881, fu uomo di molto spirito ed esercitò grande influenza. Tra le sue opere ricordiamo: *Kard. Schwarzenberg* (1887), *Das Problem der Kultur* (1888), *Text-kritisches zum Investiturstiftungsprivileg Calixtus' II*

(1894). — L. KOCH in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 628.

NOSTRADAMO (de Nostre-Dame) Michele, di famiglia ebrea (che da un passo della Bibbia, I Par XII 32, si voleva far risalire a Issachar) convertita al cattolicesimo, nacque il 14 dic. 1503 a St. Remy presso Arles. Studiò medicina a Montpellier. Già in occasione della peste del 1525-29, poi specialmente nel 1546 a Aix e nel 1547 a Lione, fece delle cure fortunate con rimedi di sua invenzione. Tuttavia a Salon, dove dopo il 1544 risiedette abitualmente, non era molto apprezzato. L'isolamento lo condusse allo studio, alla meditazione e credette di poter leggere nel futuro. Nel 1555 dedicò alcune centurie delle sue profezie al re stesso (Lione 1555, solo 4 centurie; ediz. più ampia, Lione 1568, spesso ristampata). La sua fama raggiunse il sommo quando Enrico II in un torneo ricevette nell'occhio un colpo mortale di lancia e si trovò che l'evento era stato predetto in una delle profezie di N.: « Le lyon jeune le vieux surmontera — En champ bellique par singuliere duelle — Dans cage d'or les yeux luy creuera — Deux classes une, pour mourir, mort cruelle » (Cent. I, 35). Quindi fino a morte, avvenuta il 2 luglio 1566, venne visitato e onorato dai maggiori personaggi. Non mancò chi, come il Morhof (*Polyhistor*, I, Lubecca 1732, p. 93 ss), riconobbe in N. un profeta ispirato da Dio. La stessa Caterina de Medici fu sua ardente ammiratrice.

La sua nomea durò anche dopo la morte. Nel 1652 si applicarono le sue quartine a Mazarino; ancora nel 1840 il Barestier pubblicò una spiegazione delle sue profezie; il Rösch nel 1850 le tradusse in tedesco. La sua qualità di medico abile e di uomo generoso, il favore in cui era tenuta, anche a corte, l'astrologia, qualche previsione che con un po' di buona volontà si trovò averata, fecero la sua fama di profeta. Non sembra che egli fosse un ciarlatano; ma fanatico, sì; non è escluso che disponesse anche di qualità medianiche. Naturalmente, ebbe anche oppositori. Notò è l'epigramma d'un anonimo: « Nostra damus cum falsa damus, nam fallere nostrum est. Et cum falsa damus, nil nisi nostra damus ». Perfino nel 1886 attirò ancora la pubblica attenzione una profezia (Quando Marcus Pascha dabit, ecc.) risalente a N.

A lui si devono i primi saggi di almanacchi con previsioni meteorologiche (dal 1550), che continuano tuttora sotto vari nomi (Barbanera, Pescatore di Chiaravalle, Mathieu de la Drôme...).

Per la bibl. antica v. *Börsenbl. f. d. deutsch. Buchhandel* XXVII-1 (Leipzig 1908). — J. MOURA-P. LOUVER, *La vie de N.*, Paris 1930. — P. V. PROBB, *Le secret de N. et de ses célèbres prophéties du XVI s.*, Paris 1945. — N. *les vraies centurées et prophéties*, Rouen 1949. Anche il figlio Michele volle fare il profeta; ma con insuccesso; anzi n'ebbe a morire. All'assedio di Pouzin (1574) il condottiero dell'esercito regio lo interrogò intorno al destino della città assediata. Michele rispose che sarebbe stata distrutta da un incendio. Presa la città, egli stesso, perché s'avverasse la sua profezia, diè fuoco ad alcune case, ma, colto sul fatto, fu il dì seguente condotto innanzi al comandante, che gli andò addosso col cavallo calpestandolo ed uccidendolo.

Giovanni (1507-1577?), fratello del più noto Michele, fu uomo di legge, ma acquistò fama per le *Vies des plus célèbres et anciens poètes provençaux* (Lione 1575), che è « la maggiore mistificazione storico-critica della vita e dell'opera dei trovatori provenzali », ENC. IT. XXIV, 972.

NOTAIO. — I. Il termine deriva dalle *note* o riassunti che gli stenografi romani facevano dei discorsi dei loro padroni.

A) Il N. attuale, diverso dal *notarius* romano, richiama i *tabelliones* (scrivani pubblici che redigevano le stipulazioni delle parti contraenti), i *tabularii* (introdotti da Marco Aurelio per la tenuta dei libri di censi, di ipoteche e in seguito per la redazione di alcuni atti pubblici), gli *exceptores* dei singoli municipi (impiegati per la tenuta dei pubblici registri, l'annotazione delle proprietà, delle donazioni, ecc.). Al tempo di Giustiniano I i NN. ottennero una posizione privilegiata, divenendo scrivani della cancelleria imperiale, organizzati in *collegium* con a capo un *primicerius*.

Con l'invasione dei popoli germanici, andarono scomparendo gli *exceptores* e i *tabularii*. Per la bisogna della campagna si dovette andare in città (alla Curia), dove l'antica organizzazione ancora si sosteneva e dove i NN., assorbendo le funzioni dei *tabelliones* e degli *exceptores*, vennero costituendosi in *scholae*, trasmettendosi l'ufficio in eredità. Nell'alto medioevo sotto i Longobardi e i carolingi, la loro professione fu libera; verso il rooo rivestì carattere pubblico.

Una funzione pubblica simile era nota già in oriente, presso gli Assiri, i Persiani, gli Ebrei... Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1623-40.

B) Attualmente il N. è un libero professionista con funzioni di pubblico ufficiale, che riceve gli atti fra i vivi e di ultima volontà, ne conserva il deposito, ne rilascia copia, certificati o estratti che fanno pubblica fede, riceve scritture private, autenticandone le firme, atti di notorietà in materia civile e commerciale, dichiarazioni di accettazione di eredità con il beneficio d'inventario; eleva, ad istanza della parte, protesti cambiari, con le opportune formalità legali può apporre e rimuovere sigilli, compilare inventari e ricorsi di giurisdizione volontaria.

C) Il suo ufficio è incompatibile con alcune attività pubbliche e private, particolarmente dove vi sia di mezzo una funzione pubblica e un interesse (impieghi retribuiti dallo stato e da istituti parastatali, avvocato, procuratore, esattore, direttore di banca, ministro di culto, ecc.). In Italia, il N. deve avere almeno 21 anni e non passare i 50, essere incensurato, laureato in giurisprudenza, avere fatti almeno due anni di pratica, essere iscritto nell'albo dei NN. di un determinato territorio. Cf. leggi e decreti-legge che regolano in Italia la professione notarile: 25 luglio 1875, n. 2786; 25 maggio 1879, n. 4900; 16 febbraio 1913, n. 89; 3 aprile 1926, n. 563; 6 agosto 1926, n. 1365; 24 giugno 1929, n. 1301; 1 maggio 1930, n. 520...

D) Per la moralità generale dell'ufficio di N., v. MORALITÀ professionale. In particolare, il N. si rende colpevole se ignora le leggi e la giurisprudenza, se scientemente compila un atto invalido, se si presta ad atti falsi o lesivi dei diritti di terzi, se viola il giuramento e il segreto, se nella compilazione di un atto aggiunge o toglie qualche clausola o elemento notevole, se usa formule ambigue e vaghe dando luogo a contestazioni, se non custodisce diligentemente gli atti esponendo gli interessati a pericolo di danni, se differisce l'esecuzione delle cause affidategli, se accetta o sollecita dei regali oltre le sue competenze, se ammette agli atti testi, deposizioni e documenti falsi, se accetta atti destinati a documen-

tare una paternità fittizia, se acconsente ai clienti qualche atto contro le leggi morali (ad es., in un testamento), se rifiuta, occulta o non pubblica gli strumenti legittimamente richiesti, se in caso di perdita di un documento accetta di compilarne uno nuovo, se agli strumenti appone date o firme false con pregiudizio di terzi, se non controlla convenientemente gli atti compilati dagli impiegati o dai praticanti esponendo gli atti stessi a pericolo di nullità, se, chiamato da qualche morente, non si fa premura di rispondere alla richiesta specialmente quando si prevedano liti fra gli eredi, se manca di obiettività favorendo una parte a scapito dell'altra. Depositario di molti segreti familiari, manca se non illumina sufficientemente il testatore sui suoi doveri giuridici e morali, specialmente circa le riparazioni. Tutta la diligenza deve porre nella esecuzione di legati in favore di defunti e di cause pie. Se per colpa propria il N. causa dei danni a terzi, in coscienza e anche civilmente (cf. art. 76, legge notarile 16 febbraio 1913, n. 89), è tenuto alla rifusione dei danni. Non essendo un impiegato fiscale, entro la misura comunemente praticata può fare e suggerire dichiarazioni inferiori (o superiori) alla realtà, evitando peraltro il pericolo di ogni penalità.

II. NN. ecclesiastici. È discussa la loro origine e la loro funzione nei primi secoli. Non è certo che esistessero NN. per redigere gli ATTI dei martiri (v.): quelli che possediamo sono scritture dei NN. proconsolari, incaricati di raccogliere le domande del giudice e le risposte degli imputati. Notizie certe sui NN. eccl. si hanno dalla metà del sec. IV. Ben presto l'ufficio ebbe un'organizzazione, che dal sec. VI divenne stabile. Ogni CURIA (v.) episcopale aveva un ufficio analogo al notariato; più di tutte la Curia romana sviluppò l'istituto secondo le esigenze storiche, dettando norme per la compilazione, conservazione, autenticazione degli atti. Oltre il termine di N., compaiono nella storia e ancor oggi le voci *actuarii*, *protocollistae*, *scriniarii*, *tabelliones*, con qualche leggera diversità di significato. Inizialmente erano chierici che avevano almeno gli ordini minori; in seguito l'ufficio veniva affidato a laici probi.

Attualmente ogni Curia episcopale deve avere il *cancelliere*, il quale è N. Deve essere sacerdote (CJC can 372). Il vescovo può aggiungergli, stabilmente o in un determinato affare, uno o più NN.; questi, nelle cause criminali dei chierici, devono essere sacerdoti, ma nelle altre cause, in mancanza di chierici, possono essere laici periti di integra fama e superiori ad ogni sospetto (can 373).

Negli istituti religiosi clericali esenti, il superiore maggiore ha diritto di costituire, per gli affari della propria religione, NN. permanenti o scelti per singoli negozi.

L'ufficio dei NN. eccl. è fissato dai cann 374-376. In foro ecclesiastico assumono grande importanza, a differenza dei NN. civili, nei processi in genere (cf. cann 1585, 1621-1625, 1645 n. 3, 1755, 1773, 1811, 1874), nei processi di beatificazione e di canonizzazione (cann 2013-2017, 2037, 2040, 2046, 2055, 2093 s), nei processi speciali considerati dalla terza parte del IV lib. del CJC (cann 2142-2144). La stesura di atti e deposizioni (tranne i documenti e la sentenza) e la compilazione di estratti e copie di atti amministrativi e giudiziali spettano al N.

Il N. eccl. può cadere nelle sanzioni del tit. XV del V lib. CJC. Può mancare ai suoi doveri, come si è detto dei NN. civili.

BIBL. — G. DONÀ, in *Nuovo Digesto Ital.* 8 (1939) 1055-1105. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII, col. 1623-1640.

Per l'aspetto morale. S. ALFONSO, *Theol. mor.*, lib. IV, n. 230 s. — L. FERRARIS, *Prompta biblioth.* VIII (Bologna 1746) 400-405. — S. A. LOIANO, *Institutiones theol. mor.*, III (Torino 1937) n. 747. — B. OIETTI, *Synopsis rerum moralium*, Roma 1903, sotto la voce. — G. PASQUARIELLO, *Il notariato*, Roma 1940.

Per l'aspetto canonico precodificiale. D. BOUIX, *De iudiciis eccl.*, I (Parigi 1855) 477-479. — F. FONSECA ANDRADE, *Los notários eclesiásticos clérigos según la disciplina general de la Iglesia*, Granada 1915. — A. REIFFENSTUEL, *Jus can. universum*, II (Venezia 1730) 280-314. — L. THOMASSINO, *Vetus et nova disciplina*, I (Venezia 1766) 370-378 (lib. II, c. 104-106); III (ivi 1766) 165-167 (parte III, lib. I, c. 62). — F. X. WERNZ, *Jus decretalium*, V (Prato 1914) n. 128-136. — Commentatori del tit. XXII del libr. II delle *Decretali* di Gregorio IX. — Un esempio istruttivo di N. (Brantio o Brancius, « cancellarius sancti Mammetis »): G. DRIOUX, *Aux origines des chancelleries d'églises. Les chanceliers de St. Mamès de Lavergnes*, in *Mémoires de la Soc. pour l'hist. du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands* II (1946-47) 149-53.

Dopo il CJC. Commentatori dei canonici cit. — I. BENEDETTI, *Ordo iudicialis processus canonici instruendi*, Torino 1935, p. 12 s. — F. CLAEYS BOUQUART, *Traité de droit canonique*, I (Paris 1948) n. 668-677; cf. IV (ivi 1949) n. 110-12, 868. — M. CONTE A CORONATA, *Institutiones juris canonici*, I (Torino 1948³) n. 330, 339, 416, 425-429, 539, 654; III (ivi 1948³) n. 1123, 1514, 1527, 1574. — E. FOURNIER, *L'origine du vicaire général et des autres membres de la curie diocésaine*, Paris 1940, p. 9 s. — M. LEGA-V. BARTOCCHETTI, *Commentarius in iudicia eccl.*, I (Roma 1938) 146-153; II (ivi 1939) 621, 709-719, 742, 778, 785, 795, 903, 950, 954, 961, 1028. — I. NOVAL, *Commentarius CJC libri IV. I. De iudiciis*, Torino 1920, n. 139. — F. ROBERTI, *De processibus I* (Roma 1926) n. 114-118. — P. VIDAL, *Ius canonicum*, II (Roma 1928²) n. 644-647; VI (ivi 1927) n. 102-108, 740.

III. Notari della Chiesa Romana. v. CANCELLERIA APOST.; UFFICI della CURIA ROMANA, PAPA (Capella Pontificia). — Protonotari: v. DIGNITÀ eccles.

IV. Notari (Santi). v. MARCIANO e MARTIRIO, SS.

NOTARAS: 1) **Crisante** († 1732), di nobile famiglia bizantina, nipote del patriarca di Gerusalemme DOSITEO (v.), nacque nella Marca alla metà del sec. XVII. Viaggiò in Italia e in Francia studiando astronomia sotto il celebre Cassini e stringendo relazioni con molti dotti teologi. Tornato a Costantinopoli, fu eletto vescovo e nel 1707 patriarca di Gerusalemme, nella quale ricostruì nel 1719 la basilica del S. Sepolcro. Lasciò una serie di trattati in greco moderno: *Sopra i riti e i dogmi della chiesa orientale* (Tergovisk 1815), una *Introduzione alla geografia ed alla sfera* (Parigi 1716), una *Storia dei patriarchi di Gerusalemme* (1715). Morì a Costantinopoli lasciando fama di pio e dotto prelado, decoro della chiesa greca ortodossa.

2) **Dositeo N.** v. DOSITEO di Gerusal.

3) **Macario N.** v. MACARIO di Corinto.

NOTARII. v. NOTAIO.

NOTAZIONE musicale, è il modo di rappresentare graficamente i suoni. L'attuale N. si formò con evoluzione lenta e faticosa. I molti sistemi di N. inventati in antico si possono collocare in due classi: N. fonetica e N. diastematica.

Nella N. fonetica i suoni sono rappresentati da parole, lettere o cifre, con l'aggiunta di segni per l'indicazione della durata e del ritmo. Tali sono: la N. indiana (forse la più antica, che utilizza 5 consonanti e 2 vocali per rappresentare le note della scala; con l'aggiunta di altre vocali si raddoppia il valore della nota), la N. cinese (che usa lettere e segni), quella araba (che divide la scala in terzi di toni e segna con gruppi di tre lettere), quella greca, quella bizantina almeno fino al X sec. (i cui elementi essenziali sono gli accenti grammaticali e metrici; in seguito la scrittura dei canti della chiesa bizantina diviene diastematica: v. MUSICA sacra). Fanno parte della N. fonetica anche le « intavolature » per il suono degli strumenti a corda e dell'organo (nelle intavolature d'organo, per es., si segnava tra le righe, con lettere maiuscole, il tasto che doveva essere abbassato; la durata del suono veniva indicata con la nota di durata relativa al di sopra o al di sotto).

Nella N. diastematica, invece, si raffigura l'intervallo con segni più intuitivi, detti neumi o figure, o note. La più antica N. diastematica è quella dei NEUMI (v.), donde derivò la N. mensurale medioevale e moderna più adatta a esprimere il ritmo; ad es. il neuma *virga* (nota quadra con filetto in giù) divenne la *longa* (fig. a), il *punctum* (nota quadra semplice) divenne la *brevis* (fig. b) e la *semibrevis* (fig. c). Il cambiamento di nome indica il cambiamento di valore o durata, e dalle varie combinazioni di queste note si ha la varietà del ritmo. Rimandiamo ai trattati speciali lo studio dell'introduzione degli altri valori: la *minima* (fig. d), la *semiminima* o *crocheta* (fig. e) la *fusa* (fig. f), la *semifusa* (fig. g), delle complicate regole della *longa* perfetta e imperfetta, delle « prolazioni » di Marchetto da Padova (sistema arcaico per indicare in sostanza il ritmo binario e ternario).



Verso il 1430 si comincia a scrivere le note non più nere, ma bianche, cioè vuote, tranne la semiminima (nota romboidale con filetto in su). Nei mss. del sec. XV già appare la N. moderna, fatta di note rotonde, nere e bianche; ma solo nel sec. XVIII i caratteri mobili della stampa si impadroniscono di quest'ultima N. perfezionata (ai primi del '700 si trova ancora musica a stampa in note romboidali, nere e bianche).

Circa la N. delle « chiavi » (di Do, Fa, Sol), si sa che il simbolo della chiave di Do deriva dalla lettera C indicante appunto il Do, sviluppata fino ad assumere la forma di un B che si usa ancora oggi; la chiave di Fa deriva dall'evoluzione della lettera F nel canto gregoriano, mentre in quello figurato sembra derivare dalla evoluzione grafica della *virga*; la chiave di Sol deriva dalla evoluzione della lettera G indicante appunto il Sol.

BIBL. — E. DAVID e M. LUSSY, *Histoire de la notation musicale*, Paris 1882. — G. GASPERINI, *Storia della semiografia musicale*, Milano 1905. — U. RIEMAN, *Storia della musica*, Torino 1927. — F. ABBIATI, *Storia della musica*, I (Milano 1944). — CORBIN SOLANGE, *La notation musicale neumatique des quatre provinces lyonnaises* (Lyon, Rouen, Tours,

Sens), Paris 1957 (tesi di laurea). — ENC. IT. XXIV, 974-77. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1640-69. — V. MUSICA SACRA, NEUMI.

NOTBURGA, Santa, poco nota prima del sec. XVII, nacque da modestissima famiglia verso il 1268 a Rottenburg sull'Inn (Tirolo). A 18 anni entrò a servizio di Enrico e Gutta conti di Rottenburg. In tal condizione esercitò straordinario amore verso il prossimo. Morto Enrico, il figlio d'equal nome e la moglie sua Ottilia presero a odiare N., che passò al servizio d'un contadino del vicino villaggio di Ebnet. Una sera, vigilia di festa, il padrone vietò che N. andasse ai vespri. Ella allora, invocando l'aiuto di Dio, propose: «La falce sia giudice fra me e te», e lanciò nell'aria la falce, che rimase sospesa senza appoggio (perciò la santa viene dipinta con una falce sospesa in alto). Più tardi il conte Enrico la richiamò, pentito, ed ella ritornò al servizio di lui e della sua seconda moglie, contessa Margherita di Hoheneck. Morì verosimilmente il 14 sett. 1313. La pittoresca leggenda continua narrando come il suo corpo venne miracolosamente trascinata da buoi su un carro attraverso il fiume Inn alla chiesa di S. Ruperto a Ebnet. Quivi fu sepolta presso l'altare. Il popolo ebbe per lei grande culto, approvato da Pio IX il 27 marzo 1862. È venerata come patrona delle persone di servizio. Festa, 14 settembre (manca del Martir. Rom.).

ACTA SS. Sept. IV (Ven. 1761) die 14, p. 709-68, con incisioni della metà del sec. XVII rappresentanti gli episodi e i luoghi della sua vita. — *Anal. juris pontif.* III-2 (1863) 1811 ss. — H. RIESENSTAHL, *Die hl. N.*, Steyl 1928.

Si conoscono due altre sante di questo nome. Una vergine N. di Baden, figlia, come si narra, del re Dagoberto I, per non sposare il pagano Samo principe dei Vendi, fuggì dal castello di Mosbach o di Hornbach, ov'era la corte paterna, e si nascose nelle selve. Una cerva le portava il cibo dalla tavola del padre. Il padre, finalmente trovatala, volle estrarla dalla spelunca, ma gli restò in mano soltanto il braccio della vergine, che quivi rimase fino alla morte, avvenuta parecchi anni dopo. Ad Hochausen sul Nekar sorge una chiesa dedicata a lei.

GRIMM, *Deutsche Sagen*, I (Berlín 1816) 451. — SCHNEZLER, *Badisches Sagenbuch*, II (Karlsruhe 1846) 584 ss. — GLOCK, *Notburga. Ein Bild aus Badens Sagenwelt*, Karlsruhe 1883.

Una N. vedova, della dioc. di Costanza (sec. IX), si rappresenta in atto di tenere tra le braccia otto gemelli mentre un nono, morto, le giace ai piedi. Forse fu una santa invocata come patrona delle nascite e della salute infantile; i bimbi che apparivano nelle sue figurazioni furono interpretati come suoi figli ed ella diventò patrona delle nascite multiple. — ACTA SS. Jan. II (Ven. 1734) die 26, p. 750 s.

NOTE della Chiesa si dicono in generale le prerogative della CHIESA cattolica (v. III) e, in particolare, le PROPRIETÀ (v.) di unità, santità, cattolicità, apostolicità. Esse avverandosi soltanto o eminentemente nella chiesa cattolica, forniscono all'APOLOGETICA (v.) un argomento per dimostrare che la vera chiesa fondata da Gesù è la CHIESA catt. (v. IV).

Una terminologia sorta dopo la RIFORMA protestante (v.) e fissatasi attorno al '700, per rendersi più docile alle esigenze della polemica antiluterana distingue le N. dai segni e dalle proprietà della chiesa: le proprietà sono le qualità che appartengono all'idea di chiesa voluta da Cristo quale emerge dalle fonti rivelate, ed è oggetto di fede; le note sono le « proprietà » della chiesa di Cristo in quanto si rea-

lizza storicamente e sono documentabili nella chiesa cattolica (quindi sono oggetto di costatazione storica) e perciò forniscono un criterio diagnostico che ci consente di discernere, tra le varie chiese storiche, quella che è conforme al suo ideale evangelico; i segni, invece, documentano l'autenticità od origine divina della rivelazione cristiana, e quindi dimostrano la sua credibilità da parte dell'uomo. I tre concetti sono distinti, ma ovviamente correlati (e un testo del conc. Vaticano favori, presso alcuni autori, l'uso sinonimico di « segno » e « nota »).

Sembra che dopo i saggi di LATOMUS (*De ecclesia*, 1525), HERBORN (*De notis verae ecclesiae*, 1529), DRIEDO (*De eccles. scripturis et dogmatibus*, 1533), A. DE CASTRO (*Adv. haereses*, 1534), COCLEO (*De vera ecclesia Christi*, 1541), ECK (*Apologia*, 1542), l'opera più sistematica è importante sulle N. della chiesa sia quella di STAN. HOSIUS, *Confessio catholicae fidei christiana* (1553-57), in *Opera I* (Colonia 1584) 27-66, 395-97, 586-604. Cf. S. FRANKL, *Doctrina Hosii de notis ecclesiae*, Roma 1934; L. BERNACKI, *La doctrine de l'église chez le card. Hosius*, Paris 1936. — Per la storia di questo genere letterario, v. il prospetto bibliogr. premesso all'opera del Thils, p. XXVIII-LIII.

Dict. de théol. cath. IV, col. 2128 ss. — G. THILS, *Les notes de l'église dans l'apologétique cath. depuis la Réforme*, Gembloux 1937, con ampia bibliogr. — A. BARCENA, *Las notas de la Iglesia en la apologética contemporánea*, Granada 1944 (conferenza, pp. 32). — G. SANTORO, *La natura delle N. della vera chiesa*, in *Sapientia* 6 (1953) 257-71, 384-407.

Analisi particolari della santità della chiesa, in *La vie intell.* 1947, p. 6-40 (Y. CONGAR), in *Rev. des sciences relig.* 22 (1948) 240-59 (ID.), in *Rev. thom.* 49 (1949) 122-205, specialmente p. 206-21 (CH. JOURNET).

Circa la **unità**, v. *Année théol.* 9 (1948) 156-74 (G. BARDY: le controversie del sec. V), *Nova et vetera* 23 (1948) 52-84 (CH. JOURNET: scisma, eresia, dissidenza). Per il punto di vista protestante, v. *Die Einheit der Kirche, aus der Arbeit der theol. Kommission des lutherischen Weltbundes*, Berlín 1957, con un notevole art. di A. NYGREN apparso anche in versione franc., *L'unità de l'église*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 37 (1957) 283-93, che riassume un'opera dello stesso autore *Kristus och hans kirka*, Lund 1955, vers. ted. *Christus und seine Kirche*, Göttingen 1956, vers. americ. *Christ and his church*, Philadelphia 1956; cf. la recensione di J. HAMER in *Rev. des sciences philos. et théol.* 41 (1957) 560-64, 43 (1959) 354s, e J. RUODOR, *El concepto de unidad de la Iglesia en algunos teólogos protestantes contemporáneos*, in *Miscell. Comillas* 34-35 (1960) 153-72.

Circa la **apostolicità**, v. *Rev. des sciences philos. et théol.* 32 (1948) 2-37 (L. M. DEWAILLY), ivi 44 (1960) 209-24 (J. CONGAR, l'apostolicità sostituita da S. Tommaso con la « firmitas »), *Amer. eccles. Rev.* 118 (1948) 444-57 (J. C. FENTON); *Apostolic succession: is it true?* studio storico e teologico di F. L. CIRLOT, El Paxo (Texas) 1949; *Selectae et breviores philosphiae ac theologiae controversiae* di F. SPEDALIERI, Roma 1950, il quarto studio (fondamento dell'apostolicità nei teologi moderni a partire dal sec. XVI); *Problemas de actualidad sobre la sucesion apostolica. Otros estudios*, XVII Semana españ. de teol. 17-22 sept. 1956, Madrid 1957, con molti studi sulla concezione protestante della apostolicità. Per Carlo BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV-1, p. 795-810, la chiesa è apostolica solo perché imita gli apostoli, il loro servizio, la loro testimonianza, e perché è fedele alla parola di Dio testimoniata dagli apostoli, non già perché sia stata fondata sugli e dagli apostoli e abbia ricevuto da essi il suo potere mediante l'imposizione delle mani.

Circa la *cattolicità*, v. A. RÉTIF, *Catholicité*, Paris 1956 (pp. 122): la nozione di cattolicità nella rivelazione e nella speculazione teologica, e sua attuazione nella storia della chiesa. È una proprietà essenziale della chiesa, sempre posseduta ma sempre attenuatesi. La cattolicità non esclude ma implica il riconoscimento delle ricchezze altrui e il desiderio che esse si versino e si mantengano nella chiesa.

NOTE del diritto (*notae juris*) sono le abbreviazioni adottate nella redazione dei mss. giuridici, praticate specialmente sulle parole tecniche o spesso ricorrenti. Furono proibite dal senato romano nel 438, da Giustiniano nel 530, 533 nella copiatura del *Codex Theodosianus*; nel sec. VI caddero in disuso.

NOTE o fasti consolari si dicono gli elenchi dei consoli di Roma, importanti per la datazione dei monumenti e in particolare delle iscrizioni (v. *EPIGRAFIA*) cristiane che riportano appunto la data consolare. Possediamo parecchi fasti consolari: i *F. capitolini* cominciati sotto Augusto e troncati all'anno 12 dell'era volgare; i *F. dei collegi sacerdotali e funerari* che vanno fino alla fine del sec. III; i *F. filocaliani* comprendenti i prefetti di Roma e i consoli dal 254 al 354; i *F. di Verona*, dal 439 al 486; i *F. del canone pasquale*, dal 312 al 412; il *Cronico* di Cassiodoro che giunge al 550.

NOTE diplomatiche, comunicazioni fatte da un governo al suo rappresentante presso un altro governo, sia per l'uso esclusivo di questo funzionario (*N. segrete*), sia per essere trasmesse al governo del luogo (*N. ufficiali*). Sono in uso anche tra i membri del CORPO diplomatico (v.) della S. Sede.

NOTE teologiche sono le qualifiche con le quali il dizionario teologico specifica le proposizioni per indicare il loro rapporto con il deposito della RIVELAZIONE (v.) o con i LUOGHI teologici (v.), e quindi giovano a specificare il dovere della FEDE (v.) riguardo ad esse. Quando quel rapporto è di opposizione, le N. t. si dicono più precisamente CENSURE dottrinali (v.). La N. t. (e la relativa censura) esprimono il detto rapporto *come è visto in una data epoca* della chiesa e quindi può mutare con essa; tuttavia l'evoluzione « soggettiva » dei DOGMI (v.) ha un solo senso: una proposizione può salire dalla N. più bassa alla N. più alta, ma non può mai discendere da una N. più alta a una più bassa.

I. Le più usate e meno ambigue N. t. si possono così descrivere (in ordine discendente).

1) *Dogma o verità dogmatica*, proposizione di fede divina e cattolica o di fede divina e definita (censura contraria: eresia contro la fede divina) è la proposizione contenuta nella rivelazione (consegnata nei libri sacri o nella tradizione) e proposta dal magistero della chiesa come verità rivelata da credersi per fede (conc. Vatic., *De fide cath.* c. 3, DENZ.-B. 1792). Occorre dunque che sia contenuta nel « deposito rivelato » (con che si nega la possibilità di un dogma veramente « nuovo »: v. DOGMI, evoluzione); ma che vi sia contenuta e come vi sia contenuta, pur ferma restando l'utilità delle indagini della TEOLOGIA positiva (v.), è dichiarato soltanto e sufficientemente dal MAGISTERO ecclesiastico (v.). Pertanto, stringendo la descrizione, si deve dire: dogma è la verità che il magistero eccles. dichiara rivelata e da credersi (v. CHIESA, INFALLIBILITÀ).

Si badi che a definire un dogma basta anche il magistero ordinario universale (v. conc. Vat. cit.; il che è supposto anche nella bolla *Munificentissimus*

per la definit. dell'Assunta; altri esempi presso CARTECHINI, p. 33 ss), purché, beninteso, la verità sia proposta non solo come certa, ma anche come rivelata e da credersi. Molti autori adottano un altro dizionario e chiamano di fede divina cattolica soltanto la verità definita solennemente dal magistero straordinario (il papa *ex cathedra*, il concilio generale). — Per un altro chiarimento v. appresso.

2) *Proposizione di fede ecclesiastica definita* (censura contraria: eresia contro la fede ecclesiastica) è la proposizione definita dal magistero infallibile (concilio, papa) come vera e certa, ma non contenuta immediatamente nella rivelazione e non definita come immediatamente rivelata, quindi proposta dal magistero come verità da credersi non già di fede divina ma di fede ecclesiastica (fede nel magistero eccles.); ad es., il conc. di Costanza definì la legittimità del digiuno eucaristico e della Comunione sotto una sola specie, ma non qualificò la negazione come eresia contro la fede divina bensì come errore (DENZ.-B. 626). Non tener conto di questo pronunciamento significa negare il magistero e quindi peccare di *eresia contro la fede ecclesiastica*. Per altri ecc., v. CARTECHINI, p. 41 ss. L'espressione « definire », applicata al concilio o al papa, può dunque riguardare non solo un dogma di fede divina ma anche una proposiz. di fede eccles.

3) *Proposizione di fede semplicemente divina* (censura contraria: errore nella fede) è quella contenuta nella rivelazione ma non proposta dal magistero come verità rivelata e da credersi con fede divina cattolica. Una volta ammesso (dopo le prove dell'APOLOGETICA, v.) che i libri sacri e la tradizione sono gli organi veridici o le fonti della rivelazione divina, la verità che essi trasmettono e che ci siano sufficientemente notificate, sono da credersi come insegnamento divino anche se il magistero ecclesiastico non le abbia proposte o non ci consti che le abbia proposte come rivelate. Anzi, il primo atto di fede del cristiano è la fede semplicemente divina: infatti la verità stessa della divina origine del magistero eccles. infallibile — oggetto specifico dell'apologetica — è presupposta alle verità proposte dal magistero, e pertanto originariamente si accetta non già perché sia proposta dal magistero (sarebbe un misero circolo vizioso), ma perché si vede contenuta nella rivelazione (e quindi di fede semplicemente divina). Si sa che l'infallibilità del magistero è anche proposta dal magistero come dogma, da credersi dunque di fede divina cattolica; ma si voleva dire che; prima, è un risultato apologetico da credersi di fede semplicemente divina.

4) *Prossima alla fede* (censura contraria: prossima all'errore) è quella proposizione che non è esplicitamente proposta dal magistero come dogma e che non si vede chiaramente contenuta nella rivelazione come verità di fede semplicemente divina, ma che è considerata come rivelata dal consenso pressoché unanime (più precisamente, dalla maggior parte della chiesa e per gravi motivi): tale è, ad es. e per ora, l'origine monogenetica della stirpe umana dall'unica coppia Adamo ed Eva.

5) *Dottrina cattolica* (censura contraria: errore in teologia) si dice la sentenza che, pur non essendo proposta dal magistero come rivelata, è insegnata comunemente e pacificamente, nelle scuole approvate, come certa e rivelata: ad es., la strumentalità degli agiografi rispetto a Dio autore principale dei libri sacri, la creazione dell'anima in quanto si op-

pone al traducianismo spirituale (il traducianismo materiale è invece contrario a un dogma di fede). Alcuni autori riducono questa N. t. alla precedente, altri alla seguente. In particolare, insegna Pio XII nella *Humani generis*: « plerumque quae in *encyclicis litteris* pronuntiantur et inculcantur, jam aliunde ad *doctrinam catholicam* pertinent », anche quando il papa « in actis suis de re hactenus controversa, data opera, sententiam fert ».

6) *Teologicamente certo* (censura contraria: errore in teologia, o almeno temerità) è la proposizione universalmente ammessa da tutte le scuole come vera e certa (non soltanto come probabile), ma non già come esplicitamente rivelata, bensì come connessa con la rivelazione in modo che la negazione di essa implicherebbe la negazione di un dogma di fede.

Abbiamo descritto la proposizione teol. certa badando al suo *criterio semeiotico*, il consenso universale: quando uno dei suoi caratteri (verità e certezza, connessione con la rivelazione, non esplicita rivelazione) trovasse dissenzienze qualche scuola o qualche teologo non evidentemente condannati, la proposizione non potrebbe dirsi teolog. certa. Se si bada invece al suo *fondamento logico*, la propos. teol. certa appare come « conclusione teologica » dedotta con legittimo ragionamento da due premesse, una delle quali sia esplicitamente rivelata e di fede, l'altra sia di ordine razionale o storico. Quando la seconda premessa è di ordine razionale o filosofico (vera e certa, beninteso), la conclusione, teol. certa, si suol dire da alcuni *implicitamente rivelata*. Tale è ad es. la proposiz.: la nostra conoscenza naturale di Dio in questa terra è mediata. Infatti essa si conclude così: la visione beatifica di Dio non è la nostra conoscenza naturale di Dio sulla terra (proposiz. rivelata, definita dal conc. di Vienne); ora se la nostra conoscenza naturale di Dio fosse immediata sarebbe identica alla visione beatifica (deduzione razionale tratta dall'analisi razionale della conoscenza mediata e immediata); dunque non può essere immediata, ma è bensì mediata. Quando la seconda premessa è un fatto storico contingente (rilevato con certezza mediante i normali criteri dell'affermazione storica), la conclusione, teol. certa, suol dirsi FATTO DOGMATICO (v.); ad es., « papa Giovanni XXIII è infallibile [a certe condizioni] » è proposizione teol. certa che si fonda così: il papa legittimo è infallibile a certe condizioni (verità di fede divina definita dal conc. Vaticano); ora, Giov. XXIII è papa legittimo (verità storica); dunque ecc.

6) *Comune e certa* (censura contraria: temeraria) si dice da alcuni la proposizione ammessa come vera da tutte le scuole (comune, come la proposiz. teolog. certa) ma che sembra meno strettamente e meno direttamente connessa con la rivelazione che non sia la proposiz. teolog. certa; ad es., « delectatio venerea deliberata quae sit admissa extra matrimonium non admittit parvitatem materiae ». Questa N. t. presenta una gamma continua di gradi: dal *teologicum certum*, al *moraliter certum*, *securum* o *tutum*, *communissimum*, *communius* (meno certo del semplice *commune*), fino al *probabile*. La censura contraria di temerarietà ammette del pari altrettanti gradi.

II. Non faccia scandalo che la dottrina delle N. t. non sia ancora ben sistematicamente conchiusa e univocamente definita presso tutte le scuole; lo sarà

quando la *TEOLOGIA* (v.) avrà raggiunto la perfezione (il che è un ideale che avrà sempre un domani, un più, un meglio). Infatti la teoria delle N. t., sotto l'apparenza di tassonomia tecnica o di esercitazione verbalistica, nasconde lo sforzo legittimo, doveroso, sommamente meritorio di penetrare le ragioni delle proposizioni che compongono il corpo della dottrina cristiana, il quale è appunto il compito di tutta la teologia. È prevedibile che grandi lumi e felici semplificazioni verranno dal moderno sviluppo della ecclesiologia, che tende ad assorbire in sé tutti i rami della teologia, come il magistero eccles. tende a compendiare in sé tutti i luoghi teologici.

S. CARTECHINI, *De valore notarum theologiarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, Roma 1951. — L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, Paris 1928. — A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1928. — T. ZAPELENA, *Problema theologicum*, in Gregor. 24 (1943) 23-47, 287-326, 25 (1944) 38-73, 247-82. — F. GARCIA MARTINEZ, *Las nolas teol.*, in *Miscell. Comillas* 27 (1957) 243-55. — J. F. BONNEFOY, *Grandeur et décadence de la conclusion théol.*, in *Franc. Studies* 17 (1957) 126-48.

NOTE tironiane. v. PALEOGRAFIA.

NOTGERO, *Nothero*. v. NOTKERO.

NOTITIA dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium, documento importantissimo, derivato certamente da documenti ufficiali, compilato nella prima metà del sec. V (SEECK, 411-13; MOMMSEN, 425-30; BURY, 438) o sulla fine del IV sec. ma con interpolazioni correttive e aggiuntive posteriori (COSTANS, 395-425; SALISBURY, 378-83), che presenta in due sezioni, una per l'oriente e l'altra per l'occidente, il quadro dei funzionari dell'impero, civili e militari, dell'amministrazione centrale e delle province, coi rispettivi titoli ufficiali, insegne, competenze territoriali, uffici (o truppe dipendenti). — Edizz.: E. BÖCKING, Bonn 1839-53, voll. 2, con ampio commento; O. SEECK, Berlino 1876.

Un documento affine ma parziale è la *Notitia Galliarum* e il *Laeteculus Polemii Silvii* (ed. T. MOMMSEN in *Mon. Germ. Hist. Chronica minora*, Berlin 1891). Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1717-27.

Si distinguano dalle molteplici compilazioni topografico-descrittive intitolate: *N. urbis Romae*, *N. urbis Constantinopolitanae*, *N. ecclesiarum* ecc., che appartengono al genere delle guide o ITINERARI (v.). Bibl. presso ENC. IT., XXIV, 978 s e H. LECLERCQ, l. c., col. 1711-15.

NOTITIA ecclesiarum. v. ITINERARI.

NOTITIA provinciarum et civitatum Africae, elenco per province dei vescovi cattolici presenti alla conferenza di Cartagine l'1 feb. 484, inserito nelle edizioni delle opere di VITTORE di Vita (v.), lo storico della persecuzione africana al tempo dei Vandali.

NOTITIA urbis Romae. v. ITINERARI, ROMA.

NOTITIAE episcopatum (in greco chiamate genericamente ταξιδιά, equivalente a « quadri ordinati »), sono cataloghi delle sedi episcopali (metropoli e suffraganee) dell'oriente, compilati ad uso dell'amministrazione ecclesiastica e ordinati secondo la dignità delle sedi a partire dal patriarcato di Costantinopoli. Ne conosciamo molti (il numero e la dignità delle sedi variò spesso in connessione con le

vicende politiche e religiose dell'impero), tra cui emergono quelli di Giustiniano, di Eraclio, (c. 640), di Leone VII il filosofo (901-907), di Costantino Porfirigeno (*Nea tactica* c. 940), di Alessio Comneno (c. 1084), di Michele VIII Paleologo (c. 1270), di Andronico Paleologo, ecc. Analoghi quadri ci lasciarono anche Epifanio (sec. IV), Giorgio di Cipro (sec. VII), Nilo Doxopatris (sec. XII), ecc.

G. PARTHEY, alla sua ediz. della statistica dell'impero compilata prima del 535 dal grammatico Gerocle, aggiunge 13 cataloghi di sedi vescovili: *Hieroclis Synecdemus et N. graecae ep.*, Berlin 1866. — H. GELZER, *Ungedruckte u. wenig bekannte Bistumsverzeichnisse der orient. Kirche*, in *Byzant. Zeitschrift* 1893, p. 22-72. — ID., *Ungedruckte u. ungenügend veröffentlichte Texte der N. ep.*, München 1901. — V. LAURENT, *Les sources à consulter pour l'établissement des listes évêques du patriarcat byz.*, in *Echos d'Orient* 30 (1931) 65-83. — E. GERLAND-V. LAURENT, *Corpus Notitiarum episc. Ecclesiae orient. graecae*, Costantinopoli 1931 ss. — E. SCHWARTZ, *Ueber die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel*, München 1937. — ENC. IT., XXIV, 979.

NOTKERO (*Notgero*) di **Sangallo** in Svizzera, designazione comune di almeno 4 personaggi distinti:

I. **Notkero il Balbulo** (= balbuziente), O. S. B., Beato, n. tra l'830 e l'840 a Heiligau, oggi Eigg (Zurigo), o, secondo altri, a Jonswil (S. Gallo), m. a S. Gallo il 6 apr. 912. Giovanetto fu affidato dai nobili parenti alla celebre scuola benedettina di S. Gallo, ove si distinse tra i monaci più dotti e pii. Vi fu bibliotecario (890) e *hospitarius* (892-894), in relazione coi più celebri uomini del tempo, altamente apprezzato dall'imperatore Carlo il Grosso, che ricorreva a lui per consiglio e che lo visitò nel convento (883). Giulio II con bolla 12-XII-1512 trasmise al vescovo di Costanza la sua beatificazione; ma la canonizzazione per decreto pontificio non ebbe mai luogo. Egli, come beato, è venerato l'8 aprile a S. Gallo a partire dal 1512 e a Costanza a partire dal 1513.

Grande importanza ha N. nella storia della Musica ecclesiastica (v.) come autore di quei testi e di quei canti che hanno il nome di SEQUENZE (v.). Egli ne dedicò una raccolta al vescovo Luitwart di Vercelli, arcicancelliere di Carlo il Grosso (cf. GERBERT, *De cantu et musica sacra*, I, St. Blas. 1774, 412 ss). Le melodie di queste sequenze sono in parte originali. SCHUBIGER (*Die Sängerschule St. Gallens*, Einsiedeln 1858) gli attribuisce 50 melodie e 78 testi, di cui 18 incerti. W. WILMANS gli assegna solo 35 melodie e 41 testi (*Hauptschrift für deutsches Alterthum* 1872, 267 ss). Il *Dictionary of Hymnology* (London 1892) conta 46 sequenze certamente del N., 24 probabilmente, 37 possibilmente e 8 falsamente a lui attribuite. — Ediz. delle Sequenze in PL 131, 1003-26. Edizz. migliori: in *Analecta hymnica* LIII (1911), e quella a cura di WOLFRAM VON DEN STEINEN (v. in bibl.) che conta 40 sequenze autentiche.

Le sequenze del N. si mantennero nei graduali e nei messali fino alla riforma dei libri liturgici compiuta da S. Pio V.

N. compose inoltre per l'arcivescovo Rutherford di Metz 4 inni sacfici in onore di S. Stefano (*Carmina de S. Stephano*, in PL 87, 58-62. Edizione migliore in *Mon. Germ. Hist. Poëtae lat.* IV-1, 337-39; *Alma. hymnica* LI, p. 229 ss). — SCHUBIGER gli attribuisce

pure il canto pasquale *Cum rex gloriae Christus* e l'inno per la festa di Ognissanti *Omnes superni ordinis* (o. c., p. 54). — Sotto il nome di N. vanno anche alcuni versi di ispirazione profana (*Mon. Germ. Hist. Poëtae lat.* II 474 s; E. DÜMMLER, *St. Gallische Denkmale*, p. 225-29). — N. sapeva trarre le sue ispirazioni dai più semplici fenomeni naturali: il moto cadenzato della ruota del molino prossimo al convento gli suggerì la bella melodia per la sequenza *Spiritus Sancti adit nobis gratia* di Pentecoste. Dal sec. XVIII si narra che nell'occasione della costruzione d'un nuovo ponte, la vista degli operai sospesi tra vita e morte sull'abisso gli ispirò il celebre *Media vita in morte sumus*, che si diffuse velocemente in tutta Europa divenendo il canto di guerra degli eserciti cristiani (considerato sulle rive del Reno come un canto magico, e perciò il concilio provinciale di Colonia nel 1310 vietò di cantarlo all'indirizzo di determinate persone senza preventivo permesso), ma questi versi non sono di N. Cf. P. WAGNER in *Schweiz. Jahrb. f. Musikwiss.* I (1924) 18 ss.

Una lettera di N. al monaco Lantberto si intrattiene sul valore delle lettere dell'alfabeto usate come NOTAZIONE MUSICALE (v.) dei ritmi e delle melodie (PL 87, 37 s, e PL 131, 1171 s; E. DÜMMLER, o. c., p. 223). Sembra perduto un libro, che Sigeberto di Gembloux (*De script. eccl.* 108, PL 160, 571) attribuisce all'abate N.: « *De musicis notis et symphoniis modis ut possit quivis videre et intelligere quomodo differant a se intervalla symphoniarum* ». Cf. PL 131, 1171-78.

N. fu anche storico, cronista, agiografo. Continuò il *Breviarium regum Francorum* (*Erchanberti*) dall'827 all'881, cioè all'incoronamento di Carlo il Grosso (*Mon. Germ. Hist. Script.* II, 329 s). — È quasi certo che egli redasse i famosi *Gesta Caroli Magni* attribuiti al « monaco di S. Gallo » (PL 98, 1371-1410; *Mon. Germ. Hist. Script.* II, 731-63; vers. ted. di G. Kattenbach, Leipzig 1940⁸). — Compose in prosa e in versi, a modo di dialogo in 3 libri, la *Vita di S. Gallo*, di cui ci rimangono scarsi frammenti (PL 87, 69-72, da H. CANISIUS, *Lectiones antiquae*, V, p. 790-92; *Neues Archiv der Gesell. f. ältere deutsche Geschichtskunde* 1913, p. 57-93, cf. 1902, p. 744-51, e 1903, p. 61-76). — Ci resta di N. anche un rimaneggiamento (molto lacunoso) del *Martirologio di Adone* (PL 131, 1029-1164; CANISIUS, o. c., VI, p. 761 ss; cf. H. QUENTIN, *Les martyrologues historiques* 1908, p. 679 ss).

Ebbe allievo, tra gli altri, Waldo che fu vescovo di Frisinga (884-906), e suo fratello Salomone che fu vescovo di Costanza. Per costui redasse una *Notatio de illustribus viris qui ex intentione S. Scripturas exponebant aut ex occasione quassdam sententias divinae auctoritatis explanabant* (PL 131, 993-1004, da PEZ, *Thesaurus anecdotorum*, I-1, p. 1-14; E. DÜMMLER, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III von Konstanz*, Leipzig 1857, p. 64-78), compendio di patrologia, importante per conoscere la cultura patristica nell'epoca carolingia.

Di N. si conservano anche *lettere* (E. DÜMMLER, l. c., n. 29, 42, 44, 45, 47, 48; *Mon. Germ. Hist. Leges*, sez. V: *Formulae*, n. 28, 41, 43, 44, 46, 47; PL 131, 1163-70).

BIBL. — *Acta SS. O. S. B.* di MABILLON riportato in PL 131, 983-94. — *ACTA SS. Apr. I* (Ven. 1737) die 6, p. 579-95: *Vita* scritta dal decano di S. Gallo EKKEARDO V. — G. MEYER VON KNONAU, in *Pro-*

test. Realencykl. XIV (1904) s. v. e nelle note a *Casus Sancti Galli* (cronaca di S. Gallo) in *Mittheil. zur vaterländischen Gesch.* (herausg. vom hist. Verein in St. Gallen), fasc. 15-16, S. Gallo 1877. — P. VON WINTERFELD in *Zeitschr. f. deutsches Altertum* 47 (1903-04) 321-99, e in *Neues Archiv* 29 (1904) 468 e ss. — M. MANITIUS, *Gesch. der latein. Literatur des Mittelalters*, I (München 1911) 354-67. — *Dict. de théol. cath.* XII, col. 805 s. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1723-33 e XI-2, col. 1615-24 (l'autore dei *Gesta Caroli*). — W. E. WILLWOLL, *Ist N. Balbulus der Verfasser des 3. Sermo Galli?* in *Zeitschr. f. Schweiz. — Kirchengesch.* 35 (1941) 4-28, 114-39, 180-208. Si tratta del discorso teologico, dotta, elegante, che S. Gallo avrebbe indirizzato al vescovo di Costanza (PL 87, 13-26). L'autore sostiene con ottime ragioni che esso è opera di N. il Balbulo. — W. VON DEN STEINEN, *Notkers des Dichters Formelbuch*, in *Zeitschr. f. Schweiz. Gesch.* 24 (1945) 449-90. — ID., *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, I, *Darstellungsband*. II, *Editionsband*, Bern 1948, 2 voll. (pp. 640 e 227), studio ed ediz. fondamentale consacrata alla poesia di N. — I. MÜLLER, *Zur Nachwirkung Notkers des Stammlers*, in *Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 44 (1950) 215-20.

II. Notkero Labeo (= dalle grosse labbra), O. S. B., n. in Turgovia, detto anche *Teutonicus* (c. 950-1022), distinto monaco di S. Gallo, nei cui documenti n'è segnata la morte al 21 giugno 1022 (*Obitus Notkeri doctissimi atque benignissimi magistri*). Un suo scolaro Ekkeardo IV così ne pianse la morte: « hunc merito flebunt, simili qui deinde carebunt » (*Liber benedictionum* XLIV, versi 61 s). Era stato « obolato » al monastero dallo zio abate Ekkeardo I (958-71). N. è un nome insigne nella letteratura tedesca primitiva, poiché fu il primo o tra i primi a tradurre nella lingua del popolo molti libri latini, commentandoli con glosse tratte da Aristotele, Cicerone, S. Agostino e da altri maestri. Egli espone il suo tentativo in una importante lettera a Ugo vescovo di Sion (presso P. PIPER, *Die Schriften Notkers*, I, p. 859-61). Da questa lettera apprendiamo che tradusse in tedesco e commentò Boezio (*De consol.*, *De Trinitate*), Catone (*Distici*), Virgilio (*Bucoliche*, *Terenzio (Andria)*), Marziano Capella (*De nuptiis philol. et Mercurii*), Aristotele (*Categorie* e *Peri hermen.*), quasi certamente dalla vers. latina di Boezio), il *Salterio*, *Giobbe*. Dal citato Ekkeardo IV sappiamo che aveva anche tradotto i *Morali* di S. Gregorio M. Compose pure una *Retorica* e un *Computo*. Lavoro difficile per allora, utile e molto meritorio per il progresso degli studi filosofici e teologici.

Di esso ci restano soltanto: il *Salterio*, le *Categorie* e il *Peri hermeneias* di Aristotele, il *De consol.* di Boezio, i due primi libri di Marziano Capella, i trattatelli *De partibus logicae*, *De syllogismis*, *De arte rhetorica*. Un computo e un opuscolo in tedesco sulla *Musica* non sono di sicura autenticità.

BIBL. — *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, 3 voll., Freib. i. Br. u. Tübingen 1882-83, 3 voll., a cura di P. PIPER. — *Liber benedict.* cit. a cura di J. EGLI, in *Mittheil.* citati fasc. 31 (S. Gallo 1909) 230-34. — M. MANITIUS, *o. c.*, II (München 1923) 694-99. — J. KELLE, *Gesch. der deutschen Liter.*, I (Berlin 1892) 232-61. — J. BAECHTOLD, *Gesch. d. deut. Liter. in der Schweiz*, Frauenfeld 1892, p. 58-76. — G. EHRISMANN, *Gesch. d. deut. Liter.* II (München 1932²) 416-58. — A. ALLGEIER, *Der Psalter Notkers von St. Gallen*, in *Festschrift Hans Vollmer* (Potsdam 1941) 164-81 (genere letterario, fonti, versioni latine di N., confronto del suo salterio col commento inedito dei primi 70 salmi contenuto nel cod. Einsiedlensis 18 e con l'*Expositio psalmorum* di

Brunone vescovo di Würzburg † 1045). — I. SCHRÖBLER, *Zum Brief Notkers des Deutschen an den Bischof von Sitten*, in *Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* 82 (1948) 32-46. — ID., *Interpretatio christiana in Notkers Bearbeitung von Boethius « Trost der Philos. »*, ivi 83 (1951) 40-57. — ID., *Notker III von S. Gallen als Uebersetzer u. Kommentator von Boethius' « De consol. philos. »*, Tübingen 1953.

E. H. SEHRT-TAYLOR STARCK curano una nuova ediz. *Notkers des Deutschen Werke* per Altddeutsche Textbibliothek, Halle 1933 ss: *De consol. philos.* 1933-34, 3 voll., *De nuptiis* 1935, *Salterio* 1952, 1954, 1955, 3 voll. (il 3° vol. contiene anche le interpretazioni fatte da N. di cantici biblici d'uso liturgico, del simbolo atanasiano del *Pater* e del *Credo*).

III. Notkero vescovo di Liegi dal 972 al 1008. Originario di Svevia, nipote per parte di madre di Ottone I, sarebbe stato, secondo notizie non esenti da sospetto di confusione, proposto di S. Gallo (Annali di Hildesheim in *Mon. Germ. Hist. Script.* III, 93).

Venne chiamato ad insegnare le maggiori discipline nella celebre abbazia benedettina di Stablo (Stavelot). Infine nel 972 venne eletto vescovo di Liegi, dove morì il 10-IV-1008 e dove ebbe culto di beato. Promosse la vita cristiana e la cultura nel clero e nel popolo, incrementò la scuola cattedrale, che raggiunse allora il suo apogeo, abbellì la città e consolidò la sovranità temporale della sede vescovile. Svolse anche importante azione politica in Italia (dove si recò 3 o 4 volte) e nella bassa Lorena a servizio dei sovrani tedeschi, e fu incaricato di negoziare a Parigi un trattato fra Roberto il Pio ed Enrico II.

Le tre vite di santi (Landoaldo, Adelino, Remaolo) trasmesse sotto il suo nome (Pl 139, 1111-24, 1141 48, 1147-68) sono in realtà del suo amico e collaboratore ERIGERO di Lobbes (v.).

Gesta pontif. Leodiensium, II, 50-58 (*Mon. Germ. Hist. Script.* XXV, 57-63). — *Dict. de théol. cath.* XI, col. 807-09. — M. MANITIUS, *o. c.* II (München 1923) 219-28. — WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen* I (Berlin 1885). — G. KURTH, *Notger de Liège et la civilisation au X siècle*, Paris-Brux.-Liège 1905, 2 voll.

IV. Notkero il fisico (= medico), O. S. B. († 975), soprannominato *Piperis graminum* « pro severitate disciplinarum ». Nel monastero si distinse come medico e pittore (si dice che ornasse di affreschi la chiesa del convento e alluminasse varii manoscritti). Gli si attribuiscono pure varii inni, fra i quali *Rector aeterni metuende saeculi* per S. Otmaro e *Hymnus beatae virginis* in una vergine (PL 87, 49 s, 48). — *Casus Sancti-Galli*, cit.

NOTO, diocesi comprendente 14 comuni nella provincia di Ragusa, con c. 230.000 fedeli in 60 parrocchie Venne eretta in diocesi da Gregorio XVI nel 1844. È suffraganea di Siracusa. Sono patroni della diocesi S. Nicolò di Mira e S. Corrado eremita. Ha seminario minore e maggiore.

La città, completamente ricostruita dopo il terremoto del 1693, è interessante per le chiese, conventi e palazzi barocchi. Il bel *duomo* barocco campeggia su una monumentale scalinata. — CAFFELETTI, XXI, 631 s. — C. GALLO, *Arte e monumenti dell'antica N.*, in *Archivio stor. siciliano* 3ª serie 5 (1952-53) 109-38.

NOTORIO, si dice un fatto venuto a conoscenza del pubblico di una (comunità o collettività). In

diritto, pur applicandosi a qualunque fatto, in particolare questa qualifica interessa la materia penale dove peraltro non è facile fissarne il concetto dato dalla legge.

A) In CJC can 2197 si distinguono i delitti: secondo la cognizione del fatto (il delitto, sotto questo aspetto, è *publico od occulto*) e secondo il grado di certezza giuridica (sotto questo aspetto il delitto è N. di *notorietà di diritto*, oppure di *fatto*, o non N.). N. in diritto penale è fatto delittuoso evidente non soltanto come fatto, ma precisamente come DELITTO (v.).

Si ha il N. di *notorietà di diritto* se questa certezza nasce da sentenza giudiziale passata in giudicato (in foro ecclesiastico si tiene conto soltanto della sentenza ecclesiastica, emessa da giudice competente: passata in giudicato, in forza del can 1902 si considera giuridicamente, per presunzione *iuris et de iure*, vera e definitiva, né può essere impugnata, se non è concessa la restituzione in integro), oppure quando nasce dalla confessione del reo fatta in giudizio spontaneamente o a richiesta del giudice (la confessione ha da essere circondata da particolari circostanze giuridiche affinché sia pienamente libera; né dispensa l'altra parte dal dovere di provare il delitto imputato; sicché praticamente quasi sempre si ha il N. dalla sentenza giudiziale). In tale materia odiosa, oggi si escludono altre cause di notorietà di diritto, ammesse prima del CJC (neppure quando il delitto sia stato commesso sotto gli occhi del superiore fuori il tribunale, o consti da altri documenti pubblici autentici, ecclesiastici o civili).

La *notorietà di fatto* si ha quando il delitto sia stato commesso in tali circostanze che non possa essere celato o scusato, e da notevole parte della comunità sia conosciuto imputabile a un determinato individuo come a vero autore, senza possibilità di attenuante giuridica (in armonia col can 2200 § 2). Mentre il N. di notorietà di diritto ha una certezza *giuridica* inoppugnabile, il N. di notorietà di fatto ha una certezza *morale* più forte.

Il delitto *publico* si distingue dal N. per la mancanza della certezza di imputabilità.

Prima del CJC si ritenevano NN. di notorietà di fatto fatti *permanent*i (eresie, concubinato), o fatti *transuenti* o *saltuari* posti pubblicamente dinanzi a molte persone, o commessi in sede di tribunale, o in ambienti equiparabili dinanzi al giudice e agli altri membri del tribunale. Si hanno alcune applicazioni nei cann 1939 § 1, 2191 s, 2232 § 1, e, benché manchi il termine di N., nei cann 985 (irregolarità) e 1240.

B) Oltreché in sede penale, il N. può aver luogo in altri casi. Ad es., può avere notorietà la nomina di un parroco, un fatto fondato su presunzioni legali o su consuetudini giuridiche... Trattandosi di fatti non delittuosi, non si cerca la certezza dell'imputabilità. Anche in materia civile ogni sentenza non appellata dà al fatto notorietà di diritto. Secondo il can 16 § 2, non si può presumere l'errore o l'ignoranza circa fatti NN. altrui; secondo il can 1747, 1°, i fatti NN. non hanno bisogno di prova giuridica e chi volesse avanzare l'ignoranza, è tenuto a provarla. Fatti NN. con conseguenze giuridiche, anche se non si dicono espressamente, si possono trovare nei cann 542, 731 § 2, 765 s, 974, 984, 987, 1042, 1058 ss, 1172...

C) Il *diritto civile italiano* non fa netta distinzione fra N. e pubblico e insiste particolarmente sull'elemento della pubblicità. Concetti affini sono richiamati nei termini *flagranza, delinquenza abituale o professionale o per tendenza, delitto permanente* considerato flagrante (cf. Cod. proc. pen., art. 235-237), *publico scandalo* (Cod. pen. art. 564). Il termine N. compare in Cod. pen. art. 560, in Cod. civ. art. 1168, in Cod. proc. civ. art. 115 (dove tuttavia non ha senso tecnico-giuridico).

D) Il diritto civile prevede l'Atto N. o di *notorietà*: dichiarazione di parecchie persone relativa a un fatto specifico noto ad esse *de visu*, fatta a pubblico ufficiale. Questa ha il valore di una presunzione in misura della attendibilità dei dichiaranti, e non ha forza probatoria in giudizio non essendovi stata contestazione della parte in causa.

BIBL. — Commenti ai canoni cit. e trattati di diritto processuale (v. PROCESSI). — J. CHELODI, *Ius poenale*, Trento 1933, n. 4. — M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris can.*, IV (Torino 1948⁸) n. 1646 s. — ID., *Manuale practicum iuris disciplinaris et criminalis*, Torino 1928, n. 185. — L. FERRARIS, *Prompta biblioth.*, VIII (Bologna 1746) 405-409. — J. MALDONADO Y FERNANDEZ del TORO, *El problema de los hechos notorios en el Cod. de der. can.* (can 1747 n. 1), in *Rev. españ. de der. can.*, 2 (1947) 749-66. — G. MICHIELS, *De delictis et poenis*, I (Lublino 1934) 116-124. — A. REIFFENSTUEL, *Ius can. universum*, II (Venezia 1730) 19, 177, 205 ss, 438 (lib. II, tit. I, n. 194; XIII, n. 79; XIX, n. 37-42; XXVIII, n. 299). — F. ROBERTI, *De delictis et poenis*, I-1 (Roma 1930) n. 44. — G. STOCCHIERO, *Diritto penale della chiesa e dello stato italiano*, Vicenza 1932, n. 33-36. — I. TELLECHEA, *La notoriedad de hecho en el der. can.*, in *Rev. española de der. can.*, 4 (1949) 651-657. — P. VIDAL, *Ius canonicum*, VII (Roma 1937) n. 35. — F. X. WERNZ, *Ius decretalium*, VI (Prato 1913) n. 17, V.

NOTTE di S. Bartolomeo. Si sa che le cosiddette « guerre di religione », in particolare quella degli Ugonotti in Francia e quella dei trent'anni in Germania, furono non meno politiche delle altre: le divergenze di convinzioni religiose costituirono al più motivo accessorio, se pure importante.

A) La guerra degli Ugonotti (= U.) fu attizzata dalle tendenze antimonarchiche di una parte della nobiltà francese e dallo spirito repubblicano del calvinismo le cui trame segrete minacciavano l'esistenza del regno di Francia. Per frenare l'ingrandirsi continuo dell'impero tedesco i re francesi Francesco I ed Enrico II favorivano i protestanti di Germania; ma perseguitavano quelli del proprio regno. Sotto Francesco II la prima grande congiura degli U. costò 1200 vite e fu il segnale precursore della guerra ugonotta.

I protestanti invocarono Elisabetta di Inghilterra e i principi tedeschi loro correligionari, ricevendone soldati e danaro. Alla Francia si prospettava la sorte dell'impero germanico: la perdita dell'unità nazionale e lo smembramento. « I calvinisti furono il partito antinazionale, di sgretolamento, del federalismo provinciale... Bisogna ben dire, una volta per sempre, che il partito cattolico e della lega conservò la nazionalità francese ».

Dopo dieci anni di strage parve che la lotta fra cattolici e calvinisti dovesse cessare con la pace di Saint-Germain (1570), che accordava ai protestanti quasi intera libertà religiosa e civile. Come e perché, due anni dopo, avvenisse la N. di s. B. apparve a molti un enigma. Scrittori superficiali o partigiani

incolparono i cattolici di aver armato il braccio degli assassini: diceria divulgata dal partito u., da Hotmann (*Franco-Gallia*), dalle *Vindiciae contra tyrannos* (v. MORNAV DUPLESSIS), dal Daubigné (*Tragiques*), da Voltaire e da altri nemici del cattolicesimo. Certa letteratura si compiacque di incendiare sinistramente le già tragiche scene di quella N. terribile, mettendo in mano agli assassini il pugnale e il crocifisso. La calunnia entrò nell'opinione comune, attraverso il teatro, con l'opera *Gli Ugonotti* scritta da E. Scribe-E.Deschamps e musicata dal Meyerbeer. E chi sa fino a quanto nella tragedia di Chénier il cardinale di Lorena (che allora si trovava a Roma per il conclave) continuerà a benedire in Parigi i pugnali destinati al massacro!

Oggi la responsabilità del cattolicesimo nel lugubre evento è considerata arma arrugginita del disonorato arsenale del vecchio anticlericalismo, e la manovra soltanto chi non ha vergogna di fare cattiva figura. L'opera del barone Giuseppe Maria Kervyn di Lotenhove, ministro dell'istruzione pubblica e degli interni nel Belgio: *Les Huguenots et les Gueux* (6 voll., Bruges 1884-86), ha il merito di aver ricostruito sui documenti la storia vera del dramma, che gli studi posteriori non hanno smentito ma confermato.

B) Caterina de' Medici credette di meglio assicurare la pace interna ed il dominio sugli U. concedendo la figlia Margherita in sposa al protestante Enrico di Navarra, il futuro Enrico IV. Di queste trattative non v'era alcun sentore prima della pace di Saint-Germain; si diceva anzi che la principessa doveva unirsi al principe di Guisa, per il quale mostrava qualche inclinazione. Dopo la pace, tutto cambiò: il patto con gli U. doveva essere consolidato dal matrimonio forzato di Margherita con Enrico. Ma occorre le dispense canoniche, che tanto Gregorio XIII quanto Pio V ricusavano d'accordare. Carlo IX minacciò al papa che le nozze si sarebbero celebrate anche senza dispensa. Già da sei settimane lo sposo aspettava a Parigi. Fu allora compilato un falso dispaccio romano, nel quale si annunciavano accordate le dispense, che sarebbero spedite tra poco. Il cardinale di Borbone, zio dello sposo, si lasciò indurre allora a celebrare gli sponsali (18 ag. 1575). La sposa, richiesta se volesse unirsi al principe di Navarra, tacque, ma re Carlo la forzò a chinare almeno il capo in segno di assenso. Prima che avesse principio la messa, lo sposo era scomparso (Lotenhove, *o. c.*, II, 527).

Durante le feste, prolungatesi per più giorni, gli U. presenti in Parigi (più di un centinaio), a capo dei quali era l'ammiraglio di Coligny, conferirono sul modo di attuare il piano lungamente preparato che doveva distruggere l'alleanza e la potenza belgospagnuola. Coligny, usando il suo ascendente sopra Carlo IX, aveva già ottenuto l'alleanza tra la Francia e la protestante Inghilterra; contava anche sopra una schiera di principi protestanti tedeschi, i quali apertamente o di nascosto avevano già resi agli U. importanti servizi. Secondo il piano di Coligny, conquistati i Paesi Bassi spagnuoli, sarebbe stato possibile portar guerra al sud dei Pirenei e far valere i diritti di Giovanna d'Albret, madre di Enrico, sopra la Navarra. La felice riuscita dell'impresa all'estero avrebbe poi assicurato a lui ed agli U. la preponderanza nell'interno.

Carlo, timoroso degli U., cadendo nella rete già tesagli da Coligny, aveva concesso aiuto ai ribelli nel loro tentativo di impadronirsi dei Paesi Bassi

sollevati. Infatti nel luglio di quell'anno, consapevole il re, 1000 nobili U. e 6000 dei corpi franchi francesi erano accorsi in aiuto di Mons, assediata dal duca d'Alba; ma furono sconfitti dal duca poche settimane prima delle feste nuziali di Parigi. Il Coligny dopo quell'insuccesso insistette presso il re affinché dichiarasse guerra alla Spagna: non si potevano ormai più tenere a freno i soldati, e se Carlo avesse rifiutato quella decisione egli e le sue schiere si sarebbero volti contro il re.

Intanto quasi tutte le province si armavano; 40.000 uomini aspettavano gli ordini di Coligny. Carlo, titubante, temeva da una parte i disordini di una guerra intestina, dall'altra la potenza della Spagna. Il pericolo fu ben compreso dalla regina madre Caterina. Costei immaginò di soffocare d'un sol colpo la rivoluzione ugonotta sopprimendo il Coligny, e decise di farlo assassinare sulla pubblica via durante la confusione delle feste. Il colpo fallì; l'ammiraglio rimase solo leggermente ferito. L'attentato, avvenuto il 22 agosto nel turbinio delle feste, irritò gli U. Intanto la regina tentò di far cadere il sospetto sui Guisa (v.) e sul duca d'Alba; il nome stesso del re venne proferito tra i complici del brutto affare. Gli U., il giorno dopo l'attentato, decidono di assalire il palazzo reale e di uccidere tutta la reale famiglia. Caterina, informata della congiura, riuscì a strappare al re l'autorizzazione a prevenirla, anzi a reprimerla.

C) La notte che precede la festa di S. Bartolomeo (23-24 agosto 1572), incominciò la strage degli U. Il popolo parigino, che da lungo tempo esecrava quel partito turbolento, eccitato alla vista del sangue sparso in quella notte dagli emissari del re, si levò a sua volta e diede con furore la caccia ai protestanti. Naturalmente, si poterono scatenare allora rancori personali, gelosie di professione, avidità di ricchezze e tutte le più infami passioni umane, che ebbero per quel momento la garanzia dell'impunità, anzi il pregio della meritorietà!

Dal 25 agosto al 30 ottobre avvennero somiglianti massacri in parecchie altre città del regno. Poche ore bastarono per togliere agli U. l'odiosa figura di ribelli, e conceder loro l'aureola di vittime.

D) Non già gli interessi religiosi, ma unicamente gli interessi politici della dinastia fecero maturare nello spirito obliquo di Caterina un piano tanto iniquo, a cui seguì un'esecuzione tanto feroce. Il matrimonio forzato di Margherita di Valois sua figlia col calvinista Enrico di Navarra, il progetto di unire in matrimonio il duca d'Angiò, suo secondogenito, con la regina Elisabetta d'Inghilterra perché fosse da lei « convertito al protestantesimo », l'avvelenamento di un giovane amico del duca che per motivi religiosi disapprovava quell'unione, e tanti altri fatti della sua vita dimostrano che la politica della MENDIC (v.), svolta del resto in circostanze estremamente difficili, non era guidata da amore per il cattolicesimo!

Il nunzio di Parigi nell'ott. 1570 diceva all'ambasciatore spagnuolo Alare: « Caterina de' Medici non crede nemmeno in Dio, come non vi crede alcuno di coloro che circondano lei e il re » (BAUMGARTEN, *Vor der Bartholomäusnacht*, Strasburgo 1882, p. 33). Per parte sua, poi, Carlo IX non faceva onore al nome di cattolico. L'esecranda carneficina che va sotto il nome di N. di s. B. fu un avvenimento puramente politico: la religione cattolica non vi compare né in fase di esecuzione, né in fase di consiglio, nep-

pure a titolo di pretesto. Il clero francese non vi ebbe parte alcuna (vi compare, sì, un ecclesiastico, Giovanni Rouillard, canonico di Notre Dame in Parigi; ma venne trucidato nel suo letto quale ugonotto!).

E) Carlo IX fece subito annunciare all'estero e a Roma che il Coligny, avendo tramato contro la corona, era stato mandato al patibolo. Impressionata ancora dalle frequenti sanguinose ribellioni, né scevra da timore che una parte della Francia, come già la maggior parte della Germania, soccombesse al protestantesimo, Roma a quell'annuncio celebrò feste. Gregorio XIII fece rendere a Dio solenni ringraziamenti, indicando anche una processione dalla chiesa di S. Marco a quella di S. Luigi, e fece coniare una medaglia commemorativa. Visto da Roma, quel fatto significò allora la vittoria cattolica sull'eresia in Francia, la cessazione delle efferatezze degli U. e la reintegrazione della giustizia, l'allontanamento del pericolo (sentito a Roma, cf. PASTOR, VIII, 349 ss; IX, 366 ss) di una invasione degli U. in Italia, la speranza di un cambiamento radicale, favorevole alla chiesa, della politica francese (PASTOR, IX, 366 ss). Ciò provano anche le iscrizioni e le medaglie coniate in quell'occasione, che ancora trovansi negli archivi vaticani. E non v'è bisogno di credere che il *Te Deum* romano sia stato motivato da una relazione subdola ed inesatta inviata dalla corte francese.

Conosciuta poi la verità degli orribili fatti particolari, Roma deplorò severamente il sangue versato: nei discorsi e nelle bolle riprovò pubblicamente gli assassini di quella tragica notte.

Nell'assolvere da ogni complicità la religione e il clero in questa tristissima faccenda si accordano anche autori ostili al cattolicesimo, come gli storici protestanti Ranke, Hagenbach, Baur . . . , dei quali si possono leggere le testimonianze in *Menzogne della storia* (Milano 1899).

F) Circa il numero delle vittime è impossibile conoscere la verità: la cifra, varia secondo gli storici e da taluni smisuratamente esagerata, dovrebbe aggirarsi attorno ai 2000; il martirologio dei calvinisti, stampato nel 1582, parla di 15.168 vittime, ma non ne nomina che 786; il compilatore aveva interesse ad ingrossare quel numero e scriveva in un tempo in cui era ancora viva l'impressione del delitto; poiché raccoglie nomi di pochissima importanza, si può credere che nulla dimenticò, e quindi che il numero delle vittime non deve essere enormemente superiore ai 786 nominati.

G) Si fa questione se il delitto sia stato premeditato. « È naturale che il re e la regina madre, vedendosi minacciati nella libertà e nella vita dalla congiura d'Amboise, vedendosi obbligati a fuggire per la congiura di Meaux, abbiano avuto il pensiero di fare altrettanto contro i traditori ed i ribelli. Ma che . . . vi sia stato un disegno continuo e meditato per diversi anni, soprattutto da parte del giovane re il quale si interessava soltanto di amazzamenti e di caccia, non sembra veramente credibile » (Rohrbacher). Il Lottenhove invece attribuisce la premeditazione a Caterina, la quale nella congiura degli U. vide l'occasione propizia per sfogare il suo odio sotto il pretesto della difesa dello stato.

H) « La memoria di quella atrocissima notte dovrebbe servire a far proscrivere l'ambizione e lo spirito fazioso, l'abuso del potere e l'insubordinazione alle leggi, l'orribile e stolta politica che insegna a violare ad ogni passo la giustizia per ottenere qualche van-

taggio, e, quando poi queste violazioni accumulate abbiano condotto un gravissimo pericolo, insegna che tutto è lecito per salvar tutto; a far proscrivere le insidie e le frodi, le provocazioni e i rancori, l'avidità della potenza, che ha fatto tramare e tutto osare, e l'ingiusto amore della vita che fa sorpassare ogni legge per conservarla; poiché queste ed altre simili furono le vere cagioni della strage, per cui quella notte è infame » (MANZONI, *Morale call.*).

H. HAUSER, *Les sources de l'hist. de France*, III (Paris 1912) 230-69. — PASTOR, *Storia dei papi*, VIII, 337 ss, 362 s (non vi fu nessuna intesa col card. Bonelli circa la N. di S. B.); IX, 346 ss. — L. ROMIER, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, Paris 1924-.

NOTTE mistica, tema famoso col quale S. GIOVANNI della Croce (v.), ispirandosi forse ad *De mystica theologia* del pseudo-Areopagita DIONIGI (v.), tenta di esprimere l'unione MISTICA (v.) dell'anima con Dio.

Il santo dottore parla di N. oscura nel componimento poetico *Subida del monte Carmelo* (« En una noche oscura ») e di N. serena nella 38ª strofa del *Cantico espiritual* (« El aspirar del aire »).

Circa la prima rappresentazione egli così si spiega. « Per tre cause possiamo dire che N. si chiama questo transito che fa l'anima verso l'unione con Dio: 1) per il distacco che l'anima deve realizzare da ogni appetito mondano, « la quale negazione e mancanza è come N. per tutti i sensi dell'uomo » (*N. dei sensi*); 2) per ragione del mezzo con cui l'anima ascende a Dio, cioè la fede, « ch'è anch'essa oscura per l'intendimento, come N. » (*N. dell'intelletto*); 3) per ragione della meta cui l'anima giunge, cioè Dio, « il quale né più né meno è N. oscura per l'anima in questa vita ». Evidentemente, con questa immagine S. Giovanni vuol significare che l'unione mistica si consuma al di là di tutti i processi della vita sensitiva e intellettuale. L'oscurità non è una perdita ma un superamento e una conquista beatificante: quella N. « è più amabile che l'alba »; il ventilare dei cedri darà aria allo Sposo e l'aria che spirerà sull'altura del castello ferirà con il suo soffio sereno il collo e tutti i sensi terrà in sospenso: in questa N. l'anima dimenticherà in mezzo alle aiuole di gigli ogni sua ansia.

La « N. oscura » è dunque la fase preparatoria della N. serena, che è la contemplazione. Difatti la CONTEMPLAZIONE (v.) è oscura, e perciò si vuol chiamare, con altro nome, mistica teologia, che significa sapienza nascosta e segreto di Dio. Qui l'anima senza rumori di parole e senza ammiccolo o argomento alcuno, come nel silenzio e nella quiete della N., riceve da Dio insegnamento. N. serena, peraltro, perché « l'aria è spazzata di nubi e di vapori che ne possano ofuscare la serenità ».

Oscurità e sereno, silenzio e soave concerto di cose placate (« soledad sonora », *Cantico spirit.* strofe 14ª), vuoto e quiete popolati da profumi, venticelli e merletti di stelle . . . sono immagini con le quali tenta di esprimere l'aspetto apofatico (negativo) e l'aspetto catafatico (positivo) della TEOLOGIA (v.) il santo dottore che, sospinto da un acutissimo senso poetico della N., soleva trascorrere nel giardino, specialmente a Granada, lunghe ore notturne in contemplazione, al di là dei sussulti sensuali e delle morbide malinconie care ai poeti romantici della N., tutto affiso nel mistero di Dio. — E. INCIARTE, *La noche oscura de la contemplacion mistica*, contro l'antimisticismo di Ortega y Gasset, in *Teologia espiritual* 4 (1960) 413-41.

NOTTINGHAM (di) Gugl. v. GUGLIELMO di N. NOTTURNI. v. UFFICIO DIV.

NOÛET Giacomo, S. J. (1605-1680), predicatore e scrittore, n. a Magonza, m. a Parigi, gesuita dal 1623. La più importante delle sue molte opere ascetiche è *L'homme d'oraison. Ses méditations et ses entretiens* (6 voll., Paris 1675, tradotta in inglese, tedesco e italiano), completata dalla pubblicazione postuma: *L'homme d'oraison. Ses retraites annuelles* (ivi 1692), che ebbe continue edizioni ed è diffusa ancora ai nostri giorni.

Il N. partecipò vivacemente alla controversia giansenista, polemizzando con Lenoir, Pascal (rispose alle *Lettre provinciales* in diversi opuscoli), col ministro Claude du Moulin (sull'Eucarestia, sostenendo la comunione frequente e anche quotidiana) e col grande Arnauld (a proposito del libro *De la fréquente Communion*; i vescovi che avevano approvato quest'opera dell'Arnauld si sentirono offesi dal tono aspro del N. e gli chiesero una ritrazione). — *Oeuvres*, 27 voll., Paris 1860.

SOMMERVOGEL, V, 1813-1823. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 72 s. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 810 s. — A. POTTIER, *Le p. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*, III (Paris 1929) 188-213.

NOULLEAU Giovanni Battista (1604-1672), n. a Saint-Brieuc, entrato nell'oratorio nel 1624, si diede alla predicazione, che lo rese noto anche a Parigi. La sua opera, presto dimenticata, è stata valorizzata dal Brémond, il quale peraltro non riesce a purgare il N. dalle sue gravi intemperanze.

Avversario del gallicanismo, il N. venne in urto col suo vescovo; non gli fu favorevole l'intervento della corte, alla quale il N. s'era rivolto col libro *Conjuration contre les blasphémateurs* (Paris 1645) invitandola a fare il proprio dovere. Nel 1647, per un trattato contro la pretesa dei vescovi di comandare senza consiglio, fu sospeso dalla predicazione. Predicò allora nelle piazze e per le strade. Nel 1649 fu sospeso a divinis, ma non interruppe la sua attività. Coi suoi libri e con le sue prediche finì per rendersi inviso a tutti. Si ritirò (1653) presso la cappella di Notre-Dame-de-Bon-Repos; dal 1666, quando gli fu proibito di celebrarvi la messa, si recò ogni giorno nella vicina Dol.

La sua figura possiede il fascino dei coraggiosi e tenaci che nessuna vicenda riesce a piegare; ma quando la tenacia, come nel caso del N., spezza i vincoli di disciplina e di ubbidienza di ogni società bene ordinata, diventa temerità e perde il suo fascino. Il rigorismo, che applicò lealmente anche a se stesso e che sostenne in diverse opere, lo fece sospettare come giansenista: a torto, come pare. Peraltro il giudizio di Brémond: « genio sublime, uomo di Dio, definizione vivente e bruciante, tenera e appassionata, giudiziosa ed intrepida del cristianesimo », ci sembra smisurata.

BRÉMOND, VII, 197-265 (il giudizio cit. è a p. 199). — BATTEREL, *Mémoires*, III, 109-41. — A. MOLIEN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 812-815.

NOUMENO (νοῦμενος = intelligibile, da νοῦς = intelletto) è termine riferito da PLATONE (v.) alle sue « idee » in quanto sono realtà non percettibili con i sensi bensì soltanto con l'intelletto; dopo KANT (v.) il termine ha assunto un altro significato.

I. L'ammissione di un N. (realtà noumenica o noumenale) come realtà « intelligibile » distinta da

una realtà « sensibile » (fenomenica si dice anche, non senza pericolo di equivoci) è implicita nell'ammissione di un INTELLETTO (v.) distinto da SENSO (v.): è incompatibile soltanto coi sistemi che negano uno di questi due termini e quindi la loro distinzione.

Generalmente presso le filosofie non sensistiche N. passò come categoria poziore di dignità principale, privilegiata tra tutte le altre categorie, mentre fenomeno, dal suo significato etimologico (presenza evidente), slittò verso un significato peggiorativo: apparenza, parvenza, doxa, illusione, falsità. È facile accorgersi che tal declassamento del fenomeno rispetto al N. non è per nulla giustificato in gnoseologia e in metafisica: anche esso è realtà, relativa al punto di vista dell'esperienza sensibile, non meno del N., che è realtà relativa al punto di vista dell'intelletto: dire che il N. è più pregiato del fenomeno è così poco sensato come dire che un profumo è più pregiato di un suono.

Questo dizionario, che attribuisce al fenomeno una realtà diminuita o addirittura la falsità, sembra originariamente ispirato da una aberrante metafisica sul tipo del RAZIONALISMO (v.) esclusivistico (ad es. di Parmenide o di SPINOZA, v.), il quale, per far valere le legittime ragioni dell'intelletto (ad es. contro l'empirismo estremo di Eraclito), credette di dover « negare » le ragioni del senso, oppure nacque dalla trasposizione delle categorie etiche alla metafisica e alla gnoseologia. Infatti in ETICA (v.) si deve far valere il primato dell'intelletto e del N. sul senso e sul fenomeno, attesoché il FINE (v.) e la NORMA (v.) della condotta morale umana si debbono trarre da ciò che è specificamente caratteristico dell'Uomo (v.), cioè dall'intelletto e dal N., appunto, che distingue l'uomo da tutti i suoi fratelli del basso (v. LIBERTÀ): certo, la vita etica umana, per la quale l'uomo ha da « essere se stesso », sarà un'alleanza di sensitività e intellettività, componenti metafisiche della « natura » umana, ma si voleva dire che nell'alleanza la dignità di guida spetta all'intelletto e al N., come l'anima intellettiva ha il prestigio incomunicabile di unica « forma » dell'uomo.

II. Insinuatosi nella storia del pensiero il fenomenismo gnoseologico moderno (v. CARTESIO, SCETTICISMO), la coppia verbale fenomeno-N. cambia radicalmente significato (e l'aver conservato quei termini antichi per concetti nuovi non è il più innocuo degli equivoci nei quali si impiantò la filosofia moderna). « Fenomeno » non è più la realtà quale è colta dal punto di vista dell'esperienza sensoriale, ma è la nostra conoscenza della realtà, sia essa sensitiva (l'unica ammessa dal fenomenismo empiristico sensistico: v. LOCKE, HUME, CONDILLAC, EMPIRISMO), sia essa intellettiva (l'unica ammessa dal fenomenismo razionalistico: v. CARTESIO, MALEBRANCHE, SPINOZA, RAZIONALISMO).

Se la « conoscenza » fosse intesa come « realtà conosciuta », giusta il realismo classico, la nuova concezione del fenomeno non si allontanerebbe da quella antica se non per aver incorporato nella categoria di fen. anche il mondo intellettuale. Senonché, per un grave guasto iniziale (il vizio radicale del fenomenismo), la conoscenza (fenomeno) è stata divisa dalla realtà in se stessa, la quale si suppone (puro presupposto indimostrato e indimostrabile, anzi assurdo) estraposta alla conoscenza, al di là del pensiero (v. SCETTICISMO). A questa realtà « in se stessa » supposta oltre il pensiero, si riserva il nome di N. Il compito del sapere — poiché il sapere a questo

punto diventa compito, programma, problema — consisterà nel « conquistare » il N. a partire dal fenomeno, cioè nel « passare » dalla nostra conoscenza alla realtà « in se stessa ». In antico un suono o un profumo era un fenomeno = realtà colta dal punto di vista dell'udito o dell'olfatto, ora si dice che è un N. se è considerato non già come pura sensazione bensì come realtà in se stessa; in antico la sostanza era un N. = realtà colta dal punto di vista dell'intelletto inferenziale, ora si dice fenomeno se è considerata come un nostro modo di pensare la realtà.

Si sa che nello snodamento dialettico della filosofia moderna si avvertì ben presto come quel « passaggio » dal fenomeno al N. era impossibile. Il che avvenne a livello di HUME e di KANT (v.), dove il fenomenismo diventa assoluto: il N. è inconoscibile, tutta la conoscenza si esaurisce nei fenomeni. Ma a questo punto l'accezione moderna di fenomeno (= conoscenza, distinta dalla realtà) dovrebbe finire la sua storia, e il fenomeno dovrebbe identificarsi col N., cioè con la realtà in se stessa: infatti il fenomeno, ora, non è più relativo a un soggetto che conosce (l'io, come sostanza cui inerisce il conoscere, è giustiziato da Hume e da Kant) e non è più relativo a una cosa *in sé* della quale esso sia il nostro modo di vedere; dunque il fenomeno diventa esso stesso la realtà tout court, il N.: il fenomenismo assoluto è logicamente un realismo assoluto.

Peraltro nel cammino storico effettivo dei concetti — che non coincide perfettamente col loro cammino logico — si notano inerzie frenanti, paure, ritorni, contaminazioni. Così è che il kantismo del Kant storico conserva il N. = cosa in sé, come « indispensabile fondamento al fenomeno » (cf. *Prolegomeni*, parte II, § 32), pur dichiarandolo inconoscibile. È un grave incidente logico, una disonorante distrazione per un ragioniatore di sì gran calibro: un N. che non è conoscibile e di cui nulla si può affermare, e che nullameno è affermato come realtà « esistente », come « necessario », come « fondamento »! Difatti gli fu rimproverato da tutte le parti e fu abbandonato come infelice « caput mortuum » del suo sistema nell'evoluzione del « vero kantismo », che per noi è l'IDEALISMO (v.) trascendentale di Fichte, Hegel, Gentile.

Vero è che Kant aveva bisogno del N. dal momento che s'era accinto a spiegare la conoscenza come « sintesi a priori »: sintesi, abbracciamento, composizione di « forme pure a priori » con un « qualche cosa » offerto dalla realtà in se stessa, con un N. appunto. L'idea di « fondamento », poi, poté essersi insinuata surrettiziamente nel suo sistema come inconscio residuo del ragionamento sostanzialistico (che sbocca appunto alla « sostanza » come subiectum o fondamento del divenire). Comunque sia, Kant non badava che, dando ai concetti di esistenza, di sostanza, di necessità il valore di « categorie » o forme pure a priori dell'intelletto, si rendeva impossibile affermare il N. come realtà in se stessa. Per Kant l'unico modo di trovare equilibrio era: o rinunciare alle forme pure e quindi alla dottrina della sintesi a priori (con che si sarebbe riconquistato l'antico realismo e non si sarebbe più giustificata la distinzione fra N. = realtà in sé e fenomeno = nostra conoscenza della realtà), oppure fare dello stesso N. una forma pura presupposta come « fondamento indispensabile » all'applicazione di tutte le altre forme pure (con che, daccapo, non vi sarebbe stato

modo di distinguere un N. = realtà da un fenomeno = conoscenza).

L'accezione antica di N. = realtà intelligibile e fenomeno = realtà sensibile è legittima perché si fonda sulla distinzione fra intelletto e senso, che è legittima. L'accezione moderna di N. = realtà e fenomeno = conoscenza è illegittima perché si fonda sulla distinzione fra realtà in sé e rappresentazione della realtà, che è pura presupposizione, scherzo dell'immaginazione, anzi assurdo. — v. SCETTICISMO.

NOURRY (Le). v. LE NOURRY.

NOVACELLA: — 1) v. NEUSTIFT.

2) Priorato premostratese (N. Signora e S. Pietro) presso Frisinga in Baviera fondato nel 1140 dal vescovo Ottone, costituito in abbazia nel 1171, soppresso nel 1802. — COTTINEAU, II, col. 2059 s.

3) Monastero O. S. B. (SS. *Gervasio e Protasio*) fondato (799) da S. BENEDETTO d'Aniano (v.) a Juvignac (Montpellier). — COTTINEAU, II, col. 1502.

NOVALESA (*Novaliciae*), abbazia O. S. B. (SS. *Pietro e Andrea*) fondata (VI sec.) dal franco Abbone senior al tempo di S. Benedetto, ai piedi del Moncenisio, a c. 8 Km. da Susa, prov. di Torino. Nel 726 vi si trovano i benedettini. Nel 3^o anno di Carlo Martello (739) è restaurata dal senatore Abbone junior; primo abate fu il ven. Godone. Cumulata di favori da Carlomagno e dai carolingi, guidata da grandi abbatì come Frodoino, S. Eldrado, divenne un fiorentissimo centro di vita religiosa e culturale: ebbe fino a 500 monaci. Sotto l'invasione dei saraceni (sec. X) la comunità si rifugiò parte nell'abbazia di Breme e parte nel monastero torinese dei SS. *Andrea e Clemente*. Nel 1821 Pio VII la unì alla congrega di Montecassino. Soppressa nel 1855 dal governo sardo, dal 1884 è sede di villeggiatura del Convitto nazionale di Torino.

Sussiste ancora la chiesa abbaziale, rifata da Amedeo II (1712), con la cappella di S. Eldrado, abbatte († c. 830) splendidamente affrescata. Della ricca biblioteca molti codici insigni finirono in altre biblioteche: cf. C. CIPOLLA, *Ricerche sull'antica bibliot. del monastero della N.*, Torino 1894; *Id., Monumenta novalicensis vetustiora*, Roma (1898-1901, 2 voll. (« Fonti per la storia d'Italia »).

Chronicon Novalicense (sec. XI), in *Mon. Germ. Hist. Script.*, VII, 73-128, cui segue *Vita S. Eldradi*. — KEHR, *Italia pontif.* VI-1, 232; VI-2, 129. — PL 88, 1290; 97, 997; 104, 1009, 1151; 139, 1591; 180, 1504. — UGHELLI, IV, 1427; V, 274. — J. MONTICELLI, *La valle di Susa e l'abb. della N.*, Pinerolo 1925. — ENC. IR., XXIV, 986 s. — COTTINEAU, II, col. 2103.

NOVALIS, pseudonimo di *Friedr. Leopold von Hardenberg* (1772-1801), n. a Wiederstedt (contea di Mansfeld) da nobile famiglia, m. di tisi a Weissenfels. Rimasto ben presto orfano di madre, ebbe la prima educazione dal padre, acceso pietista. Da una malattia che lo colse a 9 anni restarono soverccitate le sue capacità di pensiero, di fantasia, di sogno, che, pur senza indebolire la potenza volitiva e il senso del reale, conferirono alla sua esuberante affettività un tono mistico, idealistico, poetico e tennero viva nel suo animo la sofferenza per la sproporzionata idealità sognata da conquistarsi e realtà trovata da patirsi e da trasformarsi. All'univers. di Jena (1790) incontra K. L. Reinhold e s'accosta con fervore a Schiller; passato all'univers. di Lipsia (1791), si

introduce nel mondo romantico dell'amico Fr. Schlegel, s'accende per la poesia di Goethe, penetra nell'idealismo di Kant.

Dopo gli studi (terminati a Wittenberg nel 1793), si occupa nell'amministrazione delle miniere e si trasferisce a Tennstädt (1794). Quivi, nel castello di Grünungen sulla fine del 1794 incontrò la tredicenne Sofia von Kuhn, nella quale, come in un emblema visibile dell'infinito invisibile, concentrò tutti i suoi ideali e tutta la sua incandescente affettività (« la mia amante è l'abbreviazione dell'universo », frammento 932 della vers. Pocar, p. 238; « Credo che Sofia sia intorno a me e possa apparirmi e agisco conformemente a questa fede... In me forse come anima mia », frammento 23, ivi p. 41 s; « Per Sofiuccia io provo religione non amore. L'amore assoluto, indipendente dal cuore, fondato sulla fede, è religione », fr. 595, ivi p. 174). Quand'ella muore (19 marzo 1797), anch'egli, sentendosi svuotato di ogni interesse terreno, si lascia rapire dal consapevole proposito di seguirla nel mondo degli spiriti, di morire mediante un libero non violento « suicidio filosofico ». In questo stato d'animo sbocciano gli *Hymnen an die Nacht* (1797-99) in versi liberi e prosa ritmica, dove trasferisce i suoi interessi dal finito, dall'effimero, dalla schiavitù, dalla inquietudine, simbolizzati nel giorno, all'infinito, all'assoluto, alla quiete silenziosa maestosa, simbolizzati dalla notte piena di « misteri immensi » e di « doni celestiali ».

Non crede di venir meno alla fedeltà verso Sofia quando (1799) s'innamora di Giulia von Charpentier: Sofia e Giulia più che persone fisiche erano per lui volti o immagini diverse dell'unico ideale infinito; la loro deliziosa realtà data, che aveva determinato l'incontro e la scelta, veniva subito trasfigurata dal poeta in mito e dilatata fino a coprirsi con la totalità del vero, del buono, del bello.

Il sogno giovanile di un trionfo totale dello spirito e di una adesione assoluta all'ideale puro, liberato da ogni limitazione contingente, lentamente matura in N. e fa luogo a quello che egli dice: « idealismo magico »: affermazione dell'ideale infinito eterno nella realtà finita caduca, incarnazione dell'io spirituale nel corpo e nel mondo, armonia di spirito e natura, per cui lo spirito domina il corpo e la natura fino a farne ciò che vuole, anche miracoli, e la natura diventa spirito (framm. 471, 482): il principio metafisico dell'universo è la volontà: il mondo « è sorto per forza di fede: essa è il principio sintetico » (framm. 115); lo spirito diventa così un compito infinito, lo sforzo di umanizzare il mondo, di farlo « rinascere » alla sua libertà (fr. 1728-31), di trasformarlo da dato, trovato a risultato, costruito. La meta è l'armonia universale, l'ordine razionale, la pace completa eterna. In particolare, di se stesso poteva dire: « La mia volontà si avvicina a poco a poco a quella perfezione della volontà che si esprime dicendo: egli può ciò che vuole » (fr. 14, ivi p. 41).

Questi pensieri ritornano come temi centrali nei suoi *Frammenti*, annotazioni isolate nate dalle sue letture e meditazioni (N. ne pubblicò due piccole raccolte: *Blutenstaub* e *Glauben und Liebe*, 1798; la maggior parte di essi apparve postuma, variamente ordinata). Ritornano in *Geistliche Lieder* (1799-1800), che con potente lirismo religioso-mistico celebrano Cristo quale mediatore fra finito e infinito, fra materia e spirito, ideale supremo di armonia e di pace, approdo benedetto di tutte le peripezie del mondo e dell'uomo. Ritornano nei romanzi incom-

piuti: *Die Lehrlinge zu Sais* del 1798 (dove è idealizzato il suo maestro Werner col quale dal 1797 studiò a Freiberg mineralogia e scienza delle miniere) e *Heinrich von Ofterdingen* (1799-1801), nel quale N. si ispira e si oppone al « Wilhelm Meister » di Goethe: mentre Goethe elogia la vita attiva e invita ad abbandonare la fantasia e la poesia la quale non può essere più di una introduzione alla vita, N. elogia la poesia come unico valore che può e deve inglobare ogni altro valore: « la poesia è il reale, il reale veramente assoluto. Questo è il nocciolo della mia filosofia » (fr. 1186, ivi p. 303; cf. fr. 1283-90, 1330, 1354). In *Die Christenheit oder Europa* (1799), reagendo con coraggio e originalità all'ILLUMINISMO (v.) e ponendo alcuni temi cari al ROMANTICISMO (v.), esalta il medioevo, il papato, l'autocrazia gerarchica, patriarcale, l'unione mistica del re e dei cittadini, la comunità unitaria della chiesa, tutti i valori spirituali della civiltà cristiana medievale e perfino i gesuiti, contro il giacobinismo ugualitario, il laicismo, il razionalismo, l'anarchia civile e il frazionamento religioso. Non fu cattolico (del resto non si legò a nessuna chiesa ufficiale), ma il suo spirito si trovò più affine alla tradizione cattolica che alla mentalità della sua epoca.

Cercando la genealogia dei pensieri di N., incontreremo (v. DILTHEY) Schopenhauer, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Goethe, Hemsterhuis, Schleiermacher (dopo il 1799), Ritter, Fed. Schlegel, Brown, Baader, Giov. Müller, Schultz, Helmont..., oltreché Platone, Plotino, J. Boehme (letto tardi), Paracelso, la magia, l'alchimia, la kabbala... Non possiamo valutare esattamente queste influenze (come non possiamo valutare le influenze di N. su Schelling, Hegel, Feuerbach, Bergson, Rilke, Th. Mann...), poiché la vaghezza poetica, la forma mitica fiabesca dei suoi pensieri possono permettere qualsivoglia accostamento. N. non volle o non poté dare al suo pensiero una forma sistematica rigorosamente razionale: egli non è filosofo, ma rimane poeta, ed è massimo di tutti i tempi, e poeta anche come saggista.

Peraltro coltivò il sogno filosofico di un sapere totale unitario: « la mia impresa vera e propria è la descrizione della Bibbia, o meglio dottrina della Bibbia... La Bibbia completa è una biblioteca completa e ben ordinata » (fr. 8, ivi p. 40); « il mio libro deve diventare una Bibbia scientifica, un modello e germe reale e ideale di tutti i libri » (fr. 10, ivi p. 40); « a rigore la filosofia è nostalgia; il desiderio di trovarsi dappertutto come a casa propria » (fr. 24, p. 43).

Una filosofia così definita non poteva essere un « Wissen », ma semmai « Aufgabe zu wissen », un compito mai conchiuso (fr. 31), come la pietra filosofale che mai si trova (fr. 46). Naturalmente, sarebbe di cattivo gusto identificare questo pensiero con la tesi del problematicismo contemporaneo.

« Non è gioia più grande che quella di comprendere tutto, di trovarsi dovunque come a casa propria... Se poi cerchi dappertutto la via giusta, se ti sforzi di suscitare e di conservare dovunque una volontà buona e viva e di elevare ogni cosa a belle intenzioni, puoi tranquillamente considerarti un modello di uomo e volerti bene cordialmente e rispettarli » (fr. 13, ivi p. 40 s). E forse N., che gli amici romantici descrissero come « san N. », guarito dalla mortalità pur nel suo soggiorno terrestre (Gugl. Schlegel), poté volersi non troppo male.

BIBL. — Alcune edizz.: F. TIECK-F. SCHLEGEL (Berlín 1802, 2 voll.; un 3° vol. nel 1846), K. MEISSNER (Leipzig 1898-1901), E. HEILBRON (Berlín 1801), J. MINOR (Jena 1907), E. KAMNITZER (München 1923-24), R. SAMUEL-F. KLUCKHOHN (Leipzig 1928), E. KAMNITZER (Dresda 1928), H. FRIEDMANN (Berlín s. a., D. Verlaghaus Bong und Co.), K. SEELIG (Herlberg-Zürich 1945). Altre indicaz. bibliogr. presso Enc. It. XXIV, 988.

Versioni ital. *I discepoli di Sais*, G. A. ALFERO (Lanciano 1912). — *Imi alla notte e Canti spirituali*, A. HERMET (ivi 1912). — *Enrico di Olt.*, R. PISANESCHI (ivi 1914). — *Imi alla notte*, V. ERRANTE (Milano 1938). — *Cristianità o Europa*, G. MANACORDA (Torino 1942). — *Frammenti*, prima vers. it. (una scelta era già stata presentata da G. Prezzolini, Lanciano 1912), a cura di E. POCAR, Milano 1948. — *Scelta dalle opere*, a cura di G. A. ALFERO e V. ERRANTE, Milano 1942; bibliogr. p. XXI ss, cui si aggiungono qui alcuni studi più recenti.

G. VAN DER LEEUW, N., Baarn 1943. — *From N. to Nietzsche*, a cura di SOL LIPTZIN, New-York 1947. — W. DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing, Goethe, N., Hölderlin, Göttingen 1950¹². — M. BESSET, *N. et la pensée mystique*, Paris 1947. — J. ROOS, *Aspects littéraires du mysticisme philos. au début du romantisme*. Will. Blake, N., Ballanche, Strasbourg 1951. — W. REHM, *Orpheus. Der Dichter u. die Tölen. Selbstdeutung u. Totenkult bei N.*, Hölderlin, Rilke, Düsseldorf 1950. — H. KUHN, *Poetische Synthesis, oder ein kritischer Versuch über romantische Philosophie u. Poésie aus N. Fragmenten*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 5 (1950-51) 161-78, 358-84. — E. ANRICH, *Gross göttlich Ordnung. Thomas v. Aqu., Paracelsus, N. u. die Astrologie*, Tübingen 1951. — K. ZIEGLER, *Die Religiosität des N. im Spiegel der «Hymnen an die Nacht»*, in *Zeitschr. f. deut. Philol.* 71 (1953) 256-77. — A. BÉGUIN, *Note sur la religion de N.*, in *Vie spirit. Suppl.* 1955, 15 fév. p. 58-71. — E. BISER, *Asstieg u. Aufstellung. Die geistige Welt in Novalis' «Hymnen an die Nacht»*, Heidelberg 1954. — TH. HAERING, *N. als Philosoph*, Stuttgart 1954; cf. X. TILLETTE, *N. la philosophie*, in *Archives de philos.* 22 (1959) 605-20.

NOVARA, città in Piemonte, capoluogo di provincia; diocesi comprendente 296 comuni nelle province di N. e Pavia.

La tradizione la dice evangelizzata nel I sec. Il vescovato però non è anteriore alla fine del IV sec. Conserviamo la lista dei suoi vescovi più antichi su due dittici, concordati nel designare come protovescovo S. Gaudenzio, nativo di Ivrea e compagno di S. Lorenzo, prete e non vescovo, nell'evangelizzazione di N., che allora dipendeva dalla diocesi di Vercelli. Ricevette l'episcopato negli ultimi anni del sec. IV da Simpliciano, successore di S. Ambrogio nella sede di Milano. Morì, si crede, nel 418, dopo 20 anni di governo della diocesi. Suoi successori: S. Agabio († 70 sett., forse del 440), Diogenio, Pascenio, Simpliciano (457), Vittore di cui Ennodio compose tra il 490 e il 512 l'iscrizione sepolcrale. Degli altri vescovi si ricordano: S. Adaligo (830-850 c.), Pietro Filargo (1388-1402) poi arc. di Milano ed infine papa ALESSANDRO V (v.), ven. Carlo BASCAPÈ (1593-1615) che fu confidente e biografo di S. Carlo Borromeo e illustrò con diligenza e critica rara ai suoi tempi la cronologia dei vescovi di N., Benedetto Odelscalchi (1650-56) poi papa INNOCENZO XI (v.).

La diocesi, già dipendente dalla metropoli di Milano, dal 1817 è suffraganea di Vercelli. Patrono è S. Gaudenzio. Conta c. 440.000 anime in 409 parrocchie. Il seminario teologico è in N.; seminari minori sono al Monte S. Carlo in Arona (filosofia e gin-

nasio super.), all'isola S. Giulio (lago d'Orta) e a Miasino.

Delle antiche costruzioni di architettura romanica rimangono: il battistero a pianta ottagonale, con vasca battesimale romana ed affreschi del Morazzone, e il campanile della cattedrale. Il duomo, costruito, dopo la demolizione dell'antico romanico, dall'Antonelli (1865-1869), è preceduto da un pronao grandioso; nell'interno, uno Sposalizio di S. Caterina di G. Ferrari ed affreschi del Lanino. San Gaudenzio è pure ricostruita (1577-1659), su disegno del Pellegrini, al posto di un'antica chiesa romanica del sec. XII abbattuta. Ha un bel campanile barocco ed un'altissima cupola (121 metri); ardito esperimento di statica dell'Antonelli (1844-88); nell'interno, un polittico di G. Ferrari. Ambedue le chiese suddette posseggono un importante archivio capitolare.

BIBL. — C. MORBIO, *Storia della città e dioc. di N.*, Mil. 1841. — A. RUSCONI, *Le origini novaresi*, Nov. 1875. — C. BASCAPÈ, *La N. sacra*, vers. dal latino a cura di G. Ravizza, Nov. 1878. — N. BAZZETTA da Vemenia, *Storia della città di N.*, Nov. 1931. — G. BARLASSINA-A. PICCONI, *Le chiese di N.*, Nov. 1933. — F. M. BOZZOLA, *Un giardino di Maria. Santuari e santuarietti mariiani nella dioc. di N.*, Nov. 1949. — *Bollettino stor. per la prov. di N.* (dal 1907); tra gli studi più recenti ricordiamo: C. RAMPONI, *Il vescovo del risorgimento novarese mons. Giac. Fil. dei Medici Gentile (1809-1875)*, genovese, vescovo dal 1842, «defensor civitatis» contro gli Austriaci nel 1848-49 e 1859, 40 (1949) 195-222; *In memoria ed onore del ven. C. Bascapè vescovo e storico di N.*, vari articoli nel IV cent. dalla nascita, 41 (1950) 1-216; C. SALSOTTO, *Gli statuti del vescovo Gerardo (1209-1211) con le aggiunte del vescovo Siegibaldo (1249-68)*, 44 (1953) 20-35; — L. CASSANI, *All'epoca di Pier Lombardo N. ebbe una scuola per clerici*, dati sull'antica scuola e biblioteca capitolare, ivi p. 171-91. — N. e il suo territorio, Nov. 1953, in f. (pp. 1050), a cura della Banca Pop. di N. — SAVIO, *Antichi vescovi d'Italia. Piemonte*, Torino 1899, p. 238-80. — LANZONI, II, 1032-36. — CAPPELLETTI, XIV, 431-529.

NOVARINO Luigi (1594-1650), veronese, teatino dal 1617, molto stimato da Urbano VIII, scrittore fecondissimo (lasciò più di 21 voll. in f. senza contare gli inediti e gli incompiuti), peraltro più laborioso e diligente che geniale. Dei suoi scritti ricordiamo: *Sacrorum electorum tom. I, in quo qua ex latino, graeco, hebraico et chaldaico jone, qua ex antiquis hebraeorum, persarum, graecorum, romanorum aliarumque gentium ritibus quadam divinae Scripturae loca noviter explicantur et illustrantur antiquitates plurimae in luce eruntur, omnia monitis sacris aspersa et excursibus moralibus locupletata* (Lione 1639⁴ in f.), cui seguirono 3 altri voll. che trattano le lodi della Vergine e di S. Giuseppe (ivi 1647⁴), della Eucaristia (ivi 1638), e del Matrimonio (ivi 1640); un 5° vol. dedicato a vari argomenti (*medicus chirurgus, columna sepulchralis, fumus bellicus...*) in relazione a vari passi della s. Scrittura, apparve a Verona nel 1646; — *Schediasmata sacro-profana, h. e. observationes antiquis christianorum, hebraeorum aliarumque gentium ritibus in lucem eruenadis, aliquot s. Scripturae, ss. Patrum aliorumque scriptorum locis illustrandis, variae eruditonis supellectili augenda, pietatis fovenda, amolenda impietatis*, Lione 1635; — *Adagia ex ss. Patrum ecclesiasticorumque scriptorum monumentis prompta, ivi 1637, 2 voll.*; — *Matthaeus et Marcus expensi notis monitisque sacris*,

qua ex linguarum fontibus, qua ex variarum versionum collatione, qua ex ss. Patrum aliorumque auctororum observationibus, quae ad mores informandos praecipue spectant, illustrati, ivi 1642. In tre altri volumi (1643-1645) egli ci dà un commentario per i restanti libri del N. T., destinato specialmente ai predicatori. — Voleva trattare allo stesso modo il V. T. poiché lasciò pure: *Moyses expensus*, Veronae 1647-1648, 2 voll.; — *Omnium scientiarum anima, h.e. axiomata physico-theologica ex probae notae auctoribus editis aut ineditis prompta et suo ordine distributa quae explicantur, illustrantur, porriguntur et coarcentur, eademque opera plures difficultates expenduntur, rebus multis, alioquin coecis et subobscuris, lux immititur, occultis clausisque aditus aperitur, plurima scilicet digna, nec ita obvia deprimuntur, ac plurimum depremdendarum occasio datur*, Lione 1644, 1645, 3 voll. — *Variorum opusculorum*, 3 voll., Verona 1645-1649, nei quali si trova il *Commentarius in Proverbia Salomonis* dell'Agelli, suo compagno di religione. Tra gli inediti si notano i 6 volumi della *Nova ss. Bibliorum editio innumeris versionibus insignita ex variis linguis exque plus quam LX auctoribus magno labore collecta*. — Elenco degli scritti presso VEZZOSI, *Gli scrittori de' Chierici regolari detti Teatini II* (Roma 1781) 100-112, — HURTER, III³, col. 1069 s.

NOVATI Giov. Battista, (1585-1648), n. e m. a Milano. Entrato (1606) tra i Camilliani ministri degli infermi, insegnò per lungo tempo discipline filosofiche e teologiche nelle case dell'ordine, fu superiore di Bologna, arbitro e consultore generale, infine superiore generale dell'ordine (1640-46). Pubblicò importanti lavori teologici: *De eminentia Deiparae Virginis Mariae* (2 voll., Roma 1630, Bologna 1639, 1650), che è forse la principale enciclopedia mariologica del sec. XVII, largamente lodata e citata; cf. MARCUS a Damborice, *Mariologia p. Novati*, Roma 1946; — *Eucharistici amores ex Canticis Canticorum emuleati* (I, Milano 1645; II, Vittoria [Spagna] 1726), primo tentativo di esegesi eucaristica della Cantica; — *Adnotationes et decisiones morales pro opportuno infirmis et moribundis auxilio praestando*, Bologna 1638; vers. it. di Diego Mansi, Milano 1646; — *Dilucidationes de illibata conceptione B. Mariae V.* (inedito). — ARGELATI, *Biblioth. scriptorum mediolanensium*, II (Mil. 1745) 997. — Altra bibl. presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 815 s.

NOVATO di Thamugae (PL 3, 1095 A), prete di Cartagine, autore di uno scisma nella chiesa di Cartagine e complice dello scisma di NOVAZIANO (v.) nella chiesa romana. Il suo nome appare spesso negli scritti di Cipriano (v. PL 4, 1221, indice); sembra che N. fosse stato in competizione col santo per la sede cartaginese.

Quando CIPRIANO (v.) era in esilio, i suoi avversari organizzarono un partito scismatico capeggiato dal diacono FELICISSIMO («signifer seditionis», PL 3, 748 ss), che trovò molti seguaci tra i LAPSI (v.) ai quali fu concessa la riconciliazione senza la preventiva penitenza canonica. Anche quelli che prevaricarono nel tempo della persecuzione, ma avevano ottenuto dai confessori un libello d'intercessione, si unirono agli scismatici, per essere ammessi più presto alla riconciliazione. Cipriano si oppose a questi abusi. Tra i nemici di Cipriano fu primo N. Cipriano scrivendo a papa Cornelio, dipinge sinistramente N., sempre avido di novità, insaziabilmente avaro, gonfio di orgoglio, eretico,

ladro della chiesa e degli orfani, un perverso che lasciò morire suo padre di fame, che percosse la madre vedova incinta cagionando la morte del feto. Nella stessa lettera lo accusa di avere attirato al suo partito il diacono Felicissimo e commesso in Roma un più grave delitto: egli, che in Cartagine aveva eccitato un diacono contro la chiesa, in Roma sollevò un vescovo, Novaziano (PL 3, 730 ss). Non è peraltro verosimile la notizia del Catalogo liberiano, che N. consacrò Novaziano vescovo di Roma; più accettabile è il racconto di Eusebio (*Hist. eccl.* VI, 43, PG 20, 616 ss) che N. brigasse perché Novaziano fosse consacrato da tre vescovi italiani. Pare che N. si usurpasse a Cartagine e a Roma il diritto di ordinare e consacrare, in odio alla gerarchia ecclesiastica; Cipriano (l.c.) era fortemente sdegnato per atti contro l'autorità vescovile compiuti in Cartagine da N., e dal suo partito, pur senza precisarne la natura. Dopo la consacrazione di Novaziano, N. fu mandato da lui, insieme ad Evaristo, Nicostrato, Primo e Dionigi, ad organizzare il suo partito in Africa. Indi di N. si perdono le tracce.

NOVATORI. Con questo nome, usato generalmente in accezione peggiorativa, si indicano tutti coloro che insegnano qualche nuova dottrina in materia di fede, in particolare i protestanti.

La rivelazione divina *universale* destinata a tutti gli uomini ebbe principio nella *epoca patriarcale*, incremento nell'*epoca mosaica*, complemento e fine nell'*epoca apostolica* (Vecchio e Nuovo Testamento).

Con la morte dell'ultimo apostolo S. Giovanni si chiusero i divini oracoli. I successori degli apostoli non hanno altro mandato che di custodire, conservare, insegnare, interpretare e difendere il deposito della RIVELAZIONE (v.), senza nulla aggiungere, nulla togliere, nulla correggere. L'idea del «canone chiuso» e della completezza della rivelazione neotestamentaria è solidale con tutta la dottrina cristiana (v. DOGMI, evoluzione; NOTE teologiche) e si traduce in un solenne criterio di valutazione delle dottrine introdotte nella chiesa: «Illud est dominicum et verum, quod sit prius traditum: id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum» (Tertulliano, *De praescr.* 37); cf. Vincenzo Lirinense (*Commonit.* c. 32): «Christi Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil unquam in his permutat, nihil inuit, nihil addit»; il pontefice S. Stefano a confutare l'errore dei ribattezzanti del sec. III altra regola non pose che questa: «Nihil innovetur, nisi quod traditum est». Ciò non toglie che Dio possa fare ed abbia realmente fatto rivelazioni private a particolari persone (v. VISIONI e RIVELAZIONI); se talvolta la chiesa interviene a ratificarle, non è per obbligare i fedeli a prestare ad esse un assenso di fede divina (obbligatorio solamente per quelli che le ricevono e per tutti coloro a cui fossero rese sufficientemente credibili), ma solo per dichiarare nulla contenersi in siffatte rivelazioni di contrario alla fede ed ai buoni costumi, essere cosa pia e prudente il prestarvi l'assenso, non essere lecito ad alcuno il disprezzarle.

Se la chiesa di Gesù, depositaria fedele dei dogmi ricevuti, respinge ogni progresso *oggettivo* nella fede e nella rivelazione divina, accetta però, favorisce e promuove il cosiddetto progresso *sogettivo*: progresso del credente nella cognizione della parola di Dio, nell'applicazione di essa alla propria vita spirituale

e alle strutture della società in vista della costruzione del sistema teologico, della santità e della civiltà cristiana.

I N. che pretendono introdurre una « novità oggettiva », un « progresso oggettivo » nel deposito rivelato sono fuori della fede; i N. che si sforzano di promuovere il « progresso soggettivo » del Vangelo sono i maestri e i padri della famiglia cristiana. — v. **TEOLOGIA, DOGMI (evoluzione), TRADIZIONE, MAGISTERO, MODERNISMO.**

NOVAZIANO (le fonti latine conoscono per lo più questa forma; i greci, probabilmente per errore, preferiscono la forma *Novato*: *Νοβάτος, Ναβάτος, Ναβάρτος*, cf. Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43, PG 20, 616 ss; Socrate, *Hist. eccl.* IV, 28, PG 67, 537 ss; la forma *Novato* peraltro è nota anche ai latini: cf. PL 3, 890 s), fu autore di uno scisma in Roma (che da poco aveva sofferto lo scisma di IPPOLITO, v.), esteso poi a tutta la cristianità.

I. Dati biografici. Filostorgio lo dice oriundo della Frigia (*Hist. eccl.* VIII, 15, PG 65, 568), forse tratto in errore dall'affinità del rigorismo di N. con la « profezia frigia » (v. **MONTANO**). In realtà, N. fu romano o almeno italiano. Prima di passare al cristianesimo, coltivò la filosofia pagana, probabilmente lo stoicismo, come insinua il linguaggio di Cipriano. I particolari della sua conversione, avvenuta in età matura, sono narrati da papa Cornelio nella lettera a Fabio di Antiochia (Eusebio, l. c.): essendo ancora catecumeno, N. si trovò invaso dal demonio ed ammalò gravemente, sicché ricevette il battesimo dei *clinici* (conferito a chi era in pericolo di morte) per asperione e senza confermazione; guarito, non si curò più di assoggettarvisi alle altre cerimonie del battesimo, né all'imposizione delle mani del vescovo. Malgrado questi difetti venne da papa Fabiano ammesso al sacerdozio e fu per qualche tempo arcidiacono della chiesa romana: Fabiano lo credette così degno del sacerdozio che l'ordinò malgrado l'opposizione del clero, il quale era contrario all'ordinazione dei *clinici*.

Ben presto per ingegno e per eloquenza N. acquistò grande influenza nella chiesa romana; ne fu fede il fatto che, essendo vacante la sede dopo la morte di Fabiano (dal genn. 250 al marzo 251), scrisse due lettere alla chiesa di Cartagine in nome della chiesa romana. L'anonimo *Trattato contro N.* testimonia che N., mentre rimase nella comunione ecclesiastica, fu un vaso prezioso, una casa di Dio: deplorava i falli altrui come suoi proprii, portava i pesi dei suoi fratelli, con le esortazioni confortava i deboli nella fede. Dapprincipio egli approvò la giusta mitezza adottata dalla chiesa romana nella riconciliazione dei lapsi e la condotta di Cipriano contro Felicissimo.

Ma poi cangiò parere e con la sua facondia fece molti seguaci. Nel marzo 251 Cornelio fu fatto papa. Il che spinse il partito più severo a reagire. Era venuto in Roma **NOVATO** (v.), che, per non si sa quale scopo, si associò a N. contro il partito più moderato. Per opera di lui N. fu scelto vescovo di Roma, venne consacrato da tre vescovi oscuri, Marcello, Alessandro di Aquileia, Agamenzone di Tivoli. Dopo la sua consacrazione N. spedì, secondo il solito, lettere ai patriarchi Dionigi d'Alessandria, Fabio di Antiochia, Cipriano di Cartagine. Questi rifiutò di comunicare con lo scismatico, scrivendo allora una lettera impetuosa nella quale denuncia N. quale

« adulterum et contrarium caput extra Ecclesiam contra sacramentum divinae dispositionis et catholicae unitatis »; inoltre mandò a Roma Fortunato e Caledonio, che giurassero a nome sua ubbidienza a Cornelio e venerassero la chiesa romana « ut Ecclesiae catholicae radicem et matricem » (*Ep. XLVIII*).

Dionigi d'Alessandria scrisse a N. esortandolo a recedere dalla sua opposizione; Fabio di Antiochia invece si piegò al partito di N., sicché Dionigi e più tardi papa Cornelio lo richiamarono alla giusta pratica. Invitato da due vescovi, Firmiliano della Capadocia e Teotisto della Palestina, Dionigi tenne un sinodo ad Antiochia per reprimere queste tendenze e ricondusse la pace nelle chiese d'Asia (*Eus., Hist. eccl.* VI, 44, 46; VII, 5). Nell'autunno del 251 N. fu scomunicato formalmente in un sinodo romano. Egli allora formò una chiesa separata, ribattezzando tutti quelli che aderivano al suo partito e mandando lettere in tutte le parti dell'oriente e dell'occidente.

Sui suoi ultimi anni ci mancano notizie sicure. Socrate (*Hist. eccl.* IV, 28, PG 67, 540) narra che N. morì martire nella persecuzione di Valeriano (257-58). La notizia non è isolata; è confutata ancora da Eulogio di Aless. (presso Fozio, *Biblioth. cod.* 182, PG 103, 533 s); il novaziano Semproniano, contro il quale Paciano di Barcellona scrisse 3 lettere (PL 13, 1031-82), crede al martirio di N. citando le parole di Cipriano: « Praecessit me adversarius meus » (PL 13, 1062 B). Gli scrittori cattolici negano a N. la gloria del martirio. Ma si sa che molti novaziani godettero fama di santità. Forse dai seguaci fu inteso e onorato come martirio l'esilio che, secondo l'inizio del *De cibis judaicis*, N. dovette subire.

II. Scritti N. è uno dei primi scrittori che trattarono di teologia in latino. S. Girolamo (*De vir. ill.* 70, PL 23, 681) gli attribuisce i trattati: *De Pascha, De sabbato, De circumcissione, De sacerdote, De oratione, De cibis judaicis, De instantia, De Attalo, « multaque alia »*, in particolare un grosso volume *De Trinitate* che, secondo Girolamo, fu tratto da Tertulliano (da qual libro di Tertulliano?) ed era attribuito dai più a Cipriano. Di questa cospicua produzione ci rimangono:

1) le due lettere cit. a Cipriano (n. 30 e 36 della raccolta ciprianea);

2) *De Trinitate*, in prosa ritmica, scritto probabilmente prima del 251 (PL 3, 913-82; ediz. migliore a cura di W. YORKE TAUSSET, Cambridge 1909). Utilizzando Teofilo Antioch., Ireneo, Ippolito, Tertulliano, N. espone con bello stile la dottrina cattolica sulla Trinità; pur professando la nascita eterna del Figlio, N. usa degli autori citati il linguaggio subordinazionista facendo inferiore e subordinato il Figlio al Padre e lo Spirito S. al Figlio;

3) *De cibis judaicis* (PL 3, 981-992), trattatello epistolare che doveva seguire alle lettere *De circumcissione* e *De sabbato*, ugualmente dirette contro i giudei, vuol dimostrare che i cristiani sono svincolati dalle prescrizioni ebraiche riguardanti i cibi e devono astenersi soltanto dal mangiare gli *Idolotiti* (v.); naturalmente, la libertà evangelica nei cibi non deve intendersi come licenza. N. scrive questa lettera pastorale alla comunità novazianista di Roma mentre egli ne era lontano (forse in esilio) al tempo della persecuzione di Decio;

4) *De spectaculis* (PL 4, 781-88) insiste sul divieto di assistere alle rappresentazioni teatrali pagane (come l'omonimo trattato di Tertulliano, PL 1, 627-62);

5) *De bono pudicitiae* (PL 4, 819-828) è una splendida esposizione dei gradi della castità (verginità, continenza nel matrimonio, fede coniugale). Gli ultimi due scritti sono stati trasmessi nelle edizioni di Cipriano (« Corpus Script. Eccl. Lat. » III-2 e 3).

III. **Dottrina.** N., opponendosi a CIPRIANO (v.) e a papa CORNELIO (v.), pretese escludere *per sempre* dalla chiesa e dalla grazia sacramentale gli apostati (v. LAPSI). I suoi seguaci, i novaziani (v. sotto), per coerenza assoggettarono alla stessa condanna anche i rei di peccati gravi commessi dopo il battesimo (come l'omicidio e l'adulterio). Credettero di potersi fregiare del nome di *καθαροί* = puri, mondi (Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43; S. Ambrogio, *De paen.* I, 3, PL 16, 466 AB), *ἀριστεροί, ἀριστοι* = nobili, eletti, in opposizione alla chiesa ufficiale che non si peritava di scendere a compromessi col peccato e a favorire i delitti con l'assicurazione dell'indulgenza. Conseguentemente — e a questo punto lo scisma diventava eresia — negarono alla chiesa il diritto e il potere di condannare l'apostasia e il peccato mortale anche in punto di morte (Cipriano, *Ep.* 55, 28) limitando arbitrariamente il potere delle chiavi; inoltre giunsero a dichiarare invalido il BATTESIMO (v.) amministrato dai cattolici e a ribattezzare i propri seguaci.

Sostenevano il loro punto di vista con la S. Scrittura. Ma la loro maggior forza dovette essere il prestigio della severità e l'ardore di conservare intatto l'ideale di santità evangelica, non certo l'argomentazione teologica, che in verità appariva fragile e contraria a quella S. Scrittura che essi invocavano.

Quando Gesù conferì agli apostoli il potere di legare e di sciogliere, di rimettere e di ritenere, istituendo nella sua chiesa il sacramento della PENITENZA (v.), non fece distinzione tra colpa e colpa, ma tutte (*quaecumque*) le assoggettò al potere della sua chiesa. Perciò il conc. di Trento, basandosi sulle parole di Cristo: « Quorum remisistis peccata », semplicemente definì competere alla chiesa il potere di rimettere i peccati, nulla distinzione fatta tra colpa e colpa (sess. 4, can. 3).

I passi oscuri del Vangelo dovranno dunque intendersi in modo coerente col detto solenne principio. Che Gesù chiamò *irremissibile* il peccato contro lo Spirito Santo (Mt XII 31), si può intendere, come spiega S. Tomaso (II-II, q. 14, a. 3) o della finale impenitenza, la quale evidentemente non può essere perdonata (non « ex defectu potestatis, sed bonae voluntatis »), o di quel peccato per cui le opere manifestamente divine si attribuiscono a virtù diabolica, il qual peccato è irremissibile in quanto è incurabile perché simili peccatori rifiutano la stessa medicina che potrebbe risanarli, cioè la penitenza. In Ebr VI 4 S. Paolo nega agli apostati la possibilità della penitenza. Queste parole non provano nella chiesa difetto di potere di riconciliare costoro con Dio, ma indicano solo la morale impotenza o la grande difficoltà in cui trovansi gli apostati di far ritorno alla chiesa. Quando Paolo nega agli apostati ogni sacrificio di espiazione della loro colpa (Ebr X 26) evidentemente parla degli apostati in senso composito come si dice, i quali, *finché durano nell'apostasia*, non possono propiziarsi Dio: ad essi nulla può giovare il sacramento nella cui efficacia essi non credono. Il peccato *ad mortem* (I Giov V 16), per la cui remissione è inefficace la preghiera, è forse il peccato contro lo Spirito S.: se va congiunto con la impe-

nitenza finale, è chiaro che non può venir rimesso per mancanza di disposizione; quand'anche non le vada congiunto, rimane sì enorme che la conversione di tali peccatori ha del miracoloso e appartiene alla Provvidenza straordinaria di Dio. D'altronde le parole di S. Giovanni: « non pro illo dico ut roget quis », non proibiscono di pregare per costoro (la cui conversione rimane ancora possibile), ma solo dichiarano che il precetto divino di pregare per i peccatori non si estende a questo genere di peccatori.

Nonostante la sua arbitrarietà, l'atteggiamento di N. si prestava ad essere idealizzato come nobile ansia di difendere l'integrità dell'ideale cristiano, la « chiesa dei santi », la « chiesa della salvezza », la genuina « chiesa di Gesù », contro la chiesa del sacramentalismo, del legalismo giuridico, dei riti, del papa e dei sacerdoti: la chiesa dell'interiorità religioso-morale che esclude i peccatori, contro la chiesa dei mezzi rituali di grazia che pretendono farsi valere meccanicamente come pratiche magiche anche sui peccatori, alla cui perversità vien garantita in certo modo l'impunità e la salvezza cristiana.

Contro questa presentazione (cara ad alcuni moderni) della crisi novaziana va osservato: — 1) È bensì vero che il novazianismo non è un episodio del tutto originale e rivoluzionario ma si riconnette a varie tendenze affiorate qua e là nella chiesa: al *Pastore* di ERMA (v.) e al *MONTANISMO* (v.) per il rigorismo estremo, a IPPOLITO di ROMA (v.) per l'opposizione al papa, al *DONATISMO* (v.) per il modo di trattare i LAPSI (v.); tuttavia non può citare in alcun modo a suo favore la tradizione. Non fu messo in discussione se la riconciliazione ai lapsi si dovesse concedere o negare, ma si trattava soltanto di decidere *quando* e *a quali condizioni* essa poteva concedersi. Ed era ovvio esigere che essa non fosse accordata prematuramente, « crudo tempore » (Cipriano, *Ep.* 16, 2; la stessa esigenza con la stessa espressione è affermata da N., *Ep.* 36, 1, tra le epistole cipriane), cioè prima che l'apostata avesse dato segni sufficienti di « paenitentia plena et justa ». — 2) Queste precauzioni di cui doveva essere circondata la riconciliazione erano evidentemente suggerite dal presupposto che la riconciliazione sacramentale sarebbe stata vana se fosse mancata nel peccatore una vera *μετάνοια* o conversione interiore totale. La chiesa non fece mai un uso magico del rito sacramentale; e la richiesta di interiorità non è davvero una trovata di N. — 3) In un primo tempo N. fu, su questi punti, in perfetto accordo con Cipriano, Cornelio, i confessori romani e la tradizione, come provano le lettere a Cipriano. Sicché ci lascia il sospetto che la sua ribellione sia stata provocata con la complicità dell'agitatore *Novato* (v.), da motivi meno nobili di rivalità personale contro Cornelio e di ambizione: perché sarebbe scoppiata repentinamente alla elezione di Cornelio? perché del suo rigorismo estremista posteriore non vi sono tracce prima di quel fatto? perché il suo rigorismo contro i lapsi non si estendeva anche ai « fraudatores et moechi » che egli accoglieva incoerentemente nella sua comunione (come gli rimproverava Cipriano, *Ep.* 55, 26)? L'istanza disciplinare — diventata presto dogmatica — di N. non fu una generosa protesta contro presunte deviazioni della chiesa ufficiale, ma piuttosto pretesto montato e manovrato da mire personali. — 4) Infine non possiamo dare un giudizio lusinghiero della sua difesa della santità evangelica se essa non

lo fermò dinanzi allo scisma e all'eresia: « era meglio patire ogni cosa piuttosto che la chiesa di Dio venisse lacerata » (Dionigi Aless., *Ep. 2 ad Nov.*, PG 10, 1297 A).

IV. I Novaziani (*Novatiani, Novatianenses*), grazie a una forte propaganda iniziata già da N. (Cipriano, *Ep. 55, 24*) e col prestigio di restauratori della autentica spiritualità cristiana, si diffusero rapidamente e vastamente. Aggravarono il rigorismo di N. negando la riconciliazione anche ai rei di peccati gravi; ma non pare che ciò bloccasse il proselitismo e conferisse alla setta il carattere chiuso di ristretta aristocrazia spirituale. D'altronde molti n. s'imposero all'ammirazione per fama di santità.

Gran fortuna ebbero in oriente. Il conc. di Nicea (can. 8) non fu molto severo con essi: si consideravano valide le ordinazioni di preti e vescovi n., ai quali si prometteva che, tornando alla chiesa cattolica, avrebbero potuto conservare i loro titoli. Al tempo del concilio (325), essi contavano già una regolare successione di vescovi nelle principali città dell'impero. Era del loro partito quel monaco Eutichiano, celebrato quale taumaturgo, onorato da Costantino, il quale tentò di trarre uno dei loro vescovi, Aceso, ad unirsi ai cattolici (Socr., *Hist. eccl. I*, 13, Sozomeno, *Hist. eccl. I*, 14, PG 67, 105 ss, 907 ss).

Nel sec. IV la loro storia è raccontata da Socrate con tante particolarità da far sospettare che lo storico appartenesse egli stesso a quella setta. Tollerati sotto Costantino, che concesse loro chiese e cimiteri (326), vennero perseguitati sotto Costanzo con i cattolici, perché contrarii agli ariani, dal patriarca Macedonio. Socrate ne ricorda parecchi che subirono la morte per sostenere la consistenzialità del Verbo col Padre; tra essi un Alessandro di Paflogonia, al cui nome era dedicata ai suoi tempi una chiesa in Costantinopoli. Molte loro chiese furono distrutte e il loro vescovo Agelio cacciato in bando. Il patriarca Macedonio, ariano, sapendo che molti di essi si trovavano a Mantinio in Paflogonia, per mezzo dell'imperatore Costanzo mandò colà quattro squadre di soldati, sperando che il terrore delle armi li facesse volgere all'arianesimo. Il colpo andò fallito: armati di tutto ciò che veniva loro alle mani mossero incontro alla soldatesca, che fu quasi pienamente distrutta (Socr. II, 38). La persecuzione trovò alleati tra loro N. e cattolici (questi frequentavano le chiese di quelli), benché i N. non accettassero la disciplina dei cattolici riguardo alla remissione dei peccati; anzi, in questo periodo i N. divennero più rigidi del loro stesso caposetta.

Sotto Valente (364-378) patirono un'altra persecuzione, e il loro vescovo Agelio fu di nuovo bandito. Miglior fortuna ebbero sotto Teodosio I che confermò loro l'uso delle chiese; Agelio poté ritornare a Costantinopoli, aderendo al patriarca Nettario contro gli ariani. Non furono tollerati da S. Giovanni Crisostomo, che in Efeso tolse ad essi le chiese e venne in discordia col loro vescovo Sisinnio.

Verso il 374 sorse fra essi una scissura riguardo alla celebrazione della Pasqua. Fino allora i n. avevano seguito l'uso della chiesa romana. Avvenne che un nuovo vescovo della Frigia tenne un sinodo a Pazum o Pazacoma, in cui si stabilì di celebrare la Pasqua nel giorno usato dagli ebrei (molti ebrei erano stati convertiti al cristianesimo dai n. di quelle parti sotto il regno di Valente). Si diede a questa setta il nome di *Protopaschiti*. Contro di essi furono

comminate severissime pene, essendo già stato deciso questo punto di disciplina dal conc. di Nicea. Furono detti anche *Sabaziani*, quando un loro prete, Sabazio, giudeo di nascita, si fece capo di questa fazione a Costantinopoli sotto il loro vescovo Marciano (391). Finalmente questa fazione si fuse coi montanisti.

Nel sec. V gli imperatori Onorio e Teodosio II compresero anche i n. sotto le leggi che colpivano gli eretici (*Cod. Theod. De haer. 52, 59*). Tuttavia anche nel sec. V i n. continuarono ad avere un loro vescovo a Costantinopoli: a Sisinnio succedettero Crisanto, Paolo e Marciano, i quali vissero in amichevole accordo col patriarca Attico, memore della loro fedeltà durante la crisi ariana. Il citato vescovo Paolo morì in concetto di santo (Socr. VII, 46).

In Alessandria Cirillo li osteggiò, ma essi continuarono abbastanza numerosi fino al sec. VII quando il patriarca Eulogio scrisse un trattato contro di loro (Fozio, *Cod. 182, 208*). Si diffusero assai nell'Asia Minore. Epifanio racconta che nella città di Tiatira non vi fu per 112 anni un solo cattolico, tutti essendo n. (Epif. *Haer. LI*). Passato il tempo delle persecuzioni, il loro rigore riguardo ai lapsi non ebbe più interesse; i temperati s'unirono ai cattolici, gli altri passarono ai montanisti. Dopo il sec. V divengono scarse le notizie che li concernono; si trova ancora menzione di essi nel 98 canone del concilio trullano (692).

Per quanto riguarda l'occidente, si sa che fu loro aderente Marciano vescovo di Arles (sec. III); si sa pure che il decreto di Costantino contro di essi (*Cod. Theod. XVI, V, 2*) fu diretto a Basso, probabilmente vicario imperiale in Italia. Sulla fine del secolo IV si trova in Roma una serie di vescovi n. celebri per santità; tra essi Leonzio, per le cui preghiere l'imperatore Teodosio fece grazia della vita a Simmaco (388). Nel principio del sec. V Innocenzo I (402-407) e Celestino I (422-32) li privarono delle loro chiese costringendo il loro vescovo Rusticola a tenere le adunanze in privato (Socr. VII, 11). Altri editi si fecero in quel tempo contro i n. (*Cod. Theod. XVI, V, 39, 65*). Nell'alta Italia e nella Spagna i n. dovettero essere numerosi o pericolosi, come provano le confutazioni di Paciano vescovo di Barcellona e di S. Ambrogio (*De paenit.*). Il dissidio coi cattolici s'accrebbe quando sorsero in quelle parti i priscillianisti e gli adozionisti. Claudio di Torino (sec. IX) fu da taluni, non senza esagerazione, presentato come anello di congiunzione fra i n. e i valdesi ed albigesi del medio evc.

Anche nell'Africa occidentale i n., alleati o fusi coi donatisti, avevano tanta forza da preoccupare lo zelo di S. Agostino (*De ut. jejun. IX, 11; Contra Cresc. II, 1; De ag. chr. 31*).

BIBL. — Fonti. Lettere di papa CORNELIO, PL 3, 721 ss (con lettere di Cipriano). Lettere di CIPRIANO, PL 4 (anche PL 3), v. indice PL 4, 1221 sotto la voce *Novatianus*; ediz. migliore a cura di G. HARTEL in « *Corpus Script. Eccl. Lat.* » III-2 e 3, Vienna 1871. — EUSEBIO, *Hist. eccl. VI*, 43, PG 20, 616 ss, narrazione informata a fonti romane, con largo estratto della lettera di papa Cornelio a Fabio di Antiochia. — Anonimo trattato *Ad Novatianum* che Erasmo pose tra le opere cipriane, da altri falsamente attribuito a papa Sisto; fu scritto nel 253-57 da un vescovo probabilmente africano sostenitore delle idee di Cipriano (in « *Corpus Script. Eccl. Lat.* » III-1, p. 52-69). — Lettere di DIONIGI d'ALESS. (PG 10, 1292 ss), una delle quali è diretta allo stesso N. (PG 10, 1296, da Eusebio *Hist. eccl. VI*, 45, PG

20, 633). — Gli autori posteriori informano sui n.; per quanto riguarda N. dipendono dalle fonti precedenti (con qualche variazione poco attendibile). — SOCRATE e SOZOMENO, *Hist. Eccl.*, passim, PG 67 (v. indice sotto *Novatus* e *Novatiani*, col. 1687). — TEODORETO di Ciro, *Hist. eccl.* III, 5 ed *Haer. fab.* III, 3. — EPIFANIO, *Haer.* 59, PG 41, 1017 ss. — EULOGIO di Aless., *Contra Novatum* e *Contra Novatianos*, presso Pozio, *Biblioth. Cod.* 182, 208, 280, PG 103, 532 ss, 677, PG 104, 325 ss.

Studi. PL 3, 889-912. — A. d'ALÈS., *Novatien*, Paris 1925. — Id., in *Gregor.* 3 (1922) 420-46, 497-523. — U. MORICCA, *Storia della letter. lat. crist.* I (Torino s. a.) v. indice (p. 543 s, bibliogr.). — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 816-49. — H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926. — M. KRIEBEL, *Studien zur älteren Entwicklung der abendland. Trinitätslehre bei Tertullian u. Novatian*, Ohlau 1932. — W. KEILBACH, *Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate*, Zagabria 1933. — F. SCHEIDWEILER, *Novatian u. die Engelchristologie*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 66 (1954-55) 126-39. — B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, p. 370 ss. — P. GALTIER, *De paenitentia*, nuova ediz., Roma 1950, p. 110 ss, 182 ss. — Id., *La date de la Discalvie des Apôtres*, in *Rev. d'hist. eccl.* 42 (1947) 337 ss. — Altra bibl. presso B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 109 nota. — C. B. DALY, *Novatian a. Tertullian*. A chapter in the history of puritanism, in *Irish theol. Quarterly* 19 (1952) 33-43: influenza di Tertulliano su N. nella dottrina antitradizionale della penitenza. — G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne I* (Paris 1948) 114 s: importanza di N. come scrittore latino di teologia e il più antico (forse l'unico) testimonia della versione romana della Bibbia.

NOVAZIANO (Cimitero di), scoperto nel 1926 (primo piano) e 1929 (secondo piano) durante i lavori di allargamento della via Tiburtina e di apertura del viale Regina Margherita all'altezza della basilica di S. Lorenzo al Verano. Il primo piano, di scarso interesse archeologico, fu distrutto dai lavori stradali.

Nel secondo piano furono trovate, scolpite, dipinte in rosso o graffite, varie iscrizioni greche e latine datate, le quali ci permettono di stabilire che il cimitero era in funzione nei secc. III-IV. In una galleria si rinvenne (1 apr. 1932) la tomba del martire **Novaziano** con la iscrizione dedicatoria (del sec. IV): **NOVATIANO BEATISSIMO MARTYRI GAUDENTIUS DIAC(ONUS) FEC[IT]**. Da questo N. si intitolò il cimitero, ignorandosene il nome primitivo non segnalato da alcun documento topografico antico.

Chi sia questo N. non si sa; si pensa a un N. martire romano di cui rimangono tracce nei latercoli del 27 e 29 giugno del *Martyrol. Hieron.* (Brux. 1931, p. 337 s, 342), o al celebre antipapa (v. sopra), che, come s'è già narrato, fu venerato dai suoi quale martire della persecuzione di Valeriano.

Quest'ultima identificazione (sostenuta da P. STYGER, *Die römischen Katakomben*, Berlin 1933, p. 189-95; — L. C. MOHLBERG, *Osservazioni storico-critiche sulla iscrizione tombale di N.*, in *Ephem. liturg.* 51 [1937] 242-49; — D. VAN DEN EYNDE, *L'inscription sépulc. de N.*, in *Revue d'hist. eccl.* 33 [1937] 792-94; — C. CECHELLI, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1944, p. 157-62; — A. FERRUA, *Antichità cristiane*, in *Civ. Catt.* 1944-IV, p. 232-39...) incontra alcune difficoltà (l'iscrizione non porta la qualifica di vescovo; il cimitero offre qualche reperto pagano e gnostico, ma nulla prova che appartenesse agli scismatici novaziani;

la tomba di N. sembra scavata dopo il 270, cioè molti anni dopo la morte dell'antipapa), che non sono decisive ma che rendono perplessi sull'identificazione altri autori, come F. FORNARI in *Riv. archeol. crist.* 6 (1929) 179-239, E. JOSI, ivi 10 (1933) 170-233, II (1934) 7-47, 203-47, 12 (1935) 173, G. P. KIRSCH, *Le catac. rom.*, Roma 1933, p. 132-35, H. DELEHAYE, in *Anal. Bolland.* 54 (1936) 265-68.

NOVELLA (Cimitero di). Alla destra di via Salaria Nova dirimpetto al cimitero di Priscilla vi è un ipogeo, le cui gallerie furono nel sec. IV allacciate con un'arenaria e col cimitero di Priscilla. È quella la regione principale del *Coemeterium Novellae*, la cui origine storica è illustrata da DUCHESNE nel commento al *Liber Pontificalis*.

False lezioni e false interpretazioni del *Liber* attribuivano l'istituzione del cimitero di Priscilla a papa Marcello I (308-309). In realtà il cimitero istituito da Marcello fu denominato non da Priscilla ma dalla matrona *Novella*. Due mss. del *Liber* (a Berna e a Parigi), parlando di Marcello, anziché « Hic fecit cymiterium [cymiteria] via Salaria », portano « Hic fecit cymiterium Noillae via Salaria », e « Hic fecit cymiterium nobile ». Questi due manoscritti appartengono ad una famiglia che ha conservato in più di un luogo la vera tradizione paleografica. La variante non deve essere un'interpretazione del copista; la parola *noille* (*noelle*, *novellae*) è stata tralasciata negli altri manoscritti perché non era più intesa, come nella stessa notizia di Marcello fu soppressa la cifra X e VII dopo le parole *post consulatum* [Diocletiani] X et [Maximiani] VII. Ammesso che *Noille* appartenga al testo primitivo del *Liber*, la indicazione deve riferirsi al *coemeterium Novellae* o *Noellae*, che le *Gesta Liberii* (scritto apocrifo del tempo di Simmaco) collocano sulla via Salaria. Distinguendo Marcello da Priscilla, v'è modo di conservare a PRISCILLA (v.) una più alta antichità (le memorie la fanno contemporanea degli apostoli) e non v'è bisogno di immaginare una Priscilla *junior* distinta dalla Priscilla *senior*, come si è fatto per concordare le contrastanti notizie. — DUCHESNE, *Etude sur le « Lib. Pontif. »*, p. 79-223. — G. B. DE ROSSI, *Bull. arch.* 1877, p. 68 s.

NOVELLONE, B. v. NEVOLONE.

NOVENA, ciclo di preghiere e devozioni speciali praticate per nove giorni continui, consacrato alla preparazione spirituale di qualche festa o all'impezzatura di qualche grazia particolare. Non pare che l'origine di questa pia usanza si debba cercare nei funebri novendiali pagani: somiglianza fra le due pratiche non v'è che nella accidentalità del numero nove, e, d'altronde, l'uso delle NN. è molto recente. Trattasi di uso cristiano, suggerito forse da quanto fecero gli apostoli e i primi fedeli di Gerusalemme in attesa della Pentecoste (Atti I 14). La pratica delle NN. divenne frequentissima dal sec. XIV in poi. Nel modo di condurle (pratiche intemperanti o superstitiose), negli scopi che si prefiggevano, negli indirizzi inopportuni (a santi o misteri non approvati)... si registrarono inconvenienti denunciati dall'autorità ecclesiastica, da Gerson, dai protestanti, dai giansenisti.

Le NN. sono divozione privata, che non appartiene propriamente alla liturgia (se non vogliamo vedere un embrione di N. della Pentecoste nel prolunga-

mento della ottava dell'Ascensione al venerdì e sabato antecedenti la Pentecoste); nullameno la chiesa le approva e le promuove, arricchendole anche di indulgenze.

La N. del Natale è la più antica fra tutte; se ne ha traccia in un concilio toletano del 694. Fu introdotta a Roma solo nel 1618, arricchita di indulgenze nel 1815. È anche tuttora la più diffusa e solennizzata. Leone XIII col breve *Provida matris* del 5 maggio 1895 e coll'enciclica *Divinum illud* del 9 maggio 1897, prescrisse che almeno in tutte le chiese parrocchiali si facesse la N. in preparazione alla Pentecoste. È pure molto diffusa e sentita nel popolo cristiano la N. dell'Immacolata Concez. di Maria.

NOVENDIALI. Solevano i pagani celebrare per nove giorni i funerali dei loro defunti. Il costume fu accolto, in parte e purificato, anche nelle pratiche cristiane (cf. *Cost. apost.* VIII, 42: «*Quod spectat ad mortuos, celebretur dies tertius... item dies nonus, in recordationem superstitum et defunctorum*»), ma cessò ben presto. Non rimase (o fu ripristinato dopo la istituzione del CONCLAVE v.) che per i funerali del papa, i quali si celebrano per nove giorni continui (con eventuale sospensione la domenica), pratica definitivamente regolata della cost. *In eligendis* di Pio IV del 9 ott. 1562 e richiamata dalla cost. *Vacantis Apost. Sedis* di Pio XII dell'8 dic. 1945: AAS 38 (1946) 70. — MORONI, *Dizion. di erudiz. eccl.* VIII, 41; XXVIII, 189.

NOVE SANTI sono detti nove monaci che, provenendo da Rum (= impero bizantino), sulla fine del sec. V penetrarono in ETIOPIA (v.), vi accelerarono la cristianizzazione, fondarono monasteri nel nord e tradussero in ge'ez (antico etiopico) il Nuovo Testamento. Le fonti biografiche non sono anteriori alla prima metà del sec. XV, ma la sostanza dei fatti narrati è certa. Essi sono (col giorno della festa nel calendario etiopico): *Za Mika'el Aragawi* (14 teqemt), *Pantalewon* (6 teqemt), *Isaac Garima* (17 sane), *Afse* (29 genbot), *Guba* (29 genbot), *Alef* (11 magabit), *Yem'ata o Mata* (23 teqemt), *Liqanos* (28 hedar), *Sehma* (16 ter).

Probabilmente essi venivano dalla Siria attraverso l'Arabia meridionale, piuttosto che attraverso l'Egitto. La detta versione fu condotta sul testo greco-siro-occidentale di S. Luciano in uso nella chiesa di Antiochia, non già sul testo in uso nell'Egitto.

Dovettero essere monofisiti, appartenenti a quei gruppi che dopo il 451 migrarono verso l'Egitto e le regioni africane affiancate all'Arabia meridionale: la loro entrata in Abissinia non provocò alcuna rottura con Alessandria che era il centro del monofisismo.

Dict. d'hist. et de géogr. eccl. I, col. 212 (I. GUIDI); invece E. COULBEAUX in *Dict. de théol. cath.* V, col. 926 s, propende a considerarli cattolici calcedoniani. S'è notato sotto MONOFISISMO (v.) che le due denominazioni poterono essere soltanto verbalmente distinte.

NOVISSIMI (lat. *novissima*, sostantivo plurale neutro = le ultime cose, analogo al greco τὰ ἔσχατα), si dicono non solo le «cose» dell'aldilà, ma gli ultimi eventi che chiudono per sempre la storia singolare della persona individuale, la storia collettiva dell'umanità, la storia della salute e in certo senso anche la storia cosmica. ESCATOLOGIA (v.) è il sistema di idee professate (da un autore, da un'epoca, da un

popolo, da una religione) circa gli ultimi eventi. Il vocabolo tende a soppiantare quello più antico *De novissimis* col quale si intitolava il trattato dogmatico che esponeva la dottrina cristiana sugli ultimi eventi.

I. Il trattato *De nov.*, secondo lo schema tradizionale, si interessava dei 4 N.: morte, giudizio, inferno, paradiso, mentre l'ambito delle idee indicato da «escatologia» è più vasto, comprendendo le dottrine circa:

a) *Finis singularum hominum* (escatologia personale), cioè: MORTE (v.), GIUDIZIO particolare (v.), PURGATORIO (v.), PARADISO (v.), VISIONE beatifica (v.), LUMEN GLORIAE (v.), INFERNO (v.), LIMBO (v.; cf. INFEDELI, salvezza degli). I presupposti più carichi di responsabilità escatologiche sono IMMORTALITÀ individuale dell'anima umana (v.), LIBERTÀ (v.), MERITO (v.);

b) *Finis generis humani* (escatologia collettiva), cioè: PARUSIA di Cristo (v.) e avvento dell'ANTICRISTO (v.), APOCALISSE (v.), RISURREZIONE dei morti (v.), GIUDIZIO finale (v.). Non va dimenticato che il PURGATORIO (v.) e il PARADISO (v.) individuale hanno, in una corretta e completa dottrina ecclesiologicala, un significato anche collettivo, comunitario, anzi fraterno, indicato dalle espressioni note: «Chiesa purgante», «Chiesa trionfante», intimamente collegate con la «Chiesa militante» (v. CHIESA, SUFFRAGIO);

c) *Finis saeculi o mundi* (escatologia cosmica), cioè: FINE del mondo (v.). È il capitolo più oscuro, del resto il meno importante dell'escatologia, che meglio si direbbe apocalittica in quanto preveda una certa fine innaturale non spontanea del mondo per intervento speciale di Dio. Non siamo in grado di precisare che cosa comporti questa «fine» e questo «intervento» di Dio e quale sia l'ambito di quel «mondo» che ne sarà oggetto. Comunque si debba pensare delle credenze degli apostoli e dei primi cristiani circa la imminente PARUSIA (v.) di Cristo e circa la imminente distruzione del vecchio mondo presupposta all'instaurazione di un ordine nuovo (v. MILLENARISMO), certo è che l'idea apocalittica di una catastrofe finale del mondo, sia essa ritenuta prossima o tardiva, ha un posto di scarsissimo rilievo nella visione sistematica cristiana. Forse per questo gli interventi del magistero ecclesiastico in siffatta materia sono estremamente parsimoniosi e guardinghi. Pio II il 14 nov. 1459, lettera *Cum sicut*, condannò la seguente proposizione di Zanino di Solcia: «Mundum naturaliter consumi et finire debere, humiditatem terrae et aëris calore solis consumente, ita ut elementa accendantur» (DENZ.-B. 3031); ma non è ben chiaro qual punto preciso sia condannato: se il «consumi», o l'idea dell'incendio universale attizzato dal sole, o il «naturaliter» (che pretenda escludere un intervento speciale di Dio). D'altronde i testi biblici non sono tanto chiari quanto sono abbondanti e suggestivi: essi parlano sia di «distruzione», sia di «trasformazione», sia di surrogazione del nostro mondo con «cieli nuovi e terra nuova» mediante un intervento speciale di Dio, ma si tengono in una vaghezza misteriosa che è difficile e pericoloso ridurre a precise categorie. v. FINE del mondo;

d) *Consummatio salutaris oeconomiae*, che ebbe il suo prologo in cielo: il programma salvifico di Dio, il suo svolgimento in terra: la preparazione di Cristo, l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo

che continua ad operare nella chiesa, e l'*epilogo* in cielo con la sanzione data da Dio all'individuo, all'umanità, alla storia, e il compimento del regno di Dio.

II. Del trattato *de nov.* quale nei corsi di teologia dogmatica viene di solito rapidamente sbrigliato, oggi si suole dire abbastanza male.

« Per la mancanza di senso escatologico abbiamo considerato nell'escatologia non tanto il termine e la consumazione dell'economia salvifica, quanto un insieme di quelle « cose » — *de ultimis rebus* — che si trovano dietro il sipario della morte e di cui si può fare lo studio come delle « cose » di quaggiù... » (Y. CONGAR in *Rev. des sc. philos. et théol.* 33 [1949] 463). Inoltre i trattati *de nov.* sogliono esaurire l'escatologia quasi tutta nelle prospettive del destino individuale. Ancora, nella stessa descrizione delle « cose », delle persone, degli stati, dei luoghi, dei tempi... dell'aldilà, sembra che il trattatista ami ispirarsi più alla cosmologia, all'antropologia, alla psicologia del conoscere e del fare che alla Bibbia, alla teologia della Trinità, dell'incarnazione, della morte e risurrezione di Cristo, della chiesa. Sicché manca ancora un trattato sistematico che non sia soltanto un'ontologia delle cose e delle circostanze oltremondane, né soltanto un capitolo, l'ultimo, della storia individuale, ma anche il momento risolutivo, definitivo di tutta l'economia cristiana della salute, dove sono impegnati Dio, Cristo, uomini individui, collettività, civiltà, chiesa, storia. La morte, cogliendolo anzitempo, impedi a S. Tommaso di concludere la *Summa* col trattato *de nov.* e di farci il dono dei suoi lumi.

Ma, almeno, la migliore comprensione dei dati biblici, il rinnovamento della nostra visione delle dimensioni spatio-temporali dell'universo e dell'umanità, le moderne meditazioni sulla teologia della storia, parte integrante della escatologia cristiana, ci hanno dato coscienza di ciò che ci dovrebbe fornire un trattato completo cristiano *de nov.* Cf. ad es. le osservazioni critiche di H. CORNÉLIS, *Réflexions doctrinales sur les fins dernières, in Viens, Seigneurs!* (Cahiers de la Roseraie IV), Brux.-Bruges 1955 (quivi troverai anche buoni studi di J. DHEILLY e A. ROSE sui N. nella Bibbia, e nella liturgia romana); — di H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie, in Fragen der Theologie heute*, a cura di J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Einsiedeln 1957, p. 403-21; — di M. SCHMAUS, *Il problema escatologico del cristianesimo, in Problemi e orientam. di teol. dommatica*, II (Milano 1957) 926-59, con eccellente bibl. di G. Oggiano sulla escatologia e sulla teologia della storia (p. 960-74); K. RAHNER, *Theologischen Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in Zeitschr. f. kath. Theol.* 82 (1960) 137-58: 7 tesi circa l'interpretaz. dell'escatologia biblica, che si riassumono in questa: guardare i N. biblici non già come « spettatore » che arrivato al termine fa un « resoconto », bensì come un « viatore » che va verso l'avvenire, prefigurato dalla morte e risurrezione di Cristo.

D'altronde, se i nostri trattati non ci hanno dato tutto, non c'è motivo di deprezzare ciò che ci hanno dato. Hanno fatto più cosmologia che escatologia? ma anche la cosmologia appartiene e giova alla teologia delle realtà sacrali, anche il tempo cosmico appartiene alla storia della salute; non si tratta di « decosmologizzare » (entkosmologisieren) l'escatologia, come vuole il von BALTHASAR (p. 415), ma si tratta, semmai, di cosmologizzare e psicologiz-

zare meglio l'escatologia là dove l'escatologia può giovare della cosmologia e della psicologia e di tutte le scienze umane; fa bene lo stesso autore a suggerire di legare il giudizio particolare col giudizio finale, la visione beatifica con l'umanità gloriosa di Cristo, il purgatorio con la discesa di Cristo agli inferi, ma anche le analisi del giudizio particolare, della visione beatifica, del purgatorio (non solo come « stato » ma anche come « luogo ») hanno un loro valore, non primario ma autentico, e non meritano di cadere sotto il programma di « riduzione » (che egli auspica) come se fossero impertinenti e ingombranti. Così si dica di H. CORNÉLIS, che propone di centrare i N. sul mistero pasquale del Signore.

Ogni indagine seria, fondata su fonti cristiane e gerarchizzata è la benvenuta in questa materia, dove la rivelazione è meno prodiga di quelle illuminazioni che la nostra curiosità, non necessariamente indiscreta, amerebbe (d'altronde la filosofia e la scienza razionali sono, circa la fine, assai più povere che non siano circa le origini, dove, si sa, non sono ricche).

III. Si deve riconoscere peraltro che è precisa e copiosa circa i *principi generali* da cui dipende l'orientamento della vita: sono ben fondati, nella Bibbia e nelle dichiarazioni del magistero, la speranza e il timore essenziali alla psicologia cristiana (DENZ.-B., v. indice sistematico).

Che poi il trattato *De nov.* nei manuali di teologia venga situato, come un parente povero, all'ultimo posto, forse dipende soltanto da un'ottica cronologica delle cose esposte. Poco male, purché non si dimentichi che in un'ottica dottrinale, dogmatica ed etica, l'elemento escatologico appartiene alla struttura stessa della psicologia genuinamente cristiana, dove esercita la signoria che nell'ordine delle cause esercita la prestigiosa causa finale (v. FINE). Beninteso che non si parla qui dell'escatologismo criticato sotto ESCATOLOGIA (v.).

1) È la consumazione eternizzata del programma di salvezza decretato ab eterno dal Padre circa la creazione, l'epilogo perpetuato della REDENZIONE (v.) di Cristo, la conclusione dell'opera di santificazione dello SPIRITO S. (v.) confermata per sempre nel suo stato finale. L'escatologia cristiana non avrebbe nulla di cristiano se non venisse situata nella prospettiva trinitaria, in particolare cristologica. Anche l'elemento cosmico della escatologia rientra nella visione cristologica delle « ultime cose », come rientra nella REDENZIONE (v.) di Cristo (in un modo peraltro oscuro che non trova spiegazioni univoche presso tutti gli autori); si sa come S. Paolo legni indissolubilmente la RISURREZIONE finale dei corpi (v.) alla RISURREZIONE di Cristo (v.).

2) Gli ultimi eventi, nelle descrizioni cristiane, hanno significato di trasformazione, rinnovamento, catarsi (v. FINE del mondo); ma questo significato deve intendersi in modo da conciliarsi col significato, solennemente ribadito come capitale, di *chiusura definitiva* della vicenda morale meritoria dell'uomo, ratifica irrevocabile, fissazione e cristallizzazione immodificabile dello stato morale raggiunto dal singolo e dall'umanità al momento della MORTE (v.) e del giudizio finale. Ogni idea di ricupero del peccatore dopo la morte mediante un'EVANGELIZZAZIONE oltretomba (v.) o un altro qualsivoglia intervento straordinario della misericordia divina, non urta contro la possibilità metafisica della onnipotenza-zabontà divina, ma urta contro il programma esplicitamente rivelato di Dio ed è più radicalmente

anticristiana di quanto non appaia sotto la sua maschera di fiducia, ben cristiana, nella misericordia divina.

Poiché la salvezza è conquista meritata dall'uomo come « premio » della sua collaborazione alla grazia di Dio (conc. di Trento, DENZ.-B. 842) e poiché il tempo di meritare si conchiude definitivamente con la MORTE (v.), si deve dire che, come la salvezza è inammissibile per i giusti, così è irricuperabile per i peccatori morti in peccato. Comunque si pensi dell'APOCATASI cosmica (v.), affermare un'apocatastasi morale, cioè la salvezza finale dei peccatori dopo morte (per conversione o per esclusivo intervento della misericordia di Dio) significa abbandonare la rivelazione e lasciarsi guidare dalla fantasia. Il che successe ad ORIGENE (v.) e ad altri scrittori cristiani, i quali peraltro di solito si espressero discretamente in termini di opinioni personali più desiderabili che vere e certe. Ad es., Giuliana di Norwich riceve la rivelazione che « tutto finirà bene » (*Rivelazioni dell'amor divino*, cap. XXXII), ma essa stessa se ne meraviglia poiché è fede della S. Chiesa che « molte creature saranno dannate ». Cf. A. B. SHARPE, *Mysticism, its true nature and value*, London 1910, cap. VI, dove si tenta di dare un senso ortodosso al pensiero di Giuliana, confrontandolo con un passo analogo della beata Angela da Foligno.

Il gran motivo con cui queste opinioni si confortavano era sempre la difficoltà di conciliare la MISERICORDIA di Dio (v.) col tremendo mistero della assoluta interminabilità dell'INFERNO (v.). Evidentemente, tuttavia, il motivo della bontà divina non era sufficiente a postulare l'apocatastasi dei peccatori se si teneva fede alla dottrina cattolica della necessità della collaborazione umana all'opera della salvezza. Si sa che la RIFORMA protestante (v.) negò questa dottrina della collaborazione umana (v. anche FEDE ed OPERE) e affidò l'impresa della salvezza tutta e totalmente alla misericordia divina; allora non vi è più alcun modo di capire perché Dio non salvi, almeno alla fine, tutti gli uomini, ossia perché la sua grazia operi la distinzione fra eletti e reprobati. Alcuni dottori protestanti si appigliarono al partito di rinunciare a capire e insegnarono crudamente la riprovazione positiva (v. PREDESTINAZIONE). Il che, tuttavia, non scioglieva ma riponeva la difficoltà. Sicché rimase, sciò o meno conscia, nella mentalità protestante l'esigenza della apocatastasi postuma di tutti i peccatori.

Carlo BARTH la insegna in termini espliciti, sempre in nome della potenza e dell'autonomia della grazia. Em. BRUNNER, forse per motivi non soltanto dottrinali, gli si oppone stimando possibile la perdizione irreparabile di una parte dell'umanità. Cf. A. MÉNAT, « Apocatastase ». *Origène, Clément Alex., Act. III 21*, in *Vigiliae christ.* 10 (1956) 196-214: varie fonti e varie significazioni di Apocat. — Sulla controversia Barth-Brunner e la dottrina cattol., v. K. ADAM, *Zum Problem der Apokatastasis*, in *Theol. Quart.* 131 (1951) 129-38. Cf. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft u. Gegenwart*, Zürich 1953.

Per le idee protestanti v. anche Ph. H. MENOUD, *La sort des trépassés*, Neuchâtel 1945 (pp. 52) — D. W. MICHAELIS (*Versöhnung des Alls. Die Frühe Botschaft von der Gnade Gottes*, Gümlingen-Bern 1950) interroga i testi biblici circa il dibattito Barth-Brunner e crede di poter dar ragione a Barth. Ma la sua esegesi è, con indiscreta evidenza, tendenziosa. Per interpretare Atti III 21, Efes I 10, Col I 20 nel senso di una riconciliazione postuma generale dei peccatori, non esita a manipolare il significato di *αἰών* (eliminandone il senso spaziale, riducendone il senso temporale a durata limitata, sicché *αἰώνιος* non significherebbe « interminabile » ma soltanto « escatologico », appunto) e a iperbolizzare i testi che esaltano la misericordia divina (Dio la darà a tutti, Rom XI 32; egli si è riconciliato tutto il mondo, II

Cor V 19, cf. Giov I 29, IV 42; vuol salvare tutti gli uomini, I Tim II 4, IV 10, e li risusciterà tutti, anche i non cristiani, I Cor XV 22...).

Sono testi che richiedono meditazione attenta, rispettosa del piano divino; e il trattato *de noviss.* dovrebbe tenerne conto più di quanto sia stato fatto finora. Ad ogni modo, essi hanno in generale (e anche in particolare: come si potrà credere che i castighi « eterni » siano soltanto escatologici, Mt XXV 46? che il peccato contro lo Spirito S. potrà essere rimesso al di là del secolo futuro, Mc XII 32?) un significato diverso da quello imposto ad essi da Michaelis, il quale pretermette tutto un altro gruppo di testi che insistono sulla necessità della risposta dell'uomo (fede ed opere) alla promessa divina della salvezza (in particolare, è pretermessa la lettera agli Ebrei che è così severa circa la incorrispondenza alla grazia): è questa risposta umana alla grazia che determina, tra i chiamati, la distinzione autenticamente biblica tra eletti e reprobati, tra paradiso e inferno.

Un ricchissimo tema biblico è anche la « collera di Dio » (cf. R. V. G. TASKER, *The biblical doctrine of the wrath of God*, London 1951, pp. 48), elemento non incompatibile bensì complementare dell'amore divino (« qui non odit non diligit », scrive Lattanzio) e qualifica permanente della figurazione morale biblica di Dio in quanto, a differenza della collera umana, non è una emozione passeggera ma è l'atteggiamento immutabile di Dio di fronte al peccato, l'espressione della giustizia divina: amore e collera, misericordia e giustizia di Dio, premio e castigo, salute e perdizione degli uomini sono coppie ineliminabili dalla Bibbia ed esprimono concetti solidali con tutta la dottrina rivelata. Solo i credenti e i giusti saranno liberati dalla collera divina (Rom V 9, IX 22); gli altri saranno oggetto della collera e della giustizia vendicativa divina, la quale darà di sé una dimostrazione trionfale nel secondo avvento (Apoc VI 17).

3) Il fatto della MORTE (v.), prologo a una vita dopo-morte, consolida la visione trascendente del mondo e della vita terrena: questa dovrà apparire non già come domicilio perenne, stato di arrivo, casa nostra permanente, bensì come soggiorno provvisorio, anzi esilio, pellegrinaggio, viaggio di ritorno a casa: concetti caratteristici della dogmatica e dell'etica cristiana, opposti a ogni concezione immanentistica umanistica. Con ciò non si dice che ci piaccia molto la definizione che certo esistenzialismo e l'ascetica nichilistica dà della vita terrena: « essere per la morte ». In realtà è essere, valore, perfettamente godibile. Ma, ecco, il fatto della morte (quand'anche mancassero altre ragioni) ci vieta di considerarla come valore assoluto. Essere orientati verso la morte significa non già essere orientati verso il nulla, bensì essere orientati verso il tutto possibile all'uomo, che si conquista interamente dopo il passo obbligato della morte.

4) Poiché per volere di Dio la capacità di meritare la vita eterna è limitata esclusivamente al circolo degli anni terreni, la vita attuale, nel concetto cristiano, acquista il significato di impegno, missione, compito, competizione: prova di fedeltà a Dio che ci ha inviato in missione sulla terra per testimoniare in noi stessi, nei fratelli, nello stesso universo fisico la gloria della SS. Trinità (o, secondo un altro dizionario, per costruire il regno di Dio, cioè la santità personale, la chiesa, la civiltà cristiana). E la prova ha carattere di urgenza, senza riposi, poiché la scadenza della missione è fissa e imprevedibile. La vita terrena non cessa di essere un dono da godersi; ma è un dono come il talento della parabola, che esige di essere trafficato.

5) L'inevitabilità e l'infallibilità del giudizio e della sanzione divina sostiene la fede nella obiettività assoluta universale immutabile degli ideali di verità, bontà, felicità e ci conforta nel resistere alla tenebrosa sempre incombente tentazione di identificare il « dover essere » obiettivo col capriccio e col tornaconto del momento. In particolare, garantisce il trionfo della giustizia e la reintegrazione dell'identità virtù-felicità, che è una insopprimibile esigenza di natura e che invece nella effettiva storia terrena si trova continuamente sbugiardata (v. MALE). Per nostra sventura non possiamo dire: « c'è giustizia, oggi », ma per nostra fortuna possiamo dire: « giustizia ci sarà » in un domani destinato fatalmente a diventare oggi. Il giudizio e la sanzione di Dio è la rivincita definitiva e la proclamazione solenne della obiettiva validità degli ideali o del punto di vista del « dover essere », che è il punto di vista di Dio.

6) Circa i caratteri dell'EVOLUZIONE (v.) e della STORIA (v.) umana, l'escatologia cristiana non predice né il modo, né il tempo, né il grado di sviluppo della personalità anatomo-fisio-psichica e della civiltà, ma prevede una marcia finita, chiusa (contro le concezioni del progresso infinito continuo), lineare (escludendo i perpetui ritorni e i ritmi trasnigrativi) e considera unicamente il senso morale-religioso dell'evoluzione umana come elemento caratteristico e definitorio della perfezione umana.

Tali sono i motivi della fede escatologica cristiana, che alimentano la peculiare psicologia cristiana, suscitando speranza, desiderio, ansia, timore, gioia venata di tormenti e di malinconie. Beninteso, non si dice che la escatologia cristiana doveva essere così costruita per rispondere alle esigenze umane (è il discorso della « convenienza » della rivelazione, nel quale S. Tommaso ha detto tante cosequisite e saporo-se); ma si dice soltanto che, essendo quella che volle il rivelatore, conferisce alla visione e alla mentalità cristiana le ricordate caratteristiche.

IV. Il sentimento di aspettazione, di speranza, di timore proteso verso l'ultimo avvento di Cristo che si effettuerà non più per redimere e per santificare bensì per giudicare i vivi e i morti, individui, comunità e storia, alimentò non solo la pietà ma anche l'arte cristiana (v. Giudizio finale). Le rappresentazioni artistiche della parusia e degli « ultimi giorni » appaiono tardive (non prima del sec. IX, come sembra) con gli arcaici « giudizi finali » di ignoti artisti tedeschi. In seguito il motivo ritorna frequentemente in celebri capolavori, come: il mosaico di Torcello e l'affresco di S. Tommaso in Formis (sec. XII), i « giudizi » del Camposanto di Pisa, della cappella degli Scrovegni a Padova, del duomo di Orvieto (dove il tema è trattato due volte: nel sec. XIII-XIV su un pilastro della facciata, da artista non ben identificato; nel sec. XVI, nella cappella della Madonna, affrescata da Luca Signorelli). Al Signorelli poté ispirarsi Michelangelo che salì ad Orvieto per visitarvi Vittoria Colonna.

La forma iconografica delle rappresentazioni è abbastanza fissa: nella zona superiore, al centro, Cristo-giudice « veniens in nubibus caeli »; presso di lui, la Madonna orante; ai due lati del gruppo, santi profeti, apostoli « iudicantes duodecim tribus Israël »; non mancano gli angeli tibicini (posti solitamente nella zona mediana), l'ostensione della Croce « signum Filii hominis », e spesso anche degli strumenti della passione; in basso, a sinistra (a destra di chi guarda),

l'inferno, i diavoli e i dannati... Fissa, dicevamo, come quella che poté desumere tutti i suoi elementi dal Vangelo.

BIBL. — v. trattati *De noviss.* nei corsi di *TEOLOGIA dog.* (v.) — A. MICHEL, *Les fins dernières*, Paris 1929. — G. VAN NOORT-J. P. VERHAAR, *Tractatus de novissimis*, Hilversum 1935. — P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1949⁶; l'autore dubita dell'immortalità e della possibilità d'esistenza dell'anima in uno stato intermedio. — A. PIOLANTI, *De novissimis*, Torino 1950⁸. — C. M. EDSMAN, *The body and eternal life*, Stoccolma 1946 (pp. 72). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita e le profondità dell'anima*, Brescia 1947. — R. VANCOURT, *L'histoire aura-t-elle une fin? Eschatologie marxiste et eschatologie chrét.*, in *Mélanges de sc. relig.* 5 (1948) 217-42. — M. SCHMAUS, *Das Eschatologische in Christentum, in Aus der Theol. der Zeit* 1 (1948) 56-84. — *Id.*, *Katholische Dogmatik*. IV München 1953 (pp. 280). — *Id.*, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948 (pp. 736), con bibl. copiosissima. — *Id.*, *Il problema escatologico cit.* — J. BUCKLEY, *Man's last end*, St Louis 1949. — J. PIEPER, *Ueber das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilos. Meditation*, München 1950. — A. FRANK-DUQUESNE, *Ce qui l'attend après la mort*, Paris 1950. — *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951. — *Espoir humain et espérance chrét.*, relazioni e discuss. alla « Semaine des intell. cath. » di Vanves (Pasqua 1949), Paris 1951 (articoli magistrali di FÉRET e DANIELOU sulla nozione cristiana della morte, e di CONGAR sul purgatorio). — R. GUARDINI, *Les fins dernières*, vers. dal ted., Paris 1950; *I N.*, vers. ital., Milano 1951. — FR. DARIO LUIGI, *I N.*, Erba 1953. — A. RICH, *Die Bedeutung der Eschatologie für den christl. Glauben*, Zurich 1954 (pp. 24).

H. LEITZ, *Die christl. Hoffnung um die letzten Dinge. Darstellung der biblischen Eschatologie*, Baden-Baden 1948. — H. A. GUY, *The New-Test. doctrines on the last things*, London 1948. — F. SPADAFORA, *L'escatologia in S. Paolo*, Roma 1957. — A. JONES, *The eschatology of the synoptic Gospels*, in *Scripture* 4 (1950) 222-30. — A. FEUILLET, *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, in *Nouv. Rev. théol.* 71 (1949) 701 ss. — *Id.*, *La synthèse eschatologique de S. Matthieu XXIV-XXV*, in *Rev. bibl.* 56-57 (1949-1950). — *Id.*, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor V 1-20 et contribution à l'étude des fondements de l'escatologie paulinienne*, in *Rech. de science relig.* 44 (1956) 161-92 323-59, 360-402. — C. PERROT, *Essai sur les discours eschat. di Matteo*, in *Rech. de sc. relig.* 47 (1959) 481-514. — T. FR. GLASSON, *His appearing and his kingdom. The christian hope in the light of its history*, London 1953; il simbolismo paleotestamentario del « giorno del Signore » e del « giudizio » (Jahvé, nel suo giorno, giudicherà le nazioni ostili, le abatterà con la sua potenza e stabilirà il suo regno) fu assunto dal N. Test. e dalla tradizione posteriore per esprimere la parusia di Cristo, il giudizio dell'anima individuale, l'instaurazione del regno morale di Cristo. — A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif (hormis la doctrine proprement paulinienne)*, Louvain, 3^e parte, p. 250 ss. — M. GOGUEL, *Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 132 (1946) 124-69. — J. P. O'CONNELL, *The eschatology of St Jerome*, Mundelein 1948 (tesi di laurea); le opinioni stravaganti del santo in materia di escatologia (non aveva idee esatte sulla sorte delle anime disincarnate prima del giudizio finale, apportò restrizioni all'eternità delle pene dell'inferno...). Egli visse in un tempo in cui la dottrina escatologica corrente mancava di precisione. Del resto, più di altri scrittori diede prova di bella sobrietà in una materia sulla quale Gesù fu così riservato. — J. CHAIX-RUY, *S. Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956; in particolare,

parallelismo tra il lib. XI delle *Confessioni* (passaggio dell'eternità al tempo, dall'ontologia alla psicologia) e il lib. XI del *De civili. Dei* (passaggio dal tempo all'eternità, dalla psicologia all'ontologia). — B. DE VREGILLE, *L'attente des saints d'après S. Bernard*, in *Nouv. Rev. théol.* 70 (1948) 225-44: secondo una tesi arcaica ripresa poi da Giovanni XXII, attendono fino al giudizio univ. la contemplazione di Dio. — E. CANDAL, *Processus discussionis de novissimis in conc. Florentino, in Orient. christ. periodica* 19 (1953) 303-49. — S. ROBERTO BELLARMINO, *I quattro N.*, Siena 1951.

J. SILVESTRE ARRIETA, *La Iglesia del intervalo: aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia in Oscar Cullmann, in Miscel. Comillas* 31 (1959) 195-297. — J. KÖRNER, *Eschatologie und Geschichte nella dottrina di Rud. Bultmann, Hamburg* 1957 (v. Mito). — L. GARDET, *Les fins dernières selon la théologie musulmane*, in *Rev. thomiste* 56 (1956) 427-79, 57 (1957) 246-300: l'escatologia islamica è irriducibile a quella cristiana specialmente perché presenta il fine ultimo come possesso di beni creati.

NOVIZI (= N.) sono gli aspiranti a una RELIGIONE (v.) prima della emissione dei VOTI (v.), con la quale diventano PROFESSI (v.). — **Noviziato** (= n.) è, materialmente, una casa religiosa designata o eretta canonicamente, nella quale gli aspiranti alla vita religiosa vengono provati e formati sotto la cura di un maestro, prima della emissione dei voti; formalmente, è la stessa prova e formazione canonica.

A) *Fine* del n. è l'apprendimento e l'esercizio dei doveri od uffici specifici dell'istituto religioso da parte dei N.; da parte dell'istituto religioso è l'accertamento della vocazione e delle attitudini dei candidati.

La *necessità* del n. è sancita dalla legge ecclesiastica e suggerita da ovvie ragioni: chi desidera avviarsi a una carriera o mestiere deve prima passare per un periodo conveniente di « apprendistato » sotto la direzione e il controllo di competenti, per provarsi e dar prova di sé agli altri.

B) Se ne ha notizia già nelle regole di S. Pacomio, di S. Basilio e di altri istituti monacali (v. MONACHISMO). S. Benedetto fissò il periodo di prova ad un anno; con la diffusione della sua regola l'anno di n. divenne norma generale, pur subendo qualche variante. Alessandro IV rese il n. di un anno obbligatorio per domenicani e francescani sotto pena di nullità della professione. Bonifacio VIII estese questa disposizione a tutti gli ordini mendicanti, e il conc. di Trento a tutti gli ordini religiosi; la S. Congregazione dei Vescovi e Regolari la impose poi, sotto pena di nullità, a tutte le congregazioni di voti sempli.

In vari istituti, specialmente femminili, per stato particolare (non sotto pena di nullità) si aggiunge un secondo anno di « *probazione* » o n. *costituzionale*.

Al n. canonico, per chi non è destinato allo stato clericale, ha da precedere (non sotto pena di nullità) il *postulato*, periodo normalmente fissato da 6 a 12 mesi il cui scopo è di far sperimentare all'aspirante il tenore di vita proprio della religione da lui scelta.

La legislazione canonica (can 542) determina alcuni fatti o circostanze che rendono nullo o illecito il n. (*impedimenti*). Alcuni impedimenti sono fondati nel diritto naturale (aggiungendovi la chiesa la sanzione di nullità o illecità), altri sono di solo diritto positivo, intesi a evitare documenti all'istituto del n. e alla religione.

La S. Sede difficilmente dispensa dagli impedimenti e dalla durata del n., salvo il disposto grazioso che

concede la professione in pericolo di morte (concessione di Pio X, 10 sett. 1912, confermata da Pio XI, 30 dic. 1922).

C) L'ammissione al n., stante la sua importanza, è riservata ai superiori maggiori, che decidono con il suffragio consultivo o deliberativo del loro consiglio. Anche negli istituti di diritto diocesano, è riservata ai superiori maggiori interni, escluso l'ordinario del luogo. A questo, tuttavia spetta il diritto di esaminare canonicamente, anche per mezzo di sacerdote delegato, le aspiranti donne sulla libertà della loro scelta dello stato religioso.

Prima di accettare il candidato, i superiori possono e devono richiedere certificati di battesimo, cresima, eventuali lettere testimoniali, certificati medici, informazioni circa il carattere e la moralità del candidato. L'ammissione non sembra illecita quando il superiore non possiede ancora tutti i documenti ma è certo che tra breve gli saranno forniti.

D) Il n. inizia con l'imposizione dell'abito particolare dei N. o con altro rito fissato dalle costituzioni.

L'aspirante deve aver compiuto il 15° anno di età e non oltrepassare un massimo di età stabilito dal diritto particolare. I minori, secondo il diritto canonico, possono ammettersi al n. senza il consenso dei genitori o dei tutori (can 1648 § 3). Nei passati secoli i fanciulli OBLATI (v.) o *donati* dai genitori a un monastero restavano liberi di emettere i voti, ma per il fatto della « *traditio parentum* » accettata dalla religione dovevano restare nel monastero; tale istituto decadde dopo il sec. XI. Cf. S. Tommaso, *Summa thol.* II-II, q. 88, a. 9).

E) Non può essere ammesso al n. chi, pur essendo stato battezzato ed educato cattolicamente, abbia ereditato a qualche setta acatolica o ateistica. Per *adesione* s'intende la partecipazione alle adunanze, l'iscrizione negli elenchi della setta, la esterna pubblica professione degli errori di essa; per *acatolica* si intende anche la setta non cristiana (per es., ebraica, maomettana, buddistica); *setta* poi significa associazione a finalità e concezione religiosa (e concezione religiosa è anche il materialismo, l'ateismo, il panteismo, il politeismo: v. IRRELIGIOSITÀ). La MASSONERIA (v.), il COMUNISMO (v.) e SOCIALISMO (v.), il LIBERALISMO (v.) ecc., pur essendo imbevuti di errori religiosi condannati e pur cadendo sotto altre sanzioni canoniche, non si considerano vere sette religiose, ma piuttosto associazioni a finalità politica ed economica; quindi chi vi partecipò non è impedito di accedere al n. Non sono impediti neanche coloro che, nati o educati fuori della chiesa cattolica, si sono convertiti ad essa.

F) Il n. per essere valido, deve: 1) durare un anno intero ininterrotto, da computarsi a norma del can 34 § 3; una interruzione continuata o ripetuta che superi complessivamente i 30 giorni rende invalido il n. che dovrà essere ricominciato; una interruzione superiore ai 15 giorni deve essere supplita con un pari prolungamento del n.; 2) negli istituti di diritto pontificio deve essere compiuto in una casa eretta come n. con la licenza della S. Sede (solitamente si autorizza un n. per ogni provincia religiosa, ma o per favorire le vocazioni indigene in luoghi di missione, o per altri motivi gravi, in una stessa provincia possono essere autorizzati più luoghi di n.); 3) negli istituti che ammettono *due classi* di religiosi (chierici o corali, conversi o fratelli coadiutori laici), il n. fatto per una classe non serve per l'altra. Benché

il CJC non la preveda, si dà una *terza classe* negli istituti femminili: quella delle suore *torriere od esterne*; per esse il 16 luglio 1931 la S. Congr. dei Rel. emanò gli *Statuta* (v. in T. SCHAEFER, *De religiosis*, Roma 1947⁴, nn. 1669-1702).

G) L'incarico della *formazione religiosa* dei N., scopo precipuo del n. è affidato al *Maestro dei N.* Ferma restando la dipendenza dei N. dal superiore durante gli atti collettivi di comunità, il governo del n. spetta al maestro; soltanto i superiori maggiori e i visitatori possono controllare l'andamento del n. Facoltativa è l'aggiunta di un aiutante del maestro dei N. o *vicemaestro*, se il numero dei N. o altri motivi lo richiedano.

Il maestro deve avere almeno 35 anni di età e dieci anni di professione religiosa. Il diritto e il buon senso suggeriscono la maggiore stabilità possibile dell'ufficio di maestro: il maestro non sia mutato senza gravi ragioni. E inoltre non sia oberato da altri impegni. Clemente VIII (19 marzo 1603) dispose che la designazione del maestro avvenisse nel capitolo provinciale e valesse per almeno un triennio; il CJC rimanda in genere alle costituzioni. Il maestro ha vera autorità sui N.; non essendo ancor intervenuto il voto di obbedienza, essa gli deriva *ex quasi-contractu* (alcuni autori la denominano *domestica* o *sociale*, altri la chiamano *dominativa*, liberamente accettata dai N. « *ex titulo probationis* »).

Il maestro non ha un potere incontrollato. Ha da rendere conto di ciascun novizio varie volte durante il n., o al superiore maggiore, o al capitolo locale, o ad entrambi, secondo le costituzioni. Talvolta il capitolo locale ha diritto di decidere, con voto deliberativo o consultivo, la ammissione del novizio alla professione.

H) Oggetto della formazione è: — 1) la conoscenza della regola e delle costituzioni; — 2) le cognizioni di teologia spirituale che favoriscano la pratica della meditazione e della preghiera, dei voti religiosi e delle relative virtù; — 3) l'esercizio dell'ascetica, particolarmente della via purgativa (cf. can. 565). Per i conversi v'è inoltre l'obbligo della istruzione catechistica.

Il n. è destinato soprattutto alla formazione religiosa ed ascetica dei giovani. Quindi, se sono sacerdoti, non siano applicati al sacro ministero o agli uffici primari. Non attendano i N. all'apprendimento culturale « *dedita opera* », cioè con metodica scolastica applicazione e con onere di esame (can. 565); ma è lecito e opportuno che per tre o quattro ore settimanali siano applicati o tenuti esercitati nello studio.

I) Affinché il maestro abbia sufficiente libertà nella formazione dei giovani, nelle religioni clericali è disposto che egli non confessi i N. se non in casi eccezionali e dietro personale libera richiesta del novizio. Saranno quindi nominati uno o più confessori per i N., i quali poi devono avere comodità di confessarsi anche da altri confessori, a loro richiesta; almeno 4 volte all'anno dovrà disporsi che abbiano un confessore straordinario.

I N. hanno l'obbligo di osservare tutti i doveri dei professi. Nelle clausure papali fin dal giorno dell'ingresso come postulanti le novizie sono soggette alla clausura. L'obbligo non nasce evidentemente da voto, ma da un tacito contratto, non soltanto da semplice convenienza; infatti, se il novizio ha diritto di sperimentare la vita religiosa, anche la

religione ha diritto di provare se il novizio vi è idoneo. Le eventuali penne annesse alla trasgressione delle leggi ecclesiastiche e religiose obbligano i N. come pene disciplinari, non canoniche. Invece, per quanto riguarda i privilegi i N. sono equiparati ai professi.

L) Durante il n. qualunque diritto patrimoniale o relativo allo *status personae* (per es. un ufficio ecclesiastico) resta sospeso: ogni rinunzia è nulla; i benefici parrocchiali restano vacanti dopo un anno dall'emissione dei voti, gli altri benefici dopo un triennio. Tale disposizione ha lo scopo ovvio di assicurare ai N. la libertà di proseguire il n., di emettere i voti o di recedere dal proposito. In vista poi della futura professione semplice, subordinatamente ad essa e con effetto dalla sua emissione, il N. disporrà prima dei voti, dell'amministrazione dei suoi beni, del loro uso e usufrutto; se questa disposizione non fosse avvenuta prima dei voti (per mancanza di beni, per dimenticanza), sia presa al più presto.

È imposto al N. di fare testamento, almeno prima della professione, decidendo delle sostanze che possiede attualmente e di quelle che gli potranno venire per disposizione testamentaria, necessaria.

M) Terminato l'anno del n. l'aspirante, se non recede, dovrà essere ammesso ai voti o rimandato. Se alla religione non sembrerà sufficientemente provato, gli potrà essere prolungato il n., ma non più di sei mesi.

N) Il secondo n. (costituzionale) non è obbligatorio sotto pena di nullità; deve seguire l'anno canonico completo; spesso è compiuto, almeno per alcuni mesi, fuori della casa del n.

O) L'emissione dei voti o della professione in punto di morte, può essere concessa solo se il n. canonico è stato iniziato (il superiore ammette alla professione con la formula solita, ma senza determinazione di tempo). Essa dà al moribondo la condizione giuridica di vero religioso e lo rende partecipe di tutte le grazie, suffragi e indulgenze dell'istituto, particolarmente dell'indulgenza plenaria in *forma jubilaei*. Ricuperando egli la salute, l'emissione dei voti si svolga in forma regolare.

BIBL. — CJC cann. 542-571 e commentatori. — Per la legislaz. orientale v. *Motu proprio* del 9 febr. 1952, AAS 44 (1952) 65-150, cann. 74-105. — P. MINARD, *Memento canonique sur le noviciat et la profession religieuse*, Montréal-Paris 1957, completo manuale degli aspetti canonici del n. — *Dict. de droit can.* VI, sotto « *Maître des novices* », « *Novice* », « *Noviciat* ». — Ampia bibl. fino al 1947 presso T. SCHAEFER, *De religiosis*, Roma 1947⁴, n. 778-938 e p. XLIII-XLVI. — M. G. BLANCHET, *De l'instruction des novices*, in *Vie spirit.* Suppl. 1958-III, n. 46, p. 243-63; v. nello stesso numero gli studi sulla maturità religiosa. — P. E. DION, *Le voeu de chasteté*, ivi 1959-II, n. 49, p. 222-48: informazione e formazione delle novizie. — S. ALONSO, *La formation integral de quienes aspiran al sacerdocio en los estados de perfeccion*, in *Ciencia tomista* 89 (1959) 177-211: la formazione religiosa, clericale apostolica, pastorale. — A. DELCHARD, *Pour la formation des novices*, in *Rev. des Commun. relig.* 22 (1950) 73-77, 118-24, 143-51. — FABIANUS ab Aldaseca, *De admissione novitiorum*, Valladolid 1959. — V. ALT, *De potestate magistris spiritibus ad normam can. 588*, Roma 1949. — J. CHMIEL, *De magistro novitiorum*, Torino 1953, dissertazione storico-giuridica. — J. LECLERCQ, *Deux opuscules sur la formation de jeunes moines*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 33 (1957) 387-99; il *De novitiis instruendis* adottato dal B. Gossuino abbate O. S. B. di Anchin (1130-65) e l'anonimo *Monachus*: il primo è compilato nello spirito e nello stile della

tradizione monastica, il secondo risente lo spirito e lo stile nuovo dei secc. XII e XIII. — R. CREYTENS, *L'instruction des novices dominicains au XIII s. D'après le ms. Toulouse 418, in Archivium Fratrum Praed.* 20 (1950) 114-93: il ms., terminato nel 1283, tratta de *instructio novitiorum* ispirandosi al *de claustru animae* di Ugo di Fouillooy. — ID., *L'instruction des novices domin. à la fin du XV s.*, ivi 22 (1952) 201-25. — A. WATKIN, *An english mediaeval instruction book for novices, in Downside Review* 57 (1939) 477-88, 58 (1940) 53-66, 199-207: studio di un ms. (anno 1400) dell'abbazia di Downside, con larghi estratti. — *Come Gesù formò i suoi N.*, istruzioni, meditazioni, letture sulla vita religiosa, vers. dal francese, Torino, L. I. C. E. — H. M. BREDERMANN, *Novizienunterweisung in Byzanz um die Jahrtausendwende, in Ostkirchliche Studien* 1 (1952) 16-31. v. anche MONACHISMO, OBLATI, PROFESSIONE, RELIGIOSI, VOCAZIONE, VOTI.

NOVOCASTRO (*de*) Andrea (sec. XIV), fu presentato da alcuni autori (citati da ECHARD, *Scriptores O. Praed.* 1, 740) come domenicano, di patria inglese (di Newcastle, di Tyne), mentre WADDING (*Script.*, Roma 1906, 36) con buone ragioni lo presenta come francescano lorenese di Neufchâteau (in Francia, nei Vosgi). Maestro in teologia (*doctor ingeniosissimus*), scrisse un *Commentarium* al I libro delle Sent. (Paris 1514), che non ebbe seguito. C. TOUSSAINT (*Dict. de théol. cath.* I, col. 1185) dice che fu provinciale dell'ordine. — R. COULON in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* II, col. 1685.

NOYERS (*de*) Guino († 21 dic. 1193), prelado francese prevosto ad Auxerre, poi arcidiacono e (1176) arcivescovo di Sens. Intervenne al concilio Lateranense del 1179. Assistette all'incoronazione di Filippo Augusto a Reims e nel 1180 vi incoronò egli stesso la regina Isabella. Venuto a contrasto col re sulla questione dei servi cristiani presso gli Ebrei, fu mandato in esilio, dondè ritornò l'anno seguente. Si hanno lettere a lui indirizzate da Alessandro III, Urbano III e Stefano di Tournay. Nell'archivio della sua chiesa esistono molti suoi diplomi. — *Gallia christiana*, XII, 53. — *Hist. littér. de la France*, XV, 611.

NOYERS (*des*). v. DESNOYERS.

NOZIONI si dicono in teologia trinitaria le qualità che convengono a ciascuna persona divina in particolare, e distinguono l'una dall'altra. Esse sono: — 1) *innascibilità* propria del Padre (nessuna processione da altra persona, né per intelletto, né per volontà); — 2) *paternità* del Padre (la sua relazione di principio generante rispetto al Figlio); — 3) *spirazione attiva* comune al Padre ed al Figlio (in quanto sono principio unico dello Spirito Santo); — 4) *filiazione*, propria del Figlio (la sua relazione al Padre come genito del Padre); — 5) *spirazione passiva* o *processione* propria dello Spirito S. (sua relazione di spirato al Padre ed al Figlio). Sicché nella SS. Trinità la teologia ravvisa: una sola natura, due processioni, tre persone, quattro relazioni, cinque nozioni o proprietà. — v. TRINITÀ e trattati *De Deo trino*. — S. TOMMASO, *S. Theol.* I, q. 32, a. 3 e 4. — A. MICHEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 802-05.

NOZZE (*nuptiae*, da *nubere*, termine che richiama il rito romano di velare la sposa quando si introduceva nella casa maritale), nelle accezioni odierne indica il MATRIMONIO (v.), più precisamente l'atto di contrarre matrimonio, e, ancor più determinatamente le solennità e i riti relativi al contratto matrimoniale.

I **costumi nuziali** sono molto varii presso i vari popoli, pur essendo legati da evidenti analogie. v. MATRIMONIO, II, con bibl. Basti qualche richiamo alle costumanze ebraiche e romane che hanno più influito sul rito nuziale cristiano.

A) *Presso gli Ebrei* i genitori del giovine facevano richiesta della ragazza ai genitori di lei. Questi ponevano delle condizioni, in particolare esigevano una specie di controdote. Si stabiliva poi il giorno delle N. Durante il fidanzamento, era possibile al fidanzato visitare la sua promessa sposa, che restava in casa del padre; queste visite venivano sospese all'appressarsi del giorno fissato per le N. Il giorno precedente la cerimonia le amiche portavano la sposa al bagno in gran pompa. In questo giorno avveniva lo scambio della « corona nuziale », una cintura a grani d'argento per l'uomo e d'oro per la donna.

Probabilmente già ai tempi di Gesù le N. venivano celebrate il mercoledì, cioè la notte fra il martedì e il mercoledì, esclusi i giorni di festa e alcuni altri giorni determinati. Ecco, la sposa è pronta: ha fatto il bagno, si è profumata con gli unguenti più preziosi, si è ornata di tutti i suoi monili, ha cinta la fronte con una corona di mirto, ha messo la cintura che solo il fidanzato avrà il diritto di sciogliere. Avvolta in un velo che la copre interamente si avvia alla cerimonia. Lo sposo, vestito dei suoi abiti migliori, con una corona in fronte, dono della mamma sua, e accompagnato dagli amici, che portano in mano rami di palma, si incammina verso la piazza pubblica, dove ordinariamente si compiva la cerimonia. Qui i fidanzati si giurano fedeltà alla presenza di almeno dieci uomini.

La cerimonia continuava nel banchetto e in altri festeggiamenti, proporzionati alle possibilità economiche dei contraenti. La festa veniva organizzata o almeno si svolgeva sotto la direzione di un amico dello sposo, colui che negli ultimi giorni del fidanzamento aveva fatto da intermediario presso i due fidanzati e il cui compito terminava soltanto quando la sposa veniva condotta nella dimora dello sposo.

Di queste costumanze si hanno tracce nel N. Test. Giovanni Battista è detto « l'amico dello sposo » perché fa conoscere il Salvatore che viene per sposare la nazione santa. Ancora: se Gesù è lo sposo, gli apostoli sono « i figli delle nozze » o « i figli dello sposo », cioè quel gruppo di amici che, durante la cerimonia nuziale, fanno corteo allo sposo, e perciò non possono digiunare o essere tristi. Gesù partecipò a banchetti nuziali, almeno alle Nozze di Cana (v.), e dà consigli per coloro che sono chiamati a questi festini: non andare ai primi posti di propria iniziativa, ma aspettare che il direttore della festa destini i posti secondo la dignità delle persone. Partecipare al banchetto nuziale era desiderato non solo dai giovani, ma anche dalle persone gravi e notabili: i rabbini dichiaravano che era un'opera meritoria, un vero atto di carità verso il prossimo. Anche del festino Gesù ci ha dato la descrizione in alcune parabole. Un re per celebrare le N. di suo figlio fa grandi preparativi e, mandando gli invitati, si preoccupa di riempire la sala invitando chiunque capiti, ma non tollera che alcuno entri nella sala vestito indecentemente: costui viene preso e cacciato fuori, al buio. Ancora: dieci fanciulle fanno corteo alla sposa che sta aspettando l'arrivo dello sposo; questi solo a notte alta viene, e cinque di esse si trovano sprovviste di olio per accendere le lampade, con le quali

dovranno accompagnare la sposa nella sala del festino. Mentre il corteo si avvia gioiosamente alla casa dello sposo fra i bagliori delle fiaccole, le cinque fanciulle spensierate vanno in cerca di olio; ma è notte e il venditore che dorme tarda a soddisfare le loro richieste. Quando esse finalmente arrivano, la sala del convitto è già chiusa e non viene più aperta.

Il banchetto nuziale veniva celebrato di notte e coloro che vi partecipavano, tornavano a casa tardi, alla seconda vigilia (verso mezzanotte) e anche alla terza (verso le tre del mattino). Nel frattempo il servo buono e fedele veglia, affinché, appena il suo padrone stanco e un po' appesantito dalla festa busserà alla porta, sia pronto ad aprirgli.

I festeggiamenti duravano 7, 15 e anche 30 giorni. Il carattere religioso dell'evento era segnato dalla benedizione paterna, da speciali preghiere e sacrifici che si compivano in quel periodo. Agli effetti civili si provvedeva chiedendo al popolo una pubblica testimonianza sulla onestà della sposa. cf. MATRIMONIO II B.

B) *Presso i Romani*, i riti nuziali cominciavano con la scambievole promessa dei due fidanzati: le parti contrattavano l'una in presenza dell'altra, con parole espresse. La promessa era consacrata dalla consegna dell'anello, detta *subarrhatio*. Seguiva la redazione dei patti matrimoniali, accompagnata da donativi offerti dal fidanzato alla fidanzata. Erano presenti gli amici di famiglia; e la riunione dava luogo ad un banchetto. La mattina delle N. si interrogavano gli dei, prendendo gli *auspicii* (dal volo degli uccelli o da altri segni celesti; più tardi agli auspici furono sostituiti gli *aruspicii*, responsi presi specialmente dall'esame delle interiora delle vittime, i quali supponevano un sacrificio). Fin dalla sera antecedente la fidanzata aveva lasciati gli abiti di fanciulla per quelli di sposa. Il suo capo era coperto dal *flammeum*, un velo di color rosso; tolto il colore, era il medesimo velo che portavano le donne maritate. Da questa *obnubilatio capitis* sono venuti i vocaboli *nubere* (sposarsi) e *nuptiae* (nozze). I capelli della sposa erano spartiti in sei tracce; il capo era coronato di fiori colti da lei stessa. Anche lo sposo portava una corona di fiori. Radunati gli invitati, gli aruspici venivano a dare il risultato delle loro consultazioni. Gli sposi allora esprimevano il consenso. Indi si sottoscriveva o si firmava col sigillo il contratto definitivo (*tabulae nuptiales*). La *pronuba* poi li invitava a darsi le destre. Si compiva il sacrificio incruento della *conjarreatio*, oblazione di frutta e di un pane di frumento. Durante il sacrificio gli sposi stavano seduti su due seggiole unite e coperte con la pelle della pecora che era stata sgozzata per l'aruspicio. Mentre il sacerdote pronunziava la preghiera, gli sposi facevano un giro attorno l'altare, camminando verso destra. Seguiva il sacrificio cruento d'un bue o maiale, sull'altare di qualche tempio. Gli invitati esclamavano: *Feliciter*. Dopo il banchetto offerto dal padre della sposa, venuta la notte, la sposa era con gran pompa condotta alla casa del marito. Cf. MATRIMONIO II C.

C) Pretermettendo altri usi in voga presso i popoli nominati e presso altri popoli, rileviamo: a) che i genitori si riservarono, tanto in oriente (anche passato il periodo patriarcale) quanto presso i Romani, il diritto di regolar essi stessi l'accasamento dei figli; b) che, *caeteris paribus*, una certa precedenza di onore veniva riconosciuta alla sposa e alla sua famiglia; anche oggi tocca allo sposo chieder la

mano della fanciulla; lo stesso vocabolo latino *matrimonium* rende omaggio alla donna-*mater*.

II. **Solenità nuziali cristiane.** Col cristianesimo il matrimonio subisce una trasformazione profonda, essendo elevato alla dignità di sacramento che conferisce la grazia, ma, come conserva la sua natura di contratto, così conserva le preesistenti costumanze giuridiche e cerimoniali che accompagnano e regolano il contratto. Ad es., già in I Cor VII si vede come l'apostolo, pur riconoscendo ai nubendi la libertà di determinarsi allo stato matrimoniale (VII 8s), ammette nei genitori il diritto di regolare la scelta (v. 38), evidentemente accettando la legislazione civile in vigore. Anche gli altri usi nuziali allora vivi passarono nel cristianesimo formando un primo fondo di diritto e di liturgia nuziale. v. MATRIMONIO VIII.

a) La testimonianza più antica sembra quella di S. Ignazio di Antiochia († 107): « conviene che gli sposi e le spose celebrino la loro unione con la sentenza del vescovo, affinché il matrimonio sia secondo la legge di Dio, e non secondo le umane passioni » (*Ad Polyc.* 50), che testimonia, se non proprio una liturgia speciale, la solennità religiosa ecclesiastica di cui si circondavano le N.

b) Da Clemente Aless. rileviamo l'uso dell'ANELLO nuziale ereditato dai pagani ma reso cristiano con l'incisione di simboli cristiani: l'ancora, la colomba, il pesce (*Paed.* III, 11, PG 8, 632). È noto il passo di Tertulliano († 240): « Unde sufficimus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet? nam nec in terris filii sine consensu patrum recte et jure nubunt... Non licet aliter fidelibus nubere, non expedit » (*Ad ux.* II 9, PL 1, 1302 AB e 1304 A), dove si incalcano, con la santità, le solennità cerimoniali delle N., che sono poi quelle romane con una accentuata riduzione della ingerenza paterna in favore di quella della chiesa.

c) Si accelera il processo di formazione di una speciale liturgia delle N., dove il formoriale liturgico e giuridico non sarà soltanto un *ornamento* delle N. ma addirittura la condizione della *licità* e *validità*. Una celebre iscrizione sepolcrale del sec. IV trovata a Tolentino reca: « Quos paribus meritis iunxit matrimonio dulci-omnipotens Dominus tumulus custodit in aevum-Caterivi Severina tibi coniuncta laetatur-Surgatis pariter Christo praestante beati-quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit ». Si badi che il *sacerdos Dei* ha amministrato a Catervio e Severina il battesimo e la cresima, non già il matrimonio (che pure essi han ricevuto cristianamente dall'omnipotens Dominus); ad sacerdote tocca amministrare i riti *accessori*, non già quello *essenziale* del matrimonio, che spetta ai contraenti. Il residuo di una fronte di sarcofago del sec. IV nel museo della villa Albani, ora Torlonia, a Roma fornisce alcuni particolari nuziali: gli sposi si stringono le destre; l'altra mano dello sposo stringe un rotolo; sotto le due mani congiunte si vede un libro aperto collocato su un leggio; sopra gli sposi, poggiato sulle nubi, sta il Salvatore in atto di incoronarli. v. MATRIMONIO IX.

d) Nella letteratura patristica dell'epoca aurea è ben documentato l'uso del velo (il *flammeum* dei Romani), diventato anche insegna della verginità (S. Ambrogio, *Ep.* 70; S. Gerolamo, *Ep.* 8 *ad Demetriadem*).

e) Papa S. Nicolò I († 867) così descrive, rispondendo ai Bulgari, le usanze nuziali cristiane di Roma (Ep. 97, 3; cf. anche 2, 48, 49, PL 119, 979 s. 999): « Da noi né gli sposi né le spose in occasione delle N. si cingono il capo di corona d'oro o d'argento o d'altro metallo. Dapprima si celebrano gli sponsali (promessa reciproca di contrarre, in futuro, matrimonio). Prestano il consenso sia i due che si promettono, sia i loro genitori o gli altri alla cui potestà sono sottomessi; a suggello della promessa il fidanzato pone in dito alla fidanzata l'anello di fedeltà. Ambe le parti convengono poi sulla dote; questa stabilità di comune accordo, lo sposo, alla presenza degli invitati, consegna alla sposa la dote e lo scritto che ne descrive le condizioni. Celebrati così gli sponsali, si passa alle solennità nuziali, cioè a contrarre il patto matrimoniale promesso: o subito o a tempo più opportuno se per allora non lo consente la legge. Gli sposi si presentano alla chiesa, portando donativi che offriranno a Dio per mezzo del sacerdote; dal quale ricevono poi la benedizione e il sacro velo... velo che non viene imposto a chi passa a seconde N. Dopo di che gli sposi escon di chiesa portando in capo delle corone che si sogliono custodire nella chiesa... Alcuni sposi sono tanto poveri che non hanno mezzo alcuno per procurarsi queste solennità; allora basta, secondo le leggi, che essi si prestino il reciproco consenso. Se questo consenso manca, a nulla affatto valgono le solennità nuziali e il fatto stesso del contubernio coniugale ». L'importante responso di Nicolò rappresenta una tappa avanzata nell'evoluzione della teologia, del diritto e della liturgia nuziale: le solennità della promessa (*sponsalia*) vengono distinte dalle solennità del contratto *de praesenti* (*nuptiae*); queste ultime sono dichiarate accessorie, la sostanza del matrimonio e quindi del sacramento consistendo tutta nel mutuo consenso; tali solennità sono insieme civili e liturgiche, poiché in una società cristiana l'istituto matrimoniale non può prescindere dal sacramento; la liturgia entra non soltanto nelle N. ma anche negli sponsali; particolare di questi è l'anello, particolari delle N. sono il tempo legale, l'accesso alla chiesa, un'offerta al Signore, la benedizione del sacerdote, la *obnubilatio*, la coronazione.

f) Nel medioevo le solennità rituali delle N. si organizzano e si fissano in corrispondenza con l'approfondirsi delle questioni teologiche e giuridiche e col chiarirsi delle distinzioni fra promessa *de futuro* (*sponsalia*) e il consenso *de praesenti* (*matrimonium*), e, nel consenso *de praesenti*, fra l'accettazione dello stato coniugale (*matrimonium ratum*) e la sua esecuzione (*matrim. consummatum*), fra la sostanza del matrimonio (*consensus mutuus*) e le solennità accompagnatorie (*sponsalia* e *nuptiae*): il matrimonio *valido* e *licito* è circondato da tali solennità, il matrimonio *valido* ma *illicito* non ne è circondato. La illiceità di questo si imputò alla insufficiente *notorietà* (si chiamò appunto *matrimonium clandestinum*).

g) Per eliminare i matrimoni clandestini si introdusse (sull'esempio di quanto già si faceva per il sacramento dell'ordine), o si generalizzò l'uso delle pubblicazioni e denunciazioni (*banna*). Ma si dovette pur riconoscere la validità dei matrimoni clandestini; anzi, ponderata bene la natura del sacramento e degli atti di volontà che lo preparano (*sponsalia*) o ne costituiscono la forma (*consensus de praesenti*), dovettero i papi (Alessandro III, Innocenzo III, Gregorio IX) proclamar *valido* anche il matrimonio

presunto. v. Leone XIII, *Consensus mutuus*, 15 febbraio 1892; MATRIMONIO V A, B.

h) La tendenza a voler indurre in ogni atto l'autorità della chiesa e teorizzare ogni sacramento collo schema (del resto felice) *materia-forma-ministro*, favori l'idea falsa che il sacerdote fosse il ministro, almeno ordinario, del matrimonio (eppure in quei tempi molti crederettero che un laico potesse essere il ministro straordinario, o *necessarius*, della penitenza! v. LAICI). Orbene, non è il ministro che applica la forma alla materia? Così nacque allora la formula liturgica, passata anche nel decreto tridentino *Tametsi* e nel rituale romano: « Ego conjungo vos in matrimonio ». L'errore ebbe per sostenitori perfino Melchior Cano, Estio, Habert (cf. S. Alfonso, *Theol. mor.*, l. 6, tract. 6, n. 897). In pratica, fu innocuo perché il consenso dei contraenti in ogni caso si ritenne necessario, ma influi nella liturgia nuziale. Invero, trovata finalmente una forma liturgica per la celebrazione del *matrimonium ratum*, intorno a questa si concentrarono anche gli altri riti: quelli degli sponsali e la *benedictio nuptiarum* propriamente detta. Chi confronti il rito nuziale ambrosiano col romano, si accorge tosto di tale trasformazione (peraltro la riduzione subita dal formulario ambrosiano è posteriore al concilio Tridentino). La principale conseguenza di questa concentrazione fu che gli sponsali cessarono di essere una solennità liturgica.

i) Le riforme introdotte in materia dal conc. di Trento (sess. 24^a) sono illustrate sotto MATRIMONIO V. Notiamo: 1) sono prescritte tre pubblicazioni previe nell'intento di eliminare la clandestinità e di scoprire gli eventuali impedimenti; 2) sono dichiarati nulli (con una riserva) i matrimoni clandestini non celebrati alla presenza del parroco e della chiesa (cioè della comunità locale dei fedeli o almeno di due testimoni); 3) il parroco, ascoltato il consenso mutuo espresso dagli sposi, dica: « Ego vos in matrimonium conjungo », oppure « alius utatur verbis juxta receptum uniuscujusque provinciae ritum »; 4) le speciali consuetudini locali, liturgiche e non liturgiche, siano conservate, se lodevoli; 5) i matrimoni contratti dai figli di famiglia senza il consenso dei genitori, sono illeciti ma non invalidi; 6) le solennità nuziali sono proibite soltanto dalla dom. 1^a di Avvento fino alla festa dell'Epifania e dalle Ceneri alla dom. *in albis*, termini inclusi.

I riti nuziali liturgici divengono più frequenti, e almeno in fatto, crescono d'importanza. Dei tre atti di volontà, sponsali, ratificazione, consumazione del matrimonio, il secondo viene scelto per essere circondato di quei presidii giuridici che valessero ad escludere il pericolo della clandestinità, e le solennità giuridiche furono anche liturgiche: la concentrazione di questi riti attorno al matrimonio *rato*, già cominciata nei secoli antecedenti per un motivo teologico-liturgico, finì per compiersi, almeno in via di fatto, anche per una ragione canonica. La infelice formula « Ego vos... » non è imposta, bensì proposta, forse perché era la più usata: è soltanto liturgica, non canonica, tanto meno è una formula sacramentale. I tempi chiusi sono fissati in modo tassativo (v. oltre). Appartenendo i riti nuziali alla *liturgia privata* e facendosi sentire nell'avvenimento insigne delle N. tutto il folklore locale, era prevedibile che vi fossero tanti *Ordines* rituali nuziali quante regioni: Martène ne riporta 16. Il Tridentino intese non già che venissero aboliti,

ma che si conservassero (« eas omnino retineri sancta synodus vehementer optat »). Invece la chiesa ambrosiana si affrettò a ridurli sul modello di quelli della chiesa romana, e le altre chiese, come accettarono molto presto e quasi tutte il messale di Pio V, così adottarono il rituale di Paolo V. E si preferì accettarlo integralmente, benché il cit. rituale, riferendosi al Tridentino, permetta gli usi locali.

l) Dopo il Tridentino, tra le molte nuove disposizioni ecclesiastiche rileviamo come nel rituale romano e ambrosiano non si impone che la benedizione nuziale si riceva subito dopo la celebrazione del matrimonio per *verba de praesenti*, purché si riceva *ante consummationem matrimonii*. Poiché in alcuni luoghi fu del tutto trascurata la benedizione nuziale, la S. Rom. Univ. Inquisizione il 31 ag. 1881 stabilì: « Benedictionem nuptialem, quam exhibet Missale romanum in missa pro sponso et sponsa [per gli ambrosiani è nel Rituale, dovendosi amministrare fuori della messa], semper impertiendam esse in matrimoniis catholicorum, infra tamen missae celebrationem [nel rito romano], iuxta rubricas et extra tempus feriatum, omnibus illis conjugibus qui eam in contrahendo matrimonio quacumque ex causa non obtinuerint; etiamsi petant postquam diu jam in matrimonio vixerint, dummodo mulier, si vidua, benedictionem ipsam in aliis nuptiis non acceperit. Insuper hortandos esse eosdem conjuges catholicos, qui benedictionem sui matrimonii non obtinuerunt, ut eam primo quoque tempore petant. Significandum vero illis, maxime si neophyti sint vel ante conversionem ab haeresi valde contraxerint, benedictionem, ipsam ad ritum et solemnitatem non vero ad substantiam et validitatem pertinere conjugii ». Cf. anche il decr. 2932 (30 giugno 1896) della S. C. dei Riti.

m) Leone XIII con lettere apost. *Consensus minus* 15 feb. 1892 abolì il cosiddetto « matrimonio presunto » (v. MATRIMONIO V B 1) anche per quei luoghi dove erano ancora validi i matrimoni clandestini; i vescovi, interrogati all'uopo avean risposto: « canonicam de coniugii praesumptis disciplinam passim exolevisse desuetudine atque oblivione delatam ». Era una conseguenza della evoluzione del concetto del matrimonio con pregiudizio del valore degli sponsali, favorita dal rituale romano. Per la disciplina attuale v. MATRIMONIO V, VIII.

n) In conclusione, l'Istituto matrimoniale entrando nel cristianesimo vi portò il corredo di solennità che aveva nelle religioni e civiltà precedenti. Le solennità nuziali si trasformarono sotto la spinta di molteplici cause, prima fra tutte l'accentuarsi della sensibilità religiosa attorno alle N. elevate da Gesù a dignità sacramentale. Perciò l'ingerenza paterna via via venne surrogata dall'intervento della chiesa, che con evoluzione abbastanza rapida e spontanea inserì l'evento sacramentale delle N. nel suo sistema liturgico giuridico (con ciò rese anche un servizio alla civiltà sottraendo le N. al dispotismo parentale: è celebre la resistenza dei padri tridentini alle istanze degli ambasciatori politici i quali chiedevano che il mancato consenso dei genitori fosse elevato a impedimento dirimente). Poiché la sostanza del sacramento è il consenso reciproco dei contraenti e questo consenso, in teoria e nella pratica giuridica, venne distinto in tre atti (promessa *de futuro*, consenso *de praesenti*, consumazione), le solennità liturgiche si sono sviluppate e concentrate intorno a questi tre atti: dapprima precipuamente intorno al

primo e al terzo, poi quasi unicamente intorno al secondo. Nella liturgia romana e ambrosiana le interrogazioni e gli altri riti precedenti la benedizione dell'anello si riferiscono al secondo atto; la benedizione dell'anello e le altre preghiere prima della messa in altri tempi si riferivano al primo atto, mentre oggi si riferiscono al secondo; la messa e la benedizione nuziale propriamente si riferiscono al terzo.

III. Alcuni particolari. A) Gli sponsali (*sponsio*, da *spondere* = promettere, *fidanzamento* = dar la parola). v. MATRIMONIO V A.

Questo atto previo al matrimonio: promessa reciproca dei due nubendi di contrarre *in futuro* il matrimonio, fu in altri tempi la più importante delle solennità nuziali. Si compiva talvolta in casa, senza formule liturgiche, ma di solito si svolgeva in chiesa. Là, innanzi alla porta o ai piedi dell'altare, alla presenza dei genitori, del sacerdote e di testi invitati, gli sposi esprimevano la loro promessa. Seguiva l'accoglimento dei genitori o di chi per essi. Indi il prete benediceva l'anello, che lo sposo imponeva alla sposa. Dopo altre preghiere (fra cui qualche versetto del salmo 67), gli sposi ricevevano la benedizione nuziale (entrando, se non v'erano già, in chiesa), o se ne andavano a casa per ritornare alla chiesa a ricevere questa benedizione *ante consummationem*. Prima di questa e dopo gli sponsali, si facevano le pubblicazioni. Il consenso *de praesenti*, nel che sta propriamente il sacramento, veniva prestato privatamente; ma per le ragioni accennate, i fedeli e le chiese preferirono trasportare le solennità alla celebrazione del matrimonio *de praesenti*. Perciò venne modificato il rito liturgico degli sponsali, che scomparvero così dalla liturgia, come vanno ormai scomparendo anche dalle solennità matrimoniali profane.

Per alcune precisazioni sull'origine delle cerimonie sponsali, v. L. ANNÉ, *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le bas-empire*, Paris-Bruges-Louvain 1941. Una benedizione degli sponsali distinta dalla benedizione nuziale non sembra risalire ai primi secoli della chiesa (come vogliono alcuni forzando il passo citato di S. Ignazio martire, *Ad Polyc.* 5); è documentata in modo sicuro soltanto nelle chiese bizantine a partire dal sec. VIII e in occidente sulla fine del medioevo (v. L. ANNÉ, p. 136-231; l'autore congetture rapporti di questo rito con la *mekhiruta* delle chiese caldee e siriache, che a sua volta sembra connessa con un rito giudaico).

L'anello (originariamente di ferro, cf. Tertull., *De habitu mul.* 15) è simbolo di fedeltà alla promessa *de futuro* (simbolo di fedeltà coniugale or che lo si dà dopo il consenso matrimoniale), chiamato perciò *arra*, cioè « pegno ». Va notato che alle origini fu simbolo di semplice legame morale (del resto assai vago): nessun significato può essere riconosciuto nell'epoca romana all'anello, che solo nel sec. VI tende a significare un impegno giuridico di fedeltà reciproca (cf. ANNÉ, p. 1-62). Lo sposo lo infila sull'anulare sinistro della sposa. Non c'è bisogno di indagare i motivi del costume invalso in alcuni luoghi di infilarlo sul medio (poiché il medio è il terzo dito, il costume fu interpretato talora come omaggio alla SS. Trinità, richiamata anche dalla formula del sacerdote: « In nomine Patris »). Oggi la preferenza generale va all'anulare (si trovò che in quel dito — dice Isidoro, riportato da Graziano

— «vena quaedam sanguinis ad cor usque perveniat») sinistro (per rispetto al vescovo che lo riceve sull'anulare destro; forse la medesima ragione di riverenza indusse l'uso di non incastonare la gemma nell'anello nuziale, che solitamente è liscia).

B) *I donativi*. Nelle solennità sponsalizie da sempre ebbero luogo i patti circa la dote. Nello stesso rito liturgico cristiano penetrò in qualche luogo l'uso che lo sposo, consegnato l'anello alla sposa, le desse anche alcune monete. Il costume di recar doni in occasione di sponsali vige ancora, ma non più nella liturgia.

Per il diritto romano antico v. L. ANNÉ, p. 232-486 (p. 489-94, le disposizioni del cod. di Giustiniano). L'uso delle donazioni per causa di matrimonio appare simultaneamente in oriente e in occidente nel sec. III, per due scopi: garanzia di sussistenza in caso di sopravvivenza di un coniuge, e penalità in caso di separazione. Circa l'origine dell'istituto (deriva da influenze greco-orientali, come pensa Mitteis? o da uno sviluppo interno dell'istituzione matrimoniale voluto dalla pratica, come pensa Riccobono?) l'autore adotta con buone ragioni un compromesso geografico: in oriente l'istituto della donazione non è che la costumanza indigena accolta nella legislazione imperiale, mentre in occidente è l'evoluzione spontanea della vita sociale e familiare romana (che non esclude qua e là le influenze locali). La legislazione occidentale è nettamente anteriore alla legislazione imperiale d'oriente (il Mitteis, invece, derivava quella da questa): ad es., in occidente già Valentiniano III (424-55) impone l'uguaglianza matematica degli apporti dei due coniugi, attribuisce metà della *sponsalicia largitas* agli ascendenti del marito defunto in mancanza di figli, mentre in oriente la prima disposizione appare soltanto con Giustiniano (527-65) e la seconda con Leone I (457-74). Ciò non toglie che le due legislazioni verso la metà del sec. V appaiano praticamente equivalenti. v. MOGLIE.

C) Le tre denunciazioni o *pubblicazioni* o *banna* (v. MATRIMONIO V A b) furono introdotte nel medio evo, solennità giuridico-liturgica celebrata dopo gli sponsali e prima della benedizione nuziale. (Un parallelo è la intimitazione che il vescovo premette all'ordinazione dei diaconi e dei preti; e poiché quella intimitazione non otteneva più alcun effetto pratico, fu stabilito che il rito fosse preceduto da tre pubblicazioni in volgare). Gli scopi di queste furono due: conoscere in tempo gli impedimenti e dare al matrimonio la maggior notorietà che ne escludesse ogni clandestinità. Anche il secondo scopo fu ritenuto importante: il Tridentino e la rubrica del Rituale stabiliscono che in certi casi le pubblicazioni susseguano, se non hanno preceduto la celebrazione del matrimonio; del resto, le stesse solennità liturgiche, oltreché consacrare il carattere religioso sacramentale del matrimonio, mirano anche a togliere il pericolo della clandestinità.

D) *La messa pro sponsis* e la *benedizione nuziale*. v. MATRIMONIO VIII. È presumibile, ma per i primi secoli non è chiaramente documentato, che il sacrificio eucaristico santificasse le solennità nuziali. Una messa nuziale si trova nel sacramentario gelasiano, ma non aveva ancora ai tempi di papa Nicolò I, che non ne parla (l. c.), raggiunto la dignità di istituto liturgico e canonico obbligatorio o comune. Si deve poi avvertire che questa messa appartenne alla cosiddetta liturgia privata; per tale

suo carattere, forse, non ebbe mai né il *Gloria*, né il *Credo* (benché si celebri nei paramenti bianchi di letizia), ed è vietata in quei giorni o tempi nei quali la comunità deve attendere alla celebrazione dei più augusti misteri o assistere alla solenne liturgia delle basiliche.

Essendo ordinata alla benedizione nuziale, ne segue le sorti: doveva essere celebrata *ante consummationem*; oggi ancora non si può celebrare se non con la benedizione detta. È proibita nelle domeniche e nei doppi di prima e seconda classe (si celebra allora la messa « del giorno », con la commemorazione della messa nuziale e con la benedizione delle N.) e nel « tempus feriatum » (v. sotto).

La *benedizione nuziale* nel rito romano consiste in 3 orazioni che il celebrante recita sugli sposi durante la messa, due successive tra il *Pater noster* e il *Liberamus*, un'altra, seguita da un'aspersione coll'acqua benedetta, prima del *Placeat*. Sono antichissime; la seconda in alcuni *Ordines* è mutata in prefazio. Si capisce che una di esse sia stata collocata dopo la fine della messa (il che è sintomo della sua antichità); ma non si capisce perché le altre due siano collocate dopo il *Pater*, rompendosi così il nesso tra il *Pater* e l'embolismo; lo stesso guasto operano altri *Ordines* collocandole a mezzo l'embolismo (fra « perturbatione securi » e « Per eundem »), o fra l'embolismo e il *Pax Domini*.

E) *Il velo, la corona, riti caduti*. Il *velo* del costume romano passò nei riti cristiani, dove al color rosso si preferì il bianco. L'uso del velo non fu uguale dappertutto e sempre: di solito si stendeva sugli sposi, o almeno sulla sposa, mentre il prete recitava le orazioni della benedizione nuziale. Il rito del velo, così caratteristico, così antico, così ricco di simbolismi morali, cadde in disuetudine per ragioni che ci sfuggono: cessò di essere un particolare liturgico per restare un particolare, più o meno curato, dell'acconciatura della sposa.

Anche la *corona*, che si imponeva ancora agli sposi ai tempi di papa Nicolò I, non ha lasciato traccia nelle nostre liturgie; rimane oggetto di riti solenni nelle liturgie orientali. Forse è un ricordo dell'antica corona il *diadema* di metallo o di fiori d'arancio che tuttora in certi luoghi cinge il capo della sposa.

Altri *riti accessori*, quali erano le offerte degli sposi (cui accenna papa Nicolò), le candele accese (che ancora si usano portar dagli sposi nelle N. ambrosiane), le benedizioni del pane, del vino, della casa, delle stanze... sono cessati nelle liturgie occidentali o separati dal rituale nuziale.

F) *Tempi proibiti (tempus feriatum)*. La proibizione di celebrare le solennità delle N. in certe ricorrenze era ben giustificata da due gruppi di ragioni: impedire, almeno in certe ricorrenze più solenni e severe, gli eccessi che spesso accompagnavano le solennità nuziali, e creare le condizioni affinché in quelle circostanze l'anima potesse *diutius*, anzi totalmente, « in contemplatione tantae solemnitatís immorari » (S. Greg. M., *Hom. 30 in Evang.* 1, PL 76, 1220 B) senza distrazione di gaudi privati, come esigevo lo spirito liturgico. Era ovvio escludere le solennità nuziali dalla quaresima e dalle feste di Pasqua. Variarono gli usi particolari quanto alle altre ricorrenze: in generale si estendeva la proibizione anche all'avvento e alle feste del Natale; in qualche luogo, anche alla novena e ottava di Pentecoste, in qualche altro anche alle rogazioni...

Si è già detto come il conc. di Trento abbia regolata questa proibizione, che costituiva un giorno l'IMPEDIMENTO (v.) detto *tempus feriatum* o *clausum* o *velitum*. Il divieto (in quanto è liturgico) si limita alla benedizione nuziale propriamente detta ed alla messa relativa.

g) **Precedenza** è, *ceteris paribus*, concessa alla donna in quanto concerne le solennità nuziali. Se ne possono assegnare molte ragioni, ma nessuna ha probabilità di essere decisiva. Anche oggi, benché il Tridentino riconosca per parroco proprio degli sposi tanto quello dell'uomo quanto quello della donna, pure l'uso invalse che si celebri il matrimonio davanti al parroco della sposa. La benedizione nuziale propriamente detta dovrebbe esser ricevuta una volta sola, tuttavia il Rituale permette che si ripeta quando lo sposo sia vedovo e la sposa nubile; non la permette se la sposa sia vedova, anche se lo sposo sia celibe: disposizione antica che si conservò costante fino a noi.

Per la bibl. v. sotto i vari paragrafi di MATRIMONIO.

NOZZE (seconde, terze...). v. MATRIMONIO V G. — *Dict. de théol. cath.* IX, 2063, 2096-2101, 2321, 2382.

NOZZE di Cana (Giov II 1-11). La sostanza del celebre episodio evangelico è narrata sotto: MARIA nella storia biblica D1, dove sono discusse anche la difficoltà del testo. Qui basti qualche nota complementare di cornice.

¶ a) Il fatto si svolge al banchetto, cioè nella parte terminale di una festa nuziale celebrata a Cana di Galilea; forse Gesù arrivò in ritardo, o forse l'evangelista volle notare l'episodio più interessante dell'intervento di Gesù. Si è già detto sotto Nozze (v.) come fosse ambito e considerato meritorio partecipare alle solennità nuziali.

Da Nazaret, salendo verso nord, Maria si era recata a Cana. Gesù vi arrivò partendo da una località presso Gerico (dove il Battista predicava) dopo tre giorni di cammino, prima andando verso nord, poi piegando a est. Dal giorno in cui egli aveva lasciato la casa di Nazaret, era probabilmente questa la prima volta che incontrava la madre sua. Non è detto quando il banchetto si svolgesse, ma sia il costume tradizionale, sia alcuni particolari ci invitano a pensare che il pranzo si protraesse dal tramonto fino alla prima parte della notte. È una circostanza che può spiegare come i servi non si siano accorti in tempo della insufficienza del vino: la luce delle fiaccole e il gioco delle ombre rendevano difficile seguire il calare del vino nelle anfore. (D'altronde Gesù portò con sé i suoi discepoli, che forse non erano stati tutti previsti dall'«amico dello sposo», capo dei servizi). Per la stessa ragione i movimenti di Maria e di Gesù, che lasciano il loro posto sulle stuoie attorno alle pietanze per rimediare all'inconveniente, poterono facilmente sfuggire.

Il Vangelo precisa che Gesù fa riempire d'acqua le idrie di pietra «fino all'orlo», per indicare la larghezza con la quale vuol compiere il miracolo, e forse perché i servi fossero ben persuasi che non c'era trucco; e la testimonianza dei domestici viene sottolineata dall'evangelista, quando descrive la meraviglia del maestro di tavola nell'assaggiare quel vino di provenienza sconosciuta.

I punti salienti dell'episodio sono: la sollecitudine di Maria, il *no* verbale di Gesù, il suo effettivo *si* taumaturgico.

b) Maria, notata la deficienza del vino, con squisita delicatezza verso gli ospiti, con signorile discrezione verso i domestici, con totale fiducia nella potenza e bontà del figlio suo, impegna Gesù a intervenire. Affidarsi a Gesù, in quelle circostanze, era come far conto sul suo potere taumaturgico; ma Maria sapeva dei prodigi compiuti dai profeti anche per umili necessità, come di Eliseo che ripesca l'accetta caduta nel fiume (II Re VI 1-7). Veramente S. Giovanni Crisost. «excessit» (come nota il mitissimo S. Tommaso, *S. theol.* III, q. 27, a. 4, ad 3) quando (*Hom. 20 in Joa.*) accusa Maria di ambizione e vanagloria come colei che avrebbe voluto farsi bella della gloria del figlio.

c) Il *no* di Gesù è sconcertante anche per coloro che non si fanno del Cristo, Figlio del Padre e Messia, la rappresentazione oleografica del buon figlio di famiglia. Ma non è ben fatto sopprimere la difficoltà imponendo esegesi artificiali, ad es.: 1) pensare (col Crisostomo) che il diniego era giustificato come coibizione delle intemperanze della madre (v. sopra); — 2) dire con A. SCHULTZ (in *Biblische Zeitschr.* 1922, p. 93 ss) che Gesù, correggendo le fantasie di Maria (la quale, piena delle promesse dell'Ant. Test., immaginava che il Messia avrebbe fatto scorrere il vino a rivoli e trasformata la natura), dovette dichiarare che non era ancora venuto quel tempo!; — 3) dire con V. ANZALONE (in *Verbum Domini* 1929, p. 364 ss) che il *no* di Gesù faceva sentire che il suo intervento era contro sua voglia e gli costava (passare dai silenzi di Nazareth alle manifestazioni pubbliche delle sua dignità era per lui «un salto che dava le vertigini») e gli acuiva le paure dell'ingratitudine e della malvagità umana; e l'invito di Maria era un far coraggio, uno stimolare a rompere gli indugi!; — 4) non ci sembra felice neanche la esegesi di Knabenbauer, Lesêtre, Campana...; e ancora di M. E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*, Paris 1956) i quali leggono: *Nondum venit hora mea?* (con l'interrogativo) e danno al *no* di Gesù il senso affermativo della interrogazione negativa retorica: «Non è forse giunta l'ora mia?». Tale lettura è paleograficamente possibile, ma toglie ogni significato all'intervento di Maria, la quale «avrebbe dovuto sapere» che l'ora era venuta e che l'avvento dell'ora implicava il prodigio del vino.

S'è già detto (v. MARIA II D 1) come ci pare di dover intendere il passo: le parole di Gesù richiamano la sua missione preterfamiliare, senza misconoscere l'autorità familiare di Maria. La quale, anzi, ancora una volta si trova legata alla missione salvifica di Gesù: a lei si deve se Gesù anticipò la sua epifania taumaturgica: «bisogna ben dire che dopo una ripulsa la potenza dell'intercessione di Maria appare di più» (LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean*, 3^a ediz., p. 57).

Del resto, le asprezze psicologiche che sentiamo nel linguaggio di Gesù appariranno ben più tollerabili se si ricorda: che gli idiotismi semitici riportati dal testo ammettono molte sfumature «dall'opposizione più recisa all'assenso più cortese, secondo la qualità degli interlocutori, dei sentimenti che li animano e delle circostanze in cui parlano» (LESÈTRE in *Dict. de théol. cath.* IX, col. 795); che c'è modo e modo di dire, poiché lo sguardo, il gesto, la tonalità della voce possono dare un senso affettuoso e gentile anche alle parole più dure: «tutto avviene qui in una atmosfera di sentimenti delicati, ed è entrare nello spirito del testo il comprenderlo così» (LAGRANGE, *l. c.*).

d) Naturalmente, non è una buona interpretazione quella di negare la storicità dell'episodio da interpretare solo per il fatto che narra un miracolo e che il miracolo certa critica prescrive in esordio essere impossibile. Certo, l'evangelista lo presenta come « segno »; per esso Gesù « manifestò la sua gloria » e per esso « i discepoli credettero in lui »; ma non è detto che il « segno » sia « invenzione simbolica » dell'evangelista e che sia inconciliabile con la storicità del fatto. Cf. FONCK, *I miracoli del Signore*, p. 207-18.

e) Ancora una volta la figura di MARIA (v.) appare presente e operante nei capitoli maggiori della storia della salvezza: come è presente (sia pure velatamente) alle soglie dell'era profetica (Gen III 15), alle soglie del N. Test. (Lc I 26 ss), al primo atto della grazia redentrice (la presentificazione di Giovanni, che si compie alla voce di Maria, Lc I 39 ss), alla consumazione del sacrificio redentore (Giov XIX 25), all'inizio della missione della chiesa (Atti I 14), così è presente e operante al primo dei miracoli fisici compiuto da Gesù al banchetto delle N. di C. — v. commenti al Vangelo di S. GIOVANNI. — C. P. CEROKE, *Jesus and Mary at Cana: separation or association?* in *Theolog. Studies* 17 (1956) 1-38. — A. FEUILLET, *L'heure de Jésus et le signe de Cana*, in *Ephem. theol. Lov.* 36 (1960) 5-22: il miracolo di Cana è un annuncio dell'ora di Gesù (la sua passione-glorificazione) e un'anticipazione dell'economia sacramentaria. Qualcuno crede che il racconto del fatto di Cana, costruito per proclamare la divinità di Gesù, sia stato modellato su certe leggende dionisiache. Questa opinione è confutata da H. NOETZEL, *Christus und Dionysos. Bemerkungen zum religionsgeschichtl. Hintergrund von Joh. II 1-11*, Stuttgart 1960 (pp. 60).

f) Il miracolo di C., nel quale si videro connessioni con l'Eucaristia, è spessissimo riprodotto nei monumenti dell'antichità cristiana (in particolare nei sarcofagi), ma appare rarissimamente nelle catacombe (il Wilpert ne segnalò un esempio nell'arcosolio dei cimiteri dei SS. Pietro e Marcellino). — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* II-2, col. 1802-19.

NUDISMO. v. NATURALISMO e anche MODESTIA, MODA, PUDORE, LUSSURIA, IMMORALITÀ.

NUGENT Francesco, O. M. Cap. (1569-1635), n. a Mairath Castle (contea di Meath in Irlanda), m. a Charleville. Compiuti gli studi universitari a Parigi e Lovanio, fattosi (1591) cappuccino (incorporato nella provincia belga) e ordinato sacerdote (1594), insegnò in vari conventi francesi facendosi notare come esponente di una falsa spiritualità che, nell'esaltare gli stadi contemplativi di unione con Dio, non teneva in debito conto il valore delle pratiche ascetiche e devozionali. Il suo caso fu portato al S. Ufficio (1598-1600). Intanto il generale Girolamo di Sorbo privava lui e il suo commissario uscente Ippolito da Bergamo di ogni voce attiva e passiva. Ma nel capitolo generale del 1599 davanti a Paolo V si disculpò pienamente, e fu quindi reintegrato. Lavorò molto e proficuamente per la diffusione del suo ordine nella Renania, nella Germania, in Irlanda, Inghilterra, Scozia. Fondò conventi a Trento (1597), a Metz (1602), a Colonia (1611), a Dublino (1624) e altre stazioni in Irlanda, che visitò più volte in qualità di vicario apostolico e commissario generale (nominato da Paolo V nel 1615). Si deve a lui anche il collegio irlandese di Lille.

SBARALEA, *Supplem. ad scriptores trium ordinum S. Franc.*, I (Roma 1908²) 290, gli attribuisce una decina di scritti che non ci pervennero. — Bibl. presso A. TETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 849 s. — P. HILDEBRAND, *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges*, in *Franciscana 7* (1927) 256-63. — ID., in *Franciscansche leven* 11 (1928) 21-28, 21 (1938) 301-12. — ID., *De Kapucijnen in de Nederlanden*, I (Amersfoort 1945) passim, III (ivi 1947) 13-29. — A. DASSEVILLE, *F. N. Irish capuchin*, in *Round Table* 15 (1950) 103-17.

NUIRATE Luigi Tommaso (1724-1792), n. e m. a Marsiglia, religioso dei Minimi (dal 1741), martire della RIVOLUZIONE francese (v.). Per vari anni si distinse nell'insegnamento in vari conventi (anche alla Trinità dei Monti in Roma) e nel governo illuminato fecondo della sua provincia, finché egli e il suo giovanissimo confratello Luigi Taxy (1765-92) furono condannati a morte e appesi a una lanterna (23 luglio 1792) per aver voluto continuare, occultamente, il ministero pastorale nella regione di Marsiglia dove la baroonda rivoluzionaria aveva distrutta l'organizzazione ecclesiastica. Anche l'intruso vescovo costituzionale Roux davanti al loro sacrificio esclamò: « Sono due santi ». Del N., del Taxy e di *Gabriele Vigne* (1736-1792), ucciso per la fede un mese dopo ad Aix, è introdotta la causa di beatificazione.

Del N. si conoscono una orazione funebre per mons. Belsunce vescovo di Marsiglia (Marsiglia 1756), una vita del confratello b. Gasp. Bon (ivi 1788) e una raccolta di *Cantiques spirituels à l'usage des missions des prêtres séculiers* (ivi 1775, 1783²).

G. ROBERTI, *Disegno storico dell'ordine dei Minimi*, III (Roma 1922) 487-500. — *L'ordine dei Minimi nella luce dei santi*, Roma 1927, p. 125-29. — R. DE CHAUVIGNY, *Le card. de Belloy et l'église de Marseille*, Mars. 1930 p. 121-26. — G. CARRON, *I confessori della fede nella chiesa di Francia* II (Lucca 1824) 1-21.

NULLITÀ, vizio spesso ricorrente sotto nomi diversi (irritazione, inefficacia, incapacità...) in campo canonico, morale e civile, importa il non riconoscimento o la non-esistenza giuridica di effetti (diritti, obbligazioni, stato di persona, ecc.) derivanti da una azione umana effettivamente posta ma priva di valore giuridico per mancanza delle condizioni di persona, di contenuto e di forma volute dalla legge. La N. può derivare dal diritto naturale (ad es., nulla è la legge ingiusta o immorale, nullo il testamento di amente, il matrimonio di impotente), o dal diritto positivo. Può essere insanabile, oppure sanabile per autorità o per parte di chi ne fu causa o vittima.

A) La N., che pone una limitazione alla libera attività umana, non può derivare se non da *legge certa*, che renda la persona incapace di agire, privandola del diritto o dichiarandola inabile ad esercitarlo (*legge inabilitante*), ovvero che esiga espressamente particolari formalità senza le quali l'azione posta non ha efficacia giuridica (*legge irritante*; cf. CJC can 11). In dubbio sulla esistenza ed estensione della legge inabilitante o irritante, non può la N. essere affermata, attesa la natura odiosa di queste leggi. D'altra parte, mirando esse al bene comune, nessuna ignoranza o errore circa la loro esistenza può sottrarre l'agente alla legge (can 15 s).

B) Il CJC fissa le condizioni senza cui sono nulli i **RESCRITTI** (cann 39-48), le **DISPENSE** (can 84). I cann 103 e 104 danno norme circa la N. di atti posti

in genere per VIOLENZA, ERRORE, TIMORE, DOLO, ecc. Discussa è la N. determinata dal can 105 quando manchi la prescritta consultazione dei consiglieri da parte del superiore. In materia di PROVISIONE canonica (cann 147, 156 s), di ELEZIONI (cann 162, § 3, 165-170), di BENEFICI ecclesiastici (cann 1436-39), di ammissione agli istituti RELIGIOSI (can 542), di NOVIZIATO (cann 555-58), di PROFESSIONE (cann 572-74, 586, 2387), di ammissione alle associazioni laicali, si danno varie cause di N. (cann 693 s, 723). In materia di SACRAMENTI alcune condizioni toccano il MINISTRO (carattere, intenzione, giurisdizione: cann 782, 802, 871-78, 938, 951, 201), la materia e la forma, il soggetto (cann 745, 786, 853, 901, 940, 968), i PADRINI (cann 765, 795). — Per le INDULGENZE e i SACRAMENTALI v. cann 913, 925, 1146 s.

Nel matrimonio la N. deriva dagli IMPEDIMENTI (v.; cann 1035-1080), da vizio di consenso (cann 1082 ss) o di forma (cann 1094-1098). v. MATRIMONIO V F.

Norme particolareggiate fissano il modo di riparare il vizio di N. quando sia sanabile (cann 1133-41).

La N. può toccare i CONTRATTI (cann 534, 1530-33), i VOTI (can 1307), i vari atti dei PROCESSI (competenza del giudice, cann 1556-68; formalità degli atti processuali, cann 1585, 1723; attentati durante la pendenza della lite, can 1855; sentenza, cann 1880, 1892-94, 1897, 1902; cause matrimoniali, cann 1960-73).

In materia pertinente al FORO esterno la N. deve essere proposta al legittimo superiore da chi vi ha interesse. I cann 1679-83 regolano la richiesta di N. per via processuale (analogamente si procede in materia amministrativa).

C) Nel diritto civile la N. compare in materia di matrimonio (*Cod. civ. it.*, artt. 84-90, 117-123, 129), successioni (artt. 468, 475, 482 s, 519 s, 554), testamenti (artt. 591, 596-600, 619, 624, 626), donazioni (artt. 774-780, 782, 788, 794), contratti in genere (artt. 1325, 1341, 1350, 1354 s, 1418-1423, 634), vendita (artt. 1471 s), assicurazione (artt. 1895, 1904), transazione (art. 1972), lavoro (art. 2126), società (art. 2265). Per i casi in cui può aver luogo la interdizione e la inabilitazione (onde consegue la N.), v. artt. 414 ss. In campo processuale la N. deriva da incompetenza di giudice (*Cod. proc. civ.*, artt. 6-40, 158); *Ordinamento giudiziario* 30 gen. 1941, artt. 16-19), assenza del pubblico ministero (*Cod. civ. artt. 70, 158*), mancata notificazione, sentenza difettosa (artt. 156, 157, 159-162). In genere, il diritto civile è severo nell'esigere, sotto pena di N., lo scritto (privato o pubblico) e formalità minute; mette come principio che ogni azione contro la legge è per sé nulla, diversamente dal dispositivo del CJC (cann 11, 15). Non in tutti i casi la N. opera in campo civile; si esige che il giudice, o per disposizione imperativa della legge o ad istanza della parte, la dichiari (*Cod. proc. civ.*, art. 157).

D) Il diritto civile ammette in ampia misura l'istituto della Annulabilità. Non è dichiarazione di N. poiché suppone la validità giuridica dell'atto a tutti gli effetti, ma, per ragioni di bene pubblico e anche privato, la legge permette alla persona lesa di impugnare entro determinato tempo l'effetto prodotto da un atto (*Cod. civ. artt. 91-123, 624 s, 1425-1446*); passato il tempo l'atto non impugnato riceve perfetta consistenza. Simile alla annullabilità, è la Rescissione, promossa ad istanza degli aventi

causa (cf. ad es. *Cod. civ. artt. 1447-1451*). È da notare che l'annulabilità in materia di MATRIMONIO (v.) è diretta violazione dell'indissolubilità di diritto naturale.

Il diritto canonico non parla di annullabilità di atti, ma di azione rescissoria (cann 1684-85), di eccezione (cann 1610 s, 1617), 1628 s, 1604, 1686), di restituzione in integro (cann 1687-89, 1905-07, 1603 s, 1847), di irritazione ad istanza (can 162), di querela di N. (cann 1892-97). Importanza particolare ha la DISPENSA del matrimonio soltanto rato e la soluzione per PRIVILEGIO paolino (cann 1119 ss, 1973). Questi istituti giuridici suppongono la validità dell'atto; ma quando sia intervenuto errore enorme, dolo, violenza, timore, insufficienza mentale nella posizione dell'atto (cf. can 103 s), l'equità naturale e la stessa giustizia esigono che gli effetti derivati siano sospesi e ad istanza dichiarati nulli. E da notare che determinati atti liberamente posti importano l'accettazione degli effetti e quindi escludono il diritto di promuovere l'azione di N.

BIBL. — Commenti al CJC cann citt. — F. DELLA ROCCA, *La N. della sentenza nel diritto can.*, Roma 1939. — G. DOSSETTI, *La violenza nel matrimonio in diritto can.*, Milano 1943. — O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1950. — P. GILLET, *De vitis negotiorum iuridicorum*, in *Collect. Mechlmen*, 18 (1929) 596-99; *De actione rescissoria ob dolum*, in *Jus pontificum* 9 (1929) 323 s. — H. HILLING, *Die fehlerhaften Rechtshandlungen und ihre Heilung*, in *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 107 (1927) 3-32. — F. ROBERTI, *De actione rescissoria ob dolum*, in *Apollinaris* 3 (1930) 143-45; *Circa limites querelae nullitatis...* ivi 1 (1928) 476-83, 2 (1929) 76-78, 5 (1932) 106-108. — O. ROBLEDA, *Nullitas actus iuridici in CJC*, in *Periodica de re mor. can. lit.* 35 (1946) 29-50. — ID., *La nulidad del acto juridico. Su teoria en los Códigos civiles franceses, aleman, italiano, español y especialmente en el Código de der. can.*, Comillas 1947. — G. CODACCI-PISANELLI, *L'invalidità come sanzione di norme non giuridiche*, Milano 1940. — ID., *L'annullamento degli atti amministrativi*, Milano 1939. — R. DE RUGGIERO-F. MAROI, *Corso di istituzioni di diritto privato*, I (Milano 1945) 81-186, 236-256. — A. FEDELE, *L'invalidità del negozio giuridico di diritto privato*, Torino 1943. — V. SCIALOJA, *Negozi giuridici*, Roma 1933³, p. 88 ss, 233-364.

NULLIUS dioeceseo (Abbazie e Prelature), sono detti i territori con clero e popolo separati da ogni diocesi, nei quali l'abate o il prelado proprio esercita la giurisdizione quasi-episcopale.

L'origine delle abbazie N. risale a insigni monasteri, che fin dai sec. IX e X esercitavano sul popolo vicino la cura pastorale o la giurisdizione arcidiaconale e poi diventarono esenti dai vescovi, in modo che gli abati ottennero la giurisdizione quasi-episcopale non solo sui monaci ma anche sulle chiese dipendenti dal monastero. I pontefici dal sec. XI-XII confermarono tale ESEZIONE (v.) e concessero all'abate l'uso dei pontificali. Alcuni CAPITOLI secolari (v.) ottennero simile esenzione e i loro prevosti diventarono prelati N.

Nel sec. XII le abbazie N. erano poche. Il titolo non si trova nelle *Decretali* di Gregorio IX, ma vi allude Alessandro IV (c. 3 in VI, 5, 7). Nonostante varie lagnanze, il conc. di Trento (sess. XXIII, c. 10; XXIV, c. 9, *De ref.*) riconobbe le prelature N. e determinò diritti e doveri dei prelati. Nei nostri tempi l'attività missionaria di alcuni monasteri condusse alla creazione di nuove abbazie N.; in altri

casi o il piccolo numero dei fedeli o motivi politici consigliarono, come soluzione provvisoria, tali erezioni.

L'erezione è riservata alla S. Sede, in particolare alla S. Congr. Concistoriale (CJC can 215 § 1, 248 § 2) ed esige normalmente un territorio con tre parrocchie, altrimenti si applica il diritto particolare (can 319 § 2).

Gli abati e prelati N. vengono, salvi particolari diritti di elezione o presentazione, nominati o confermati dal papa. Essi, generalmente senza l'ordine episcopale, sono *Ordinari loci* (can 192 § 2) con giurisdizione quasi-episcopale nel proprio territorio, godono l'uso dei pontificali, possono conferire la prima tonsura, gli ordini minori e la cresima e hanno, con qualche limitazione, i diritti e i doveri dei vescovi residenziali.

Per limitarli all'Italia, sono PRELATURE N.: *Altamura* (1248) ed *Acquaviva delle Fonti* (1848), *Loreto* (1935), *Pompei* (1926), *S. Lucia del Mela* (1206). — Sono ABBAZIE N.: *Montecassino* (1323), *Monte Oliveto Magg.* (1765), *Montevergine* (sec. XII), *S. Martino al Monte Cimino* (sec. XIII), *S. Paolo fuori le Mura* in Roma (1425), *S. Maria di Grottaferrata* (1937), *SS. Trinità di Cava dei Tirreni* (1934), *Santi Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane* (1140), *Subiaco* (sec. XI).

NUMAI Cristoforo, card. († 21 marzo 1528), n. a Forlì da nobile famiglia, n. a Bologna. Dopo i primi studi entrò fra i minori francescani dell'osservanza. Addottoratosi in teologia a Parigi, fu consigliere e confessore alla corte di re Francesco I e coprì alte cariche nell'ordine: vicario generale delle p. ovinche cisalpina (1507), primo ministro generale dei minori riformati dell'osservanza (maggio 1517-luglio 1518). Molto apprezzato presso la corte papale, fu fatto cardinale (1517), vescovo di Isernia (1520), di Riez nella Provenza (1526), di Alatri (prima di Filippo de Ercolani eletto il 20 apr. 1528) e impiegato in importanti missioni (delegato apostolico presso il re di Francia, commissario per la costruzione della basilica di S. Pietro). Fu sevizato durante il sacco di Roma (1527), nel quale andarono perduti anche i suoi molti lavori teologici e ascetici.

Bibl. presso A. TEETAERT in *Diet. de théol. cath.* XI, col. 850 (*Numar*). — PASTOR, IV (v. indice dei nomi). — G. ROSSETTI, *Vite degli uomini illustri forlivesi*, Forlì 1858, p. 195-208. — CIACONIUS III, 394 (*Numalius*). — J. MESEGUER FERNANDEZ, *Carta del card. Cr. N. a Cisneros recomandandole a Juan de Biltono O. F. M.* [12 luglio 1517] e *intervención de Cisneros en la bula «Ite vos»*, in *Archivo ibero-amer.* 13 (1953) 243-48.

NUMANA. v. ANCONA.

NUMENIO di Apamea, filosofo (sec. II). v. PLATONISMO.

NUMENTO, figlio di un Antioco, ebreo di cultura greca, fu sotto i principi maccabei Gionata e Simone inviato due volte a Roma per rinnovare l'alleanza già conclusa con Giuda. In tale occasione fu pure a Sparta e altrove (1 Macc XII 16, XIV 22, 24, XV 15). v. MACCABEI.

NUMERI (libro dei), quarto dei 5 libri del PENTATEUCO (v.). È così denominato (dal greco ἀριθμοί che qui è preso nel senso di «censimenti») perché i censimenti danno al libro la sua particolare impronta. In esso vengono riassunti i fatti accaduti

tra il primo mese del 2° anno e l'undicesimo mese dell'anno 40° della peregrinazione degli ebrei dall'Egitto alla terra di Canaan (v. ESODO, MOSÈ).

a) Il libro si può dividere in tre parti: 1) sosta al Sinai e disposizioni per la partenza: 20 giorni (I 1-X 10); — 2) peregrinazioni attraverso il deserto: 38 anni (X 11-XXI 35); — 3) sulla riva orientale del Giordano: circa 5 mesi (XXII-XXXVI).

I fatti narrati sono pochi rispetto al lungo periodo che il libro copre; ma alcuni sono assai notevoli per il loro significato religioso, come l'episodio del serpente di bronzo (XXI 1-9), la sedizione di Core con le sue conseguenze (XVI), i vaticini di Balaam (XXII-XXIV), il prodigio dell'acqua fatta scaturire dalla roccia (XX).

La narrazione ha un netto carattere episodico: i collegamenti sono così labili che nella seconda parte difficilmente si può ricostruire quello che in realtà avvenne. Nel che, oltre lo sfaldamento dell'unità religiosa del popolo, si potrebbe forse intravedere anche la rottura dell'unità sociale causata da un vasto movimento di ribellione contro Mosè.

b) L'impressione generale è che non si è sempre vicini agli avvenimenti. La data di composizione del libro va fissata nel quadro del problema generale del PENTATEUCO (v.); qua e là si sentono aggiunte, ritocchi, precisazioni posteriori all'epoca mosaica. L'analisi letteraria poi non può non constatarne una diffusa disorganicità. Forse, più che gli altri libri del Pentateuco, questo si presenta come raccolta e compilazione di documenti diversi, alcuni dei quali sembrano inseriti a colmare le lacune di una redazione anteriore.

D'altra parte alcuni caratteri interni dimostrano l'appartenenza all'età mosaica di non pochi tratti del libro. Citazioni di documenti più antichi (cf. il riferimento al «libro delle guerre di Jahve» in XXI 14, e ai «poeti» in XXI 27), gli arcaismi dei brani poetici (XXI, XXII-XXIV), di certi racconti di guerra (XXXI; contro i Madianiti), delle disposizioni dei documenti ufficiali (I e XXVI: i censimenti; II: le direttive di marcia e accampamento)... orientano a rintracciare le fonti in documenti o, più probabilmente, in tradizioni che hanno ogni probabilità di risalire a Mosè o di essergli addirittura anteriori.

È forse da ascrivere a questa antichità il colore del libro, vivacissimo, suggestivo, quasi selvaggio. Il dramma mosaico e israelitico si svolge in un ambiente che porta evidenti i segni dell'oriente antico con i suoi deserti senz'acqua, le sue risorse inaspettate, le insidie, le razzie.

c) Su tutto domina un senso religioso che delinea ammirato e sbigottito l'agire dell'incomprensibile bontà divina verso un popolo duro e ostinato, anche se pieno d'entusiasmo e di pentimenti. Per la bontà divina le tragiche peripezie d'Israele, le catastrofi, le potenze avverse, le aspre marce, le cattiverie saranno vittoriosamente superate.

d) Per la Bibbia posteriore la peregrinazione nel deserto sarà sempre piena di insegnamenti spirituali (cf. Gios V 4-6, Deut II 7, Sal XCIV 8-11, Am V 25 s, Giov III 14, Atti VII 42 s, I Cor X 1-11, Ebr III 15 19). Resterà il tempo dell'adolescenza, riguardato con nostalgia (Ger II 2-6), e l'esodo di Israele la parabola in atto dell'ascesa dell'anima verso Dio.

BIBL. — Fra i migliori commenti cattolici segnaliamo: FR. DE HUMMELAUER, Paris 1899; P. HEI-

NISCH, Bonn 1936; A. CLAMER, *Lévitique, Nombres, Deutéronome*, Paris 1940; H. SCHNEIDER-HUB. JUNKER, *Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Würzburg 1952; B. UBACH, *Els Nombres, et Deuteronomi*, Montserrat 1954. — Tra i commenti protestanti: A. DILLMANN, Leipzig 1886²; H. HÖLZINGER, Tübingen 1903; G. B. GRAY, Edinburgh 1912²; A. H. EDEL KOORT, Groningen 1930.

Studi particolari. G. H. GUYOT, *The prophecy of Balaam*, in *Catholic bibl. quarterly* 2 (1940) 330-40. — W. F. ALBRIGHT, *The oracles of Balaam* (Num 23-24), in *Journal of bibl. liter.* 63 (1944) 207-33. — B. D. EERDMANS, *The composition of N.*, in *Oud Test. Studies* 6 (1949) 101-216. — R. BACH, *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Bonn 1952 (tesi di laurea). — J. FRANSEN, *Du désert à la terre promise. Les plus anciens récits du livre des Nombres, in Bible et vie chrétienne* 5 (1954) 68-84. — A. A. MAC RAE, *The book called Numbers*, in *Bibliotheca sacra* 11 (1954) 47-53.

NUMERI (simbolismo dei N.). È noto come in ogni tempo fu imposto ai N. un significato simbolico.

I. Si creò un'opinione molto diffusa sui N. *perfetti* e imperfetti, sui N. *fausti* e infausti, sui N. *sacri*, *magici* (ad es., si sa che Dante architettò il suo poema attorno al numero 3; ancor oggi è attribuito valore simbolico al 13, al 7, al 3...; ancor oggi nella kabbala dei sogni e del lotto gli eventi sono rappresentati da N.). La simbolica dei N. è necessaria per interpretare uno scritto quando consta che l'autore condivideva cosiffatta opinione e l'applicò nella sua opera. Pur quando ciò non constava, la simbolica dei N. fu di fatto applicata all'interpretazione dei testi, ai quali con un po' di buona volontà e di fantasia si può far dire tutto ciò che all'interprete piace. Questo uso ebbe particolare fortuna presso gli antichi per i quali era una moda e diventò un genere letterario, applicato specialmente a quei libri che o per la loro origine o per l'antichità o per il contenuto si ritenevano carichi di significati estranei e superiori al significato letterario. Di tal genere è un esempio insigne la KABBALA (v.).

II. Anche i cristiani e i padri soggiacquero alla suggestione del simbolismo aritmetico (e geometrico). Peraltro non se ne servirono per insinuare dottrine superstiziose o per fare previsioni sul futuro o quali amuleti magici, ma piuttosto per indagare il senso inteso da Dio nella lettera della S. Scrittura o semplicemente per esporre la dottrina cristiana. Il 10 (e i multipli 20, 30, 40...) come numero pieno era considerato perfetto (secondo una vecchia opinione pitagorica); al 7 si dava un valore sacro misterioso perché ricordava il giorno in cui Dio dopo la creazione si riposò, i sacramenti, le opere di misericordia, i vizi capitali..., e la suggestione del 7 si sente nella numerazione dei dolori di Maria, delle parole di Cristo in croce... Sono note le acrobazie a cui s'abbandona S. Agostino per dare un valore simbolico di malattia («hic numerus... ad infirmitatem pertinet») al numero 38 che nel testo di S. Giovanni indica gli anni del lunatico guarito da Gesù (*Tract. XVII in Joa.*). La simbolica dei N. suggerì ai cristiani l'uso di porre dei N. sulle vesti, sui loculi (benché non tutti i N. che appaiono sui loculi abbiano significato simbolico). Cf. G. B. DE ROSSI in *Bull. arch.* 1882, 54.

Anche i nomi offrirono materiale alla kabbala numerica in quanto le lettere componenti, secondo l'uso greco e semitico, davano un certo numero: ad es. IH, sigla di Ἰησοῦς, significava 18. Nel

Computus de Pascha di un anonimo (anno 243) se ne tratta a lungo e si nota: « Abraham quando expugnare voluit eos, qui Loth filium fratris ejus captivum duxerant, numerabat vernaculos suos primum XVIII in nomine Jesu ». L'anonimo allude a Gen XIV 14 e ai 318 servi di Abramo, nella quale somma egli vede 300 (T) cioè la croce, e 18 (IH) cioè il nome di Gesù. Anche nell'epistola del pseudo-Barnaba si trova il medesimo computo mistico: « Ostendit itaque Jesum in duabus litteris IH, et in una (T) cruce ».

III. Queste idee sui valori simbolici dei N. comandano alcune interpretazioni di passi biblici le quali, per essere frequenti in antico, non cessano di essere infondate come « esegesi », anche se possono essere utili come « parenesi ». Basti qualche esempio.

1) Gesù ordina ai suoi di perdonare 70 volte 7 volte (Mt XVIII 22), o (secondo Lc XVII 4) 7 volte in un giorno. La frase originale sembra la prima, adattata da Lc per lettori di mentalità ellenistica. Ad ogni modo, l'espressione non pone limiti numerici al perdono, ma, al contrario, inculca che il perdono non va limitato a un numero determinato di volte.

2) In Giov XXI 11 si dice che una pesca miracolosa fruttò 153 grossi pesci. Parecchi esegeti non s'accontentano di vedervi una precisazione minuziosa della quantità di pesci, ma vogliono trovarvi un senso simbolico. Già i padri, adattando e forzando vari criteri, vi scovarono simboli della Trinità, di Dio, della chiesa. S. Gerolamo, leggendo male uno zoologo dei primi secoli, afferma che 153 sono in tutto le razze di pesci del lago di Galilea, e quindi vede in quel numero l'indicazione della universalità della chiesa che accoglie nel suo grembo figli d'ogni nazione. S. Agostino parte dal numero chiave 17 di cui 153 è la cifra triangolare (s'ottiene 153 addizionando 1+2+3...+17) e vi trova un simbolo del Vangelo nel quale sui 10 comandamenti della legge s'inserisce il 7 numero perfetto dello spirito. Vari autori lo seguono. Per un'altra interpretazione cf. *Vocabulaire biblique* di J. J. VON ALLMEN, Neuchâtel 1954, p. 207.

3) Nel racconto della moltiplicazione dei pani (Mc VI 30-44, Mt XIV 13-21, Lc IX 10-17, Giov VI 1-15) una folla enorme viene nutrita con 5 pani e 2 pesci; si ricuperano 12 ceste di frammenti. Molti autori fanno notare che i primi due N. assommati danno il numero perfetto 7 e stanno quindi a significare che Gesù è la pienezza della grazia, la pienezza della divinità; il 12, numero d'Israele (v. sotto) e ora della chiesa, indica che l'azione del Cristo è inesauribile universale diretta a tutta la chiesa. Era facile a questo punto passare a una interpretazione eucaristica del fatto. Anche nella seconda moltiplicazione dei pani (Mc XVIII 1-10, Mt XV 29-39) il 7 comanda.

IV. S'è già detto che il simbolismo numerico poté essere inteso dall'autore stesso del libro. In questo caso l'interpretazione (generalmente difficile per coloro che sono lontani dal tempo di redazione) è possibile solo se si conosce la simbolica numerica adottata dall'autore, che sarà una chiave o cifrario noto agli ambienti (esoterici) cui il libro è destinato, oppure l'opinione comune corrente sui valori simbolici dei N. Esempi insigni e abbondanti, più o meno chiari, ci fornisce l'APocalisse (v.) di S. Giovanni.

1) L'espressione 1000 anni è ripetuta cinque volte in Apoc XI 1-7. È simbolo della vita indefinita che comincia con l'avvento di Cristo (cf. XII 5, ove la vita della chiesa è indicata solo in 3 anni e mezzo). I più antichi padri e scrittori ecclesiastici la interpretavano letteralmente. Il pseudo-Barnaba, Giustino, Ireneo (che già si appella alla tradizione),

Tertulliano, Ippolito, Metodio, Vittorino, Lattanzio, Ambrogio... spiegano: dopo una prima resurrezione, quella dei martiri, Cristo tornerà sulla terra per regnarvi 1000 anni insieme ai suoi fedeli. «Giudaizavano», osserva S. Girolamo. v. MILLENARISMO. S. Agostino contro l'esegesi millenaristica proporrà l'interpretazione simbolica divenuta ormai tradizionale (*De Civ. Dei* XX, 7, 2, PL 41, 668): «mille annos pro annis omnibus huius saeculi posuit ut perfectio numero notaretur ipsa temporis plenitudo». Da questo esempio (e da altri) si vede che il vezzo di dar valore simbolico a un numero che non ne aveva faceva posto anche al vezzo contrario di dare valore letterale a un numero che era soltanto simbolico.

2) Ancora nell'Apocalisse (VII 4 ss, XIV 1-3) il numero 144.000 (e di coloro che sono sigillati per la vita eterna è certamente simbolico: è il numero 12 dell'elezione (v. sotto) elevato al quadrato e moltiplicato per il coefficiente 1000 della totalità.

3) Simbolico (ma per noi enigmatico) è il numero 666 con cui Apoc XIII 18 designa una bestia, un personaggio che dovrebbe essere conosciuto: nel versetto precedente si parla del «numero del suo nome». L'identificazione ci sfugge, malgrado la molteplicità dei tentativi di esegesi (orientati di preferenza verso i persecutori della chiesa) e la diversità dei metodi adottati; più comune è il metodo *gematriva*, per cui si sostituisce alla cifra numerica la corrispondente lettera dell'alfabeto, ebraico o greco, ma non diede risultati pacificanti. Non più felice è il metodo di considerare il 666 quale cifra triangolare di 36, che a sua volta è la cifra triangolare di 8, numero che in Apoc XVII 11 compare come simbolo della bestia.

V. Sono frequenti nella Bibbia (e in tutte le letterature) i *N. privilegiati* i quali, imposti all'autore per un loro particolare prestigio (di varia origine), sembrano guidarlo come schemi precostituiti nella organizzazione e nella esposizione della materia. Naturalmente, la «verità» storica o dottrinale dell'esposizione può ben conciliarsi con l'uso di questi schematismi numerici preferenziali che, scelti e manovrati a dovere, sono un utilissimo elegante sussidio espressivo. Ma si dovrà tenerne conto nell'interpretare certe indicazioni numeriche per fare in esse la parte che spetta alla precisa segnalazione quantitativa e la parte che spetta agli schematismi prescelti dall'autore, alle esigenze estetiche di simmetria e di analogia, agli intenti simbolistici. Valga qualche esempio biblico interessante.

1) Il **tre**. Si è affermato con evidente esagerazione che è la cifra di Dio. È vero però che sovente le azioni di Dio si compiono il terzo giorno: in tal giorno Dio discende sul Sinai infuocato (Es XIX 11), guarisce il suo popolo (Os VI 2), salva Giona (Mt XII 40), risuscita Gesù (I Cor XV 4). Si incontrano anche triplici benedizioni o maledizioni divine (Num VI 24 ss; II Cor XIII 13; Ger IX 25 ss); Davide deve scegliere fra tre castighi divini: carestia di tre (o sette) anni, fuga di tre mesi, pestilenza di tre giorni (II Re XXIV 12 s; cf. I Par XXI 12). Sono comuni le carestie di tre giorni (II Re XXI 1), le feste di tre giorni... Il tre appare come numero privilegiato anche in altre religioni: note sono la triade divina babilonese: Anu (cielo), Bel (terra), Ea (acqua), e quella indiana: Brahma, Siva, Visnu. Si ripetono tre volte nella liturgia cristiana: *Agnus Dei, Sanctus, Mea culpa, Domine non sum dignus*...

2) Il **quattro**. Il libro di Daniele sembra influenzato dall'idea che tutta la storia si esaurisce in 4 regni (cf. II-VII). In genere tutta l'apocalittica (cf. Dan, Ez, Zacc, Apoc) gioca su questo numero: dai 4 angoli della terra (Apoc VII 1, XX 8) vengono i 4 venti (Ger XLIX 36, Ez XXXVII 9, Dan VII 2); sono 4 gli arcangeli che governano il mondo angelico (cf. l'apocrifio libro dei GIUBILEI I 27), 4 le figure misteriose in forma d'animale della visione d'Eze-

chiele (I 4 ss); 4 sono i fiumi che irrigan il paradiso terrestre (Gen II 10 ss). Anche il quattro sembra espressione della totalità temporale e spaziale.

3) Il **sette** è forse il più importante dei N. biblici, anch'esso espressione di totalità, umana o divina, buona o cattiva, quasi sempre sacra: un massimo, un valore limite. La bellissima Ruth è preferibile a 7 figli (Rut IV 15), 7 donne s'attaccano a un medesimo uomo (Is IV 1), 7 uomini hanno avuto una medesima donna (Mc XII 20-23 parall.), una madre ha 7 figli (Ger XV 9)... Esso è anche il numero dell'opera creatrice (Gen II 2) e salvatrice di Dio (Es XII 15, 19). Predomina nelle leggi rituali di purificazione (Lev XII ss). Il sabato, giorno del culto, è il settimo giorno. Persino Satana sfrutta questa cifra per ingannare i santi (Apoc XIII 1, XVII 7 ss), tanto è riconosciuta la sua sacralità. Si ricordano ancora: nell'apocalittica giudaica, i 7 cieli, i 7 fiumi delle 7 montagne; nella liturgia: i 7 altari, i 7 bracci del candelabro, le 7 fonti sacre; nella astrologia babilonese: i 7 pianeti, i 7 spiriti cattivi, le 7 divisioni dell'inferno, i 7 piani delle *ziggurat* (torri-tempio).

4) Il **dici** sembra il numero dell'approssimazione. Sono 10 i PATRIARCHI (v.) antediluviani (Gen V), le piaghe d'Egitto (Es VII-X), i comandamenti (Es XX), i vizi che escludono dal regno di Dio (I Cor I 10), le potenze ridotte al nulla davanti all'amore di Dio (Rom VIII 38 s), le vergini della parabola (Mt XXV 1-13). Cf. ancora Lc XV 8, XIX 13, Apoc II 10...

5) Il **dodici** è il numero dell'elezione, quella di Israele popolo di Dio. Tutta la sua storia ne è segnata. Giacobbe la incomincia con i suoi 12 figli (Gen XXXV 23, XLII 13, 32, Atti VII 8), che danno luogo alle 12 tribù di Israele. La chiesa a sua volta si costruisce su quel modello quando Gesù, per dimostrarci il Signore di tutto il popolo di Dio, sceglie per sé i 12 apostoli. Con lui comincia così un nuovo Israele: come nella vecchia alleanza storicamente (Gen XLIX 28, Es XXIV 4, XXVIII 21), così nella nuova simbolicamente, 12 sono le tribù di Dio. Per questa intenzionale simmetria bisogna che Giuda, l'apostolo traditore, sia sostituito da un altro, Barnaba (Atti I 15-26). Si ricordano ancora i 12 tori di bronzo che sostengono il grande bacino del tempio di Gerusalemme, i 12 pani della proposizione, le 12 stelle che circondano la donna dell'Apocalisse.

6) Il **quaranta** è il numero dei periodi di preparazione e di penitenza. Sono 40 i giorni del diluvio (Gen VII 4), i giorni della peregrinazione del deserto (Es XVI 35, Num XIV 33, XXXII 13, Deut XXXIX 5, Gios V 6), i giorni passati da Mosè sul Sinai (Es XXIV 18, XXXIV 28, Deut IX 9, Num XIII 25; cf. Atti VII 23, 30, 36). Parecchi re israelitici regnano 40 anni: Saul (Atti XIII 21), Davide (II Re V 4), Salomone (III Re XI 42). Elia fugge per 40 giorni la regina Jezabel (III Re XIX 8). Per il Nuovo Test. cf. Mt IV 2 e parall. (Gesù nel deserto), Atti I 3 (vita di Gesù sulla terra dopo la risurrezione). Il 40 sembra il numero della storia della salvezza, i cui periodi più importanti sono da esso contrassegnati.

7) Il **settanta**: cf. Gen X, XLVI 27, Es I 5, Num XI, Ger XXV 11, XXXIX 10; la leggenda dei 70 scribi che tradussero in greco la Bibbia del Vecchio Test. Il 70 sembra il numero dell'universalità. Può nascere il sospetto che 70 sia la cifra tonda per 72 (cf. Lc X 1, 17) che è un multiplo del 12.

I ritorni di questi N. sono, almeno, suggestivi. A chi vorrà spiegare di più sarà facile procedere molto avanti sulla via delle fantasie. — M. GROSSMANN, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 76 (1954) 19-54: la simbolica dei N. fiorisce nelle opere di Isidoro, Beda, Alcuino, Rabano Mauro e (assai meno) di Incomaro di Reims: dipende dal pensiero di S. Agostino, ma alcuni, come Alcuino, utilizzando una tradizione già impiantata, sorpassano il modello. — B. CELADA, *Numeros sagrados derivados dal siete. Contribucion*

a la historia del siete, la semana y el sabato, in *Sefarad* 1949 e 1950. — F. CABROL in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1465-69.

VI. Per gli errori della CRONOLOGIA biblica, v. questa voce.

NUMERO d'oro o aureo. Dopo la scoperta del ciclo diciannovennale (in capo al quale le fasi lunari, e quindi anche i pleniluni, ritornano alle stesse date dell'anno), si dice N. d'o. (dizione di incerta origine) il numero d'ordine successivo, da 1 a 19, indicante il posto che ciascuno anno occupa nel detto ciclo. Così gli anni da 1954 a 1975, da 1976 a 1994... formano altrettanti cicli.

Per calcolare il N. d'o. di un anno, per es. del 1970, si sommi 1970 a 4713; la somma (6683), che indica l'anno 1970 nel periodo cosiddetto giuliano, si divida per 19: il resto (nel nostro caso, 14) è il N. d'o. del 1970. Se il resto è zero, il N. d'o. è 19.

Il N. d'o. entra nel computo ecclesiastico della PASQUA (v.) e quindi delle altre feste mobili.

NUMISMATICA (da νόμισμα = moneta; cf. Mt XXII 19; I Macc XV 6) è la scienza che ha per oggetto le MONETE (v.) nel loro aspetto storico ed artistico; per estensione, essa comprende anche lo studio delle MEDAGLIE (v.). Cf. AMBROSOLI, *Manuale di N.*, Milano 1895. La N. dunque non è né archeologia, né sfragistica (scienza dei sigilli), né paleografia, né gillografia (scienza delle gemme incise), né araldica..., benché con queste scienze abbia stretti rapporti di collaborazione e grandi attinenze.

I. Moneta è ogni pezzo di metallo recante un segno che gli dà valore legale d'intermediario per le contrattazioni pubbliche e private. **Medaglia** è un pezzo di metallo che per la forma si avvicina bensì alla moneta, ma è privo del detto valore legale avendo uno scopo puramente commemorativo, artistico, ecc. La materia di cui sono composte le monete e le medaglie è dei più svariati metalli: oltreché di oro, d'argento, di rame, di bronzo, se ne hanno di ferro, zinco, nichelio, platino, di leghe diverse. La forma più comune è quella di un disco, ma vi sono anche monete quadrate, ottagonali, oblunghe... e persino globulari. Le dimensioni variano da pochi millimetri ad un decimetro e più di diametro; altrettanto variabile è il peso. Si chiama *avritto* o *recto* il lato principale della moneta, quello che reca l'effigie del sovrano, o lo stemma, od altro segno dell'autorità da cui emana; *rovescio* o *verso* è il lato opposto. **Tipo** è la figura o l'oggetto principale rappresentato sulla moneta. La **legghenda** o **epigrafe** è l'iscrizione della moneta, spesso più o meno abbreviata. **Area** o **campo** è lo spazio fra il tipo e la legghenda o l'oro. **Esergo** è il segmento inferiore, separato dal tipo per mezzo di una linea orizzontale. **Segno di zecca** è una iniziale od altro distintivo che indica la zecca da cui fu emessa la moneta. **Cerchio di perline** è quella corona di piccoli punti che attornia quasi sempre la moneta. **Impronta** è l'insieme del tipo e della legghenda, ossia tutto ciò che è segnato sulla moneta stessa. Si chiamano **incuse** quelle parti d'impronta che sono più basse della superficie dell'area. Per **destra** e **sinistra** della moneta s'intende dai numismatici la parte che corrisponde alla destra ed alla sinistra dell'osservatore (contrariamente a ciò che è d'uso nell'araldica). **Contorno**, **costa** o **cordone** della moneta è il suo spessore. **Tondino** o **tondello** è il disco stesso di metallo che forma la moneta. **Modulo** è il diametro della moneta.

Stragrande è il numero delle monete e delle medaglie, delle quali molte hanno una grandissima importanza storica ed artistica, perché servono a stabilire dati cronologici, fanno conoscere ritratti, abiti, armi, oggetti sacri, monumenti d'ogni genere della vita politica, civile e religiosa: sono un compendio iconografico della storia dell'umanità.

Sono per se stesse ovvie le serie *N. antica*, *N. medioevale*, *N. moderna*.

La N. antica comprende la *serie greca* (dove si studiano anche le monete dei popoli orientali) e la *serie romana* (repubblicane, consolari, imperiali; a queste ultime si fanno seguire anche le *bizantine*, benché appartenenti al medioevo).

La scienza N. si formò lentamente grazie ai collezionisti (già segnalati nel medioevo), agli illustratori (genere letterario delle *Immagines* descrittive, largamente diffuso dopo il saggio di Andrea Fulvio del 1517 dedicato a Leone X) e agli studiosi di tutti gli elementi che costituiscono le monete e le medaglie. Emergono fra essi l'olandese H. Goltz e gli italiani F. Orsini, Seb. Erizzo (sec. XVI), i francesi F. de Peirese, J. Vaillant, L. Jobert (*La science des médailles*). La schiera degli appassionati si allarga poi a dismisura. J. H. Eckhel (1737-98) avvia un nuovo periodo per la N. diventata ormai scienza col suo pregiato lavoro di sintesi e di critica. Nel sec. XIX i nomi più illustri sono A. Barthélemy, B. Borghesi, V. C. Cavedoni, Th. E. Mionnet, H. Cohen, Th. Mommsen, F. Lenormant..., i cui lavori si consultano tuttora con grande profitto (v. in bibl.). — Enc. Ir. XXV, 41-44.

II. Monete con segni cristiani non compaiono se non dopo la pace di Costantino. Variamente interpretate sono alcune monete di epoca precedente, le quali hanno contrassegni che a prima vista si direbbero cristiani. Si tratta di un medaglione con l'effigie di Traiano, coniato in Medonia di Lidia; il rovescio presenta Bacco su carro cui sono aggiate due pantere, e in alto le lettere X e P della parola APX disposte nella forma del notissimo monogramma cristiano. Ci sono anche delle medaglie di Apamea recanti l'effigie di Settimio Severo o di Macrino o di Filippo, con la scena del diluvio interpretata in modo analogo a quello delle catacombe, con le lettere greche *ΝΩΕ*.

Chiari segni cristiani su monete costantiniane non si hanno che dopo il 323, quando, caduto Licinio, Costantino rimase unico padrone dell'impero. In precedenza, erano apparse monete con raffigurazioni simboliche, le quali, appunto per la possibilità di essere allusive al cristianesimo, avevano sollevato rimostranze in molti ancora attaccati alle fortune dell'impero pagano. Così le monete con la legghenda *Virtus Exercitus* di Costantino, dei figli Cesari, di Licinio e del figlio.

Evidenti segni cristiani sono su pezzi con la legghenda *Victoriae Laetitia Princ. Per.* e l'effigie dell'imperatore col monogramma cristiano sull'elmo; sul rovescio due Vittorie tengono uno scudo posato sull'altare sul quale è incisa una I (Jesus?). Altre monete con la figura dei giovani Cesari e col monogramma hanno nel rovescio la croce greca sull'altare. Ve ne sono altre con la legghenda *Gloria Exercitus* e due soldati col labaro monogrammato; altre portano Costantino col globo monogrammato e le parole *Aeterna Piasas*, la Vittoria monogrammata e le parole *Constantinopolis*, la lupa coi due putti, il monogramma e le parole *Urbs*... Il segno cristiano,

anche accompagnato dalle lettere A e Y di indubbio significato cristiano, compare frequentemente in seguito su monete di Costanzo, dei cesari Costante e Costanzo II, di Costanzo Gallo, degli usurpatori e competitori Magneso e Vetrano, con formule varie: *Salus Aug. Nostri, Hoc Signo Victor Eris*, ecc.

Dopo Giuliano l'Apóstata — le cui monete raffigurano dei e dee, specialmente egiziani (*Deo Sancto Nilo*) — riprende la serie delle monete cristiane. Con Valentiniano appare la croce; in una di Egnazio la croce è ritta sulla nave guidata dalla Vittoria, con la leggenda *Gloria Romanorum*. Finissime di linee e di rilievo le monete di Teodosio e della moglie Flaccilla (la Vittoria che scrive il monogramma e le parole *Salus Reipublicae*). In una moneta di Placidia il monogramma sta sulla spalla dell'effigiata. Eudossia, moglie di Arcadio, porta la leggenda *Salus Orientis Felicitas Occidentis*. Poi a poco a poco il monogramma scompare e resta solo la croce, alta sul globo, o impugnata come scettro, o incoronata da diadema con leggende varie: *Victoria Augustorum, Gloria Romanorum, Gloria Orbis Terrae*. La figura di Cristo appare per la prima volta su una medaglia d'oro coniata per le nozze di Marciano e Eudossia: *Feliciter Nuptiis*.

Con le invasioni barbariche le monete perdono le linee classiche finora mantenute, sia in occidente che in oriente. Si conservano sulle grossolane monete dei Franchi il monogramma e la croce. Nel sec. VIII appare il busto di Cristo al posto dell'immagine dell'imperatore. In una moneta di Giustiniano II è Gesù benedicente che tiene in mano il Vangelo.

In seguito compare anche l'effigie di Maria. In una moneta della fine del sec. IX, Maria è velata con le mani distese e la sigla: *M. P. O. V.* In alcune monete bizantine la Vergine, presa di fronte, tiene il Figlio al petto. In una dell'imperatore Giovanni I, Maria sul diritto incorona l'imperatore e sul rovescio è col Bambino. In altra, dello stesso imperatore, al posto dell'effigie imperiale è Gesù con l'iscrizione in greco « Re dei re » seguita dalle parole: « Madre di Dio, piena di gloria, colui che ripone in te la sua speranza non è mai infelice ma ricolmo di ogni bene ».

Dal regno di Michele VI lo Stratiotico si presentano sulle monete le immagini dei santi: S. Michele su quelle di Michele VI e di Isacco II, S. Giorgio su quelle di Giovanni II Comneno e di Isacco II, S. Teodoro e S. Demetrio su quelle di Emanuele I Comneno e di Teodoro Vataze di Nicea, S. Eugenio su quelle degli imperatori greci di Trebisonda... Questo uso si estenderà poi in modo larghissimo in tutto il mondo cristiano.

Con papa Gregorio III comincia la ricchissima serie delle MONETE pontificie (v.) interrotta nel 1870, ripresa nel 1929. Tra le più pregiate della intera collezione papale, per finezza di esecuzione e per squisitezza di disegno, emergono le monete di Giulio II, di Clemente VII, di Paolo III e di Clemente IX.

BIBL. — Studi generali. JOS. HL. ECKHEL, *Doctrina nummorum veterum*, 7 voll. (1792-98). — V. TOURNEUR, *Initiation à la N.*, Brux. 1945. — H. GEBHART, *Numismatik u. Geldgeschichte*, Heidelberg 1949. — E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, Paris 1901 ss. — D. B. WAAGE, *Greek, Roman a. Byzantine coins*, Princeton 1952. — F. PANVINI ROSATI, *Introduzione generale al corso di N. antica*, Roma 1953. — P. GRIERSON, *N. and history*, London 1951 (pp. 18).

N. greca, romana (anche cristiana). TH. E. MIRONNET, *Description de médailles antiques*, Paris 1807-35, 15 voll. — TH. MOMMSEN, *Gesch. des römischen Münzwesens*, Berlin 1860; vers. francese con notevoli aggiunte del duca di BLACAS e del barone DE WITTE, *Histoire de la monnaie romaine*, Paris 1865-75, 4 voll., con 40 tav. — FR. LENORMANT, *La monnaie dans l'antiquité*, Paris 1878-79, 3 voll., opera rimasta incompiuta per la morte dell'autore. — H. COHEN, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain*, Paris 1859-69. — Monumentale pubblicazione di J. W. E. PEARCE, *Roman imperial coinage*; vol. IX (da Valentiniano I a Teodosio I), a cura di A. MATTINGLY, nel 1951 (London). — G. MANTHEY, *Il significato primitivo della leggenda « Pax perpetua » sulle monete degli imperatori romani*, in *Riv. di archeol. crist.* 28 (1952) 45-75. — CH. LENORMANT, *Signes de christianisme sur des monuments numismatiques du III s.*, in *Mélanges d'archéol.* III. — FEUARDENT, *Essai sur l'époque à laquelle ont été frappées les médailles de Constantin et de ses fils portant des signes de christianisme*, Paris 1857. — V. C. CAVEDONI, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino Magno e dei suoi figlioli insignite di tipi e di simboli cristiani*, Modena 1858. — GARRUCCI, *N. costantiniana portante segni di cristianesimo*, Roma 1858. — J. MAURICE, *N. costantinienne*, Paris 1908-12, 3 voll.

N. bizantina. J. SABATIER, *Description générale des monnaies byzantines*, Paris 1862, 2 voll., con 70 tavole. — W. WROTH, *Catalogue of the byzantine coins in the Brit. Museum*, London 1903, 2 voll.; il catalogo è continuato da H. MATTINGLY, vol. IV nel 1940. — T. BERTELE, *L'imperatore alato nella N. bizantina*, Roma 1951; cf. *Id.*, in *Byzantion* 21 (1951) 119-22; *L'osserv. Rom.* 16-17 ag. 1951. — D. RICCIOTTI PRINA, *La monetazione siciliana nell'epoca bizantina*, Perugia 1950, estr. da *Numismatica* 1950, n. 1-6.

N. medievale e moderna. A. ENGEL-R. SERRURE, *Traité de N. du moyen-âge*, Paris 1890-1901, 3 voll. — LUSCHIN VON EBENGREUTH, *Allgemeine Münzkunde u. Geldgesch. des Mittelalters u. der neueren Zeit*, München-Berlin 1926². — F. FRIEDENSBURG, *Münzkunde u. Geldgesch. der Einzelstaaten des Mittelalters u. der neueren Zeit*, ivi 1926. — J. VANDERVOORST, *Les légendes bibliques sur les monnaies*, Louvain 1952 (raccolta di numerosi articoli); inventario delle leggende bibliche delle monete dei vari paesi cristiani.

G. BAZZI-M. SANTONI, *Vademecum del raccoglitore italiano*, Camerino 1886. — G. SAMBON, *Repertorio generale delle monete coniate in Italia dal sec. V al sec. XX*, Parigi 1912 ss. — U. MONNERET DE VILLARD, *Le monete in Italia durante l'alto medioevo*, in *Riv. ital. di N.* 1919-20. — A. ENGEL, *Recherches sur la N. des Normands de la Sicile et d'Italie*, Paris 1882. — M. CAGIATI, *Le monete del reame delle due Sicilie da Carlo d'Angiò a Vittorio Emanuele II*, Napoli 1911-12 e *Suppl.*, ivi 1913-15.

A. BLANCHET-A. DIEUDONNÉ, *Manuel de N. française*, Paris 1913-36, 4 voll. — P. LE GENTILHOMME, *Mélanges de N. mérovingienne*, Paris, Les Belles-Lettres. — A. DIEUDONNÉ, *Les monétaires mérovingiens*, in *Biblioth. de l'école des chartes* 103 (1942) 20-51. — J. LAFAURIE, *Les monnaies des rois de France*, I (da Ugo Capeto a Luigi XII), Bâle-Paris 1951.

F. MATEU Y LLOPIS, *Glosario hispanico de N.*, per le monete di tutte le epoche e di tutte le regioni, Barcellona 1946. — *Id.*, *La moneda española*, ivi 1946. — *Id.*, *Las formulas y los símbolos cristianos en los tipos monetales visigodos*, in *Analecta sacra Tarrac.* 14 (1941) 75-76 con 30 fig. — *Id.*, *El arte monetario visigodo*, in *Monetas como monumentos. Un ensayo de interpretación*, in *Archivo españ. de arqueol.* 1943, p. 172-93; 1945, p. 34-58. — *Id.*, *La*

ceca visigoda de Barcelona, in Analecta sacra Tarrac. 16 (1943) 45-56. — W. REINHARDT, *El reino hispanico de los Suevo y sus monetas, in Arch. españ. de arte* 15 (1942) 308-28. — FR. ALVAREZ OSSORIO, *Catalogo de las medallas de los siglos XV y XVI conservadas en el musco arqueologico nacional, Madrid 1950.* — G. C. MILES, *The coinage of the Ummayyads of Spain, New-York 1950, 2 voll.*

R. P. MACK, *The coinage of ancient Britain, London 1953.* — I. CRAIG, *The mint. A history of the London mint dal 287 al 1948, New-York 1953.*

N. pontificia. v. MONETE e MEDAGLIE. — A. PATRIGNANI, *Corpus delle medaglie pontificie* (1404-1939), vari articoli nel *Bollett. del Circolo numism. napolet.* 1949-50. — C. SERAFINI, *Le monete e le bolle plumbee pontificie del mediagiere vaticano, Milano 1910-28* (vi sono descritte più di 19.000 monete e bolle papali). — G. BERNI, *Le medaglie degli anni santi, Barcellona 1950.* — ID., *N. de los papas españoles, Barcellona 1948.* — P. C. VIAN, *Les «papas» des papes, in Cahiers d'hist. et d'archéol.* 9 (Nîmes 1946) 176-84.

NUNC DIMITTIS (Lc II 25-32), così inizia il cantico di SIMEONE (v.), personaggio di vibrato risalto nella scena della PRESENTAZIONE di Gesù al tempio (v.).

Dopo il MAGNIFICAT (v.) e il BENEDICTUS (v.), prescindendo dal breve interludio del « Gloria » degli angeli nella notte del NATALE di Gesù (v.), il N. d. è il terzo dei CANTICI (v.) raccolti da S. LUCA (v.) nella storia dell'INFANZIA di Gesù (v.).

Gesù, presentato al tempio per il riscatto, può sembrare un « primogenito » come gli altri. Nulla tradisce al sacerdote la presenza di un essere più alto, addirittura del salvatore del mondo. Solo lo Spirito avrebbe potuto illuminarlo: l'intenzione dei misteri divini è sempre riservata nella Bibbia a quelli che sono toccati dallo Spirito. Dalla loro bocca di profeti esce allora la voce di Dio. La ispirata esaltazione non è, qui, affidata al sacerdote di servizio, che non ebbe alcuna grazia di intuizione, ma a Simeone uomo giusto e pio, che aspettava « la consolazione d'Israele »: « espressione riassuntiva che indica il compimento della speranza messianica » (STRACK-BILLERBECK, p. 124). Appunto lo Spirito S. che « era » abitualmente in lui e gli aveva promesso che non sarebbe morto prima di vedere « il Cristo del Signore » (v. GESÙ CRISTO, I B-C), lo mosse al tempio puntualmente nell'ora della presentazione di Gesù. Preso allora il bambino fra le braccia e rese grazie a Dio, disse:

*Ora puoi congedare il tuo servo, Signore,
secondo la tua parola in pace;*

*poiché han visto i miei occhi la tua salvezza,
che hai preparato dinanzi a tutti i popoli:*

*luce a rivelazione delle genti
e gloria del popolo tuo Israele.*

Come si vede, il cantico si compone di 3 strofette. La sua bellezza di forma e di contenuto è concordemente riconosciuta. Non si potrebbe pensare a più gioioso congedo dalla vita e questa gioia non potrebbe avere motivazioni più alte: aver visto con i propri occhi l'autore della tanto invocata salvezza. Salvezza vista in dimensioni universali (ideale non comune nella spiritualità giudaica: cf. STRACK-BILLERBECK, p. 139). Dono di vita che doveva cominciare con l'essere luce (cf. Giov I 4) non solo per i giudei, ma anche, anzi in modo speciale, per le genti (i pagani) che giacevano « nelle tenebre ». Ad Israele la gloria unica di aver dato al mondo il Salvatore: cf. Giov IV 22, Rom IX 5.

Sulla soglia dei nuovi tempi, posto da Dio ne tempio come sentinella dello Spirito, Simeone avverte l'apparizione dell'astro della salvezza (cf. Lc I 78), ne trasalisce di gioia e lo annuncia al mondo. In queste condizioni, pago d'ogni desiderio, non ha che da consentire con serenità augusta al terreno trapasso.

Per il seguito dell'azione v. MARIA, II, D, e, 4; PRESENTAZIONE di Gesù al tempio.

Il cantico di Simeone entrò ben presto nell'ufficiatura vespertina, come si rileva dalle *Costituzioni apostoliche* (VII, 48) del sec. V. Nella ufficiatura attuale si recita quotidianamente a Compieta (v. UFFICIO divino), quasi congedo dell'anima dalla giornata compiuta nella luce della fede.

BIBL. — *Commenti del Vangelo di S. LUCA* (v.). — *Vite di Gesù*, particolarmente L. C. FILLION, vers. ital. I (Torino 1943⁹) 270-276. — STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II (München 1924) 124-140.

NUNE. v. NINO.

NUÑEZ BARRETO GIOV., n. a Porto, gesuita dal 1544, m. a Goa (22 dic. 1562). Già distintosi a Tetuan nel Marocco per zelo pastorale, particolarmente nel riscatto degli schiavi cristiani NEGRI (v.), su proposta dello stesso S. Ignazio fu scelto dal re Giovanni III di Portogallo quale patriarca di Abissinia (24 genn. 1554). Consacrato a Lisbona (1555), partì per Goa con alcuni collaboratori. Non poté recarsi in Abissinia poiché quell'imperatore, Claudio (Galawdewos) era avverso ai cattolici, come aveva mostrato l'infruttuosa missione del p. Gonzalo Rodriguez. Il N. B. inviò in quelle terre il suo coadiutore Andrea Oviedo (1557), i cui sforzi eroici non furono compensati dai risultati.

C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum script.*, X (Roma 1910). — *Monum. ignal. Epist.*, III-XII (Madrid 1905-11). — POLANCO, *Chronicon S. J.*, VI (Madrid 1898) 932. — F. RODRIGUES, *Historia da Comp. de Jesus na Assistencia do Portugal*, I-I (Porto 1931) 432-34; I-2 (ivi 1931) 558-84. — A. FRANCO, *Imagem de virtude de Coimbra*, I (Evora 1719) 243-61. — J. ORTIZ DE URBINA, *L'Etiopia e la S. Sede nel sec. XVI*, in *Civ. Catt.* 1934-IV, p. 382-98.

NUNILONA e **ALODIA** (SS.), vissute (sec. IX) in Spagna durante il regno di Abderamo II. Maomettano era il loro padre. La madre era cristiana, ma rimasta vedova si rimaritò con un altro maomettano, avente in Castiglia un ufficio importante. Educate nella religione cristiana N. e A. soffersero le brutalità del padrigno, il quale pretendeva che vendessero la loro virtù. Superando molte difficoltà ottennero di collocarsi presso una zia fervorosa cristiana, in Barbida o Nerveta (Castro Viejo in Castiglia), città soggetta ai saraceni. Durante la persecuzione di Abderamo, N. e A., segnalate per nascita, virtù e zelo, vennero catturate per prime. Riuscirono il tentativo di pervertirle (all'uopo erano state consegnate ad empie femmine), furono decapitate (22 ottobre 851, o 840 come si vuole da altri) a Osca presso Barbida in Aragona. La maggior parte delle reliquie è custodita nell'abbazia di S. Salvatore di Lejer in Navarra. Festa 22 ott. (21 ott. nel calendario mozarabico).

Su informazione di Venerio vescovo di Alcalá ne scrisse la vita EULOGIO di Toletto, *Memoriale sanctorum*, II, 7, PL 115, 774-76, ACTA SS. Oct. IX (Par.-Roma 1869) die 22, p. 642-44 (p. 626-42, commentario; p. 645-47, la traslazione delle

reliquie nel monastero di Lejer, avvenuta nell'880): *Bibl. Hag. Lat.* 6252-53. — G. B., *Les notices hispaniques dans le Martyrologe d'Usuard*, in *Anal. Boland.* 55 (1937) 275. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 469.

NUNZIATELLA. Il piccolo cimitero cristiano della N. al quarto miglio dell'Ardeatina, circa un miglio distante dal cimitero di Domitilla, presso la chiesa della N., fu scoperto nel 1877. È ricco di pitture antiche. Il Bosio (*Roma sotterranea*) aveva già segnalato: « Ho trovato grotte sacre nelle campagne della chiesa dell'Annunziata, dove per una bocca entrai una volta e vidi i vestigi di un cubicolo, nel quale rimaneva ancora la figura et imagine del pastor buono colla pecorella sopra le spalle ». — G. B. DE ROSSI, *Bull. di arch. crist.* 3^a serie, 2 (1877) 136 e ss; 4^a serie, I (1882) 169 ss; 5^a serie, 3 (1892) 28. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1810-14.

NUNZIATURA. v. NUNZIO apost.; TRIBUNALE della N.

NUNZIO apostolico. I NN. aa. nel CJC vengono recensiti sotto il titolo generale di LEGATI (v. cann 265-269).

I. Sono i diretti ufficiali rappresentanti della S. Sede presso le pubbliche autorità civili, con tutte le prerogative (immunità diplomatiche) degli ambasciatori. Si distinguono dai legati a latere per la loro stabilità e per il carattere di rappresentanti ordinari; dagli INTERNUNZI (v.) per il loro grado equiparato a quello degli ambasciatori. v. CORPO DIPLOMATICO, LEGATI, LEGAZIONE. Per le nunziature occasionali, straordinarie e limitate a particolari incarichi v., ad es., C. PIANA, *NN. aa. nella regione emiliana per le crociate del 1455 e 1484*, in *Arch. francisc. hist.* 50 (1957) 195-211; J. FERNANDEZ ALONSO, *Nuncios, colectores y legatos pontif. en España de 1474 a 1492*, in *Hispania sacra* 10 (1957) 33-90.

Le loro attribuzioni sono *ordinarie* (favore le buone relazioni fra la S. Sede e le autorità civili, vigilare sulle diocesi del territorio assegnato, informandone tempestivamente la S. Sede) e *straordinarie* (in periodi di emergenza, in preparazione di concordati, ecc.).

Ai NN. si concedono abitualmente molte facoltà, anche di diritto strettamente ecclesiastico, che peraltro non menomano la giurisdizione ordinaria dei vescovi tranne in casi eccezionali. Poteri e facoltà dei NN. non cessano con la vacanza della S. Sede. Come rappresentanti del papa, anche se non sono vescovi, precedono i metropolitani e i vescovi del territorio che non siano cardinali. Se sono vescovi, possono, senza la licenza del vescovo locale, benedire pubblicamente il popolo e pontificare solennemente con il trono e il baldacchino in tutte le chiese tranne che nella cattedrale. Nella prassi attuale si dà ad essi, con l'episcopato, il titolo di arcivescovo. Nel diritto internazionale, per consuetudine riconosciuta dal congresso di Vienna (protocollo del 19 marzo e 6 giugno 1815), occupano nel CORPO diplomatico (v.) il primo posto (decani), sono equiparati ai rappresentanti di prima classe (ambasciatori) e per questo godono del titolo di *Eccellenza*.

II. Il diritto della chiesa di avere presso le autorità civili i propri rappresentanti, affermato dal can 265, discende dalla sua natura di società giuridicamente perfetta e dalla sovranità del papa, confermato dall'uso storico vigente fino dai tempi degli imperatori

romani cristiani, specialmente dal sec. XVI, non osteggiato dai congressi di Westfalia (1648) e di Vienna (1815), riconosciuto anche dopo l'occupazione di Roma, e anche da nazioni ove la parte cattolica era la minoranza. Fu impugnato da GALLICANISMO (v.), GIANSENISMO (v.), FEBRONIANISMO (v.), GIUSEPPINISMO (v.), LAICISMO (v.), LIBERALISMO (v.) e da qualche governo che nel N. voleva vedere soltanto il rappresentante del papa in quanto principe civile; teorie condannate da Pio VI (14 nov. 1789), da Pio IX (cost. *Apostolicae Sedis*, n. 5), dal conc. Vaticano (dichiarazione del primato del papa), da Leone XIII (20 ag. 1880, 6 gen. 1895). Il trattato del LATERANO (v.), art. 12, riconosce questo diritto pieno e libero alla S. Sede, e crea la nunziatura in Italia.

III. **Le nunziature** di I e di II classe. Fino alla guerra del 1914-18 erano sedi di n. di I classe le quattro grandi capitali cattoliche: Vienna, Madrid, Lisbona, Parigi, i cui NN. solitamente venivano elevati alla porpora; erano di II classe le nn. di Baviera, Belgio, Brasile. *L'Annuario pontificio* porta ogni anno l'elenco delle nn. con i titolari e personale addetto. L'organizzazione attuale delle nn. si deve a Leone X, Paolo IV, Pio IV, Gregorio XIII, Clemente VIII, S. Carlo (come cardinale segretario di Pio IV). Ne formulò le regole, per ordine di Gregorio XIII, il segretario di Pio IV, Tolomeo GALLIO (v.). Il conc. di Trento e le difficoltà del sec. XVI create dal protestantesimo e dal pericolo turco svilupparono moltissimo le nn. Con la pace di Westfalia si ridusse di molto la loro funzione politica.

IV. **Cenni storici** sulle più celebri nn. L'Archivio Vaticano contiene ricchissime serie di doc. delle nn. dal sec. XVI, fonti primarie per la storia.

Restringendoci alle nn. *permanenti*, che compaiono già prima del conc. di Trento, si deve dire che erano ben giustificate dalla necessità di proteggere gli interessi della religione, di mantenere stretti i legami della S. Sede coi fedeli, di regolare i rapporti di diritto internazionale fra Roma e i vari stati, specialmente dopo che il grande scisma d'occidente parve dirompere l'unità della chiesa. A torto si afferma che le nn. non abbiano avuto altro scopo che di indebolire la potenza dei vescovi, e che, tutto sommato, siano state di peso più che di vantaggio ai popoli ed ai governi.

a) La n. d'Austria-Ungheria (n. d'Allemagna o di Vienna fino al 1804) dal Moroni e da altri si fa cominciare da Stan. Hosio (v.) accreditato come nunzio presso l'imperatore da Pio IV nel 1559. Secondo il Sacchi, daterebbe invece dal 1581, secondo il Bompart dal 1537. La data del 1613 (n. del Campeggi) è indicata anche da Pio VI nella *Responsio super nuntiaturis*.

b) In Francia la n. data dalla seconda metà del secolo XVI. Dopo il primo N., Michele Turriani, mandato per esortare Carlo IX alla difesa del cattolicesimo e a non più ammettere nei suoi consigli Odetto di Châtillon apostata ed eretico, si resero celebri Mirto Frangipane (che diede motivo a gravi divergenze fra Sisto V ed Enrico IV), Maffeo Barberini (diventato papa col nome di Urbano VIII), Bagni, Corsini, Piccolomini, Ranuzzi. Nel 1790 terminò il primo periodo della n. di Parigi (era N. mons. Dugnani). Napoleone I riannodò le relazioni diplomatiche con la S. Sede, che furono però sospese per lo scoppio delle ostilità fra l'imperatore e Pio VII. Nel 1820 la n. fu ristabilita.

c) In Spagna troviamo NN. fino dalla metà del secolo XV; come istituzione stabile la n. non vi appare che nel sec. XVI. Sotto Sisto IV (1471-1484) i rapporti diplomatici fra la S. Sede e la Spagna furono interrotti per questioni relative al tribunale della Inquisizione. Presso la n. di Spagna, esercitando il N. una giurisdizione sui fedeli, fu stabilito un tribunale della Rota per giudicare le cause ecclesiastiche. I membri di esso sono nominati dal governo coll'assenso della S. Sede, ma ricevono il potere dal N., il quale è presidente della Rota. Fra i NN. di Spagna ricordiamo Giuseppe Rospigliosi (che fu papa col nome di Clemente IX) e Francesco Gaetani. Nel 1813, essendosi abolita la Inquisizione, il N. fu costretto ad abbandonare il regno. Vi ritornò l'anno dopo sotto Ferdinando VIII. Le relazioni diplomatiche furono poi nuovamente interrotte dal 1823 al 1827, dal 1840 al 1845, dal 1854 al 1856, dal 1868 al 1885.

d) La n. di Lisbona nel Portogallo fu stabilita nel 1660 da Clemente IX, dopo alcune esitazioni poiché la S. Sede non voleva riconoscere l'indipendenza del Portogallo staccatosi allora dalla Spagna. Ricordiamo la questione sorta nel principio del sec. XVIII fra quello stato e la S. Sede, per il N. Vincenzo Bichi. Si pretendeva dal re che il Bichi, essendo stato richiamato a Roma, dovesse essere in pari tempo creato cardinale, come si praticava coi NN. di Madrid, di Vienna e di Parigi. Nel 1731 il Bichi ebbe la porpora. Si distinsero fra i NN. di Lisbona il card. Acciajoli, Innocenzo Conti, Bellisoni, Pacca, Caleffi, Compagnoni, Marefoschi.

e) Nel Belgio la n. daterebbe, secondo il Santi, dal 1577. Alla fine del sec. XVIII, allorché sorsero gravi tumulti nei Paesi Bassi per la creazione dei seminari generali ordinati da Giuseppe II, si disse che la rivolta dei seminaristi di Lovanio fosse dovuta al N. di Bruxelles, il quale perciò fu espulso. La n. fu ristabilita nel 1829 come internunziatura (mons. Cappuccini) e nel 1841 come vera n. (retta da Gioachino Pecci dal 1843 al 1846). Dal 1880 al 1885 la n. soffrì una nuova interruzione per questioni sorte relativamente alle leggi scolastiche.

f) La n. di Monaco venne istituita da Pio VI nel 1783, malgrado le opposizioni dei vescovi di Magona, Colonia, Treviri, Salisburgo.

Il primo N. della n. di Colonia, istituita nel 1584, fu Bonomi; l'ultimo fu Annibale della Genga, nominato nel 1794, che non poté mai entrare in Colonia, essendo la città occupata dai Francesi. La n. di Colonia giovò assai alle province renane, che si conservarono, per lo zelo dei NN., interamente cattoliche. Venne abolita con la soppressione della sovranità dei tre elettori ecclesiastici di Colonia, Magona, Treviri.

g) Alla corte dei duchi di Savoia troviamo NN. dal principio del sec. XVII. Più tardi sorge da parte del re di Sardegna la pretesa che i NN. di Torino fossero, finita la n., nominati cardinali. Opponendosi alla S. Sede, la n. venne soppressa (1753) e al N. sostituito un incaricato d'affari. Nel 1839 la n. fu di nuovo ristabilita; si pattuì fra la S. Sede ed il re che, pur considerandosi di seconda classe quella n., tuttavia i NN. di Torino finita la loro missione sarebbero stati promossi a cariche dalle quali immediatamente sarebbero saliti al cardinalato. Cf. G. RICCIARDI, *La soppressione e la restaurazione della n. di Torino, in Riv. di storia della chiesa in Italia* 10 (1956) 396-436.

h) La n. di Venezia fu importantissima per il dominio che quella repubblica esercitava in oriente. Secondo il Pastor, sarebbe stata istituita sotto il pontificato di Alessandro VI. Cessò alla fine del sec. XVIII con l'annessione di Venezia all'Austria. L'ultimo N. fu Giovanni Filippo Gallarati Scotti.

i) Celebre fu la n. di Polonia, istituita nel 1597; ebbe per ultimo N. Lorenzo LITTA (v.).

l) In Inghilterra la n. fu soppressa con lo scisma anglicano. Le leggi proibirono ogni relazione diplomatica con la S. Sede. Nel 1848 fu riconosciuta al re la facoltà di mettersi in rapporto diplomatico con lo stato pontificio, purché non ricevesse come ministri del pontefice persone legate da voti religiosi.

m) In Svizzera la n. fu istituita nel 1579 (per intromissione di S. Carlo Borromeo) con sede in Lucerna. Venne abolita nel 1873 dal consiglio federale, il quale trasse pretesto dal fatto che Pio IX in una lettera aveva lamentato la cattiva condizione fatta dalle sette alla chiesa cattolica in Svizzera.

n) In Russia non fu mai una n. stabile. Nel 1705, nel 1707 e ancora in seguito, ma sempre invano, si fecero pratiche per la istituzione di una ambasciata a Roma e di una n. presso lo zar.

o) Attualmente (1961) sono costituite le segg. NUNZIATURE: Argentina, Austria, Belgio, Bolivia, Brasile, Cecoslovacchia, Cile, Colombia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Equatore, Estonia, Filippine, Francia, Germania, Guatemala, Haiti, Honduras, Irlanda, Italia, Jugoslavia, Lettonia, Libano, Lituania, Lussemburgo, Nicaragua, Panama, Paraguay, Perù, Polonia, Portogallo, Repubblica Dominicana, Romania, Spagna, Svizzera, Ungheria, Uruguay, Venezuela. E le segg. INTERNUNZIATURE: Cina, Etiopia, Giappone, India, Indonesia, Iran, Liberia, Olanda, Pakistan, Repubblica Araba Unita, Turchia.

BIBL. — Aspetto giuridico. F. CAVAGNIG, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, III, n. 4 93, Roma⁴ 1906, p. 272. — M. CONTE A. CORONATA, *Institutiones iuri canonici*, I (Torino 1948⁹) n. 360-362. — J. CHELODI, *Jus de personis*, a cura di V. DAL PIAZZA, P. CROTTI, Vicenza 1942, n. 178 s. — A. GIOBBIO, *Lezioni di diplomazia eccl.*, I (Roma 1899) n. 152 s. — J. B. SAEGMUELLER, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, I (Friburgo i B. 1924⁴) 428-431. — F. SANTAMARIA PEÑA, *Commentarios al Código canon.*, I (Madrid 1919) 339-343. — A. VERMEERSCH-J. CREUSEN, *Epitome juris can.*, I (Malines-Roma 1947⁷) n. 385-387. — F. X. WERNZ, *Jus decretalium*, II (Roma 1906²) n. 680-691. — F. WERNZ-P. VIDAL, *Jus can.* II, *De personis*, Roma 1928², n. 500-515. — V. APOCRISIARI, CORPO DIPLOMATICO, DELEGATI APOSTOLICI, INCARICATI, INTERNUNZI, INVIATI, LEGATI, LEGAZIONE, TRIBUNALI.

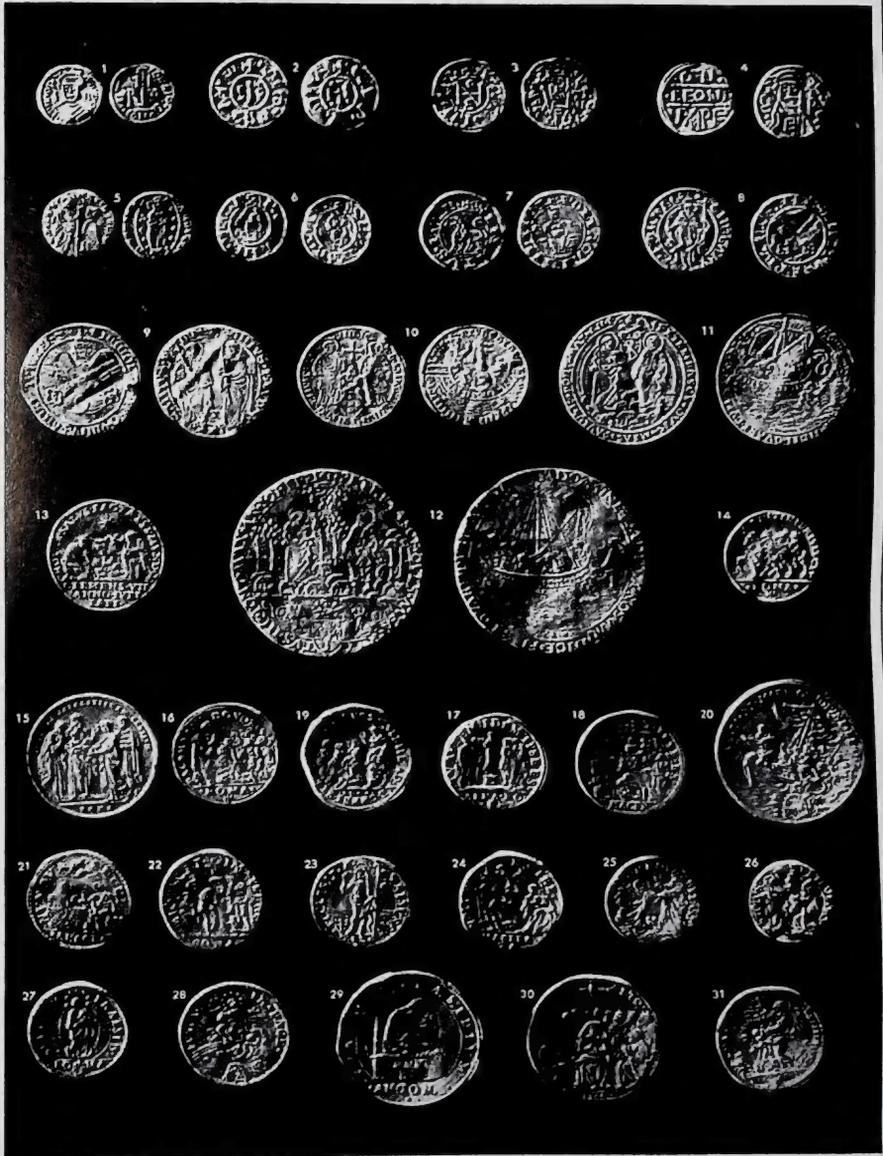
Alcuni studi e documenti storici. — H. KRAMER, *Die Erforschung und Herausgabe der Nuntiaturbereichte, in Mitteil. des oesterreich. Staatsarchivs* 1 (Wien 1948) 492-514. — C. BREZZI, *La diplomazia pontificia*, Milano, Istit. per gli studi di polit. intern., senza data, con bibliog. (p. 34-39) e florilegio di documenti. — A. PIEFER, *Zur Entstehungsgesch. der ständigen Nuntiaturen*, Freib. i. B. 1894. — Id., *Die Legaten u. Nuntien Julius III., Marcellus II u. Paulus IV und ihre Instruktionen*, Münster i.W. 1897. — J. RICHARD, *Origines des nonciatures permanentes* (1450-1530), in *Revue d'hist. ecclés.* 7 (1906) 52-70, 317-338. Al Richard si devono altre utili monografie, in particolare su *Origines et développements de la secrétairerie d'état apostolique* (1417-1823), ivi 11 (1910) 56-72, 505-29, 728-54, e su *Origines de la nonciature de France, in Rev. des questions hist.* 34-35 (1905-1906). Cf. J. LESTOCQUOY,



1, sesterzio di Tito: *Iudaea capta*, per la presa di Gerusalemme (70 d. C.). — 2, siclo di Israele, argento (66-70). — 3, moneta d'argento di Bar Kokebas, seconda rivolta. — 4, siclo d'argento della seconda rivolta. — 5, monete di bronzo col nome di Simon Nasi Israel (Bar Kokebas). — 6, bronzo di Adriano: *Aelia Capitolina* (Gerusalemme). — 7, denaro o sesterzio di Fliberto. — 8, falso siclo d'Israele. — 9, falso denaro della Passione, imitazione di moneta di Rodi: *recto* IMAGIO CESARIS e *POΔIO*, *verso* *POΔIO*, i montato ad anelletti.

NUMISMATICA

- 1 - Adriano I (771-795), argento, denaro. *Drillo: HADRIANVS.P.P. ROTESCO: VICTORIA.D.N.N. - Croce.*
- 2 - Leone III e Carlo Magno (795-816), arg., denaro. *Dr. + SCS.PETRVS = LEO.PA. in monogramma. Rov. + CARLVS = IMP. in monogramma.*
- 3 - Giovanni VIII e Carlo il Grosso (872-882), arg., denaro. *Dr. IOHANNES. in monogramma - KAROLVS.IMP. Rov. SCS. PETRVS. - Busto del Santo.*
- 4 - Leone VIII antip. (963-965), arg., denaro. *Dr. D.N.LEONI.PAPE. Rov. SCS. PETRVS. - Busto del Santo.*
- 5 - Senato Romano (sec. XIV), oro, ducato. *Dr. S.PETRVS. - SENATOR.VRBIS. - S. Pietro consegna il vessillo al Senatore. Rov. ROMA.CAPV.MV. — S.P.Q.R. - Il Redentore, in nimbo di stelle, benedicente, con libro.*
- 6 - Senato Romano (sec. XIII), arg., mezzo grosso. *Dr. ROMANI.PRICIP. - S. Pietro. Rov. SENAT.P.QVE.R. - S. Paolo.*
- 7 - Senato Romano (sec. XIII), arg., grosso. *Dr. + SENATVS.P.Q.R. - Leone. Rov. + ROMA.CAP.MVNDI. - Roma sedente con globo e palma.*
- 8 - Gregorio XI (1370-1378), arg., grosso. *Dr. GREGORIVS.P.P.VNDEC. - Il Papa sedente e benedicente. Rov. + SANCTVS. PETRVS. - Due chiavi decussate.*
- 9 - Nicolò V (1447-1455), oro, pezzo da tre ducati. *Dr. + NICHOLAVS.P.P.QVINTVS.ANNO.IVBILEI. - Due chiavi decussate sormontate da tiara. Rov. SANTVS. PAVLVS.SANTVS.PETRVS. - I Santi Pietro e Paolo.*
- 10 - Pio II (1458-1464), oro, doppio ducato. *Dr. VINDICA.D.SANGVIN.NRM.QVI. PRO.TE.EFVSVS.EST. - Stemma del Pont., croce, ed i Santi Pietro e Paolo. Rov. EXVRGAT.DS.ET.DISSIPENTVR. INIMICI.EIVS. - PIVS.II.PONT.AN.VI. - Il Papa entro nave, in abiti pontificali, benedicente, con vessillo, accompagnato da un cardinale; in atto di navigare contro i Turchi; sopra la prora, Ostia su calice.*
- 11 - Paolo II (1464-1471), oro, pezzo da quattro ducati. *Dr. + PETRE.PASCE. OVES.MEAS.PAVLV.IL.PONT.MAX.AN.I. - Stemma del Pont. tra i due SS. Apostoli Pietro e Paolo che pascolano alcune pecore. Rov. + MODICE.FIDELI.QVARE.DVBITASTI.—+D.ADIVVA+NOS. - La navicella con gli Apostoli: il Salvatore tra S. Pietro dalle onde.*
- 12 - Sisto IV (1471-1484), oro, pezzo da dieci ducati. *Dr. + PETRE.PASCE.OVES. MEAS.SIXTVS.IIIII.PONT.MAX. AN.IO.BILEI. - Stemma del Pont. - I SS. Pietro e Paolo, in paesaggio, pascolano alcune pecore, illuminati da raggi scendenti dall'alto. Rov. DOMINE.A.DIVVA.NOS.MODICE.FIDELI.QVARE.DVBITASTI. - La navicella con gli Apostoli: il Salvatore tra S. Pietro dalle onde sconvolte dai venti.*
- 13 - Clemente VII (1523-1534), arg., testone. *Rov. CLEMENS.VII.ANNO.IVBILEI. = HODIE.SALVS.FACTA.EST.MVNDI. - Il Presepe.*
- 14 - Leone X (1513-1521), oro, ducati 2 1/2. *Rov. LVX.VERA.IN.TENEBRIS.LVCE.T. = ROMA. - I Santi R. e Magi.*
- 15 - Gregorio XVI (1831-1846), arg., scudo. *Rov. LVMEN.A.D.REVELATIONEM.GENTIVM. = ROMA. - La Presentazione al tempio.*
- 16 - Leone X, arg., testone. *Rov. PACEM. MEAM.DO.VOBIS. = ROMA. - Gesù benedice gli Apostoli.*
- 17 - Paolo III (1531-1549), arg., testone. *Rov. TV.ANTEM.IDEM.IPSE.ES. = ALMARE. - Gesù disputa coi Dottori.*
- 18 - Paolo III, arg., testone. *Rov. TV.ANTEM.IDEM.IPSE.ES. = MACERATA. - Gesù disputa coi Dottori.*
- 19 - Gregorio XIII (1572-1585), arg., testone. *Rov. VENITE.AD.ME.OMNES.ET.EGO. REFICIAM.VOS. = ROMA. - Gesù parla alle turbe.*
- 20 - Innocenzo XII (1691-1700), arg., scudo. *Rov. VENTI.ET.MARE.OBEDIVNT.EI. - Gesù a prora della navicella calma la tempesta.*
- 21 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov. NVM.QVAM.SIPIET. = ANCONA. - Gesù e la Samaritana.*
- 22 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov. SIC. DICET.IMPLERE. = ROMA. - S. Giovanni battezza Gesù.*
- 23 - Leone X, arg., giulio (Ravenna). *Rov. ECCLESIE.RS.RESVRE. - Il Cristo risorto.*
- 24 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov. NOLI. METANGERE. = MACERATA. - Il Cristo risorto e la Maddalena.*
- 25 - Clemente VII, arg., giulio 1 1/2. *Rov. QVARE.DVBITASTI. - Gesù trae S. Pietro dalle onde (Cellini).*
- 26 - Paolo II, oro, doppio ducato. *Rov. S. PETRVS.APOSTOLVS. - S. Pietro consegna le chiavi al Pontefice.*
- 27 - Urbano VIII (1623-1644), arg., testone. *Rov. SVB.TVVM.PRAESIDIVM. = ROMA. - L'Immacolata Concezione.*
- 28 - Innocenzo XI (1676-1689), oro, quadrupla. *Rov. FVNDA.NOS.IN.PACE. - La S. Vergine raggiante sull'arcobaleno.*
- 29 - Sisto V (1585-1590), arg., scudo. *Rov. SVB.TVVM.PRAESIDIVM. = ANCONA. - La S. Vergine col Bambino sedente sulla Santa Casa di Loreto.*
- 30 - Sisto V, arg., scudo. *Rov. MONTE ALTO. - La S. Vergine nel Cenacolo tra gli Apostoli, la Colomba raggiante in alto.*
- 31 - Clemente XI (1700-1721), oro, quadrupla. *Rov. CAUSA.NRAE.LAETITIAE. MDCCVI. - La S. Vergine col Bambino raggianti.*



Monete pontificie.

- 32 - Leone X, arg., testone. *Rov.*: ECCLESIAE.FVNDATORI. = ROMA. - S. Pietro sedente.
- 33 - Pio VI (1777-1799), oro, doppia. *Rov.*: PRINCEPS.APOSTOLOR. - S. Pietro su nubi.
- 34 - Giulio II (1503-1513), arg., giulio. *Rov.*: LVMINARIA.VERA.FIDEI. = ROMA. - I SS. Pietro e Paolo che si abbracciano.
- 35 - Clemente XI, arg., scudo. *Rov.*: S. Pietro guida la navicella in mare tempestoso.
- 36 - Pio II, arg., giulio. *Rov.*: SANTVS.PETRVS.SANTVS.PAVLVS. - I SS. Pietro e Paolo.
- 37 - Pio VII (1800-1823), oro, doppia. *Rov.*: PRINCEPS.APOSTOLORVM. - S. Pietro su nubi.
- 38 - Leone X, arg., giulio. *Rov.*: PETRE.ECCETE.MPLVM.TVVM. - Il Pontefice genuflesso offre la Basilica Vaticana a S. Pietro sedente.
- 39 - Clemente VII, oro, doppio ducato. *Dr.*: VNVS.SPS.ET.VNA.FIDES.ERAT.IN.EIS. - I Santi Pietro e Paolo. *Rov.*: CLEMENS. = VT.OMNIS.TERRA.ADORETTE. - Il Pontefice e l'imperatore sollevano la Croce (*Cellini*).
- 40 - Innocenzo XI, arg., testone. *Rov.*: QVOD.HABBO.TIBI.DO. - S. Pietro guarisce lo storpio sui gradini del tempio.
- 41 - Alessandro VI (1492-1503), arg., testone. *Rov.*: ACCIPE.CLAVES.REGNI.CELOTRUM. - Il Salvatore consegna le chiavi a San Pietro.
- 42 - Paolo V (1605-1621), arg., testone. *Rov.*: VAS.ELECTIONIS. - La caduta di S. Paolo.
- 43 - Clemente VII, arg., testone. *Rov.*: ET.PORTAE.CAELLAPERTAE.SVNT. - Il Papa apre la Porta Santa nel Giubileo del 1525.
- 44 - Clemente X (1670-1676), arg., scudo. *Rov.*: DILIGIT.DNVS.PORTASSION. = MDCLXXV. - I pellegrini entrano nella Porta Santa.
- 45 - Innocenzo XII, arg., scudo. *Rov.*: COGITO.COGITATIONES.PACIS.1694. - La Religione sedente.
- 46 - Innocenzo XII, arg., mezzo scudo. *Rov.*: FACTVS.EST.IN.PACE.LOCVS.EIVS. - L'arca di Noè riposa sull'alto delle montagne tra i flutti.
- 47 - Innocenzo XII, arg., mezzo scudo. *Rov.*: FIAT.PAX.IN.VIRTUTE.TVA.1697. - Il Pontefice prega per la pace.
- 48 - Clemente VII, arg., testone. *Rov.*: IVSTI.INTRABVNT.IN.EAM. - Porta Santa (1525) chiusa tra i Santi Pietro e Paolo.
- 49 - Urbano VIII, arg., testone. *Rov.*: VIVIT.DEVS. - S. Michele trafigge Satana.
- 50 - Clemente XI, arg., mezzo scudo. *Rov.*: L'Angelo custode addita il cielo ad un fanciullo.
- 51 - Pio V (1566-1572), arg., testone. *Rov.*: ABSIT.NISI.IN.TE.GLORIARI. = ROMA. - S. Pio V ringrazia i manzani alla Croce per la vittoria di Lepanto.
- 52 - Sisto V, arg., testone. *Rov.*: PVBLICE.QVIETIS.PARENS. = ROMA. - La Giustizia.
- 53 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov.*: NON.APPARENTIVM.EST.FIDES. = ROMA. - La Fede con calice e croce.
- 54 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov.*: NVMQVAM.DEFICIET. = ROMA. - La Chiesa con croce e tiara.
- 55 - Clemente XII (1730-1740), arg., scudo. *Rov.*: FOEDVS.EST.IN.TER.ME.ET.TE. - La Liberalità o la Giustizia.
- 56 - Clemente X, arg., scudo. *Rov.*: MALVM.MINVIT.BONVM.AVGET. - La Clemenza e la Liberalità.
- 57 - Gregorio XIII, arg., testone. *Rov.*: AGGREGATA.RELIGIO. = ROMA. - La Religione sedente presso il tempio.
- 58 - Sisto V, arg., testone. *Rov.*: SECVRITAS.PAPPERVM. - La Tranquillità seduta dormiente.
- 59 - Innocenzo XI, arg., testone. *Rov.*: MELIVS.EST.DARE.QVAM.ACCEPTERE. - in cartella.
- 60 - Clemente XI, arg., grosso. *Rov.*: PAVPERI.PORRIGE.MANVM.TVAM. - in cartella.
- 61 - Clemente XI, arg., grosso. *Rov.*: IN.SVDORE.VVLTVS.TVI. - in cartella.
- 62 - Clemente XI, arg., testone. *Rov.*: IMPERAT.AVT.SERVIT. - Tavolo con sacchi di monete.
- 63 - Innocenzo XII, arg., giulio. *Rov.*: PECCATA.ELEMOSYNIS.REDIME. - in cartella.
- 64 - Clemente XI, arg., grosso. *Rov.*: DATE.ET.DABITVR. - in cartella.
- 65 - Clemente XI, arg., testone. *Rov.*: MVLTOS.PERDIDIT.ARGENTVM. - in cartella.
- 66 - Pio VI, arg., scudo. *Rov.*: AVXILIVM.DESANCTO.1780. - La Chiesa su nubi con chiavi e tempio.
- 67 - Pio XI (1922-1939), arg., lire ital. 10. *Rov.*: STATO.DELLA.CITTA'.DEL.VATICANO. - La Vergine sedente col Bambino.
- 68 - Pio XI, nichelio, lire ital. 2. *Rov.*: STATO.DELLA.CITTA'.DEL.VATICANO. - Il Buon Pastore.
- 69 - Pio XII (1939-1958), arg., medaglia. *Dr.*: PIUS.XII.PONTIFEX.MAXIMUS.AN.III. - Busto. *Rov.*: MISEREOR.SVPER.TVRBAM. - Gesù tra i miseri, i feriti e i moribondi.



Monete pontificio.

La Nonciature de France au XVI s. et les historiens, in *Rev. d'hist. de l'église de France* 42 (1956) 229-37. — A. LATREILLE, *Les nonces apostoliques en France et l'église gallicane sous Innocent XI*, secondo i docc. degli Archivi Vatic., in *Rev. d'hist. de l'église de France* 41 (1955) 211-34. — H. BIANDET, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsingfors (Helsinki) 1910, opera continuata da L. KARTTUTEN, *Les nonciatures permanentes de 1650 à 1800*, Genève 1912. — Una suggestiva idea dell'ordinamento di una n. alla metà del sec. XVI ci fornisce il regolamento dettato da Marco Grimani patriarca di Aquileia, nominato N. con potestà di legato in Scozia da Paolo III (25 marzo 1543), in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 3 (1949) 45-54, testo edito e presentato da P. PASCHINI. — M. STIGLICHER, *Die Errichtung der päpstliche Nuntiatur in München und der Emser Kongress*, Regensburg 1867. — V. MEYTSZOWICZ, *De archivio nuntiaturae Versaviensis quod nunc in Archivio secreto Vaticano versatur*, Città del Vaticano. — *Epistulae et acta uniuersum apostol. apud imperatorem* (presso la corte imperiale di Praga e di Vienna, dal 1592 al 1628), a cura dell'Istituto storico cecoslovacco di Roma. Il tomo IV abbraccia la n. (1607-1610) dell'arciv. di Capua Ant. Gaetani; parte I (1932), parte II (1937), p. III-1^a sez. (1940), p. III-2^a sez. (1946). Il tomo III è relativo alla n. (1604-1607) del vescovo di Verceil G. S. Ferreri; parte I-1^a sez. (1944). — J. LEFÈVRE, *Documents relatifs à la juridiction des nonces et internones des Pays-Bas pendant le régime autrichien* (1706-1794), Brux.Roma 1950 («Analecta Vaticana Belgica», 2^a serie, t. IX). Un'opera analoga apparve nel 1942 relativa al periodo spagnolo.

Nel 1952 la presidenza dell'Istituto stor. ital. per la storia moderna e contemp. ha deciso di attuare il piano, già presentato nell'apr. 1943, di pubblicare le relazioni (conservate nell'Archivio segreto Vatic.) dei NN delle capitali italiane (Torino, Genova, Venezia, Firenze e Napoli) dei secc. XVI-XIX. L'Italia, forse per pregiudizi politico-religiosi, non aveva ancora fatto nulla per comunicare e utilizzare queste fonti storiche di inestimabile valore documentario (tranne qualche studio parziale, come quello di N. CAPECE-GALEOTTA, *Cenni storici dei NN. aa. residenti nel regno di Napoli*, Napoli 1877).

NUNZIO Sulprizio. v. SULPRIZIO N.

NUORO, in Sardegna, diocesi comprendente 23 comuni nella provincia omonima, con c. 115.000 fedeli in 37 parrocchie.

Originariamente la diocesi ebbe sede in **Galtelli**, dei cui vescovi si ha notizia certa dal sec. XII. Chi ne fa risalire le origini alla fine del sec. V ripete i nomi dei vescovi di *Turris Libisonis* (Porto Torres). Fu suffraganea di Pisa, finché in epoca imprecisata (forse sec. XIII) venne dichiarata immediatamente dipendente dalla S. Sede. Nel 1495 Alessandro VI sopprime la diocesi unendone il territorio a quella di Cagliari. Pio VI nel 1779 vi ripristinò la sede vescovile stabilendo la residenza del vescovo in N. e il titolo della diocesi: **Galtelli-Nuoro**, che nel 1928 è stato ridotto alla sola denominazione N. È suffraganea della metrop. di Cagliari. Patrono è S. Pietro apost. Possiede seminario minore; gli studi di filosofia e teologia si compiono nel Pontif. Seminario Reg. Sardo del S. Cuore in Cuglieri. — LANZONI, II, 679. — CAPPELLETTI, XIII, 95-99.

NUOVA ALLEANZA, setta giudaica rivelata dal cosiddetto «documento sadocita» (scoperto nel 1896-97, edito da S. SCHECHTER, *Documents of jewish sectaries*. I, *Fragments of sadokite work*, Cambridge 1910; cf. J. B. FREY in *Dict. de la Bible. Suppl.*

I, 402). In esso si dice che fu fondata dal «maestro di giustizia» sotto la guida del «messia unico» 390 anni dopo la distruzione di Gerusalemme (del 586) e dunque nel 96 a. C. Poi, combattuta dall'«uomo di menzogna» seduttore del popolo, si trasferì a Damasco (176 a. C.). Aveva una classe sacerdotale, ma era diretta da laici. Gli adepti («penitenti», «figli di Sadoc») erano regolati da minuziose leggi rituali e morali.

Le date indicate lasciano perplessi. Difettano inoltre indicazioni che ci permettano di precisare le relazioni della setta con le sette già note (sadducei, farisei, caraiti, dositei, esseni), col movimento spirituale attestato dai documenti recentemente scoperti al MARE MORTO (v.), in particolare dagli *Inni di ringraziamento* e dalla *Guerra dei figli della luce contro i figli delle tenebre* (v. MARE MORTO A b 2-3), coi quali il docum. sadocita presenta singolari affinità, e col movimento esoterico attestato dal *Manuale di disciplina* (ivi A b 1).

G. VERMES, *La communauté de la Nouv. Alliance d'après ses écrits récemment découverts*, in *Ephem. theol. Lov.* 27 (1951) 70-80 e in *Cahiers sioniens* 4 (1950) 178-202 (gli *Inni*). — A. DUPONT-SOMMER, *La Règle de la communauté de la Nouv. All.*, estratti tradotti e annotati, in *Rev. de l'hist. des relig.* 138 (1950) 5-21, tende a identificare i settari con gli esseni. È contraddetto con buone ragioni da E. CAVAIGNAC, ivi 138 (1950) 152-59 e da J. BONSIRVEN in *Etudes*, febr. 1951, p. 213-18. — Secondo M. DELCOR, in *Rev. bibl.* 58 (1951) 521-48, questi settari sono dei farisei riuniti dal maestro di giustizia al tempo di Alessandro Janneo. R. GOOSSENS sostiene che il «maestro di giustizia» è Onia il giusto, lapidato a Gerusalemme nel 65 a. C.: v. in *La nouv. Cliv* 1950, p. 336-53, 634-71, e in *Bull. de l'Acad. roy. Belg.* Classe lettere 1950, p. 440-69. Lo stesso autore (in *Rev. univ. de Brux.* 1950-51, fasc. 5, p. 1-37, e in un estr. della rivista *Le flambeau* 1951) mette la setta in rapporto con le origini cristiane. — Secondo K. SCHUBERT, *Die jüdischen u. jüdenchristl. Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Felsch*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 74 (1952) 1-62, la setta rimonta al movimento assideo dei tempi maccabaici, raggiunge l'apogeo con il «maestro di giustizia» all'epoca di Aless. Janneo, genera gli esseni come un proprio ramo o s'accompagna ad essi come setta parallela, influenza molti gruppi giudeo-cristiani e contribuisce a staccare dalla chiesa il giudeo-cristianesimo e l'ebionismo. — Buone critiche ma anche opinioni criticabili espone D. BARTHÉLEMY in *Rev. bibl.* 59 (1952) 187-218. Le opinioni si potrebbero moltiplicare.

Non v'è che attendere nuova luce. Recisamente E. CAVAIGNAC (l. c.) nega l'identità fra la setta di Damasco e la setta della N. A. Conosciamo tre movimenti dei «figli di Sadoc» contro i pontefici stranieri che hanno usurpato il sommo ponteficato: 1) lo scisma egiziano, 2) la setta di Damasco il cui fondatore dispare verso il 110, 3) la nuova setta che subisce persecuzione verso il 70-63.

NUOVA BRETAGNA, N. Caledonia, Nuove Ebridi, Nuova Guinea inglese, olandese, tedesca, Nuova Pomerania, Nuova Zelanda. v. OCEANIA.

NUOVA Chiesa. v. SWEDENBORG.

NUSAIRITI o *Nosairi* (*Nuḡairiya*), o ALAVITI (*Alawis*), detti sovente ma per diffeomazione *Ansariri* (da ançar-aiutante): frazione estremista degli SCIITI (v.) sorta dal tronco comune degli ISMAILITI (v.), esoterica ed iniziatica, che conta c. 300.000 aderenti sparsi nella Siria del nord e del centro e nella Cilicia turca.

I. Si fanno risalire al propagandista sciita IBN

NUÇAIR (sec. IX) che predicò in Siria polemizzando con altre confessioni islamiche (Ismailiti, Drusi...) ivi diffuse. Era un partigiano ardente dell'undicesimo imam alide al-Hasan al-Askari o an Naqi († 873 o 874): v. SCRITI, I, con la successione dei 12 imam alidi. Il loro sistema è uno strano e speculativamente assai povero sincretismo di ISLAM (v.), scittismo ismailitico, paganesimo e cristianesimo, a spiegare il quale non si esclude che i N. fossero dapprima pagani, passati poi al cristianesimo e all'islam.

Le loro credenze sono dominate dal dogma della Trinità divina, composta da *Ma'na* (= senso, Dio in sé, noumeno, concetto archetipo), donde procedono le due ipostasi: *Ism* (= nome, espressione, «velo», manifestazione esteriore, pubblica di Dio — ma 'na — concetto), e *Bab* (= porta, che conduce l'adepto alla conoscenza del senso recondito di Dio). Le tre persone sono dette «inseparabili», rappresentando tutte lo stesso Dio visto sotto tre aspetti diversi. Perciò i N. si vantano di essere in teologia strettamente Unitari; ma le loro spiegazioni sono nettamente subordinazioniste.

Le tre ipostasi si sono incarnate in corpi umani in ciascuna delle 7 ere del mondo (v. anche ISMAILITI, III). Nell'ultima e più importante incarnazione esse si manifestarono rispettivamente nelle persone di Ali, Maometto, Salman al-Farisi; quest'ultimo (storicamente un «compagno» caro a Maometto, particolarmente venerato da tutte le sette sciite come fedelissimo partigiano di Ali) precorse e preannunciò Ali, che fu intronizzato da Maometto. A questo punto la Trinità si chiama Ali-Maometto-Salman, le cui iniziali formano il monogramma sacro della setta: 'AMS. La divinità suprema è Ali (perciò i N. vogliono essere chiamati **Alawiti**, adoratori di Ali). Egli poi crea Maometto, questi crea Salman, Salman a sua volta crea i «5 incomparabili» (*aitam*, scelti tra quei «compagni» di Maometto che furono partigiani di Ali), incaricati della creazione del mondo.

La Trinità poi ha una manifestazione naturale permanente nei fenomeni di natura, che sono pertanto simboli ed emblemi di essa. Nella determinazione di questi fenomeni-emblemi divini i N. si divisero in varie correnti: **Haidariti**, **Shamaliti**, **Kilaziti**, **Ghaibiti**, poiché per alcuni il simbolo di Dio era il sole (**Shamaliti**, detti appunto *Shamsiti*, adoratori del sole), per altri la luna (**Kilaziti**, detti *Qamariti*, adoratori della luna), per altri la luce dell'alba e del tramonto, per altri l'aria o l'atmosfera. Nel determinare di quale delle tre ipostasi sian simboli quegli esseri naturali (se di Ali o di Maometto o di Salman) i teorici dei N. nuovamente si dividono.

Unici fra tutte le sette islamiche i N. ammettono il peccato originale in termini biblico-platonici. All'inizio le anime, preesistenti, erano astri brillanti, beatificate dalla visione di Ali; ma, cadute in superbia nella contemplazione della propria eccellenza, per castigo furono da Dio esiliate nel mondo e imprigionate in corpi umani. Le anime dei fedeli ritornano nel firmamento ritrasformate in stelle e costituiscono la Via Lattea; le anime dei malvagi, invece, saranno condannate a passare attraverso vari corpi, anche animali (metempsicosi; v. ISMAILITI III, IV).

«Il mistero di 'AMS» e le dottrine della setta sono comunicati soltanto a chi ricevette l'iniziazione. A questa possono accedere soltanto i maschi non prima dei 18 anni; essa dura non meno di 9

mesi. Presso i N., caso unico fra tutte le sette musulmane, si trova un abbozzo di liturgia. Non hanno chiese destinate al culto, ma hanno *qobbas* = cupole, poste sui colli, sepolture dei loro santoni, circondate da alberi secolari, luoghi di pellegrinaggi, di cerimonie, di sacrifici. Il culto, al quale accedono solo gli iniziati, si celebra spesso di notte, nelle case private dei fedeli, che ne sopportano le spese. Il centro del culto è Ali-Dio; la loro più grande festa è appunto il *Ghadir-Khomm*, che ricorda l'intronizzazione di Ali fatta da Maometto. Commemorano anche la morte di Al-Husain a Karbala (v. SCRITI, I). Adottano le feste cristiane di Natale (25 dicembre), del primo giorno dell'anno, dell'Epifania o Battesimo (Ghattas) di Cristo, Palme, Pasqua, Pentecoste, S. Barbara, S. Giov. Crisostomo, S. Caterina... E, unici fra i musulmani, portano anche nomi cristiani: Matteo, Giovanni (nella forma cristiana Youhanna, sostituita alla forma musulmana Yahya), Gabriele, Spiridione, Elena, Caterina. Per quanto ci consente di sapere la «disciplina dell'arcano» che nasconde ai profani la loro liturgia, usano, come i cristiani, ceri, incensi, praticano il bacio di pace, fanno la consacrazione del vino in una coppa. Di quest'ultimo rito dice il loro catechismo: «il più grande mistero di Dio è quello della carne e del sangue di cui Gesù disse: questo è la mia carne e il mio sangue: mangiatene e bevete, perché in ciò sta la vita eterna. Il vino si chiama *Abdamur* perché Dio vi si è rivelato».

I N. non fanno propaganda e non accettano nuovi proseliti. Vige anche presso di essi, sotto pena di morte, la legge del segreto (v. SCRITI II; ISMAILITI, IV), che li autorizza perfino a conformarsi esteriormente alle religioni dominanti; oggi però non si peritano di dichiararsi in pubblico. Subirono persecuzioni da parte degli Ismailiti, come essi incastrati nel mosaico religioso della Siria, e da parte del governo ottomano; vennero accusati di pratiche immorali e di riti licenziosi. Ai loro nemici, ivi compresi i musulmani, non risparmiarono le maledizioni.

Come si vede, la loro religione — al pari del loro fondamentale libro sacro: *Kitab al-Magim* — non conserva dell'islamismo originario e del Corano che un pallido ricordo.

II. Simili ai N. e spesso con essi identificati anche nel nome (Alawiti) ma posteriori di 7 secoli, sono gli **Ali-ilahiti** (*Ali-ilahiya* o *Ali-allahiya* = seguaci del dio Ali), che si vantano come *Alh-i-Haqq* = uomini della verità. Sono sparsi in gruppi compatti ma nascosti nel mistero e mimetizzati per *tagyya* con le religioni vicine, nell'Iran, nel Turkestan, nella Russia meridionale e soprattutto nel nord della Siria e nell'Anatolia, dove volgarmente vengono chiamati **Qyzilbach** = teste rosse. Sono in buoni rapporti coi bektashi (v. SCRITI V) e specialmente coi N., che li considerano come una propria filiazione. Per sé e per loro i N. chiesero al mandato francese di Siria di poter adottare il nome comune di *Alawiti*. Dispersi in regioni assai lontane tra loro, divisi per nazione e per lingua (curdi, turchi, persiani), non poterono darsi un sistema unico di dottrina e di culto e si frantumarono in numerose sette.

Per la Bibl. v. ISLAM. — H. LAMMENS, *L'Islam*, Beyrouth 1926, p. 186-95. — ENC. IT. XXV, 84. — F. M. PAREJA, *Islamologia*, Roma 1951, p. 581-83. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 1617-23. — R. STROTHMANN, *Die Nuçairi im heutigen Syrien*, Göttingen 1950.

NUSCO, diocesi comprendente 8 comuni in prov. di Avellino, con c. 40.000 fedeli in 20 parrocchie. Le prime notizie certe intorno ai vescovi di N. sono del sec. XII e ricordano Guido (1104), S. Amato (1167) patrono della diocesi, che scrisse la storia dei Normanni in Puglia e Calabria. La diocesi è suffraganea della metrop. di Salerno. Nella sistemazione delle diocesi napoletane del 1818 Pio VII le unì il territorio della soppressa diocesi di **Montemarano**, del cui vescovado non si conosce con certezza l'epoca d'origine; il suo primo vescovo noto è un S. Giovanni (sec. XI). La diocesi di N. ha seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Region. Salernitano-Lucano in Salerno. — **CAPPELLETTI** XX, 401-414.

NUYENS Gugl. Giov. Francesco (1823-1894) n. ad Avenhorn presso Hoorn, m. a Westwoud (De Street), celebre storico cattolico olandese. Tra le

molte sue opere (in olandese) si segnalano: storia delle guerre nei Paesi Bassi dal 1559 al 1598 (Amsterdam 1865-70), storia delle controversie religiose e politiche nella repubblica delle sette province unite dal 1598 al 1625 (ivi 1886-87), storia dell'Olanda dalle origini ai nostri giorni (ivi 1871-72, 20 parti; nuova ediz. 1896-98, 24 parti), storia dell'Olanda moderna (ivi 1883-84, 4 parti; nuova ediz. ivi 1898), storia del governo di Pio IX (ivi 1862-63, 2 parti), uno studio sull'influenza del cattolicesimo in Europa (ivi 1856-57, 2 voll.). Molti articoli storici e polemici affidò alle riviste *Onze Wachter*, *De Wachter*. La sua fama contribuì molto a risollevarlo i cattolici dallo stato di inferiorità e di persecuzione in cui erano tenuti e li spronò alla rivendicazione dei loro diritti.

NYDER Giov. v. NIDER G.

O, lettera dell'alfabeto che nella epigrafia latina da sola indica *officium, omnis, optimus, ossa*... Nelle abbreviazioni si hanno le formole: *Ob* (obiit), *O.B.Q.T.* (ossa bene quiescant tibi), *O.M.* (ob memoriam, optime meritus), *D.O.M.* (Deo optimo maximo)... Nella musica antica designava la battuta in tre tempi o tempo perfetto, mentre la metà dell'O, ossia la C, indicava il tempo imperfetto o misura in due tempi.

O, interiezione, comincia parecchie antifone che si possono ridurre (con qualche eccezione) a due tipi: 1) deprecativo (per es.: *O. doctor optime*) in cui O regge il vocativo; il canto presenta costantemente una melodia di modo ipodorico; 2) contemplativo (per es.: *O quam metuendus*), nel quale O regge anche l'accusativo; il canto presenta una calda melodia di modo ipolidio.

Al gruppo deprecativo appartengono le sette antifone *maggiori*, dette *antifone O*, che hanno luogo al *Magnificat* dei giorni 17-23 dicembre. In sette quadretti di felicissimo musaico — p. e., la prima: « O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodisti [Eccli XXIV 5], attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia [Sap VIII 1], veni ad docendum nos viam prudentiae [Is XL 14; cf. Prov I 3, II 1-12...] » — raccogliono le migliori aspirazioni al Messia che ci abbia tramandato la storia religiosa. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 1817-19.

OAKELEY Federico (1802-1880), convertito inglese, condiscipolo di Newman e Pusey, n. a Shrewsbury da nobile famiglia. Parroco anglicano a Oxford nel 1839, venne privato del beneficio per i suoi sentimenti cattolici. Nel 1845 si convertì e tre anni dopo fu ordinato sacerdote dal Wiseman. Divenne parroco di St. John's Islington e canonico di Westminster (1852). Con G. W. Ward, che egli difese, aveva aderito al movimento trattariano. Uomo di molto zelo e di non comuni qualità oratorie, pubblicò alcune opere di divulgazione liturgica e apologetica, la migliore delle quali è *The Church of the Bible* (Londra 1857) sulla testimonianza della Bibbia in favore delle dottrine e dei principi cattolici. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1449. — v. OXFORD (Movim. di).

OANNES, mostro mezzo pesce e mezzo uomo che emerge misteriosamente dalle onde del golfo Persico ai Babilonesi nell'anno primo del mondo e rivelò agli uomini gli elementi di ogni scienza. Così narra Beroso, scrittore babilonese-greco, che senza dubbio riferisce miti babilonesi, benché la letteratura cuneiforme non faccia menzione del mostro sapiente, maestro di civiltà ai primi uomini. A quelle di O. avrebbero fatto seguito, secondo le tradizioni raccolte dagli scrittori greci, altre apparizioni simili nel periodo mitico della storia di BABILONIA (v.), ossia nel periodo dei dieci re antediluviani, ravvici-

nati da alcuni ai dieci PATRIARCHI (v.) della Bibbia. Certi assiriologi supposero esistere una relazione originaria fra le quattro rivelazioni ammesse dalla Bibbia (Adamo, Noè, Abramo, Mosè) e le quattro ammesse dai Caldei. Si tratta di somiglianze che la scienza può notare senza essere in grado di risolvere il problema delle dipendenze e della priorità. — v. BABILONIA e la Bibbia. — ENC. IT. XXV, 90.

OATES Titus (1649-1705), n. a Oakham (Rutlandshire), m. probabilmente a Londra. Strano tipo, maestro della malafede, del cinismo, dell'impostura, dello spergiuro, già al tempo degli studi si fece cacciare per mala condotta dai collegi di Londra e di Cambridge. Ad Hastings, ove suo padre era rettore, accusò di sodomia un onorato maestro per prenderne il posto (per quel delitto era prevista la pena capitale); O. fu convinto di falso e subì la prigione. Da anabattista passò nella « chiesa stabilita » anglicana e divenne clergyman. Si fece detestare da tutti e tentò di ottenere una cappellania della marina; ma non complì che un viaggio (a Tangeri), poiché per la sua licenziosità fu ignominiosamente espulso. Privò di ogni mezzo riuscì a imbrogliare molti buoni.

Fingendosi convertito al cattolicesimo e aggredendosi al dr. Tonge che in buona fede si credeva chiamato a scoprire i « complotti dei gesuiti », ottenne di essere inviato nel seminario di Valladolid; quattro mesi dopo è rimesso a St Omer. Cacciato ancora una volta, rientra a Londra, deciso a tutto. Nel 1678 fece la rivelazione sensazionale del « popish plot » (complotto papista); i cattolici, guidati dai gesuiti, tramano di assassinare il re, di far saltare la camera dei lords, di incendiare Londra, di sgozzare tutti i protestanti. Invenzione lugubre quanto inverosimile e malvagia. Ma trovò credito in quell'epoca afflitta dalla psicosi di insicurezza: era ancora vivo il ricordo della « congiura delle polveri » e dell'incendio di Londra (di 12 anni prima), si temeva sempre un'invasione francese, nelle camere l'opposizione era forte e si temeva il ritorno dell'Inghilterra alla comunione con Roma specialmente dopo il matrimonio del re con una principessa cattolica... O. fu acclamato salvatore della nazione e gratificato di pensioni. Risultato fu un gran numero di esecuzioni, di imprigionamenti e di esilii a carico dei cattolici. Tra i giustiziati per impiccagione figurano 11 gesuiti, 3 francescani, 1 benedettino, 5 preti secolari ed alcuni laici; dei 136 beati martiri INGLESI (v.) proclamati il 15 dic. 1929, ben 18 appartengono a questa persecuzione scatenata dalle calunnie di O.

Egli fece ancora parlare di sé dopo la rivoluzione del 1680; fu processato e condannato sotto Giacomo II, liberato sotto Guglielmo III d'Orange. Nessuno storico ha tentato di giustificare: impresa impossibile, come prova la Lane sui documenti.

BIBL. — AAS 22 (1930) 34-39. — L. PASTOR, XIV-2 (Roma 1932) 264 s. — C. TESTORE, *Il primato spirituale di Pietro difeso dal sangue dei martiri*, Isola del Liri 1929, p. 409-432. — ID., *I martiri gesuiti di Inghilterra e di Scozia*, ivi 1934, p. 422-454. — M. V. HAY, *The jesuits and the « Popish Plot »*, London 1934. — JANE LANE, T. O., London 1949 (pp. 394).

OBADIA. v. ABDIA.

OBADIAH Walcher (1616-1699), teologo e umanista, presidente dell'University College a Oxford dal 1676 alla rivoluzione del 1688, fu il rappresentante più significativo di quegli anglicani del secolo XVIII che non si sentivano estranei al cattolicesimo e auspicavano un ritorno in massa dell'Inghilterra alla chiesa romana. Ma le sue inaccortezze ritardarono d'un secolo e mezzo il Movimento di OXFORD (v.). *Ob. W. ou la ruine du catholicisme à Oxford* (in *Rev. des sciences relig.* 25 [1951] 138-78), è il titolo, indicativo, della biografia documentata scritta da M. NÉDONCELLE. Forse O. W. non merita l'accusa di ipocrisia: si comportò sempre da funzionario leale, anche se è impossibile provare che egli abbia abiurato l'anglicanesimo prima del 1685. La sua colpa più grave fu di essersi legato troppo strettamente a re Giacomo II e di averlo troppo ciecamente seguito nella sua politica di restaurazione cattolica.

OBADIAH Yare, n. a Bertinoro verso la metà del sec. XV, m. a Gerusalemme sui primi del sec. XVI. A Città di Castello aveva vissuto fino al 1488, quando si trasferì in Palestina divenendovi capo di quelle comunità giudaiche. Il celebre rabbino lasciò: 1) un commento alla *Mishnah* (che solitamente accompagna le edizioni della *Mishnah*, a partire da quella del 1542), dove è utilizzato largamente il commento di Rashi al Talmud; 2) *Amor Nege* (Pisa 1810), commento del commento di Rashi al Pentateuco; 3) lettere dalla Palestina agli amici e parenti d'Italia, di grande interesse storico e geografico (spesso edite e tradotte); 4) formulari di lettere, poesie liturgiche sinagogali. — Bibl. presso Enc. It. XXV, 92.

OBEDIENZA. — I, O. virtù. — II, Monovalenza e onnivalenza dell'O. — III, O. canonica dei chierici. — IV, O. religiosa. — V, O. negli istituti secolari. — VI, L'atto di O.

I. O. virtù è in senso proprio la disposizione abituale o abito morale di eseguire esattamente i comandi legittimi di autorità legittima. (In un senso oggettivo, molto volgato, è la stessa esecuzione di prescrizioni dell'autorità). L'O. ha luogo soltanto nel rapporto tra « suddito » e « autorità ». Si colloca pertanto nell'ambito generale della GIUSTIZIA (v.), della quale, attraverso l'*observantia*, è parte potenziale, prestando il suo a chi è rivestito di autorità, e cioè il dovuto riconoscimento con l'accettazione e l'esecuzione di suoi comandi legittimi legittimamente impartiti. Cf. *Summa theol.* II-II, q. 104, a. 2. — v. SOCIETÀ, STATO, POTERE, POLITICA.

A) La letteratura, parentica e dottrinale, sulla O. è molto abbondante, ma non sempre altrettanto ferma e inequivoca. La moralità, che per noi è insieme « religiosità », della O. sarà la sua « conformità al fine » o alla NORMA (v.) e avrà tutte le dimensioni strutturali che abbiamo notato sotto questa voce (è un agire secondo se stessi, secondo la propria natura, secondo ragione . . . , secondo Dio; e avrà il valore e l'obbligatorietà del vivere secondo se stessi, secondo

natura, ecc. In particolare « fare la volontà (ragionevole) del superiore » è « essere se stessi . . . » e « fare la volontà di Dio » o vivere conformemente al fine, grazie alle seguenti considerazioni.

Posta una legittima SOCIETÀ (v.) civile, politica, religiosa (per una spinta naturale o per patto convenzionale), è esigenza naturale che essa abbia una AUTORITÀ (v., anche POTERE) e una LEGGE (v.) intesa al bene comune. Ogni esigenza naturale, poi, si può e si deve interpretare come espressione implicita ma vera della volontà di Dio creatore e reggitore di tutte le cose, il quale creando le cose e gli uomini così come li ha creati, manifestò la sua volontà che gli uomini assumessero tutti i diritti e tutti i doveri senza i quali uomini e cose non potrebbero essere ciò che sono (v. DIRITTO nat., LEGGE). Perciò il rapporto autorità-suddito e il conseguente rapporto di O. tra suddito e autorità si deve intendere come voluto dalla natura delle cose e quindi da Dio creatore della natura delle cose.

Se poi si crede che la stessa SOCIETÀ (v.) si costituisce per un'esigenza naturale, si deve dire che lo stesso vivere in società e l'adempiere tutto ciò senza cui la società non potrebbe sussistere, in particolare l'obbedire è rendere omaggio alla volontà, implicita ma vera, di Dio creatore dell'istinto sociale.

Per tali considerazioni la tradizione cristiana riconosce al potere un carattere sacro: « non est potestas nisi a Deo » (Rom XIII 1). Alcuni teologi del sec. XVI attribuivano a Gerson l'opinione che la legge umana non ha il potere di legare la coscienza, potere che spetta soltanto a chi può applicare la sanzione eterna, cioè solo a Dio. Noi ammettiamo l'obbligatorietà della legge, ravvisando in una legge cosiffatta la volontà di Dio (v. sotto SOCIETÀ, STATO, POLITICA, LEGGE le condizioni di legittimità).

V'è poi una società soprannaturale, la CHIESA (v.), la cui origine e la cui autorità è direttamente divina, e in cui dunque il rapporto di O. è più immediatamente morale e religioso.

Nella società naturale della FAMIGLIA (v.) l'O. dei FIGLI (v.) ai genitori coincide con l'osservanza del 4° comandamento e rientra nella PIETÀ filiale (v.).

B) Per quanto una natura intrinseca natura (perché ogni autorità procede, direttamente o indirettamente, dall'unica e somma autorità di Dio), pure in ragione dei diversi tipi di autorità derivata e dei diversi oggetti proprii sui quali la potestà ha legittimo impero, l'O. si divide in religiosa e civile.

La religiosa si suddivide in O. canonica, quella che ogni battezzato deve prestare alle leggi e prescrizioni emananti dall'autorità ecclesiastica in ordine all'esercizio, alle manifestazioni della cristiana religione e ai fini della società ecclesiastica; O. regolare, quella a cui si obbligano i membri degli istituti RELIGIOSI (v.) con un Voto speciale (v.) e con la PROFESSIONE (v.) di una REGOLA (v.) apposita approvata dalla chiesa.

La civile è l'O. che deve prestare alle leggi ed agli ordinamenti promulgati dalle autorità dello STATO (v.) ogni membro effettivo della società POLITICA (v.). In altri tipi particolari di società necessaria o libera, si ha l'O. uxoria, filiale, servile . . .

C) La dignità dell'O. è evidente, difficilmente esagerabile: l'O. è necessaria, obbligatoria, come è necessaria la società e la legge, come sono necessari i fini della società che senza O. non potrebbero essere conseguiti (v. sopra). È molto facile immaginare i

mali che la disobbedienza recherebbe alla società ecclesiastica, civile, politica, religiosa, familiare, coniugale... (v. ANARCHIA, ANTINOMISMO): sarebbe l'assassinio della convivenza, che ha valore religioso di rivolta contro Dio (« qui resistit potestati Deo resistit », Rom XIII 2) e quindi di peccato, giusta quanto fu sopra osservato.

Perciò tutta la letteratura ascetica e la S. Scrittura è un concerto di lodi dell'O. che si lega o addirittura si identifica con la totalità delle virtù e quindi con la PERFEZIONE (v.) e la SANTITÀ (v.); qualsiasi buona Concordanza fornisce infiniti testi sulla dignità e necessità dell'O., sui castighi dei trasgressori, mentre un discreto gruppo di testi presenta l'autorità come ordinazione divina: Rom XIII 1 s e passi prelusivi: Ger XXVII 6, Prov VIII 15 s, Dan II 21, IV 14, Eccli X 4, Sap VI 3 s, ecc.

Dalla dottrina suesposta discendono questi valori corollari dell'O. (sui quali la letteratura è assai meno abbondante):

1) L'O. non è soltanto un *dovere*, ma è anche e primariamente un *diritto* dell'individuo rispetto al superiore e alla società: entrato in società e assoggettatosi a un ordinamento, il suddito ha diritto che la norma di condotta gli venga determinata dalla legge, ha diritto di compiere la sua impresa morale sotto la forma di O., ha diritto di avere, in misura individuale, quel bene comune che la legge da una parte e l'O. dall'altra realizzano. Generalmente si presenta l'O. come una necessità fastidiosa, una rinuncia, un sacrificio, un « faute de mieux », un incidente, e le effettive condizioni di decadenza delle società reali a cui apparteniamo possono favorire quest'ottica pessimistica; ma in una società ideale — che non c'è, ma ci *deve* essere — la legge va presentata come un *dono* della società all'individuo, anzi come un *dono obbligato* , cui corrisponde da parte dell'individuo il diritto di aspettarlo, il dovere di esserne grato.

2) In una società decaduta il rapporto suddito-superiore è modellato sul rapporto socio-gatto, belva-domatore, e un termine del rapporto tira a imbrogliare o a divorare l'altro, a concedergli il minimo delle prestazioni, a « restringere » la legge, data come « odiosa » (e non è detto che perdente sia sempre il socio o la belva). In una società ideale — che *deve* essere — l'O. è l'*impegno amoroso* dell'individuo per realizzare se stesso nelle sue componenti sociali; in particolare, non è tanto il pagamento d'un tributo al « signore », neppure la soddisfazione delle voglie divoratrici del « Leviatano », e neanche un atto di riverenza al « padre », ma è lo sforzo amoroso di *collaborazione* col superiore, inteso a crearli le condizioni migliori affinché egli possa compiere appieno il suo ufficio benefico. Chi non obbedisce annulla il superiore nella sua qualità di superiore e quindi il bene che egli è incaricato di compiere; chi obbedisce lo aiuta a fare il maggior bene possibile.

3) L'O. nell'ordine delle azioni comandate è anche un prezioso dolce *paradigma* al quale l'individuo può ispirarsi nelle sue decisioni relative alle azioni libere non comandate; ad es., sapendo che le preghiere comandate dalla chiesa sono scelte dalla S. Scrittura e nei Padri e tenute in un certo tono di sobrietà, anch'io, quando fisserò il mio piano di preghiere libere, le sceglierò in quei repertori con criteri analoghi e le terrò nello stesso tono, e sarò sicuro che anche le mie preghiere libere piaceranno

a Dio come sicuramente gli piacciono le preghiere comandate. La legislazione, oltretutto « ordinatio », è anche un modello pedagogico, che giova ad alleggerire la responsabilità drammatica delle nostre decisioni libere.

D) I *limiti dell'obbligo morale dell'O.* sono gli stessi limiti di legittimità e quindi di normatività della LEGGE (v.), la quale ha valore normativo soltanto quando sia « legittima » o « giusta » (« ordinatio rationis », dice la mirabile definizione classica), cioè quando l'autorità non sia « tirannica *ex parte tituli* » (bensì sia stata legittimamente costituita), né *ex parte exercitii* (cioè a patto che promulghi leggi davvero confacenti al bene comune in vista del quale è stata costituita, non contrastanti con leggi superiori divine e naturali; in caso contrario non merita O., che sarebbe peccato di *servilità*, né *ex parte exercitii* (cioè a patto che promulghi leggi davvero confacenti al bene comune in vista del quale è stata costituita, non contrastanti con leggi superiori divine e naturali; in caso contrario non merita O., che sarebbe peccato di *servilità*, vigendo il principio: « melius est obedire Deo quam hominibus »): v. TEOLOGIA morale. Si sa che, in caso di dubbio sulla *liceità* della legge, « praesumptio stat pro superiore »: la presunzione in favore del superiore (e quindi l'obbligo dell'O.) è fondata sulla precisa ragione che il superiore — quand'anche non si potesse provare il suo possesso di grazie speciali attinenti al suo stato — è in condizioni di vedere meglio del singolo suddito le esigenze del bene comune.

È diverso il caso del « dubbio di diritto » sulla *esistenza* della legge, che può esonerare (in foro interno, non necessariamente in foro esterno) il suddito dall'O. v. PROBABILISMO.

Circa i limiti della sua obbligatorietà rispetto alla volontà del legislatore, essi sono fissati dalla stessa norma legislativa rettammente interpretata (v. LEGGE). Non v'è modo di distinguere l'O. alla lettera dall'O. allo spirito della legge, poiché *rispetto ai fini della legge* lo spirito della legge e il volere del legislatore è quello stesso che si manifesta nella lettera. La distinzione fra lettera e spirito si pone soltanto *rispetto alla totalità della norma morale*, essendo doveroso fare *più e meglio* di quanto prescrive la legge, quando sia ragionevolmente possibile, in omaggio all'ideale di perfezione umana e cristiana; naturalmente questo *più e meglio* risponderebbe a un altro dovere, diverso dall'O. (v. oltre).

Quella distinzione può giovare non già a fissare i limiti dell'O. a una legge dalla « lettera » chiara, bensì a interpretare la volontà del legislatore insufficientemente espressa in una legge oscura: infatti quando da un complesso di norme note si possa arguire la volontà del legislatore e lo « spirito » della legislazione, questo potrà guidarci nella retta interpretazione di una legge dalla lettera oscura.

E) Circa i limiti dell'O. rispetto all'ideale morale, v. il par. seg.

II. *Monovalenza e parzialità morale dell'O.* Si diceva che O., in senso tecnico preciso, è l'adempimento della legge nel modo prescritto dalla legge; *legge*, in senso tecnico preciso, è un ordinamento ragionevole emanato dal superiore legittimo della comunità in vista del bene comune. Si domanda: chi ha obbedito esattamente a *tutti* i precetti legittimi, ha raggiunto la santità cristiana? Se si risponde sì, si viene ad ammettere che l'O. è la totalità delle virtù, che la legge è la totalità della norma e del dovere, che ogni peccato è disobbedienza. Ne conseguirebbe che in tutto quanto la legge non comanda, il soggetto resta libero di fare lecitamente quanto gli aggrada (tesi liberista); e per questo lato si

incorpora nel tema anche la questione della obbligatorietà del *meglio non comandato*: è lecito omettere il meglio non comandato?

Si intende per « meglio » un bene (azione, quantità o qualità dell'azione) sul quale non cada una legge positiva. Si tratta questo tema in un'accezione più dilatata, anche nei capitoli consacrati ai CONSIGLI (v.) e all'ideale della PERFEZIONE (v.) cristiana, i quali generalmente, e per ragioni più pratiche che teoriche, sono riservati alla cosiddetta TEOLOGIA spirituale (v.). Il concetto di meglio è ovviamente comparativo, e il termine di comparazione è ciò che la norma positiva rigorosamente prescrive. Meglio sarà dunque un'azione buona non comandata (ad es., un fioretto, una giaculatoria, farsi religioso o missionario); sarà una *quantità* non comandata che superi il minimo di un'azione comandata (ad es., ascoltare anche in giorni feriali la S. Messa, che è imposta nei giorni festivi, superare nelle contribuzioni i minimi prescritti); sarà una *qualità* o una *circostanza* non comandata di azione comandata (ad es., recitare l'ufficio in chiesa, nel migliore dei modi possibili; pagare il fisco non solo con esattezza ma anche con interiore adesione a questo dovere della convivenza. Si badi che la legge positiva affermativa impone soltanto la « sostanza », non già il « modo » dell'atto: *rispetto ai fini della legge positiva*, non fa differenza che un cittadino paghi il fisco, rispetti i semafori con interiore convinzione o non piuttosto con animo ribelle e acriminoso).

Evidentemente un meglio così definito non è oggetto di O., non è obbligatorio secondo la legge positiva: è libero *rispetto alla legge positiva*, appunto perché la legge non lo comanda. Chi dunque lo omette non pecca contro i *fini della legge*, non è passibile di sanzioni legali. Si domanda: è libero anche *rispetto alla coscienza*, o, che è lo stesso, rispetto al fine ultimo dell'uomo, rispetto alla norma morale, rispetto alla volontà di Dio? In altre parole, chi lo omette senza motivi è esente da peccato in *foro interno*?

L'importanza teorica e pratica del problema è assai superiore a quella che potrebbe apparire dal breve paragrafo *De omissionibus* che gli consacrano alcuni manualisti frettolosi e distratti. È un problema solido con tutti i concetti dell'etica razionale e cristiana. Problema-spia, davanti al quale bisogna denunciare i propri impianti mentali: si risolve non già manovrando qualche breve esangue formuletta, bensì ricostruendo tutta la dottrina dell'atto umano cristiano. v. PERFEZIONE, NORMA, IMPERFEZIONE POSITIVA, TEOLOGIA MOR.

Il nostro parere è obbligatorista. Non è tal questione che si possa risolvere con la bilancia delle autorità, nullameno si vuol notare che la tesi liberista subisce generalmente dai suoi sostenitori tali chiose e tali restrizioni da rendersi equivalente alla tesi obbligatorista; d'altronde è assai significativo che tutti i liberisti diventano obbligatoristi allorché passano dalla « teologia morale » (che essi hanno voluto costruire sul concetto di « legge » e sul modello della « legge positiva ») alla « teologia spirituale » (che essi hanno dovuto introdurre come correttivo e integrazione della teologia morale, costruendola sulla metafisica della volontà e sulla dottrina cristiana della carità).

A) Per far avvertire la presenza del problema in tutte le determinazioni concrete della vita morale, immaginiamoci davanti a un'azione buona non

comandata, ad es. offrire un mazzo di fiori alla propria madre, ascoltare una messa feriale. Ci è lecito ometterla, *in coscienza*?

Si badi che l'omissione del meglio non è semplice assenza di scelta preferenziale: è un'azione *positiva di rifiuto* (tant'è vero che, se l'azione ripudiata fosse illecita, l'omissione sarebbe obbligatoria e meritoria). E, dunque, come azione positiva, quell'omissione, per darsi moralmente lecita, dovrà essere ragionevole o *giustificata*. Ebbene, come si giustifica quella omissione del meglio non com.?

a) Forse perché, per errore, giudico malvagia quell'azione? Allora, *per me*, essa non è più il meglio di cui qui si discute: è semplicemente un male (sia pure soggettivo), che si deve in ogni modo evitare.

b) Forse perché, pur ritenendola buona in se stessa, non la giudico, *per me*, concretamente e ragionevolmente possibile? Ad es., non è ragionevolmente possibile fare il pittore a chi è cieco, fare il musicista a chi è senza talento, entrare in religione a chi non ne possiede le attitudini, contrarre matrimonio quando si è irrimediabilmente inadatti a conseguirne i fini, fare elemosine superiori alle proprie disponibilità, accingersi ad istruire gli altri senza preparazione, occupare in preghiere e in pie pratiche il tempo obbligatoriamente destinato ad altre occupazioni; allora l'offrire fiori alla propria madre potrebbe essere irragionevole se, per es., mi mancassero i mezzi per acquistarli, se il fiorista fosse molto distante, se alla madre non fossero graditi, se quel gesto generasse una consuetudine che non posso mantenere e che, non mantenuta, recherebbe dispiacere alla madre... Ora, se l'azione proposta non mi è ragionevolmente e concretamente possibile, allora il rifiuto di essa è lecito, anzi doveroso: in questo caso, quel meglio, pur continuando ad essere buono in se stesso (oggettivamente), sarebbe *per me* (soggettivamente) irragionevole, quindi né meglio né bene, bensì male, da evitare.

c) Forse perché, pur ritenendola buona e ragionevolmente possibile, mi costa qualche sforzo o sacrificio, e io non voglio disturbare la mia pigritia? Ognun vede che cosiffatta motivazione, come non vale a giustificare moralmente il rifiuto di azione comandata, così non vale a giustificare il rifiuto dell'azione non com.: evitare uno sforzo dovuto che sia ragionevolmente e concretamente possibile (è la nostra ipotesi) appartiene a quello stato di « accidia » che non è senza peccato, anzi è « vizio capitale ».

d) Forse perché, pur ritenendola buona e concretamente possibile, e pur non essendo schiavo dell'accidia, rifiuto quell'azione per il fatto che *non è comandata, appunto*? Sta qui l'equivoco protagonista della tesi dei liberisti, i quali, ipnotizzati da questo sofisma, credono di poter purgare da ogni colpa il ripudio del meglio non com.; al più, con dizionario davvero infelice e contraddittorio, lo classificano tra le « imperfezioni positive », riprovandolo come « imperfezione » e insieme riscattandolo come « positivo », oppure lo interpretano come rifiuto di un semplice « desiderio » divino, condannandolo come rifiuto di un desiderio divino ma purgandolo da ogni peccato perché il « desiderio » divino non è una « volontà precettiva » (distinzione cara a C. Landucci, che la manovra per difendere l'inobbligatorietà della VOCAZIONE, v.).

B) Chi ritiene che un'azione buona e concretamente possibile non obblighi per il solo fatto che non

è comandata da legge positiva, suppone che l'unica norma di condotta sia il comando positivo e che quindi l'unico dovere o l'unica obbligazione o l'unica virtù sia l'O. a un comando positivo. Il che è grave-mente e, del resto, notoriamente falso.

La legge positiva non è norma né completa né autosufficiente di condotta. 1) Non è norma completa della vita umana ma è soltanto norma della vita associata. È sua caratteristica di essere data per una società, non già per l'individuo; ha in vista quella realtà sociale che si dice « bene o fine comune », diverso dal bene o fine individuale (benché il fine sociale sia esigito dallo stesso fine individuale, secondo la concezione della « naturalità » della convivenza); pertanto non regola tutti gli atti umani, ma regola soltanto gli atti afferenti al fine dell'associazione civile, politica, religiosa, e li regola soltanto nella misura in cui essi conferiscono al bene dell'associazione. Dal che si deduce che tutti gli altri atti e tutti gli altri aspetti degli atti umani consapevoli e liberi sono regolati da altre norme, diverse dalla legge positiva. La quale, dunque, non è norma completa di condotta. — 2) Non è neanche norma autosufficiente. Nella dottrina classica cristiana, che definisce la legge come « ordinamento razionale » (*ordinatio rationis*) e identifica *jus* con *justum*, la legge positiva si fa valere come norma obbligatoria solo quando sia giusta o ragionevole. Dunque, è essa stessa regolata da un'altra norma superiore e più universale, la razionalità (comunque poi vada descritta: legge naturale, religiosamente riferibile a una legge eterna divina), cioè la natura delle cose (e, identicamente, la volontà razionale ordinatrice di Dio), la quale si traduce in regola prossima universale di condotta nella coscienza (v. NORMA).

Dunque la legge positiva non è la totalità della norma; se così non fosse, si dovrebbe dire che il legislatore — il quale, oggi, è ritenuto esente dalle leggi da lui emanate — è sottratto a ogni norma di vita, il che non è soltanto erroneo: è scipito. Anche là dove le norme positive tacciono, imperano altre norme più radicali e più universali, alla cui presa nessun atto umano consapevole e libero può sfuggire.

E precisamente: In tutti gli uomini dotati di conoscenza intellettuale universale impera sempre e dappertutto quella essenziale tendenzialità verso un bene infinito, la quale si dice *volere* o *amore*. Si richiami il fine ultimo dell'uomo è un bene infinito (sia pure visto negativamente), che sia tutto bene e tutto il bene; corollario solenne della metafisica del *volere*, che a sua volta discende dalla metafisica dell'intelletto e che trova una drammatica eco psicologica nella insaziabilità del desiderio umano (v. LIBERTÀ).

Nel cristiano, poi, creatura originalissima e privilegiata che per il dono gratuito della grazia santificante è stato fatto figlio di Dio e introdotto nella famiglia della SS. Trinità, quell'amore resta soprannaturalizzato, e si suol chiamare *carità*: intrinseca tendenzialità, gratuitamente infusa, verso il possesso immediato del fine-Dio bene totale, configurato come Padre (v. NATURA e soprannatura).

Poiché è caratteristica definitiva dell'amore-carità la tensione verso il tutto infinito e perenne, si comprende come essa non si esaurisca nel possesso di questo o di quel bene parziale ed episodico, e dunque non si quieti soltanto nel bene sociale della semplice O. a un ordine esteriore: la potenza prodigiosa dell'amore-carità stimolerà l'O. a tutte le leggi legitti-

mamente comandate, anzi l'O. amorosa condotta nel migliore dei modi concretamente possibili al soggetto (superando già per questo lato i limiti della legge), e inoltre ci spingerà verso tutto ciò che, pur non essendo oggetto di legge e di O., ci sia ragionevolmente concretamente possibile e « faccia piacere » al Padre.

Questo « tutto ciò » si dirà giustamente « meglio » rispetto alla legge, appunto perché non è previsto dalla legge e oltrepassa l'O., ma rispetto alla tensione amorosa-caritativa dell'uomo-figlio di Dio non è affatto un « meglio »: è semplicemente un dovere, anzi il dovere, la « prima e massima » regola di vita, compendiosa di « tutte le leggi e di tutti i profeti ».

C) Tale è il senso più profondo ed originale dell'etica del Nuovo Testamento, che emerge al disopra di qualsiasi artificio esegetico: è il senso della enunciazione evangelica dei « consigli » (che non sono un « precetto » per tutti, ma che sono pur sempre un dovere religioso-morale per « coloro che capiscono », cioè per coloro a cui sono ragionevolmente e concretamente possibili); è il senso del discorso della montagna, dell'invito di Gesù « a superare la giustizia dei farisei », dell'esaltazione paolina della carità come pienezza della vita cristiana (polemicamente opposta da S. Paolo, con violenta dicotomia, alla legge e descritta come « libertà » opposta alla « schiavitù »); è il senso del richiamo di Gesù alle esigenze dell'amore, che è adesione all'ideale divino « con tutte le forze », senza riserve e senza pause, e che non tollera quiete prima che siamo « perfetti come il Padre nostro » (v. CONSIGLI, PERFEZIONE).

Il primato della carità non è più da difendere, tanto esso è, almeno a parole, affermato in teologia, dove la concezione più profonda e più geniale ci sembra quella della scolastica che, attingendo al dizionario ilomorfico, definisce la carità come « forma omnium virtutum » e che fa buon posto, sia pure asistematically, alla dottrina, malauguratamente obliterata, delle virtù universali, forme di ogni atto virtuoso. Cf. V. DE COUESNONGLE, *La notion de vertu générale chez S. Thomas d'A.*, in *Revue des sciences philos. et théol.* 43 (1959) 601-20. Si tratta soltanto di farlo funzionare effettivamente nella costruzione dell'etica cristiana e nell'orientamento religioso-morale dell'uomo-cristiano.

E non lo fa funzionare colui che si ritiene disobbligato davanti a ciò che non è oggetto di legge e di O. Costui non può in alcun modo giustificare il suo rifiuto e dimostra di essere caduto in una rete di equivoci: suppone falsamente che l'unica regola di condotta sia il comando positivo esteriore e unico dovere l'O. formale; ammette una impossibile neutralità del *volere* davanti al bene che non sia comandato da legge, negando la natura stessa dell'amore-carità; si considera soltanto come suddito rispetto a un legislatore, come schiavo rispetto a un padrone, non già come figlio rispetto al Padre, negando la sua più profonda qualità cristiana. Chi, davanti a una azione buona per lui ragionevolmente possibile, la rifiuta susandosi col dire (come si dice): « Chi me la fa fare? », costui gioca a se stesso una infausta commedia di equivoci (di cui, per fortuna, non è mai interamente vittima): sì, egli rifiutando quell'azione non disobbedisce a nessun principio esteriore, non nuoce al corpo sociale, è a posto rispetto al bene o fine comune, evita le multe e le sanzioni legali, ma viola il dovere interiore, naturale e cristiano, dell'amore-carità.

D) Non è prevedibile che questa sistematica dei concetti etici incontri obiezioni teoriche.

a) Si dirà: « Parlando di legge, intendi per « legge » solo quella che è promulgata per un corpo sociale. Ma vi è anche la legge positiva divina, la legge naturale, la legge eterna... E dunque si può ancora sostenere la onnivaleza di totipotenza dell'O. rispetto all'ideale morale cristiano, e dire che tutto il compito morale consiste nella O. a qualche legge ».

Si risponde: esatto, e siamo ben lungi dal fondare problemi su frivolezze di dizionario. Certo, in un ordinamento soprannaturale rivelato, com'è quello cristiano, che ci è interamente comunicato da una rivelazione estrinseca di Dio e ci giunge *ex auditu*, dalla predicazione della chiesa, di Gesù e degli apostoli, la totalità degli impegni cristiani si esaurisce nell'*ob-audire*, cioè nell'O. alla volontà di Dio esplicitamente notificata dalla rivelazione; la TEOLOGIA (v.), lavorando sui dati rivelati, potrà imporre altre norme e altre obbligazioni, ma, se esse non apparterranno in nessun modo al deposito rivelato (v. NOTE teologiche), rientreranno solo genericamente nell'ideale cristiano. Il quale dunque resta specificamente definito dall'O. alla volontà di Dio rivelata.

Anche nell'ordine naturale razionale si può sostenere una certa totipotenza dell'O. rispetto all'ideale morale. Infatti è costume dei moralisti raccogliere la totalità delle norme morali sotto la categoria di LEGGE (v.): legge eterna di Dio, legge naturale (riferita a Dio mediante i concetti di natura e di creazione), legge positiva divina (direttamente proveniente ed enunciata da Dio), legge positiva umana, ecclesiastica e civile (riferita a Dio mediante i concetti di società e autorità). Ora con una extrapolazione (molto forzata, in verità) è facile pensare anche la legge eterna e la legge naturale con le categorie di « autorità » e di « promulgazione », che hanno il loro significato proprio nel campo delle leggi positive. Così avviene che ogni norma viene descritta come comando promulgato da un'autorità divina o umana, quindi ogni creatura razionale viene descritta nella condizione di « suddito » rispetto all'autorità divina ed umana e ogni suo dovere viene presentato come O. a un comando dell'autorità divina od umana.

Sembra che con questa descrizione s'avvantaggi l'unità sistematica della dottrina morale. Ma il più grave difetto di cosiffatta unità è di essere equivoca, cioè di non essere unità. Non giova molto dare ad ogni dovere morale l'unica denominazione puramente verbale di O. quando poi, per salvare la natura delle cose, si è costretti ad introdurre in seno a questa O. dilatata una folla di virtù *specificamente distinte*; il senso dell'unità morale ci sembra meglio e più innocuamente fornito dalla dottrina delle VIRTÙ universali (v.) e dalla dottrina, cara alla teologia scolastica, delle virtù annesse, connesse, presupposte, integranti, potenziali dell'O., come la religione, la giustizia, la pietà, l'osservanza... Cf. *S. Theol.* II-II, qq. 68-69, 80, 104-105, 186.

Il significato proprio preciso di legge è quello classico e da noi utilizzato (« ordinamento ragionevole promulgato per una comunità dal suo superiore in vista del bene comune »); e a proposito di questa legge valgono le limitazioni sopra annotate.

Ad essa si può adeguare anche la legge positiva divina direttamente enunciata da Dio, sia essa data per una comunità o per l'individuo, per l'ordine sociale esteriore o per l'ordine morale interiore. Ma anche questo tipo di legge patisce analoghe limitazioni: 1) non è affatto completa: è ben lungi dal regolare tutti gli atti umani consapevoli: la maggior parte di essi, tacendo la legge positiva divina, è regolata da un'altra norma, la coscienza individuale; 2) non è *gnoseologicamente primaria* ma si fa valore soltanto quando il soggetto abbia costruito le nozioni metafisiche di Dio creatore providente e abbia conosciuto e accettato la rivelazione gratuita di Dio (v. PECCATO filosofico): prima di questo mo-

mento, la sua norma — *ché*, ovviamente, qualsiasi atto umano deliberato cade sotto una regolazione — non sarà dunque la legge positiva divina.

Si vuol adeguare al tipo classico di legge ogni altra norma, anche quella naturale, razionale? Nulla di male: « Si obediencia *large* accipiatur pro executione cuiuscumque quod potest cadere sub praecepto [che non è ma può essere oggetto di precetto] et inobediencia pro omissione eiusdem ex quacumque intentione, sic obediencia erit *generalis virtus* et inobediencia *generale peccatum* ». Ma, si ripete, in senso proprio « non omnes actus virtutum sunt in praecepto » (*S. Theol.* II-II, q. 104, a. 2), « nec etiam omne peccatum mortale est inobediencia proprie et per se loquendo, sed solum sicut quando alius praeceptum contemnit » (ivi q. 105, a. 1, ad 1^m; cf. I-II, q. 93, a. 3, q. 100, a. 2). E poi, chiamiamo pure « legge » ogni norma, e O. ogni compito morale...; allora diremo che *oltre* il tipo di legge che impone l'esecuzione esatta di ciò che è positivamente prescritto, v'è un *altro tipo* di legge (si chiami pure naturale, cristiana, eterna) che ci impone, come dovere interiore, di fare tutto ciò che ci è ragionevolmente possibile, anche se non fosse positivamente prescritto. Quest'ultimo tipo di legge è appunto il dovere del meglio, che va oltre il dovere della O. in senso tecnico.

Conservando dunque all'O. il suo contenuto proprio specifico di esecuzione della prescrizione legittima debitamente emanata dal superiore per la comunità (comprendiamovi pure le prescrizioni divine positive), è evidente che l'O. non si copre con la totalità del dovere cristiano: è vero che l'O. è virtù, ma non è vero che ogni VIRTÙ (v.) sia O.; è vero che ogni disobbedienza è peccato, ma non è vero che ogni PECCATO (v.) sia disobbedienza. La ragione è che la detta prescrizione o LEGGE (v.), in senso proprio, non è *tutta* la NORMA (v.), né norma *sufficiente e primaria*.

b) Non v'è pericolo che la norma interiore, anteriore alla norma positiva e più universale di essa venga a declassare l'autentico insigne valore cristiano dell'O.? Chi teme questo pericolo intende a controsenso la gaudiosa e terribile dinamica della ragionevolezza e della carità; e prima di preoccuparsi delle (purtroppo sempre possibili, e frequenti) deviazioni di essa, dovrebbe dirci quale è un altro modo di vivere da uomo e da cristiano che non la faccia intervenire, e se v'è una O. di classe umana e cristiana che possa scompagnarsi dalla coscienza ragionevole e dalla carità.

D'altronde, le note limitazioni dell'impero dell'O. non valgono affatto ad estenuare gli altissimi valori dell'O. (v. sopra), ma valgono ad eliminare il micidiale pregiudizio meccanicistico utilitaristico di coloro i quali credono (o si comportano come se credessero) che la zona su cui non cade un precetto e l'O. non è regolata da *nessun'altra* norma ed è abbandonata al capriccio, e che tutto il dramma morale consista nell'impacchettare il numero prescritto delle azioni prescritte badando a non commettere la sciocchezza di dare a Dio qualche cosa più delle prestazioni minime rigorosamente prescritte.

c) Vi sono partigiani facinorosi di una morale dell'« interiorità », della « coscienza », dell'« amore », della « persona », dell'« esistenza », della « situazione », i quali intendono perversamente questi insigne vocaboli e li mettono in conflitto con i vocaboli altrettanto insigni di « dovere », di « disciplina », « fedeltà », « obbedienza », che, presso di loro, hanno acquistato lo strano potere di irritare o di suscitare una smorfia. Chi oppone O. ad amore, legge a libertà, interiorità ad interiorità, obbligazione a iniziativa personale... gioca ai fantasmi e sputa in cielo.

La dottrina suesposta, che ci riporta alle basi istituzionali del vivere cristiano, la metafisica e la rivelazione del Nuovo Testamento, è la più accorta a consolidare e a difendere l'autentico valore cri-

stiano dell'O. Essa è irriducibilmente avversa alla morale pneumatica, disincarnata, sprecettata, dove l'O. disciplinata figura soltanto come un incidente, un *malum* o un *minus bonum*, sia pure inevitabile. Essa, ben lungi dal rilassare i vincoli dell'O., li serra fortemente esigendo non solo l'esecuzione della legge, ma anche l'esecuzione « migliore » e in più imponendo come dovere personale anche ciò che la legge non comandi e faccia piacere al Padre. Essa è fatta per risolvere, e non già per aggravare la cosiddetta « crisi dell'O. », o della legge, o dell'autorità, né per favorire quella falsa LIBERTÀ (v.) che si mette in contrasto con la legge, ma semmai per richiamare che, anche là dove la legge tace e cessa l'obbligo dell'O. in senso proprio, sussiste sempre una norma e un dovere: nel campo dell'attività consapevole dell'uomo razionale figlio di Dio vi sono momenti esenti dall'O. ma non vi sono mai momenti abbandonati al capriccio e all'anarchia. E la tensione amorosa verso il fine-Dio-Padre trasfigura il rapporto suddito-autorità nel rapporto figlio-padre.

Trattati di teologia morale a proposito del IV comandamento, ad es.: J. AERTNYS-C. A. DAMEN, *Theologia moralis*, I (Torino 1950¹⁴) n. 539 ss, 552; III, 557, 562 s; E. JONE, *Compendio di teologia morale*, Torino 1952³, n. 201-204, 206 s; S. A. LOIANO, *Institutiones theologiae mor.*, II (Torino 1935) n. 348, 357, 361-363, 369, 371-376; D. PRUEMMER, *Manuale theologiae moralis*, II (Friburgo i. Br. 1933⁴) n. 575-579. — Trattati di etica filosofica, come: T. MEYER, *Institutiones juris naturalis*, II (Frib. i. Br. 1900) n. 112-14, 126 s, 497-570; L. TAPARELLI, *Saggio teorico di dir. natur.*, Roma 1928⁴, n. 417, 484, 504, 550, 625, 664, 697, 936, 1113, 1155. — Indirizzati contro i vizi del tempo sono i docc. pontifici: LEONE XIII, *Quod apostolici muneris* (28 dic. 1878), *Diuturnum* (29 giug. 1881), *Immortale Dei* (1 nov. 1885), *Libertas* (20 giug. 1888), *Sapientiae christianae* (10 gen. 1890), *Graues de communis* (18 gen. 1901); PIO X, *Il fermo proposito* (11 giug. 1905); PIO XI, *Ubi arcano* (23 dic. 1922); PIO XII, *Summi pontificatus* (20 ott. 1939).

J. B. RAUS, *De sacrae oboedientiae virtute et voto secundum doctrinam divi Thomae et S. Alphonsi, iuxta normas ac CJC*, Parigi 1923. — W. C. SCHERER, *Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas v. Aq. dargestellt*, Paderborn 1926. — H. V. SETTLER, *A philosophy of submission. A Thomistic study in social philosophy*, Washington 1948. — H. MOGENET, *L'obéiss. relig. vertu évangélique et humaine*, in *Revue d'ascét. et de myst.* 27 (1951) 75-95. — P. R. RÉGAMÉY, *L'épreuve de l'obéiss.*, in *Vie spir.* 84 (1951) 366-86: quando il suddito ritiene che il superiore si inganni; esempio di p. LAGRANGE (v.). — C. SNOEK, *Die idee der gehoorzaamheid in het N. Test.*, Nimega-Utrecht 1952 (pp. 72). — TH. CAMELOT, *Obéiss. et liberté*, in *Vie spir.* 86 (1952) 155-68. — J. GRIBOMONT, *Obéiss. et évangile selon S. Basile le Grand*, ivi *Suppl.* 15 mai 1952, p. 192-215. — *Ciencia tomista* 83 (1956) num. di aprile-sett. consacrato all'O.: T. URDANOZ, *Teologia de la O. religiosa*, p. 219-70 (O. in generale, O. come rivelata, O. religiosa, obbligazioni della virtù e del voto di O.); J. M. ESCAMEZ, *La racionalidad de la O.*, p. 271-304; C. ANIZ, *Concepto de O. perfecta*, p. 305-36 (dottrine di S. Benedetto, S. Bernardo, Umberto de Romans, S. Tommaso e commentatori, S. Ignazio; saggio di sintesi); P. LUMBRERAS, *O. y profetismo*, p. 337-54 (i doveri dei superiori); B. MARINA, *La O. y el magisterio de la Iglesia*, p. 355-82; D. DIEZ DE TRIANA, *La O. a la autoridad civil*, p. 383-422. — F. DURWELL, *Sainteté chrét., sainteté d'obéissance*, in *Vie spir.* 95 (1956) 259-70. — M. LLAMERA, *La crisis actual de la O. y las razones tradicionales e originarias de su necesidad*, in *Teologia espiritual* 2 (1958) 11-42. — M. M. LABOURDETTE, *La vertu d'O. selon S. Thomas*, in *Rev. thomiste* 57 (1957) 626-56. — Parzialità dell'ordine giuridico rispetto all'ordine

morale: P. M. VAN OVERBEKE, *Droit et morale*, ivi 58 (1958) 285-336, 674-94. — O. LOTTIN, *L'obéissance de jugement est-elle possible?*, in *Mélanges de sc. relig.* 16 (1959) 21-30. — v. anche AUTORITÀ, LEGGE (specialmente III, XV ss), POTERE, SOCIETÀ, STATO, NORMA, CONSIGLI, PERFEZIONE, VOCAZIONE, e la bibl. dei paragr. seguenti.

III. O. canonica dei chierici. Omettendo altre significazioni del vocabolo O. (può indicare la stessa autorità del superiore, il permesso o la licenza o l'ordine, generalmente scritto, dato dal superiore al suddito di recarsi e stare in determinato luogo; può indicare anche un partito legato a un capo, significato andato in uso già al tempo dello scisma d'occidente), ci restringiamo alla O. canonica, cui sono obbligati tutti i chierici (CJC can 127 s) verso i loro superiori.

Di essa fanno speciale promessa i sacerdoti nell'ordinazione al proprio vescovo. Comunemente si ritiene che questa promessa non implichi un'obbligazione di religione (*voto*) o di giustizia (*giuramento*), bensì di fedeltà, vincolante peraltro sub gravi. Indipendentemente da tale promessa, tutti i chierici, oltre che al proprio vescovo, per la loro inserzione nella gerarchia ecclesiastica devono speciale O. al papa (can 108, III, 218 § 2, 329, 334 s, 955 s).

Essa scaturisce dall'ordinamento gerarchico della chiesa. Importa che il chierico nell'esplicazione del potere sacro dipenda dal suo prelado, nelle cui mani sta la responsabilità dell'andamento della vita cristiana in un determinato territorio. Importa inoltre che il chierico accetti docilmente ed eserciti fedelmente quell'ufficio (in senso lato) che gli viene assegnato dal vescovo per le necessità della diocesi, a meno che non osti un legittimo impedimento (can 127 s, 143 s). Il vescovo può far valere giuridicamente l'obbligo solo se non possa altrimenti provvedere al bene delle anime o ad altre necessità spirituali della diocesi; il vescovo stesso è giudice della esistenza ed entità della causa, salvo il ricorso alla S. Sede. Insieme si esige che da parte del chierico non esista un vero e proporzionato incomodo di ordine morale, sanitario, sociale, ecc.; il giudizio circa l'esistenza e l'entità di questo impedimento dipende molto da circostanze personali, note più al chierico che al vescovo, il quale quindi deve dare conveniente importanza alle affermazioni del chierico; nel dubbio prevale il giudizio del vescovo. Questi può usare anche il precetto giurisdizionale, annettendovi delle censure, se lo esiga il caso, nei riguardi dei chierici sani, liberi e capaci di ministero sacro, qualora vi si rifiutino. La S. Sede, tenuto conto della scarsità del clero e delle odierne necessità, favorisce in genere il vescovo, salvo il diritto del chierico di farsi religioso, fuori del caso considerato dal can 542, n. 1.

La citata promessa imposta al sacerdote nell'ordinazione sacra non fu in uso nei primi secoli. Risale al diritto feudale, introdotta prima qua e là timidamente ad imitazione del giuramento feudale di fedeltà, ed era dovuta, oltreché al vescovo, a vari altri prelati inferiori.

Commenti ai cann. cit. — P. BONNICHON, *L'obéiss. à l'autorité hiérarchique dans le clergé diocésain*, in *Vie spir.* *Suppl.* 15 févr. 1953, p. 47-62. — J. BRYs, *De cleri saecularis oboedientia canonica*, in *Collationes Brugenses* 34 (1934) 396-399. — *De facultate capessendi statum religiosum*, in *Periodica de re moralis* XI (1923) 18 s. — F. CLAEYS BOUUAERT, *De canonica cleri saecularis oboedientia*, Lovanio 1904. — P. GILLET, *De oboedientia clericorum Ordini*

nario debita, in *Collectanea Mechliniensis* 17 (1928) 320-323. — E. RANWEZ, *A qui doit-on obéissance?*, in *Revue diocésaine de Namur* 1 (1946) 48-54, 117-125, 199-210. — E. F. REGATILLO, *La obediencia canonica*, in *Sal terrae* 14 (1925) 599-604. — B. DE ROBERT, *L'obéissance*, in *L'ami du clergé* 60 (1950) 49-54, 515-18. — T. SCHAEFFER, *De religiosis*, Roma 1947^a, n. 799 s. — SISINIO DA ROMALLO, *Il ministero della confessione nei primordi dell'ordine francesco*, Milano 1949, p. 42-44, 102-107, 113 s, 118-123, 127-29. — *Enchiridion clericorum*, Roma 1938, passim.

IV. O. dei religiosi. È sempre stata considerata fra i Voti (v.) il più eccellente, poiché con essa si fa a Dio un omaggio perfetto delle proprie caratteristiche personali di intelletto e volontà (cf. Giovanni XXII, *Extravagantium*, tit. XIV, cap. 1). Alla bontà intrinseca della virtù di O. si unisce il merito del voto di religione. Ad essa in particolare si riferiscono i gradi dell'O.: esecuzione dell'opera comandata (O. materiale), esecuzione volontaria e volenterosa (O. formale) conformando la propria volontà a quella del superiore, sottomissione del proprio giudizio a quello del superiore ritenendo quanto è comandato migliore di quanto è suggerito dalla propria ragione (O. cieca, perfetta).

Oggetto o materia del voto è quanto viene formalmente ingiunto in conformità alle regole e in virtù di O. o in nome di Dio. L'osservare le prescrizioni della regola non è immediatamente materia di voto se manca il comando specifico; la virtù eseguisce con O. perfetta o almeno volenterosa anche quanto viene disposto o desiderato dal superiore o dalle regole.

Se si escludono i francescani e i gesuiti, negli altri istituti religiosi l'O. si limita a quanto rientra nelle regole o è richiesto come conveniente alla loro osservanza e al raggiungimento del fine dell'istituto. Gli atti eroici sono oggetto del voto, se lo comporti la natura dell'istituto (ad es. servire i colerosi, missioni); ma l'obbligo di atti eroici può nascere da altri motivi in casi particolari, ad es. dalla fede (persecuzioni), dalla carità, dal potere di giurisdizione.

In forza di voto i religiosi devono O.: 1) al papa, alla S. Congregazione romana dei religiosi, agli altri organi romani per mandato del papa e in ultima analisi per potere giurisdizionale; 2) al vescovo, nella misura fissata dal diritto secondo la varia dipendenza che essi hanno (v. ESENTI); 3) ai superiori interni, secondo le regole (can 499-503) e il diritto comune (can 592-612).

La trasgressione del voto costituisce peccato grave per il disprezzo formale dell'autorità, o per la gravità della materia, o per la circostanza dello scandalo e di altri danni possibili alla persona o all'istituto (anche se il superiore non comanda in forza del voto, si vale sempre del suo potere giurisdizionale domestico o sociale, come è richiesto dal bene comune).

La più notevole evoluzione del concetto di O. relig. si verifica al sorgere dell'ordine di S. Domenico e poi di tutti gli ordini intesi all'apostolato. Mentre per l'addietto la ricchissima tradizione monastica, dai primi cenobi fino a S. Francesco, vedeva nell'O. soltanto un mezzo di perfezione personale e una condizione di buon ordine della comunità, S. Domenico la prescrive anche come condizione indispensabile di un apostolato efficace. Egli non intende proporre un nuovo migliore modo di « piangere i propri peccati » e introdurre una nuova osservanza: egli vuole un « *ordo... specialiter ob praedicationem et animorum salutem* »: a questo scopo volge l'O. richiesta ai suoi

figli, la quale è difatti l'unica promessa esplicita che compare nella professione domenicana, ed è fatta non già a una regola di santificazione bensì o direttamente a un capo, al maestro generale, secondo le costituzioni. P. BLET (*Les fondements de l'O. ignatienne*, in *Arch. hist. Soc. Jesu*, 25, fasc. 49 [1956] 514-38; *Note sur les origines de l'O. ignatienne*, in *Gregor.* 35 [1954] 99-111) ritarda troppo il sorgere di questa significazione quando la ritiene una concezione originale di S. Ignazio da Loyola.

v. RELIGIOSI, PROFESSIONI, VOTI, commenti ai cann. cit., trattati *De iure religiosorum* e bibl. preced. (RAUS, SCHERER...). — L. COLIN, *Il culto dei voti*, Torino 1952, p. 243-314. — M. M. ESPINOSA POLIT, *La obediencia perfecta. Comentario a la carta de la ob. de S. Ignacio de Loyola*, Quito 1940 (pp. 446). — A. VON GANSEWINSKEL, *Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien*, Mödling bei Wien 1937. — G. KINDT, *De potestate dominativa in religione*, Bruges 1945. — P. LOYER, *L'autorité et l'obéissance dans les entreprises à la lumière de la Règle de S. Benoît*, Saint-Léger-Vauban (Yonne) 1950 (pp. 50). — F. MAUCOURANT, *Prova religiosa sopra l'ubbidienza*, Torino 1949⁷. — J. B. PASCIAK, *De obedientia religiosa secundum div. Thomam et thomistas*, Roma 1945 (pp. 86). — PIATUS MONTENSIS, *Praelectiones iuris regularis*, Tournai, ed. 2^a, p. 283-295, 563-593. — T. SCHAEFFER, *De religiosis*, Roma 1947^a, n. 359-420, 425-465, 1085-1101. — Agli inizi della Compagnia di Gesù il voto di O. al papa doveva essere tutta la sostanza della nuova istituzione: il voto tradizionale di O. al superiore proprio doveva essere sussidiario in quanto al superiore era concesso di regolare soltanto « particolare e contingente » in esecuzione delle direttive immediatamente emananti dal papa. La S. Sede, confermando la Compagnia, non ratificò quel voto se non come un 4° voto supplementare; ma S. Ignazio continuò a considerarlo come un impegno fondamentale, compendio di tutti gli impegni della Compagnia. Cf. B. SCHNEIDER, « *Nuestro principio y principal fundamento* ». *Zum historischen Verständnis des Papsgehorsamsgehlüdes*, in *Archivum hist. Soc. J.* 25, fasc. 49, gennaio-giugno 1956, p. 488-513. — A. VERMEERSCH, *De religiosis institutis*, Bruges 1907², n. 14 s, 42-45, 287-300, 338, 389, 397.

A. BLAT, *De potestate superiorum in religionibus*, in *Commentarium pro relig.* 16 (1935) 321-353. — R. BROUILLARD, *Les commandements des supérieurs religieux*, in *Revue des Comm. relig.* 3 (1927) 47-51. — J. CREUSEN, *L'obéissance au pape*, ivi 7 (1931) 5-12. — G. DIRKS, *Notes sur la vie relig.*, in *Rev. d'asc. et de myst.* 28 (1952) 193-207: con l'O. al superiore il religioso risponde alla volontà divina meglio che compiendo qualsiasi altra opera di propria iniziativa. — S. GOYENECHE, *Circa ambitum voti obedientiae*, in *Commentarium pro relig.* 11 (1930) 165-168. — G. E. JOMBART, *La manière légère du vœu d'obéissance*, in *Revue des Comm. relig.* 2 (1926) 114-119. — A. LARRAONA, *De potestate dominativa publica in iure can.*, in *Acta Congressus iuridici internationalis*, IV (Roma 1937) 145-180. — PASCIAK, *Obedientia religiosorum perfecta est-ne obed. stricte dicta?*, in *Angelicum* 7 (1950) 105-28: l'O. perfetta dei relig. è O. solo in senso improprio e analogico, riducendosi ad altre virtù (osservanza, pietà, prudenza, carità); mentre l'O. dispone a compiere la volontà del superiore a modo di suddito, la carità dispone a ciò fare per modo di amico o di figlio. — A. PEINADOR, *De transgressione ex contemptu obligationum religiosarum*, in *Commentarium pro relig.* 17 (1936) 286-297. — P. PHILIPPE, *La portée du vœu d'obéiss.*, in *Vie spir.* 86 (1952) 509-24. — J. B. RAUS, *L'obéissance religieuse d'après la doctrine de F. Suarez*, in *Nouvelle Revue théolog.* 49 (1922) 61-74. — *Le vœu d'obéissance religieuse et St. Alphonse de Liguori*, in *Le canoniste contemporain*. 44 (1921) 98-112. — F. ROBERTI, *Quae-*

nam poenae applicari possint per modum praeccepti, in Apollinaris 4 (1931) 294-300. — A. VANDENBUNDER, *De oboed. religiosa*, in *Coll. Brug.* 48 (1952) 407-419.

V. Figura speciale assume l'O. (promessa o voto, secondo gli statuti) negli istituti secolari. Essa non si considera voto pubblico, e quindi non obbliga ex virtute religionis, bensì ex fidelitate.

Pio XII, cost. *Provida mater Ecclesia*, 2 feb. 1947, AAS 39 (1947) 114-124; motu proprio *Primo feliciter elapso* (12 mart. 1948), ivi 40 (1948) 293-297. — A. LARRAONA e altri, *De institutis secularibus*, I (Roma 1953). — *Acta et documenta Congressus generalis, de status perfectionis*, 2 voll., Roma 1950. — H. JONE, *Commentarium in CVC*, I (Paderborn 1950) 596-604. — *Compendio di teologia morale*, Torino 1952³, n. 420.

VI. In liturgia si chiama volgarmente O. l'atto di omaggio che si presta al prelado al primo ingresso nella sua giurisdizione. Il *Caer epp.* (I 2, n. 5) così descrive l'O. da prestarsi al vescovo al suo primo entrare in diocesi. Giunto ch'egli sia processionalmente alla cattedrale, si avvanza, al canto del *Te Deum*, all'altare del Sacramento, e di là all'altar maggiore, dove il digniore del capitolo canta dei versetti e un'orazione. « Post orationem episcopus surget a faldistorio et, facta altari reverentia, accepta mitra, ibit ad sedem suam pontificalem, in qua sedens recipiet omnes dignitates, canonicos et alios de capitulo ad osculum manus, cantoribus interim antiphonam vel psalmum aliquem cantantibus, vel organista organum pulsante ». Di solito, prima di prestar l'omaggio, il capo del capitolo legge un indirizzo, a cui il vescovo risponde.

L'O. vien prestata al papa in vari modi, non solo secondo il diverso grado delle persone che la prestano, ma anche secondo le varie circostanze. In particolare, il bacio è dato in volto, o sulla mano, o sul piede; la mano può essere scoperta o velata dalla falda del piviale.

OBBEDIENZIALE capacità si dice dai teologi la « potenza » riconosciuta alla « natura umana » di essere elevata all'ordine « soprannaturale ». È previsto che questa categoria teologica non illumini molto il mistero della soprannatura (v. NATURA), essendo essa null'altro che un corollario induttivo inferito dal fatto della nostra reale elevazione all'ordine soprannaturale: siamo stati di fatto elevati, dunque potevamo essere elevati; siamo stati elevati in un certo modo, per intervento gratuito di Dio, dunque la nostra possibilità di essere elevati esiste alle stesse condizioni, ossia è legata all'intervento gratuito di Dio; senza il fatto non avremmo in alcun modo potuto sospettare la capacità.

Il concetto di C. O. è assai solido, fondato com'è sul principio: « ab esse ad posse valet illatio », che a sua volta presuppone tutta la metafisica dell'atto-potenza. Ma il suo contenuto è assai povero. Ad ogni modo, stante la assoluta gratuità e novità della soprannatura rispetto alla NATURA (v.), la C. O., ripetiamo, non è una potenza di evoluzione spontanea naturale della natura verso la soprannatura e non potrà mai passare all'atto se non per un intervento estrinseco e gratuito di Dio.

1) L'aggettivo *obbedi nziale*, distinto da « naturale » che compete alle altre capacità dell'essere, sta a segnalare, appunto, che il passaggio alla soprannatura è del tutto originale, una specie di risposta passiva dell'essere a una chiamata straordinaria gratuita dell'onnipotenza divina.

2) Si deve pensare che la C. O. è qualche cosa della natura. Chi volesse dire che essa è « infusa » da Dio nell'atto stesso della effettiva elevazione dimostrerebbe di aver dimenticato che l'atto di elevare presuppone nel soggetto la capacità di ricevere l'elevazione: inferenza inevitabile per chi accetta la metafisica dell'atto-potenza.

3) Si deve pensare inoltre che essa sia qualche cosa di permanente nella natura. Chi, daccapo, volesse dire che quella C. è infusa nell'istante della effettiva elevazione, dovrà presupporre nella natura la capacità di ricevere l'infusione di quella capacità, sempreché sia fedele alla metafisica dell'atto-potenza.

4) Dicendosi che essa è una capacità della natura si riafferma il principio cristiano che la soprannatura di fatto non distrugge la natura ma la suppone e la perfeziona (v. MONDO). Il qual principio è sottinteso in tutte le espressioni come: « l'uomo fu elevato », « Dio ha elevato l'uomo ». Se ciò è vero, come è vero e solido con tutta la rivelazione cristiana, è lecito al teologo, la cui « fides quaerit intellectum », intendere l'elevazione alla soprannatura come un passaggio o divenire della natura. *Passaggio*, e quindi interpretabile con le categorie di « capacità » o « potenza ». Passaggio peraltro *specialissimo*, il che si vuol indicare con l'aggettivo « obbedienziale ». Divenire dunque che non è univoco, ma neanche del tutto equivoco, bensì analogo rispetto al divenire sorpreso nel mondo della nostra esperienza. Se un seme di pesco evolve in pesco il suo divenire è naturale, ma se evolve in un pesco intelligente e libero il suo divenire sarebbe soprannaturale, impossibile senza un intervento gratuito di Dio. Così è dell'uomo che evolve in « figlio adottivo di Dio », capace di possedere « immediatamente » il Padre.

G. LAPORTA, *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez St. Thomas d'A.*, in *Ephem. theol. Lov.* 5 (1928) 257-77.

OBBEDIENZIALI si dicevano nel medioevo gli ufficiali minori del monastero. Secondo l'organizzazione data da S. Benedetto si dividevano in: 1) *stabili*, il cui ufficio durava a lungo (ad es.: *priore* e *sottopriore*, *cellerario* capo dei servizi, *praecentor* incaricato del coro, *sacrista*, *magister novitiorum*, *hospitalarius* che aveva cura degli ospiti e della foresteria, *elemosynarius* che curava la distribuzione delle elemosine, *culinarius* capo-cucina, *refectorarius* incaricato dell'ordine nel refettorio comune); 2) *ebdomadarii* il cui ufficio era di breve durata, per lo più una settimana (ad es.: *hebdomadarius* incaricato di celebrare la messa della comunità, di iniziare le preghiere, *antiphonarius* che intonava gli inni e le antifone, *lector mensae* incaricato della lettura spirituale durante i pasti...). Agli uffici ebdomadarii si assoggettavano tutti i monaci, a turno.

OBBLIGAZIONE (da *ob-ligare* = legare, vincolare), appartiene alla categoria della « necessità » ma applicata a persone consapevoli e libere. Pertanto, nel suo senso più generale, si può definire la necessità morale di porre o di omettere un atto secondo un fine. L'O. è un vincolo della LIBERTÀ (v.), caratteristica definitoria della LEGGE (v.), della NORMA (v.), della moralità. Sotto queste voci se ne troverà la dottrina generale.

Qui basti qualche cenno sul dizionario giuridico (quindi morale) dell'O. Essa è quel vincolo giuridico che conferisce a uno o più soggetti il potere di esigere una data prestazione (cioè il compimento di un atto

o di una serie di atti a favor loro) e d'altra parte impone a uno o a più soggetti il dovere di adempirla. Dicesi *naturale* l'O. che nasce dalla natura del contratto, *civile* se nasce dalla legge civile. È *unilaterale* quando una o più persone si obbligano verso una o più persone, senza che queste ultime assumano alcuna O.; *bilaterale* quando si obbligano reciprocamente gli uni verso gli altri; *gratuita* se uno dei contraenti intende procurare un vantaggio all'altro senza equivalente; *onerosa* se ciascuno dei contraenti intende, mediante equivalente, procurarsi un vantaggio; *aleatoria* quando per ambedue i contraenti o per l'uno di essi il vantaggio dipende da un avvenimento incerto; *commutativa* quando ambedue le parti si obbligano a dare o fare cosa che si abbia per equivalente di quella data o compiuta dall'altra parte; *solemne* quando per valere esige nel contratto tutte le formalità prescritte, e *non solemne* quando vale anche senza le formalità legali (purché abbia quelle del diritto naturale); *consensuale* se col solo consenso delle parti si forma l'O.; *reale* se si induce dopo aver dato la cosa pattuita; *nominata* quando in diritto ha un determinato nome, e *innominata* quando non ha alcun nome in diritto; *condizionale* quando il suo sorgere sia legato a un avvenimento futuro ed incerto; *alternativa* quando si può liberare prestando una delle cose disgiuntamente comprese nell'O., ma non può costringere il creditore a ricevere parte dell'una e parte dell'altra; *in solido per i creditori* quando il titolo espressamente attribuisce a ciascuno di loro il diritto di chiedere il pagamento dell'intero credito, e il pagamento fatto ad uno di essi libera il debitore ancorché il beneficio dell'O. si possa dividere fra i diversi creditori; *in solido per i debitori* quando sono obbligati ad una medesima cosa in maniera che ciascuno possa essere costretto al pagamento per la totalità, e il pagamento eseguito da uno solo liberi gli altri verso il creditore; *divisibile* o *indivisibile* se ha o non ha per oggetto cosa o atto capace di divisione.

Perché un'O. sia valida, bisogna che i contraenti siano persone abili, cioè non dichiarate incapaci dalla legge; che l'oggetto determinato sia materia di convenzione; e che vi sia stato il libero consenso. Mancando qualcuno di questi requisiti, l'O. si ritiene non esistente.

V. NORMA, LEGGE, OBBEDIENZA. — A. GALIMBERTI, *Breve storia del sentimento di O.*, Milano 1951. — L. BARASSI, *La teoria generale delle OO.*, Milano 1948, 3 voll. — E. BETTI, *Teoria generale delle OO.*, Milano 1953, 2 voll. — C. SCUTO, *Le fonti delle OO. secondo le varie classificazioni e la classificazione del nuovo Codice civ. it.*, Napoli 1953. — A. SESONSKE, *Value and obligation. The foundations of an empiricist ethical theory*, Berkeley-Los Angeles 1957: «fondamento» (che non è fondamento) puramente empiristico.

OBED (ebr. *ʿbhdh* = servitore), nome di alcuni personaggi biblici, il più importante dei quali è il figlio di Booz, natogli da Ruth la Moabita (*Ruth* IV 17, 21-22; I *Paral* II 12), avo del re Davide.

OBERALTAICH (SS. *Pietro e Paolo*), abbazia benedettina nella diocesi di Ratisbona presso Straubing sulla sinistra del Danubio. Si fa risalire a S. PRIMING; il quale la avrebbe fondata (731-41) con l'aiuto del duca Oatilo (Ottilo, Odilo, Atilo) contemporaneamente a quella di Niederaltaich; sarebbe poi stata distrutta dagli Ungari, indi verso il 1100 riedificata. In realtà venne fondata nel 1102 da Federico,

podestà di Ratisbona († 1136); vi furono chiamati i benedettini di St. Blasien e l'istituzione venne approvata da Onorio II nel 1126. L'esemplare condotta e l'attività dei monaci attirò al convento il favore delle popolazioni, che furono larghe di lasciti e donazioni. Il conte Alberto IV donò una reliquia della Croce d'insolita grandezza, a lui trasmessa da papa Onorio III, la quale fece della chiesa del convento una meta di frequenti pellegrinaggi. Dopo una esistenza secolare e, malgrado varie peripezie, gloriosa, il convento venne soppresso nel 1802 e la sua chiesa venne trasformata in parrocchia, mentre la sua preziosissima biblioteca veniva incorporata in quella di Monaco. — Bibl. presso COTTINEAU, II, col. 2115 s.

OBERAMMERGAU, comune dell'alta Baviera sopra l'Ammer a 841 m. d'altezza, ha fama mondiale per le rappresentazioni drammatiche popolari della *Passione di Cristo*, che vi si danno ogni dieci anni.

Il *Passionsspiel* dell'alpestre centro bavarese è la continuazione delle sacre RAPPRESENTAZIONI (v.; anche *MISTERI, LAUDE*) medievali. La Passione di Gesù era uno dei soggetti preferiti per la nobiltà del tema e per la potenza drammatica spettacolare; si ricorda che fu rappresentata a Parigi nel 1313 con quadri viventi, quale omaggio di Filippo il Bello al re d'Inghilterra suo ospite. Quei drammi si diffusero largamente e chiamavano folle immense di spettatori. Lo spirito iconoclastico della riforma protestante, nonché gli sconvolgimenti politici e sociali spensero il fervore delle rappresentazioni sacre: dopo la metà del sec. XVIII sembrò che fosse corsa una parola d'ordine dappertutto, anche nei paesi cattolici, per farle cessare. In Baviera nel 1763 il principe elettore Carlo III proibì i misteri, concedendoli con limitazioni di giorni e di ore, soltanto nei luoghi in cui l'usanza era antichissima. Gli stessi vescovi trovarono che quei drammi teatrali non si confacevano alla nobiltà del mistero augusto e proibirono le rappresentazioni della Passione nelle diocesi di Salisburgo, Passavia, Ratisbona... Si rinnovò il divieto generale, inesorabile, con decreto 23 marzo 1791. Qua e là si disobbediva, quindi altro divieto ancor più severo (14 sett. 1801). Stavolta anche O., ch'era sempre stato esentato, dovette soggiacervi.

Gli abitanti di O., dopo molte insistenze presso le autorità di Monaco e specialmente presso re Massimiliano Giuseppe, ottennero per sé la revoca del divieto. Alla prima rappresentazione data nel 1811 assistette lo stesso ministro Montgelas, che era stato il più tenace oppositore. La concessione fu tosto estesa ad altre località tra il 1811 e il 1819, finché sotto Luigi I furono tolte tutte le proibizioni. Si ripresero le rappresentazioni tradizionali della Passione a Vordertiersee (presso Kufstein), a Brixlegg (presso Rattenberg)...

La tradizione di O. risale al 1634. Nel 1633 infieriva nei paesi attraversati dall'Ammer una tremenda epidemia causata dalla miseria e dal lungo soggiorno di truppe svedesi. Penetrò anche in O., portatavi da un operaio, certo Schischier. I superstiti fecero voto che, se la mortalità fosse cessata, avrebbero ogni decennio rappresentato pubblicamente e con solennità il mistero della Passione. Essendo stata esaudita la preghiera, nel 1634 diedero la prima rappresentazione, ripetuta fedelmente negli anni 1644, 1654, 1664, 1674. In quest'ultimo anno si decise di assegnare alle rappresentazioni gli anni terminanti

per zero a partire dal 1680: costumanza sempre osservata, tranne casi rarissimi di forza maggiore. I monaci della vicina abbazia di Ettal si diedero ad istruire gli attori, a dirigere le prove, ad arricchire il dramma con pezzi musicali, allegorie, quadri viventi, scene...; il testo definitivo usato fino al 1740 fu redatto nel 1662, probabilmente da qualche benedettino di Ettal.

Un *Prologo* invitava l'uditorio a considerare religiosamente il mistero della Passione. Ecco entrare sulla scena Satana, con una lettera di Lucifero (personaggio che si faceva diverso da Satana) eccitante il popolo a disturbare lo spettacolo con scherni o buffonate. Non meno ingenuo del prologo e del preambolo diabolico era il dramma, che talvolta giungeva alla trivialità grottesca. Gesù e gli apostoli portavano l'aureola (un cerchio di metallo dorato), ma quando Pietro e Giuda commettevano i loro delitti comparivano angeli e demoni a strapparli. Giuda si alzava da mensa rovesciando la sedia, e, seguito da una ridda infernale di geni e folletti, compiva il tradimento. I diavoli avevano la parte principale nella morte di Giuda: essi cavavano dal ventre scoppiato del traditore salami e salsicce (volevano essere gli intestini) che i demoni divoravano avidamente. L'ultimo personaggio, Epilogo, eccitava a compassione gli uditori, e chiedeva perdono generale per gli attori.

Il benedettino di Ettal Ottomaro WEISS nel 1811 purgò e ringiovanì il testo. Ma v'era ancora molto da fare. Il parroco del villaggio, L. DEISENBERGER, già allievo del p. Weiss e consigliere vescovile, rimangiò il testo conformandolo maggiormente al Vangelo e mettendolo in versi. Venne usato la prima volta nel 1860, ma fu stampato nella sua integrità soltanto nel 1890: *Text des Oberammergauer Passions-spieles in poetischer Umarbeitung, von Alois Deisenberger*. La musica che accompagna il dramma (canto e suono) vi ebbe parte dapprimo modesta. D'accordo col p. Weiss, l'organista e maestro comunale, Rocco DEDLER, musicò quasi tutto il dramma, affidandone l'esecuzione ad un coro e ad un'orchestra, nascosta agli spettatori. Il coro, chiamato degli *Angeli protettori o custodi* (Schutzgeisters), degli *Spiriti o Genii*, ha una parte importante. Delle musiche del Dedler dice Mad. Paris: «Le melodie di questa musica semplice e penetrante, or malinconiche e tenere, ora larghe e grandiose, scendono al cuore e spesso ricordano felicissimamente gli oratorii dei grandi maestri». Il teatro, costruito recentemente, è del tutto coperto, ad eccezione del palcoscenico che ha per sfondo le montagne locali. La quasi totalità degli artisti (attori e musicisti) è originaria di O. e alcune delle parti principali vengono impadronite da membri della stessa famiglia, quasi per eredità.

G. UBERTI, *Ad O. Guida. Storia e testo del meraviglioso e mondiale dramma della Passione*, Como 1891. — J. PARK-RICHARDS, *O., its Passion-play a. players*, London 1895. — Altri testi presso ENC. IT. XXV, 102 s, ove troverai indicate anche le edizioni dei vari testi del dramma.

OBERHAUSER Benedetto, O. S. B., teologo e canonista, n. a Weitztenkirch (alta Austria) il 25 gen. 1719, m. a Salzburg il 20 apr. 1786. Dopo la professione religiosa a Lambach (13 nov. 1740) e l'ordinazione sacerdotale (12 maggio 1743), esercitò cura d'anime a Neukirchen presso Lambach, indi insegnò filosofia nell'università di Salzburg (1753), diritto canonico e storia eccles. nel seminario di Gurk-Strassburg in Carinzia. Addottoratosi in diritto canonico a Salzburg

(1760), ottenne la cattedra di questa materia nell'accademia di Fulda su richiesta di quell'abbate. Nelle lezioni sulle decretali (edite nel 1762) sostenne la nuova giurisprudenza del FEBRONIANISMO (v.), del GIUSEPPINISMO (v.), di cui O. diede una franca sistematica esposizione attingendo apertamente a Pietro di Marca, Van Espen, Fleury. Le citate lezioni furono poste all'Indice (17 feb. 1764). O. fece pubblica ritrattazione solenne. Nullameno per ordine di papa Clemente XVIII il vescovo di Fulda tolse ad O. la cattedra. O. si ritirò nella badia di Lambach, indi presso il principe-vescovo di Salzburg, dove chiuse la sua vita, tormentata anche dalle polemiche col confratello L. Beck (suo successore a Fulda), col gesuita A. Schmidt, col cappuccino Marcantonio di Hochstedt.

Tra i suoi scritti (cf. elenco presso P. SÉJOURNÉ in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 855-58) menzioniamo: *Praelectiones canonicae in tres priores libros Decretalium* (Anversa 1762-63, tre voll.); *Systema historico-criticum divinarum potestatum in legibus matrimonialibus impedimentorum dirimentium* (Francoforte 1771), in cui O. contesta all'autorità ecclesiastica il diritto di stabilire, senza il concorso del potere civile, in materia di matrimonio, impedimenti dirimenti, opinione difesa nella *Apologia historico-critica* (Vienna 1776); *Compendium praelectionum canonicarum juxta librum V Decretalium* (Francoforte 1773 e 1779); *Thomassinus abbreviatus seu vetus et nova Ecclesiae disciplina de beneficiis et beneficiariis* (Salzburg 1775); *Manuale selectorum conciliorum et canonum* (1776); *Specimen cultioris iurisprudentiae canonicae ad iustas ideas divini primatus in Romana Ecclesia evolvendas* (1777); *De dignitate utriusque clerici tam saecularis quam regularis* (1786).

Le idee di O. sono quelle febroniane presupposte alla politica giuseppinistica: O. restringe il primato del papa a una «preminenza di nome e di onore» negando la sua INFALLIBILITÀ personale (v.), affermando la sua inferiorità rispetto al CONCILIO (v.) nello spirito del conc. di BASILEA (v.), togliendogli ogni potere sul temporale e fortemente limitandolo circa le questioni miste. Esalta all'incontro le prerogative dei vescovi e del clero secolare. O. si occupò molto della giurisdizione in materia matrimoniale: separato il contratto dal sacramento, riserva al potere civile tutta la giurisdizione sul matrimonio-contratto, lasciando alla chiesa quella sul matrimonio-sacramento, e ne deduce che il potere di imporre veri impedimenti (quelli dirimenti) spetta soltanto ai principi, poiché alla chiesa spetta solo il diritto di tutelare la santità del sacramento con impedimenti impediti (se la chiesa impone imped. dirimenti, fu solo per concessione più o meno esplicita dei principi).

Memoria B. O., Salzburg 1786. — HURTER, *Notionum*, V3, col. 506. — P. SÉJOURNÉ, I. c.

OBERLIN Giovanni Federico, pastore protestante, filantropo, n. a Strasburgo il 31 ag. 1740, m. a Ban-de-la Rôche (Alsazia) il 2 giugno 1826. Compiuti a 15 anni gli studi letterari, entrò in teologia. Nel gen. 1760 pubblicò l'operetta *Le nozze con Dio*, dopo che già aveva ottenuto il baccellierato. Predicante nel reggimento *Royal-Alsace*, scelse come abitazione una soffitta per poter attendere tranquillamente allo studio. Lassù lo trovò Stuber, che lo credette adatto ad evangelizzare il paese semiselvaggio di Steintal (Ban-de-la-Rôche) perduto in mezzo ai Vosgi.

Qui fin dal 1685 era entrata la riforma, ma poi

quella popolazione abbandonata dai pastori, che non volevano recarvisi o non vi rimanevano, aveva smesso ogni pratica religiosa. Nel 1750 vi era comparso un uomo di buona volontà, Giov. Giorgio Stuber (nato a Strasburgo nel 1722), che, malgrado la sua debole fibra, aveva accettato la parrocchia di Barr ai piedi dei Vosgi, non lontana da Ban-de-la-Rôche; la triste condizione degli abitanti di quel luogo desolato lo indusse a trasferire la residenza parrocchiale da Barr a Waldersbach (1760). Nel 1767 Stuber cedette alle insistenze degli amici che lo chiamavano a Strasburgo, predicante nella chiesa di S. Tommaso; ma prima di partire aveva trovato un successore nella persona dell'O.

Costui continuò l'opera dello Stuber con straordinaria forza di volontà e spesso con una severità di cui lo Stuber ebbe a rimproverarlo e per cui venne anche in lotta coi parrochiani. Cominciò col fondare una scuola in una capanna; poi grazie alle offerte raccolte nel maggio 1769 edificò una residenza scolastica in Waldersbach; aprì scuole anche altrove. Egli stesso con piccone e badile iniziò una strada di comunicazione con Rothan, un ponte sul Breusch detto Pont-de-Charité; fondò casse di risparmio, casse di prestito, leghe agricole. La popolazione, 1200 abitanti quando egli ne prese la cura, crebbe del doppio, assuefatta al lavoro, del tutto mutata nella vita morale e civile.

Scoppiata la rivoluzione francese, l'O. l'accoglie con gioia come rinnovazione del cristianesimo e caduta del regno dell'anticristo. Il suo amore di ricostruzione e di democrazia si illudeva: il 9 aprile 1794 fu proibito il culto pubblico. Accettò quasi tutte le teorie rivoluzionarie, ma la sua compiacenza verso il giacobinismo non impedì che sotto il Terrore fosse preso e carcerato col parroco di Rothan (28 luglio 1794). Pochi giorni dopo Robespierre saliva il patibolo, e l'O. fu rimesso in libertà. Nel marzo 1795 sotto il Direttorio dovette difendere la sua casa parrocchiale, che si voleva vendere come bene nazionale.

In questo tempo apersu sui suoi monti un asilo a tutti i perseguitati, che gli procacciò la riconoscenza degli amici dell'ordine: l'assemblea generale del 16 fruttidoro gli professò riconoscenza, mentre le autorità imperiali germaniche gli usavano molte cortesie. Quando gli eserciti alleati invasero l'Alsazia, bastò il suo nome per salvare Ban-de-la-Rôche. Nel 1818 fu decorato della medaglia d'oro; l'anno dopo fu creato cavaliere della legion d'onore.

Biografie di LUTEVOTH (Paris 1826), SCHUBERT (Nürnberg 1826), SARAH ATKINS (London 1829), STÖBER (Strassburg 1831), BODEMANN (Stuttgart 1879), SPACH (Strassburg 1866), FR. BERNARD (Paris 1867), E. PARISOT (Paris 1905), C. LEENHARDT (rifusione della biografia di D. E. STÖBER, Paris 1911), W. KAMBLI (Zürich 1927). — H. STROHL, *Études sur O.*, Paris 1925. — I suoi scritti furono raccolti da W. BURCKHARDT e altri in 4 voll., Stuttgart 1943.

OBERRAUCK Ercolano, O. F. M. (1728-1808), n. a Saruthem, m. a Schwaz, professore di filosofia a Fussen e Botsen, di diritto canonico a Halle, di teologia morale all'univ. di Innsbruck, ottimo direttore spirituale, confessore instancabile. Per suo intervento Leopoldo II soppresse i seminari generali e fece riaprire quelli diocesani. L'ordine gli deve molto per l'incremento dato agli studi e per la sua santità; nel necrologio vien chiamato « gemma della provincia,

dell'ordine e del sacerdozio ». Meritò di essere chiamato « padre della patria ». Ci lasciò più di 60 opere, delle quali solo 13 videro la luce. Ricordiamo: *Institutiones justitiae christianae seu theologia christianae*, 4 voll., Innsbruck 1774-1776 (all'Indice, decr. 11 gen. 1796); in risposta alle critiche di un censore, scrisse *Vindiciae theologiae moralis*, Innsbruck 1776. Poiché la sua opera non era stata interpretata da tutti in senso ortodosso, ne fece una seconda ediz. corretta, dal titolo *Theologia moralis* (Bamberga e Norimberga 1791-92), che passò senza critica. Contro lo scetticismo e l'indifferenza religiosa indirizzò *Theon und Amyntas oder Gespräche über Religion u. Gerechtigkeit* (4 voll., Innsbruck 1786-88) che difese (1794 s. l.) contro alcuni appunti fatti dalla rivista di Augusta *Kritik über gewisse Kritiker* 8 (1794). La reazione più violenta venne dagli ILLUMINATI (v.) che tentarono di farlo bandire da Innsbruck con una serie di ignobili accuse.

TH. NELK, *Herc. O.*, München 1834. — A. ESSER in *Kirchenlexikon* IX, col. 592-593. — TEETAERT in *Dict. de thol. cath.* XI, col. 860. — HURTER, *Nomenclator* V³, col. 812-814.

OBERTHÜR Francesco (1745-1831), n. e m. a Würzburg. Laureato in filosofia, teologia e in *utroque*, sacerdote nel 1769, all'università di Würzburg dal 1773 insegnò dogmatica e copri altri uffici. Il suo metodo e le sue idee furono variamente giudicati: nel vasto movimento di riforma culturale del suo secolo parve ad alcuni troppo indulgente verso maniere di tolleranza e di razionalismo inaccettabili, ad altri antesignano coraggioso e illuminato dei tempi nuovi. Il suo vescovo lo rimosse dall'insegnamento nel 1809. Forse l'errore suo fu più esterno che interiore: il desiderio di rinnovarsi e di adeguarsi ai tempi lo portò a trasmodare in concessioni pericolose (anche se talvolta sono fatte soltanto di silenzi e anche se debbono imputarsi, più che ad errore, al tono solitamente imprudente delle novità). La Congr. dell'Indice condannò (12 giugno 1826) il libro *Meine Ansichten von der Bestimmung des Domkapitel u. von dem Gottesdienst in den Kathedralkirchen* (Würzburg 1826) sulla riforma del culto esterno. Fu peraltro uomo di grande operosità e di vasti interessi spirituali, come dimostrano le sue pubblicazioni: *Opera patrum graecorum* (21 voll., Würzburg 1777-1794), *Opera patrum latinorum* (14 voll., ivi 1780-1790), *Flavii Josephi opera omnia* (3 voll., Lipsia 1782-1785), *Encyclopaedia et methodica theologica* (I, Salisburgo 1786), *Theologische Encyclopaädie* (2 voll., Augusta 1828), *Idea biblica Ecclesiae Dei* (6 voll., ivi 1790-1821), *Bibl. Anthropologie* (4 voll., Münster 1807-1810).

HURTER, V³, col. 955-958. — A. BIGELMAIR, *Die Patrologie an der Univ. Würzburg im Zeitalter der Aufklärung, in Festschr. der Univ. Würzburg* (1932) 215-38. — Id. in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 656.

OBERTO. v. UBERTO.

OBERTO (de) Francesco (1346-1408), n. in Provenza, ma di origine genovese, dall'illustre famiglia Cibo. Monaco a Lérins, si dedicò allo studio delle belle lettere e delle arti, chiamato ammirativamente *Monaco delle isole d'oro*.

Cantò in rime provenzali la dama di Banly. Pittore e miniatore, illustrò per la regina Jolanda d'Aragona, madre del re Renato, un libro di *Ore*, con somma maestria. Incaricato di riordinare la biblioteca dell'abbazia, scoprì una raccolta delle opere dei poeti

provenzali e ne inviò una copia (con le relative biografie) al conte re Luigi II. Lasciò: *Fiori di varie scienze e dottrine*, una raccolta di *Versi provenzali, italiani, guasconi e francesi, Vittorie dei re d'Aragona, conti di Provenza, Vite dei poeti provenzali* cui attinse Giovanni NOSTRADAMUS (v.).

OBICINI Tommaso, O. F. M., missionario, orientalista, n. a Normi (Novara), m. a S. Pietro in Montorio a Roma. Missionario in Palestina, fu per due volte guardiano di Aleppo (1616, 1619), custode di Terrasanta, legato di Paolo V (1615) presso i Caldei per trattare la loro unione con Roma. Scopri la celebre iscrizione del monte SINAI (v.); la ricopiò e la rese nota agli studiosi suscitando i noti dibattiti fra gli orientalisti. Tornato in Italia (1621), ottenne dalla Congregazione l'erezione del corso di lingua araba nel collegio missionario di S. Pietro in Montorio; ne venne nominato primo lettore (25-IV-1622). Strenuo propugnatore della traduzione della Bibbia in lingua araba, fece parte della commissione per la pubblicazione della S. Scrittura in arabo. Un decreto della Congregazione, dopo la sua morte, proibì che venissero asportati da S. Pietro in Montorio i libri e i mss. dell'O. Ci lasciò varie opere, tra le quali: *Ordo processionis* (Venezia 1623), *Isagoge in scientiam logicae* (1625), *Grammatica arabica* (Roma 1631), *Thesaurus arabico-syro-latinus*, varie *Epistulae*.

WADDING, *Annales* XXV (Quaracchi 1931) 164-201, e *Scriptores*, Roma 1906, p. 216 s. — SBARALEA, III (Roma 1936) 136 s. — A. KLEINHAUS, *Historia studii linguae arabicae*... Coll. Miss. O. F. M. in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti, Quaracchi 1930, p. 57-72. — Id., *Verdienste einer Franziskaner um die koptische Grammatik*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 6 (1950) 136-38: notizie sulla versione latina della grammatica e del dizionario copti fatta dall'O. (cod. Vatic. copt. 71). — B. SPILA, *Mem. storiche della provincia riformata Romana*, I (Roma 1890) 601 ss; II, p. 12, 13, 32, 48-56. — A. VAN LANTSHOOT, *Un précurseur d'Athanas Kircher: Thom. Ob. et la «Scala», Vat. Copt. 71*, Louvain 1948. — Id., *Lettre inédite de Th. O. à Pietro della Valle*, in *Riv. degli studi orient.* 28 (1953) 118-29.

OBIEZIONE di coscienza. v. MILIZIA.

OBITUARIO (nomi medievali: *liber obituum*, *necrologium*, *liber defunctorum*, *liber regulae* [perché veniva letto con un capitolo della regola monastica durante l'ora di prima], anche genericamente *martyrologium*, *kalendarium*; forse *liber vitae* indica un elenco non già di morti bensì di vivi), era il registro contenente il nome, la dignità, la data di morte (solitamente senza indicazione dell'anno) e più recentemente anche un elogio più o meno ampio dei defunti di cui la comunità religiosa (*confraternitas*: monasteri, capitoli, collegiate, parrocchie, associazioni) celebrava la commemorazione e il **SUFFRAGIO** (v.) nel giorno anniversario o in altro giorno determinato. La lista accoglieva i membri defunti della comunità, i benefattori di essa (in particolare quelli che avevano fatto fondazioni o donazioni *pro anima* in favore della comunità allo scopo di averne i suffragi), le autorità ecclesiastiche e civili, personaggi insigni, i membri delle altre comunità spiritualmente associate (già nel sec. VIII e più ancora dopo il sec. X le comunità si trasmettevano gli elenchi dei loro morti mediante le *litterae confraternitatis* e li tenevano aggiornati mediante l'invio dei «rotoli dei morti» che segnavano i più recenti trapassi).

Il genere degli OO. è uno sviluppo del costume originario cristiano di ricordare e suffragare i defunti, che aveva già generato i DITTICI (v.) dei morti, oggetto di lettura quotidiana. Più tardi, scomparsi i dittici, dovettero essere in uso altri registri analoghi, dei quali ci rimangono tracce nelle note obituarie riportate dai SACRAMENTARI (v.), nelle interlinee e nelle marginature del canone della messa (v. MEMENTO DEI MORTI), dai MARTIROLOGI (v.), dai CALENDARI (v.). Ampliandosi sempre più la lista dei defunti, distinguendosi quelli che erano oggetto di culto da quelli che erano oggetto di semplice suffragio, si sentì il bisogno di creare registri appositi per i defunti, complemento dei martirologi e dei calendari: sono gli OO., che appaiono nel sec. IX.

Il libro degli anniversari non è propriamente un O.: indicava gli uffici di suffragio che la comunità doveva ai suoi morti, ma che non cadevano sempre esattamente nel giorno anniversario della morte, mentre l'O. datava il giorno del decesso. Cf. ad es. MAX FUZY, *Le livre des anniversaires du prieuré de Souigny*, Moulins, Crépin-Leblond (pp. 63), versione francese parziale del ms. 13 di Moulins; J. RUWETT, *Le livre des anniversaires de l'abbaye du Val-Dieu (XIII-XVIII siècles)*, in *Bull. de la Soc. d'art et d'hist. du diocèse de Liège* 36 (1950) 39-90, ediz. del ms. permanecente all'univers. di Bonn, intitolato: *Anniversale benefactorum domus Vallis Dei Ordinis Cisterciensis*, trascritto nel 1639 e continuato fino al sec. XVIII.

Gli storici fino al sec. XVIII prestarono scarsa attenzione agli OO. Eppure essi sono fonti di prima mano e di primaria importanza per la conoscenza della storia esterna e interna della comunità, dei suoi membri, benefattori e associati spirituali, dei suoi beni in danaro, in mobili e immobili, del suo tesoro, della sua biblioteca (cf. ad es., M. J. STRIENNON, *La bibliothèque et le scriptorium de la chartreuse de Liège*, in *Chronique archéol. du pays de Liège* 1946, p. 58-64: notizie tratte da due OO. circa scrittori e libri del monastero fondato nel 1360 da un canonico di St-Lambert). Le loro precisazioni sui nomi, titoli, parentele, opere, eventi, sepoltura di personaggi sono decisive. In una parola, essi hanno l'importanza dei nostri registri di stato civile, che essi anticipano e sostituiscono in tempi in cui non ancora esistevano.

Perciò gli storici moderni prestano ad essi grande attenzione, sulle orme dei maurini Bouillart, Martène, Toussaints du Plessis (cf. *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 1853). A. MOLINIER nel 1890 dava un catalogo (650 numeri) di *Les OO. français au moyen-âge* sia stampati che mss.; estratti di una ventina di OO. erano riportati in *Recueil des historiens de la France*, XXIII (1876); una nuova serie del *Recueil* decisa nel 1894 dall'Acad. des inscriptions fu consacrata agli *Obituaires* di Francia, affidata ad Aug. LONGNON (5 voll., Paris 1902-51). Degli OO. alsaziani si è molto interessato Ch. WITTMER: *L'O. des dominicaines d'Unterlinden*, Strasburgo 1946, introduz. critica ed ediz. del ms. 576 della bibliot. di Colmar (iniziato nel secondo terzo del sec. XIII) che contiene la relazione della fondazione (1232) del celebre monastero, la lista delle 560 monache che appartennero al monastero (fino alla rivoluzione francese) e l'O. propriamente detto. L'opera completa lo studio dello stesso autore: *L'O. des dominicaines de Colmar*, I (Mulhouse 1934) e II (Strasburgo 1935); Id., *L'O. de l'église rouge de Strasbourg*, in *Archives d'hist. de l'église d'Alsace* I (1946) 87-132; Id., *L'O. des dominicains de Strasbourg* (1238-1478), in *Archivum Fratrum Praed.* 20 (1950) 415-23; Id., *Liste des Obituaires alsaciens*, Paris 1953 (pp. 10).

I *Mon. Germ. Hist.* hanno pubblicato 5 voll. di *Necrologia Germaniae* (Hannover-Berlino 1888-1920), collezione iniziata da L. F. BAUMANN; vi si aggiun-

gano i *Libri confraternitatum S. Galli, Augiensis, Fabariensis*, ivi 1884.

Degli OO. belgi la Commission roy. d'hist. de l'Acad. roy. de Belgique ha compilato un *Inventaire*, Brux. 1899, che U. BERLIÈRE ha completato con una *Liste supplémentaire*, in *Bull. de la Commission roy. d'hist.* 72 (1903) LXXXIII-CXII. Casi particolari fan conoscere N. TEEUWEN, *Het O. van het Augustijnenklooster te Brussel*, in *Augustijniana* 4 (1954) e M. DYCKMANS, *Obituaire du monastère de Groenendaal dans la forêt de Soignes*, con introduz. e note, Brux. 1940 (pp. C-562): due OO., uno cominciato da Francone de Zeedeler († 1401), continuato fino al 1740 (già edito senza commento nel 1854 da C. Stroobants, qui riprodotto in ediz. migliore e con note), l'altro cominciato nel 1410 da Sayman van Wijc, continuato fino al 1623, molto più importante del primo per l'ampiezza delle sue notizie (qui edito per la prima volta integralmente).

Per gli OO. d'Italia, v. *Fonti per la storia d'Italia* a cura dell'Istit. stor. ital., Roma 44 (1908) e 50 (1914), 56 (1922), 83 (1941); ediz. e studio dei necrologi e libri affini della provincia romana (P. EGID), del *Liber confratrum* di S. Matteo di Salerno (C. A. GARUFFI). Per gli OO. del Piemonte, v. *Historiae patriae monumenta. Scriptores* III (Torino 1848). — G. BORGHEZIO, *I necrologi del capitolo d'Ivrea*, Torino 1925. — M. H. LAURENT, *I necrologi di S. Domenico in Camporegio*, Siena 1937. — S. ORLANDI, *Necrologio di S. Maria Novella* di Firenze, testo integrale dall'inizio (1235) al 1504, corredato di note biografiche tratte da documenti coevi, Firenze 1955, 2 voll., magnifica pubblicazione di grande interesse.

OBITUS Baetiani, poema polimetrico latino di 130 versi, che commenta diverse pitture, dall'editore G. BRANDES (*Wiener Studien* XII [1890] 280-97) rivendicato con buone ragioni a S. PAOLINO di Nola (v.).

OBIZIO (Obizio, Obizione), B. († 6-XII-1204), nacque a Niardo nella Valle Camonica (patria anche di S. Costanzo). Suo padre Graziadio nel 1168 fu uno dei tre consoli o governatori della Valle Camonica. Nel 1191 troviamo O. con truppe camune a battersi coi bresciani contro bergamaschi e cremonesi. Scampato da mortale pericolo, incorso per l'improvviso precipitare di un ponte nella battaglia campale del 7 luglio 1191, lasciò la carriera delle armi per darsi a vita di austerità, di ritiratezza, di povertà, avendo distribuiti i suoi beni in quattro parti: una alla moglie Triglissenda, parte a due figliuole (una delle quali chiamata Berta), parte a due figliuoli Giacomo e Maffeo, parte all'erario pubblico della valle per la costruzione di un ponte a Manerbio vicino a Breno. Nel 1197, consentente la moglie, si ritirò nel monastero di S. Giulia a Brescia, in qualità di oblatto (servitore spontaneo e perpetuo), accoltovi festosamente da quella badessa donna Bellintenda. Dopo 13 anni, presentando prossima la fine, sul declinare del nov. 1203, a piedi, da pellegrino, si recò nella nativa Niardo a salutare la moglie ed i figli. Rimase con loro due giorni. Rientrato in monastero, ammalò, assistito dalla figlia Berta accasata a Brescia, visitato altresì dalla moglie e dai figli.

La città gli decretò splendidi funerali. Fu sepolto nel detto monastero; quando questo fu soppresso (1797), venne trasferito (16 dic. 1798) alla nativa Niardo. Il culto fu approvato da Leone XIII il 23-VII-1900. Festa 4 febr. (a Niardo il 6 dic.).

G. MALVEZZI, *Chronicon in Rer. Ital. script.* XIV, 885 s. — ACTA SS. Febr. I (Ven. 1735) die 4, p. 573 s.

— *Acta S. Sedis* 33 (1900) 182-84. — G. SAVOLDO, *Vita di S. O.*, Brescia 1658. — GUADAGNINI, *Memorie dei santi...* Costanzo ed O., Brescia 1791. — Opere dedicate alla storia religiosa di Brescia (come FAINI, *Martyrologium*; LUCHI, *Codex diplomaticus*; FAINI E ZACCHI, *Vite di vari santi di Brescia*, cod. 83, 4, II 10 della bibliot. Queriniana; GRANDENIGO, *Brescia sacra*; G. BRUNATI, *Vite di santi bresciani*, Brescia 1884).

OBIZZI (degli) **Bartolomea**, separata dal marito esiliato Antonio Alberti, privata dei suoi beni, cercò luce e conforto al b. Giov. DOMINICI che le indirizzò (1404 ss) importanti istruzioni spirituali: *Trattato delle dieci questioni e lettere a Madonna Bartolomea*, testi, introduz. e note a cura di A. LEVASTI, Firenze 1957.

OBLATE. v. OFFERTORIO; OBLATI E OBLATE.

OBLATI (lat. = offerti, consacrati), vocabolo molto frequente nella letteratura medievale con significati diversi che tutti sottintendono una offerta religiosa di persone (uomini, donne) e cose a monasteri, chiese, capitoli, ospedali, associazioni caritative, parrocchie.

I O., in significazione originaria, si dissero i fanciulli (*pueri*, anche in tenera età: *parvuli, pueruli, infantes*) che i genitori o i tutori o coloro che ne tenevano le veci offrivano a un monastero affinché vi fossero allevati, istruiti, consacrati per sempre al servizio divino e, in età conveniente, fatti monaci. L'istituto ebbe forme e riti diversi secondo i tempi e i luoghi; in occidente la forma più comune fu quella sancita dalla *Regola* di S. Benedetto, c. 59.

L'oblazione dei bambini al culto divino non è una novità introdotta da S. Benedetto, essendo già in uso presso le famiglie cristiane almeno fin dal IV secolo. Del resto poteva vantare insigni precedenti biblici nella pratica del NAZIREATO (v.), della PRESENTAZIONE al tempio (v.), nell'offerta che fu fatta a Dio (I Sam I 28) del piccolo SAMUELE (v.). L'offerta dei figli neonati a Dio è molto frequente nella letteratura agiografica. Un caso illustre è quello di S. GREGORIO Naz. (*Carm. de seipso*, v. 424 ss, PG 37, 1001 s).

In oriente la *Regola grande* di S. BASILIO (v.) prevedeva l'oblazione dei bambini e precisava: mentre gli orfani potevano essere accolti senza formalità, gli altri dovevano essere presentati dai genitori in presenza di testimoni; la « professio castitatis » era lasciata libera agli O. e in ogni caso doveva emettersi non prima dei 16-17 anni e alla presenza di testimoni; chi rinunciava alla professione non poteva più essere riammesso. Generalmente gli O. venivano ospitati ed educati in dipendenze esterne al monastero (metochia). Cf. *Regula fuscus tract. Resp.* XV, PG 31, 952-58; *Epist.* 199, ad *Amphilochium* 18, PG 32, 720 B). Le norme di S. Basilio, severamente custodite, vigono tuttora, con poche varianti, nel monachismo orientale. Cf. P. DE MEESTER, *De monachico statu juxta disciplinam byzantinam*, Città del Vat. 1942, p. 164 ss.

In Egitto la presenza di fanciulli nei monasteri è segnalata nella *Regola* di S. PACOMIO 166 e 172 (ed. A. BOON, *Pachomiana latina*, Lovanio 1932, p. 66, 68). Dell'epoca copta si conservano almeno 14 papiri (sec. VIII-IX) relativi a oblazioni di bambini fatte al monastero egiziano di S. Febanome (presso Tebe): l'atto di donazione, redatto dal notaio, firmato dal donatore e da testimoni, era irrevocabile; gli O. erano di solito addetti ai servizi domestici ed agricoli. Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1867-71. — F. DE VILLENOSIS, *Les donations d'enfants à l'époque copte*, in *Rev. égyptologique* 6 (1891) 30-35, 150-53, 7 (1892) 199-200, 146-49.

In occidente S. GIROLAMO ricorda che Paola figlia di Letà fu offerta prima di essere concepita ed esorta la madre « ut oblatam non negligat » (*Ep. 107 ad Laetam*, 6, PL 22, 873 s). Evidentemente non si tratta qui dell'oblazione che venne in uso nei monasteri, bensì di una consacrazione puramente spirituale che non esime la madre dall'obbligo di educare la figlia. In *Ep. 130 ad Demetriadem*, 6, PL 22, 1111, Girolamo deprecava che « miseri parentes et non plenae fidei christiani, deformes et aliquo membro debiles filias, quia dignos generos non inveniunt, virginitati tradunt »; ma neppure qui si tratta dell'istituto degli O. (benché il vizio lamentato da Girolamo si introdurrà anche nell'istituto vero e proprio degli O.: cf. UDALRICO di Cluny, *Consuetudines Chuniac.*, lettera introduttiva, PL 149, 635 s). Così S. AVITO di Vienna parlando della sorella Fuscina ricorda la consacrazione a Dio « in ipsis cunis » del « lactentia membra » (*Poëm. VI*, versi 25 s, PL 59, 369 C).

Riflette più da vicino l'uso della oblazione dei piccoli SALVIANO quando parla di « monachus ab incunabulis Deo militans » (*Adv. avaritiam II*, 4, PL 53, 192 B) e nota: « si qui a parentibus filii offeruntur Deo omnibus filiis postponuntur oblatis; indigni iudicantur haereditate quia digni fuerint consecratione » (ivi III, 4, PL 53, 209 B). La *Regula magistri* (91, PL 88, 1044 s) vuole che sia tolta all'oblato ogni tentazione di ritornare nel mondo e ai genitori raccomanda: « si digne eum vultis Deo offerre de auferendo prius impedimento eius quam de anima cogitate » (ivi, col. 1044 B). Consiglia pertanto di distribuire la sua porzione di eredità in tre parti: una da erogarsi ai poveri per le mani dell'abbate, una da donarsi ai genitori o ai fratelli, la terza da destinarsi al monastero. I parenti potranno anche offrire « vel nudum et solum filium » senza sostanze, ma in ogni caso giurino di diseredarlo, affinché egli sapendo « se de saeculo nihil sperare, cum se a vobis [parentibus] et ab eo [saeculo] viderit alienum, solummodo superna desideret » (ivi col. 1045 A).

La stessa preoccupazione si sente nella *Regula ad virginas* di S. CESARIO d'Arles: le fanciulle entrate in convento in età minore « siano costrette » a fare donazione totale delle loro sostanze non appena siano giunte « ad legitimam aetatem » (c. 4, PL 67, 1108 C). Presso Cesario la regolazione dell'oblazione appare già avanzata: si consiglia di accettare « infantula parvula » prima dei 6-7 anni, cioè prima che sia in grado di imparare e di eseguire l'obbedienza; si rifiutano decisamente (« penitus non accipiantur ») le oblate sia di famiglie nobili che di famiglie ignobili le quali vengano collocate in convento soltanto per esservi allevate e istruite (c. 5, ivi 1108 CD).

La *Regula ad monachos* di S. AURELIANO di Arles rifiuta gli O. « minori aetate », inferiori ai 10-12 anni, che non sappiano nutrirsi da sé ed evitare le colpe (c. 17, PL 68, 390 C); rifiuta gli O. di condizione servile e lascia all'abbate l'accettazione dei liberti di « età adolescente » pur quando si presentino con la petizione o la permissione del loro padrone (c. 18, ivi 390 C); i « perparvuli infantes » vengono naturalmente esentati da quelle azioni che non possono compiere (c. 22, ivi 390 D); è poi regola generale che l'entrata in monastero è irrevocabile e deve essere preceduta dalla rinuncia totale (per vendita o donazione) alle proprie sostanze (cc. 2-3, ivi 389 A).

Fino al mille prevalse in occidente il sistema introdotto da S. BENEDETTO (*Reg. 59*, PL 66, 839 s; commento, ivi col. 839-45). Trattandosi di « pueri minori aetate », i genitori (o i tutori) lo offrivano al monastero durante la messa avvolgendo la petizione e la mano del fanciullo « in palla altaris ». Se erano possidenti (nobili o poveri) dovevano giurare di togliere all'oblato ogni avere, ogni occasione e speranza di avere, ogni diritto di successione; peraltro i donatori potevano liberamente offrire « qualche cosa in elemosina al monastero pro

mercede sua », trattenendosi a piacimento l'usufrutto. Se erano nullatenenti, non si doveva procedere al diseredamento ma si presentava la semplice petizione alla presenza di testimoni. Nella petizione poi il donatore prometteva in nome dell'oblato la *stabilitas*, la *conversio morum* e l'*obocedientia* (c. 58); è molto probabile che già per S. Benedetto la oblazione fosse irrevocabile, e l'oblato che, cresciuto negli anni, avesse lasciato il monastero, era considerato apostata.

Il rito dell'oblazione venne fissandosi così: dopo il Vangelo della messa il bambino, cinto il capo di una corona, veniva accompagnato all'altare recando al sacerdote su una patena l'ostia, il calice (o un'ampolla) con vino e la petizione; indi dai donatori veniva offerto a Dio, avendosi particolare cura di involgergli la mano e la petizione nel lembo della tovaglia o in un corporale (così fu interpretato l'inciso « in palla altaris » della *Regula*), per indicare certamente la sua consacrazione al servizio divino o il valore sacro dell'oblazione; infine, vestito di cocolla, veniva accolto dall'abbate. Naturalmente, la vera professione monastica avveniva più tardi in età conveniente. Alcune formule di oblazione v. in PL 66, 842; DUCANGE, *Glossarium IV* (Ven. 1739) col. 1210 ss.

L'istituto degli O. urta non poco contro le nostre idee circa la libertà nella scelta dello stato. Affinché non appaia mostruoso, si ricordi che il diritto romano e il « mondo » germanico riconoscevano alla « patria potestas » amplissimi diritti. Nella discussione si dovrà tener presente anche un altro elemento storico-teoretico: come non si accusano di violare la libertà di coscienza i genitori che portano i neonati al BATTESIMO (v.), essendo il battesimo una grazia e un mezzo necessario alla salvezza, così parve un giorno che la vita monastica fosse non soltanto un tipo di vita cristiana ma addirittura la vita cristiana come tale (v. MONDO), quindi una scelta teoricamente necessaria, e perciò parve non disdicevole bensì encomiabile che i genitori la sceglieressero per i figli. Certo, « imperare perpetuum continentiam non possunt [parentes filiis] quia res esse noscitur voluntatis », ma è loro dovere « ut pigriora sua Deo magis gestiant obligare quam saeculo » e faranno bene a educare la loro volontà in modo che i figli sceglgano il sacerdozio o il convento (S. GAUDENZIO di Brescia, *Sermo o Tract. VIII*, PL 20, 889 A); e il modo più efficace di educare la volontà verso la scelta migliore poté ben apparire l'oblazione dei figli in tenera età a un monastero.

D'altronde l'istituto degli O. non si impiantò senza contrasti. I punti più incrinabili erano: l'imposizione dello stato monastico fatta per iniziativa altrui al fanciullo che non poteva reagire, gli inconvenienti ben noti delle vocazioni forzate che nuocciono all'individuo non meno che alla comunità religiosa, il pericolo che la donazione fosse fatta per motivi meno nobili del motivo di religione (« saepius experti sumus », lamenta UDALRICO di Cluny, *l. c.*, che genitori e tutori si sbarazzano dei fanciulli disgraziati offrendoli a Dio « non propter Deum sed propter hoc tantum ut seipso expediant ab eis educandis et pasendis vel aliis suis liberis possit esse magis consultum »).

Da una parte si insiste sulla legittimità dell'istituto e in particolare si conferma la irrevocabilità della consacrazione a Dio. Cf. conc. di Maçon (583), c. 12: una vergine consacrata a Dio che si mariti e non si penta, resta scomunicata, insieme con lo sposo, per tutta la vita, HEFELE-LECLERCQ III-1,

204; il canone è conforme a una vasta legislazione anteriore (sinodi di Valenza del 375, c. 2, di Arles del 442-506, c. 52, di Orléans del 549, c. 19, di Tours, del 567, c. 21, di Lione del 582, c. 3), ma non distingue il caso particolare degli O. Il c. 49 del IV conc. di Toledo del 633: «*Monachum aut palerna devotio aut propria professio facit. Quidquid horum fuerit, tenebit alligatum*. Proinde his ad mundum reverti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum», contempla esplicitamente il caso degli O., ai quali, nella stessa misura che ai monaci di propria iniziativa, è decisamente vietato il ritorno al mondo, HEF. LECL. III-1, 273. Questo canone diventò un assioma canonico, spesso ripetuto nei sinodi posteriori (per es., nel sinodo di Worms dell'868, cc. 22-23, HEFELE-LECL. IV-1, 463) e accolto nel *Decretum* di GRAZIANO (causa XX, q. I, PL 187, 1099 C; vi si riportano anche altri documenti analoghi). Lo stesso parere espresse papa GREGORIO II rispondendo a una domanda di S. Bonifacio (*Ep. 14, 7, PL 89, 525 C*). E RABANO MAURO nell'829 intraprendeva una generosa ed abile difesa generale dell'Istituto degli O. in *Liber de oblatione puerorum* «*contra eos qui repugnant institutis b. p. Benedicti*» (PL 107, 419-40), dilatandosi in una difesa dell'ideale monastico come tale.

D'altra parte, se l'esperienza («*experimento didicimus*») aveva suggerito a Benedetto l'obbligatorietà dello stato monastico per gli O. (*Reg. 59, PL 66, 840*), altre ulteriori esperienze dei mali della obbligatorietà dovevano suggerire delle mitigazioni, che del resto erano esigite dal principio generale da tutti ammesso che la professione religiosa è «*res voluntatis*» (S. GAUDENZIO di Brescia, *l. c.*) e quindi possibile soltanto in «*adulta aetas*» (GRAZIANO, *l. c.*). Anche una novella dell'imperatore Maggiorano sanciva la libertà della vocazione monacale.

Il sinodo di Orléans del 549, c. 19 sembra concedere alle fanciulle oblate un periodo di prova di uno e tre anni, HEF. LECL. III-1, 163. Maggiori concessioni al principio della libertà fanno il sinodo di Toledo del 656, c. 6 (HEF. LECL. III-1, 295; cf. *Decretum* di Graziano, causa XX, q. II, c. 1, PL 187, 1105 s), il sinodo di Aquisgrana dell'817, c. 36 (v. DUCANGE, *l. c.* 1210, con altri documenti), il sinodo di Magonza dell'829 (HEF. LECL. IV-1, 138: causa di Gotescalco che, offerto in tenera età a Fulda e votato alla vita monastica, sostiene che la sua tonsura non l'obbligava perché non volontaria, e il sinodo gli diede ragione; contro questa decisione scrisse Rabano Mauro l'opuscolo ricordato), i quali pongono limiti di età per l'accettazione degli O. e ad essi riconoscono, in età conveniente («*tempore legitimo*», sin. di Aquisgr.), libertà di scelta.

Fu criticata anche l'accettazione da parte del monastero delle offerte fatte dai donatori, nella quale si vide simonia o pericolo di simonia. Perciò fu talora proibita (ad es. dal *Capitol.* 2 del 789, c. 15, dal *Capit. di Francoforte* del 794, c. 14 ...). Peraltro i difensori dell'uso (come Siberto priore di S. Pantaleone a Colonia) avevano ottime ragioni da far valere in generale: quella offerta era ben giustificata non solo come espressione della pietà dei donatori ma anche come compenso per gli oneri di cui la comunità religiosa si caricava con l'accettazione degli O.

L'Istituto degli O. viveva non solo presso i benedettini ma anche presso i canonici regolari (cf. MANSI XIV, 285 E, 298 E; alcune formule di petizione in MABILLON, *Analecta* III, 472) e i canonici secolari (alcuni esempi in MABILLON, ivi III, 476, MARTÈNE, *Anced.* I, 68). Le modalità erano analoghe a quelle in uso presso i benedettini (in una *Regola* dei cano-

nici dell'817 si riporta integralmente il c. 59 della *Reg. benedettina*, MANSI XIV, 300 s).

Le riforme conventuali iniziate nel sec. X e nell'XI dalle congreg. di Cluny, Camaldoli, Vallombrosa, riconobbero agli O. il diritto di decidere della loro sorte quando fossero giunti ad età conveniente. Alcune decisioni pontificie (entrate poi nelle *Decretali* di Gregorio IX nel 1234: *De regul.*) a meglio garantire la libertà di scelta portarono l'età minima della professione a 12 (per le donne) e a 14 anni compiuti (per gli uomini).

La congreg. tedesca di Hirschau (1069-1091) abolì completamente l'oblazione dei fanciulli, poiché, quand'anche non avesse altri inconvenienti, riempiva i conventi di monaci senza vocazione. Più a lungo durò in Italia e in Inghilterra; ma anche in questi paesi i nuovi ordini religiosi (carmelitani, premonstratensi, certosini, cistercensi, gilbertini, umiliati...) o l'esclusero o l'adottarono su nuove basi. Presso i benedettini, canonici regolari e secolari durò fino al conc. di Trento, che dichiarò nulla la professione pronunciata prima dei 16 anni.

P. GALLADE, *Puer religioni oblati*, Heidelberg 1759. — J. N. SEIDL, *Die Gotterlobung von Kindern*, München 1872. — M. P. DE ROUX, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé-Paris 1927. — J. R. RIEPENHOFF, *Zur Frage der Verbindlichkeit des Oblateninstituts*, Münster i. W. 1930. — I. STEGMANN, *Die Verbindlichkeit der Oblation nach der Regula Benedicti, in Weihgabe der Erzabt. St. Ottilien, St. Ottilien 1947*, p. 199-38. — v. BENEDETTINI, MONACHISMO. — L. OLIGER, *De pueris oblati in ordine Minorum*, in *Arch. Franc. historicum* 8 (1915) 389-477, 10 (1917) 24-88.

II. Si dissero O. non solo i bambini che per iniziativa di genitori e tutori venivano votati al monastero, ma anche quelli che, pueri o adulti, laici o clericali, spontaneamente abbandonavano la vita secolare e sceglievano la vita monastica. Il nome O. forse deriva dal fatto che anch'essi erano presentati ed «*offerta*» al monastero da un monaco a ciò incaricato dall'abbate e che faceva le veci dei genitori. Il rito di ricezione e la formula di petizione è riportata da UDALRICO, *Consuet. cluniac.* III, 8, PL 149, 741 s.

Il caso più importante era quello di laici adulti che entravano in religione ed emettevano i voti dopo aver fatto donazione delle loro sostanze al monastero. Si dicevano *oblati mortui mundo* e genericamente *conversi* (v. CONVERSI, I), mentre quelli che avevano passato l'intera vita in convento si dicevano *nutriti* (v. DUCANGE, voce *Nutriti*). Nella letteratura monastica si trovano tracce di una deliziosa quanto superflua competizione di primato fra i *nutriti*, che potevano vantare la loro innocenza o, meglio, ignoranza delle cattiverie mondane, e i *conversi* che potevano vantare maggiore esperienza, cultura e abilità (v. DUCANGE, *l. c.*).

Questa accezione di O. *conversi*, che diventavano monaci a tutti gli effetti, fu meno importante della precedente e delle seguenti.

III. Un'altra classe di O. comprendeva coloro che, senza emettere la professione e quindi senza essere monaci, avevano donato, in diversa misura e con diversi impegni, se stessi e le cose proprie al monastero, al capitolo, alla chiesa, all'ospedale, ecc.

Facevano la *offersio*, non la *professio*. Questa, come spiega PIETRO de Boateris (presso DUCANGE, *l. c.*, col. 1213), importava «*personae, rei vel rerum alicui domino vel loco religioso factam oblationem*»,

cosciché « O. ex ipsa oblatione admissa, nulla praevia probatione facta, tantummodo obedienciae professione in *oblatorum* et *donatorum* ordinem recipiuntur »; mentre la « professio » importava l'abnegazione della propria volontà che rinunciava alla vita attiva e sceglieva la vita contemplativa, ed era propria dei monaci. Tale classe di O. comprendeva diverse categorie.

a) Alcuni, fatta donazione totale di sé e delle cose proprie, vivevano perpetuamente nel monastero o nelle sue dipendenze, si mettevano al servizio di esso, ricevevano vitto, vestito, assistenza; portavano abito speciale, peraltro diverso per forma e colore da quello dei veri monaci. Non cmettevano i voti monastici ma erano impegnati alla stabilità, alla « conversio morum », all'obbedienza secondo le regole dell'istituto e non potevano fare testamento senza il consenso del superiore. Non ci è possibile stabilire precise preferenze nei nomi diversi con cui erano designati: *oblato*, *donato*, *condonato*, *offerta*, *devoti*, *commissi*, *recepti*, *conversi*. Erano variamente classificati ora tra i *laici monachi*, ora tra i *monachi ad succurrendum*, ora tra i *famuli* o tra i *familiares*, ora tra gli *hospites*.

Se ne hanno esempi fin dal sec. VII-VIII anche per le donne (*Deo devotae* o *sacratæ* o *dedicate*), che si offrivano ai monasteri femminili e maschili assumendosi le funzioni manuali (lavori di filatura, tessitura, cucito, ricamo, confezione di ostie, rilegature di codici...). Nelle comunità maschili le donne oblate, per ovvia precauzione, erano raccolte in località separata dal monastero: « non infra duas leucas ad minus », prescrive PIETRO il Venerabile (*Statuta Congreg. clun.* 47, PL 189, 1038 B), che fu in questo punto particolarmente severo meritandosi l'elogio di UDALRICO, l. c., PL 149, 637 BC).

Più frequente era il caso di uomini che si offrivano al monastero come ospiti o aiutanti per attendervi alla propria salvezza senza diventare monaci. (Vi furono anche di quelli che si donavano non già per devozione bensì per sfuggire agli obblighi della società e in particolare al servizio militare. Contro di essi si presero disposizioni: cf. *Capit. Caroli M.* l. 1., c. 180).

L'istituto dei donati ebbe vasto sviluppo a partire dal sec. XI in corrispondenza all'evoluzione interna del MONACHISMO (v.): per consacrarsi più liberamente e completamente alla conversio, alla liturgia, alla cultura, i monaci tendono ad abbandonare il lavoro manuale, che allora viene assunto dagli O. Su questa strada, dopo Cluny, si posero Camaldoli, Vallombrosa, Hirsau, Cîteaux, la Grande Chartreuse, Prémontré... con notevoli vantaggi per il perfezionamento spirituale (più tardi anche per l'apostolato) dei monaci e per l'incremento della loro potenza temporale; non foss'altro, la prestazione volontaria, religiosa degli O. liberava il monastero dalla manodopera mercenaria dei « familiares », di cui PIETRO il Venerabile denuncia crudamente tutti i difetti (o. c. 48, PL 189, 1038 C: « quorumdam monasteriorum pessimi destructores », sono chiamati).

Il rito dell'oblazione era simile a quello descritto per i fanciulli. La loro figura venne sempre più equiparandosi a quella del monaco o religioso propriamente detto. Il conc. Lateranense del 1139 (X ecumenico), c. 7, parla di *conversi professi* (distinti dai « monachi » ma equiparati ad essi, come ai chierici degli ordini maggiori, nell'obbligo della castità

perpetua), che probabilmente sono gli O. di questa categoria (HEF.-LECL. V-1, 726). La designazione *conversi* (applicata a questi O. come a quelli ricordati sotto il n. 11) divenne in seguito la più comune (« fratelli conversi », « suore converse », v. CONVERSI II).

Per un caso importante di conversi di monasteri femminili che riflette una fase avanzata nella regolazione dell'istituto, v. R. CREYTENS, *Les covers des moniales dominicaines au moyen-âge*, in *Arch. Fr. Praed.* 19 (1949) 5-48: studio delle *Institutiones* dei conversi (ms. 378 della bibliot. univ. di Gand) vigenti nel monastero femminile O. P. di Wiederstedt (Germania) e confronto con quanto sappiamo di altri ordini e di altri monasteri domenicani. Cf. *Rev. d'hist. eccl.* 44 (1949) 812 s.

Il conc. Lateranense IV del 1215 (XII ecumenico), c. 57, ricorda tre altre categorie di O. non monaci (HEF. LECL. V-2, 1378):

b) Una prima categoria comprende quelli che « adhuc manentes in saeculo eorum ordini [regularium] sunt oblato mutato habitu saeculari ». A differenza della classe precedente, rimanevano dunque nel secolo, ma portavano un abito religioso. Che impegni comportasse questa figura non è ben chiaro. Erano qualche cosa più dei semplici associati spirituali alla comunità religiosa (ricordati all'inizio del canone). La mutazione dell'abito imponeva certamente obblighi morali (giusta il dettato giuridico: « morum conversionem habitus mutatio designat ») e quasi certamente la donazione dei beni alla comunità, con le limitazioni imposte dalla permanenza dell'oblato nel mondo (il quale si sarà trattenuto l'usufrutto o una parte dei beni).

c) Una seconda categoria di O. comprendeva quelli che « eis [regularibus] inter vivos sua bona dederunt, retento sibi quamdiu in saeculo vixerint usufructu ». Erano O. secolari che donavano alla comunità religiosa le loro proprietà, trattenendosi l'usufrutto vita natural durante. Certamente erano associati ai beni spirituali della comunità. A questi O. e a quelli della classe precedente (detti ugualmente « confratres ») sono estesi alcuni privilegi di cui il cit. can. 57 vuol appunto precisare l'applicazione.

d) Talvolta la donazione era talmente assoluta che l'oblato con la sua famiglia rinunciava in perpetuo alla sua nascita libera e alla sua libertà, anche per i propri discendenti, facendosi vero schiavo della comunità (v. rito presso DUCANGE, l. c., col. 1216-18). Erano talora chiamati *oblatrii hospites* (l. c., col. 1219), *dati* o *donati hospites* (conc. di Sens del 1269, c. 6).

e) In altri casi la donazione consisteva nell'impegno di pagare alla comunità un annuo censo, alla condizione esplicita, accettata dai donatori, che i donatori non perdessero la propria libertà (« ipse et haeredes sui erunt homines liberi nostri conventus », si dice spesso nelle formule, v. DUCANGE, l. c., col. 1218 s). Il cit. can. 57 del conc. Lateranense IV non estende i privilegi di cui sopra a coloro che s'accontentano di pagare l'annuo tributo di due denari.

f) BERNOLDO di Costanza († 1100) in un passo celebre (*Chronicon ad annum 1091*, in *Mon. Germ. Hist. Script.* V, 452 s) distingue tre classi di laici convertiti (*conversi*) alla vita comune senza peraltro divenire chierici o monaci:

1) uomini che danno se stessi e i loro beni a una comunità di chierici o di monaci per servirli in amor di Dio, formando essi stessi una comunità di vita comune distinta dalla comunità dei chierici o monaci ma diretta da essi;

2) donne che si raccolgono nelle dipendenze di qualche collegiata o abbazia e si pongono al servizio di essa, oppure si raggruppano in un convitto del villaggio sotto la direzione del sacerdote. Queste categorie non sono nuove e rientrano in quelle già ricordate. Bernoldo ricorda che questi conversi si impegnano al celibato, all'obbedienza, alla vita comune stretta, oltreché allo spirito dei conversi o PENITENTI (v.) in generale.

3) « Sed et ipsi conjugati nihilominus religiose vivere et religiosus non cessaverunt obaedire. Huiusmodi autem studium in Alemannia potissimum usquequaque decenter effloruit, in qua provincia etiam *multae villae ex integro* se religioni contradiderunt seque invicem sanctitate morum praevenire incessabiliter studuerunt ». Si tratta dunque di persone coniugate le quali, pur non raccogliendosi in luogo comune a vita comune ma permanendo nelle loro case e vivendo isolatamente, praticano la penitenza dei conversi, probabilmente manifestata anche con un abito religioso (« religiose vivere »), e professano obbedienza ai canonici o monaci cui sono O. Anche questa categoria era nota per l'addietro.

La novità è che verso il 1091, specialmente in Germania, *interi villaggi* si offrono in blocco e conducono una specie nuova di *vita comunitaria* come se il villaggio si fosse trasformato in un monastero: gli abitanti non solo si aiutano e si assistono come buoni vicini che lavorano terre contigue, legati da più o meno stretti rapporti di parentela, ma, imitando il regime comunitario dei primi cristiani, rinunciano alle loro proprietà private in favore della comunità religiosa rurale così costituita, impegnandosi a lavorare soltanto per il bene comune di essa; con questi impegni si studiano di santificarsi reciprocamente. In blocco si legano a una comunità religiosa di chierici e di laici, partecipando alle preghiere e ai meriti di essa, godendo della sua protezione, delle sue immunità religiose e civili. Cf. l'ottimo studio di G. G. MEERSEMAN — E. ADDA, *Pénitents ruraux communitaires en Italie au XII siècle*, in *Rev. d'hist. ecll.* 49 (1954) 343-90, con 29 docc.

Sorgono con altro spirito e da altri motivi gli O. della categoria seguente.

g) Vi erano anche O. imposti ai monasteri da parte dei signori del luogo. Il « diritto d'oblato » era l'obbligo del monastero di provvedere al sostentamento di tali O. « monaci laici » designati dal sovrano. In Francia, dove forse nacque, l'istituto ebbe il maggior sviluppo. Alla fine del sec. XVI e agli inizi del sec. XVII i posti di questi « monaci laici » vennero progressivamente riservati ai veterani feriti in guerra. Nel sec. XVIII, creato l'Hôtel des invalides, i monasteri furono costretti a pagare una tassa alla nuova istituzione che li sostituiva. Cf. J. MARCHAL, *Le « droit d'oblato ». Essai sur une variété de pensionnés monastiques*, Paris 1944. — Id., *A propos d'une variété des pensionnés monastiques: le droit d'oblato*, in *Rev. Mabillon* 39 (1949) 1-24.

IV. Uno sviluppo degli O. del tipo III si possono considerare gli O. *esterni secolari* dei BENEDETTINI (v.).

I diversi monasteri che seguono la regola benedettina, qualunque sia la congregazione cui appartengono (cassinesi, sublacensi, camaldolesi, vallombrosani, silvestrini, olivetani, cistercensi), si aggregano fedeli di ambo i sessi, laici ed ecclesiastici, che conservano l'antico nome di O. e si propongono di condurre vita più perfetta nel proprio stato, secondo lo spirito della regola benedettina e sotto la direzione dei monaci. Hanno statuti propri approvati da Pio X nel 1904 e conformati al CJC nel 1927.

Partecipano ai beni spirituali e alle speciali grazie dell'ordine, promuovono, secondo le proprie forze, il bene del monastero cui sono ascritti e di tutto l'ordine. I loro principali doveri sono: nutrire speciale amore alla sacra liturgia, recitare ogni giorno qualche parte dell'ufficio divino od altra preghiera approvata dal direttore, consacrare il martedì a S. Benedetto ascoltando possibilmente la S. Messa, fare ogni mese mezz'ora di meditazione o di preghiera davanti al SS. Sacramento ed assistere alla riunione o conferenza mensile, rinnovare il 21 novembre di ogni anno l'oblazione rileggendo la formula. Gli O. hanno per patroni S. Enrico (15 luglio) e S. Francesca Romana (9 marzo).

F. SANCHEZ BLAZQUEZ, *Los O. seglares de S. Benito*, in *Rev. españ. de der. can.* 4 (1949) 307-21; questi O., manifestamente anteriori ai TERZIARI (v.) degli altri ordini, forse risalenti ai tempi di S. Benedetto, erano molto numerosi nei secc. VIII-IX e raggiunsero l'apogeo nei secc. XI-XII; nei secc. XIV-XVI decadde e subirono trasformazioni notevoli. — O. LACASSIN, *Contribution à l'histoire des O. séculiers de S. Benoît*, Tolosa 1952 (tesi di laurea). — G. SALVI, *Gli O. benedettini in Italia*, in *Riv. stor. benedettina* 21 (1952) 89-169; origine, evoluzione, cariche degli O. presso le abbazie d'Italia (a p. 141-166, sotto forma di regesto, numerosi documenti tratti dagli archivi di Subiaco); completare con T. LECCISOTTI in *Benedictina* 7 (1953) 153-60.

V. Col nome di O. e oblate si chiamano parecchie congregazioni religiose maschili e femminili, senza rapporto con gli istituti ricordati nei paragrafi precedenti (v. sotto).

OBLATI e OBLATE, congregazioni religiose: v. RELIGIOSI VII C 9, D 1; VI 13, 14, 41, 43, 61. Ricordiamo in particolare:

A) Tra le congregazioni maschili: — 1) O. di S. Ambrogio, detti poi (dal 1611) dei SS. *Ambrogio e Carlo*, congregazione di sacerdoti secolari che con speciale impegno di obbedienza si mettono a disposizione del vescovo per il servizio della diocesi. Concepita verso il 1570 da S. Carlo BORROMEO (v.) e da lui attuata in Milano nel marzo 1578, fu approvata da Gregorio XIII con bolla del 26 apr. 1578. La casa-madre rimase fino al 1928 nella chiesa di S. Sepolcro in Milano. Le costituzioni, apparse nella forma definitiva sulla fine del 1581 (*Acta Eccl. Mediolan.* III, Mil. 1892, col. 49-90), impongono il voto di obbedienza, di permanenza, di povertà (in pratica si riduce all'obbligo dell'oblato di cedere alla congregazione ogni provento economico del suo servizio spirituale; alle sue personali necessità provvede la congregazione). S. Carlo impose la vita comune, ma già nel 1579 non obbligò alla residenza nella casa-madre; il genere dell'apostolato degli O. suggerì raggruppamenti secondo le varie attività. L'istituto, soppresso dal regime napoleonico e ristabilito dall'arciv. Romilli nel 1854, ebbe qualche sviluppo anche fuori Milano (v. sotto) e nel 1856 fu impiantato in Inghilterra dai card. MANNING (v.) e VAUGHAN (v.).

Vite di S. CARLO BORROMEO (v.). — B. ROSSI, *De origine et progressu congr. Oblatorum SS. Ambrosii et Caroli*, Mil. 1739. — F. BERTANI, *La giurisdizione arcivescovile nella vecchia congr. degli O. di S. Carlo*, in *La scuola catt.* 2 (1900) 455-83. — A. BERNAREGGI, *Le origini della congr. degli O. di S. Ambrogio, in Humilitas* (Miscell. stor. dei seminari milanesi) 1931, p. 681-722, e *L'introduz. degli O. nel seminario*, ivi, p. 786-806. — Un prezioso dizionario di tutti gli O. fino alla metà del sec. XIX (ms. nell'archivio degli O. di Rho, v. sotto) ha lasciato G. B. FORNA-

ROLI, che ha fatto anche la storia della congreg. dalla fondazione (16 ag. 1578) fino al 1700.

2) Ispirati agli O. di S. Ambrogio sono gli O. dei SS. Gaudenzio e Carlo fondati a Novara nel 1616 dal sacerdote Francesco Marconi QUAGLIOTTI (v.), canonicamente eretti nel luglio-agosto 1617, con lo scopo della predicazione al popolo e della formazione del clero.

3) Analoga istituzione sono gli O. di S. Ilario a Poiriers fondati (1850) da mons. PIE (v.).

4) Un ramo speciale degli O. dei SS. Ambrogio e Carlo sono gli O. missionari di Rho (Milano), fondati (fine del 1714) dall'oblatto Giorgio Maria MARTINELLI (1655-1727), n. a Brusimpiano (Varese), m. a Rho, già insegnante nei seminari di Celana (Bergamo) e di Monza e nel Collegio Elvetico, indi rettore del seminario di Arona (1792-94) con l'incarico di erigere la nota statua di S. Carlo (il « S. Carlone ») ad Arona, in seguito fino al 1707 direttore spirituale del seminario maggiore di Milano. Per incrementare e difendere la vita cristiana nel popolo, specialmente nelle parrocchie piccole, povere, abbandonate, concepì un collegio di sacerdoti missionari che si offrirono gratuitamente per le Missioni tra il popolo cristiano (v.), per la predicazione degli esercizi al clero e alle religiose. Eretto canonicamente il collegio (4 apr. 1721) dall'arciv. Ben. Erba Odescałchi presso il santuario della B. Vergine Addolorata de' Miracoli a Rho (Milano), il Martinelli ne fu prefetto e poi provvisto a vita. Il collegio ebbe una vita travagliata — soppresso dalla repubblica Cisalpina il 13 ott. 1798, ristabilito il 26 luglio 1799, soppresso da Napoleone il 25 apr. 1810, ristabilito il 24 ott. 1814, venduto a privati in seguito alle leggi eversive italiane del 1866, riacquisito e ricostruito nel 1912 — ma feconda di bene. La regola è un adattamento di quella degli O. di S. Ambrogio, redatta dall'oblatto G. B. RANIERI (1735). Si intitola *Norma tenuta dal p. Martinelli e primi padri del collegio di Rho nell'osservare le regole della congr. degli O.* (Milano 1893), perché fu ispirata alla dottrina del Martinelli (*Le vie dello spirito battute con molti nuovi pensieri*, 2 voll., Ven. 1727; *Divozione al S. Cuore di N. S. G. Cristo*, vers. dell'opera del Croiset, Milano 1698) e alla condotta pratica di questo piissimo sacerdote ardente di zelo, di cui è in corso la causa di beatificazione.

Positio super introductione causae, Città del Vat. 1951 (raccolta completa e sistematica delle fonti). — G. BORGONOVO, P. G. M. M. *Memorie biografiche*, Milano 1912. — v. Bibl. segnata sotto il n. 1.

5) O. di S. Francesco di Sales, fondati (1871) nel monastero della Visitazione di Troyes da Luigi BRISSON (v.) col consiglio e l'appoggio della m. MARIA FRANC. di Sales Chappuis (v.), nello spirito di S. Francesco di SALES (v.), per la educazione dei ragazzi, la protezione dei giovani operai. Oltreché in Francia, hanno case in Inghilterra, in Grecia, in Oriente, in Africa.

Les Oblats de St. François de Sales, anonimo, Paris 1833. — *L'istituto di S. Franc. di S.*, anonimo, Roma 1940. — K. BURTON, *So much, so soon. Father Brisson*, New York 1953.

6) O. di S. Giuseppe di Asti. v. MARELLO GIUS.

7) O. di Maria Immacolata. v. MAZENOD; G. BREYNAT, *Evêque volant. Cinquante ans dans le grand nord canadien*, Paris 1953.

8) O. di Maria Vergine. v. LANTERI PIO BRUNONE.

B) Tra le congregaz. femminili: — 1) O. dell'Assunzione. v. ASSUNZIONE IV.

2) O. convittrici del SS. Bambino Gesù, fondate (1667) in Roma sotto la regola di S. Agostino da Cosimo BERLINZANI dei chierici regolari della Madre di Dio, e da Cosima MORONI, per l'educazione delle figlie del popolo, si diffusero in Italia tenendo scuole, asili, giardini d'infanzia. Nel 1917 le varie case si riunirono sotto unità superiora generale. La *Statistica* della S. Congreg. dei Relig. (Roma 1942²) dava 182 religiose in 13 case.

3) O. del S. Cuore, v. MONTAIGNAC I. T.

4) O. del Cuore di Gesù, istituto fondato da MARIA TERESA CASINI (1864-1937), promosso dai basiliani di GROTTAFERRATA (v.), quivi inaugurato il 2 feb. 1894, approvato l'1 apr. 1896 dal card. Vannutelli, eretto canonicamente (1 nov. 1916) dal vescovo di Frascati card. Cassetta, approvato dalla S. Sede il 5 gen. 1947. Le suore si applicano alla riparazione delle offese fatte al Cuore di Gesù (il nome originario era « Vit-time del S. Cuore »), alla preghiera per la santificazione del clero, all'opera delle vocazioni, all'assistenza dei sacerdoti bisognosi nelle case di ritiro, all'educazione dei ragazzi nei collegi. Nel 1950 contava 198 religiose in 15 case (13 in Italia, 2 negli Stati Uniti).

5) O. di S. Francesca Romana, o *Dame di Tor de' Specchi*, congregazione sorta per opera di S. FRANCESCA ROMANA, composta di nobili dame di Roma che, pur restando nel mondo, volevano dedicarsi a una vita religiosa. Ricevettero definitivo assetto riattaccandosi agli olivetani nel 1425. Vivono nella loro unica casa a Tor de' Specchi (Roma), non fanno voti, non osservano clausura e non hanno rendite. S. Francesca († 1440) fu la loro prima superiora. Poco dopo la congregazione, sottratta alla direzione degli olivetani, passò alla dipendenza diretta della S. Sede; la superiora ebbe il titolo di « madre indipendente ». Vestono a un dipresso alla maniera delle antiche matrone romane. Loro scopo sono in genere le opere di carità. Non potendo esser posta fra gli ordini religiosi, la congregazione sfuggì alle leggi di soppressione. — MORONI, *Diz.* XLVIII, 196 ss.

6) O. di S. Francesco di Sales, fondate (1868) nel monastero di Troyes da Francesca Salesia AVIAT, incoraggiata da Luigi BRISSON (v.), mons. MERMILLOD e MARIA FRANC. di Sales Chappuis (v.), approvate dalla S. Sede nel 1911, diffuse in 52 case (Francia 18, Italia 2, Svizzera 3, Austria 2, Inghilterra 1, Stati Uniti 1, Spagna 1, Equatore 9, Unione Africa Sud 15) con 417 religiose, che attendono all'istruzione, alla cura degli orfani, infermi, abbandonati, all'assistenza delle giovani operaie, in scuole, educandati, case-famiglia, laboratori.

7) O. di Maria a Viterbo. v. MARISCOTTI GIACINTA.

8) O. di Maria Immacolata a Marsiglia. v. VITAGLIANO.

9) O. ospitaliere di S. Maria Nuova in Firenze. v. TESSA (monna).

10) O. del SS. Redentore. v. OVIEDO Y CHONTAL Antonia della Misericordia.

11) O. dei Sette Dolori della B. Vergine, congregazione fondata a Roma nel 1659 da donna Camilla Virginia SAVELLI FARNESE, duchessa di Latera, approvata da Alessandro VII e da Clemente X, accoglie solo nobili dame che per infermità od altro motivo non possono entrare in altri ordini religiosi. Segue la regola di S. Agostino. Il numero delle O.

è fissato a 33 (oltre 14 sorelle laiche). — MORONI, *Diz.* XLVIII, 203 ss.

12) **O. dello Spirito S.** (volgarmente, *suore di S. Zita*), fondate a Lucca (2 dic. 1872) da Maria Elena Antonia GUERRA (1835-1914), n. a Lucca da famiglia abbiente e pia, educata alla cultura umanistica, alla pietà e all'esercizio delle virtù cristiane. Già nelle Figlie di Maria aveva esplicato il suo zelo, dando vita e regole a una speciale pia unione « delle amicizie spirituali ». Con alcune socie il 3 dic. 1872 si raccolse a vita comune, dando origine a una congregazione intitolata, per umiltà, alla vergine lucchese, domestica, S. ZITA (v.), consacrata all'educazione delle fanciulle e alla speciale devozione verso lo Spirito S. Vi vesti l'abito religioso il 4 nov. 1882. L'arcivesc. Nic. Ghilardi approvò le costituzioni, da lei compilate; nel 1911 l'istituto ebbe dalla S. Sede il decreto di lode. La fondatrice soffrì incomprensioni (tra l'altro, giudicata incapace, fu esonerata dalla carica di superiora generale), nelle quali, sopportate con amorosa fermezza, maturò la sua squisita santità, degna concittadina di Gio. Leonardo, Cesare Franciotti, Giov. B. Cioni, Gemma Galgani. Con l'esempio, con la parola, con gli scritti (parecchi opuscoli di buona fattura) richiamò alla genuina spiritualità cristiana un compito essenziale: la devozione allo SPIRITO S. (v.), di cui ella si fece apostola con lettere riverenti e ferme, anche presso LEONE XIII (v.), che rispose (1897) con la mirabile enciclica *Divinum illud munus*.

È introdotta a Roma (5 maggio 1936) la causa di beatificazione della Guerra: AAS 28 (1936) 473-76. — La *Statistica* della S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942²) contava nelle O. dello Sp. S. 96 religiose in 12 case. Nel 1959 le religiose erano 242 in 38 case (30 in Italia, 2 in Brasile, una in Francia, Iran, Libano, Turchia, Filippine, Canada).

13) **O. Agostiniane in S. Pasquale** fondate a Roma nel 1825 dal sac. Gioacchino MICHELINI (1768-1825), ebbero l'approv. dioces. il 4-6-1825, quella pontificia il 13-9-1856 e 9-3-1908. Attendono alla preparazione dei fanciulli alla prima Comunione. Nel 1959 contavano 15 religiose, in una sola casa (a Roma).

14) **O. Benedettine di S. Scolastica**, fondate nel 1937 a S. Vito dei Normanni da CARPARELLI Filomena e PASSANTE Antonietta (approv. dioces. 14-12-1944), hanno 3 case in Italia con 45 religiose (nel 1959).

15) **O. Cistercensi della Carità**, fondate nel 1713 ad Anagni dalla serva di Dio Claudia DE ANGELIS (1675-1715), hanno 5 case in Italia con 31 religiose (nel 1959). L'erezione dioces. è del 29-9-1949. Attendono all'educaz. della gioventù femminile.

16) **O. dei Poveri di M. Immacolata**, fond. nel 1900 a Volta Mantovana, dal sac. Angelo BERTASI (1847-1907), hanno 9 case in Italia con 49 religiose (nel 1959). L'approv. delle costituz. è dell'11-2-1927, l'erezione dioces. è del 25-1-1957. Assistono i poveri e gli infermi, e attendono all'istruz. della gioventù, specialmente povera.

17) **O. del SS. Bambino Gesù**, fond. nel 1667 a Roma da Anna MORONI (1613-1674), hanno 18 case (17 in Italia, 1 in USA) con 239 religiose (nel 1959), che attendono all'istruz. della gioventù (decr. di lode 2-7-1672; approv. definitiva delle costit. 13-3-1928; revisione della costit. 23-12-1950).

18) **O. di Gesù e Maria**, fond. ad Albano Laziale da Anna M. Ter. MAGGIORI (1886-1771), hanno 6 case in Italia con 44 religiose (nel 1959), che attendono

all'educaz. dei bambini (decr. di lode 1-7-1745; approv. definitiva delle costit. 8-11-1945).

19) **O. di S. Antonio di Padova**, fondate da Augusta Costanza SUCCI, in religione suor Valeria di S. Sebastiano (1846-1922), sorte a Mesagne (Brindisi) nel 1905, approvate dalla S. Sede il 10-5-1915 e 16-11-1930. Attendono all'educazione della gioventù in scuole, asili, orfanotrofi, e all'assistenza di vecchi e malati. Nel 1959 contavano 130 religiose in 21 case, tutte in Italia.

20) **O. Regolari Benedettine di Priscilla**, fondate a Roma da mons. Giulio BELVEDERI (pro-decreto 10-2-1948), contano 30 religiose, in 2 case (nel 1959). Attendono alla educazione liturgica del popolo e alla confezione di paramenti sacri.

21) **O. al Divino Amore**, fondate a Monreale (1923) da Augusto INTRECCIALAGLI arciv. di Monreale e suor Margherita D. CRISPI. Fine speciale è il culto eucaristico, la cooperazione all'apostolato sacerdotale, l'educazione della gioventù. Contavano (nel 1959) 213 religiose in 21 case (7 in Italia, 13 in America, 1 in Francia).

22) **O. di S. Luigi Gonzaga**, fond. nel 1815 a La Morra (Cuneo) dal sac. Giov. B. RUBIO (1776-1853), hanno 54 case (53 in Italia, 1 in Francia) con 213 religiose (nel 1959), attendono all'educazione e all'assistenza degli infermi (decr. di lode 29-4-1948).

23) **O. Francescane dell'Ospedale Serristori**, sorte nel 1399 a Figline Valdarno, hanno 3 case in Italia con 20 religiose (nel 1959), che attendono agli ospedali e agli asili (decr. di lode 11-5-1954; la congreg. è dichiarata di diritto pontificio per antichità).

OBLAZIONARIO. — 1) Così era chiamato il suddiacono, il diacono e chiunque procurava o deferiva al celebrante le « oblate », cioè il pane e il vino per il sacrificio della MESSA (v.). Cf. numerosi testi presso DUCANGE, *Glossarium*, sotto la voce *Oblationarius*.

In particolare così si dicevano i 20 laici (10 uomini e 10 donne) componenti la « schola S. Ambrosii veglonum [vecchioni] et veglonissarum [vecchione] » istituita presso il duomo di Milano con l'incarico di offrire a nome del popolo la materia del sacrificio eucaristico. La pratica dell'offerta sussiste ancora, riservata ai soli vecchioni, nei giorni di festa. — v. rito e fonti presso A. P. FRUTAZ in *Enc. call.* IX, col. 32 s.

2) Nelle basiliche cristiane presso l'altare trovavasi una piccola tavola detta O., destinata a ricevere quelle obblazioni che i fedeli portavano per il sacrificio.

OBLAZIONE. — 1) L'offerta o il SACRIFICIO (v.) per eccellenza dalla nuova legge: la MESSA (v.).

2) **Oblatio** o *sacrificium pro dormitione* (TERTULLIANO, *De corona militis* 3, PL 2, 79 B) si diceva il sacrificio offerto dalla chiesa in SUFFRAGIO (v.) dei fedeli defunti che *consolatione indigent*. Durante le persecuzioni e nei primi tempi della pace, veniva offerto dentro il cimitero nei cubicoli *juxta sepulcrum* del fedele (di qui il moltiplicarsi dei cubicoli nei CIMITERI cristiani, v.). Non derogava al privilegio dei martiri, che avevano altare stabile intimamente connesso o identificato col loro sepolcro. Questi sacrifici privati, dei quali fanno menzione anche le decretali sincere di Siricio nel 385 e di Innocenzo I nel 405 (« nec praeterit dies qua vel a sacrificiis divinis vel a baptismatis officio presbyteri

vacent », si ripetevano nel terzo, nel settimo, nel trigesimo giorno e nell'anniversario della deposizione (v. RITI funebri). A tali suffragi prendevano parte il clero, i parenti stretti del defunto e gli amici, i quali, nella ferma credenza della finale resurrezione e della vita eterna, davano alle esequie e al dolore tale impronta di calma e dolcezza come se la MORTE (v.) fosse una festa di speranze e di incontro coi trapassati.

In Africa, al tempo di S. Cipriano furono privati dell'O. pro d. quei fedeli i quali avessero affidato a un chierico una tutela o curatela, strappandolo ai suoi uffici sacri: « nec sacrificium pro dormitione ejus celebratur; non enim decet apud altare Dei nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotis et levitas avocare volunt », S. Cipriano, *Ep.* 66, 2, PL 4, 399 A. — v. anche MEMENTO dei def.; MEMORIA; MARTIRI, V; REFRIGERIUM.

3) O. dei figli a Dio, a Cristo, ai martiri. Il concetto cristiano che il figlio è un dono di Dio, da custodirsi per lui, da educarsi secondo il modello Gesù, da restituire santificato a Dio, e insieme il sentimento della pochezza umana e dei pericoli morali della vita, da sempre indusse i coniugi cristiani ad offrire i loro figli a Dio, a Cristo, ai martiri, come segno di gratitudine e come invocazione per sé e per i figli della protezione celeste. v. alcuni esempi citati sotto OBLATI I. Non era necessariamente implicita in questa O. l'intenzione o la promessa di consacrare il figlio a un tipo speciale di vita. S. Paolino di Nola ricorda che Asterio figlio di Aproniano fu *votus Deo*: « Quem simul unanimes vera pietate parentes — Infantem Christo constituitur sacrum — Ut tamquam Samuel primis signatus ab annis — Cresceret in sanctis votus alente Deo » (PL 61, 584 B), che la vergine Eunomia fino dalla nascita fu sposata a Cristo: « Et simul Eunomia aeternis jam pacta virago — In coelo thalamis, quam matris ab ubere raptam — Festino placitam sibi Christus amore dicavit » (PL 61, 574 B). Celebre è l'iscrizione del fanciullo novenne Proietto, detto *nutricatus Deo*, *Christo*, *Martiribus* (forse era uno dei figli proietti di cui Roma abbondava). In Roma tali offerte e dedizioni si facevano specialmente al martire S. Lorenzo. Abbiamo alcune medaglie di devozione che graficamente rappresentano questa O. In una di esse nella parte diritta è rappresentato un uomo presso il sepolcro del martire: tiene un calice nella destra e conduce con la sinistra un fanciullo, sul cui capo è scritto: *Gaudentianus*; nel rovescio è il sacrificio di Abramo e la scritta *Urbicus*. Prudenzio descrive il rito: « Ipsa et senatus lumina — Quondam luperci aut flamines — Apostolorum et martyrum — Exosculantur limina — Videmus inlustres domos — Sexu ex utroque nobiles — Offerre votis pigmora — Clarissimorum liberum — Vittatus olim Pontifex — Adscitur in signum crucis — Aedemque Laurenti tuam — Vestalis intrat Claudia » (*Peristephanon* II, PL 60, 329-331 A).

Può considerarsi come caso particolare di questa pratica l'O. dei figli alla chiesa, al monastero: v. OBLATI.

4) Oblazioni si dicono le donazioni che i fedeli fanno di se stessi o di beni esterni al Signore o, per il Signore, alla chiesa e ai suoi ministri; più specificatamente sono i doni o le offerte in natura, in oggetti o in denaro, che i fedeli fanno per vari titoli (ringraziamento, espiazione, culto o religione, misericordia, ecc.) alla chiesa: v. ad es., DECIME, PRIMIZIE.

A) Le O. all'altare, praticate fino dai tempi apostolici (I Cor XI 20-22; cf. per l'A. Test. Lev I-VII, I Re II 13-16), rappresentavano la diretta partecipazione dei fedeli alla MESSA (v.), cui offrivano la materia per il sacrificio. L'O. avveniva al termine della messa dei catecumeni: il vescovo, assistito dal clero, riceveva dalle mani dei singoli fedeli il pane e il vino, portato processionalmente sulle mani velate di mappula bianca: il pane, passato al diacono, veniva posto sull'altare e il vino versato nel calice; si sceglieva la parte necessaria per il sacrificio, riservandosi il resto per il sostentamento del clero, delle vedove, dei poveri. L'esclusione dei fedeli dall'O. era grave pena ecclesiastica, inflitta agli scomunicati e ai penitenti non ancora riconciliati. In alcuni luoghi i neofiti, senza ragione di pena, erano esclusi per alcuni giorni dopo il battesimo. Il rito fino al V sec. era compiuto in silenzio. Ma poiché, cresciuti i fedeli, il presentarsi in massa all'altare creava inconvenienti, nel sec. VI si introduce un altro sistema: è il celebrante coi ministri che passa nel tempio a raccogliere le O.; e mentre fino allora le O. erano ristrette alla materia del sacrificio, dal sec. VI si offrono anche altre cose che possono servire al culto. Durante la raccolta si cantavano salmi. Al termine il sacerdote lavava le mani, recitava una breve orazione sulle offerte e iniziava la messa dei fedeli.

Il rito decade nei secoli X-XI per vari motivi: la ricca dotazione delle chiese, la difficoltà di trovare in certe stagioni o in alcuni luoghi la materia da offrire al sacrificio, il moltiplicarsi delle messe private... Inizia l'uso, più comodo, che sostituirà le primitive O.: l'offerta in denaro. Per esprimere la partecipazione dei fedeli al sacrificio, sulla materia già preparata qua e là si recitano alcune preghiere, si incensano le oblate nelle messe solenni, conservandosi sempre la lavanda delle mani. Solo nel sec. XIII entra nuovo uso d'origine germanica e francese anche in Roma. Da Pio V è fissato nella forma odierna.

La chiesa in riconoscenza e in attestazione della comunione dei fedeli dispone ben presto che i nomi di tutti gli oblatores fossero proclamati nella messa (v. DITTICI). Di questa pratica oggi resta vestigio nei due MEMENTO (v.) del canone. Altri echi delle primitive O. restano nella messa pontificale di rito ambrosiano e nelle messe delle canonizzazioni.

B) Distinte dalle O. obbligatorie (decime) e dalle O. destinate al sacrificio dell'altare sono le O. libere, dette *pecuniare*, di origine antichissima. Già dal sec. III v'erano nelle chiese *arcae* o *gazofylacia* (cassette) per la raccolta di O. in denaro. Le altre O. non si potevano fare che fuori del sacrificio, fuori dell'altare (più comunemente nella casa del vescovo), o almeno prima della lettura del Vangelo. L'oggetto di queste O. era molto vario. Il loro scopo, quando non veniva fissato dall'oblatores, era disciplinato da disposizioni canoniche (sostentamento del vescovo e del clero, aiuto a vedove e poveri, opere pie e di culto). Alcune O. divennero col tempo obbligatorie (v. DECIME, PRIMIZIE); altre assunsero il carattere di contributo o di controprestazione per ministeri sacri esercitati dalla chiesa; altre conservarono il carattere di spontaneità, anche se erano raccomandate dal clero.

C) Pio X istituì in Francia il *denier du culte* per alleviare le difficoltà economiche delle chiese dopo la rottura del concordato francese; il *denier permise* alla chiesa in Francia una certa libertà d'azione.

D) Un caso particolare di O. è l'OBOLO di S. Pietro (v.).

BIBL. — R. NAZ in *Dict. de droit canon*, IV, col. 1119-1121. — L. THOMASINUS, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficium*, III (Venezia 1766) 104-102. — BENEDETTO XIV, *De Synodo*, lib. V, c. 8, in *Opera omnia*, XI (Prato 1844) 133-135. — F. BERLENDIS, *De oblationibus ad altare communibus et peculiaribus. Dissertatio historico-theologica*, Venezia 1743. — C. CALLEVAERT, *Liturgicae institutiones*, I (Bruges 1933⁹) n. 31-36. — A. COELHO, *Corso di liturgia romana*, II (Torino 1936) n. 42-43, 134-138. — M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, III (Milano 1949) n. 180-96. — F. SANTI-M. LEITNER, *Praelectiones iuris canonici*, III (Ratisbona 1898⁹) 289 (lib. III, tit. 30, n. 23 s.). — A. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, I (Torino 1932⁹) 65, 100-104. — F. SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, tract. II, lib. I, c. 4-7, in *Opera omnia*, XII (Venezia) 50-60. — F. X. WERNZ, *Jus decretalium*, III-1 (Roma 1908²) n. 222.

OBOLO o denaro di S. Pietro nella sua forma antica, documentata dal sec. VII-VIII, ebbe origine dalla devozione dei popoli celti, anglosassoni e germanici verso la tomba di S. Pietro a Roma e verso il papa. ROMA (v.) era meta privilegiata dei loro PELLEGRINAGGI (v.); spesso vi si fermavano a lungo o per sempre. Per sovvenire alle necessità dei connazionali pellegrini a Roma e per offrire al principe degli apostoli un tributo di devozione, in Inghilterra sulla fine del sec. VII fu stabilito che ogni anno ciascuna famiglia versasse un denaro al B. Pietro e alla Chiesa Romana (il tributo si diceva *Romjeoh*, *Romescol*, *Römgergeld*). L'esempio fu seguito da molti stati o comuni, specialmente da quelli che desideravano porsi sotto la protezione della S. Sede. Speciali legati della S. Sede, detti *collettori*, erano incaricati delle raccolte, di cui ci restano documenti nei *libri censuum*. Il pio uso cessò con la riforma protestante.

Nella forma moderna, ancor vigente, l'O. di S. P. è un contributo spontaneo dei fedeli al papa offerto per sovvenire alle necessità della chiesa. Alla fine del 1859 era stato annunziato che il bilancio della S. Sede si chiudeva con forte passivo. Allora fu lanciata l'idea di una colletta mondiale in favore del papa. Secondo alcuni l'iniziativa fu promossa dal MONTALEMBERT (v.) a Parigi, secondo altri da un gruppo di Torino, che allo scopo si servì del giornale *L'Armonia* diretto da Giac. MARGOTTI (v.): cf. STEF. MARGOTTI (fratello di Giacomo), *S. Pietro e l'Italia, ovvero le relazioni di S. Pietro e i suoi successori con le cento città d'Italia*, Torino 1867. L'iniziativa passò subito a Vienna e ben presto in quasi tutte le diocesi anche dei paesi di missione, specialmente dopo che, con l'occupazione di Roma (1870), si aggravò la situazione economica della S. Sede. Sostenuta dalla stampa cattolica, l'opera prosperò (il solo G. Margotti in 7 anni portò al papa oltre 2.500.000 lire). Passò ben presto nelle mani dei vescovi.

Fra il 1870 e il 1880 l'O. fu oggetto di vivaci e acris discussioni al parlamento italiano e sulla stampa di ogni colore, volendovi molti vedere una questua illecita, altri una manifestazione religioso-politica internazionale intesa a tener vivo il fermento mondiale attorno alla QUESTIONE romana (v.). Per i cattolici era una semplice offerta spontanea al papa: tesi alla fine accettata in pratica dalle autorità civili e di polizia italiane.

Nel 1871 Pio IX dava la sua approvazione all'opera, che fece capo alla segreteria di stato. Leone

XIII costituì una commissione cardinalizia per l'amministrazione di essa e diede regolamenti che la rendevano quasi indipendente dalla segreteria. Pio XI (1926) l'aggregava all'amministrazione generale dei beni della S. Sede.

B. DONATO, *L'O. di S. P. Sua storia, suoi vantaggi*, Torino 1909. — O. DAUX, *L'O. di S. P.*, vers. dal franc., Roma 1909. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* IV, col. 585-587. — M. MICHAUD in *Dict. de droit canon.* III, col. 233-253. — R. NAZ, *ivi*, col. 1121-1123. — *Civ. Catt.* 1861-IV, p. 129-144; 1864-II, p. 641-653; 1878-IV, p. 641-654.

OBRECHT (*Hobrecht*, *Obrecht*, *Hobertus*, *Oberto*) Giacobbe (1430-1505), n. a Utrecht, m. a Ferrara, musicista. Maestro di cappella nella cattedrale della città nativa, passò — dopo breve intervallo a Ferrara — alla cattedrale di Cambrai, indi a Bruges, ad Anversa, a Firenze, e in fine presso Ercole d'Este a Ferrara, dove morì di peste. È figura di prim'ordine nel movimento musicale europeo del suo tempo, e lascia un'impronta personale netta e viva nella polifonia franco-fiamminga del '400 con numerose magistrali composizioni: 20 Messe, Mottetti, una *Passione* secondo S. Matteo a 4 voci, Canoni e Canzoni in gran numero. Con J. OKEGHEM (v.) e con JOSQUIN DEPRÈS (v.) l'O. forma la triade classica dei grandi compositori di musica sacra del tempo; tra essi l'O. si distingue per l'immaginazione, la tecnica, l'abilità armonizzatrice. — ENC. IT. XXV, 110 s.

OBREGON Bernardino, terziario franc. (1540-1599), fondatore dei FRATELLI INFERMIERI MINIMI od *Obregoni*, n. a Las Huelgas presso Burgos, m. a Madrid. Soldato di Filippo II, si convertì alla vita cristiana per l'atto di mansuetudine e di umiltà di uno spazzino, il quale, essendo da lui schiaffeggiato per avergli inavvertitamente sporcata la divisa militare, ringraziò il colpite. Abbandonato il mondo, O. pianse le sue colpe e si diede al servizio degli ammalati dell'ospedale di Madrid. Lo seguirono molti desiderosi di perfezione. Egli li riunì in congregazione, approvata (1568) dal Carafa, nunzio in Spagna. Diffusisi in tutta la Spagna, nel 1589 emisero i voti di povertà, castità, ospitalità e obbedienza secondo la regola del Terzordine francescano, nelle mani del card. Gasparò Quiroga, arciv. di Toledo. In quell'occasione ricevettero pure la regola con la facoltà di imporre l'abito ad altri e di professarli dopo due anni di noviziato. Nel 1592 O. veniva chiamato a Lisbona per correggere gli abusi introdottisi negli ospedali. Nel 1592 O. terminava le costituzioni. Assistette Filippo II nella sua ultima malattia. Sotto il suo nome fu edito il manuale *Instrucción de enfermos* (Madrid 1607).

FRANC. HERRERA Y MALDONADO, *Vida del B. B. de O.*, Madrid 1634. — ENC. universal ilustrada europeo-americana, XXXIX, 408-10.

OBREPTIO («*expositio falsi*», CJC can 42 § 2) e subreptio («*reticentia veri*», *ivi* § 1), vizi delle suppliche indirizzate alla S. Sede o all'ordinario per ottenere favori (dispense, privilegi, ecc.). v. RESCRITTI.

OBROGAZIONE. v. LEGGE XI A a.

OCCAM (forma probabilmente originaria e migliore: *Ockham*; forme derivate e corrotte: *Ockam*, *Ocham*, *Okam*, *Occham*, *Hotham* . . .) Guglielmo (di), francescano (c. 1295-c. 1349), n. probabilmente a

Ockham, villaggio a sud di Londra nella contea di Surrey, m. probabilmente a Monaco, oppositore di papa GIOVANNI XXII (v.) nella questione della POVERTÀ di Cristo (v.) e della VISIONE BEATIFICA (v.), sostenitore di Ludovico il Bavaro imperatore nella lotta di costui contro la S. Sede, massimo pensatore teologo e filosofo del sec. XIV, detto ammirativamente dai posteri *Doctor singularis* o *invincibilis*, *Venerabilis inceptor*, caposcuola del nominalismo terministico, caricato della responsabilità di aver provocato la dissoluzione storica della grande SCOLASTICA (v.) del sec. XIII, di aver preparato la mentalità nella quale doveva sorgere la teologia della RIFORMA protestante (v.) e lo SCETTICISMO (v.) della filosofia moderna. Del resto, più famoso o famigerato che noto (GUELLUY, p. 1). Il suo profilo biografico è tuttora velato da nebbie, la sua eredità letteraria e lo stesso senso generale del suo pensiero sono tuttora gravati da incertezze — prova ne sia la disparità delle interpretazioni dottrinali —, nonostante il copioso e valido lavoro di edizioni e di studi che la sua figura estremamente interessante ha suscitato nel nostro secolo: sorte legata certamente alle sue disavventure ecclesiastiche; per cui fu condannato all'oblio come genio sinistro della ribellione e dell'errore, ma legata anche alla sua grandezza di coraggioso e lucido *inceptor* per cui fu considerato come un simbolo, e la sua figura storica sfumò nella leggenda.

I. Cenni biografici e opere. a) Nulla si sa di lui con certezza documentaria prima del 1324. Che facesse i suoi primi studi al Merton College di Oxford è notizia falsa interpolata tardivamente nell'antico catalogo degli alunni del Collegio. Una lettera di Bonifacio VIII del 30 luglio 1302 (Registro di Bonif. VIII, n. 4753) autorizza un certo «maestro Gugl. Occam rettore di Langton» a cumulare il suo beneficio con altri benefici. Ma si tratta di un omonimo: a parte la qualifica di *magister* che non risulta per O. neanche in età più avanzata, nessun indizio, nei documenti concernenti O., ci fa pensare che O. fosse prete secolare prima di entrare nei francescani.

È del pari inverosimile la notizia che fa di O. un discepolo di Scoto (v.) a Oxford o a Parigi: vi si oppongono le circostanze biografiche e cronologiche di Scoto († 1308) e il fatto che gli antichi documenti ignorano tali relazioni. Naturalmente ciò non impedisce che O. avesse dell'opera del suo grande confratello inglese una conoscenza diretta, vasta, precisa: Scoto è uno degli interlocutori principali, spesso l'unico, del dialogo speculativo di O., che critica, al di là di ogni devozione di scuola, ne accetta alcune opinioni (per es. sulla giustificazione) e altre ne confuta francamente (per es. tutta l'epistemologia, la teodicea). Cf. P. VIGNAUX in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 877 ss; PH. BOEHNER, *The critical value of quotations of Scotus' works found in O.'s writings*, in *Franciscan Studies* (1948) 192-201.

Si deve abbandonare anche la notizia che O. abbia insegnato nell'univ. di Parigi. Una allocuzione di Clemente VI del 16 gen. 1344 (C. HÖFLER, *Aus Avignon*, Praga 1868, p. 19 s), accennando agli errori di O. contro l'autorità della S. Sede, nota che «ab illo Guillelmo didicid et receipt errores ille Marsilius et multi alii». Si tratta certo di MARSILIO da Padova (v.) che insegnò a Parigi dal 1312. Si può ritenere che in qualche misura sia stato influenzato da O., ma nulla fa pensare che sia stato discepolo auricolare di O., tanto meno a Parigi; del resto

l'autenticità del documento è fortemente dubbia, come già mostrò J. HOFER, *Biographische Studien über W. von O.*, in *Archivum Franc. Hist.* 6 (1913) 664 ss.

b) Resta da dir poco, dunque, della giovinezza di O. Dovette entrare giovane in religione. Nell'univers. di Oxford frequentò la facoltà delle arti e poi (1310-15?) di teologia, conseguendo il grado di baccelliere in teologia (*baccalarius formatus*). Pare che non abbia mai raggiunto il grado supremo di *doctor* o *magister theologiae*. L'appellativo di *Inceptor* forse originariamente alludeva a questa posizione accademica di O. («incipere in theologiam» era appunto l'ufficio del baccelliere, che normalmente veniva coronato col dottorato: «venerabilis» poi poté essere il qualificativo dello stato ecclesiastico o religioso); i *nominales* del sec. XV-XVI, che veneravano in O. il loro caposcuola, non si lasciarono scappare l'occasione di dare a quel titolo il significato ammirativo di «iniziatore» (= *inceptor*) *invictissimae scholae nominalium*. Forse furono gli incidenti cominciati nel 1324 che impedirono a O. di coronare i suoi studi coi sommi gradi.

In qualità di baccelliere continuò ad insegnare a Oxford fino al 1324 sotto la guida di un maestro o dottore (come, nelle nostre università, l'assistente del professore ordinario). Dopo aver «letto» la Bibbia, commentò le *Sentenze* di Pier Lombardo, non peritandosi di esporre dalla cattedra e nei libri dottrine ardite, rivoluzionarie in teologia e filosofia, in particolare un nominalismo estremo carico di agnosticismo e di gravi responsabilità teologiche. Pare a C. K. BRAMPTON che il soggiorno di O. a Oxford dal 1318 al 1324 non sia stato continuo, poiché i due prologhi della *Expositio* di O. sulla Fisica di Aristotele hanno toni diversi e fanno pensare ad ambienti diversi: *Sobre la estancia de O. en Oxford hasta el año 1324*, in *Estudios ecles.* 33 (1959) 447-50.

La temerità dell'insegnamento esplicito di O. e la possibilità di sviluppi eterodossi insita nella sua dottrina fu avvertita assai presto da teologi più o meno indipendenti da Scoto. La 2ª quest. del prologo del commento alle *Sentenze* redatto nel 1322-23 da Gualtiero di Chatton o Catton (edita da O' CALLAGHAN, in *Studies a. textes. I, Nine mediaeval thinkers* a cura di O' Donnell, Toronto 1955, p. 233-70), trattando dell'intuizione e dell'astrazione attacca con violenza Pietro Auriol e specialmente O. Un poco più tardi Riccardo Campsall (1280/90-1350/60) nelle questioni 13-16 (*de universali*) e 50-61 (*de suppositione*) della sua *Logica* (le questioni sono editate da E. A. SYNAN in *Studies a. textes cit.*, p. 183-232), critica aspramente e acutamente la *Summa logicae* (1324-27) di O., la cui dottrina antirealistica rende impossibile ogni teologia nonché ogni filosofia. Anche il *De puritate artis logicae* di Gualtiero Burleigh (ediz. del *Tractatus longior* e riedizione migliorata del *Tractatus brevior*, a cura di PH. BOEHNER, St-Bonaventure - N. Y. - Louvain - Paderborn 1955) confuta direttamente la epistemologia di O. Cf. L. BAUDRY, *Les rapports de G. d'O. et de W. Burleigh*, in *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du moyen-âge* 9 (1934) 155-73; A. MAIER, *Handschriftliches zu W. O. und Walter Burl.*, in *Archivum francisc. hist.* 48 (1955) 225-51.

Ben più gravida di conseguenze fu la reazione di Giov. LUTTERELL (v.), il quale, denunciando (fine 1323) alla corte papale di Avignone 56 proposizioni erronee o pericolose di O., impresse alla vita di costui

un corso impreveduto, tragico. Cf. F. HOFFMANN, *Die erste Kritik des Ochhamismus durch den oxford'er Kanzler Joh. Lutterell*, Breslau 1941. v. sotto LUTTERELL altre indicazioni su questo incidente; anche J. KOCH, *Neue Aktenstücke zu dem gegen W. O. in Avignon geführten Prozess*, in *Rech. de théol. ancienne et médiév.* 8 (1936) 168-97; F. HOFFMANN, *Die Schriften des Oxford'er Kanzlers Joh. Lutterell*, Leipzig 1959.

c) O. è citato ad Avignone, dove nel 1324 papa GIOVANNI XXII (v.) incarica una commissione di 6 teologi (tra i quali il celebre domenicano Durando di S. Porziano) di esaminare e giudicare l'opera di O. Sembra che in una prima inchiesta condotta dal card. Giacomo de Furno O. abbia potuto scagionarsi esibendo un esemplare corretto del suo commento alle Sentenze.

Nel 1326 il rapporto della commissione esaminatrice incriminava 51 proposizioni di O. in maggior parte teologiche ma anche filosofiche (identificate da F. PELSTER nelle opere di O., v. citaz. sotto LUTTERELL; rassegna in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 890 ss). Fu decisivo per lo sviluppo ulteriore dell'occamismo che allora le tesi di O., pur essendo riprovaute dalla commissione come erronee, dannose, eretiche, non furono colpite ufficialmente dalla S. Sede con la censura teologica di eresia: o che O. si correggesse, o che abilmente si difendesse, non venne riconosciuta all'autore volontà di eretico e la « lettera » delle sue tesi non parve contraria alle formule di fede; del resto la sua franca professione di fideismo dovette sembrare bastevolmente concorde con le leggi formali dell'ortodossia e forse, anzi, non parve allora del tutto inopportuna l'impresa di O. di deprimere, a vantaggio della fede, la ragione filosofica e i filosofi sempre tentati di razionalizzare il dogma e, peggio, di imporre al dogma gli schemi di Aristotele e di Averroé (« nituntur de Aristotele haereticum facere catholicum », F. PELSTER, *Heinrich von Harclay*, in *Miscell. Fr. Ehrle*, I [Roma 1924] 357). Ma fosse che il processo dovesse continuare (come sembra), fosse precauzione correttiva e medicinale in vista del ravvedimento di O., il francescano fu trattenuto ad Avignone sotto sorveglianza. Vi rimase fino alla primavera del 1328, quando scappò buttandosi sulla strada della ribellione aperta.

Scrivendo più tardi (poco prima della Pentecoste del 1334) ad *fratres minores* raccolti in capitolo generale ad Assisi, O. farà coincidere questo gesto fatale con la scoperta che Giovanni XXII era eretico e che quindi non meritava obbedienza (« fere quatuor annis integris in Aventione mansi antequam cognoscerem praesidentem ibidem [il papa] antequam XXII] pravitatem haereticam incurrisse »). Ma l'asserzione di O. ha tutta l'aria di essere una giustificazione postuma di un gesto disperato e criminoso a cui O. era stato tratto non da motivi dottrinali ma da circostanze contingenti.

d) Infatti era allora nella sua fase acuta la questione della POVERTÀ di Cristo e degli apostoli (v.). Si sa che i papi Nicola II e Clemente V avevano dichiarato essere proprietà della S. Sede tutti i beni, anche consuntibili, dei FRANCESCANI (v.), ai quali ne era lasciato l'usufrutto: disposizione giuridica puramente formale che permetteva ai francescani di ritenersi imitatori della « perfetta povertà di Cristo e degli apostoli ». GIOVANNI XXII (v.) per togliere gli equivoci, nella speranza di pacificare

« spirituali » e « conventuali », pur riconoscendo sante e salutari le disposizioni dei suoi predecessori, avvertì che non era contrario alla povertà il possesso in comune di beni consuntibili e che era almeno discutibile l'opinione secondo la quale Cristo e gli apostoli non avevano posseduto nulla né in privato né in comune (decret. *Quia nonnumquam* 26-III-1322). Per tutta risposta il capitolo generale dell'ordine raccolto a Perugia (giugno 1322) proclama che « non est haereticum sed sanum, catholicum et fidele » asserire che Cristo e gli apostoli « nihil jure proprietatis et dominii, seu juris proprii, in speciali et in communi habuerunt ». Era una esplicita sconfessione della dichiarazione del papa. Il quale reagì seccamente: restitui ai francescani la proprietà dei loro beni di cui per finzione giuridica era considerata proprietaria la S. Sede (decr. *Ad conditorem canonum*, 8 dic. 1322); in seguito (decr. *Cum inter nonnullos* 12 nov. 1323) condannò come eretico il pronunciato del capitolo di Perugia (cioè l'essere verità cattolica la perfetta povertà di Cristo e degli apostoli) e con la decr. *Quia quorundam* del 10 nov. 1324 confermava e giustificava le dichiarazioni precedenti.

I più facinososi dei minori francescani, capeggiati dallo stesso generale MICHELE da Cesena (v.), ben lungi dal sottomettersi, si armarono per la rivolta aperta, chiedendo l'alleanza di Ludovico il Bavaro, col quale avevano in comune l'opposizione alla S. Sede. Alla morte dell'imperatore Enrico VII († 1313) un gruppo di elettori aveva scelto come successore Ludovico di Baviera, mentre un altro gruppo sceglieva Federico d'Austria. Avvalendosi di un suo diritto il papa si riservò di esaminare l'elezione e quindi di decidere fra i due competitori, diritto a cui non volle rinunciare neanche quando Federico, sconfitto e fatto prigioniero nella battaglia di Mühl-dorf (1322), fu tolto di mezzo. Allora Ludovico, scopertamente ribelle, inviò in Italia un suo vicario, opposto al vicario nominato dal papa (re Roberto di Napoli), e sollevò contro la S. Sede i ghibellini italiani. Il primo atto della tragedia si chiudeva con la scomunica lanciata dal papa contro Ludovico (1324).

I michelliani, cioè i francescani rivoltosi, partigiani di Michele da Cesena, sempre più sbinariandosi, non si peritarono di far causa comune con il Bavaro. Il quale dovette vedere di buon occhio l'ingresso di motivi teologici nel suo arsenale polemico diretto contro la S. Sede; e già nel proclama del 22 maggio 1324, evidentemente ispirato dai michelliani, dichiarava il papa nemico di Cristo e degli apostoli per aver pervertito la genuina dottrina evangelica della perfetta povertà. A fornire giustificazioni teologiche alla sua campagna antipapale lavoreranno GIOVANNI di Jandun (v.) e MARSILO da Padova (v.); anche O. entrerà nel gruppo dei teologi del partito imperiale emergendo su tutti.

Il Bavaro decide di scendere in Italia e il 31 maggio 1327 entra in Milano. Il papa tenta di staccare da lui i francescani e l'8 giugno 1327 convoca ad Avignone Michele da Cesena nella speranza di comporre lo scandaloso scisma provocato dalla questione della povertà. Michele esita, pretesta una malattia, ma alla fine si muove e l'8 dic. 1327 è ad Avignone. Riceve l'ordine di non allontanarsi dalla città. L'accomodamento sperato non avvenne. L'intransigenza di Michele e dei suoi (fra cui BONAGRAZIA da Bergamo, v.) poté essere sostenuta dalle notizie dei successi del Bavaro in Italia; erano cadute nelle

due mani Pisa, Lucca, Firenze, Roma: quivi il 17 genn. 1328 Ludovico riceveva, a nome del popolo romano, la corona imperiale dalle mani di Sciarra Colonna, lo schiaffeggiatore di Bonifacio VIII.

c) Michele incontrò ad Avignone il suo suddito O. e, per precostituirsi giustificazioni teoriche della sua condotta, incaricò quel formidabile logico di Oxford di cogliere in fallo Giovanni XXII. O., che in 4 anni di soggiorno ad Avignone non si era mai insospettito della ereticità del papa, allora, sotto la spinta delle circostanze (« data occasione »), per ordine del suo generale (« superiore mandante »), intraprese lo studio diligente delle tre costituzioni di Giovanni XXII *Ad conditorem, Cum inter, Quia quorundam* e vi trovò « quamplura haereticalia, erronea, stulta, ridiculosa, phantastica . . . » e perciò « ipsum esse haereticum nullatenus dubitavi » (cit. lettera di O. al capitolo generale di Assisi del 1334). Si sa che bastano due righe per impiccare qualsiasi galantuomo; e O. non aveva trovato nessuno scritto di eretico o di pagano che fosse più lorde d'errori delle costituzioni papali! Decisamente egli e i suoi avevano perduto la testa. In che cosa giovasse al partito dei micheleiani e degli imperiali questa incriminazione dottrinale del papa, è spiegato dallo stesso O. nella lettera citata: « gli eretici perdono ogni diritto, ogni potere e devono essere non solo evitati ma anche combattuti da tutti i cattolici; in omaggio ai canoni, le questioni di fede, quando è ben certo che una asserzione è contraria alla verità definita, sono di competenza non soltanto del concilio generale e dei prelati ma anche dei laici ».

« Perciò, continua O., al fine di aver più agio per combattere il detto eretico, di mia iniziativa ho abbandonato Avignone . . . ». Infatti gli eventi precipitano. Il 12 maggio 1328 Ludovico e il popolo romano eleggono come antipapa il francescano Pietro da Corvara (NICOLA V); il 22 maggio il capitolo generale dei francescani raccolto a Bologna approva la condotta di Michele e lo conferma generale. Il 26 maggio Michele, Bonagrazia da Bergamo e O., prima di conoscere l'esito del capitolo, nottetempo, eludono la sorveglianza delle guardie pontificie, prendono la fuga. Ad Aigues-Mortes li attendeva una galera inviata dall'imperatore. Raggiungono Pisa (8 giugno 1328): si pongono al servizio di Ludovico reduce da Roma e prestano obbedienza all'antipapa. Si dice (dopo Tritemio) che, incontrandosi con Ludovico, O. esclamasse: « O imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo ». Di fatto si stabilì allora la più infausta alleanza della spada con la penna: O. abbandonò quasi del tutto gli studi filosofici e teologici per consacrarsi alla polemica antipapale e alla giustificazione teorica della politica di Ludovico.

Giovanni XXII, avuta notizia della fuga, spiccòosto contro i fuggiaschi mandato di cattura (28 maggio 1328): contro Michele e Bonagrazia perché ribellandosi al suo ordine si erano allontanati da Avignone rendendosi sospetti di favorire l'eresia; contro O. perché si rese colpevole dello stesso delitto e inoltre perché, fuggendo quando era ancora pendente contro di lui il processo di eresia (« pendente inquisitionis negotio »), si rese convinto di eresia. Anche gli atti posteriori del papa distingueranno sempre il caso di O. da quello degli altri francescani, poiché O. era reo non solo di rivolta ma anche di errori contro le costituzioni pontificie (circa la povertà) e contro altre verità cattoliche.

Il gruppo dei teologi arroccati presso la corte imperiale di Pisa continua a sparare i suoi pezzi antipapali, sempre più violenti. Vieni reso ora di pubblica ragione un documento già redatto il 13 aprile ad Avignone e sottoscritto da Francesco d'Ascoli. O. e Bonagrazia da Bergamo, in cui i francescani di Michele protestano contro le misure prese dal papa (BALUZIO-MANSI, *Miscell.* III, 240 a); una dichiarazione del 18 sett. 1328 denuncia le presunte eresie di Giovanni XXII e fa appello contro di lui alla chiesa cattolica (ivi 246-303) . . . La battaglia continua sempre più virulenta, cieca e smisurata, resa sempre meno interessante dalla monotonia dei motivi ribaditi con esasperante ostinazione. Ormai interessa forse soltanto come contesto storico delle opere polemiche di O.

f) La squisita sensibilità evangelica del glorioso ordine di S. Francesco non poteva tollerare a lungo lo scisma. Il capitolo della Pentecoste 1329 sconfessa e depone il generale Michele, scongiurato dal papa il 20 apr. 1329. L'O., coi fedeli di Michele, protesta contro il provvedimento del papa eretico: *Allegationes religiosorum virorum* (BALUZIO-MANSI, *Miscell.* III, 315-23).

Con la bolla *Quia vir reprobis* del 16 nov. 1329 Giovanni XXII riesamina tutta la questione della povertà, spiega alla cristianità il suo atteggiamento e comunica le risultanze del processo condotto in curia contro Michele. La bolla del papa sarà presa a partito da O. in *Opus nonaginta dierum* che probabilmente ebbe l'ultima mano verso il 1332, certamente prima della morte di Giovanni XXII (4 dic. 1334). Forse gli eventi politici gli impedirono di dare allo scritto immediata redazione definitiva.

Infatti il Bavaro, perduto terreno in Italia, abbandonato dall'antipapa, che in Avignone si prostrò ai piedi di Giovanni XXII, nel dic. 1329 ricalca le Alpi, « tra le fischiate d'Italia » (C. Balbo) e si ritira in Baviera. La pattuglia dei franchi tiratori teologi, ormai guidata da O., si stabilisce a Monaco. O. e i francescani sono alloggiati nel convento dei minori della città, e probabilmente non muteranno più dimora. Quivi assisteranno al malinconico tramonto della loro vita e al lugubre fallimento della loro deplorabile impresa scismatica. Quivi li raggiunse la sentenza emanata dal capitolo generale della Pentecoste 1331, riunito a Perpignano: Michele da Cesena e i suoi seguaci Enrico di Talheim, Francesco d'Ascoli, Gugl. d'O., Bonagrazia da Bergamo e i loro complici erano espulsi dall'ordine e condannati alla prigione perpetua. A nulla era valso il loro memoriale giustificativo inviato il 25 apr. 1331 al capitolo per scongiurare la condanna (GOLDAST, *Monarchia*, II, 1236-38).

g) Nella polemica antipapale di O. compare ora un nuovo motivo. O., feroce cacciatore degli errori di Giovanni XXII, studiandone i sermoni del 1331-32 aveva sorpreso in essi (gennaio 1333) opinioni rischiose, anzi eretiche circa la VISIONE beatifica (v.). O. non si lascerà scappare nessuna occasione di rinfacciarglieli allungando la già enorme lista dei capi d'accusa contro il papa. Il *De dogmatibus Johannis XXII*, scritto prima della morte del papa (4 dic. 1334) e dopo il concistoro del gennaio 1334 in cui il papa protestò solennemente di non voler insegnare nulla di contrario alla dottrina della chiesa circa la visione dei beati, denuncia gli errori del papa e confuta le prove allegate dai « giovanitti » sostenitori del papa. Ediz. GOLDAST, o. c. II, 740-70; ediz. com-

pleta in *G. de O. opera politica* a cura di G. SIKES, H. S. STOFFLER e altri, Manchester 1940 ss (3 voll. al 1954), vol. III, p. 29-156.

h) Dello stesso tempo è l'importante *Epistola* al capitolo generale di Assisi della Pentecoste del 1334, in cui O. si giustifica raccontando le sue peripezie e precisando in tre gruppi gli errori che egli imputa al papa: nuova ediz. in *Opera politica* cit. III, 6-17.

O. non risparmiò neanche la memoria del papa († 4 dic. 1334): la ritrattazione che Giovanni XXII fece sul letto di morte delle sue opinioni personali sulla visione beatifica è giudicata da O. insufficiente e inefficiente, nell'opuscolo *Contra Johannem* del 1335, che comincia: *Non inventi locum paenitentiae Johannes* (frammenti presso R. SCHOLZ, *Kirchenpolitische Streitschriften II*, Roma 1914, p. 396-403).

i) Nel *Compendium errorum papae*, scritto tra il 1334 e il 1338 (Lione 1495; GOLDAST, *Monarchia*, II, p. 957-76) addebita al papa 70 errori e 7 eresie, insistendo sui due errori principali: la pretesa di assoggettarsi l'impero romano e il misconoscimento della dottrina della povertà professata dai frati minori.

l) Appartiene alla stessa letteratura teologica anti-papale il *Defensorium contra Johannem papam* (riedito in BALUZIO-MANSI, *Miscell.* III, 341-45), che però non deriva né da O. né dai suoi amici (come ha dimostrato L. OLIGER in *Archivum franc. hist.* 4 [1911] 16-23, 6 [1913] 742-35), bensì dagli ambienti dei fraticelli italiani della seconda metà del sec. XIV.

m) Dal successore Benedetto XII O. sperò la condanna del defunto Giovanni XXII. Deluso, O. sfogò il suo disappunto nel *Tractatus* in 6 libri *contra Benedictum XII* scritto non prima del 1337 (analisi ed estratti presso R. SCHOLZ, *l. c.*, p. 403-17; ediz. completa in *Opera politica* III, p. 165-322). Anche Benedetto XII è accusato come eretico; per non aver revocato le costituzioni del suo predecessore circa la povertà evangelica; per aver risparmiato (prima del 1335) Giovanni XXII e altri eretici; per aver proibito (costit. *Redemptor noster*) di discutere una questione sottoposta, sì, all'esame della S. Sede ma non ancora decisa da essa; per aver professato teorie erronee circa la « plenitudo potestatis » del papa e circa le relazioni tra papato e impero. O. poi elenca le pene in cui ipso facto incorre il papa eretico (destituzione, scomunica, perdita di ogni potestas) e quelle che devono essere inflitte al papa dalle autorità episcopali e anche dai principi temporali (poiché l'eresia sottomette il papa al potere imperiale).

n) A questo punto la polemica di O., senza abbandonare il motivo della ereticità del papa, si concentra sulle competenze rispettive della chiesa e dell'impero. Forse l'influenza dei teologi regalisti non fu assente dalla dichiarazione della cosiddetta « unione elettorale di Rense » (16 luglio 1338), secondo la quale l'elezione del re era valida anche se non veniva confermata dal papa, purché avesse con sé la maggioranza degli elettori; si sospetta anche più forte nella dieta di Francoforte (8 luglio 1338) che giudicava contraria al diritto la condotta della S. Sede riguardante Ludovico il Bavaro, riteneva nulla la scomunica lanciata contro l'imperatore e si appellava al concilio. O. prende la penna per confortare di ragioni dottrinali le decisioni di Rense e Francoforte: *Tractatus o Allegationes de potestate imperiali* (analisi ed estratti presso SCHOLZ, *o. c.* II, 417-31).

o) In *Octo quaestionum decisiones* (Lione 1496; GOLDAST, *Monarchia*, II, 313-91) del periodo 1339-

42, O. discute il pro e il contro delle tesi regalista e curialista; sotto la parvenza di imparzialità, non riesce a nascondere le sue simpatie per la prima (O. cita più volte Lupoldo di Bebenburg, che nel 1339 aveva pubblicato *De iuribus regni et imperii*, pure scostandosi da lui in molti punti).

Del 1338-40 è l'opuscolo *An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum* (R. SCHOLZ, *l. c.*, p. 432-53): sì, risponde O., il re può utilizzare per le necessità di guerra anche i beni ecclesiastici, senza l'autorizzazione del papa. Il caso contingente suggerisce a O. una dottrina generale.

p) Sotto il titolo *Dialogus* (GOLDAST, *o. c.*, II, 398-957; complementi di SCHOLZ, *o. c.*, II, 392-95), ci giunse un vasto importante zibaldone di parti diverse, redatte in tempi varii, di forma diversa, raccolte probabilmente per servire a una riesposizione critica storica completa della controversia del partito di O. contro la S. Sede. Delle sue tre parti, la seconda, se fu scritta, non ci pervenne, ed è sostituita dal ricordato *De dogmatibus* (che non ha forma dialogica). Il resto è trattato sotto forma di questionario dove uno scolaro domanda e il maestro risponde. Con grande abilità l'autore espone il pro e il contro della tesi, senza mostrare di prender posizione: per precauzione pratica? per vera incertezza di giudizio? per pura esercitazione scolastica? È difficile indovinare il pensiero dell'autore, specialmente circa quei punti — e sono molti, attesa l'enorme massa di problemi toccati dal *Dialogus* — che non sono discussi in forma più asseverante negli altri scritti di O. La prima parte, stesa prima della morte di Giovanni XXII e probabilmente prima del ricordato concistoro del gennaio 1334, tende a provare l'eterodossia di Giovanni XXII attraverso lo studio delle definizioni in materia di fede, delle condizioni di ereticità, dell'infallibilità del papa, del concilio, della chiesa; indaga quindi il modo di procedere nel caso di un papa eretico. Della terza parte, che doveva contenere 9 trattati, ci giunsero i primi due trattati, di indole teorica (redatti forse verso il 1338), uno (in 4 libri) sull'autorità del papa e del clero, l'altro (in 3 libri) sui diritti dell'imperatore, ambedue composti nella forma di questionario come la prima parte con la presentazione del pro e contro di ciascuna tesi. Gli altri sette trattati della terza parte avrebbero dovuto illustrare la condotta dei principali personaggi dell'uno e dell'altro partito in conflitto.

q) Più impegnato è il discorso del *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subiectos imperio a quibusdam vocalis summis pontificibus usurpato*, scoperto da SCHOLZ (che ne pubblicò il prologo nel 1928), edito da L. BAUDRY col titolo: *Breviloquium de principatu tyrannico* (« Etudes de philos. médiévale », XXIV, 1937) e, meglio, da R. SCHOLZ, *Wil. von O. als politische Denker und sein Br. de pr. tyr.*, Leipzig 1944 (« Schriften der Reichsinstitut für ältere deutsche Geschichtskunde » [Mon. Germ. Hist.], VIII) con introduzione biobibliogr. e note copiose. Il trattato, scritto nel 1339-40, in ogni caso prima della morte di Benedetto XII (25 apr. 1341), è conosciuto in unico ms. (fine sec. XIV-inizio sec. XV) della biblot. di Ulma, che s'arresta al lib. VI. La discussione sui limiti del potere papale è lecita, appartiene al teologo e va risolta con la S. Scrittura (lib. I); il papa non possiede la *plenitudo potestatis* in nessun ordine né temporale né spirituale (lib. II); gli altri libri trattano dell'origine, della natura e dei compiti del

potere imperiale e del potere civile. L'argomento è discusso da O. anche nel *Dialogus* cit. e nelle *Octo questionum decisiones*, dove peraltro, si diceva, egli non si pronuncia. A parte gli attacchi di O. contro la S. Sede, la sua ortodossia non sembra compromessa da nessuna ammissione esplicita di principio. Anche nel *Dialogus* (parte III, trat. 1, libro 1) ammetteva la divina origine del primato di Pietro (e quindi dei suoi successori); ciò che egli non sopporta è la indefinita indiscriminata dilatazione storica dei poteri papali, che poi compiacenti complici teologi e canonisti si sono industriati di convalidare con testi biblici.

7) I temi e i materiali di O. sono presenti anche in MARSILIO da Padova (v.) ma l'impianto e lo spirito sono diversi: O. sostiene classicamente la distinzione e la coordinazione dei due POTERI (v.), che è invece rigettata da Marsilio in favore del potere civile; O. da teologo cristiano s'appella alla rivelazione mentre M. riprende l'analisi pagana fatta da Aristotele della società (di cui il « sacerdotium » non è che una « parte »). Cf. J. G. SIKES, *A possible marsilian source in O.*, in *English hist. Review* 51 (1936) 496-504; G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue et G. d'O.*, in *Rev. d. sc. relig.* 17 (1937) 168-85, 428-54.

8) Nel 1342 Ludovico il Bavaro unì in matrimonio il proprio figlio Luigi con sua cugina Margherita Maultasche moglie legittima del principe Giovanni Enrico di Boemia ed erede del Tirolo. La legge naturale ed ecclesiastica della indissolubilità del matrimonio era patentemente violata. O. interviene a legittimare quel divorzio con lo scrittarello: *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (in GOLDAST, o. c. I, p. 21-24). La sua autenticità fu contestata, ma è ben fondata, anche se sembra incredibile che un teologo e religioso si sia spinto fino a tal punto di devozione cesaropapistica. In sostanza O. ragiona così: l'imperatore ha il potere di decidere le cause matrimoniali di nullità; egli ha deciso; non v'è dunque bisogno della dichiarazione di nullità emanata dalla curia papale. Che il papa abbia riservato esclusivamente al potere ecclesiastico tali cause è una sua dannabile usurpazione, « quam plures adulatorie et erronee sibi [al papa] tribuere moluntur »: il suo potere è limitato, « ut omnia possit de jure quae nec legi divinae nec legi naturae reperiuntur adversa ». Come si vede, il principio è giusto, ma poi nella determinazione dell'ambito della legge naturale e divina si può andare molto avanti sulla via delle restrizioni o delle dilatazioni.

9) La morte di alcuni suoi compagni di lotta (Bonagrazia † 1340, Michele da Ces. † 1342), la respiscenza di altri (Enrico di Talheim, Francesco d'Ascoli, che fecero atto di sottomissione al papa), il tramonto delle fortune di Ludovico, la fermezza della S. Sede avevano tolto al piccolo scisma ogni possibilità di successo. Nel suo isolamento fiero, disperato O. diede prova « furoris senilis et ingentis odii » (Mulder) col trattato *De imperatorum et pontificum potestate* (R. SCHOLZ, l. c., p. 453-80, completato da W. MULDER in *Archivum franc. hist.* 17 [1924] 72-97; KENNETH BRAMPTON, Oxford 1927), dove, rivolgendosi all'opinione pubblica, tenta la sua difesa e attacca, con singolare asprezza, gli abusi storici della tirannica « chiesa di Avignone », specialmente la sua pretesa di governare il mondo delle cose temporali. L'affermazione della divina origine del papato, della distinzione e coordinazione dei due poteri è

in principio e astrattamente esatta, ma quando si tratta di farla funzionare come canone di condotta e regola per giudicare gli eventi, O. è nettamente sfavorevole al papa a tutto vantaggio del potere laico.

10) Quando Ludovico il Bavaro, che il nuovo papa Clemente VI aveva un'altra volta scomunicato solennemente (13 apr. 1346), venne deposto dagli elettori e sostituito (10 luglio 1346) con Carlo di Boemia o di Lussemburgo (Carlo IV imperatore), nell'ambiente dei suoi partigiani, forse dalla penna stessa di O., in difesa della sua memoria (Ludovico morì l'11 ott. 1347) uscì il trattato *De electione Caroli IV* (frammenti presso R. SCHOLZ, l. c., p. 349-63; J. HOFER, in *Archivum franc. hist.* 6 [1913] 656 s), dove si impugna l'elezione di Carlo, presentato come candidato della corte avignonese, si dichiara nullo il giuramento prestato dall'eletto al papa e si sostiene che Carlo non solo non ha acquistato la dignità imperiale ma ha perduto anche quella di re di Boemia e conte di Lussemburgo.

11) Prima di morire Michele da Cesena aveva consegnato a O. il sigillo dell'ordine nominandolo vicario generale in attesa di un generale legittimamente eletto (gli scismatici di Monaco non riconoscevano il generale, che era allora Gugl. Farinerio). Nel suo desolato abbandono O. rinviò al Farinerio il sigillo. Fu un gesto di pentimento e di sottomissione? E'gli chiese inoltre per sé e per i suoi compagni di essere liberato dalla scomunica, dalla sospensione, dall'interdetto e dalle pene ecclesiastiche incorse, dichiarandosi pronto a sottomettersi al papa. Il capitolo generale supplicò il papa di accordare il suo perdono ai ribelli di Monaco dispensandoli dal presentarsi alla curia avignonese per la difficoltà del viaggio. Tutto ciò sappiamo dalla lettera inviata da Clemente VI (8 giugno 1349) al generale dell'ordine in risposta alla ricordata supplica del capitolo. Il papa acconsentì, conferendo al generale il potere di riconciliare con l'ordine e con la chiesa O. e i suoi. Questi avrebbero dovuto previamente firmare un formulario presentato dal papa, dove la professione di fede e di obbedienza al papa è espressa in termini molto generali, ma un punto vi viene segnalato in particolare: « [ego confiteor... credidisse et adhuc credere] quod non spectat ad imperatorem papam seu summum pontificem deponere et alium eligere vel creare, sed hoc hereticum reputo » (EUBEL, *Bull. franc.* VI, n. 508 s).

Pur riconoscendo la sincerità della respiscenza interiore di O. testimoniata dalla detta supplica rivolta dal capitolo generale al papa (altri ne dubita stante la quasi contemporaneità degli scritti più violenti di O.), è molto dubbioso che essa fosse seguita dalla riconciliazione canonica ufficiale: O. era un personaggio di tal notorietà che, se fosse avvenuta, avrebbe lasciato traccia nei documenti contemporanei. Che invece ne tacciono. Forse O. fu sorpreso dalla morte (la peste nera che inferì in Baviera nel 1349?) prima che le condizioni poste dal papa gli fossero notificate.

È triste, ma probabilmente ha ragione Giacomo della Marca quando dice: « qui tres haeretici [Michele, Bonagrazia, O.] excommunicati remanserunt » (*Dial. contra fratricellos*, in BALUZIO-MANSI, II, 595).

12) Una lapide mortuaria trovata in Monaco nota la morte di O. « anno Dom. 1347 id. apr. » (13 aprile 1347). Forse si tratta di un errore poiché O. viveva ancora quando il capitolo dell'ordine indirizzò al

papa la ricordata supplica in favore di lui (poco prima dell'8 giugno 1349). C. K. BRAMPTON pone la morte di O. nella notte sul 10 apr. 1347: *Traditions relating to the death of W. of O.*, in *Arch. franc. histor.* 53 (1960) 442-49. Poi si fa il silenzio attorno ad O. Comincia invece la storia perenne dell'occamismo.

La parte meno caduca e più sostanziosa della copiosa produzione letteraria di O. è quella del periodo di Oxford (fino al 1324) e del soggiorno in Avignone (1324-28), non avvelenata dalla polemica antipapale, consacrata alla teologia, alla logica, alla metafisica, alla filosofia naturale:

1) *Super quatuor libros Sententiarum* (Lione 1495), commentario redatto prima del 1324. Si crede, dopo MICHALSKI (*Les courants critiques et sceptiques dans la philos. du XIV s.*, Cracovia 1927, p. 2 ss), che il primo libro, il più sviluppato e il più importante, sia una *ordinatio*, mentre gli altri 3 libri sono *repor-tationes*. Di particolare interesse speculativo sono i prologhi. PH. BOEHNER, il più benemerito dei moderni studi occamisti, ha dato una splendida ediz. parziale della *Quaestio prima principialis Prologi in primum librum Sententiarum, cum interpret.* G. Biel, Paderborn 1939; l'ediz. porta l'apparato critico (per il prologo e per il I libro del commento i testimoni del testo sono praticamente concordanti), l'identificazione delle citazioni del testo e la sezione corrispondente del *Collectorium* o *Epitome* di G. BIEL (v.). Altra ediz. parziale ha dato E. ROCHE, *Edition of Quaestio X Dist. II^o of O. s. «Ordinatio»*, in *Franciscan Studies* 8 (1948) 173-91. Sulla cronologia del commento cf. PH. BOEHNER, in *Franciscan Studies* 11 (1951) 305-16. Il Commento è la fonte principale e più completa per la conoscenza del pensiero di O.: cf. S. U. ZUIDEMA, *De filosofie van O. in zijn commentaar op de Sententien*, Hilversum 1937, 2 voll. (trova nella filosofia di O. quattro caratteristiche: soggettivismo, individualismo, volontarismo, agnosticismo). Peraltro O. vi evita spesso di esprimere la sua opinione, avvertendo egli stesso la novità e l'arditezza delle sue dottrine.

2) In appendice all'ediz. cit. di Lione è riprodotto il *Centiloquium theologicum*: elenco di 100 proposizioni tratte dai teologi, con preferenza per quelle piccanti e paradossali («omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complexentis», lo giudica il troppo ottimista editore di Lione). La sua autenticità è contestata. Nuova ediz. a cura di PH. BOEHNER, *The Centiloquium attributed to O.*, in *Franciscan Studies* 1941, fasc. 1, p. 58-72, fasc. 2, p. 35-54, fasc. 3, p. 62-70; 1942, p. 49-60, 146-57, 251-301. Cf. ID., *The mediaeval crisis of logic and the author of the Centiloquium*, ivi 1944, p. 151-70; A. ISERLOH, *Um die Echtheit des Centiloquium. Ein Beitrag zur Wertung O. s. und zur Chronologie seiner Werke*, in *Gregor.* 30 (1949) 78-103, 309-46.

3) *Quodlibeta septem* (Parigi 1487; ediz. migliore, Strasburgo 1491), appartenenti al periodo di Oxford (alcuni, senza ragioni sufficienti, li vorrebbero spostare dopo il 1328), esprimono il pensiero di O. con più franchezza e senza reticenze.

4) *De sacramento altaris* (Parigi 1490; Strasburgo 1491, coi *Quodlibeta*; Venezia 1502, coi *Theoremata de corpore Christi*, di Egidio Romano; Ven. 1504; T. BRUCE-BIRCH, *The De sacramento altaris of W. of O.*, introd., ediz. non soddisfacente, vers. inglese, bibliogr., Berlington [Jowa] 1930 [pp. XLVII-576]), trattato consacrato ai problemi della transustanziazione, considerati quasi esclusivamente dal punto di vista metafisico.

5) *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem* (Bologna 1496), cioè commento alla *Isagoge* di Porfirio, alle *Categorie* e al *Peri hermenias* di Aristotele, e un trattato *De communitativibus Aristoteli*. L'opera, che sotto la forma di commento ai

classici offre a O. l'occasione di far notare l'originalità della sua epistemologia, suscita parecchi problemi critico-testuali. Cf. A. MAIER, *Ein neues O.-Ms. Die Originalform der Expositio aurea*, in *Gregor.* 28 (1947) 101-33; PH. BOEHNER, *A first redaction of the Expositio aurea of O.*, in *Franciscan Studies* 8 (1948) 69-76; ID., *The hypothetical first redaction of O. s. Expositio aurea*, ivi 14 (1954) 374-84: contro l'ipotesi di A. Maier, si deve credere che i *Notabilia* sono un compendio della *Expos. aurea*, non già un'opera originale di O.

6) *Summa totius logicae* o *Tractatus logicae* (Parigi 1498, Bologna 1498, Venezia 1508, 1522, 1591, Oxford 1675), composta per invito del discepolo inglese Adamo Wodham (sarebbe invece dedicata a Gugl. di Amberg, secondo Michalski), è opera più matura rispetto alla precedente (che sarebbe opera di principiante, secondo il Baudry), e quindi da alcuni è attribuita agli ultimi anni di O. La prima delle tre parti si può ritenere del periodo 1325-28 secondo l'ultimo editore: PH. BOEHNER, *Summa logicae*, St-Bonaventure (N.-Y.) 1951-54. Cf. ID., *Medieval logic. An outline of its development from 1250 to c. 1400*, Chicago 1952; W. MOODY, *The logic of W. O.*, London 1935.

7) Secondo PH. BOEHNER, *Three sums of logic attributed to W. O.*, in *Franciscan Studies* 11 (1951) 173-93, O. è il probabile autore anche di due altre somme di logica: l'*Elementarium* del ms. di Monaco Clm 1060 e il *Tractatus minor logicae* del ms. di Assisi 690.

8) Alle opere di logica va aggiunto un commento agli *Elenchi* di Aristotele (MICHALSKI, o. c., p. 6).

9) *Quaestiones in octo libros Physicorum* (Strasburgo 1491, 1506; Ven. 1506; Roma 1637), commento alla fisica di Aristotele; importante è il prologo (edito separatamente da G. E. MOHAN, *The prologue to O. s. exposition of the Physics of Aristotle*, in *Franciscan Studies* 1945, p. 235-46).

10) *Summulae in libros Physicorum* o *Philosophia naturalis* (Bologna 1494, Venezia 1506, Roma 1637). Rispondendo alle richieste dei suoi confratelli, O. offre un'esposizione sistematica e completa delle sue opinioni in materia di scienze naturali (nella *Summa totius logicae* protesta di aver voluto esporre non già il suo pensiero, bensì quello di Aristotele). Pur rinviando continuamente ad Aristotele e seguendone le divisioni più larghe, egli non ne fa l'esegesi e se ne scosta liberamente per fornire le proprie opinioni sui principii della generazione (materia, forma, privazione), sulle 4 cause, sul caso e la fortuna, sul moto e le sue specie, sul tempo e luogo (argomenti che corrispondono largo modo ai primi 4 libri della fisica di Aristotele). G. MOSER (v. bibl.) conducendo lo studio (per vari titoli difettoso) dell'opera di O., fa notare tra l'altro come O. preferisca alle considerazioni metafisiche l'osservazione dei fenomeni fisici, e come abbia preparato la via all'empirismo moderno. F. CORVINO, *Questioni inedite di O. sul tempo*, in *Riv. crit. di storia della filos.* 11 (1956) 41-67, 12 (1957) 42-63, dà un anticipo dell'edizione delle *Quaestiones* e della *Expositio super Physicam* preparata dall'Istituto francescano di S. Bonaventure (N. Y.). Cf. anche H. SHAPIRO, *Motion, time and place according to W. O.*, S. Bonaventure (N. Y.) 1957: le idee di O. (studiate specialmente nelle *Summulae in libros Physicorum*) comparate a quelle di altri scolastici.

11) *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* of W. O., ediz. a cura di PH. BOEHNER, St-Bonaventure (N.-Y.) 1945.

12) Di non sicura autenticità sono: *Tractatus de successivis* attributed to W. O., St-Bonaventure (N.-Y.) 1944 (ediz. a cura di PH. BOEHNER), teoria del moto, del luogo, del tempo, e *Quaestio de relatione attributed to W. O.*, in *Franciscan Studies* 11 (1951) 273-303 (ediz. a cura di G. MOHAN), e altri scritti minori. Cf. per es., C. K. BRAMPTON, O.

and his alleged authorship of the tract «*Quia saepe juris*», in *Archivum francisc. hist.* 53 (1960) 30-38: ragioni di rifiutarne l'attribuzione a O.

Un *Tractatus de principiis theologiae* (titolo fornito da Pietro di Candia che ne riproduce un passo nel suo commento alle Sentenze: cf. Fr. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar des Pisaner Papstes Alexander V*, Münster i. W. 1925, p. 95, n. 1), edito criticamente da L. BAUDRY (Paris 1936), non fu scritto da O., cui talvolta è attribuito, ma certamente da un occamista contemporaneo di O., il quale, dopo aver assimilato la dottrina del maestro, tenta di compendiarla fedelmente (ricorrendo spesso alle espressioni precise di O.) e di ordinarla secondo un ordine sistematico deduttivo senz'altra critica che quella implicita nel fatto stesso della scelta e dell'ordinamento delle proposizioni occamiste. Il *Tractatus*, molto interessante, è un'ottima guida per la esplorazione completa e organica del pensiero di O.; d'altronde l'ediz. di Baudry fornisce le referenze delle varie proposizioni alle opere autentiche del grande *Inceptor*.

II. La dottrina di O. L'autore del *Tractatus de principiis theologiae* (v. sopra) con notevole sforzo ha tentato di organizzare l'opera filosofica teologica di O. attorno a:

A) Due principii di ricerca: 1) *Pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate ponendi* (altri dice: « non sunt multiplicanda entia sine necessitate »); e la « necessità » di porre un'affermazione è esclusivamente: la ragione (dimostrazione), l'esperienza (il dato immediato), l'autorità della S. Scrittura, l'autorità della chiesa (ed. BAUDRY, p. 125; 2) *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*; in particolare, « ipse potest quidquid potest causa secunda » (n. 1 e 3, ediz. cit., p. 45; cf. *Quodl.* VI, q. 6; *Sent.* prol. q. 1, BB, HH). Dai due principii si ricavano 243 conclusioni, 81 dal primo, 162 dal secondo (cf. l'explicit, p. 149).

Di fatto essi affiorano a ogni passo decisivo dell'impresa speculativa di O., suscitando problemi, determinando le alternative possibili, comandando soluzioni. Ovviamente, non si tratta di principii che generano deduttivamente delle verità già in essi contenute, ma si tratta di *regole* per il ben pensare, di canoni metodologici che, applicati alle proposizioni già d'altronde introdotte, discriminano quelle accettabili da quelle inaccettabili. Non occorre molto per avvertire che esse godono di una chiarezza equivoca e di una efficacia traditora.

a) Il primo, noto come « rasoio di O. », che prescrive al pensatore di affermare soltanto il « minimo necessario », ossia di eliminare quanto non è « motivato », appare abbastanza banale, tanto esso è indiscutibile. Forse sulla bocca di O. poté essere un opportuno rimbroto a coloro che di contrabbando immettevano nella città privilegiata della « scienza dell'essere » gli abitanti creati non già dalla « necessità » bensì dalla fantasia o dalla smania sofistica. Ma in generale questo richiamo alla motivazione è pleonastico in qualsiasi « scienza », fino a che si distinguerà la « scienza del reale » dalla fantasticheria, dalla poesia e dalla matematica (che può assumere qualsiasi postulato di partenza non contraddittorio).

Più importante è avvertire che il principio è per se stesso infecondo. « Non si ponga più di quanto è necessario », sta bene. Ma che cosa è necessario? Non vi fu mai nessuna tesi di nessun filosofo che non vantasse per sé una ragione, un motivo, una necessità; gli stessi occamisti, pur manovrando contro gli altri il rasoio di O., generarono tal fungaia di problemi

falsi e di soluzioni fasulle da farsi proprio improvverare di essere sprovvisi di rasoio. Nella determinazione della « necessità » di una tesi si potrà procedere molto innanzi sulla via dell'errore, nonostante la professione di fedeltà al minimo indispensabile.

Per avere qualche sentore della efficacia decetrice del principio basti enumerare le prime conclusioni che O. con spavalda disinvoltura crede di poter « trarre » dal principio anzidetto (secondo il cit. *Tractatus*):

1) la grazia dell'anima non è realmente distinta dalla carità, « quia nulla ratio urget ad hoc », né esperienza, né S. Scrittura (o. c., 2ª parte, n. 2, p. 126; cf. *IV Sent.* q. 3, H);

2) nelle creature non v'è distinzione formale fra essenza e persona « quia ad hoc nulla praedictarum necessitatum occurrit », mentre quella distinzione vale in Dio perché ciò comanda la fede (ivi n. 3, p. 126; cf. *I Sent.* dist. II, q. 1, F, q. 6, D; *Summa totius log.* II, 2);

3) il tutto non è altro che la somma delle parti, perché non v'è necessità di distinguere le parti dal tutto (ivi n. 5, p. 126; cf. *Summulae* I, 25);

4) essere ed essenza non differiscono realmente in nessuna cosa ma sono perfettamente identici, « quia ad ponendam distinctionem eorum nulla necessitatum praedictarum invenitur » (ivi n. 6, p. 126; cf. *Quodl.* II, q. 7, *Summa tot. log.* III, 2, c. 27);

5) le potenze dell'anima non sono realmente distinte dalla sua essenza perché quella distinzione non è imposta da nessuna ragione (ivi n. 14, p. 129; cf. *II Sent.* q. 24, G, K);

6) l'intelletto agente non è distinto dall'intelletto possibile. Questa tesi è ricavata dalla precedente mediante sillogismo espositivo: come facoltà dell'anima, ambedue gli intelletti non sono distinti dall'anima e quindi non sono distinti fra loro (ivi n. 16, p. 129; cf. *II Sent.* q. 24, Q, R, q. 25, AA); ma è raggiunta anche direttamente grazie al principio del minimo: a spiegare la prima conoscenza di una cosa, bastano l'oggetto debitamente vicino e le cause naturali conoscitive, e non v'è bisogno di far intervenire un intelletto agente distinto dal possibile (ivi n. 21, p. 130; cf. *II Sent.* q. 14, O, Q);

7) non v'è altra realtà intellegibile che l'individuo: « non est aliqua quidditas rei materialis, quae non sit singularis . . . , omnis reiditas et omnis res est singularis . . . et omnis res est quidditas sua et nihil aliud. De quocumque enim quaeratur quid ipsum est, constat quod ipsum est ipsum et non est aliud a seipso » (ivi n. 23, p. 131; cf. *I Sent.* dist. II, q. 6, O, P; q. 7, E, F, S, T) . . .

E continua la deduzione. Che poi non è deduzione ma si riduce all'affermazione: non esiste la tal realtà perché non ne vedo le ragioni. La tanto acclamata rigorosità e consequenzialità logica di O. appare una bugia economicistica davanti a questi saggi che ci lasciano piuttosto l'impressione pensosa di insensibilità speculativa, di distrazione o di irritante mania distruggitrice. Le ragioni ci sono — non foss'altro, quelle proposte da insigni autori — per porre la distinzione fra *ESSENZA* e *PERSONA* (v.), fra parti e tutto, fra essere ed essenza (v. *ONTOLOGIA*), fra *FACOLTÀ* (v.) e anima, fra *INTELETTO* agente e possibile (v.), per ammettere una certa realtà *UNIVERSALE* (v.), per pensare che l'oggetto proprio primo e diretto dell'intelletto non sia il singolare bensì la « quidditas rei materialis » . . . Ma si tratta di vederle, queste ragioni; ed escluderle col semplice

trucchetto del « minimo indispensabile » è malcostume filosofico, così grossolano da farci dubitare che O. ne fosse interamente vittima e che le sue negazioni non rispondessero ad altre preoccupazioni.

Infatti si nota che il principio di economia non si fa valere per Dio, il quale « frequenter facit median-tibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus [per es., potrebbe governare il mondo da solo e invece si avvale delle cause seconde; pone alla giustificazione e alla salvezza delle condizioni non necessarie in senso assoluto] nec ideo male facit quia eo ipso quod ipse vult, bene et iuste factum est » (I *Sent.* dist. 17, q. 3, F), e O. non assegna motivi di questa eccezione al principio. Si nota che le negazioni cadono di preferenza sulle realtà della metafisica, non verificabili in esperienza; e ci viene il sospetto che esse siano comandate non già dal principio del rasoio bensì da un generale pregiudizio antimetafisico. Così è difatti, come si vedrà.

b) Il secondo principio è l'enunciato stesso della ONNIPOTENZA divina (v.). Ci fa non poca meraviglia trovare qui questo attributo divino in funzione di principio euristico diagnostico della verità: certo, Dio è principio ontologico, causa efficiente *prima* dell'essere finito, ma, rispetto ai nostri processi gnoseologici e tenuto conto della genetica concettuale, appare come scoperta *ultima* o remota, nelle tappe finali della camminata speculativa.

Ad ogni modo, l'on. div. appartiene davvero allo stile dimostrativo di O.: tanto spesso essa viene invocata per decidere l'ambito della problematica possibile, per determinare le alternative possibili della mente di fronte a un problema e per comandare le soluzioni. In che misura sia legittima la funzione metodologica affidata da O. alla on. div. si dovrà esaminare caso per caso. Basti qualche esempio istruttivo.

O. nega che essenza ed esistenza siano due entità realmente distinte nella realtà finita (v. ONTOLOGIA). A ciò provare, oltreché la legge del « minimo indispensabile » (v. sopra), invoca l'on. div. impegnandola in questo sorprendente ragionamento: se essenza ed esistenza fossero davvero entità distinte, Dio, che può tutto al di qua della contraddizione, potrebbe farle sussistere anche separatamente; con ciò si avrebbe da una parte una « essenza » sussistente che sarebbe priva di « esistenza », dall'altra una « esistenza » che, separata dall'« essenza », sarebbe esistenza di nulla; il che è ovviamente contraddittorio; dunque non è vero che essenza ed esistenza siano realtà distinte: « si essent duae res non esset contradictio quod Deus conservaret *entitatem* in rerum natura sine *existentia*, vel e converso *existentiam* sine *entitate*; quorum utrumque est impossibile. . . Non plus sunt *esse* et *essentia* duae res quam *essentia* et *essentia* » (*Summa totius logicae* III-2, c. 27); « item omnem rem priorem naturaliter potest Deus facere sine posteriori; ergo, essentiam sine existentia. Ideo dico quod nullo modo distinguuntur » (*Quod.* II, q. 7). Ragionare sofistico! in partenza O. suppone che essenza ed esistenza siano realtà distinte e *separabili*; tant'è vero che prospetta la possibilità della loro effettiva separazione da parte di Dio; all'arrivo, invece li suppone *inseparabili*, tant'è vero che giudica impossibile la loro prospettata sussistenza separata. Se si vorrà dire che anche in partenza quelle due entità metafisiche sono considerate da O. inseparabili, allora si dovrà negare che Dio possa separarle; e la conclusione voluta da

O. non seguirebbe. Se poi O. pensasse Dio capace di separare gli inseparabili, allora dimenticherebbe la sua definizione di on. div. o si burlerebbe di noi. In verità, non troppa consolazione per un fanatico della logica qual era il baccelliere di Oxford. O. non è l'unico a negare quella reale distinzione fra essenza ed esistenza e, dunque, alla peggio, avrebbe potuto ricoverarsi sotto qualche pesante autorità; ma credere di avere estromessa quella dualità — e quindi di avere ostracizzato tutto il massiccio blocco di tesi gnoseologiche, metafisiche, teologiche che presuppongono quella fondamentale distinzione — è tale illusione, anzi insensibilità critica, che scoraggerebbe anche il più ottimista dei suoi panegiristi.

Crediamo di indovinare un vizio più profondo e più generale che rende meno incomprensibili queste disavventure logiche dello smaliato logico e che toglie ogni forza alle sue feroci negazioni metafisiche. O. si trovava davanti un ricco dizionario metafisico bell'e fatto, fatto da altri. Ora, in METAFISICA (v.), la nozione di una realtà non si trova bell'e fatta ma si « costruisce » nel momento stesso che si prova l'esistenza di quella realtà: ad es., le categorie di essenza-esistenza, atto-potenza, qualità-sostanza, facoltà-anima . . . sono pure parole per chi non ha presenti le ragioni che indussero a costruirle. Chi non ripercorre la strada dimostrativa, cioè chi non ricostruisce per proprio conto la metafisica, non capirà nulla di quelle categorie, ne proverà fastidio e irritazione come davanti a un cifrario senza chiave, e un ingombro inutile, « a una pluralità di enti senza necessità », e crederà suo dovere eliminarle dal sacro recinto della scienza; e tanto maggiore sarà la disinvoltura e la leggerezza con cui compirà quella purgazione quanto minore sarà la penetrazione delle ragioni di custodirle. Oppure avverrà che egli le intenda a controsenso perché, non avendo rifatta la fondazione originaria, si lascerà guidare da pure analogie verbali, da richiami etimologici, da quanto può fornire una definizione puramente nominale di quelle categorie (quante idee impertinenti possono suggerire i nudi vocaboli atto, potenza, sostanza, facoltà . . . !). E così sbagliare bersaglio, assegnare ragioni false, suscitare problemi vani, proporre soluzioni fittizie. La filosofia sarà ridotta a retorica della filosofia, a sport logico-grammaticale per acrobati del dizionario filosofico.

Tale degenerazione dell'attività metafisica si registra in misura scandalosa nei tardi epigoni di O. (v. oltre), ma si registra anche presso O.: egli dimostra di non avere dinanzi a sé la maestà imponente e solida dell'edificio metafisico, ma si trova a maneggiare soltanto i detriti dell'edificio, vaganti e isolati come massi erratici, strappati alle loro fondamenta e alla funzione per cui furono originariamente introdotti: allora, guardati in se stessi senza le loro ragioni e funzioni, dovevano apparirgli inutili, ingombranti, vuoti, pure parole.

Per lo stesso difetto radicale di rifondazione dei concetti, O. non si trovò in grado di apprezzare i motivi che impongono al filosofo le altre categorie metafisiche e, non difettando di coraggio, non esitò a negarle: le *relazioni* non sono una realtà diversa dagli assoluti (*Tractatus* p. I, n. 10, ediz. cit. p. 47); l'*unione*, la *distanza*, la *simultaneità* non sono realtà diverse dalle cose unite, distanti, simultanee (ivi n. 103, p. 89); *potenza* e *atto* (ivi n. 107, p. 90 s), *negazione*, *privazione* (n. 108, p. 91 s) non si distinguono dalla sostanza; il *moto* non è nulla più del-

l'essere mobile (ivi n. 110-16, p. 92-100), il *tempo* coincide con la sostanza che dura (ivi n. 117-23, p. 100-05), il *numero* non è diverso dalle cose contate (ivi n. 124-29, p. 105-07), e così il *luogo*, la *quantità*, la *figura*... non si distinguono dalle cose di cui si predicano.

La prova, almeno quella ufficiale, è sempre il giochetto che invoca la *onn. div.*; ad es.: « cuius ratio est quia secundum praemissum principium omnes res ab invicem distinctas... potest Deus... invicem produrre et conservare; sed videtur quin actio, passio non possunt sine absolutis [le sostanze di cui si predica l'azione, la passione] produci, ergo etc. » (ivi n. 109, p. 92); « Deus non potest sine permanentibus facere motum » (ivi n. 110, p. 92); se il *tempo* fosse « alia res a permanentibus et motu, tunc posset Deus tempus produrre sine illis, quod falsum est » (ivi n. 117, p. 100). Talvolta il ricorso all'*onn. div.* è più tortuoso, come quando O. vuol provare che la *verità* di una proposizione non è distinta dalla proposizione vera poiché dall'ammissa distinzione discenderebbe la conseguenza inaccettabile che il predestinato dovrebbe essere « necessariamente » salvato (ivi n. 151, p. 118 s.).

L'*onn. div.* funziona nelle mani di O. come chiave universale. Ma si è già detto a proposito di essenzialità (e si può ripetere per le altre applicazioni che ne fa O.) che una chiave cosiffatta è propriamente un grimaldello, anzi non apre nulla. In generale e fin d'ora ci sembra di dover dire che essa è equivoca, sterile, infondata.

È *equivoca*: infatti decisiva nel processo dimostrativo non sarà propriamente la *onn. div.* bensì, semmai, l'esigenza di in contraddittorietà che si fa valere — dallo stesso O., e giustamente — nel concetto stesso di *onn.* (« Dio può fare tutto ciò il cui essere fatto non implica contraddizione »). E dunque l'*onn.*, che si vede prescritti i limiti dalla in contraddittorietà, è essa stessa una regola regolata non già la regola regolante prima (v. oltre).

È *sterile*: la considerazione di ciò che Dio può fare (se vuole) non ci sembra di alcun aiuto per decidere ciò che di fatto è: dall'*onn. div.* non si può razionalmente *dedurre* nulla circa l'ordine esistente, neppure l'esistenza finita in generale: O. stesso ammette la libertà della creazione, anzi è più rigido di noi nel difenderla (v. oltre).

È *infondata*: prima di far funzionare l'*onn. div.* come principio di qualche cosa, bisogna rispondere alla richiesta di motivazione o di fondazione tanto predicata dallo stesso O. (v. sopra): per quale ragione o necessità si pone Dio e l'*onn. div.*? Da tale fondazione dipende lo stesso valore semantico delle parole « Dio », « onnipotenza », poiché la « nozione » di Dio e dei suoi attributi ci risulta soltanto (e non è nulla più di quanto ci risulta) dal processo di fondazione che prova la sua « esistenza » o realtà (da questo punto di vista appare un'altra volta la « sterilità scientifica » dell'*onn. div.*: essa, che si costruisce sul ragionamento « ab esse ad posse », si pone legittimamente soltanto come « spiegazione » di ciò che esiste di fatto e non contiene nulla più di quanto è necessario per spiegare l'essere esistente, e pertanto non giustifica il passaggio, « a posse ad esse »). Perché dunque si afferma Dio e la sua *onn.*? O. non ha esitanze: delle quattro necessità, che autorizzano una affermazione, non può essere, a proposito di Dio, invocata l'*esperienza* immediata poiché anche O., con la dottrina comune, esclude che Dio possa

cadere sotto la presa della nostra intuizione durante la vita terrena. Ma O. esclude anche che Dio possa essere raggiunto mediante *dimostrazione*, per un generale pregiudizio agnostico antimetafisico che lo allontana a perdita di vista dalla comune dottrina cristiana (v. oltre). Per giustificare l'affermazione di Dio non gli rimane altro motivo che l'autorità della S. Scrittura o della chiesa, cioè la *fede*.

Il sistema di O. è appunto definito *agnosticismo fideistico* (J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, I, Brux.-Paris 1941³, p. 223-44). Siamo di fronte a una « mentalità » estremamente interessante per la storia dell'evoluzione del pensiero mondiale; mentalità *agnostica* in quanto nega validità al processo inferenziale metafisico e quindi alle nozioni metafisiche costruite con quel processo; *empiristica* in quanto si condanna a costituire nell'esperienza la totalità del sapere scientifico; *fideistica* in quanto tenta di ricostituire l'impero delle realtà metempiriche chiedendo le garanzie non già alla ragione bensì alla rivelazione accettata come valida per un atto di fede: da essa trae i punti di partenza della speculazione e le regole diagnostiche della verità; *deduttiva* in quanto l'unica possibilità e l'unico compito della filosofia — che a questo punto si trova risuscitata e identificata con la teologia dopo essere stata assassinata dall'agnosticismo — sarà l'enucleazione « analitica deduttiva » di tutto ciò che è implicato nel dato di fede.

Tali qualifiche, e altre conseguenti, emergono da un complesso e abbastanza coerente sistema di pensiero. Se i principi costruttori del sistema di O. fossero *primamente* e *soltanto* quelli sopra chiosati, ci faremmo un'idea assai poco lusinghiera delle capacità filosofiche di O. e il suo sistema non meriterebbe altro esame; tanto esso sarebbe fragile e scentrato. Vero è che quei principi hanno tutta l'aria di essere stati introdotti avventizamente (da O. stesso prima che dall'anonimo autore del cit. *Tractatus*) per fornire una giustificazione, « in forma », di tesi già acquisite in forza di *altri* principi e presupposti più o meno segreti. Si può arguire per certo che almeno in alcuni punti l'*onn. div.* non interviene come fattore determinante del pensiero di O. ma semmai soltanto come ecipiente veicolo di una tesi già per altra via fondata. Ad es., O. ammette che « visio, intellectio, dilectio et omnes actus animae cognitivi et appetitivi sunt qualitates reales in anima, ab ea distinctae et realiter sibi [all'anima] inhaerentes » (ivi n. 157, p. 120; cf. *Summulae* III, 19). Ora, se l'*onn. div.* fosse davvero per O. qualche cosa più di una pura veste argomentativa o pretesto logico, O. avrebbe potuto e dovuto farla funzionare anche qui e sarebbe giunto a una conclusione contraria ragionando così: se la visione, l'intellezione, l'amore... fossero entità realmente distinte dall'anima, Dio potrebbe dare ad esse una sussistenza separata dalla sussistenza dell'anima; ma allora si avrebbe una visione, un'intellezione, un amore senza un soggetto che vede, che intende, che ama..., il che è impossibile; dunque quegli atti conoscitivi e appetitivi *non* sono realmente distinti dall'anima. Per decidere la questione della realtà delle qualità O. manovra invece un altro criterio: quando una qualità non dipende dalle variazioni di moto e di tempo del soggetto, allora si deve dire reale e realmente inerente al soggetto (così il peso, la leggerezza, il calore, il sapore et huiusmodi, come gli atti conoscitivi e appetitivi ricordati sopra, non

sorgono né scompaiono col semplice mutare di spazio e di tempo, e pertanto, secondo O., sono qualità reali); in caso contrario, la qualità non è reale ma soltanto un termine connotativo: tali sono la curvilinearità, la rettilinearità, la figura et huiusmodi, qualità che sorgono per semplice mutazione locale (ivi n. 159, p. 120 s; cf. I *Sent.* dist. 17, q. 6, K; III *Sent.* q. 6, E, L.; *Summa tot. log.* I, 55). Non si vuol badare qui alla bontà del criterio e alla pertinenza degli esempi scelti da O. (quanto più fini e meno ingenui sono le analisi dell'antico Aristotele. Siamo lontani anche dalla distinzione moderna fra qualità primarie e secondarie); ma si nota soltanto che O. si lascia guidare da un criterio diverso da quello dell'on. div.; che, anzi, almeno tacitamente e almeno in alcuni casi, sconfessa il criterio dell'on. div. poiché non poteva non avvertire che l'adozione di esso in questi casi l'avrebbe condotto a conclusioni contrarie a quelle cui giunge (come, per citare altri casi, non gli avrebbe permesso di accettare la distinzione reale fra materia e forma, fra sostanza e accidenti nell'Eucaristia, fra natura e persona in divinis., che invece accetta sia pure sotto lo stimolo e la garanzia della fede).

Queste chiose possono suggerire a carico di O. un sommario giudizio peggiorativo di diletterismo speculativo e di sofisticata academia disputatoria che si trastulla con le categorie filosofiche divelte dal loro impianto argomentativo sistematico, considerate come *idola fori, idola theatri*, e si compiace di saper provare il pro e il contro di una tesi manovrando a piacere i congegni dimostrativi. Sì, questo giudizio trova motivi in O., abbondantissimi negli occamisti. Ma quelle chiose suggeriscono anche il dovere di onestà di indagare, se vi sono, i presupposti più radicali e segreti, i veri «principi» che possono dare al sistema di O. unità logica, validità, serietà.

B) Il problema metafisico dell'uno e dei molti. L'attività conoscitiva si svolge da due punti di vista diversi: quello del singolare o individuale (= i), molteplice e quello dell'uno universale (= u.), cioè quello dell'«esperienza» e quello del «concetto»: dualità conoscitiva che ci obbliga a introdurre la dualità psicologica senso-intelletto. Sotto UNIVERSALI (v.) si descrive il blocco delle tesi caratteristiche e più direttamente definitorie del genuino realismo. Sono anche tesi-spie: chi ne ammette una deve accogliere tutte le altre (salvo inconseguenza logica, peraltro storicamente frequente) e sottoscrivere il realismo tomistico; chi ne ripudia una sarà condotto da logica a ripudiarle tutte e a professare un partito filosofico non realistico (per noi il sistema di Scotò è artificiosamente e verbalmente realistico ma potenzialmente e logicamente nominalistico).

Si prevede, e la storia del pensiero conferma, che un sistema estratomistico non realistico si costruirà sulla negazione di quelle tesi cioè: si crede che l'i. sia realtà semplice, omogenea, d'una sola colata, fatto originario in nessun modo decomponibile; non si è in grado di intendere l'analogia dell'essere; si nega la composizione e la distinzione metafisica, in particolare quella di essenza ed essere, si scaccia l'u. da qualsiasi gradino della scala ontologica e non gli si riconosce una condizione individualizzata in seno all'i.; si riconosce agli ingredienti dell'i., per es. a materia e forma separatamente considerate, una entità propria autonoma; si pensa l'individuazione della realtà corporea senza far intervenire la materia; si esclude dalla conoscenza u.

il contributo della sensitività; si professa la conoscibilità diretta del singolare, l'intelligibilità della materia... Chi si scosta dal realismo moderato tomistico dove troverà alloggio? Non si può prevedere a priori, poiché «ex errore sequitur quodcumque», ma la storia è lì per mostrare che la tentazione più allettante e più pronta è il nominalismo (= N.).

C) L'opzione primitiva di O.: l'i. è «seipso» i. Tale è la sorte toccata a O., il quale, partendo da premesse antitomiche, inflò animosamente la strada del N. già battuta più ingenuamente dal N. dei secoli precedenti, di nuovo additata, per infedeltà al tomismo, dal domenicano Durando di S. Pourçain († 1332), e, per infedeltà allo scotismo, dal francescano Pietro d'Auriol († 1331). Il destino dottrinale di O. è deciso da una primitiva opzione, che è il più radicale e più fecondo presupposto dell'occamismo: ogni realtà singolare (e ogni realtà esistente «extra animam est realiter singularis et una numero») *seipso est singularis*. È un tutto omogeneo semplice, elementare, resistente a qualsiasi analisi metafisica. Scotò vi vedeva un pacchetto di formalità distinte «ex natura rei», S. Tommaso vi vedeva un prodotto di due fattori realmente distinti; ambedue concordavano nel dire che l'i. è singolare non già per tutto se stesso, bensì per una sua componente o formalità, *per aliquid additum*, che veniva a sovraggiungersi nell'i. a una «natura» non singolare ma comune. Invece per O. l'i. è *seipso*, totalmente, immediatamente, originariamente individualizzato.

«Nec est quaerenda aliqua causa individuationis»: poiché nel blocco rigorosamente e onninamente individuale non v'è alcun posto per un principio realmente u., non sorge più il problema di spiegare come poi quel principio u. venga individualizzato nella realtà concreta, cioè perde ogni senso la ricerca del principio di individuazione. Ecco, l'i. è singolare *seipso*, per il fatto stesso che esiste, non ha bisogno di essere spiegato mediante cause intrinseche costitutive ma, semmai, soltanto mediante le cause estrinseche efficienti finali, che lo pongono in essere.

Quest'idea, che O. non si stanca di ripetere, dirige tutta la serrata vigorosa discussione del problema istituita da O. nel I *Sent.* dist. 2, qq. 4-8. O. è in diritto di affermarla senza darne la prova: l'obbligo della prova incombe a chi per contro afferma la struttura composta dell'i. (la quale, non essendo un dato immediato, deve essere dimostrata). Ma, ecco, l'omogeneità indivisa dell'i. cessa di essere un dato e diventa problema da risolvere nel preciso momento in cui entra in funzione il punto di vista intellettuale e si scopre che, con l'aspetto rigorosamente singolare, nell'i. coesiste un aspetto predicabile di tutti gli i. e quindi u. Per risolvere il problema non v'è altro modo che postulare la detta sintesi interna dell'i. Ora, chi continua ad affermare l'elementarità dell'i. o non ha visto il problema, o non crede che la composizione proposta dal realismo sia bastevole a salvare la totale originalità dell'i., oppure ha deciso che l'unità-universalità rivelata dall'intelletto è inattuabile.

Nel caso di O., non è necessario attribuirgli l'innoverole prima alternativa. La seconda alternativa ha qualche probabilità di essere vera: si può dubitare che egli avesse davanti agli occhi, ben chiara, l'architettura metafisica del finito e in particolare quella dell'i. corporeo, prevista da S. Tommaso, mentre risulta certissimo che il suo idolo polemico

preferenziale è piuttosto il confratello Duns Scoto. Ora, O. aveva ottime ragioni per scartare la metafisica del finito proposta da Scoto, il quale aveva tentato di sfuggire al N. conseguente alle premesse antitomiche da lui accettate (chiamate vagamente « agostinismo medievale ») e di ripacificarsi col realismo, dispiegando tanta ingegnosità che a buon diritto si giudica artificiosità. Riteniamo probabile anche la terza alternativa. O. aveva ereditato dalla tradizione la formulazione porfiriana, binaria, disgiuntiva del problema degli uu., dove era già scontato che una delle due soluzioni dovesse essere falsa. D'altronde stavano davanti a lui (anzi erano entrati nella storia come categorie anonime segretamente determinanti le possibili scelte del pensiero) insigni esempi di rifiuto di uno dei dati del problema dell'unità-molteplicità: l'esempio eracleo che affermava l'i. molteplice diveniente con esclusione dell'unità u. e ferma, e l'esempio parmenideo-platonico che adottava il punto di vista intellettuale dell'uno u. scartando come *doxa* o illusione il punto di vista della molteplicità. O. s'affidò all'ispirazione eraclea, naturalmente con più malizia che l'antico tenebroso di Efeso. Il suo agnosticismo metafisico è meno un corollario del suo sistema che un presupposto, accettato in questa scelta iniziale.

L'intuizione dell'originarietà dell'i. con la decisione di rinunciare al punto di vista intellettuale, è il principio determinante costruttore dell'occamismo. Costruttore dell'occamismo e distruttore della filosofia: infatti la metafisica di O. si esaurirà quasi interamente nell'abbattere punto per punto la metafisica costruita sul principio realistico. Ormai è solo questione di coraggio e di abilità sillogistica; e l'opera di O. diventa monotona e perde d'interesse. È una rassegna di condannati a morte: vi sfilano gli abitanti dell'antico impero della metafisica e vengono eseguiti da un sillogismo la cui maggiore (che vale tutta la sentenza) è la ricordata scelta fatta preventivamente da O.: non esiste altro reale che l'i., l'uno-u. non appartiene in alcun modo al reale. Spesso O. attinge ad altri principii (all'onnipotenza divina o al rasoio, come fu detto), e allora la dimostrazione è fragile: ma si tratta solo di espedienti artificiosi di mestiere, manovrati per dare più solenne parvenza di legalità alla sentenza già pronunciata in base al presupposto iniziale.

Bastino qui alcune note complementari con particolare riguardo alle caratteristiche metafisiche e teologiche delle tesi di O.

D) Irrealità dell'u. O. ha coscienza netta del valore *sistematico* dell'indagine circa la realtà dell'u. (« multa dicta et dicenda » dipendono « ex notitia naturae univoci et universalis », I *Sent.* dist. 2, q. 4 A), della sua natura *metafisica* (« nihil ad eum [logicum] sed ad metaphysicum », I *Sent.* dist. 23, q. 1 A) e della sua importanza *teologica*: da essa dipende la stessa possibilità della teologia come scienza, poiché chi istituisce un discorso su Dio presuppone che vi sia qualche cosa di comune, di u., dunque, fra le creature e Dio (« an Deo et creaturae sit aliquid commune univoce praedicabile essentialiter de utroque », ivi q. 4 A); e il senso teologico dello studio degli uu. è determinante per O., il quale come i grandi dottori medievali, fu *teologo* e fece filosofia in vista della teologia e nella misura in cui era utile e necessaria alla teologia.

Circa la realtà dell'u., il suo parere è fermo, net-

tamente, icasticamente definito: l'u. non appartiene in nessun modo, per nessun titolo alla realtà: « nulla res extra animam nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, vel qualitercumque consideretur et intelligatur, est universalis; tanta est impossibilitas quod aliqua res sit, extra animam, quocumque modo universalis... quanta est impossibilitas quod homo sit asinus » (ivi q. 7 S).

La dimostrazione della tesi antirealistica è da O. esaurita nella critica delle dottrine realistiche, che O. gratifica abbondantemente della qualifica di assurde. Egli non omette di notare che *tutti* gli autori incontrati nei suoi studi sono realisti (dando dunque risalto al suo coraggio e alla sua originalità): « Omnes quos vidi concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo *universalis*, saltem in potentia et incomplete, *est realiter in individuo*, quamvis aliqui dicant quod distinguunt [ab individuo] *realiter*, aliqui quod *tantum formaliter*, aliqui quod nullo modo ex natura rei sed *tantum secundum rationem* vel per considerationem intellectus » (ivi q. 7 B).

O. ha dunque incontrato tre opinioni realistiche che ravvisano l'u. nell'i. L'ultima, veramente smisurata, che lo identifica realmente con l'i. distinguendolo da esso solo logicamente, è facilmente battuta da O.: v'è incompatibilità radicale fra l'i. che « non est praedicabile de pluribus », e l'u. che « est praedicabile de pluribus » (ivi q. 7 G, H). La seconda opinione, che « imponitur Doctori Subtili [Duns Scoto] a quibusdam » (ivi q. 5B), fa dell'u. una delle « formalità » di cui Scoto crede formato l'i., distinta dall'i. secondo la tipica « distinzione formale » di Scoto, che è sempre *ex natura rei* ma si vuole intermedia fra la distinzione reale e la logica. La prima opinione richiamata da O. definisce l'u. come una componente essenziale dell'i., realmente distinta dall'i. composto. Il ragionamento di O. si snoda così: se esistesse davvero nell'i. l'asserita realtà u., essa sarebbe *una numero*, cioè *individua*, « ergo non esset in pluribus singularibus nec de essentia illorum », cioè non sarebbe u.; che se si vuol farne il costitutivo veramente comune di molti ii., allora bisogna sacrificare la molteplicità degli ii. (ivi q. 4 D). Non vale immaginare che l'u. s'accompagni nell'i. con un elemento differenziale individualizzatore, il quale sarebbe incaricato di singolarizzare l'u.: se la supposta porzione dell'i. è veramente individualizzata, allora non è u. e non è predicabile di molti; se è veramente comune a molti, allora i molti diventano uno (ivi q. 5 D).

Dunque, conclude O., il realismo è evidentemente assurdo: l'u. non ha alcun modo di esistere *extra animam*. Dunque il N. è evidentemente vero: l'u. è soltanto *in anima*, un fatto dell'anima. Questa conclusione si deve chiosare con le osservazioni fatte sopra. Pur accettando per il momento che *extra animam* e *in anima* siano termini contraddittorii in modo che, escluso l'*extra*, valga l'*in*, non si è convinti che l'*extra* vada così ferocemente escluso come vuole O. Intanto, la conclusione di O. suppone che *tutti* i tipi di realismo siano stati esaminati, il che non è provato. Suppone soprattutto che siano stati *ben criticati*: il che non ci sembra. Il ragionamento di O., filtrato a dovere, si riduce ad affermare che l'i. è *seipso*, per tutto quanto è, in ogni sua parte, singolare; quando poi O. conclude che non vi è alcun posto per l'u., egli non dimostra nulla, ma soltanto afferma, o addirittura non vede che la composizione metafisica dell'i. prevista dal realismo

moderato è tale da salvare l'intera singolarità dell'i. e insieme la realtà dell'u. (a salvare questi due dati fu appunto intròdotta).

Ma non vogliamo far forza neanche su questa lacuna del discorso di O.: un pensatore può aver ragione anche se ha criticato male le opinioni altrui: in fondo, il suo dovere non è di criticare gli altri ma di creare una teoria che renda conto dei dati del problema. Ora, O. aveva ben presenti i dati del problema degli uu.? Sulla sua parola dobbiamo credere che sì, ma la sua soluzione ci costringe a credere che no. Egli ben sa — come già Abelardo, di cui O. qui si fa eco anche nel linguaggio — che fra Socrate e Platone v'è una certa convenienza o somiglianza, che noi esprimiamo dicendo: ambedue hanno in comune la natura umana, e sappiamo bene ciò che diciamo, tant'è vero che fra Socrate e Platone poniamo una convenienza *maggiore* che non fra Socrate e l'asino (ivi q. 6 MM). Sì, «realiter conveniunt», ma — nota O. — è falso dire che «aliquo reali conveniunt»; è falso immaginare nell'i. un *aliquid reale* distinto dall'i. e incaricato di spiegare la rassomiglianza: vero è invece che Socrate conviene con Platone *per tutto se stesso, seipso*, non già per una parte o un sottomultiplo comune (ivi q. 6 NN, OO). Qui evidentemente O. dimentica un altro dato del problema: certo, Socrate per tutto se stesso è *simile* a Platone (non è né più né meno uomo, vivente, corpo... di Platone): ma com'è che Socrate e Platone, pur essendo in tutto e per tutto simili, non fanno una cosa sola e si presentano come *due*? vero è che per tutto se stesso Socrate è anche *diverso* da Platone, originale, i. appunto. O. mostra di non raccogliere questo dato della diversità (e tocca proprio al realista, il filosofo dell'unità, richiamarlo a O., il filosofo dell'individualità). Non raccogliendolo e accettando (come O. accetta) soltanto il dato della somiglianza totale, avrebbe dovuto concludere la perfetta identità (anche numerica) di tutti gli individui: e il filosofo della singolarità sarebbe diventato il più esageratamente realista di ogni più esagerato realista. Se invece avesse raccolto ambedue i dati, quello della somiglianza totale e quello della dissomiglianza totale, si sarebbe visto costretto, per conciliare i due dati contraddittorii, a postulare nell'i. quella composizione metafisica che è caratteristica della genuina soluzione del problema dell'uno e dei molti.

E) *L'u.-termine-segno-immagine*. Quanto O. è asseverante nel dire che l'u. è soltanto «in anima», altrettanto è titubante nel precisare *come* vi si trovi e vi si configuri. Discute cinque opinioni (ivi q. 8 B, C, D, E, F); ne propone tre come *probabili* alla scelta del lettore (ivi q. 8 B, C, F); per parte sua si accontenta di affermare che l'u. «est in mente vel *subiective* vel *obiective*» (ivi q. 8 Q), ponendo un'altra volta l'accento su *in mente* con esclusione assoluta dell'*extra animam*.

a) L'u., concepito come *existens subiective in mente*, è una *qualitas* dell'anima, forse identica all'atto dell'intelligenza, forse distinta e posteriore ad esso (ivi q. 8 Q). L'imbarazzo della descrizione, onestamente confessato da O., non ci permette di prenderlo sulla parola e di criticare la identificazione del concetto u. con una «qualitas» inerente all'anima.

O. è più fermo quando riconosce al concetto u. la natura e la funzione di *segno naturale della realtà singolare*: «ex natura sua est signum rei extra, si-

cut vox est signum rei ad placitum instituentis» (ivi). L'u. è dunque una parola mentale perfettamente parallela al termine scritto o parlato: a quella competono le stesse proprietà che competono a questo, con la differenza che quella è *segno naturale* significante *ex natura* sua le cose, mentre questo è un segno artificiale la cui significazione dipende dalle convenzioni umane (v. LINGUAGGIO). Si dice u. non già perché sia una realtà u. (esso è una entità singolare al pari del vocabolo), né perché esprima una realtà u. (che non c'è in nessun modo), ma solo perché è *di uso u.*, come un nome comune predicabile di molte cose singolari.

Fin d'ora appare che le discipline scientifiche che studiano il concetto (e quindi la realtà) sono perfettamente intercambiabili con le discipline che studiano il linguaggio: la logica, la psicologia del conoscere e tutta la filosofia si identificano con la grammatica. Il pensiero è un linguaggio naturale u., anteriore ma equivalente al linguaggio scritto o parlato. E poco male che la logica si chiami grammatica: vero è che questa logica-grammatica cessa di avere una portata metafisica, poiché i suoi termini (come «uomo»), pur essendo di uso u., non significano nulla di u. ma soltanto gli ii.

Vorremmo sapere molto di più. O. ci vuol aiutare con un esempio: come gli animali emettono naturalmente alcuni suoni che naturalmente significano uno stato dell'animale, così non è strano che l'intelletto possa «elicerer aliquas qualitates quae sunt *naturaliter signa rerum*» (ivi). Confessiamo di non avere ancora capito e di essere sorpresi. L'intelletto non è che la facoltà o la funzione dell'intelligere ed è almeno strano che *emetta* o produca delle qualità. Intendiamo pure al meglio quella «qualità» come intelligenzioni o concetti — O. ce ne autorizza come si vide —, ma quell'«emettere» non ci sembra innocuo: ci fa pensare che, secondo O., il concetto sia *cosa prodotta*, e questa cosa non è propriamente la realtà relazionale della conoscenza (che è identica con l'essere), ma è piuttosto una realtà assoluta, esistente in se stessa al di qua dell'essere. Tale immagine (pura immagine) del concetto-cosa autonoma, senza rapporti con l'essere, è ben presente nelle descrizioni di O. (v. anche oltre). Ora, essa dà luogo a quel dualismo gnoseologico che è la radice del fenomenismo moderno (v. SCETTICISMO).

O. ci deve anche altre spiegazioni: come mai quel concetto-cosa generato a priori dalla mente può essere *segno*, sempre lo stesso, di realtà totalmente diverse che non hanno nulla in comune? in altre parole, come può usarsi quale *nome comune* di realtà diverse (tali sono gli ii. per O.) che rifiutano ogni denominatore o fattore comune? perché non si applica indifferentemente a *tutte* le cose ma soltanto a quelle di un certo gruppo? perché questo linguaggio concettuale è comune a tutti gli uomini? O. risponde: perché *per natura sua* il concetto è prodotto a significare le cose di quel gruppo e non altre, *per natura* i simbolismi mentali sono comuni a tutti gli uomini... Il che è rispondere che non si ha nulla da rispondere. Un cosiffatto concetto u. che non esprime nulla di u., generato a priori dalla mente e in essa immanente, imposto naturalmente e fatalmente alle cose dell'esperienza non richiama d'avvicino le forme pure trascendentali di KANT (v.)?

b) Non più felice è la descrizione occamista del concetto u. come *esse obiective in anima*, ossia come oggetto esistente nella mente. Non è né sostanza né

accidente, eppure è qualche cosa, poiché — nota espressamente O. — il binomio sostanza-accidente basta a classificare le realtà *extra animam*, non già quelle *in anima* (ivi q. 8 D); quando O. presenta il concetto come *factum*, *figmentum*, probabilmente non intende «fittizio», «irreale», bensì «fattizio», costruito, confezionato. Del resto O. precisa la natura fisica del concetto ricorrendo al modello dell'*immagine*, come quella che «*videtur in speculis*» (I *Sent.* dist. 27, q. 3 C): il concetto è «similitudo, vel imago, vel pictura rei» (I *Sent.* dist. 2, q. 8 F). Esso non è propriamente conoscenza o mezzo di conoscenza (*id quo cognoscimus*), ma è oggetto esso stesso conosciuto, termine della conoscenza (*id quod cognoscimus*): «*illud sic fictum vere est obiectum cognitum ab intellectu*» (ivi).

Descrizione tutt'altro che innocente. Il concetto è essenzialmente conoscenza dell'essere, relazione all'essere (intenzione, si dice) che non può esistere se non come presa dell'essere: un concetto che non fosse concetto dell'essere sarebbe concetto di nulla, cioè nulla di concetto, nulla. Farne una realtà assoluta conclusa in se stessa (sia pure diminuita) e termine della conoscenza, è daccapo, quel dualismo gnoseologico, presupposto irriducibile ed assurdo, che, si diceva, genera il fenomenismo moderno. Cartesio, Locke, Hume, Kant, come il neopositivismo, possono vantare un illustre antico precursore. È ben vero che O. pone concordanza fra il concetto-oggetto-immagine-quadro e la realtà («*est pictura rei*»), ma quella concordanza è soltanto *posta* dogmaticamente, e potrebbe legittimamente venir assalita e negata da tutti i dubbi cartesiani che, nella situazione di dualismo gnoseologico, sono fatali, invincibili (v. SCETTICISMO).

Cosiffatto concetto-oggetto conosciuto è da O. incaricato di rimpiazzare in tutte le sue funzioni l'u. del realismo: «*conceptus sic fictus et abstractus a rebus singularibus praecognitis, est universalis ex natura sua*» (ivi q. 8 F). È l'immagine comune di molte cose simili: essendo derivato da molte cose simili, «*habet quandam communitatem...*, *talem communitatem voco universalitatem*» (ivi).

Evitando di lasciarci irritare ancora dall'indovino proposto nella formula «*ex natura sua*», vorremmo capire quel *derivare*. O. pronuncia una categoria caratteristica del realismo genuino: *astrazione*, che, intesa a dovere, potrebbe rimettere l'occamismo al passo colla tradizione tomistica. Malauguratamente non è intesa a dovere: «*abstractio non est nisi fictio quaedam*» (ivi q. 8 E), il cui risultato non è la cognizione di un fattore u. reale, bensì un misterioso oggetto-parola-segno-immagine del singolare, che si dice u. in quanto è usato per «*supponere pro omnibus illis quorum est imago et similitudo*» (ivi q. 8 E): con l'astrazione l'intelletto «*producit universale sive conceptum rei universaliter in esse obiectivo*» (II *Sent.* q. 15 XX, cf. SS).

Altrove il compito di «*produrre*» l'u. è affidato alle cose, altrove alla natura occulta. Sia un tale che abbia visto due cose bianche particolari e dunque possedga due notizie immediate, incomplete di bianchezza; ebbene tali notizie particolari «*causant naturaliter*, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam ab illis, quae *producit* talem albedinem in esse obiectivo, qualis prius fuit in esse subiectivo [come pertinenza dei corpi osservati] *sine omni activitate intellectus vel voluntatis*, quia talia *naturaliter causantur*» (II *Sent.* q. 25 O). Non si cerchi di più:

«*natura occulte operatur in universalibus*» (I *Sent.* dist. 2, q. 7 CC). Non si può dissociare l'occulto, ma basti sapere che «*omnis communitas [= universale] isto modo est naturalis et a singularitate procedit*» (ivi): l'astrazione è la nascita spontanea misteriosa dell'u. a partire dal singolare, ecco tutto.

Non è molto, in verità. Ad ogni modo, sembra che l'anima non vi prenda parte se non in quanto offre all'u.-oggetto la culla: esso è *in anima*, non già *ex anima*; in particolare è esplicitamente esclusa l'attività dell'intelletto agente (ivi; cf. II *Sent.* q. 15 XX, contro S. Tommaso; II *Sent.* q. 25, contro Scoto). Semmai, la madre dell'u. è l'esperienza del singolare; come poi essa, singolare, generi l'u. senza la mediazione di facoltà spirituali, non si dice e non si vuol dire. Se il concetto fosse un prodotto corporeo, al pari di una fotografia o di una immagine speculare, incontreremmo altre difficoltà ma almeno diminuiremmo la difficoltà di farlo derivare immediatamente dall'esperienza; invece O. ammette anche concetti della realtà inferiore incorporea dell'anima («*tale fictum potest haberi de anima*», I *Sent.* dist. 2, q. 8 F) e insegna, d'altronde giustamente, che il concetto è immateriale: «*intellectus est subjective in intellectu, non extensive in aliquo composito vel organo corporali*», II *Sent.* q. 15 CC (non sfugga, in questo luogo, lo strano modo di interpretare «*dictum commune de abstractione a conditionibus materialibus*»: non è a dire che il concetto rappresenti una *realtà* svincolata per astrazione dalle condizioni spazio-temporali, ma è il concetto stesso come oggetto «*in anima*» che è privo di dimensioni materiali).

Gira, rigira, rimane crudelmente inappagata la nostra fame di chiarezza e di sistematicità circa la capitale funzione astrattiva. Ma O. stesso ci scoraggia a chiedere di più: egli non vuole impegnarsi a definire la natura del concetto e invoca per sé la tolleranza dovuta a chi espone soltanto una «opinione», un «argomento probabile»; in fondo, egli vuol essere intransigente solo contro il realismo credendo che qualsiasi errore sulla natura del concetto è sempre preferibile all'errore realistico.

F) *L'intuizione intellettuale del singolare*. C'è da chiedersi se l'intelletto non sia ormai un pleonaso, una parola del vecchio dizionario che non designa più una realtà umana. Se la conoscenza è solo del singolare, dovrebbe bastare la sensitività. La conoscenza dell'u. è l'unico documento che ci induce a postulare un INTELLETTO (v.) diverso dal SENSO (v.); ma quel documento è bruciato dal momento che l'u. è un puro nome comune dei singolari formato «*sine omni activitate intellectus*» (II *Sent.* q. 25 O). Il filosofo resta disarmato contro il SENSISMO (v.) e il MATERIALISMO (v.).

O. non giunse a queste conclusioni. Lo fermò certamente un fattore estrafilesofico: la *fede* nel messaggio cristiano eminentemente spiritualistico. Lo fermò anche la convinzione che si dovesse porre, oltre la intuizione sensibile, una *intuizione intellettuale del singolare*. Infatti: — 1) c'è il giudizio, e il giudizio non si costituisce con la semplice attività sensitiva («*nullus actus partis sensitivae est causa immediata et prima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus*», *Sent.* prol. q. 1 U); in particolare, noi abbiamo la certezza evidente immediata della realtà come esistente (verità contingente), a darci la quale, «*ad noticiam alicuius veritatis contingentis non sufficit noticia intuitiva sen-*

sitiva, sed oportet ponere *praeter illam* etiam noticiam intuitivam *intellectivam* » (ivi Y). Si noti che la teoria del giudizio implicita in queste affermazioni avrebbe potuto condurre O. a rivedere la sua dottrina dell'u.; — 2) s'è detto poi come per O, si dia anche intuizione dell'anima e dei suoi stati, che non può essere operazione sensitiva (cf. *Sent.* prol. q. 1 HH; *Quodl.* I, q. 14. (Qui non è discutibile l'azione dell'intelletto, bensì la sua natura *intuitiva*).

Comunque si pensi delle ragioni, è certo che O. ammette una conoscenza *intellectiva intuitiva*, quindi *diretta, prima e propria* del singolare: « illud idem singulare quod primo sentitur a sensu, idem et sub eadem ratione primo intelligitur intuitiva ab intellectu » (I *Sent.* dist. 3, q. 6 G). Qui « intuizione » non significa *chiara* visione (potendo essere « valde imperfecta et obscura », *Sent.* prol. q. 1 Z), né significa solamente *immediata* (si dà infatti una conoscenza immediata che « abstrahit ab existentia et non-existentia » del suo oggetto, e perciò si dice « astrattiva » in senso più generico di quello già sopra considerato, ivi). Invece l'intuizione è l'evidenza immediata di una esistenza individuale con tutte le sue concrete attribuzioni e relazioni (verità contingenti). Non è il giudizio ma fonda i giudizi esistenziali: Socrate è bianco, è seduto, dista 5 metri da Paolo, ecc.

Si è già detto come una intelligenza diretta prima e propria del singolare materiale (« dico quod intuitiva est *propria* cognitio singularis...», quod singulare, praedicto modo accipiendo pro cognitione propria, singulari et simpliciter, est *primo cognitum* », *Quodl.* I, q. 13) è tesi nettamente contraria al realismo tomistico: v. INTELLETTO.

S'aggiunga che quella intelligenza comprende anche la *materia*, la quale secondo O., come ha entità autonoma, così ha intelligibilità propria (II *Sent.* q. 15 CC). Le relazioni tomistiche u. = immateriale, intelligibile, e singolare = materiale = direttamente inintelligibile, sono spezzate da O. che, pur conoscendo la dottrina tomistica (cf. I *Sent.* dist. 3, q. 6 B), professa un'altra metafisica del reale.

Non si sa che cosa aggiunga alla intuizione sensibile la intuizione intellettuale dell'i.: anche questa, come quella, si esaurisce nella nuda « esperienza » dei dati e fatti concreti individuali, senza penetrare l'intima struttura metafisica dell'i. (che del resto non è ammessa). Se si tien ferma l'intuizione intellettuale, sembra che quella sensitiva sia superflua. Sì, risponde O., a rigore non è necessario far dipendere l'intelletto dal senso (gli angeli e le anime separate hanno notizia delle verità contingenti senza intuizione sensitiva), ma *di fatto e per ora* « notizia intuitiva intellectiva corporum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine noticia intuitiva sensitiva ipsorum, et ideo sensitiva non superfluit » (*Sent.* prol. q. 1 X).

Dunque la dipendenza dell'intelletto dal senso è provvisoria. Con che si riconferma il nostro sospetto che l'intelletto, secondo O., non differisce sostanzialmente dal senso (è la strada del sensismo e del materialismo); oppure si viene a dire che la presenza della sensitività corporea è un accidente della vita umana, il cui ideale sarebbe lo stato dell'anima separata (è la strada dell'angelismo intellettualistico): in ambedue i casi è corrotta l'antropologia classica (v. oltre).

L'idea dell'onn. div. induce O. a introdurre nella sua già tormentata epistemologia un'altra complicazione, peraltro segnalatrice preziosa dei suoi più segreti presupposti. Oggetto conosciuto e conoscenza

sono due cose distinte, e il primo è causa della seconda. Ebbene Dio onnipotente può sostituirsi all'oggetto nel causare la conoscenza e separare l'oggetto dalla conoscenza di esso. Sicché, oltre la conoscenza di oggetto *presente ed esistente* (quella naturale normale), è teoricamente possibile anche una conoscenza di oggetto *esistente ma non presente* (allontanato fuori dalla mira sensitiva e intellettuale) e perfino una conoscenza di oggetto *non esistente* (II *Sent.* q. 15 E.; prologo q. I, passim). Gli ultimi due tipi sarebbero evidentemente soprannaturali.

O. rassicura che Dio non ci giocherà questi scherzetti, poiché, pur potendolo fare, non vuole sostituirsi alle cause seconde, « non vult totum producere solus » (II *Sent.* q. 5 Q). D'altronde (e questa rassicurazione è meno efficace), quand'anche Dio volesse farci apparire esistente ciò che non esiste o inversamente, si tratterebbe per noi non già di una intuizione bensì di un atto di fede: « Deus potest causare *actum creditivum* per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa noticia creditiva erit abstractiva, non intuitiva » (*Quodl.* V, q. 5). Tutto sommato, O. non sa tutelarci contro l'onnipotenza di un Dio che somiglia del tutto al « genio malefico » di Cartesio.

È meno interessante notare quanta modernità ci fosse nell'antico « inceptor » che notare quanto occamismo ci fosse in Cartesio e nei fondatori della filosofia moderna. Sembra che per Cartesio il genio malefico possa causare anche « evidenze » false; mentre per O. è contraddizione, vietata anche a Dio, una evidenza falsa, poiché « cognitio talis evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus » (ivi); in generale, « contradictio est quod visio sit et obiectum visum non sit » (*Quodl.* VI, q. 6).

Ben detto. Ma questa professione di realismo gnoseologico ci sembra puramente verbale. Secondo il corretto realismo, la conoscenza è sempre essenzialmente legata all'essere; sopporre dunque che possa costituirsi per se stessa senza l'essere (sia pure per intervento di Dio), affermare che si può intuire il non-esistente e il « purum nihil » (II *Sent.* q. 15 E), significa, probabilmente, avere una idea scorretta del conoscere, ad es. immaginare le idee come quadri o « picturae rei », a sé stanti, poste nella pinacoteca della mente, al di qua della realtà rappresentata (si comprenderebbe allora come, manipolando a piacere quelle idee-quadri, il genio malefico possa operare i suoi misfatti). Ma tale immaginazione è bastarda, radicalmente contraria al genuino realismo, fatalmente fidanzata al fenomenismo scettico moderno (v. SCELTECISMO).

G) *La relazione*. Ciò che fu detto degli uu. vale anche per la relazione (= r.): come non c'è l'u., perché il reale è interamente i. e non tollera composizioni interne, così non c'è la r. perché il reale è *assoluto* e non tollera aggiunte. È come dire: la r. non è distinta dagli assoluti cui si attribuisce (I *Sent.* dist. 30, q. 1 A), né per distinzione reale, né per distinzione formale scottistica. Dire che tra A e B v'è la relazione di paternità, di causa, di somiglianza, del doppio... non è affermare qualche cosa di più o di diverso dai termini assoluti A e B (« fondamenti » della r.).

« Praeter res absolutas, scilicet *substantias* et *qualitates* [è strano che le qualità siano classificate tra gli assoluti quando esse sono definibili soltanto per la loro r. di inerenza alla sostanza] nulla res

est imaginabilis nec in actu nec in potentia» (*Summa totius logicae* I, 49). Le rr. non sono che nomi, e precisamente costituiscono la classe dei nomi detti appunto *relativi*, la cui caratteristica è di significare soltanto in unione con un caso obliquo (genitivo, dativo...; ad es., i nomi causa, simile, distanza, entrata... hanno significato solo quando siano uniti ad altri nomi mediante le particelle *di, a, da, in...*). Così un'altra volta è condannata la metafisica, di cui quelle particelle sono l'espressione.

Come nell'escludere la realtà dell'u. (cf. I *Sent.* dist. 2, q. 7 T: «et ista est intentio Philosophi et Commentatoris»), così nell'escludere la realtà della r. O. crede di avere con sé l'autorità di Aristotele (cf. *Summa tot. log.* I, 49; I *Sent.* dist. 30, q. 3 A), e inoltre «rationes innumerabiles» (*Summa*, l. c.). Ne ricorda solo una, in verità fragilissima: se, per es., la r. di paternità fosse realmente distinta dal padre e dal figlio, Dio potrebbe farla sussistere separata dai soggetti umani cui si attribuisce, e così si avrebbe una paternità senza padre e senza figlio, oppure attribuirla a un soggetto che non ha mai avuto figli: il che è assurdo. Già conosciamo questo tipo di prova e già s'è detto quanto poco sia probativo.

Avremmo voluto O. un po' più attento alle prove della tesi contraria e alle conseguenze della sua tesi: posto che, ad es., la r. di paternità non sia distinta da Socrate-padre, ci sarà vietato dire che Socrate è «diventato» padre assumendo la r. di paternità rispetto al figlio, ma si dovrà dire che Socrate e Socrate-padre sono due assoluti totalmente diversi: sarebbe impossibile parlare di divenire o di continuità dell'essere, il quale si ridurrebbe a una successione discontinua quantistica di individui assoluti diversi. Ciò sorpassa le intenzioni di O., ma il suo non rendersene conto mostra che il N. delle rr. è almeno affrettato, infondato.

H) Le conseguenze della metafisica di O. — catastrofe della metafisica aristotelica tomistica — sono già state previste in partenza (v. B) e qua e là indicate nell'esposizione.

a) *Antropologia*. Misconosciuta la collaborazione intima e l'unità funzionale senso-intelletto nel fenomeno conoscitivo, viene a mancare il documento che manifesta l'unità sostanziale psico-somatica dell'Uomo (v.); la coordinazione posta da O. tra senso e intelletto, pur essendo detta *naturale*, di fatto è puramente esteriore, inattiva, anzi provvisoria. Sicché per O. l'uomo è «unum esse totale, sed plura esse partialia» (*Quodl.* II, q. 10, cf. q. 11), totalità (accidentale) nella quale coesistono tre entità autonome: la forma intellettiva, la forma sensitiva, la «forma corporeitatis». La pluralità delle forme significa la rottura dell'unità sostanziale dell'Uomo (v.). che l'antropologia tomistica affermava e interpretava con la dottrina della unità della forma sostanziale (v. MATERIA-FORMA).

Mal garantita, anzi compromessa è anche la SPIRITUALITÀ dell'anima (v.). L'INTELLETO (v.) è svuotato di funzioni; in particolare è estromesso l'intelletto agente, negata la funzione astrattiva in senso classico e la conoscenza dell'u. reale, che è l'unica prova razionale della spiritualità (O. ammette l'intelletto agente soltanto «propter sanctorum auctoritates et philosophorum quae non possunt salvari sine activitate intellectus» e per «rationes probabiles» non concludenti, II *Sent.* q. 25).

Compromessa è pure la razionalità dell'individuo e quindi l'ISMORTALITÀ (v.) individuale dell'anima poiché, secondo O., l'appartenenza della forma intellettiva all'uomo-individuo non è razionalmente dimostrabile ma è soltanto oggetto di fede: «Non potest sciri evidenter per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere talis substantiae sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis... Sed ista tria solum fide tenemus» (*Quodl.* I, q. 10). A rigore, se fosse necessario un intelletto attivo si potrebbe immaginarne uno solo per tutti gli uomini; perciò il monopsichismo di AVERROÈ (v.) e di SIGIERI (v.), che pure era uno dei principali obiettivi polemici di O., nella prospettiva di O. non è razionalmente confutabile (cf. *Quodl.* I, q. 11).

b) *Cosmologia*. O. CONOSCE L'INDUZIONE (v.) che fonda la SCIENZA (v.). Cf. *Summa tot. log.* III, c. 31 ss. Ma si è condannato a negarle ogni valore obiettivo e quindi a negare la stessa possibilità di una «scienza del reale» sorpassante il fatto bruto dell'osservazione particolare. Infatti la scienza ha per oggetto le *leggi naturali*, le quali suppongono un comportamento determinato e costante delle cose e quindi rapporti tra le cose universalmente validi nello spazio-tempo e necessari (in un certo senso, che qui non occorre chiarire); ora, è proprio il valore reale dell'u. e della r. che O. decisamente nega. È ben vero che egli pone fra le cose e i segni mentali una certa correlazione, definita «naturale» (cioè non arbitraria e quindi, presumibilmente, costante, necessaria); da questo lato avremmo un simulacro di oggettività sul quale si potrebbe tentare di costruire la scienza. Ma se si bada più a quanto O. può logicamente dire che a quanto dice, si vede subito che la detta correlazione segno-cosa non farà mai «scienza del reale», poiché il «segno» occamista è «qualitas animae» od oggetto mentale il cui valore u. è esplicitamente escluso.

Si dirà che quella correlazione segno-cosa, sia pure estrinseca come una semplice denominazione, verificata ieri, conservata nella memoria e fissata nell'abitudine, mi permette di prevederla anche per domani. La previsione suppone un complesso ragionamento che si può riassumere così: sì, essa è possibile a patto che la cosa (e il soggetto) di domani sia quella stessa di oggi e di ieri, cioè a patto che sia costituita da un fattore u. e stabile. Il che è negato da O., per il quale l'i. dell'istante t dovrebbe essere totalmente diverso dall'i. dell'istante precedente t₀.

Chi canta i meriti di O. nel progresso della scienza e del metodo scientifico, stuona gravemente (l'empirismo, va da sé, non è la scienza). Per lui tutto il sapere dovrebbe ridursi all'osservazione e all'inventario di fatti e stati individuali istantanei; a rigore, gli è vietato perfino ordinare l'inventario in gruppi di cose *affini*, poiché affinità è sempre universalità, davanti alla quale O. vede rosso.

Per un comprensibile fenomeno d'inerzia o di abitudine egli usa ancora i termini del vecchio dizionario metafisico: sostanza, qualità, natura, causa, fine... Vocaboli isolati di un discorso dimenticato, anzi negato, i quali hanno perduto il loro originario significato. La caduta della cosmologia metafisica è riassunta in questa tesi di O.: «[non est] ordo vel unitas [universi] — quindi le coordinazioni, le subordinazioni, le concatenazioni, le cause, i fini, le affinità, le nature... — aliquid in re distinc-

tuon ab omnibus partibus uniuersi» (I *Sent.* dist. 30, q. 1 S). Il N. dell'u. e delle rr. non poteva che generare il N. delle scienze cosmologiche.

c) *La metafisica* in generale è impossibile come sapere obiettivo. Se il concetto non esprime la realtà, con l'analisi del concetto non sarà lecito «passare» da una realtà a un'altra. La *METAFISICA* (v.), che si costruisce appunto col passaggio (dimostrazione inferenziale) da una realtà *data* a un'altra realtà che la spiega, sarà ridotta a uno sterile gioco sportivo di segni, a una grammatica puramente verbale come già si diceva della logica.

I) *La teodicea-teologia* di O. merita qui speciale attenzione.

a) *Indimostrabilità di Dio*. Il discorso su Dio si apre... chiudendosi subito, malinconicamente: è impossibile costruire un discorso razionale su Dio: «non potest euidenter scribi quod Deus est... hoc fide tantum tenemus» (Quodl. I, q. 1). Pregiudiziale agnostica fideistica che O. presenta come conclusione critica della confutazione delle prove usuali di Dio.

Giustamente rileva che la proposizione «Deus est» non è «per se nota» (non è logicamente immediata). Resta escluso in particolare l'argomento ONTOLOGICO (v.) di S. Anselmo. Di esso O. conserva qualche frammento, ma ne cambia la struttura logica e ne limita la conclusione. Certo, in una serie di esseri ne esiste uno che è il più perfetto, il migliore di tutti: se ciò non fosse vero, «esset processus in infinitum». Ma quel «migliore» non è ancora Dio. Intanto, per essere migliore rispetto agli altri, non è detto che sia *infinito*; e poi, non si prova che sia *unico*, poiché se ne possono assegnare tanti quante sono le serie considerate e quanti sono i punti di vista dai quali si stabilisce la graduatoria di ogni serie (ivi). O. avrebbe potuto notare anche altri vizi del ragionamento; v. ad es. NICOLA CUSANO.

Non più efficaci sono per O. gli argomenti classici *a posteriori*. 1) «Non si può dimostrare che Dio sia la prima causa efficiente di tutte le cose» (Quodl. II, q. 1). Chi volesse porre Dio come causa *immediata* del mondo, porrebbe una realtà superflua poiché a spiegare tutte e totalmente le cose possono bastare le cause seconde («corpora naturalia et coelestia corpora»): non v'è alcuna realtà che si presenti necessariamente come effetto della causalità divina; forse l'anima intellettiva [perché questa ammissione?], ma non è provato che essa esista (v. sopra). Se poi si vorrà porre Dio come causa *mediata* delle cose in quanto metta in moto una serie di cause seconde (dalle quali dipende l'effetto finale), si verrà ancora ad ammettere la causalità immediata di Dio almeno sul primo anello della serie di cause seconde; e s'è detto che la causalità immediata di Dio non è provata.

Temiama perfino di non aver ben capita la critica di O., tanto essa è penosamente inferna e superficiale. Egli non fonda i suoi concetti, ma gioca coi termini già acquisiti: causa, effetto, immediato, mediato, sufficiente..., applicando ad essi significati volgari. Se O. avesse tentato di fondare i suoi concetti, analizzando il divenire, la molteplicità, si sarebbe accorto che «causalità» è tal cosa di cui si può parlare non già in partenza ma all'arrivo della dimostrazione che ne ha provato la realtà; non sarebbe stato tanto lesto nel pronunciare l'autosufficienza delle cose e la sufficienza esplicativa delle cause seconde (la vera adeguata «causa» del divenire è *unica*, né prima, né seconda, agisca o non agisca *mediante* «cause seconde» o fattori strumen-

tali), avrebbe avvertito che il rapporto della causa prima con eventuali strumenti (le cosiddette «cause seconde» o «strumentali», appunto) non deve pensarsi come rapporto tra mandante e mandatario, ma piuttosto come rapporto tra causa «principale» e «strumentale», coagenti e cooperanti *immediatamente* (la loro cooperazione è la vera adeguata *unica causa dell'effetto*). È almeno strano che altrove O. presenti un'idea corretta della causalità divina sul mondo: «non vult [Deus] totum solus produrre sed *coagit cum causis secundis tamquam causa partialis, licet sit principalior...*; non tamen dicitur *Deus mediate* agere, nec causae secundae [sunt] frustra, cum sit agens voluntarium, non necessarium, et si esset agens necessarium adhuc ageret immediate» (II *Sent.* q. 5 Q). In queste confutazioni delle dottrine antiche O. dà l'impressione di curare assai poco il rigore delle esposizioni, senza dubbio perché era convinto che già d'altronde quelle dottrine fossero condannate dal suo agnosticismo generale.

La stessa impressione ci dà O. anche là dove offre le prove delle antiche tesi teologiche, che per lui non hanno più della probabilità. Ad es., è tutta un paralogismo, che sembra di dilettante frettoloso, la sua dimostrazione di una causa efficiente *conservatrice* del mondo (I *Sent.* dist. 2, q. 10 O.). È inutile criticarla perché non sta a cuore neppure a O., che da essa s'attende ben poco: «Illud efficiens potest poni corpus coeleste quae de illo experimur quod est causa aliorum [è incredibile che il ragionamento metafisico della causa s'arresti alla causalità dei corpi celesti o del demiurgo, e che questa causalità si ritenga sperimentabile. Qui O. dimostra di non aver fatto la «metafisica» del divenire o della molteplicità, ma di aver soltanto badato alle connessioni delle cosiddette cause «fisiche»]. Nec potest probari quod sit unum tantum tale» (Quodl. II, q. 1).

Si snodano in fretta le sue negazioni e non giova più chiosarle: «Non potest demonstrari quod [Deus] sit finis omnium» (Quodl. III, q. 1); il comportamento determinato e costante delle cose non esige un ordinatore divino (cf. Quodl. II, q. 2). «Non potest demonstrari quod [Deus] sit eminentissimus inter omnia» (Quodl. III, q. 1). «Non potest probari quod Deus est omnipotens sed sola fide tenetur» (ivi; cf. Quodl. I, q. 2, Quodl. VIII, q. 11-17). «Dico quod non [potest probari ratione naturali sufficienter quod Deus sit infinitae virtutis in vigore], quia infinitas Dei non potest probari nisi per effectum sed per effectum non potest probari sufficienter» (Quodl. II, q. 2; cf. Quodl. III, q. 1, Quodl. VII, q. 17, ad 24)...

Il non potest probari non è soltanto un'accorata confessione di impotenza razionale. È assai più grave: il sistema di O. contiene una *esplicita negazione della trascendenza*, che non può essere salvata neanche dalla fede. Infatti egli insegna l'*univocità dell'essere* (v. ONTOLOGIA): «Dico quod Deo et creaturae est aliquid commune univocum» (I *Sent.* dist. 2, q. 9 I); equivalente e potenziale affermazione di MONISMO panteistico (v.). Del resto egli attribuisce anche alle creature caratteristiche divine — come l'identità fra essenza ed esistenza (cf. Quodl. II, q. 7, per l'angelo) e lo stesso potere creativo (cf. Quodl. II, q. 9) —, sicché non solo gli è impossibile provare la trascendenza di Dio ma gli è necessario affermare la sua immanenza.

Dopo questa raffica di «non potest probari», si chiede che cosa rimanga di Dio. «Dio potrebbe non

indicare nulla fuorché il principio incosciente, o i principi incoscienti, delle cose finite e mutevoli » (MARÉCHAL, *l. c.*, p. 243). Forse neanche questo, poiché è metafisica della più buona che le cose abbiano un principio, e O. è in guerra contro la metafisica.

b) *Fideismo*. « Sola fide tenetur »: la fede sostituisce le garanzie razionali dichiarate insufficienti e permette a O. di ricostruire, sotto l'insegna della fede, quell'edificio metafisico che nella tradizione classica era compito, fatica e gloria della ragione.

Non c'è motivo di dubitare della sincerità della fede di O.: chi vorrà farne un libero pensatore, il Voltaire del sec. XIV, non avrà compito facile. Ma abbiamo motivi di dubitare della solidità della sua fede. E primamente, essa è in lui teoricamente *infondata*, mancando di quella « fondazione » che, senza essere una « dimostrazione » sufficiente, è presupposto necessario a giustificare l'atto di fede come « dovere » di un uomo prudente. Infatti, da quanto fu detto, egli nega la possibilità di una APOLOGICA (v.) razionale introduttiva alla fede. Accettando la fede e negando la dimostrabilità razionale di quelle verità senza le quali la fede non può sorgere (dette appunto *praecambula fidei*), egli cade in un miserando circolo vizioso che guasta alle radici tutta la sua costruzione: non si può appoggiare (come fa O.) la certezza di Dio sulla fede, se la fede presuppone la certezza di Dio.

L'assenza dei « preamboli » si potrebbe giustificare e O. si potrebbe liberare dal circolo solo a patto che la fede si concepisca come fatto arazionale inconsapevole, eruzione fatale provocata da necessità di natura o da causa estrinseca (ad es., da Dio) in un soggetto interamente passivo. Evidentemente non si tratterebbe più della FIDE (v.) cattolica. Pare che alcune ispirazioni di O. potrebbero suggerire cosiffatto concetto di fede, per es. l'assoluta libertà dell'onnipotenza-misericordia divina nella giustificazione e salvezza delle anime e la sua assoluta indipendenza dagli stati e atti (anche soprannaturali) dell'uomo (v. oltre). Se O. mette in moto l'argomento dell'onnipotenza, possiamo attenderci di tutto: se la fede è diversa dalla ragione, Dio potrebbe farla sussistere separata dalla ragione. O. ci ha ormai abituati a questi giochetti. O. crede probabile perfino che Dio possa separare l'assenso a una proposizione dalla apprensione di essa, e l'apprensione di essa dall'apprensione dei suoi termini (*Sent.* prol. q. I TT). Insomma, O. crede possibile perfino assentire... a niente. Ciò è veramente troppo, ma ci dice che, secondo O., si potrebbe avere una fede senza ragione o addirittura contraria alla ragione e in se stessa contraddittoria (« Numquam de eadem re debent concedi contradictoria nisi habeantur in scriptura sacra vel ex determinatione ecclesiae, vel evidentet et consequentia formali ex talibus inferantur », *I Sent.* dist. q. 5 E; sembra dunque che la fede possa proporre anche la contraddizione, che per questo titolo diverrebbe accettabile.).

Così si spiegherebbero alcune espressioni sconcerantanti di O. che sembrano adesione all'assurda dottrina, detta averroistica, della « duplice verità ». Ad es.: « istud de ultima consequentia est verum secundum theologiam et veritatem, quamvis philosophus et errantes hoc negarent », *Sent.* prol., q. 2 O; « tale autem est omne mobile secundum philosophum, licet non secundum veritatem fidei », *Quodl.* I, q. 5;

« quamvis secundum veritatem nullum sit accensum quin per divinam potentiam a subiecto possit auferri ipsa substantia manente, tamen philosophus hoc negaret » *Somma tot. log.* I 25; parlando della SS. Trinità, O. più di una volta nota che la ragione lasciata a se stessa negherebbe quel dogma, cf. *Quodl.* II, q. 3.

Ma non sfugga che per O. non si tratta di *due verità* tra loro opposte, bensì di una sola verità, quella di fede, opposta a un errore, quello dei filosofi; e con ciò O. si allontana dalla teoria delle « due verità ». Ed è proprio l'affermato primato della fede che ci costringe a pronunciare il giudizio di « errore » contro le tesi della filosofia contrarie alla fede, davanti alle quali il credente dirà: « la verità di fede è contraria a ciò che sembra verità, ma è errore, della filosofia. Naturalmente rimarrà poi da spiegare come possa sembrare verità l'errore della filosofia e quindi da giustificare il primato della fede. O. lo pone senza motivi, anzi si interdice la possibilità di assegnare motivi. Evidentemente, in queste condizioni, sarebbe più logico chi lo accordasse alla filosofia.

Rotta l'unità dinamica (distinzione e cooperazione armonica) di RAGIONE E FEDE (v.), teorizzata con si fine equilibrio da S. Tommaso, ripudiato il razionalismo naturalistico del peripatetismo averroistico, che era il principale idolo polemico della scuola di Oxford, O. credette di potersi installare in un fideismo assoluto, che non si salva dal circolo vizioso se non privandosi di ogni significato. Dio è posto dalla fede? Ma che cosa può dire la ragione naturale di questo dato di fede? è possibile, e come è possibile una teologia?

c) *Nominalismo degli attributi divini*. Idea centrale di O. è che la deità è assoluta semplicità: in essa tutto è identico e identicamente perfetto; nessuna analisi concettuale potrà introdurre in essa una distinzione purchessia, neanche la distinzione logica (di S. Tommaso), tanto meno la distinzione formale (di Scotto) e reale (da nessuno ammessa).

In particolare, non si possono predicare di lui *molteplici attributi* (« perfectiones attributales »), come se fossero sue molteplici proprietà, in qualche modo tra loro distinte e distinte dalla sua essenza: essi non sono più distinti di quanto sia distinta la divina essenza dalla divina essenza, nota O. con vigorosa nettezza (*I Sent.* dist. 2, q. 1 A). Il realismo tomistico poteva ammettere una distinzione logica delle perfezioni divine senza minacciare la semplicità divina poiché *dal punto di vista della ragione*, che le ricava obiettivamente dalle cose, quelle perfezioni appaiono distinte. Ma si sa che per O. il punto di vista della mente non è che un frasario, un corredo di nomi. Il N. degli uu. doveva diventare il N. degli attributi divini; il capitolo degli attributi divini dovrà intitolarsi: elenco dei nomi coi quali l'uomo designa l'assoluta unità e semplicità di Dio: « Magis proprie debent dici conceptus attributales vel nomina attributalia quam perfectiones attributales » (*I Sent.* dist. 2, q. 2 F). O. non si lascia scappare l'occasione di notare che « sancti antiqui non utebantur isto vocabulo attributa sed pro isto utebantur hoc vocabulo nomina. Unde... non posuerunt distinctionem nisi in nominibus et unitatem in re significata » (*Quodl.* III, q. 2).

La difesa occamista della semplicità divina è meno cattolica di quanto appare dalla sua formulazione, se si bada, come si deve, ai presupposti che

la comandano. Non è propriamente affermazione di una caratteristica divina, bensì è condanna di tutte le analisi razionali intese a scoprire le caratteristiche divine; è meno tutela dei diritti di Dio che soffocazione di ogni indagine circa la natura di Dio; non offre il risultato di uno sforzo teologico scientifico, ma offre ciò che rimane della nozione di Dio dopo la distruzione di ogni costruzione scientifica. Cioè nulla: un nulla che non può essere riempito neanche dalla fede, poiché senza la ragione non possiamo vedere un senso neanche nel pronunciamento della fede. A non lasciarci stordire dalle formule e dagli andirivieni disputatorii, tutta la teologia di O. si riduce a dire che Dio è Dio; il che è veramente nulla se poi ci si vieta di indagare che cosa sia Dio.

Ancora una volta: il difetto più intimo e più corrosivo della teologia di O. è di non aver costruito o fondato la nozione di Dio (per es., la sua semplicità), ma di averla assunta come un dato dall'ambiente o dalla fede. Se l'avesse fondata, si sarebbe accorto che lo stesso risultato formale della prova impone di attribuire veramente a Dio tutte le perfezioni di cui è causa, e di attribuirle nel modo che compete alla causa, cioè per EMINENZA (v.), come si esprime la scuola.

d) *Intelletto-volontà in Dio*. Se in Dio « non sunt plures perfectiones attribuales sed tantum est ibi unum perfectio indistincta re et ratione, quae propriae et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia » (I *Sent.* dist. 2, q. 2 F), è impossibile stabilire un ordine o gerarchia di perfezioni, come se una fosse diversa, più o meno importante, anteriore o posteriore rispetto a un'altra: non è corretto dire che l'essenza divina è un « primum origine et perfectione », e che gli attributi e « omnia alia quasi ab essentia fluunt » (I *Sent.* dist. 35, q. 3 B), che prima vengono gli attributi costitutivi e poi quelli operativi, prima l'intelletto e poi la volontà... (cf. I *Sent.* dist. 9, q. 3 E).

In particolare, non si può dire che l'intelletto divino antecede la volontà e la regoli. Se la volizione si intende come volontà divina, coincide, come l'intelletto, con l'essenza divina, dove tutto è ugualmente primo, perfetto, necessario (I *Sent.* dist. 17, q. 3 F, K) ed è lecito dire che l'intelletto (= Dio) vuole e la volontà (= Dio) intende. Ma se si prende la volizione divina come creazione, allora, connotando le creature, non coincide semplicemente con la volontà e con l'essenza divina. È un atto libero e possiamo pensare che sia diretto dall'intelletto: « intellectus divinus prius intelligit creaturam quam voluntas velit eam » (I *Sent.* dist. 36, q. 1 CC); « Deus est rationabiliter operans... ipsamet res cognoscit quas postea producit ». Eppure non si deve pensare a una priorità della ragione sulla volontà: « illas aspiciunt in producendo » (I *Sent.* dist. 35, q. 5 P); « non est ibi [in Deo] talis prioritatis actuum nec sunt ibi talia instantia qualia [Scotus] ponit » (I *Sent.* dist. 41, q. 1 E).

L'analisi di O. è tutt'altro che limpida e profonda. Più chiaro e franco è Gabr. Biel (*Coll.* I, dist. 17, q. 1, a 3, coroll. 1, K): « Deus non potest contra rectam rationem, verum est; sed *recta ratio* quantum ad exteriora est voluntas sua. Non habet enim aliam regulam cui teneatur se conformare... Non enim quia aliquid rectum est aut iustum ideo Deus vult, sed quia Deus vult ideo iustum et rectum ». In so-

stanza, non è lecito dire che Dio ha fatto questo o quest'altro per questa o quest'altra ragione, come se la ragione fosse la regola regolante della volontà divina. Si deve dire piuttosto che l'operazione di Dio, sia nell'ordine naturale che soprannaturale, è un fatto assolutamente libero, irrazionale, indeducibile, della pura onnipotenza e della pura misericordia divina. È impossibile costituire una scienza dello stile e della psicologia operativa di Dio.

e) *Potenza divina, contingenza e possibili*. Vere leggi regolanti la volontà divina sembrano essere: 1) la legge della *incontraddizione*, costantemente richiamata da O. nella descrizione dell'onnipotenza divina (v. sopra; cf. *Quodl.* VI, q. 6); 2) la legge dell'*ordine*, per cui Dio liberamente impegna se stesso a rispettare l'ordine delle cose (naturale e soprannaturale) da lui stesso istituito, quindi vietandosi liberamente di fare ciò che la sua *potenza assoluta* potrebbe fare, per fare solo ciò che rientra nell'ordine costituito (*potenza ordinata*). Evidentemente qui si tratta di una « necessitas ex suppositione » o ipotetica (*Quodl.* VI, q. 2), « necessitas immutabilitatis [Dei] » direbbe G. Biel (*Coll.* II, dist. 27, q. 1, a. 3, dub. 4, O): se v'è un ordine nella volontà di Dio, è quello che Dio impone a se stesso e che la immutabile volontà di Dio conserva. Si prospettano qui due concetti di *possibile* e quindi di *potenza divina*: quello che obbedisce solo alla legge di *incontraddizione* ed è l'oggetto della *potenza div. detta assoluta*, e quello che obbedisce anche alla legge dell'ordine stabilito ed è oggetto della *potenza div. detta ordinata*. Naturalmente, si deve badare a non porre due potenze in Dio « quia unica est potentia in Deo ad extra, quae omni modo est Deus » (*Quodl.* VI, q. 1) e a non concepire la *potenza assoluta* come « disordinata », « quia Deus nihil potest facere inordinate » (ivi). Cf. H. A. OBERMAN, *Some notes on the theology of nominalism, with attention to its relation to the Renaissance*, in *Harv. theol. Rev.* 53 (1960) 47-76: l'idea di « *potentia absoluta* » è essenziale alla teologia nominalista; la prima rinascenza italiana, come il N., accentua l'autonomia della libertà umana.

La distinzione è meno importante che famosa: passò negli epigoni di O. (presso i quali alimentò infinite speculazioni possibilistiche su « ciò che poteva essere », non del tutto inutili) ed entrò anche nei manuali di teologia. S'è già fatto capire come essa ci sembri equivoca e sterile. In ogni caso, nel sistema di O. tende ad annullarsi: le dette leggi non sono delle vere « necessità » e non prescrivono limiti alla divina attività, ma lasciano il mondo nella sua radicale contingenza e Dio nella sua assoluta libertà; perciò non servono a definire preventivamente il possibile, che si giudica possibile (incontraddittorio, conforme all'ordine) *solo dopo* la sua effettiva realizzazione (« illatio ab esse ad posse »). Una diversa dottrina del possibile rimetterebbe in onore le essenze, le « rationes aeternae » di S. Agostino, e gli uu. Per O. il possibile non ha alcuna entità distinta dal reale: è soltanto un predicabile del reale (« esse possibile competit creaturae ex se, non realiter tamquam aliquid sibi inhaerens, sed vere est possibilis ex se, sicut homo ex se est non asinus », I *Sent.* dist. 43, q. 2 F). Il N. dei possibili crea a O. gravi imbarazzi, specialmente quando egli è costretto, dal linguaggio biblico e teologico, ad attribuire a Dio la conoscenza perfetta, totale anche dei possibili (« Deus vel divina essentia est una cognitio intuitiva

tam sui ipsius quam omnium aliorum *factibilium et infactibilium* tam perfecta quam tam clara quod ipsa etiam est notitia omnium praeteritorum, futurorum et praesentium», I *Sent.* dist. 38, q. 1 D); ma secondo il solito, si toglie dall'imbarazzo protestando che il *come* della scienza di Dio ci sfugge irrimediabilmente: rinuncia prevedibile in chi si è interdetto qualsiasi analisi della vita di Dio.

L) *Morale.* a) Secondo la dottrina classica, la volontà è una tendenzialità guidata dalla *ratio boni*, finalizzata verso il bene totale, infinito (v. LIBERTÀ), perché, essendo razionale, ha come proprio fine (= bene) l'ideale di *vero* presentato dall'intelletto in dimensioni uu. Si sa che l'occamismo non ha posto per un vero u.; dunque la volontà cessa di essere una potenza razionale finalizzata verso un bene infinito (« non potest demonstrari quod voluntas possit velle maius bonum quolibet bono finito, quia non potest probari aliquod bonum infinitum esse. Similiter non potest probari quod voluntas inclinatur ad volendum bonum quod est infinitum, non plus quam quod non inclinatur ad volendum impossibile », *Quodl.* III, q. 1); cessa dunque di essere volontà per essere movimento determinato da impulsi infrazionali (empirismo etico). E se si pensa che la LIBERTÀ (v.) si prova deducendola proprio dal finalismo razionale della volontà verso un bene che sia tutto bene e tutto il bene, si comprende come O. si trovi nella impossibilità di provare la libertà (*Quodl.* I, q. 16; la prova sperimentale è d'altronde inefficace: v. LIBERTÀ). O. conserva il nome di libertà e, per incoerenza o distrazione, anche alcuni tratti della libertà, ma logicamente egli deve sfociare in un indeterminismo assoluto, che può ben coincidere con un fatalismo assoluto.

b) Il che si conferma da un altro lato: se non c'è « natura delle cose » e non c'è « scienza » obiettiva della natura delle cose, è impossibile affermare una NORMA (v.) o dover essere obiettivo. Non v'è dunque né bene né male in sé; è bene ciò che Dio ha liberamente voluto, ed è in suo potere ripartire il bene e il male a piacimento [un'azione peccaminosa posta da un peccatore cessa di essere peccato se è posta solo da Dio: « Deus ad nullum actum potest obligari, et ideo, eo ipso quod Deus vult, hoc est iustum fieri... Unde si Deus causaret odium sui in voluntate aliquius sicut causa totalis..., numquam talis peccaret nec Deus », IV *Sent.* q. 9 E). La contingenza radicale dell'essere implica la contingenza radicale delle categorie morali, la perfetta neutralità etica delle azioni umane prima di ricevere una qualifica morale dalla decisione libera della volontà divina (arbitrarismo divino).

c) Contro i disastri che il suo agnosticismo etico provocherebbe, O. si tutela rifugiandosi in un'*etica fideistica* non c'è bene e norma assoluti, ma bene e norma sono quelli voluti e rivelati da Dio, da accettarsi per fede. La morale di O. è tutta fatta di *obbedienza* a Dio, e ignora la carità.

Ponendosi dunque dal punto di vista della fede O. tenta di ricostruire la morale cristiana. Si nota che ora O. si lascia guidare da alcune ispirazioni del N. (ad es., l'assoluta libertà e liberalità dell'azione salvifica di Dio), ora egli (e soprattutto gli occamisti) si svincola dai principi del N. (in particolare dall'agnosticismo). Qualche punto merita attenzione.

d) L'atto morale perfetto è quello meritorio (v. MERITO), grazie al quale conseguiamo la vita eterna.

1) Esso è un atto moralmente *buono* o virtuoso

(« secundum dictamen rationis ») e inoltre *perfetto*, cioè posto *propter Deum*. Una polemica più importante che non sembri a tutta prima, divise Gabriele Biel (che parla in nome di O.) da Gregorio da Rimini. Per Gregorio non si dà atto moralmente buono, tanto meno atto meritorio, se non sia posto *propter Deum*. Perciò le azioni dei pagani, che non agivano in vista di Dio bensì in vista di un fine diverso da Dio, erano « non solum non virtuosae sed etiam malae atque vitiosae ». Gregorio, poi, che esacerba la conseguenza del peccato originale, sostiene che è *impossibile* per l'uomo, nel suo stato attuale, porre un'azione buona ed evitare il peccato, senza l'aiuto della grazia. Il principio è giusto (il riferimento dell'atto all'ultimo fine, che è Dio, costituisce la natura stessa della « moralità »), ma i corollari sono erronei.

G. Biel (*Collect.* II, dist. 28, q. 1) non esige che l'azione per essere buona « referatur actualiter in Deum, qui est finis ultimus, quae aliquod citra Deum est eligibile propter se » senza riferimento a Dio. Sono dunque buone le azioni dei pagani poste « ex civili amicitia, ex naturali pietate, ex humana compassione » (ivi q. 1 A, E). Il principio è erroneo (ogni azione consapevole è *sempre* posta in vista di un fine *ultimo*, che viene inteso attraverso una catena più o meno lunga di fini detti intermedi: un'azione posta per un fine che non sia ultimo, è impossibile: ogni azione consapevole è sempre in rapporto col fine ultimo, con la norma, e quindi ha sempre qualifica morale e religiosa), ma il corollario è esatto (per un'altra ragione, diversa da quella assegnata da Biel: l'azione dei pagani può essere buona non già perché si arresta a un fine onesto al di qua del fine ultimo, ma perché è posta in vista del fine *ultimo* ragionevolmente qualificato: v. PAGANESIMO).

Ciò avvertito, si accetta la conclusione di Biel: è possibile una scienza etica naturale razionale, è possibile una moralità naturale. Alla natura umana (concepita senza infusione degli abiti e dei doni soprannaturali), Biel riconosce una realtà propria, una bontà propria, una capacità propria di operare moralmente, che dal peccato originale non è stata annullata, benché abbia ricevute ferite e impedimenti (non è *impossibile* ma soltanto difficile e raro che essa, senza l'aiuto della grazia, operi moralmente e ami Dio sopra tutte le cose, ivi, q. 1, a. 3, dub. 2 M).

2) Da parte dell'uomo la meritorietà dipende originariamente dal *libero arbitrio*, non già dalla grazia creata o carità infusa in noi da Dio. Di fatto, *de potentia ordinata*, secondo l'ordine da lui stabilito, Dio lega la salvezza all'abito della carità. Ma *de potentia absoluta* Dio potrebbe disgiungere la carità infusa dalla salvezza accordando o negando la seconda a chi è sprovvisto o provvisto della prima, insomma distribuendo liberamente la salvezza senza legarsi allo stato di grazia o di carità, o, che è lo stesso, accordando all'uomo il potere di meritare senza la grazia. Invece, anche dal punto di vista della potenza assoluta di Dio, è impossibile (secondo O.) disgiungere il merito dal libero arbitrio. Ciò prova che il libero arbitrio è più essenziale al merito che non l'abito infuso della carità. Cf. I *Sent.* dist. 17, q. 2 C; *Quodl.* VI, q. 5.

3) Da parte di Dio, la meritorietà (e quindi la salvezza) è una libera scelta o iniziativa (*acceptatio*) divina, opera di pura potenza e misericordia, non già di giustizia. O. prende decisamente posizione contro PELAGIO (v.) e PIETRO d'Auriol (v.), i quali,

ambidue, imponevano a Dio la necessità di giustizia di conferire la vita eterna a chi esibisce atti meritorii (il primo poi errava anche per un altro titolo: insegnava che ogni atto buono è meritorio, anche quello senza la grazia). La tesi di O. è ferma: è vero che oggi di fatto nell'ordine attualmente vigente stabilito da Dio, lo stato di grazia è indispensabile per la salvezza (« numquam salvabitur homo, nec salvari potest, nec unquam licet nec elicere potest actum meritorium, secundum egiect a Deo ordinatas, sine gratia creata. Et hoc teneo propter scripturam sacram et dicta sanctorum », *Quodl.* VI, q. 1); ma ciò non toglie che Dio conferisca la salvezza « semper contingenter et libere et misericorditer et ex gratia sua », senza alcun obbligo di giustizia (*I Sent.* dist. 17, q. 1 L, M; cf. *III Sent.* q. 5 L.; *Quodl.* VI, q. 1; G. BIEL, *Collectorium I*, dist. 17, q. 1 F). Egli dà senza dover dare: « ipse nullius debitor est (*III Sent.* q. 5 O); può « accettare » un'anima senza doni di grazia e rifiutarla con tutti i doni di grazia: « ipse enim est cui nullus dicere potest: Cur ita facis? » (BIEL, l. c.).

M) Non fa meraviglia che il *luteranesimo* potesse trovare in queste idee le sue coordinate teologiche. Ancora una volta il motivo della onnipotenza divina ha tratto O. nell'inganno e gli ha nascosto il valore di capitali temi cristiani.

Intanto, il ragionare su ciò che Dio avrebbe potuto fare, in materia soprannaturale dovrà circondarsi di particolare vigilanza: non c'è modo di porre un elemento soprannaturale se non come dato rivelato o come connesso col dato rivelato; un ordine ipotizzato come possibile potrà dirsi soprannaturale solo quando la stessa possibilità sia un dato rivelato o discenda dal dato.

Un certo ottimismo naturalistico (più che in O., notato in Biel, il quale fu difatti sospettato di semipelagianesimo) distacca l'Occamismo (di Biel) dal luteranesimo; ma si avverta che esso non è comandato dai principii di O., e poteva anche capovolgersi nel suo contrario. Affidare la salvezza umana esclusivamente alla potenza e misericordia divina, e renderla indipendente dalla grazia o carità infusa poteva suggerire corollari fortemente eterodossi: —

1) Resta svalutata l'efficacia delle buone opere nell'impresa della salvezza (anche il legame salvezza-libero arbitrio è assai male difeso da O.). — 2) Un enorme pleonismo apparirebbe la chiesa come istituzione oggettiva gerarchica sacramentaria dei mezzi di grazia e di salvezza. — 3) Del pari la grazia, le virtù infuse e i doni figurano nel dramma della salvezza come accidenti superflui, e il rasoio di O. manovrato con tutto rigore, senza riverenze affettive verso la tradizione, avrebbe dovuto farne giustizia (come, in altro campo, il principio di economia avrebbe dovuto sopprimere tutto il sistema delle « cause seconde »). E una salvezza senza grazia avrebbe potuto dar luogo a due sistemi opposti: o al PELAGIANESIMO (v.) umanistico, o al FATALISMO teologico (v.) protestante (v. anche LIBERTÀ). — 4) La GIUSTIFICAZIONE (v.) poté interpretarsi come semplice « imputazione » estrinseca della GRAZIA (v.).

Da vero non è facile il mestiere di chi s'accinge a liberare la dottrina di O. da queste pesanti responsabilità.

Per altri punti di contatto fra O. e il protestantesimo (ad es., circa l'essenza spirituale della chiesa) v. bibliogr. Qui si troveranno accennati anche altri punti della morale di O.

BIBL. (più recente). — *Philosophical Writings*, scritti scelti e tradotti da PH. BOEHRER, Edinburgh 1947, con ampia introduz. che informa sullo stato attuale degli studi occamistici. — L. BAUDRY, *Lexique philos. de G. d'O.*, Paris 1958, di grande utilità. — *Collected articles on O.*, 24 artic. di FILIB. BOEHRER († 1955) apparsi in varie riviste, raccolti da E. M. BUYTAERT, S. Bonaventure (N. Y.) 1958. Gli imponenti meriti del Boehner nello studio di O. sono un poco guastati dal suo proposito di riabilitare teoricamente il grande confratello medievale.

E. A. MOODY, *The logic of W. of O.*, London 1935. — C. VASOLI, *Ricerche preliminari sulla logica occamista*, Firenze 1952 (pp. 36). — PH. BÖHNER, *The «notitia intuitiva» of non-existents according to W. O.*, con studio critico del testo della *Reportatio* ed ediz. riveduta di Rep. II, qq. 14-15, ivi I (1943) 223-75. Lo stesso argomento studiato in Pietro Auriol, in *Riv. di filos. neoscol.* 1949, p. 289-307. — H. R. KING, *From St. Thomas, O. and the intelligible species to thomism. Hume and the sensible species*, in *Domin. Studies* 2 (1949) 93-103. — D. WEBERER, *Theory of demonstration according to W. O.*, St. Bonaventure (N. Y.) 1953: l'autore decisamente votato alla riabilitazione di O., gli rivendica meriti su Aristotele e S. Tommaso nella dottrina della dimostrazione. Il W. non perdona a quei molti — a Gilson, per es. — i quali osarono riconoscere che la teoria della scienza di O. rende impossibile la filosofia e la teologia come scienze, e che in particolare non ci permette di affermare razionalmente nulla di Dio, neanche la sua esistenza. Si tratta di comprendere bene il dizionario scolastico, insiste l'autore: vi sono prove « valide » senza essere « dimostrative », e proposizione « probabile » non significa « incerta ». Il tono polemico del libro impedisce l'obiettività del giudizio e noi restiamo di parere largamente diverso. — M. ROSSI, *Riflessioni sul rasoio di O.*, in *Logos* (Napoli 1937) 319-58. — PH. BOEHRER, *The metaphysics of W. O.*, in *Rev. of metaphysics* I (1948) 59-86. — G. MARTIN, *W. von O. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949: l'autore espone gli « ordini » dell'essere presso O. (unità, numero, estensione, relazione, essere accidentale e trascendentale) situando O. tra i suoi antecessori e i suoi successori. — TH. BARTH, *W. von O. und die Philosophie der Ordnungen*, in *Philos. Jahrbuch* 60 (1950) 323-34, sviluppando lo scritto di Martin, situa O., l'« ultimo dei grandi scolastici », sulla linea dottrinale che va da S. Tommaso e Scoto a Leibniz e Kant. — M. MENGES, *The concept of univocity regarding the predication of God and creature according to W. O.*, St. Bonaventure (N.-Y.) 1952. — L. BAUDRY, *G. d'O. critique des prenes scolastes de l'unicité de Dieu*, in *Archives d'hist. doctrin. et littéraire du moyen-âge* 20 (1953) 99-111. — P. VIGNAUX, *Note sur «Esse beatificabile» passio theologica*, in *Franciscan Studies* 9 (1949) 404-16: beatitudine e soprannaturale presso O. — A. MAURER, *O.s. conception of the unity of science*, in *Mediaeval Studies* 20 (1958) 98-112: O. e Pietro Auriol contro S. Tommaso.

G. MOSER, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei W. von O. Kritischer Vergleich der «Summulae in libros Physicorum» mit der Philos. des Aristoteles*, Innsbruck 1932. — A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. I, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrh.*, Roma 1949; II, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (das Problem der intensiven Grösse, die Impulstheorie)*, ivi 1951²; III, *An den Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft (die Struktur der materiellen Substanz, das Problem der Gravitation, die Mathematik der Formalitiden)*, ivi 1952². — *Id.*, *Die Anfänge des physikalischen Denkens im XIV. Jahrh.*, in *Philosophia nat.* 1950, p. 7-35. — *Id.*, *Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie*, ivi 1951, p. 361-98: varie dottrine dei sec. XIII-XIV, di O., di Gerardo Odone.

A. GARVENS, *Die Grundlagen der Ethik W.s von O.*, in *Franzisk. Studien* 1934, p. 243-73, 360-408. — E. BONKE, *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud G. de O. et Gabrielem Biel*, in *Collectanea francisc.* 14 (1944) 57-83. — O. SUK, *The connection of virtues according to O.*, in *Franciscan Studies* 10 (1950) 9-32, 91-113 (come Scoto e Durando. O. non ammette connessione nelle virtù se non in senso molto generale). — O. FUCHS, *The psychology of habit according to W. O.*, *St-Bonaventure (N.-Y.)* 1952: l'habitus e la sua funzione nella vita conoscitiva e morale. Un confronto più largo e accurato con la dottrina precedente avrebbe convinto l'autore che O. ha fatto regredire la teoria dell'abito, specialmente in morale. — L. VEREECKE, *L'obligation morale selon G. d'O.*, in *Vie spirituelle*. Suppl. 45 (1958) 123-43: la più profonda deficienza della morale di O. è di averla concepita soltanto come obbedienza a Dio, non già come carità. — W. KÖLMEL, *Das Naturrecht bei W. O.*, in *Franziskan. Studien* 35 (1953) 39-85. — CH. C. BAXLEY, *Pivotal concepts in the political philosophy of W. O.*, in *Journal of the hist. of ideas* 10 (1949) 199-218. — E. F. JACOB, *Some notes on O. as a political thinker*, in *Bull. of the J. Rylands library* XX, p. 332-53. — S. MONTERO DIAZ, *Las ideas politicosociales de G. de O.*, Madrid 1949 (pp. 30). — v. oltre altri studi sulle dottrine politiche di O.

A. VAN LEEUWEN, *L'église règle de foi dans les écrits de G. d'O.*, in *Ephem. theol. Lov.* 11 (1934) 249-88. Per O. la regola di fede è la « Scrittura e la dottrina della chiesa ». Prima della rottura con papa Giovanni XXII, egli pone l'accento sulla dottrina della chiesa espressa nei simboli e nelle definizioni ecclesiastiche, rispetto alla quale le fonti della rivelazione hanno importanza secondaria. Dopo la rottura col papa, l'accento si sposta sulla « fede unanime » della chiesa, cioè sulla dottrina professata dalla chiesa intera, non importa in qual momento: questa è infallibile, mentre il magistero ecclesiastico, rappresentato dal papa, dai cardinali e dal concilio generale, ha valore puramente disciplinare e può deviare dalla fede cattolica (tuttavia O. è esitante quando nega al concilio generale l'infalibilità, che invece nega decisamente al papa). La sua dottrina « ha influenzato direttamente la teoria dei conciliaristi e favorito il movimento di idee donde è uscito il protestantesimo » (p. 288); ma è suo merito aver mostrato coraggiosamente la complessa problematica del tema. Peraltro non fu O. ad avere un'influenza decisiva sui teologi conciliaristi, che da lui attinsero soltanto l'idea della superiorità della *universitas fidelium* (cioè la parte meno originale del suo pensiero), mentre attinsero largamente dagli antichi canonisti (per es. da Uguccione): diffidavano di O. sia perché era considerato troppo anarchico, sia perché non ammetteva senza esitazioni che il concilio rappresentasse adeguatamente quella *universitas* e che quindi fosse infallibile: B. TIERNEY, O., *the conciliar theory and the canonists*, in *Journal of the history of ideas* 15 (1954) 40-70; cf. Id., *Foundation of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Cambridge 1955. — G. TABACCO, *Pluralità di papi e unità di chiesa nel pensiero di G. di O.*, Torino 1949 (pp. 42). O. spersonalizza e disincarna la chiesa per farne una società spirituale, la cui unità è costituita dal fatto che i suoi membri hanno la stessa fede e partecipano alle stesse virtù; per O. la chiesa sarebbe integra nella sola coscienza di un solo fedele (cf. L. BAUDRY, *Le philosophe et le politique dans G. d'O.*, in *Archives d'hist. doctrinale et littér. du moyen-âge* 12 [1939] 213-20). Perciò egli non dovette considerare lo SCISMA (v.) come direttamente lesivo della natura della chiesa, potendo esso lasciare intatta la sua unità di fede. Per la stessa ragione egli considera con indifferenza, anzi con un certo favore, la pluralità contempo-

anea di papi, non vedendovi null'altro che un accidente, tutto sommato, vantaggioso, che non pregiudica l'essenza spirituale della sua chiesa. Forse avrebbe fatto buon viso anche alla soppressione del papato (proposta da autori posteriori, che A. COMBES, p. 479 ss [v. paragr. seg.] scagiona tuttavia da influenze occamiste).

R. GUELLEY, *Philosophie et théologie selon G. d'O.*, Louvain 1947, studio approfondito dei rapporti tra RAGIONE e FEDE (v.) presso O. (il quale tratta il problema nelle stesse questioni del prologo al commento delle Sentenze), con un capitolo preliminare sul posto del ragionamento nella concezione scolastica della teologia da Aless. di Hales fino a O. Nella discussione è impegnato tutto il sistema di O.: è possibile all'uomo fuori della visione beatifica una conoscenza obiettiva distinta di Dio? può l'intelligenza umana costruire una vera scienza? nello stato attuale, la teologia è vera scienza? Secondo l'autore, O. non è né razionalista, né fideista: la sua opera è « meno una reazione contro la ragione che una sintesi audace nella quale s'allieano l'agostinismo e l'aristotelismo » (p. 368). O. è preoccupato di « difendere contro il determinismo e naturalismo averroistico aristotelico, il Dio di S. Agostino, la cui sola legge è l'amore e il principal carattere è la libera iniziativa nel dono » (p. 360), e giunge alla detta sintesi di agostinismo e aristotelismo. Il programma di O., così descritto, non è molto chiaro. Dire poi che è agostinismo è dire assai poco, poiché « agostinismo » è categoria così vaga e vasta che sarà difficile non vederla verificata in un sistema purchessia. Circa il suo aristotelismo, è ben vero che O. accoglie e utilizza blocchi isolati di idee e di parole aristoteliche a lui pervenuti allo stato disperso dalla tradizione scolastica, ma il suo sistema non è affatto una « vittoria dell'aristotelismo » (p. 376) essendo lontanissimo dal tipo mentale aristotelico, in particolare dalla teoria dell'astrazione dello Stagirita e dal realismo moderato di S. Tommaso. Per Guelluy poi O. non sarebbe fideista (come non è razionalista). Certo, pur non avendo molta stima per i filosofi, O. assegna un largo posto alla ragione nell'elaborazione della dottrina sacra e di fatto egli in teologia applica la ragione da logico professionista. Ma ciò non basta a purgarlo dalla qualifica di fideista, poiché egli ignora, anzi nega la metafisica *presupposta* alla fede; e anche in filosofia naturale, i punti di partenza e i criteri dimostrativi sono assunti dalla fede (ad es., la dottrina del moto e del vuoto, *Quodl.* I, q. 8, dell'inconscio psicologico, *IV Sent.* q. 2 P, delle passioni, *Quodl.* II, q. 17). Cf. FR. MAINI, in *Rev. diocés. de Tournai* 2 (1947) 535-44, alcune osservazioni all'opera, peraltro fondamentali, del Guelluy. — PH. BOEHNER, *O.s theory of truth*, in *Francisc. Studies* 1945, p. 138-61. — C. KOSER, *Die älteste behauptete Deutung theologischer Noten: W. O.s Dial. p. I*, in *Franzisk. Studien* 38 (1956) 66-77: O. sembra essere stato il primo a stabilire un sistema di censure per i gradi della *haeresis* e di NOTE teol. (v.) per i gradi della *veritas catholica*.

G. N. BUESCHER, *The eucharistic teaching of W. O.*, Washington 1950. — M. OLTRA, *Modo de la real presencia de Cristo eucaristico segun G. de O.*, in *Verdad y vida* 10 (1952) 417-31. — E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philos. Theologie des W. von O. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956, nota la impressionante povertà teologica e spirituale della dottrina eucaristica di O. Questa si riduce tutta al problema della transtanziazione, il quale a sua volta è esaurito nel problema dei rapporti fra sostanza e accidenti: l'insegnamento biblico e patristico, la natura del sacramento come mistero della salvezza e come segno, il sacrificio della messa come memoriale della Passione di Gesù e i suoi rapporti con la Croce, il significato ecclesio-teologico dell'Eucarestia... cioè l'assenza di una « teologia » eucaristica non hanno

posto nello scheletro logico di O., gravemente estraneo all'ordine sacramentale. Del resto, non sono molto più ricchi e centrati i trattati di Roberto Holkot, di Pietro d'Ailly e degli altri teologi del sec. XIV e XV. Forse questa fredda scarsità originava dalla convinzione, più volte affermata da O., che Dio avrebbe potuto scegliere, come segno efficace della grazia, una realtà puramente spirituale e quindi annullare tutto il sistema sacramentario cristiano e la stessa oggettività storica della chiesa: alternativa scelta dal protestantesimo. — E. BUYTAERT, *The Immaculate Conception in the writing of O.*, in *Franciscan Studies* 10 (1950) 149-63.

A. HAMMAN, *La doctrine de l'église et de l'état chez O. Etude sur le Breviloquium*, Paris 1942. L'opera, che qui è tradotta e commentata, mostra in O. un « teologo fedele alla duplice obbligazione della sua scienza e della sua fede », uno « dei migliori rappresentanti della tradizione cattolica anteriore ». Il giudizio di Hamman o è troppo benigno verso il suo confratello medievale o è troppo ingiusto verso la « tradizione cattolica anteriore », anche se nel *Breviloquium* il pensiero di O. sembra un po' più moderato che nelle altre sue opere. Tenendo conto anche degli sviluppi impliciti nella dottrina di O., è più giusto dire che O., con Marsilio da Padova, è l'iriziatore medievale dello spirito laico moderno come mostra G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*. IV-VI, *L'individualisme ochhamiste*, St-Paul-Trois-Châteaux 1942-46, e Paris (P. U. F.) 1948, 3 voll. La scolastica decadente, separando Dio dal mondo per esaltare l'ordine soprannaturale, l'onnipotenza e la libertà di Dio, fu condotta a prendere posizioni volontaristiche che prepararono l'occamismo e favorirono lo spirito laico, creando i presupposti dottrinali per la « dissociazione della politica dalla teologia, il divorzio della morale e del diritto, l'elaborazione di una scienza empirica dei fatti sociali incurante delle considerazioni metafisiche sulla natura e la missione dell'uomo e della società nell'universo. Il che è già una forma di spirito laico » (Iv., III. *Secteur social de la scholastique*, ivi 1942, p. 406). La società si libera progressivamente dal regime feudale per costituire raggruppamenti con libertà e prerogative proprie: è il regime degli « strati ». Anche nella chiesa si formano corpi o « strati » diversi come nella società civile, in margine alla comunità parrocchiale, mentre il potere laico tenta di raccogliere attorno a sé il suo clero, integrarlo nello stato e opporsi al papato: si annuncia il movimento conciliare del sec. XIV. Teologi e giuristi, subendo l'influenza delle categorie giuridiche esprimenti l'ordine sociale dei loro tempi, si industrialiano, con varia originalità e indipendenza, di creare dottrine che giustificano o correggono l'ordine nuovo. Il significato proprio di O. in questo campo è di aver dato agli spiriti più avanzati la giustificazione dottrinale della effettiva situazione sociale. La dottrina morale e sociale di O. non è un pezzo capricciosamente e accidentalmente accostato alla sua metafisica, ma ne discende e ne è comandata. La grande scolastica del sec. XIII era dominata dalla profonda convinzione dell'unità dell'universo e dei suoi obiettivi, necessari attacchi a Dio primo principio ed ultimo fine. Questo ordine è frantumato da O., per la semplice ragione che non può essere dimostrato essendo Dio onnipotente e libero. Questo feticista della logica e dell'« esprit géométrique » (che non è poi sensibilità filosofica), che pretendeva insegnare ai suoi scolari e al mondo il retto uso della ragione, con implacabile aridità di cuore e grandiosa confidenza in sé riesce un rivoluzionario che, demolito l'esemplarismo agostiniano come l'ontologia tomistica e scotistica, nega ogni rapporto tra la conoscenza dell'universo e la conoscenza di Dio. Negata la validità dei concetti universali, in particolare del concetto di essere, è impossibile ancorare razionalmente il mondo a Dio come al suo primo principio ed ultimo

fine. Dio e mondo appariranno come due assoluti autonomi; nel mondo stesso non si potranno affermare finalità, gerarchie, ordini, poiché sono negate anche le relazioni naturali intrinseche delle cose fra loro, come le relazioni delle cose con Dio. È ben vero che il teologo O. per una decisione fideistica, reintroduce nel mondo una certa finalità sottomettendolo alla libera volontà di Dio. Ma, da una parte, si è già detto come, in cosiffatte prospettive dottrinali, il fideismo è del tutto infondato, residuo galleggiante, per puro movimento d'inerzia, nel vuoto; d'altra parte, una finalità legata all'arbitrismo divino sarà sempre un fatto contingente, innaturale, irrazionale, indeducibile e non può avere alcun peso nella nostra visione scientifica obiettiva delle cose e nell'ordinamento razionale della nostra condotta. Tutte le cose per il fatto stesso della loro esistenza sono fatalmente estranee l'una all'altra, esistendo ognuna in sé e per sé, isolotti perfettamente chiusi, conducendo ognuna il proprio gioco (dire che Dio le conserva non significa sottoporle a una causalità estrinseca efficiente e ordinatrice, ma significa soltanto che Dio non le distrugge). In particolare, la volontà non dipende da alcuna legge obiettiva naturale, la stessa personalità, logicamente inafferrabile coi principi dell'occamismo, deve ridursi a una giustapposizione di atti successivi diversi isolati. La metafisica della volontà divina onnipotente e libera, traducendosi in morale e in sociologia, diventa dottrina di valori individuali, contingenti, immanenti, religiosamente neutri e laici: come il diritto divino è costituito dalla volontà libera di Dio, così tutto il diritto umano dovrà ridursi alla volontà libera non finalizzata dell'uomo, e tutto il diritto sociale si esaurisce in *jura et libertates* dell'individuo. Cf. anche vol I (Louvain-Paris 1956) e II (ivi 1958). — Le note critiche di J. MORALL, *Notes on a recent interpretation of W. of O.'s political philosophy*, in *Franciscan Studies* 9 (1949) 335-69, non riescono a infirmare la presentazione del Lagarde. — M. A. SCHMIDT, *Kirche u. Staat bei W. von O.*, in *Theol. Zeitschr.* 7 (1951) 265-84.

III. I seguaci di O. (occamisti, nominalisti, terministi, concettisti). L'occamismo (= o.) sopravvisse a O. e come un'infezione, come « mala zizaniae radix » (dirà nel 1466 il procuratore della nazione francese a Parigi, Roër), si diffuse. L'unica efficace terapia doveva essere l'imposi di tutto un diverso sistema filosofico-teologico, e il più indicato era il tomismo (rispetto al quale l'o. è deviazione); ma il tomismo, fatto segno esso stesso a sospetti e condanne, tardò a rivelare i suoi privilegi e a imporre i suoi diritti di dominio.

a) Praticamente ad arrestare l'invasione dell'o. restò solo la chiesa. La quale peraltro interveniva soltanto episodicamente quando l'o. esplodeva la sua carica latente di eterodossia in qualche tesi particolare, apertamente contraria alle formulazioni tradizionali della fede cristiana. Continuavano, sì, a combattere la *via modernorum* anche i vecchi realisti (*reales*) della *via antiqua*, ma il loro realismo si dimostrò penosamente fragile, insufficiente (pur quando si tenne lontano dalla forma « esagerata » platonica): il realismo (moderato) è un cibo pregiato solo quando sia confezionato con gli indispensabili ingredienti, cioè come sistema omogeneo di idee caratteristiche fra loro solidali (v. UNIVERSALI), senza le quali esso non ha né senso né forza; sicché se quel blocco non si avverte riflessivamente o, peggio, se si rompe anche in un suo punto, come molto spesso non era avvertito ed era rotto presso questi tardi *reales*, la professione di realismo finiva per essere uno sterile omaggio retorico alla

« tradizione » non più valido di un'adesione alle « novità ».

b) L'o. fece presa sui giovani, che sentono il bisogno, provvisorio ma impetuoso e sincero, di avere qualche cosa da opporre ai loro maestri, quasi per dimostrare di non essere nati invano. È in un periodo in cui parve che lo spirito « costruttivo » dopo le meravigliose imprese del sec. XIII si fosse dato una pausa di riposo, la necessaria gioiosa sensazione di profondità, di crescita, di utilità fu cercata, per un'illusione giovanile, nelle acrobazie della dialettica distillata di O. (intesa la dialettica non già come arte-potenza di ragionare, di risolvere problemi, fondare concetti e costruire sistemi, bensì come arte-artificio algebrico di distinguere le « suppositiones » delle parole e di combinare concetti supposti già fondati). Evidentemente il progresso filosofico è figlio della prima arte; dalla seconda si poteva aspettare soltanto la retorica del pensiero e, al più, un povero psittacismo filosofico. Che di fatto s'instaura per oltre due secoli nelle gloriose scuole medievali.

c) Il peso delle condanne ecclesiastiche non impedì all'o. di raggiungere l'università di Parigi. Verso il 1339 (O. era ancora ben vivo) « nonnulli doctrinarum Guillelmi dicti Okam dogmatizare praesumpserunt publice et occulte, super hoc in locis privatis conventicula faciendo ». Intervennero non già filosofi e teologi bensì i tutori dell'ordine costituito (*ordinantes*) a denunciare la tracotante facinorosità di giovani baccellieri che nelle dispute dei maestri prendevano la parola senza rispetto per i maestri e suscitavano gazzarre (*tumultum faciendo*) impedendo la discussione. Per allora si fece valere contro la moda nuova dell'o. la sua « novità », appunto: non si giudica la dottrina dell'o., ma essa è pregiudicata o almeno sospettata (« *propter quod* non videtur suspicione carere ») per il fatto che non fu esaminata e approvata dalle facoltà né, tanto meno, è dottrina corrente.

La prima a reagire fu la facoltà delle arti la quale, comminando pene severe ai trasgressori, decise (25 sett. 1339): « Nullus de caetero praedictam doctrinam [di O.] dogmatizare praesumat audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum [Occam] in lectura vel disputationibus allegando » (DENIFLE-CHATELAIN, *Charthularium universalitatis Parisiensis*, n. 1023, vol. II, p. 485). Non è necessario pensare che il decreto volesse colpire l'allora reggente alla facoltà delle arti GIOVANNI BURIDANO (v.), il cui N. non è affatto un o. integrale. Da quel tempo si impose ai baccellieri della facoltà delle arti un giuramento anticoccamistico: « *jurabitur quod statuta facta per facultatem artium contra scientiam okamicam observabitur, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitur quouomodo, sed scientiam Aristotelis et sui commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem* » (*Chartul.* cit. II, p. 680).

d) La novità si rivelò ben presto come errore. Il 21 nov. 1340 papa Benedetto XII citava ad Avignone alcuni membri della facoltà parigina delle arti fra cui NICOLA di Autrecourt (v.), per rispondere di proposizioni contrarie alla sana teologia (*Chartul.* n. 1041, II, p. 505). È facile sospettare che l'humus generatore di quelle tesi incriminate fosse l'o. o una mentalità affine all'o.

La facoltà delle arti si fa più preoccupata e più

severa. Il suo decreto del 29 dic. 1340 (*Chartul.* n. 1042, II, p. 505-507), più circostanziato, colpisce due vizi: da una parte, gli abusi dello stile disputatorio che degradano la logica a uno sterile eristico gioco verbale, d'altra parte l'illusione agnostica per la quale la scienza dell'essere è ridotta a scienza combinatoria dei termini e delle proposizioni (« in scientiis utitur terminis pro rebus... ideo scientiam habemus de rebus, licet mediantibus terminis vel orationibus »). Gli estensori del decreto hanno ben sott'occhio il dizionario, lo stile logico e la dottrina di O., contro il quale riconfermano le misure precedenti « *salvis in omnibus quae de doctrina Guillelmi dicti Okam alias statuimus* ».

I casi di NICOLA d'Autrecourt (v.), di RICCARDO di Lincoln (v.), di GIOVANNI di Mirecourt (v.) erano giustamente riguardati dalla S. Sede come episodi acuti di una crisi generale che affliggeva l'università parigina, come già altre università straniere (Oxford). La lettera *Singularis dilectionis* indirizzata da papa Clemente VI all'università (20 maggio 1347) indignava il male nell'abbandono di Aristotele e degli altri maestri antichi, nel disprezzo delle dottrine approvate e correnti, nella ricerca smaniosa e nell'accettazione inconsulta di dottrine nuove, peregrine, sofisticate, inutili, anzi nocive (*Chartular.* n. 1125, II, p. 587-89). Il massimo responsabile della crisi sembra ben essere l'o. (o, che è poi lo stesso, quella « mentalità » per la quale l'o. nacque, visse e sopravvisse); in particolare, alcuni degli articoli del cistercense Giovanni di Mirecourt e di altri condannati (1347?) dalla facoltà di teologia ripetono anche verbalmente la dottrina di O. (*Chartul.* n. 1147, II, p. 610-13); e « il cistercense » fu sempre ritenuto un campione del N.

e) È un fatto singolare che nonostante l'avanzare sempre più deciso del tomismo, nonostante le riprovazioni ecclesiastiche, nonostante i provvedimenti dell'università, il N., più o meno fedelmente e integralmente occamista, riuscì sempre a galleggiare, coesistendo sempre più baldanzosamente con la tradizione realistica. I francescani Giovanni Guyon (che si vide condannate alcune tesi il 12 ott. 1348: *Chartul.* n. 1158, II, p. 622) e Ludovico di Padova (che si ritrattò nel 1362, *Chartul.* n. 1270, III, p. 95-97), i ben più celebri MARSILIO d'Inghen (v.), PIETRO d'Ailly (v.), GIOV. Gerson (v.)... testimoniano la vitalità dell'o. a Parigi. Generalmente si ammette che esso vi dominava tra la fine del sec. XIV e l'inizio del sec. XV, benché questo giudizio sommario, cui l'autorità di FR. EHRLH ha dato grande credito (*Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV Jahrh. und zur Gesch. des Wegestretes*, Münster i. W. 1925, p. 239), vada precisato: il dominio dell'o. si esercitò in certi campi del sapere e in certi ambienti, non in tutti; ad es. il comportamento unanime dell'univers. di Parigi durante lo SCISMA occid. (v.) « fu determinato da una nozione di unità della chiesa che è antitetica di alcuni temi occamisti fondamentali, e si è tradotta in una potente attività concertata che avrebbe dovuto annullare alle radici lo scetticismo derivante dalla dottrina [occamista] del pluralismo pontificale » (A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris 1942, p. 480 ss).

f) La tolleranza delle autorità accademiche, divenuta acquiescenza per una specie di mitridatiz-

zazione, si svegliava energicamente quando il morbo occamista generava qualche tesi sfacciatamente contrastante con le formulazioni di fede: così la facoltà di teologia il 12 marzo 1465 condannò tre proposizioni teologiche di un certo Giovanni Fabri, che per il resto della sua dottrina veniva rinviato all'assemblea generale dell'università (DUPLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* 1-2, 255; DU BOULAY, *Hist. univers. Paris.* V, 678); e nel 1466 venne ordinata la perquisizione dei libri nominalisti che si trovassero nei collegi: « deputati sunt nonnulli graves et docti viri qui collegia lustrarent idque ob doctrinam Guillelmi Okam et consimiles, quae, pro dolor, sicut mala zizaniae radix in agro fertili universitatis Parisiensis inceperat pullulare » (così il procuratore della « nazione francese » Roër, DUPLESSIS D'A., l. c. 256; DU BOULAY, o. c., 679). Ma ormai l'opposizione dottrinale fra N. e realismo era diventata lotta di partiti ammessi (*nominales*, *reales*), la cui sorte era affidata al suffragio dei voti.

g) Nel gennaio 1474 vinsero inaspettatamente e clamorosamente i *reales*, il cui capo Giov. di Montigny riuscì eletto procuratore della nazione francese. La caccia al N. fu rigorosa. Il consiglio delle facoltà ottenne dal re Luigi XI un severo decreto di riforma degli studi (datato da Senlis, 1 marzo 1474, DU BOULAY, l. c., 706-09), il cui obiettivo polemico principale era il N. Si proibiva di insegnarlo, di sostenerlo, di spiegarlo sia in pubblico che in privato, sia a Parigi che nelle altre località del regno; ai trasgressori erano riservate gravi pene. Il primo presidente del Parlamento fu incaricato di requisire i libri dei nominalisti e di farli giudicare. I due cancellieri di Notre-Dame e di Sainte-Geneviève dovevano scegliere gli esaminatori scolastici tra le persone intererate, educate nella dottrina dei dottori *reales*. Alle autorità e ai reggenti delle varie facoltà era imposto il giuramento di osservare l'editto reale, « de non dogmatizando aut sustinendo doctrinam Guillelmi Occam ».

Come si vede, la vittoria dei *reales* non fu vittoria della verità di una dottrina, bensì soltanto di un partito, ottenuta grazie a dispositivi polizieschi. Non si faceva forza sulla « falsità » del N. (che poteva apparire, non certo al re, soltanto con la costruzione di un altro sistema coerente), ma piuttosto sulla sua « novità ». Benché fosse ritenuto responsabile della decadenza dell'università, il N. non fu giudicato teoricamente assurdo, ma soltanto sterile, anzi *meno* fruttuoso, *meno* utile, *meno* adatto della dottrina opposta: « visum est eis [alle facoltà] rursus doctrinam Aristotelis eiusque commentatoris Averrois, Alberti Magni, S. Thomae de Aquino, Aegidii de Roma, Alexandri de Hales, Scoti, Bonaventurae aliorumque doctorum *realium*, quae quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque compta est... deinceps *more consueto* esse legendam, dogmatizandam, discendam et imitandam ac eadem ad sacrosanctae Dei ecclesiae ac fidei catholicae aedificationem juvenumque studentium eruditionem longe *utiliorem* esse et *accommodatorem* quam sit quorundam aliorum doctorum *renovatorum* doctrina, ut puta Guillelmi Okam, monachi cisterciensis [Giov. di Mirecourt], de Arimino [Gregorio da Rimini], Buridani, Petri de Alliaco [di Ailly], Marsilii [di Inghen], Adami Dorp, Alberti de Saxonia, suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, eiusdem universitatis studentes,

quos *nominales* seu *terministas* vocant, imitari non verentur » (decr. cit.). Vittoria equivoca, anche, se sotto l'unica bandiera del realismo si collocavano sistemi tanto diversi quanto quello di S. Tommaso e quello di Scotto, che col N. ha in comune decisive premesse. Vittoria da prevedersi effimera, dunque.

h) Di fatto i maestri *nominales* non si assoggettarono pacificamente e ottennero dal re importanti mitigazioni dell'editto (DU BOULAY, o. c. 710 s). Sette anni più tardi, nel genn. 1481 Giovanni di Montigny usciva sconfitto dalle elezioni, che risultarono favorevoli ai *nominales*. Il re sanzionò la loro vittoria ritirando l'editto del 1474. I libri nominalisti già sequestrati vennero restituiti. Fu lasciata libertà « ut absque scrupulo omnes ad *nutum* viae et opinionis tam *realium* quam *nominalium* vacarent studentes » (deliberazione della nazione piccarda, DU BOULAY, o. c., 740 s).

La guerra fredda, ma spesso anche aperta, fra *nominales* e *reales*, nella quale si esaurisce quasi tutta la storia dottrinale delle università e degli ordini religiosi nei secc. XIV e XV, si chiude dunque con questo riconoscimento ufficiale dell'ò. a Parigi.

È strano il successo rapido di questa dottrina che da Oxford e da Parigi invase tutte le università europee, contaminando non solo maestri secolari, ma anche religiosi (ad es., i domenicani Rob. Holkot, Armando de Bellovisu, Pietro della Palude..., i francescani Giovanni de Ripa, Adamo Vodham, Giov. di Rodington, Pietro di Candia..., i carmelitani Francesco Baco, Michele Aignani di Bologna, Giov. Brammart..., i cistercensi ricordati, l'agostiniano Gregorio da Rimini...), che pure avevano, nelle loro tradizioni, autorità ben più sicure da seguire. È strano, si diceva, poiché l'ò. offriva assai poco alla fame di sapere sistematico. Doveva trovare simpatia la sua esigenza di semplificazione, di chiarezze immediate, di concretezza, di esperienza; in particolare, esso spiegava nel modo più facile (misconoscendo la necessità di spiegarlo) il fatto ovvio che noi conosciamo l'individuo. Ma, tutto sommato, l'entusiasmo per la « *invidiosissima* » e « *famosissima* » scuola dei nominali sarebbe dovuto precipitare di molto dinanzi alle negazioni esplicite dell'ò. (del resto corrette dalla professione di fede) e ancor di più dinanzi alla paurosa potenza dissolutrice implicita nei principi dell'ò.

l) Per giunta l'ò. che aveva perduto la bella vigorosa coerenza e completezza del sistema di O., era giunto perfino a corrompere lo stesso ethos della professione filosofica per vari titoli.

1) Questa non sembra più ricerca della verità che impegna la vita e insegna la regola del vivere, bensì ginnastica logico-grammaticale, esercizio diletantistico di abilità disputatoria che si compiace di se stessa e ha fine in se stessa. 2) Non è più costruzione sistematica della spiegazione totale del mondo e della vita, bensì sfarfallaggio della curiosità indiscreta su problemi marginali, isolati (cf. M. DE WULF, *Storia della filos. medicu.*, vers. ital., III, Firenze 1949, p. 221 ss: « I problemi di moda »). 3) Pertanto non sono impegnate le convinzioni personali, né come presupposto né come fine della discussione; vien di moda l'argomento *probabile* che fa il bilancio del pro e del contro di una tesi senza pronunciarsi sulla verità o falsità. Questo vezzo nasce da una gnoseologia che ha ristretto la certezza ai soli dati sperimentali e alle proposizioni analitiche e che ha esacerbato i requisiti di una valida dimo-

strazione apodittica fino a renderla impossibile, trasferendo alla fede ciò che nel sistema classico realistico era oggetto di dimostrazione razionale (casi tipici: esistenza e attributi di Dio, immortalità dell'anima, circa i quali temi ora si crede che la ragione non vada oltre la probabilità). 4) Si comprende come i disputatori e i facitori di scritti filosofici fioriti (ma non sono fioriti!) nell'atmosfera occamistica non si preoccupassero, anzi si vantassero di non prendere posizione, di sostenere con sottigliezza la loro ambiguità, di mutare a piacere la loro casacca filosofica.

m) La storia si è vendicata lasciandoli nell'oblio: ha dato notorietà, ma infausta, a coloro che incapararono in incidenti teologici e in condanne ecclesiastiche. Maggiore dignità riconosce a Gabr. BIEL (v.), ma è luce di pianeta derivatagli dall'essersi accostato alle effettive grandezze di O., di cui fu l'epitomatore.

Col RINASCIMENTO (v.) la moda occamistica tramonta; sulla strada speculativa, ritorna l'ombra dei classici, gli ordini religiosi si rimettono ad ascoltare i loro grandi maestri, e d'altronde nascono preoccupazioni e categorie nuove. La « invittissima » scuola dei nominali cade come sacco vuoto, assassinata dalle sue stesse armi, e esaurita da sé per troppo uso, soffocata dalle sue stesse sottigliezze » (DE WULF, l. c., p. 214). Ma il suo veleno, diventato anonimo, si fa anche più pericoloso, e continua i suoi misfatti nel pensiero moderno.

N. GREITEMANN, *Via antiqua et moderna op de universiteiten van Engeland, Frankrijk en Duitsland*, in *Studia catholica* 1929, p. 149-63; 1930, p. 25-40. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 889-903. — J. PAULUS, *Les origines du nominalisme*, in *Rev. de phil.* 1937, p. 313-30. — M. H. CARRE, *Realists and nominalists*, Oxford 1946. — F. PELSTER, *Nominales und Reales in XIII Jahrh.*, in *Sophia*, p. 154-61. — R. M. TORELLÓ, *El ochkhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*, in *Pensamiento* 9 (1953) 199-228. — A. VAN LEEUWEN, *O.s plaats in the geschiedenis van de theologie*, in *Studia cathol.* 13 (1937) 181-208. — P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV s.*, Montréal 1948 (pp. 97), conferenza.

A. LANG, *Die Wege der Glaubensgründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh.*, Münster i. W. 1931, p. 138-65 (O. e i primi nominalisti), 166-210 (francescani, carmelitani, agostiniani nominalisti, dopo il 1350), 211-40 (le nuove università tedesche dove domina la via media di Enrico Totting di Oyta). — E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Münster i. W. 1940 (v. sopra a proposito della cristologia di O.). — E. MOODY, *O. and Aegidius of Rome*, in *Franciscan Studies* 9 (1949) 417-22. — L. BAUDRY, *A propos de G. d'O. et de Wicel*, in *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du moyen-âge* 10 (1935) 251 ss. — D. TRAPP, *Cim 27034. Unchristened nominalism and wyclifite realism at Prag in 1387*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 24 (1957) 320-60: il ms. è di un tedesco che studiò a Praga, insegnò a Oxford e divenne magister a Vienna nel 1391, discepolo di Enrico di Oyta. — W. KÖLMEL, *Von O. zu G. Biel*, evoluzione della dottrina del diritto naturale, in *Französisch. Studien* 37 (1955) 218-59. — C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabr. Biel*, Münster i. W. 1925: la dottrina della giustificazione in G. Biel e nella scuola nominalistica (Rob. Holkot, Adamo Wodham, Enrico di Assia, Enrico di Oyta, Gregorio da Rimini, Marsilio di Inghen, Pietro d'Ailly, Gersono, Giacomo Almain, Giov. Major; sono omissi i nominalisti che scrissero solo di filosofia e inoltre quelli che abbandonarono la fede della chiesa, come Tommaso Brad-

wardine, Nicola di Autrecourt e Giovanni di Mirecourt). — F. STEGMÜLLER, *Literargeschichtliches zu Gabr. Biel*, in *Theologie in Gesch. u. Gegenwart*, omaggio a M. Schmaus, München 1957, p. 309-16, cronologia, mss. del commento alle Sentenze del più celebre occamista.

n) Naturalmente, non basta dire che un sistema è morto per farlo morire. Ecco: il nome di O. e degli occamisti non è più in onore, la sofistica terminata, con la quale per due secoli fu identificato il sistema di O., è precipitata nel ridicolo, ma il fondo metafisico o il tipo di mentalità occamistica sopravvisse, più o meno consapevolmente avvertito, come una sottile tara ereditaria, come un'atmosfera anonima che ormai si respira senza indagarne le origini e il valore. L'o. rivela la sua potenza demolitrice proprio quando perde nome e fama. E la rivela sul sorgere di due fenomeni decisivi nella nostra storia e nella nostra cultura: la filosofia moderna, la riforma protestante.

o) La teoria occamistica secondo cui l'idea astrattiva è un'entità diminuita, creata dall'anima, esistente in anima, e non rappresenta nulla della realtà extra animam ma termina essa stessa la conoscenza astrattiva, dovette essere la immediata preparazione di quel dualismo gnoseologico immaginoso che genera il fenomenismo e comanda tutto lo svolgersi dialettico della filosofia moderna, come si spiega sotto SCETTICISMO (v.). Il risultato comune a O. e alla filosofia moderna è l'antimetafisica e lo scetticismo (non corretto presso i moderni dal fideismo di O., che del resto era una inconseguenza). Oltretutto il fenomenismo in generale, è preparato da O. un ramo del fenomenismo, cioè l'EMPIRISMO (v.), che peraltro non è la SCIENZA (v.) moderna (dalla quale O. resta lontanissimo).

p) Si sono già ricordati alcuni contatti particolari fra tesi protestanti e tesi occamiste. È certo che il FIDEISMO (v.) antimetafisico, la esacerbatà nozione della TRASCENDENZA (v.) di Dio e della sua ONNIPOTENZA (v.), con la conseguente misconoscenza dell'ordine razionale e della causalità seconda a vantaggio dell'arbitrarietà divina e del fatalismo teologico, la stessa diffidenza verso la speculazione razionale in materia teologica, sono ispirazioni occamistiche e sono insieme i più profondi presupposti teorici che la teologia protestante accetta e applica all'interpretazione del dramma della salvezza (v. RIFORMA).

Benché l'opera di Lutero sia sorta per una specie di irruzione irrazionale o di rivoluzione inesplicabile (la stessa cosa dicono gli storici protestanti quando parlano di « vocazione profetica » di Lutero), è lecito e necessario ricercare i quadri concettuali del suo messaggio. È generalmente ammesso che la filosofia di cui si servirono i riformatori, almeno Lutero, come veicolo della loro teologia, è la scolastica decadente e precisamente il N. occamista.

Tale è anche il presupposto dell'importante lavoro di L. BOUYER, *Du protestantisme à l'église*, Paris 1954, il quale non documenta il suo presupposto (se non con un richiamo generale: « vi sono poche frasi così rivelatrici di quel morbo nascosto della riforma che doveva guastarne tutti i frutti, quanto l'espressione di Lutero secondo la quale O. era il solo scolastico che avesse qualche cosa di buono. Vero è che, nutrito in questo pensiero, Lutero non riuscì mai a pensare fuori dei quadri di esso », p. 164), forse perché, non senza ragione, lo ritiene di pacifico dominio comune. Sono benvenute le obiezioni di C. WIDMER al Bouyer (in *Rev. de théol. et*

de philos. 5 [1955] 41-50) e le esortazioni alla circospezione nel giudizio che, specialmente in questo campo, non è mai troppa (cf. W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955). Si deve anche concedere che la precisazione delle influenze occamiste nelle singole tesi di Lutero è estremamente disagiata. Ma è innegabile che il confronto delle due mentalità e dei due sistemi, al di là delle dichiarazioni verbali, rivela impressionanti affinità generali (che sono poi le più importanti). Cf. l'ottimo studio di B. HÄGLUND, *Theologie u. Philosophie bei Luther u. in der occamistischen Tradition, Luthers Stellung zur Theorie der doppelten Wahrheit*, Lund 1955.

È storicamente certo d'altronde che Lutero a partire dal 1502 fu a contatto con l'oc. in ogni tappa della sua formazione scientifica. Dal 1502 al 1505 a Erfurt segue i corsi di filosofia occamista professati da Josse Trutfetter e Bart. d'Usingen. Dalla fine del noviziato (sett. 1506) all'estate 1508 studia teologia sotto Giov. Nathin, che fu discepolo immediato dell'occamista Gabr. Biel, e intanto si prepara al presbiterato leggendo la *Expositio* del canone della messa dello stesso Biel. Nell'anno scolastico 1508-09, pur insegnando etica naturale all'univ. di Wittenberg, segue i corsi di teologia occamista di Trutfetter. Tornato a Erfurt, commenta (autunno 1509) le *Sentenze* giovandosi dei commentari di O., Pietro d'Ailly, Gabr. Biel. L. MEIER, *Research that has been made and is yet to be made on the occamism of Martin Luther at Erfurt*, in *Archivum franc. hist.* 43 (1950) 56-67, fa utilmente osservare che delle tre scuole di ordini mendicanti incorporate nella facoltà di teologia di Erfurt, solo gli eremitani di S. Agostino accettavano la *via moderna*. Ma l'osservazione (quand'anche non meritasse alcune chiose) non toglie che il N. fosse assai più diffuso allo stato di « mentalità » più o meno consapevole, presente perfino presso coloro che combattevano le tesi esplicite dell'oc. Cf. anche H. BEINTKER, *Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelaltl. Augustinismus*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 68 (1957) 144-48: la conoscenza che Lutero poté avere di Gregorio da Rimini attraverso i numerosi plagiat di Pietro d'Ailly.

Beninteso, Lutero sa scostarsi da O. e dal N. in alcuni punti importanti, ad es. circa la carità, che egli tende a identificare con lo Spirito S.; cf. R. WEIJBORG, *La charité dans la première théologie de Luther (1509-15)*, in *Rev. d'hist. ecclési.* 45 (1950) 619-31, un paragrafo sulla concezione occamista della carità; P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences* (I, I, dist. 17), Paris 1935. Ancora: Lutero non ammette l'efficacia salvifica della volontà umana libera: la salvezza è tutta dono gratuito dello Spirito, con che si stacca dal profondo volontarismo di certe correnti occamiste (cf. Pietro d'Ailly: « Ex his patet contra Holcot quod actus credendi est liber, et in libera voluntatis potestate, et meritum vitae aeternae », cit. da B. HÄGLUND, p. 82, tesi rifiutata da Lutero, v. RIFORMA). Ancora: Lutero intende combattere la scolastica (*Disputatio* del 4 sett. 1517, ediz. di Weimar, I, p. 224-28), in particolare G. di O., Pietro d'Ailly, Gabr. Biel... Ma tutto ciò non prova ancora che egli si sia liberato dalla mentalità infetta di N. nella quale fu educato e la quale documenta la sua presenza nell'impianto generale della teologia di Lutero.

Per citare un altro punto: se Lutero non ha trovato nel suo ambiente teologico una dottrina eucaristica valida a esprimere il dato rivelato, si deve in gran parte a O. (gli stessi controversisti cattolici, come Giov. Eck, si sentirono sprovvisi di argomenti efficaci nel combattere le negazioni di Lutero). Continuando a dissociare la pura *possibilità* logica dal dato rivelato espresso dalla S. Scrittura e dal magistero, O. non si peritò di ritenere *rationabilior* la permanenza del pane rispetto alla transustanziazione, della quale preparò in certo modo il ripudio

da parte di Lutero. Anche l'ubiquismo di Lutero poté trovare radici nell'opera di O. (v. lo studio di ISERLÖH).

g) Superando le nude formule (che hanno pur sempre il compito di testimoniare le intenzioni ortodosse dei loro autori) e discavando i presupposti concettuali, anche quelli inavvertiti, delle tesi e dei sistemi, sorprenderemo un autentico o. di fondo — il più micidiale — anche presso autori e manualisti cattolici. Per fare un sol caso eminente e abbastanza antico, è sconcertante che un pensatore del calibro di SUAREZ (v.) non trovi nulla da riprovare nei nominalisti se non « aliquos loquendi modos » (« merito reprehendendi sunt [nominales] quoad aliquos loquendi modos; nam eorum rationes hoc solum tendunt ut probent universalitatem non esse in rebus sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est », *Metaphys. disp.* VI, sect. 2, n. 1, e sect. 5, n. 3). Suarez è molto ottimista sulla bontà delle « rationes » nominalistiche. È sorprendente che egli le identifichi con le « rationes » del realismo. Ma la genuina natura del realismo vero è definita e garantita soltanto dal ricordato blocco di dottrine gnoseologiche e metafisiche, che caratterizza la sintesi tomistica; chi ne tocca una, si incammina fatalmente verso il N., anche se protesta di volersene allontanare. E Suarez ne tocca più di una — ammettendo la conoscenza intellettuale diretta del singolare, l'individuazione degli enti corporei indipendente dalla materia, l'entità autonoma della materia e della forma considerate in se stesse, l'identità reale fra essenza ed esistenza... —, con che rivela il suo impianto mentale di tipo nominalistico, pur facendo in logica una verbale, d'altronde sincera, professione di realismo. Cf. J. DE VRIES, *Die Erkenntnistheorie des Franz Suarez und der Nominalismus*, in *Scholastik* 20-24 (1949) 321-44. — J. ITURRIOZ, *En torno al occamismo de Suarez*, in *Estudios ecclési.* 19 (1945) 61-130.

IV. Conclusione. Di proposito abbiamo accompagnato l'esposizione della dottrina di O. con qualche commento critico. Non ci voleva meno per avvertire il significato di essa nell'evoluzione del pensiero cristiano. Davanti a O. poco giova una diligente indagine biobibliografica se non si rivelano i rispettivi impianti mentali: quello di O. e quello dell'interprete. Non vi sarà mai altro modo di dirimere la diversità delle interpretazioni di che O. furono date. È segno della grandezza di O. che egli non sia più un personaggio storico ma sia diventato un simbolo, una categoria, un'alternativa del pensiero mondiale, un tipo di metafisica, una mentalità (anche se le sue tesi si possono trovare disperse nei suoi predecessori).

E (poiché il nostro giudizio è fermamente negativo) O. non è un errore (incidente tanto umano nella storia del pensiero umano), ma è tutto un tipo mentale falso. Non vale a educare il giudizio produrre la massa di testi espliciti dove O. professa la sua fede, la sua convinzione di essere nella ortodossia e nella tradizione. Non vale perché, badando ai presupposti logici del sistema, siamo costretti a pensare che la sua ortodossia, per quanto sincera, era soltanto verbale, fatalmente provvisoria: O. è un radicale oppositore del sistema dottrinale cristiano, anche se si presenta come animoso assertore della fede cristiana; nell'età moderna, caduta l'alta temperatura teologica medievale (e acquisito qualche altro presupposto), O. forse si sarebbe chiamato Hume.

Del resto, ha un suo interesse anche la negatività di O.: è una preziosa esperienza storica non solo perché ha rimesso tutto in discussione (il che è sempre didatticamente e metodicamente utile a impedire la pigrizia mentale e i fenomeni di ripetizione), ma anche perché ha mostrato la capacità di errore insita in una posizione anti- o extra-tomistica, controprovando così la validità della sintesi tomistica: non occorre credere che la scolastica sia tutta S. Tommaso e che il dramma del pensatore cristiano si esaurisca tutto nel commentare S. Tommaso, per vedere che l'Aquinate, storicamente sconronato dal trionfo dell'o., riemerge dalla sconfitta criticamente convalidato.

C. GIACON, *G. d'O.*, Milano 1941, 2 voll.; compendio, Brescia 1945². — L. BAUDRY, *G. d'O.*, *sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, I, Paris 1950, che informa sulla letteratura precedente. — Ph. BOEHNER, *Der Stand der O. Forschung, in Französisch. Studien* 34 (1952) 12-31, precisa alcuni dati biografici, fornisce le date approssimative degli scritti non politici e uno schizzo del pensiero di O. — A. MATER, *Zu einigen Problemen der O.-Forschung, in Archivum francisc. hist.* 46 (1953) 161-94. — A. C. PEGIS, *Concerning W. of O.*, in *Traditio* 2 (1944) 465-80. — ID., *Some recent interpretations of O.*, in *Speculum* 23 (1948) 452-63. — Numero doppio speciale di *Franziskanische Studien* 1950, consacrato a O. (pp. 184): *Aufsätze zu seiner Philos. u. Theologie*, Münster i. W. 1950. Segnaliamo: v. HEYNECK, *O. Literatur (1919-49)*, p. 164-83; — Ph. BOHNER, *Zu O.s Beweis der Existenz Gottes*, testi e commento, p. 50-69; — G. MARTIN, *Ist O.s Relations-theorie Nominalismus?*, p. 31-49: dopo aver constatato che gli studiosi non sono d'accordo sulla risposta alla domanda del titolo, crede di poter dire che la dottrina di O. sulla relazione non è più nominalistica dell'analoga dottrina di S. Tommaso; — J. SALAMUCHA, *Die Aussagenlogik bei W. O.* (traduz. dal polacco), p. 97-134: dottrina dell'enuciatazione e suoi rapporti col sillogismo categorico; — A. B. WOLTER, *O. and the textbooks. On the origin of possibility*, p. 70-96: i manuali neoscolastici delle ultime due generazioni, ricopiandosi l'un l'altro, moltiplicano e trasmettono false interpretazioni di O.; — E. HOCHSTETTER, *Viator mundi. Einige Bemerkungen zu Situation des Menschen bei W. von O.*, p. 1-20; — P. VIGNAUX, *Sur Luther et O.*, p. 21-30: ricerca del significato delle tesi 57 e 94 della luterana *Disputatio contra scholasticam theologiam* del 4 sett. 1517; — A. HAMMAN, *La doctrine de l'église et de l'état*, p. 135-41: continua a rettificare, in favore dell'ortodossia di O., l'interpretazione troppo regalistica che ci si fece della sua teologia del potere papale. — E. HOCHSTETTER, *O.-Forschung in Italien*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 1 (1946-47) 559-78.

O. V. TRACHTENBERG, *W. of O. and the prehistory of english materialism, in Philos. a. phenomenolog. Research.* 6 (1945) 212-24. — M. PICARD, *Notae de loco et momento historico philosophiae Guili. de O.*, in *Antonianum* 19 (1944) 87-104. — C. GIACON, *G. di O. e il valore storico del suo pensiero, in Giornale di metaf.* 5 (1950) 700-08. — J. DE GUERNICA, *Actualidad de G. de O.*, in *Estudios francisc.* 51 (1950) 361-73. — R. MESSNER, *Ueber die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnisshaltung Bonaventuras u. O.s*, in *Antonianum* 28 (1953) 131-46.

OCCASIONALISMO, è il sistema che nega ad alcune (O. parziale) o a tutte le creature (O. totale) la «causalità», interpretando l'azione delle creature come pura occasione all'operare di Dio.

O. parziale è quello del LEIBNIZ (v.) che non ammette l'azione transeunte, cioè l'operare di una sostanza sopra un'altra, ma ammette solo l'azione immanente, cioè l'operare di una sostanza sopra se

stessa, e quindi, a spiegare le connessioni cosiddette «causali» delle cose, introduce il concetto di «armonia prestabilita»: quando il sole appare all'occhio non si dica che esso «agisce» sull'occhio, poiché solo per una armonia prestabilita da Dio capita in quel momento che la retina formi in se stessa l'immagine del sole, come due orologi (l'immagine è famosa) segnano lo stesso tempo non perché uno agisca sull'altro ma perché furono preventivamente accordati dall'orologiaio.

O. totale è quello del MALEBRANCHE (v.): «Non vi ha alcuna relazione di causalità tra il corpo e lo spirito. Che dico io? nessuna di uno spirito sopra un corpo. Dico di più: nessuna di corpo su corpo, né di spirito su spirito».

L'O., impegnando il concetto di CAUSA (v.), impegna tutta la METAFISICA (v.). A rigore, il ragionamento di causa, che è poi la dimostrazione di Dio (v. TEODICEA), sbocca a una causa unica del mondo; ed è risultato formale della prova che essa sia diversa dal mondo, cioè oltre il divenire, la molteplicità e gli altri caratteri di insufficienza del mondo che postulano quella causa; quindi è impossibile ravvisare quella causa in una realtà finita, la quale da questo lato si configura soltanto come effetto-creatura rispetto alla causa prima-creatore.

Senonché altre esperienze, e precisamente quelle che fondano il concetto di NATURA (v.) come principio di operazioni, ci impongono di attribuire anche alle creature una potenza operativa (ricevuta, beninteso, dalla causalità divina). A questo punto siamo costretti a pensare che la causalità divina opera l'effetto finale mediante l'operare della natura creata. Per esprimere questo concetto diciamo causa prima, ultima, remota, universale la causalità divina e causa seconda, naturale, particolare la natura creata (sarebbe stato meglio, ad evitare gli equivoci, non usare lo stesso termine «causa», ma tant'è, quest'uso è diventato comune). Il loro rapporto nella produzione dell'effetto è descritto come rapporto tra causa principale e causa strumentale o strumento: immagine buona e accettabile quando si avverta che lo «strumento» non solo è «manovrato» ma è fatto o creato dalla causa prima. Non è certo buona immagine il rapporto mandante-mandatario o la discesa a staffetta della causalità divina verso l'effetto: vero è che le due cause cooperano o coagiscono immediatamente sull'effetto (la causa seconda si dice seconda rispetto a Dio, non già rispetto all'effetto).

È negata questa causalità (seconda) delle cose: 1) da tutti coloro che hanno idee scorrette circa la causalità, e in particolare circa la possibilità di dimostrare la realtà della causa (SCETTICISMO, sistemi antimetafisici antichi e moderni, HUME, KANT, GROV, STUART MILL, POSITIVISMO, v.); — 2) dal MONISMO (v.) di tipo acosmistico (quello di Parmenide, di SPINOZA, dei pseudo-mistici), che nega sostanzialità propria e causalità propria alle cose (dichiarate *doxa*, illusione, fenomeni illusorii di conoscenza inferiore), riconoscendo una sola sostanza e una sola causalità, quella dell'unitutto; — 3) da tutti i posteri di CARTESIO (v.) i quali, accettando la separazione, anche nell'Uomo (v.), della *res extensa* (corpo) dalla *res cogitans* (anima) e trovandosi nella impossibilità di spiegare col concetto di causa le relazioni evidenti fra le due «res» (cioè non potendo ammettere che una «influisse» veramente sull'altra), si credettero costretti a pensare che le «azioni» cosiddette del corpo e dell'anima fossero in realtà azioni di Dio,

che Dio direttamente pone all'*occasione* di certi stati corporei e spirituali (J. Clauberg, L. de La Forge, G. de Cordemoy, Arn. Geulinx, sopra tutti N. MALEBRANCHE, che ebbe numerosi sostenitori; Lamy O. S. B., il matematico R. Fedé, il gesuita André, ecc.).

L'«armonia prestabilita» di LEIBNIZ (v.) è ancora O. se l'intervento unico originario di Dio si limita ad «accordare» estrinsecamente gli esseri fra loro senza conferire ad essi una vera causalità propria (in questo caso l'O. riceverebbe soltanto un miglioramento: anziché agire di volta in volta, Dio avrebbe agito una volta per tutte); ma sarebbe un vero superamento dell'O. se quell'intervento si potesse interpretare come costituzione di esseri finiti con natura propria e causalità propria, cioè come creazione.

Per vincere il terzo tipo di O. — che è il più noto sotto questo nome — bisognerà denunciare e smontare i presupposti cartesiani che lo hanno fatto nascere, e anzitutto il dualismo gnoseologico (v. SCETTICISMO) che ha comandato la concezione dell'io come pura *res cogitans* e quindi tutta una falsa antropologia (v. CORPO, UOMO). Si badi a non provare la causalità con l'esperienza (se voglio muovere il braccio si muove il braccio e non il piede, se prendo veleno mi attendo malanno e non salute, se semino grano viene grano e non lattuga, non vi sono genitori senza figli): le critiche di Hume e di Stuart Mill sarebbero invincibili poiché davvero l'esperienza non prova il rapporto *necessario* effetto-causa. D'altronde la stessa dimostrazione metafisica prova la causa indivisibile, immoltiplicabile del divenire, della molteplicità, cioè Dio, ma non prova che la ebollizione sia «causata» dal fuoco e che la caduta di una trave sia «causata» dal peso: propriamente non prova nessuna delle cosiddette cause seconde. Tanto poco le prova che, ad es., il rapporto fuocobollizione rimane contingente essendo liberamente costituito e conservato da Dio, il quale liberamente può modificarlo col MIRACOLO (v.). Il concetto di causalità seconda partecipata o creata o causata appartiene a un altro tipo di prova e ad un altro gruppo di concetti (v. NATURA).

L'importanza sistematica del concetto di causalità seconda si avvertirà subito se si pensa che la negazione di esso implicherebbe la negazione del comportamento determinato e costante delle cose, l'impossibilità della SCIENZA cosmologica (v.) — le «*causae occasionales*» di Malebranche e l'armonia prestabilita di Leibniz sono evidentemente scappatoie disperate, d'altronde viziate da presupposti inaccettabili —, la negazione della LIBERTÀ (v.) come autodeterminazione e della «responsabilità» (contro queste conseguenze gli occasionalisti provvedono illogicamente introducendo eccezioni nel loro O.), e inciderebbe gravemente anche sulla teologia in quanto, per es., toglierebbe senso alla «causalità» dei SACRAMENTI (v.), alla obiettività istituzionale della CHIESA (v.) quale mediatrice della salvezza, e facendo di tutti i fenomeni un MIRACOLO (v.) toglierebbe senso alla nozione di miracolo.

F. DE MATTEIS, *L'O. e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche* Napoli 1936. — A. CAVOTTI, *Storia della filosofia. Gli occasionalisti Geulinx-Malebranche*, Napoli 1937. — W. BRUGGER, *De Sebastiano Basso occasionalismo praesulden*, in *Gregor.* 14 (1933) 521-39. — M. COLOMBO, *La dottrina delle cause occasionali in N. Malebranche e in G. Batt. Vico*, in *Sophia* 18 (1950) 338-47. — I. MANCINI, *Una battaglia contro la metafisica classica nel Seicento: Arnolfo Geulinx*, in *Riv. di filos. neo-*

scol. 49 (1957) 476-500. — Spunti di O. si possono sorprendere presso vari sistemi, ad es., presso i platonici, che per esaltare la realtà universale tendono a nullificare le realtà particolari («aliquo modo non sunt» rispetto a ciò che «maxime est», S. Agostino); presso l'islamismo (cf. MAIJID FAKHRY, *Islamic O. and its critique by Averroës and Aquinas*, London 1958); presso OCCAM (v.), che per accentuare la onnipotenza e la libertà di Dio esaspera la contingenza delle cose; presso la teologia protestante, in particolare presso K. BARTH, il cui sistema si può presentare come O. teologico (J. HAMER, K. BARTH, *L'O. théologique de K. Barth. Etude sur sa méthode dogmatique*, Paris 1949). La teologia di Barth è una «riflessione sulla parola di Dio» (disse egli stesso in una conferenza del 1922); ora «la lettera [la S. Scrittura] non è che l'occasione dell'intervento dello Spirito» (Hamer, p. 72): «la Bibbia non è più un mezzo di conoscenza, una via che permetta all'intelligenza di percepire in termini umani un po' della realtà divina: essa non è che un luogo, una occasione [data la quale Dio fa tutto da solo, in noi, facendo sorgere la fede e dandoci la salvezza, se vuole]. Perciò crediamo che la metodologia barthiana si possa definire un O. teologico» (p. 170).

OCCASIONARIO dicesi colui che vive nell'occasione prossima volontaria di peccato.

Occasione di peccato (= o. di p.) è una situazione del soggetto estrinseca a lui, che, senza determinarlo al peccato, lo induce in pericolo di p. o in tentazione, cioè favorisce l'azione peccaminosa. Il concetto di occasione implica correlazione fra: 1) una inclinazione al peccato nel soggetto, e 2) una circostanza di luogo, di tempo, di persone, esterna al soggetto ma adatta a favorire l'inclinazione del soggetto. Non si dà luogo a o. di p. se il soggetto non ha una particolare o generale sensibilità a quella circostanza, o se questa lascia il soggetto indifferente. Si comprende come la detta correlazione abbia infiniti modi e gradi, che i moralisti si industriano di classificare in o. prossima e remota, necessaria e volontaria, continua e interrotta, ecc.

Fuggire le occasioni di p. (tutte le vere oo. evitabili) è una norma implicita nello stesso dovere generale di evitare il PECCATO (v.), norma che si fa valere mediante la conoscenza e l'umile realistico riconoscimento delle proprie inclinazioni al p. Norma curativa per chi avverte di essere in o. Norma preventiva per chi ha esperienza della forza sinistra delle oo., da farsi valere pedagogicamente anche in chi non ne ha esperienza: nella nostra natura decaduta dopo il PECCATO originale (v.) vi è una capacità di male (v. VIZI capitali) che minaccia anche quando si ignorano le oo. di p.; e non viene soppressa da una certa immunizzazione derivante dal frequente contatto con le oo. ma, inizialmente favorita da un consenso libero, gradatamente si intensifica fino a diventare quasi riflesso automatico sottratto alla LIBERTÀ (v.). Cf. anche MODESTIA.

L'O., dunque, che non voglia allontanare l'o. prossima di p. mostra di essere attaccato al p.; quindi non ha vero pentimento e non è disposto a ricevere l'Assoluzione.

I teologi distinguono l'o. prossima in *interrotta*, quella che a bella posta va cercando il penitente (ad es., per uno che abusa quasi sempre del vino, l'andare alla bettola) e *continua*, quella che il penitente ha sempre presente (ad es., tenere in casa una persona con la quale si pecca). Ora se il penitente promette sinceramente di evitare per l'avvenire l'o. prossima *interrotta*, si può assolvere (fino a quando

l'eventuale *recidività* faccia dubitare delle sue disposizioni). Se si tratta di o. prossima *continua*, il confessore non può assolvere il penitente che non tolga l'o. o che, equivalentemente, non dia segni straordinari di compunzione e di pentimento.

Il penitente che si trova nell'o. prossima *necessaria* (fisicamente o moralmente inevitabile) si può assolvere se si dichiara disposto a servirsi dei mezzi che la prudenza prescrive. Che se poi ricadesse sempre nel medesimo peccato allora l'abbandono dell'o. a qualunque costo diventa la condizione *sine qua non* della validità e liceità dell'assoluzione. L'efficacia della o. nell'insorgere del peccato non sarà sufficientemente giudicata dalle classificazioni indicative dei teologi, bensì, caso per caso, dalla prudenza del confessore.

FR. TER. HAAR, *De occasionariis et recidivis iuxta dispensationem S. Alphonsi aiorumque auctorum*, Torino-Roma 1927, 1939² (pp. 449), encomiabile sforzo di chiarire i concetti di o. prossima, pericolo di p. (p. 70 ss), recidività (p. 91 ss), segni ordinari e straordinari di contrizione (p. 303 ss), dubbio, opinione, certezza (p. 332 ss), che, incontrandosi con l'estrema varietà dei casi particolari, sono di difficilissima applicazione. — P. NAPOLIC, *De vera proximae occasionis peccati notione*, in *Periodica de re morali, can.*, lit. 21 (1932) 1-34, 129-57. — M. FABREGAS, *De obligatione vitandi probabile periculum peccandi*, ivi 30 (1940) 20-45. — E. THAMIRY in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 905-11. — M. FRAEYMAN, *De modo agendi confessarii cum occasionariis*, in *Coll. Gandav.* 32 (1949) 144-49. — J. A. CLEARY, *The return to St Alphonsus* (la dottrina alfonsiana circa l'assoluzione dell'O. e del recidivo), in *Irish theol. Quarterly* 18 (1951) 160-76. — E. RANWEZ, *S'exposer au péché c'est pécher*, in *Rev. dioc. de Namur.* 3 (1948) 214-22. — Tutti i moralisti fanno gran posto alla dottrina delle o. specialmente nel trattato *De poenitentia* e nella teologia pastorale.

OCCHI. — I. L'atteggiamento e il movimento degli O. del celebrante entra nei gesti liturgici regolati dalla liturgia. Se si legge, devono esser rivolti al libro, anche se si credesse di poter confidare nella memoria. Se si deve operar con le mani, si attenda con gli O. a questa operazione, recitando a memoria le preghiere per allora prescritte. Sempre quando la rubrica non prescriva a che si debban fissar gli O., lo sguardo deve essere modesto e raccolto, non punto curioso o svagato. Nella messa alcune volte gli O. devono rivolgersi alla croce, altre al SS. Sacramento: disposizioni non solo *inclusive* ma anche *exclusive*, in quanto *proibiscono* che si guardi alla croce o alla SS. Eucaristia altre volte da quelle prescritte.

Si devono levar gli O. alla croce: appena prima di pronunciare il *Munda cor meum*, alle prime parole (*Suscipe, sancte Pater*) dell'offerta del pane, durante tutta l'offerta del vino (*Offerimus tibi Domine*; anche il diacono che serve alla messa cantata), al principio del *Veni sanctificator*, appena prima del *Suscipe, sancta Trinitas*, alle parole *Deo nostro* nell'introduzione del prefazio, appena prima del *Te igitur*, al principiar le parole *et elevatis oculis in caelum*, appena prima di dar la benedizione.

Si devono rivolgere gli O. alle sacre specie sulla mensa dell'altare: durante le rispettive formule consacratrici e le relative elevazioni, in genere ogni qualvolta s'ha da trattare il SS. Sacramento, durante il *Memento* dei morti, durante il *Pater noster* (esclusa la prefazione), dal principio dell'*Agnus Dei* fino alla comunione dell'ostia inclusivamente.

Quanto a levar gli O. alla croce, la rubrica del

messale dice normalmente di levarli « ad deum, ad coelum »: espressioni che per costante interpretazione si sono intese: « alla croce ». Perché si debba mirar la croce alle susnomate orazioni e non ad altre, perché a talune prima di cominciarle, ad altre mentre si cominciano, ad una per tutta la sua durata..., non è possibile rispondere se non che si tratta di legislazione liturgica, che s'andò determinando per iniziativa ed elaborazione privata lungo i secoli. Ciò valga anche a prevenire gli scrupoli di chi volesse veder delle tendenziosità patripassiane o teopaschite o sabelliane.... nel fatto che si guarda a Gesù (crocifisso o sacramentato) mentre si dice *ad te Deum Patrem suum omnipotentem* e il *Pater noster*.

II. La cecità totale rende inabili al presbiterato per ovvie ragioni naturali e per positiva IRREGOLARITÀ (v.) *ex defectu corporis*. La S. Sede suol dispensare specialmente quando sopravviene dopo l'ordinazione, se il difetto sia compensato sufficientemente dalla pratica, la buona memoria, la diligenza, l'assistenza di un prete, ecc.

La cecità, che ha varie gradazioni, può essere completa o parziale (cecuzienza). Un caso particolare di cecità parziale è il difetto dell'occhio sinistro, detto *del canone* perché funziona specialmente in questo punto della messa. Cecuzienza poi è una tale debolezza di vista che non sia sufficientemente riparabile con gli occhiali.

In tutti i casi le norme da seguire sono: 1) si ricorra alla S. Sede per l'opportuna dispensa, correndo l'istanza con la malleva del vescovo e con la dichiarazione che il postulante potrà, con le debite cautele che si espongono, esercitare l'ufficio sacerdotale. 2) Intanto il ricorrente si astenga dal celebrare, eccetto che il vescovo non giudichi di poterlo interinalmente autorizzare. 3) La S. Sede concede di solito l'indulto della messa votiva della Madonna, che l'indultario potrà leggere in qualunque giorno dell'anno usando la formula conveniente al tempo che corre (sono 5 le formule di tal messa), o sempre la quinta (la terza iniziante con *Salve*). Né terrà conto di diversità di colore o delle solennità ricorrenti, ma dirà il *Gloria* nei sabbati e le feste della Madonna, e potrà surrogar la messa da morto quando sia consentita. Non vale l'indulto per gli ultimi tre giorni della settimana santa. A Natale l'indultario non può che celebrare una sola messa. 4) Spesso la S. Sede prescrive che l'indultario si faccia assistere da un prete. Questi indosserà la cotta e, per ogni eventualità, farà bene a mettere anche la stola. 5) Se la cecuzienza diventasse cecità completa, è necessario ricorrere di nuovo alla S. Sede per un nuovo indulto. Cf. testi di diritto canonico, di liturgia, di teologia morale.

III. Mortificazione degli O. v. MODESTIA.

OCCHIALI (*Ochali*), famoso rinnegato calabrese. Nato da poverissima famiglia di pescatori, era stato rapito sulle coste italiane dai pirati algerini, che lo condannarono alla schiavitù del remo. Per troncare quella vita di inaudite sofferenze, abiurò, senza rimpianti, la fede cattolica, assumendo il nome di *El Euldi* (o *Aluch*) *Ali*. Gli arrise una splendida fortuna: dal governo turco fu nominato governatore di Tlemcen, pascià di Tripoli e nel 1568 pascià di Algeri, dove, tra l'altro, martirizzò il suo schiavo GIROLAMO da Orano (v.). Il suo brillante comportamento alla battaglia di Lepanto gli valse il comando supremo della marina turca, col titolo di grande ammiraglio. È lui

il fondatore dell'omonima moschea di Costantinopoli, dov'egli morì nel 1577. L'eroe dei Turchi fu un mostro di efferata crudeltà verso i cristiani.

OCCIDENTE (scisma d'). v. SCISMA D'O.

OCCORRENZA e CONCORRENZA si dice in liturgia il conflitto di due diritti liturgici, che sorge per la coincidenza di due feste nello stesso giorno o per la continuità di due feste successive.

I. Occorrenza è la coincidenza di due feste nello stesso giorno. Se ne danno due tipi.

a) *O. perpetua*. Finché di due santi morti nel giorno medesimo l'ufficiatura *memoriale* serbò carattere locale, poterono le due ricorrenze esser celebrate contemporaneamente in due diverse chiese o cimiteri. Il disagio che pativa la comunità cristiana recandosi, in uno stesso dì, in due differenti località a celebrare le due feste con la solennità della messa, era inconveniente più economico che liturgico; ma era grave nelle ricorrenze più importanti, nelle quali si celebravano le feste *memoriali* processionalmente. Così la *Commemorazione di S. Paolo* fu portata al 30 giugno perché, celebrandosi la festa dei SS. PIETRO e PAOLO (v.) il 29 giugno nella basilica Vaticana, sarebbe stato impossibile andare poi in processione alla basilica Ostiense per celebrarvi un'altra messa pontificale. Coll'aumento delle feste, col trasformarsi dell'ufficiatura memoriale di locale in generale, col diminuire della partecipazione del popolo al rito liturgico, la coincidenza di due feste divenne una questione semplicemente liturgica.

Si risolse in parecchie maniere: 1) Con l'*associazione*, celebrando cioè con una stessa ufficiatura due o più santi, perché morti insieme (p. es. Nereo ed Achilleo, 12 maggio), o perché morti nello stesso dì (p. es. Cornelio e Cipriano, 16 sett.), o perché aventi fra loro qualche relazione (p. es. Domitilla con Nereo ed Achilleo), o con un criterio in apparenza arbitrario (p. es. Nazario, Celso, Vittore I, Innocenzo I, 28 luglio). 2) Con la *subordinazione* [*commemorazione o memoria*] di una festa (secondaria) all'altra (principale) in una stessa ufficiatura: questa è interamente dedicata alla festa principale, ma « commemorata » la secondaria con alcuni elementi liturgici (nella messa, una orazione; nell'ufficio, una lezione a mattutino, antifona con versetto e orazione alle lodi e ai vesperi). 3) Con la *assegnazione*, cioè col ritenere nel giorno proprio una delle due feste coincidenti, assegnando all'altra un altro giorno come giorno proprio in perpetuo (*dies assignata*). 4) Con la *soppressione* di una delle due feste occorrenti.

b) *O. accidentale*. Offrendo il calendario una doppia serie di ricorrenze (feste e ferie): fisse (cioè inerenti a un determinato giorno del mese) e mobili (cioè dipendenti dall'epatta lunare e dalla lettera domenicale, che variano ogni anno), ne segue la coincidenza di ricorrenze dell'una serie con quelle dell'altra. È la *O. accid.* che dà luogo a diverse combinazioni, risolte con la *soppressione* (una delle feste per quell'anno è del tutto omessa), con la *subordinazione* (v. sopra), con la *assegnazione* o traslazione (che non differisce dalla assegnazione fatta in caso di *O. perpetua* se non perché là è fatta una volta per sempre, qui è fatta per quell'anno determinato).

II. Concorrenza. Avendo le feste liturgiche (oggi dopo la riforma del 23 marzo 1955, soltanto le domeniche e i doppi di 1^a e 2^a classe) due vesperi, dei quali il primo si celebra nel dì antecedente, nasce il conflitto fra due ufficiature per la loro *contiguità*. Le

soluzioni, svariatissime, si riducono alla *soppressione*, alla *subordinazione*, alla *coordinazione*.

1) Si ha la *soppressione* quando il vespro è dell'una ufficiatura senza traccia dell'altra. 2) Si ha la *subordinazione* quando il vespro è dell'una ufficiatura con la commemorazione dell'altra. 3) Si ha la *coordinazione* quando il vespro fino al capitolo è dell'ufficiatura di oggi e, dal capitolo in poi, dell'ufficiatura di domani con la commemorazione di quella d'oggi.

OCCULTA compensazione. v. COMPENSAZIONE O.

OCCULTISMO (scienze occulte), vasta e vaga denominazione che comprende MAGIA (v.), ASTROLOGIA (v.), alchimia, KABBALA (v.), scienze MANTICHE (v.; cf. anche FISIOGNOMIA) e tutte le scienze e arti che pretendono di trovare nell'universo leggi irriducibili alla fisica sperimentale o alla cosmologia razionale e di dominare la natura con metodi diversi da quelli della tecnica scientifica (leggi e metodi che perciò si dicono « occultati »). L'O. tende a costituirsi come « scienza », come « arte » e come « regola di vita », cioè a organizzarsi come visione integrale del mondo e della vita con tutti i suoi aspetti: storico, dogmatico, mistico, liturgico, artistico, apologetico, morale, sociale, politico..., di fatto è praticato da SOCIETÀ segrete (v.), MASSONERIA (v.), associazioni mistiche e teosofiche (v. TEOSOFIA), in generale dall'ESOTERISMO (v.). — Per i suoi aspetti meritevoli di attenzione scientifica, v. METAFISICA.

OCCULTO (v. NOTORIO, PUBBLICO, DELITTO). O. si dice un fatto, specialmente un DELITTO (v.), che non è provato in foro esterno. In quanto si oppone più alla *pubblicità* che alla *notorietà*, si deve dire O. il delitto che non è divulgato, anche se fosse noto a poche persone riservate, ovvero il delitto che avvenne o si trova in circostanze tali da dover prudentemente ritenere che non sarà facile la sua divulgazione. È O. *materialmente*, se il delitto stesso non è noto; è O. *formalmente*, se non si ha notizia della sua imputabilità.

Le designazioni di delitto *ignoto* o *manifesto* devono riportarsi al significato di O. o pubblico.

È chiaro che un delitto O. in un luogo o in un tempo può essere pubblico e anche notorio in un altro luogo o in un altro tempo (cf. can 2197).

Anche a proposito del MATRIMONIO (v.) si parla di IMPEDIMENTI (v.) OO. e pubblici. Più semplicemente, si dice O. l'impedimento che — fosse anche pubblico per natura sua (p. es. crimen, vis) — non si può provare in foro esterno (can 1037; Pont. Comm. Interp. 28 dic. 1927).

OCCUPAZIONE. A) È uno dei quattro modi legali (fondati sulla legge naturale o positiva) di acquistare il dominio e si definisce comunemente la *presa di possesso* (apprehensio) di una cosa che non sia d'alcuno, con animo di farla propria. Ha fondamento nella legge naturale, secondo la quale *res nullius fiant primi occupantis*, ed è accettata espressamente dai codici civili. v. PROPRIETÀ. Oggi ha luogo particolarmente nell'O. degli animali e nel ritrovamento di un Tesoro (v.).

Agli effetti dell'O., gli animali si distinguono in: a) *selvatici*, che rifuggono dall'umano consorzio; essendo *nullius*, diventano proprietà del primo occupante;

b) *mansueti*, che con industria od arte sono ridotti in dominio dell'uomo, come i colombi nella piccionaia, le api nell'alveare, i pesci nelle peschiere.

Questi rimangono in proprietà del padrone finché non saranno evasi dalla custodia o non avranno perduta la consuetudine di ritornarvi. Le leggi civili determinano quando cessano di essere del primo padrone e diventano del primo occupante;

c) *mansueti* o *domestici*, che non godono naturale libertà e sono a servizio dell'uomo. Questi rimangono del primo padrone, anche se sono usciti di custodia, e nessun altro potrebbe farli suoi. Beninteso, se recano danni ad altri, i danneggiati hanno diritto alla riparazione; se il padrone rifiutasse la riparazione, il danneggiato li potrebbe uccidere, salva giustizia, o farli propri in proporzione del danno patito.

Innumerevoli disposizioni dei codici civili — generalmente ispirati al diritto romano — limitano l'O. di beni mobili o immobili (per es. di quelli appartenenti allo stato o al comune), di cose gettate in mare, ritgettate dal mare, oggetti artistici ed archeologici, tesori scoperti nel fondo proprio o altrui, pesca, caccia, piante, erbe, fiori di boschi, ripe, riviere, ecc. — v. moralisti nel trattato della PROPRIETÀ, della PRESCRIZIONE, della GIUSTIZIA.

B) Per l'O. *bellica* e *coloniale*, v. GUERRA, INTERNAZIONALE (problema).

C) O. si dice anche il lavoro retribuito. v. LAVORO (diritto al).

OCEANIA. A) Generalità. Si chiama O. la regione del globo che abbraccia tutte le terre giacenti nell'oceano Pacifico, escluse le isole delle Filippine, del Giappone e dell'Indonesia. Comprende l'Australia con la N. Zelanda, la Melanesia, la Micronesia e la Polinesia. L'estensione complessiva è di 8.968.000 Km², di cui 7.704.000 spettano all'Australia.

Ancora oggi pochissimo si sa sull'origine dell'oceano Pacifico e delle terre in esso emerse, nonostante le molte spiegazioni suggerite. L'O. appare come una delle regioni più originali del globo sotto tutti i punti di vista. L'Australia ha conservato specie animali originarie, introvabili sugli altri continenti (per es. i mammiferi senza placenta, i marsupiali, i monotremi; i mammiferi del resto erano rarissimi in tutta l'Oceania prima dell'arrivo degli Europei).

L'idea di una *Terra Australis* è sempre stata viva fra gli uomini, più o meno chiaramente. L'inizio della scoperta dell'O. risale al sec. XVI. Spagnuoli e Portoghesi raggiunsero per primi le isole del Pacifico, senza ottenere risultati sicuri (1° viaggio di Magellano 1521). Ottennero successo migliore gli Olandesi che verso la metà del secolo seguente toccarono per primi l'Australia. L'esplorazione si può dire terminata alla fine del sec. XVIII per opera dell'inglese James Cook. Da quel momento iniziò il periodo di sfruttamento dell'O. da parte degli Europei, che, nel contrasto di interessi, valendosi della loro superiorità tecnica, portarono gli indigeni verso una lenta estinzione, per fortuna arrestata all'inizio del nostro secolo.

È necessario distinguere l'Australia (con la Tasmania) da tutto il resto delle isole, poiché la prima costituisce un definito complesso linguistico, antropologico e culturale; non si può parlare di unità linguistica, o antropologica, o etnologica dell'O. in generale.

Linguisticamente l'Australia con la Tasmania presenta grande varietà di forme, che secondo i recenti studi, possono ridursi a due sole. Nel resto dell'O. esiste pure un duplice gruppo di lingue: quello

papua e quello delle lingue austronesiane. Poiché quest'ultimo è certamente apparentato con le lingue malesi dell'Indonesia e dell'Asia sud-orientale, le lingue australiane ed il gruppo papua si possono considerare le lingue indigene dell'O., mentre è importato il complesso austronesiano, con i sottogruppi delle lingue melanesiane, micronesiane e polinesiane.

Ancor maggiore eterogeneità si nota nel tipo antropologico (problema fra i più complessi della scienza delle razze e dei popoli) perché nell'O. certamente si succedettero molteplici popolazioni con caratteristiche razziali e culturali molto differenti. La popolazione dell'O. venne dall'Asia sud-orientale, attraverso l'Indonesia; fa eccezione la popolazione della Polinesia, la cui origine può essere collocata nella Cina meridionale, e la cui discesa avvenne attraverso le Filippine, la Micronesia e forse la parte settentrionale della Melanesia. Non si sa in che tempo l'O. fu popolata. La popolazione di certe isole della Polinesia non è certo antichissima. All'inizio dell'era quaternaria (pleistocene) l'Australia riceveva i primi uomini, colà emigrati quando il mare non aveva ancora così fortemente distanziato le isole della Sonda tra di loro, dalla N. Guinea e questa dall'Australia. Prova ne sia il cranio di giovane trovato a Talgai (Queensland) nel 1884, studiato nel 1914: nel complesso esso non differisce molto dal tipo australiano attuale. Il problema antropologico più difficile dell'O. è quello della razza polinesiana, che, secondo l'opinione più attendibile, è di origine mongolica con elementi razziali austrmelanesiani.

B) **Etнологia.** La medesima diversità presentata dalla linguistica e dall'antropologia, si incontra nello studio delle civiltà dell'O., che si possono distinguere in 4 tipi: tasmaniana, australiana, melanesiana, micropolinesiana. Gli ultimi due gruppi non sono ben definiti, ma le loro divergenze e le loro affinità, oggetto di molte discussioni, qui non affrontiamo.

a) *Civiltà tasmaniana*, ora estinta (l'ultimo tasmaniano autentico morì nel 1877), era una forma di civiltà protomorfa. I Tasmaniani ignoravano l'agricoltura e l'allevamento, ma vivevano di caccia e della raccolta di frutti spontanei. Avevano come abitazione il paravento semplice o doppio, proprio dei popoli nomadi. La loro industria litica s'era fermata al livello corrispondente a quello del paleolitico dell'Europa occidentale. Conoscevano la produzione del fuoco. Il popolo era diviso in piccoli gruppi nomadi all'interno di un territorio ben delimitato (proprietà).

La famiglia era la base dei singoli gruppi tribali, che non possedevano veri capi stabili: se ne eleggeva uno in casi speciali, ma sempre con carattere temporaneo. Il potere risiedeva nell'assemblea dei vecchi. La famiglia era basata prevalentemente sul matrimonio monogamico e sulla legge dell'esogamia del sangue. Pare che la condizione delle donne fosse bassa, non tanto per le condizioni di lavoro, quanto per il disprezzo dell'uomo. Praticavano l'iniziazione dei giovani (senza cerimonie cruenti come la circoncisione), che era accompagnata da danze rituali. Usavano sia l'inumazione sia la cremazione dei cadaveri. La loro religiosità possedeva l'idea di uno spirito che sta in rapporto, mal definito, col cielo. Ad esso peraltro si rivolgevano poco, poiché la loro vita era assorbita dal culto degli spiriti (di solito con carattere maligno) e delle anime dei morti. Usavano anche pratiche magiche.

b) *Civiltà australiana*. I rappresentanti etnologicamente più antichi di essa vivevano nelle regioni sud-orientali, donde furono scacciati o distrutti dai bianchi che vi venivano inviati come galotti a partire dal 1788. Attualmente tale civiltà trovasi in uno stato quasi puro solo all'interno del grande deserto, nelle regioni nord-occid. (Northern Territory) e nord-orientale (Queensland e penis. del capo York) e in parte esigua nella regione sud-occidentale.

Dal punto di vista materiale è una delle più povere. L'economia è basata sostanzialmente sui prodotti della caccia e della raccolta, opera rispettivamente dell'uomo e della donna. L'abbigliamento è molto ridotto e l'abitazione è di solito il paravento e qualche volta (nord-est) la capanna di rami. I loro utensili di pietra appartengono per lo più alla forma grezza del tipo musteriano, con elementi più rari, ma belli, di pietra levigata. Possiedono vere armi da caccia, fra cui è tipico il boomerang. Conoscono tutti la produzione del fuoco, ma vi è sconosciuta la ceramica. Hanno un'arte decorativa abbastanza sviluppata (su pietra, su scorza, sulla sabbia) ed il tatuaggio. La vita sociale e religiosa al contrario è ricca, sottoposta a regole molto precise. Il concetto di capo vero e proprio è quasi sconosciuto; il potere reale è nelle mani degli anziani. Fra tutte le tribù, quelle etnologicamente più antiche vivono in piccoli gruppi locali, divisi in nuclei parentali esogamici, con la caratteristica del totemismo dei sessi. La discendenza è patrilineare in ogni singolo gruppo. Questo possiede un'autonomia economica, poiché possiede un territorio di caccia e raccolta che nessuno può violare. Tutto il resto della popolazione indigena è retto per il suo funzionamento interno, soprattutto in rapporto alla famiglia, da una divisione dicotomica (cioè il gruppo è diviso in due sottogruppi o fratrie, con eventuali suddivisioni rispettivamente in 2 oppure 4 classi ciascuna, in modo che si viene ad avere una divisione in 4 od 8 classi. Chi si sposa deve prendere moglie in una classe determinata della fratria opposta alla sua; trattasi della esogamia di classe, che talvolta è qui anche esogamia locale, e, dove il totemismo ha importanza, anche di esogamia clanica. La discendenza è patrilineare o matrilineare a seconda dell'importanza del totemismo. Le tribù a discendenza patrilineare si trovano prevalentemente a nord, a partire dalla terra di Arnhem fino quasi alla penisola di York, ed in parte nelle steppe del centro (celebri fra queste gli Aranda o Arunta).

Per tutte le tribù australiane hanno grande importanza sociale e religiosa le cerimonie di iniziazione dei giovani celebrate per la loro ammissione completa alla vita del gruppo. Essa è talvolta accompagnata dalla circoncisione, tranne nelle regioni orientali della pen. del capo York e all'estremo sud-est, seguita spesso da operazioni ancora più dolorose, come la subincisione e l'avulsione degli incisivi. In tale circostanza viene fatta anche la rivelazione delle verità religiose. Nelle regioni a tendenza matriarcale c'è anche una iniziazione per le ragazze, che peraltro non ha molta importanza.

La religione degli Australiani è impregnata dalla fede in un essere supremo celeste, creatore, buono, che vive ora nel cielo, ma che abitava un giorno sulla terra. Vigila sul mantenimento degli usi tribali e si manifesta attraverso il suono del « rombo ronzante » durante le cerimonie di iniziazione. Ha diversi nomi a seconda delle tribù; presso una delle più primitive

si chiama *Nunga-Ngaua* = padre nostro. All'essere supremo si tributa poco culto. Frequente è invece il culto del capostipite e degli antenati. La tesi sostenuta fino a non molto tempo fa che il totemismo era la religione australiana, non è più accettata perché il totem in Australia non è un Dio.

c) *Civiltà melanesiana* riscontrata in due popolazioni antropologicamente differenti: quella *melanesiana* delle tribù dalla pelle molto oscura, e quella *papua* la cui caratteristica è la forte dolicocefalia ed il cosiddetto naso semita. Questa è diffusa soprattutto nella N. Guinea, quella nel resto della Melanesia. La loro civiltà non presenta tuttavia forti varianti: è la civiltà di tutta la Melanesia (N. Guinea is. dell'Ammiragliato, N. Bretagna, N. Irlanda, is. Salomone, N. Ebridi, N. Caledonia, is. Figi, e tutti i piccoli gruppi insulari compresi fra quelli precedenti).

La base della cultura materiale è l'agricoltura praticata con metodi e mezzi elementari. Vi si coltivano in prevalenza ignami, taro, patate, banane e noci di cocco.

Hanno una discreta importanza la caccia e la pesca. L'unico animale domestico allevato è il porco, che assume grande importanza economica, e indirettamente sociale e religiosa. Si allevano i polli unicamente per le penne usate come ornamento.

L'industria, rimasta allo stadio litico, conosce utensili in pietra levigata, alcuni dei quali sono fatti con estrema finezza (per es. le ascie dei capi della N. Caledonia e delle Figi). È pure diffusa l'industria lignea e ceramica, praticata quasi esclusivamente in questa civiltà, in tutta l'O. Come armi prevale il grande arco piatto; dove questo manca (is. d. Ammiragliato e N. Caledonia), è sostituito da lance; abbondantissime sono anche le clave. L'abitazione è una casa quadrangolare; in N. Guinea è diffusa la palafitta e in N. Caledonia la casa a pianta circolare. Si pratica la navigazione costiera da isola a isola; nelle zone occidentali si usa la barca a semplice bilancere, in quelle orientali è frequente anche la piroga a doppio bilancere; le vele sono di stuoie intrecciate.

La sociologia dei Melanesiani è caratterizzata dal prevalere delle organizzazioni pubbliche sulla famiglia. Nella costituzione della famiglia si segue un duplice sistema. Per lo più vigono le leggi della esogamia del sangue, che è insieme esogamia locale e talvolta totemica; la discendenza è patrilineare. Ciò in tutte le regioni esterne. Nelle isole centrali (N. Ebridi sett., is. Banks, alcune delle Salomone), il matrimonio è basato sopra l'esogamia di classe, essendo la società divisa in due classi (tale esogamia è anche di parentela, ma non locale); la discendenza è matrilineare e la figura socialmente più importante è quella dello zio materno. Frequentissimo in tutta la Melanesia è il cosiddetto matrimonio dei cugini incrociati, cioè i figli di fratello e sorella (diffuso anche in altre regioni del mondo).

L'organizzazione sociale pubblica è un sistema plutocratico: sono capi quelli che dispongono di maggiore ricchezza. Di solito non si incontrano veri capi, tranne nella N. Caledonia e nelle Figi. Mancando una vera autorità politica, il potere è praticamente nelle mani delle società segrete. Alcune di esse sono famose, come i *DUK-DUK* della N. Bretagna. L'accesso è proibito alle donne; vi si è ammessi soltanto dopo il versamento di un diritto di entrata e dopo un noviziato preparatorio, accom-

pagnato da dura iniziazione. Le società segrete hanno sempre un aspetto religioso, legate come sono al culto degli antenati. Quasi dappertutto si pratica l'iniziazione dei giovani nel periodo della pubertà (che è per sé distinta da quella delle società segrete); è obbligatoria per tutti e talvolta prende carattere di morte fittizia, seguita da una risurrezione (per es. alle Salomone). E frequente ma non universale la circoncisione.

La vita religiosa nella società malanesiana si basa sopra la fede nelle anime dei morti, cioè sul culto degli antenati, e sulla credenza nel MANA (v.). Le preghiere ed i sacrifici sono rivolti agli spiriti degli antenati; gran parte della pregevole arte melanesiana ed il culto dei crani sono ispirati a tali idee religiose. Non si trova una credenza ferma e definita in un essere supremo; dove esso dà qualche segno di sé, non è quasi mai oggetto di vero e proprio culto. Connessa in parte col concetto di «mana» è la pratica del tabù; forse anche il cannibalismo, una volta molto diffuso in tutta la Melanesia, è in rapporto con temi religiosi.

d) *Civiltà micro-polinesiana*. Le differenze culturali fra Micronesia e Polinesia sono poche e non sostanziali. La *Micronesia* (= regione delle piccole isole), comprende le is. Palau, Yap, Caroline, Marianne, Gilbert e Marshall, cioè tutto il grande arco settentrionale dell'O. La *Polinesia* (= regione delle molte isole) su un'area sterminata abbraccia i gruppi principali di isole: della Fenice, dell'Unione o Tokelau, Samoa, Tonga, Cook, Tubuai, della Società, Pantomu, Marchesi, Maniniki e Hawai. Dal punto di vista culturale anche la N. Zelanda appartiene alla Polinesia. I Micronesiani e i Polinesiani hanno caratteristiche razziali che li distinguono da tutti gli altri gruppi dell'O.: pelle più chiara, occhio mongolico, brachicefalia.

La loro vita economica assomiglia molto a quella dei Melanesiani. Vivono prevalentemente di agricoltura e di pesca; la caccia tende a diventare uno sport. L'unico animale domestico è il porco (oltre il cane, presente in tutti i gruppi umani, anche i più primitivi). Per certe isole la palma da noci di cocco è l'unica o principale fonte dell'alimentazione e dell'artigianato. L'agricoltura è generalmente praticata con mezzi semplici, ma conosce anche accorgimenti tecnici (nelle Hawai si notano giganteschi lavori di idraulica). L'industria è allo stadio litico più perfezionato. La ceramica è praticata eccezionalmente, mentre l'industria del legno ha prodotto veri capolavori d'arte. L'abitazione è a forma quadrangolare od oblunga e comporta spesso un atrio; si incontrano anche abitazioni comuni di 100 m. di lunghezza. I Polinesiani, con i Wickinghi dell'Europa settentrionale, sono i più grandi navigatori del mondo. Possiedono navi a doppio bilancere, capaci perfino di 130 rematori; le loro conoscenze astronomiche sono d'una precisione sorprendente. Le armi sono prevalentemente lance, giavellotti e clave, mentre l'arco e la freccia hanno quasi solo valore di oggetti sportivi.

Hanno cura speciale dell'abbigliamento e producono i più raffinati tessuti di scorza d'albero (Tapa); i Maori della N. Zelanda fabbricano meravigliosi mantelli di piume colorate; la tecnica del tatuaggio è particolarmente sviluppata in N. Zelanda e nelle is. Marchesi.

La sociologia familiare è basata sopra le leggi dell'esogamia del sangue. Anticamente (ancor oggi

in alcune isole della Micronesia) si incontrano anche leggi di esogamia locale e qualche raro caso di esogamia clanica. La famiglia si fonda sul regime patriarcale, ma qua e là specialmente nelle famiglie dei capi, restano tracce di elementi matriarcali. La società presenta una divisione gerarchica in senso verticale: alla base stanno gli schiavi o servi, poi vengono i liberi, i nobili, infine i capi. Il capo ha potere assoluto; egli è sacro ed in alcuni casi è addirittura divinizzato; la terra appartiene di diritto ai soli capi: essi soli hanno potere deliberativo nelle assemblee. Il carattere generale della sociologia assomiglia molto al feudalismo medioevale, con una applicazione pratica ancora più severa. Non si conoscono vere società segrete. La sociologia dimostra una perfezione che pare sproporzionata al modesto livello della cultura materiale.

La religione dei Micropolinesiani è politeismo, che peraltro di solito fa luogo a un essere supremo di carattere celeste. Spesse volte si incontra un marcato dualismo (*Rangi* = cielo; *Papa* = terra). Diffusa è l'idea di una divinità creatrice (con nomi affini: Tangaloo, Tagaro, Tahar). I Micropolinesiani sono anche profondamente animisti e praticano il culto degli antenati (Tahiti). A quest'ultimo si deve probabilmente la presenza delle enormi statue impiantate nel terreno dell'isola di Pasqua. Il culto si compie in speciali luoghi, terrazze, piattaforme (marae) di fattura megalitica; si fanno sacrifici (in antico anche umani). Spesso si trova una vera casta sacerdotale, reclutata fra i nobili e incaricata di mantenere le tradizioni e le usanze religiose. I Polinesiani hanno una cosmogonia che è la più ricca di tutto il Pacifico. La vita religiosa esterna è inoltre dominata dai due grandi concetti di mana e tabù, più fortemente che in Melanesia.

C) *Colonizzazione*. Cessato il periodo delle scoperte, con l'invasione degli Europei in tutta l'O. si assiste alla scomparsa lenta delle civiltà indigene e anche allo spopolamento dell'O. Le civiltà indigene sussistono ancora in buona parte della Melanesia ed in alcune riserve dell'Australia. La Polinesia, dopo un periodo di spopolamento, in cui gli indigeni «avevano perso il gusto di vivere», costretti come erano a seguire gli Europei, anche nella vita spirituale, sta ora risorgendo. D'antico in Polinesia non si trova più nulla, fatta forse eccezione per Samoa e Tuamotu.

La colonizzazione dell'Australia incominciò con l'impianto (1788) di colonie penitenziarie da parte dell'Inghilterra. Nel 1830, dopo il regime penitenziario, incominciò la colonizzazione sistematica, che diede la caccia all'indigeno che avrebbe potuto impedire il dominio completo di quelle terre e forniva mano d'opera quasi gratuita. Di qui prese inizio la nazione australiana, che lentamente, insieme alla N. Zelanda, si avviò all'unità e all'indipendenza. Oggi l'Australia con la N. Zelanda fa parte del Commonwealth britannico.

Dopo la scoperta delle isole dell'O., nessuno dei governi europei voleva occuparle perché gli indigeni, gelosi della propria indipendenza, resistevano ferocemente. I primi tentativi politici si appoggiavano alle missioni, ch'eran già presenti in quei luoghi (v. oltre).

La Spagna fu la prima che occupò, almeno nominalmente, alcuni gruppi d'isole nella Micronesia; ma non trovandovi interesse li vendette alla Germania. Più tardi la lotta, non sempre leale, per il

possesso dell'O. si ingaggiò tra l'Inghilterra e la Francia. La colonizzazione non rispettò gli interessi degli indigeni, guidata soltanto dalle ambizioni dei politici, dei commercianti e dei piantatori. La sete di guadagno spingeva a razzie devastatrici degli indigeni e intraprese perfino una campagna di degradazione di quei popoli mediante il commercio dell'alcool. I governi tolleravano o fingevano di ignorare questi misfatti. L'unico fattore benemerito per la civilizzazione di quei popoli furono le missioni.

L'Inghilterra, avvalendosi delle esperienze delle colonie australiana e neozelandese, fece la parte del leone occupando la maggioranza delle isole. La Francia che aveva impiantato la colonia penitenziaria della N. Caledonia seguì l'esempio inglese. Nella seconda metà del secolo scorso alle due rivali s'aggiunse la Germania, che inaugurò una politica di poderose conquiste coloniali nella Micronesia e nella Melanesia. Ultimi si mossero gli Stati Uniti, che misero gli occhi sulle Hawaii. L'Olanda già sin dal 1828 aveva preso possesso della metà occidentale della N. Guinea, quella più vicina al suo impero delle Indie Orientali. La vicenda delle lotte diplomatiche e delle scaramucce militari in loco per la divisione dei possedimenti dell'O. tra i diversi paesi europei, tra Inghilterra e Francia, tra Inghilterra e Germania, fu lunga. Finì nel 1914 con l'accordo bilaterale che regolava il condominio franco-inglese delle N. Ebridi.

La guerra 1914-1918 segnò il crollo del dominio coloniale tedesco. Il trattato di Versailles assegnò i vari possedimenti tedeschi del Pacifico alle differenti nazioni interessate, comprese Australia, N. Zelanda e Giappone, il quale ottenne le isole della Micronesia, eccettuata Nauru, l'isola dei fosfati, tenuta dall'Inghilterra.

La guerra 1939-1945 distrusse il colonialismo giapponese a vantaggio degli Stati Uniti che si sono riservati gli antichi possedimenti giapponesi già dei Tedeschi. L'Australia da colonia è diventata potenza coloniale; così pure la N. Zelanda; l'Olanda mantiene quanto possedeva all'inizio del secolo scorso. L'Inghilterra e la Francia si dividono il resto dell'O.; ma mentre la prima continua ad amministrare quei territori col regime di possesso, la Francia ha elevato lo stato giuridico della maggior parte dei suoi possedimenti, concedendo loro diritti pari alla madre patria.

H. BASEDOW, *The Australian aboriginal*, Adelaide 1925. — H. BELSHAW, *New-Zeland*, London 1948. — R. BIASUTTI, *Razze e popoli della terra*, III (Torino 1941). — G. BROWN, *Melanesian and Polinesians*, London 1910. — R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891. — R. M. CRAWFORD, *Australia*, London 1952. — T. E. DONNE, *Moeurs et coutumes des Maoris*, Paris 1938. — I. P. ELKIN, *The Australian aborigines*, Sydney 1938. — J. A. FERGUSON, *Bibliography of Australia*, il III vol., che va al 1945, è del 1951 (Sidney-London). — B. FITZPATRICK, *The Australian people (1788-1945)*, London 1947. — CH. FÜRER-HAIMENDORF, *Zur Urgeschichte Australiens*, in *Anthropos* XXXI (Mödling B. Wien 1936). — E. O. GIGLIOLI, *I Tasmaniani*, Milano 1874. — F. GRAEBNER, *Die Melanesische Bogenkultur und ihre Verwandte*, in *Anthropos* IV (Mödling B. Wien 1909). — A. C. HADDON, *Reports of the Cambridge expedition to Torres Strait*, Cambridge 1912 ss. — H. S. HAWTHORN, *Maori. A study in acculturation*, New-York 1944. — R. HEINE-GELDERN, *Urheimat und früheste Wanderungen der Australmelanesier*, in *Anthropos* XXVII (1932). — J. HENNING, *Die Frau in öffentlichen Leben in Melanesien*, Leipzig

1936. — A. W. HOWITT, *The natives tribes of South-East Australia*, London 1904. — H. W. KRIEGER, *Island peoples of the western Pacific, Micronesia and Polinesia*, Washington 1943. — A. JULIEN, *Histoire de l'Océanie*, Paris 1938. — R. LENOIR, *Les sociétés secrètes dans le bassin du Pacifique*, in *Anthropologie* XXXV (Paris 1925). — MC MILLAN-BROWN, *Peoples and problems of the Pacific*, London 1927. — J. S. NEEDHAM, *White and black in Australia*, s. I. 1935. — D. L. OLIVER, *The Pacific island*, Cambridge (Mass.) 1951. — R. PETTAZZONI, *Dio: l'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922. — PFEFFER, *Australien und Neuseeland*, Berlin 1943. — G. V. PORTUS, *Australia since 1606*, nuova ed. London 1948. — A. H. REED, *The story of New-Zeland*, London 1953⁶. — W. H. R. RIVERS, *The history of Melanesian society*, Cambridge 1914. — R. W. ROBSON, *The Pacific islands handbook*, New-York 1946. — M. SCHURIG, *Die Südseeelbjerei*, Leipzig 1930. — E. SCOTT, *A short history of Australia*, London a. Melbourne 1948. — G. SERGI, *Tasmaniani e Australiani*, in *Riv. di Antropol.* XVIII (Roma 1913). — F. SPEISER, *Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee*, Zürich 1946. — S. A. SPENCE, *A bibliography of selected early books a. pamphlets relating to Australia (1610-1880)*, Mitcham (Surrey) 1952. — THILENIUS, *Ergebnisse der Südsee expedition*, Hamburg 1912-1927. — H. TISCHNER, *Die Verbreitung des Hausnormen in Ozeanien*, Leipzig 1934. — W. L. WARNER, *A black civilisation*, New-York-London 1937. — J. E. WECLER, *Polinesians explorers of the Pacific*, Washington 1943. — W. R. WILLIAMSON, *The social and political systems of central Polinesia*, Cambridge 1924. — Id., *Essay in Polinesia ethnology*, Cambridge 1938.

OCEANIA (Missioni). Trattiamo qui delle missioni: I) in Australia, II) in Nuova Zelanda, III) nelle isole. Le missioni negli arcipelaghi delle FILIPPINE (v.) e dell'INDONESIA (v.) sono trattate a parte.

I. L'Australia. A) Cenni generali e storia. L'A. è federazione di sei stati autonomi (Nuova Galles del Sud, Victoria, Queensland, Australia Mer., Australia occ., Tasmania), un territorio e un distretto, appartenenti al Commonwealth britannico. La Federazione fu proclamata il 1° gen. 1901. Ogni stato ha un proprio Parlamento, come la Federazione ha il suo, generale. La superficie totale è di 7.703.273 Kmq; la popolazione è di c. 10 mil., in prevalenza bianchi di origine inglese. Gli indigeni, superstiti della politica sterminatrice anglosassone, da un milione e mezzo che erano all'inizio dell'Ottocento sono ora scesi a 50.000, dispersi al nord e al centro del continente. I meticcì sono circa 20.000. I cattolici sono c. 2.100.000, gli altri sono protestanti.

L'A. fu scoperta poco a poco. Nel secolo XVI i navigatori portoghesi avevano intravvisto le coste settentrionali e occidentali; quelle meridionali furono scoperte dagli Olandesi nel secolo seguente, donde il nome di «Nuova Olanda» dato all'A. Perdurò, tuttavia, il mistero sul nuovo continente, finché nel 1770 il Cook scoperse le coste orientali. Da allora, si può dire, data la esplorazione dell'interno. Nel 1788 l'Inghilterra fondava la Nuova Galles del Sud, come colonia penale per i deportati politici, tra cui numerosi gli Irlandesi cacciati dall'intolleranza protestante. Accanto ad essi si stabilirono man mano dei liberi coloni. La scoperta di miniere d'oro, a metà del secolo XIX, determinò una forte corrente migratoria in A.

B) Storia religiosa. Di qui si comprende come la maggioranza degli abitanti dell'A. fosse, e sia tuttora, di razza bianca e di religione protestante, di

un protestantesimo intollerante; il che doveva rendere difficile la penetrazione cattolica in quell'ambiente.

Un progetto di fondazione di una missione pare risalire alla metà del sec. XVII, iniziativa di un prete francese, secondato dai Sulpiziani, che poi andò a vuoto, come l'altro progetto di vent'anni dopo, affidato al prefetto apost. di Formosa, residente a Manila.

Ma comè si sarebbero potuti attuare questi piani? Ogni culto diverso dal protestante era severamente proibito, e i cattolici (300 circa, nel 1792, fra deportati e liberi coloni: 2000, al principio del sec. XIX) erano obbligati ad assistere alle funzioni religiose protestanti e a far educare nell'anglicanesimo i loro figli. I tre sacerdoti, che si trovavano fra loro, in quel tempo, erano diffidati dal far qualsiasi esercizio di ministero, e quando nel 1816 la Propaganda, d'accordo col governo centrale, nominò il p. Flynn prefetto della Nuova Olanda, questi non poté esercitare il suo ministero che segretamente fra i 6.000 cattolici trovati, e, scoperto, dal governatore locale fu arrestato e imbarcato per l'Inghilterra. La situazione migliorò alquanto dopo la emancipazione dei cattolici inglesi (1829).

La Congr. di Propaganda Fide, intanto, aveva annesso l'A. al vicariato apost. dell'isola Maurizio, il quale (1821) ottenne che due preti fossero accettati come capellani dei cattolici deportati: essi però non potevano ancora ricevere conversioni di protestanti e ai cattolici deportati era negato il matrimonio religioso. Nel 1832 il benedettino ULLATHORNE (v.) giungeva in A. quale vicario generale del vicario apost. di Maurizio e il suo lavoro provocò nel 1834 l'erezione dell'A. (con la Tasmania) in missione autonoma. Primo vicario apostolico fu il benedettino Giovanni Beda POLDING. I cattolici erano allora 17.000, di cui circa la metà erano liberi, coloni sopra un totale di 60.794 abitanti, tutti bianchi.

Nel 1841 i cattolici salivano a 40.000 con 28 sacerdoti, su un totale di oltre 200.000 abitanti; l'anno prima erano arrivate in A. le suore della Carità. Nel 1842 mons. Polding ottenne la prima divisione del suo vicariato in tre: Sydney nella Nuova Galles del Sud, Hobart in Tasmania, e Adelaide nell'A. del Sud, elevati questi due ultimi, poco tempo dopo, a diocesi suffraganee dell'archidiocesi di Sydney.

L'immigrazione attirata dalle miniere a metà secolo, restuplicò il numero dei coloni cattolici (250.000 nel 1851), per cui a quelle prime diocesi e a quelle sorte in seguito (Perth, 1845; Melbourne, Mainland, e Porth Victoria, oggi Darwin, 1847; Auckland, 1848) se ne aggiunsero altre (Brisbane, 1859, nuovissima capitale del Queensland; Goulburn, 1864; Bathurst, 1865; Armidale 1869). Tutte queste diocesi furono suffraganee di Sydney fino al 1874, quando fu eretta la nuova provincia ecclesiastica di Melbourne, con suffraganee Sandhurst e Ballarat, per il territorio di Victoria. Nel 1882 sorse la diocesi di Rockhampton, staccata da Brisbane. I cattolici erano saliti a 539.556 sopra un totale di 2.245.448 (censimento 1881).

Nel 1885 si tenne il primo concilio plenario (nel 1844 e nel 1866 se ne erano tenuti due provinciali a Sydney), in seguito al cui voto, nel 1887 si aggiunse alla creazione di altre quattro diocesi: Grafton, poi chiamata Lismore, Willanna, Sale e Porth Augusta; mentre Adelaide, Brisbane e, l'anno dopo,

Hobart venivano elevate a metropolitane. Nel 1895 vi fu un secondo concilio plenario, e nel 1898 fu eretta la nuova diocesi di Geraldton.

Ai primi del sec. XX l'A. contava 3.782.181 ab., di cui 856.068 cattolici, con 5 archidiocesi e 14 diocesi. L'organizzazione ecclesiastica continuò in questo secolo. Altri sinodi si tennero nel 1905 e nel 1937. Sorsero nuove diocesi: Wagga-Wagga (Nuova Galles del Sud) nel 1917, Toowoomba nel 1929, e Townsville (Queensland) nel 1930, poi Cairns 1941, Wollongong 1951, Bambury 1954. A nuova sede metropolitana fu elevata Perth (1913) per tutto lo stato dell'A. occidentale.

Nel 1914 fu istituita la delegazione dell'Australia, con sede a Sydney, il cui arcivescovo, già dal 1885, aveva titolo cardinalizio. Con l'organizzazione ecclesiastica andava di pari passo l'assistenza religiosa, assicurata da sacerdoti venuti dall'Irlanda, dalle diverse congregazioni religiose, estere o indigene sorte nel luogo. Scuole, istituzioni caritative, seminari, scolasticati, istituzioni diverse fiorirono ovunque. Grande figura di apostolo fu il card. MORAN, dal 1884 alla sua morte (1911) arcivescovo di Sydney, il quale con energia e con tatto sostenne le lotte per la libertà delle scuole cattoliche.

La Chiesa in A. ha oggi acquistato una posizione invidiabile rispettata dai protestanti, come dimostrarono i congressi cattolici tenuti a varie riprese e soprattutto il congresso eucaristico del 1928.

C) *Missioni tra gli aborigeni.* Data la situazione religiosa descritta, è spiegabile il tardivo interessamento per gli aborigeni che la colonizzazione ricacciava verso le immense pianure aridissime del centro, quando non venivano sistematicamente eliminati con le spedizioni militari o l'arsenico somministrato nel pane. Mons. Polding, per i pagani della sua diocesi, e mons. BRADY, primo vescovo di Perth, per la sua, s'interessarono alla loro sorte spirituale e materiale. Della questione s'occuparono i sinodi provinciali e plenari. Il risultato fu scarso. Nel 1845 arrivarono a Perth i padri SALVADO e SERRA, benedettini spagnoli, e fondarono nell'interno della diocesi un monastero, che fu un focolare di civilizzazione tra gli indigeni: si chiamò *Nuova Norcia*, nel 1867 elevato ad abbazia *nullius*. Altro centro di evangelizzazione dei selvaggi fu creato nel 1877 col vicariato apostolico del Queensland, togliendone il territorio dalla diocesi di Brisbane, ed affidandone la cura ai missionari del Seminario dei SS. Apostoli Pietro e Paolo di Roma; passato poi ai Recolletti Agostiniani irlandesi. Nel 1887 un'altra missione fu creata, il vicariato apostolico di Kimberley, nell'A. settentrionale, affidato ai Pallottini, per i selvaggi del nord-ovest; e finalmente nel 1920 si creò la missione di Drisdale, curata dai Benedettini di Nuova Norcia.

Di questi diversi centri oggi permangono ancora l'abbazia di Nuova Norcia, il vicariato apostolico di Kimberley in Australia e la missione di Drisdale River: il vicariato di Queensland mutò il nome in quello di Cooktown (1887) e dal 1941 è diocesi col nome di Cairns, suffraganea di Brisbane. Vi sono altre poche stazioni missionarie per i selvaggi, entro i limiti della diocesi di Darwin, affidati ai missionari del S. Cuore, ed una in quella di Townsville curata da un prete secolare. Il totale dei cattolici aborigeni non supera di molto il migliaio.

Per la statistica attuale dell'A. vedi MISSIONI e tabella a pagina seguente.

II. Nuova Zelanda. Fa parte del Commonwealth brit., con 269.187 Km² di superficie e c. 2.500.000 abit., tutti di razza bianca, eccettuati c. 80.000 Maori di razza polinesiana, avanzi dell'antica popolazione indigena e residenti in un distretto della Nuova Zelanda del Nord, nelle isole Cook ed in altre isole annesse. I cattolici sono c. 350.000. Scoperta dall'olandese Tasman (1642), esplorata da Cook (1769), divenne colonia inglese nel 1840, dipendente dal governo della Nuova Galles del Sud; è « dominio » dal 1907. Sono note le rivolte dei Maori del 1845-48, rinnovate nel decennio 1860-1870.

Dal punto di vista dell'evangelizzazione la N. Z. entrava a far parte del vicariato dell'Australia occidentale (1835), diretto da mons. POMPALLIER, il quale sbarcò sulla costa neozelandese nord-occidentale nel 1838 (nel febbraio 1938 ad Auckland fu appunto celebrato il centenario della prima messa cattolica in territorio neozelandese). I cattolici, fra cui molti irlandesi, erano allora circa 500, su un totale di 5000 abitanti bianchi. Le missioni dei Maristi fra i Maori prosperò (1000 neofiti e 45.000 catecumeni nel 1841; 40.000 cattolici nel 1860); ma l'insurrezione degli anni seguenti decimò quella missione, che discese a 10.000 cristiani. Solo nel 1880 cominciò la ripresa. Ma, nel frattempo, le condizioni erano mutate. I Maori erano stati confinati nelle riserve della N. Z. settentrionale e in tutto il territorio era grandemente aumentata l'immigrazione anglosassone che sfruttava le miniere e i grassi pascoli: s'imponneva

la necessità di provvedere alla cura spirituale di queste correnti. Si chiamarono sacerdoti secolari irlandesi e dei vari istituti religiosi.

Nel 1848 il territorio della N. Z., che dal 1842 costituiva una missione a sé, fu diviso in due parti, erette in diocesi residenziali: Auckland e Porth-Nickolson (chiamato poi, dal 1851, Wellington), entrambe poste nella N. Z. settentrionale; tutto il territorio della N. Z. meridionale entrava in questa seconda diocesi. Nel 1869 sorse per dismembramento di Wellington la prima diocesi dell'isola del sud, quella di Dunedin, e nel 1887 quella di Christchurch, nel quale anno fu costituita la provincia ecclesiastica con metropolitana Wellington.

L'apostolato tra i Maori continuò così entro i confini delle diocesi stabilite, alla dipendenza dei relativi vescovi; ad Auckland, dove i Maori sono più numerosi, furono chiamati i padri della Società di Mill-hill, a Wellington rimasero i padri Maristi, alcuni dei quali si distinsero in modo singolare per la loro attività. Tutte le diocesi sono affidate al clero secolare, australiano, neozelandese ed estero.

Le relazioni col governo sono cordiali; solo da principio i protestanti si mostrarono poco compiacenti. Il primo missionario protestante sbarcò alla N. Z. nel 1814; oggi i protestanti hanno in N. Z. un'archidiocesi (Auckland) con 8 diocesi.

Per la statistica attuale vedi **MISSIONI**. Per confronto con la situazione attorno al 1940-45, v. la tabella seguente.

	CATTOLICI	SACERDOTI	
Australia			
SYDNEY	284.370	518	1945
Armidale	23.000	40	1939
Bathurs	32.260	68	
Goulburn	40.097	83	1944
Lismore	30.229	46	1939
Maitband	38.000	79	1939
Wagga-Wagga	19.622	38	1944
Willania-Forbes	29.685	34	1939
MELBOURNE	27.000	380	1942
Ballarat	55.412	125	1939
Sale	12.346	24	1945
Sandhurst	30.414	58	1939
ADELAIDE	52.339	106	1938
Darwin	3.300	10	1939
Porth Augusta	11.335	22	1939
PERTH	51.509	101	1940
Geraldton	6.500	37	1940
Nuova Norcia	2.579	36	1938
Vic. Ap. Kimberley	1.100	7	1939
BRISBANE	127.750	153	1940
Cairns	10.916	16	1944
Rockhampton	24.600	55	1944
Townsville	24.907	55	1946
Toowoomba	25.287	60	1939
Nuova Zelanda			
WELLINGTON	74.814	153	1938
Auckland	72.000	135	1939
Christchurch	31.986	61	1939
Dunedin	26.793	61	1940

Attuali circoscrizioni eccles. cattoliche dell'Australia:

- Immed. sogg. Arciv.: Hobart, Canberra, Goulburn.
- Metrop.: Adelaide (suffr.: Darwin, Porth Pirie)
- » Brisbane (suffr.: Cairns, Rokhampton, Townsville, Toowoomba)
- » Melbourne (suffr.: Ballarat, Sale, Sandhurst)
- » Perth (suffr.: Bunbury, Geraldton)
- » Sidney (suffr.: Armidale, Bathurst, Limore, Maitland, Wagga-Wagga, Wilcannia-Forbes, Wollongong).
- Abbazia nullius: New Norcia
- Vicariato apost.: Kimberley
- Missione sui juris: Drisdale River (Australia occ.).

Attuali circoscrizioni eccl. cattoliche della Nuova Zelanda.

- Metrop.: Wellington (suffr.: Auckland, Christchurch, Dunedin).

BIBL. — R. SALVADO, *Memorie storiche dell'Australia, particolarmente nella missione benedettina di Nuova Norcia e degli usi e costumi degli Australiani*, Roma 1851. — A. MONFAT, *Les origines de la foi catholique dans la N. Z.: les Maoris*, Lyon 1896. — MORAN, *History of the catholic Church in Australasia*, Sydney 1896, 2 voll. — H. W. CLEARY, *Australasia, in The catholic Encyclopedia*, New-York 1907, II, 114-120, *New Zealand*, IVI XI, 40-43. — L. GRAMMATICA, *Testo e atlante di geografia ecclesiastica*, Bergamo 1927, 113, 120, 121. — *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma 1935, p. 320-326. — A. LANDES, in *Revue d'histoire des missions*, 1928, p. 161-168; 1929, p. 8-36, p. 220-259; ID., in *Les Missions catholiques*, 1935, p. 565-571. — P. LESOURD, *Histoire des missions catholiques*, Paris 1937, p. 337-441.

III. **Le Missioni delle isole.** Le isole minori dell'O. sono tutte colonie, o mandati di nazioni europee, americane (e, fino alla guerra 1939-45, anche giapponesi). Sono britanniche le isole Salomone, le Gilbert e Ellice, le Figi, Tonga e Samoa. Sono colonie francesi la Nuova Caledonia, le isole della Società, le Marchesi, Tuamotu, Gambier. Sono anglo-francesi le Nuove Ebridi. Sono americane le Hawaii (Sandwich), Guam, e alcune delle Samoa. Erano giapponesi le Marianne, Caroline, Marshall.

L'apostolato di queste isole cominciò nel terzo decennio del sec. XIX, con la creazione successiva dei vicariati dell'O. orientale (1833), occidentale (1836) e centrale (1842), evangelizzati rispettivamente dai padri dei SS. Cuori di Picpus, dai Maristi del Colin e dai missionari del S. Cuore di Issoudun. Questi tre gruppi di missioni corrispondono, grosso modo, alle tre divisioni: Polinesia, Melanesia e Micronesia; le tre ricordate società di missionari sono ancor oggi le più rappresentate nell'evangelizzazione di questi arcipelaghi.

A) **Missioni della O. orientale.** Alle isole Hawaii i missionari cattolici — i primi erano approdati a Honolulu nel 1827 — trovarono forte opposizione nei protestanti americani, che perseguitarono i neofiti e fecero espellere i Padri in California. Nel 1839, per l'intervento della Francia, i cattolici e i missionari ottennero eguaglianza di diritto coi protestanti. Ma la piena libertà di coscienza non fu proclamata che nel 1864: da allora data il progresso regolare della missione. L'anno seguente il governo apriva la lebbroseria di Molokai, dove dal 1873 al 1889 si seppellì il p. DAMIANO DEVEUSTER. La razza hawaiana andò scomparendo (rappresentata oggi da circa

20.000 individui), e la missione venne ad avere sempre più una popolazione mista di Giapponesi, Filipini, Cinesi, Portoghesi, e mutò fisionomia. Dal 1841 essa è stata elevata a diocesi col titolo di Honolulu, suffraganea di San Francisco.

Dalle Hawaii i Picpusiani estesero la loro azione alle isole vicine sì che nel 1848 provocarono da Roma la divisione del primitivo vicariato in tre missioni, che furono i vicariati delle isole Sandwich, di Tahiti, delle Marchesi. Alle isole Gambier, incluse nel primo di questi vicariati, i missionari approdarono nel 1834 e vi convertirono la popolazione (2000 individui) in due anni, facendone una cristianità modello; la quale poi decadde in seguito allo spopolamento e alle vessazioni dei Francesi che nel 1845 avevano proclamato il protettorato sull'arcipelago.

Dalle Gambier passarono alle isole della Società (nel 1836 e poi nel 1841), fissandosi a Tahiti, dove però incontrarono la viva opposizione dei protestanti, che s'erano già assicurati l'appoggio del re locale e la esclusiva. Nonostante la difficoltà e la preponderanza protestante, la missione poté progredire, specialmente sotto la direzione del vicario apost. JANSEN, che l'arcicchi di opere, irradiando l'attività alle isole d'intorno: Tuamotu (1849), Cook (1894), Sottovento (1906). Nel 1922 da questo vicariato si staccò la prefettura delle isole Cook e Manihiti. Nel 1939 i cattolici erano 1272.

Alle Marchesi i Picpusiani sbarcarono nel 1838. Nel 1844 la Francia occupò l'arcipelago. La missione progredì a stento; nel 1904 subì il contraccolpo delle leggi contro gli istituti religiosi e le loro scuole. Nel 1956 i cattolici erano 3.137.

B) **Missioni della O. centrale.** Comprendono le isole minori della Polinesia occidentale e quelle, pure minori, della Melanesia orientale, tutte evangelizzate dai padri Maristi. Sono dapprima le isole di *Wallis e Futuna*. Quivi s'iniziò il lavoro nel 1837: si ebbe, nel 1841, il primo martire nel p. CHANEL (v.). Attualmente tutti sono cattolici (8.500). Dal 1935 le due isole formano un vicariato a sé.

Vengono poi le isole *Tonga*, dove la missione fu contrastata dai protestanti wesleyiani, finché nel 1855 la Francia ottenne dal re indigeno la libertà e l'uguaglianza dei cattolici di fronte alla legge. «Tonga» è il nome dell'antico vicariato apost. dell'O. centrale, dal 1937 ridotto ai tre gruppi delle isole Tonga. Attualmente i cattolici sono c. 8.500 sopra 52.000 abitanti.

Alla *Nuova Caledonia* (vicariato dal 1847) i Maristi sbarcarono nel 1843, ed ebbero il primo martire (1847) nel fr. Biagio MARMOTON (v.). Dal 1847 al 1851 la missione fu sospesa per le ostilità degli indigeni. Nel 1853 la Francia prese possesso dell'arcipelago; ma continuarono le opposizioni indigene, doppiate dalle vessazioni dei governatori francesi. Dopo il 1870 la missione poté procedere regolarmente e oggi è fiorente, coi suoi 42.000 cattolici sopra 65.000 abitanti.

L'*arcipelago dei Navigatori* (o di *Samoa*) staccato dall'originario vicariato dell'O. centrale nel 1850, fu tentato nel 1845 dai Maristi; erano stati preceduti fin dal 1830 dai protestanti, che vi si opposero. Tuttavia la missione prosperò. Attualmente i cattolici sono c. 25.000 contro quasi 80.000 protestanti e soltanto 200 pagani.

Le isole *Figi*, evangelizzate fin dal 1844 dai Maristi, erano già state accaparrate dai wesleyiani fin dal 1835. Le prime conversioni regolari datano dal

1860. Nel 1863 le Figi furono erette in prefettura e nel 1887 in vicariato. Vi è una libreria modello a Makogai. Cattolici c. 27.000.

Le *Salomone* incluse nel vicariato della Micronesia e Melanesia, videro i primi Maristi nel 1845, poi i padri di Milano (1852-55) dopo una trentina d'anni di sospensione, poi, di nuovo i Maristi c, in parte, i missionari del S. Cuore. Larga vi fu la messe di martiri, di persecuzioni, di dolori (massacro di mons. Epalle e di P. Mazzucconi; morte di mons. Collomb. ecc.). Nel 1897-98 furono istituite due missioni: le *Salomone* inglesi e quelle tedesche, oggi vicariati della *S. meridionali*, delle *S. settentrionali*, entrambi affidati ai Maristi. I cattolici sono rispettivamente c. 20.000 e c. 43.000.

C) *Missioni dell'O. occidentale*. Questa sezione comprende le grandi isole della *Melanesia occidentale*, le maggiori di tutte l'O., e le piccole della *Micronesia*. Esclusivamente evangelizzate dai Maristi, queste missioni hanno un personale più vario: missionari del S. Cuore (1882), gesuiti (1890), padri del Verbo Divino (1896), cappuccini. Varia anche la nazionalità. La Nuova Guinea, che non poté essere raggiunta dalle *Salomone* e dalla Nuova Bretagna né dai Maristi, né dai missionari di Milano, fu raggiunta dal sud direttamente dall'Australia: si approdò all'isoletta di Yule, in faccia alla grande isola (1885), la baia ebbe il nome di Porto Leone.

Di lì, donde dapprima vennero cacciati per istigazione dei protestanti, i missionari cattolici cominciarono le esplorazioni delle regioni dell'interno e l'opera di evangelizzazione che incontrò difficoltà d'ogni genere. Attori di questo primo apostolato furono il VERJUS e il NAVARRE.

Nel 1889 l'antico vicariato della Melanesia, cui apparteneva la N. Guinea, venne diviso in due missioni: la Nuova Guinea (inglese), poi (1922) Papua, e la Nuova Bretagna, che divenne poi (1890) Nuova Pomerania (Guinea tedesca) e dal 1922 *Rabaul*, entrambe dirette dai Missionari del S. Cuore. Nel 1946 Papua fu suddivisa in due: vicariato di *Port Moresby*, e prefettura ap. di *Samarai*. Tutte queste missioni sono rimaste affidate ai medesimi padri di Issoudun.

La lotta dei protestanti continua nella N. Guinea, tentando essi di ottenere una legalizzazione della famosa loro pratica delle « sfere d'influenza ».

La statistica segna (1956): per Port Moresby e Samarai 31.000 cattolici sopra 450.000 abitanti, per Rabaul 77.598 cattolici sopra 137.369 abitanti.

La *Nuova Guinea Olandese*, staccata da Batavia (v. INDONESIA) nel 1902 come prefettura ap., fu vicariato nel 1920. Solo nel 1922 i missionari del S. Cuore ottennero le prime conversioni, dato il basso livello morale degli indigeni. I cattolici nel 1939 erano 42.378 sopra quasi 400.000 abitanti.

Ai padri della Società del Verbo Divino furono affidati i due vicariati della *Nuova Guinea orientale* e *Nuova Guinea centrale*, che dal 1952 si chiamano *Port Alexis* (Alexishafen) e *Weiwak*. Il territorio del primo fu staccato, come prefettura di Terra di Guglielmo, dal vicariato di Papua, nel 1896; i missionari trovarono assai duro il cammino (non vi manca il cannibalismo). Il territorio del secondo, col grado e nome di prefettura di Terra di Guglielmo Occidentale, fu tolto nel 1913 dal precedente e affidato ai padri di Piepus che, per la guerra, non poterono prenderne mai possesso; dopo la guerra vi tornarono i Verbiti. I cattolici nel 1939 erano 25.353

nella N. G. orientale, e 24.826 nella N. G. centrale, sopra c. 250.000 abitanti per ciascuna missione. Oggi sono rispettivamente c. 75.000 e 45.000.

Le isole *Gilbert*, staccate dal vicariato della Micronesia nel 1888, ricevettero il Vangelo, prima ancora dell'arrivo di alcun missionario, da indigeni cattolici venuti da Samoa o da Tahiti. I missionari vi sbarcarono nel 1888 (padri di Issoudun), trovandovi 66 cattolici. Il vicariato fu istituito nel 1897. I catt. nel 1956 erano 17.156.

Per le isole *Marshall*, e per *Guam* (v. ISOLE MARIANNE, CAROLINE e MARSHALL).

BIBL. — Guida delle *Missioni catt.*, Roma 1935, p. 341-350. — SCHMIDLIN-TRAGELLA, *Manuale di storia delle Missioni catt.*, Milano 1929, III, p. 120-138. — P. LESOURD, *Hist. des Missions cath.*, Paris 1937, p. 441-456. Per le missioni dei Maristi, dei Piepusiani, dei missionari del S. Cuore, v. la ricca Bibl. citata nel manuale dello Schmidlin e in quello di Lesourd. — Per le missioni dei Verbiti, v. J. THAUREN, *Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in den Heidenländer*, II, Steyl 1931; Id., *Das kath. Missionswerk. Die Missionskirche in Ozeanien u. Australien, in Theol.-praktische Quartalschr.* 100 (1952) 80-93. — A. A. KOSKINEN, *Missionary influence as a political factor in the Pacific islands*, Helsinki 1953. — A. FREITAG, *Die kath. Missionen in Westozeanien, in Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss.* 37 (1953) 283-93. — *Bibliotheca missionum* di STREIT-DINDINGER. XXI, *Missionsliteratur von Australien u. Ozeanien* (1525-1950), Freib. i. Br. 1955 (pp. XVI-796).

OCHINO Bernardino (1487-fine 1564 o inizio 1565), terzo generale dei cappuccini, apostata. Nacque in Siena (nella contrada dell'Oca, donde il suo nome O., e vi fu educato incompiutamente negli studi classici. Presto sentì forte tendenza alla vita ascetica ed entrò tra i francescani della Toscana di stretta osservanza (c. 1504), ma non vi trovò la quiete dello spirito che cercava. Per qualche tempo si occupò di medicina. Quando i cappuccini per opera di Matteo da Bascio si staccarono dai francescani (1525) ed ebbero l'approvazione da papa Clemente III, seguì (1534) il nuovo ordine che professava più stretta osservanza,

Pieno di vivacità e di passione, si diede alla predicazione, ma senza seri studi dogmatici, morali, biblici. Nel 1536 a Napoli durante la quaresima predicò alla presenza dell'imperatore Carlo V, che ne rimase ammirato. Là cominciò le sue relazioni con lo spagnolo Giovanni Valdes e coll'italiano Pietro Martire Vermigli, agostiniano che presto abbandonò la fede cattolica. Predicò nel 1539 a Venezia e piacque al card. Bembo, il quale era troppo umanista per giudicare retamente di cose spirituali; a lui, come scrisse a Vittoria Colonna, si confessò, e ne rimase contentissimo. Paolo II lo chiamò a Roma per suo confessore. Nel 1538 l'O. era stato creato vicario generale dei cappuccini dal capitolo di Firenze.

Nel 1540 ritornò a predicare a Napoli. Già la prima volta aveva dato qualche sospetto di eresia; la seconda non parlò affatto del valore delle opere buone, del purgatorio, delle indulgenze, ma si diffuse assai sulla giustificazione per i meriti di Cristo. Nullameno fu di nuovo scelto vicario generale dell'ordine. Pose la sua sede a Venezia, dove si era formata una comunità evangelica. In quel tempo pubblicò la prima sua opera, *Dialoghi VII sacri, dove si contiene nel primo dell'inamorarsi in Dio*, ecc.: interlocutrice Caterina Cybo duchessa di Camerino, egli espone la

natura e le condizioni della perfezione (Ven. 1540 e 1542).

Essendo stato arrestato in Venezia per ordine della Inquisizione romana il predicatore Giulio da Milano, l'O. si querelò presso quel tribunale. Ciò bastò perché anch'egli fosse in pericolo; quindi per evitare noie si rifugiò presso il vescovo Gilberti a Verona, dove commentò le lettere di S. Paolo.

Quivi gli venne da Roma una citazione. Persuaso di potersi giustificare, si pose in cammino. A Bologna ebbe un colloquio col card. Contarini, che allora vi si trovava infermo. Incontrò a Firenze il Vermigli; questi gli meditava la fuga e consigliò l'O. a lasciare con lui l'Italia. Quindi indietreggiò a Ferrara, dove ebbe lettere da Renata d'Este, già guadagnata al calvinismo, e dal Paleario. Con l'aiuto di costoro, l'O. poté, passando per Zurigo, giungere a Ginevra (1542).

In Italia non si comprese come mai il famoso predicatore e vicario generale dei cappuccini si fosse staccato dalla fede romana. Il card. Sadoletto e la poetessa Vittoria Colonna ne pensarono la defezione; il poeta Claudio Tolomei e il card. Caraffa (poi Paolo IV) gli scrissero invitandolo al ritorno; papa Paolo III inasprito da questo scandalo fu sul punto di sciogliere l'ordine dei cappuccini; nel 1543 il marchese del Vasto, già grande ammiratore dell'O., ne fece bruciare i *Sette Dialoghi* ricordati.

I motivi di quel passo decisivo dell'O. permangono misteriosi. Reazione contro il prevalere nella curia romana della tendenza rigorista rappresentata dal card. Caraffa, come propone il Bainton? ambizione, come propongono certi apologisti cattolici? Non sappiamo decidere. Davanti a quella apostasia non ci resta che lo sbigottimento, espresso nobilmente in concistoro dal Caraffa: « O insensato vegliardo [O. aveva allora 55 anni], chi t'ha ammaliato al punto da farti immaginare un altro Cristo, che non è certo quello che imparasti a conoscere nel grembo della chiesa cattolica? al punto da convertirti a un altro Vangelo da quello che succhiasti col latte della madre tua? ».

A Ginevra O. predicò agli Italiani colà fuggiti, e fu stimato assai da Calvino che lo disse « vir magnus omnibus modis ». Poco dopo la sua fuga, il ribelle mandò al senato veneto una giustificazione del suo operato, scritta in latino, e un'altra a Muzio Giustinopolitano, ufficiale dell'Inquisizione. Questi e il domenicano Ambrogio Catarino gli scrissero gravissime lettere, forse troppo acerbe. L'O. non rispose. Per diffondere le sue idee anche in Italia andò pubblicando le sue prediche (a Ginevra e a Basilea, dal 1542 al 1562), di cui già parte aveva composto al di qua delle Alpi; 20 di esse tradotte in tedesco furono pubblicate a Neuburg (1545), 22 in francese stampate a Ginevra (1561), 25 in inglese (1548).

Contro il papato scrisse: *Apologie, nelle quali si scoprono gli abusi, errori... della sinagoga del Papa, de' suoi preti, monachi e frati* (Ginevra 1544; vers. tedesca, Augusta 1559): sono aneddoti ferocemente satirici, saliti nelle successive ediz. da 110 a mezzo migliaio. Più tardi fu pubblicata a Ginevra la *Esposizione sopra l'epistola di S. Paolo ai Romani* (1545; versione in tedesco, 1546; una vers. latina ne diede Sebastiano Castalio).

Nell'autunno del 1545 O. si recò ad Augusta, scelto dal consiglio a predicante di una comunità italiana. Commentò la lettera di S. Paolo ai Galati (in latino, 1546; in tedesco, 1546). Quando nel 1547 Augusta si

dovette arrendere all'imperatore Carlo V, questi chiese la consegna di O.; ma i capi della città lo lasciarono fuggire.

O. riparò a Strasburgo, donde poi passò col Vermigli in Inghilterra (1547). Predicò a Londra ad una comunità italiana che colà aveva fondata una chiesa. Si guadagnò la stima di Tomaso Cranmer, arcivescovo di Canterbury e principale autore dello scisma d'Inghilterra (v. ANGLICANESIMO), il quale si servì di lui e del Vermigli per compilare il famoso *Book of common prayer*, che fu imposto nel 1549 dal Parlamento a tutti i sudditi come dettato « dallo Spirito Santo ». Piacquero l'O. anche ad Elisabetta, la futura regina, alla quale presentò uno scritto sulla predestinazione. Ad Edoardo VI dedicò *A tragedy or dialogue of the unjust usurped primacy of the bishop of Rome* (London 1549, vers. ingl. del testo latino).

Salita al trono (1553) Maria la Cattolica, l'O. fuggì da Londra a Strasburgo, donde presto ritornò a Ginevra. Essendosi espresso francamente contro il supplizio di Michele Serveto, dannato al rogo da Calvino, dovette andarsene per non cadere vittima di quel tiranno, che non pativa alcuna opposizione.

Nella primavera del 1555 era a Basilea. Indi, chiamato a Zurigo come predicante, vi trovò Bullinger e Vermigli, i quali l'accosarono con amicizia. Vi trovò pure Lelio Socino, che introdusse nel protestantesimo dottrine antitrinitarie e razionalistiche. L'O. piegò verso costui; né valsero gli amici a rattenerlo. Già nell'opuscolo *Dialogo del Purgatorio* (Basilea 1556; trad. in latino da Taddeo Duno, Zurigo 1556; in francese, 1559), insegnava che l'obbedienza di Cristo al Padre non aveva un merito infinito, ma solo quello sufficiente per la redenzione, e che Dio l'aveva accettata come sufficiente. Di questo scritto, che aveva eccitato grave scandalo nel popolo, per consiglio di Vermigli l'O. fece una spiegazione in italiano. Nel 1556 scrisse per desiderio dello stesso la confutazione dei tre libri di Westphal sulla presenza di Cristo nell'Eucaristia: *Sincerae et verae doctrinae de Coena Domini defensionis contra libros tres I. Westphalii* (Zurigo 1556). Sullo stesso argomento pubblicò a Basilea nel 1561 la *Disputa intorno alla presenza del Corpo di G. C. nel sacramento della Cena*, e poi, pure a Basilea, *Liber de Corporis Christi praesentia in Coenae sacramento*: l'Eucaristia è trattata in senso calvinistico, sebbene qua e là O. pieghi alle idee di Zuingleo.

Sono dello stesso tempo le *Prediche del R. Padre Don Serafino da Piacenza, delle Labirinto del libero over servo arbitrio...* (Pavia, ed in latino a Basilea sine anno, forse nel 1561): O. si propone di sciogliere il problema della libertà e della prescienza divina e di spiegare « quoniam pacto sit ex his labyrinthis exeundum », ma non vi riesce meglio degli altri e si rifugia nel dubbio.

Scrisse per la comunità italiana di Locarno *Catechismo, ovvero istituzione cristiana in forma di dialogo* (Basilea 1561), di sapore protestante, del resto pieno di questioni teologiche non pertinenti a un catechismo. Morto il Vermigli (1562) e attaccato da ogni parte, l'O. spiegò meglio le sue opinioni. Nel 1563 pubblicò a Basilea 30 dialoghi in due libri, *quorum primus de Messia, secundus est cum de rebus variis tum potissimum de Trinitate*: tratta i principali articoli della fede a modo di controversia, ma la confutazione è più debole delle obiezioni. Nella prima parte discute la remissione dei peccati, la soddisfazione di Cristo (che non poté né come Dio né come uomo-Dio dare una giusta riparazione); nella

seconda parte si discute se sia vera la Trinità e se sia necessaria alla salute la fede nella Trinità.

O., se non perdettesse del tutto la fede nelle verità cristiane, la mortificò nelle incertezze; e pare che invecchiato si smarrisse in sottigliezze e nebulosità. Di più egli offese l'etica cristiana difendendo con poca energia la monogamia come se non stimasse contraria al cristianesimo la pluralità delle mogli.

Per i suoi errori e per le sue ribellioni (parecchi suoi libri erano stati pubblicati senza la censura ecclesiastica) fu sconfessato dagli stessi riformati e cacciato da Zurigo. Aveva implorato invano di restarvi almeno nell'inverno imminente. Il 2 dic. 1563 dovette partire, vecchio, con quattro figli (la compagna della sua apostasia, di origine lucchese, era già morta; da essa aveva avuto 4 figli e 2 figlie). Respiò da Basilea e da Muhlhausen, trovò rifugio a Norimberga. Qui scrisse un'auto-difesa in forma di dialogo in tono particolarmente aspro; tra l'altro accusa i cittadini di Zurigo di averlo bandito non per i suoi errori, ma perché egli aveva scoperto i loro. Gli zingoliani risposero nel marzo 1564: *Spongia adversus aspergines B. Ochini qui veras causas exponuntur ob quas ille ab urbe Tigurina fuit relegatus*.

Da Norimberga passò l'O. a Krakau in Polonia dove, protetto dal principe Nic. Radzivil, predicò ai riformati italiani (aprile-maggio 1564). Ma il card. Hosio, avvertito da Pio IV, provocò un decreto (6 agosto 1564) del re che espelleva dalla Polonia tutti i non cattolici stranieri.

Dovette dunque lo sciagurato riprendere le sue peregrinazioni. La peste gli rapì tre figli ed egli stesso cadde ammalato. Riavutosi, continuò il cammino, ma ricadde ammalato e morì presso Austerlitz in Moravia con l'ultimo dei figli.

BIBL. — P. F. CALLAËY in *Diet. de théol. cath.* XI, col. 916-28, con bibl. antica. — Studi sui riformatori italiani, come F. C. CHURCH, *I riformatori ital.*, vers. it., Fir. 1935, v. indice dei nomi; D. CANTIMORI, *Eretici ital. del Cinquecento*, Fir. 1939, v. indice dei nomi; G. PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori ital. del Cinquecento*, I (Bari 1913) 117-280 (estratti dalle prediche). — D. BERTRAND-BARRAUD, *Les idées philosophiques de B. O. de Sienne*, Paris 1924. — B. NICOLINI, *B. O. e la riforma in Italia*, Napoli 1935. — ID., *Il pensiero di B. O.*, ivi 1939. — ID., *Gir. Musio e B. O. Storia di una polemica*, in *Biblioth. 1946*, p. 9-45. — ID., *B. O. frale dell'osservanza di S. Francesco*, in *Atti dell'Accad. Pontaniana* 2 (1949) 87-100: attività dell'O. dal 1526 al 1533, con cenni sui suoi primi anni nel convento della Capriola. — ID., *B. O. e la riforma in Polonia*, ivi 1 (1948) 191-97. — R. H. BAINTON, *B. O. esule e riformatore senese del Cinquecento*, vers. dall'inglese, Fir. 1940. — v. anche la bibl. dei personaggi cit. nell'articolo.

OCHOA (*Berrio*) Valentín, B., O. P. (1827-1861), martire nel Tonkino (v. INDOCINA) con Gir. HERMOSILLA (v.) e altri. — Biografia di J. M. ZULOAGA y ZULOAGA, Bilbao 1949. — F. BUIANDA, *El b. Val. Berrio-O. seminarista y sacerdote de Logroño*, Logroño 1949.

OCHOZIA, re di Giuda per un solo anno (842 a. C.), figlio di JORAM (v.) e di ATALIA (v.). Salito al trono a 22 anni, anch'egli come il padre camminò per la via empia del casato di ACHAB (v.); la madre Atalia gli fu consigliera a mal fare (II Par XXII 3, II Re VIII 27). Con JORAM re d'Israele (v.) suo zio partecipò alla spedizione contro Hazael re di Damasco. Joram rimase ferito e O. lo visitò a Jazrahel. Zio e nipote furono allora sorpresi dal nuovo re

d'Israele JEHU (v.): Joram fu sul punto ucciso, mentre O. fu inseguito e ucciso a Mageddo (II Re IX 27; in Samaria, narra II Par XXII 9). L'effera Atalia mandò a morte tutti i discendenti di stirpe reale; dei figli di O. si salvò solo GIOAS (v.) che sarà re di Giuda.

OCHOZIA, re d'Israele (853-52 a. C.), figlio di ACHAB (v.) e di GEZABELE (v.), «servì a Baal e lo adorò, provocando l'ira del Dio d'Israele» (I Re XXII 54). Conservò buoni rapporti con GIOSAFAT (v.) re di Giuda, che di questa alleanza con un malvagio fu ripreso dal profeta Eliezer (II Par XX 37). D'accordo con Giosafat inviò a Ophir una flotta in cerca di oro, ma nel porto di Asiongaber le navi perirono (I Re XXII 49 ss, II Par XX 35 ss). Essendo precipitato da una finestra del palazzo reale, mandò a consultare Beelzebub dio di Accaron, circa la sua salute gravemente compromessa. All'apostata idolatra il profeta ELIA (v.) predisse perciò la morte. Per tre volte O. inviò suoi messi al profeta per catturarlo e vendicarsi di lui, ma ogni volta i messi furono colpiti da morte — Commenti ai luoghi citati, dizionari biblici e storie bibliche.

OCKEGEM Giov. v. OKEGEM.

OCKHAM Gugl. v. OCCAM.

OCKHAM. v. NICOLA di Ocham.

O' CLERY (*O'Clairigh*) Michele (1575-1643 o 1644), n. a Kilbaron (contea di Donegal in Irlanda), m. a Lovanio, francescano fratello laico. Con un gigantesco lavoro di 17 anni raccolse in patria i documenti delle antichità irlandesi. Fornì materiali agiografici e martirologici a John Colgan e Hugh Boy Macanwad o Ward (v. IRLANDA, Bibl., inizio). Per parte sua redasse *De Hiberniae antiquitatibus* (inedito) e, con l'aiuto di Farfassa O'Mulconoy, Pellegrino O' Clery e Pellegrino O'Duigenan, i monumentali *Annals of the Kingdom of Ireland* (ediz. crit. del testo originale, versione inglese, note storiche e topografiche, a cura di John O'DONOVAN, Dublin 1851, 1856², 7 voll.); l'opera è famosa sotto il nome (dato dal Colgan) di «i quattro maestri» (peraltro vi lavorarono anche Maurizio O'Mulconoy e Conary O'Clery). Per altre opere di O' Cl. v. IRLANDA, l. c.

HURTER III², col. 1113 s. — F. O'BRIAN, *Three friars of Donegal* (Ugo Ward, il nostro, Giov. Colgan), in *Franciscan Donegal* a cura di Ter. O'Donnell, Ros Nuala 1952, p. 81-95. — *Miscellany of historical and linguistic studies in honour of brother M. O'Clery O. F. M., chief of the Four Masters*, Dublin 1944, una ventina di studi raccolti a cura di S. O'BRIEN.

O' CONNELL Daniele, celebre eroe dell'IRLANDA (v., bibl.), n. il 6 ag. 1775 a Charhen House presso Cahirciveenn nella contea di Kerry. Fu educato in una delle prime scuole che i cattolici irlandesi per concessione di Giorgio II poterono aprire (1788). Passò nel 1791 al collegio inglese di Saint-Omer (territorio spagnolo) tenuto da preti cattolici, poi al collegio di Douai in Francia. La rivoluzione francese lo costrinse a rientrare in patria (1793).

L'Irlanda era in festa per un *bill* che concedeva ai cattolici il diritto di essere elettori (non eleggibili) e giurati, di professare l'avvocatura, di occupare gli uffici minori nella marina e nell'esercito, di possedere armi (a determinate condizioni). O' C. nel 1794 poté dunque recarsi all'univ. di Londra per prepararsi all'avvocatura. Frequentava spesso la Camera dei

Comuni ad udire i formidabili discorsi di Fox e di Pitt, e ad impraticarsi del meccanismo parlamentare.

Nel 1797 tornò a Dublino. Nel 1799, in un solenne *meeting* di protesta contro il progetto di unione dell'Irlanda all'Inghilterra, che importava la soppressione d'ogni autonomia legislativa, O' C. venticinquenne fece la sua prima prova come oratore politico. La sua carriera forense e politica si avviò brillantissima e feconda.

L'*Union Act*, che univa all'Inghilterra protestante l'Irlanda cattolica, veniva proclamato nel 1800 dal ministro Pitt; con che si sopprimeva il Parlamento di Dublino (l'Irlanda peraltro aveva diritto di mandare 100 deputati alla Camera dei Comuni di Londra e 19 pari alla Camera dei Lords). O' C. (che nel 1802 aveva sposato la cugina Maria O' Connell, l'angelo buono della sua vita e della sua famiglia) capeggiò la reazione irlandese contro l'*Act* infausto. Nel 1810 quando protestanti e cattolici, gli uni dal punto di vista economico, gli altri dal punto di vista religioso e nazionale, si trovarono d'accordo nel denunciare i sinistri effetti dell'unione, ed una commissione eletta dal consiglio di Dublino organizzò un grandioso *meeting* per chiederne la revoca, O' C. vi ebbe la parte principale e fu considerato il capo dei cattolici.

A confermarli questo posto valeva anche la fama eccezionale che egli aveva saputo guadagnarsi nel foro, specialmente nelle cause politiche; e quando (1821) Giorgio VI d'Inghilterra visitò l'Irlanda, fu lo stesso O' C. che, rischiando di essere tacciato di ipocrisia, presentò al re una corona e sottoscrisse per un monumento commemorativo dell'avvenimento. La visita regale non giovò nulla all'Irlanda: l'oppressione continuò.

Non si può qui narrare minutamente l'azione instancabile, varia, poderosa, condotta da O' C. per la libertà del suo paese. La sua lotta, alimentata sempre da un altissimo senso di fede e di giustizia, guidata da illuminata prudenza e da generosità cavalleresca, ebbe tre obiettivi connessi: la revoca dell'«atto di unione», l'equiparazione dei cattolici ai protestanti davanti alla legge (qui ebbe successo: il «*Catholic Relief Bill*» del 1829 ridava ai cattolici i diritti civili e politici che erano stati a loro negati: fu «l'emancipazione» dei cattolici, come allora si disse) e infine il miglioramento delle condizioni sociali dei contadini cattolici irlandesi oppressi dai proprietari anglicani e dalle decime imposte dalla chiesa ufficiale anglicana.

Nel 1822 fondava una ben organizzata associazione cattolica irlandese, con potenti mezzi di propaganda; e quando il governo inglese la sopprime, egli la fece risorgere sotto altra forma. Sei anni dopo entrò alla Camera dei Comuni a rappresentare il collegio di Clare; dopo il bill ricordato, la sua elezione non fu più contestata: passò con trionfale votazione.

La carriera parlamentare di O' C., «re senza corona», cui gli Irlandesi passavano una lista civile di 400.000 lire raccolte alle porte delle chiese per portare alla vittoria l'agitazione cattolica, è di estremo interesse. Nel parlamento fino al 1835 si tenne quasi indipendente, limitandosi a non lasciare sfuggire una sola occasione di battere gli oppressori della sua patria. Nel 1835 s'allevò ai *whigs* contro i *tories*, rassegnandosi ad aggiornare la questione della separazione. Fu il sostegno dei gabinetti Melbourne; in qualche occasione si pensò a lui come membro del governo, tanto era alto il suo nome nell'opinione pub-

blica. Il governo fin dal 1829 aveva tentato di toglierlo alla politica militante, offrendogli laute prebende giudiziarie. Egli rifiutò sempre, anche alla vigilia del 1840, l'anno che segnò il risveglio dell'agitazione cattolica dell'Irlanda per la revoca dell'atto d'unione.

O' C. fondò a questo scopo una associazione speciale, l'opera della quale fece rinascere i bei tempi delle associazioni cattoliche: i soliti *meetings meetings meetings* (imponenti assemblee popolari che si tenevano ogni settimana nei vari paesi) ricominciarono. O' C. portò la questione anche nel consiglio municipale di Dublino, giacché era stato eletto *lord mayor* (il primo *lord mayor* cattolico di Dublino). Il governo che la regina Vittoria, successa a Giorgio VI, aveva dovuto rimettere nelle mani dei *tories*, era gravemente preoccupato dei moti irlandesi, e si oppose: interdisse un *meeting* indetto a Clontarf per l'8 ott. 1843. O' C. ricevutò il divieto (7 ott.), obbedì. Nullameno fu arrestato e processato e il 24 maggio 1844 condannato coi compagni ad un anno di carcere ed a 2000 sterline d'amenda. La Camera dei Lords dopo un memorabile discorso di O' C. cassò la sentenza e gli aprì la prigione (4 sett. 1844): il liberatore ebbe nuovo imponente trionfo.

Indebolito fisicamente per gli anni e le fatiche, dovette anche combattere gli scoramenti e le defezioni dei suoi. Da qualche tempo le vicissitudini della vita politica gli avevano alienato una parte del paese, che, costituitisi in società sotto il nome di *Giovane Irlanda*, lo accusava di aver nuocito alla causa nazionale con le esitazioni e tolleranze. O' C. avrebbe voluto andar diritto alla meta, e lo aveva dimostrato fin dal 1834 quando calorosamente appoggiò una mozione chiedendo la revoca; ma due fatti vennero a consigliargli qualche arrendevolezza: dopo un memorabile discorso di O' C., il partito *whig* che egli aveva sempre sostenuto, alieno dal concedere la revoca della unione, proponeva una transazione, un *federalismo*; d'altra parte, Roma, per viste diplomatiche facili a comprendersi, consigliava, specialmente al clero, prudenza somma. Dapprima O' C. si ribellò e scrisse in una lettera (la quale fu, per una indiscrezione, pubblicata) la celebre frase: «Da Roma son pronto ad accettare quanta teologia si vuole, nulla di politica». Ma più tardi stabilì dirette e private relazioni col governo pontificio, e si convinse sempre più della opportunità di accettare la transazione *whig*. Gli estremisti invece gli rimproveravano di aver disdetto l'assemblea di Clontarf, di aver discusso col governo la legittimità della propria condanna, di non aver lanciato allora il segnale della insurrezione.

La *Giovane Irlanda* rappresentava la vecchia e sempre viva corrente che voleva il risorgimento nazionale con la violenza. Vi si venne difatti nel 1848. Il moto era capitanato dal protestante O' Brien. O' C. non poteva stare con lui: egli aveva voluto una agitazione legale, e moriva fedele al suo programma.

Negli ultimi giorni del marzo 1847, vecchio di 72 anni e stremato di forze, comparve alla Camera a peorare la causa della povera Irlanda, prostrata da una tremenda carestia che serviva egregiamente agli interessi del governo. Un mese dopo i medici gli consigliavano un viaggio di riposo. Si diresse a Roma. Ma a Genova il 15 maggio spirava, mormorando la preghiera di S. Bernardo a Maria: «memorare, piissima Virgo».

Nel suo testamento legava l'anima al cielo, il corpo all'Irlanda, il cuore a Roma. La sua salma

riposa nel cimitero di Glasnevin mentre il suo cuore è custodito a S. Agata dei Goti (dove risiedeva allora il seminario irlandese di Roma).

BIBL. — Larga scelta dei suoi discorsi fu pubblicata da TH. CUSACK (1872). — *The political and private correspondence of D. O' C.*, London 1888, 2 voll., a cura di W. J. FITZ-PATRICK. — Biografie a cura del figlio JOHN O' C. (*Life and speeches, Dublin 1846 s.*, 2 voll.), di A. ZIMMERMANN (D. O' C., *Der Belfreier u. seine politische Bedeutung für Irland u. England*, Paderborn 1909), di D. GWYNN (London 1929), di M. Mc DONAGH (D. O' C. *and the story of catholic emancipation*, London 1929²).

R. CLARKE, *The relations between O' C. and the Young Irelanders*, in *Irish hist. Studies* 3 (1942) 18 e ss. — D. O' C., *saggi nel centenario della morte*, a cura di M. TIERNEY, Dublin 1949. — D. GWYNN, O' C., *Davis and the colleges bil*, Cork 1949. — Id., *Young Ireland and 1848*, Cork 1949. — A. ODDONE, *La romanità di D. O' C.*, in *Civ. Catt.* 1948-III, p. 130-42. — BRIAN INGLIS, O' C. and the *Irish press* (1800-1842), in *Irish hist. Studies* 8 (1952) 1-27: O' C. non aveva simpatia per la libertà di stampa alla quale imponeva la sua autorità senza curarsi delle noie che avevano i proprietari del giornale. — Storie dell'IRLANDA moderna (v.). — W. E. H. LECKY, *Leaders of public opinion in Ireland*, II (London 1903). — R. B. Mc DOWELL, *Public opinion and government policy in Ireland* (1801-46), London 1952; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 48 (1953) 913-16.

OCTOECHOS, uno dei LIBRI liturgici (v.) della chiesa bizantina. Il nome, che richiama gli otto MODI (v.) del CANTO eccles. (v., anche MUSICA), designò in origine la raccolta di testi liturgici distribuiti in otto serie secondo i diversi modi in cui venivano eseguiti. In seguito fini per designare la parte dell'UFFICIO div. (v.) corrispondente al tempo dopo Pentecoste.

La tradizione attribuisce l'O. a S. GIOVANNI Damasceno (v.), ma ci è impossibile precisare la parte che vi ebbe il Damasceno; del resto ci è ignota l'origine e la storia del libro. Esso contiene molti inni di SEVERO d'Antiochia (v.).

Edizz.: Venezia 1525, Roma 1885, Atene 1929; O. slavo-tedesco a cura di A. V. MALTZEV (1903-04, 2 voll.); K. WEBER, *Die serbischkirchenslavische O.*, Wien 1936.

Studi in *Oriens christ.* 3 (1913) 82-104, 277-98. — K. WEBER, O., ricerche, Leipzig 1937. — R. JEANIN-H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 1888-900. — H. J. W. TILLYARD, *The Hymns of the O.*, Copenhagen 1940-49, 2 parti con trascrizione moderna della notazione musicale. v. MUSICA sacra V. La prima parte contiene: *Stichera anastasia anatolica* (inni per la Risurrezione di Gesù attribuiti a un Anatolio il giovane di data incerta), *Stichera alphabetica* (inni la cui prima lettera forma acrostico con le prime lettere degli inni precedenti e seguenti); *Theotocia* (due serie di inni in onore di Maria attribuiti al Damasceno), *Anabathmi* (antifone dell'O., collezione di versi molto corti cantati alle Lodi di domenica, attribuiti al Damasceno). La seconda parte contiene: *Stichera Prosomoea* (inni per la primavera, per i santi studii Giuseppe e Teodoro), *Lothina anastasia* (11 inni per la Risurrezione cantati alle Lodi di domenica, attribuiti all'imperatore Leone VI, e 24 corti inni per la Risurrezione cantati il sabato sera, generalmente anonimi, talora attribuiti al Damasceno), *Stichera dogmatica* (32 inni dogmatici per la Vergine), *Staurotheotocia* (30 inni per la Vergine ai piedi della croce composti dall'imperatore Leone; questi ultimi sono caduti in desuetudine). — L. TARDO, *L'O. nei mss. di antica melurgia bizantina*, in *Boll. della badia greca di Grottaferrata* 1 (1947) 26-38, 133-43, 2 (1948) 26-44.

ODA: — 1) **Santa**, vedova di AMAY. In un testamento del 634 un chierico franco, che aveva possedimenti nel territorio di Liegi-Verdun, fa donazione alla chiesa di S. Giorgio in Amay dove riposava la sua zia. In seguito questa zia fu venerata come fondatrice della chiesa stessa e chiamata O.

La leggenda con arricchimenti successivi di tre secoli fece di O. una parente di S. Uberto, una seguace di S. Lamberto patrono del paese. La menzione di una santa *Oda vidua* appare nel sec. XI in un calendario-obituario di S. Lorenzo a Liegi, in un messale di Liegi del sec. XII, in un reliquiario della seconda metà del sec. XII originario della chiesa di Momalle (ora al museo di Liegi); dal 1205 O. è patrona della cappella castrale di Lexhy. Nel sec. XIII poco prima che fosse eseguita la celebre cassa della santa cesellata nel 1230 (tuttora esistente), fu redatta la *Vita Odae* da un canonico del capitolo di Amay, dove O. è fatta discendere dal Clodoveo e viene esaltata per le sue virtù e i suoi miracoli. Indi il suo nome passò in vari leggendari, nelle *Gesta* e nelle cronache.

La recensione lunga della *Vita* è pubblicata da M. COENS in *Analecta Bolland.* 65 (1947) 196-244 (con introduz. p. 196-225). — ACTA SS. Ocl. X (Parma-Roma 1869) die 23, p. 128-42 (con recensione breve della *Vita*).

2) **Santa**, vergine, venerata in Sint-Oedenrode (sud-Brabante). Di questa santa, contemporanea e conterranea della precedente, con la quale è talora confusa, si narra che fu liberata dalla cecità da S. Lamberto di Tongres e che dopo varie peregrinazioni finì la vita in Belgio, a Roda (allora diocesi di Liegi). Festa 27 nov.

Vita (B. H. L. 6263) romanzata (della fine del sec. XII), in *Acta SS. Belgii VI* (Brux. 1780) 587 e ss, e in L. VAN DER ESSEN, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints néo-romains de l'ancienne Belgique*, Lovanio 1907, p. 192-97. — H. VERMEULEN in *Ons geseeltijk erf* 8 (1934) 290-309. — Studio ed edizione del dossier agiografico relativo a S. O., a cura di J. VAN DER STRAETEN in *Anal. Bolland.* 76 (1958) 65-117.

3) **Vergine** premostratense, priora del monastero di RIVREUILLE (filiale di Bonne-Espérance), n. tra il 1131 e il 1137 nel castello di Aluet (Hennegau), m. il 20 apr. 1158 (sepolta in Bonne-Espérance). Ne scrisse la *Vita* (B. H. L. 6262) il canonico FILIPPO di Harvengt, abate di Bonne-Espérance, edita in ACTA SS. Apr. II (Ven. 1738) die 20, p. 773-80 e in PL 203, 1359-74; cf. *Rev. bénéd.* 1892, p. 24 ss.

ODDI (degli): — 1) **Ignazio** (Longaro), S. J. (1685-1773), perugino, diede lezioni sull'interpretazione delle Scritture a Roma fino al 1729. Pubblicò dotte ed eleganti biografie di personaggi della Compagnia (Luigi Da Ponte, Francesco di Geronimo, Giovanni di Avila...). Citasi anche di lui una *Vita dell'Infanta d'Austria Margherita* (Roma 1733).

2) **Jacopo** (1679-1770), perugino, nipote per parte di madre del card. Antonio Banchieri. Laureatosi sul principio del 1702 e novurato tra i dottori dell'università, si trasferì a Roma ove fu ammesso tra i referendari di segnatura e nel collegio dei protonotari apostolici partecipanti. Clemente XI lo occupò nel governo di alcune città dello stato romano. Il d. O. fu perciò a Fano, Rimini, Fabriano, Ancona, Civitavecchia, Viterbo; come commissario apostolico compose con piena lode le differenze insorte tra la S. Sede e la corte di Parma; Clemente XII lo creò arcivescovo *in partibus* di Laodicea (1738) destinato

alla carriera delle nunziature. Dopo essere stato nunzio a Colonia e a Venezia, passò (1739) a Lisbona presso Pietro II, re di Portogallo. Si cattivò la stima di quel re e di papa Benedetto XIV, che il 9 sett. 1743 lo creò cardinale prete del titolo di S. Gerolamo degli Schiavoni. Più tardi lo scelse legato di Urbino e Pesaro, poi di Ravenna.

Vescovo di Viterbo, beneficò l'ospedale e gli orfanotrofi, fondò la casa di esercizi per il clero, visitò la diocesi fornendo paramenti e sacri arredi alle chiese più povere. Il sinodo diocesano del 1762 gli procurò contraddizioni a Roma; ma un diligente esame delle accuse condotto da una commissione a ciò eletta da Clemente XIII lo mandò assolto. Deposto il primo titolo cardinalizio, ottenne quello di S. Lorenzo in Lucina, allorché divenne il decano dell'ordine dei preti. Decrepito, non poté assistere al conclave donde uscì Clemente XIV. Dopo aver per quattro lustri santamente governata la chiesa viterbese, portatosi a Perugia ad istanza dei congiunti, dopo breve tempo vi moriva (2 maggio 1770) e fu sepolto nella chiesa di S. Maria del Gesù, allora tenuta dai gesuiti.

3) **Niccolò** (1715-1767), perugino, sotto la guida del card. Jacopo, suo zio paterno, ebbe educazione religiosa, civile e letteraria conveniente al suo grado.

Conosciutone il valore, Clemente XIII lo fece arcivescovo *in partibus* di Trajanopoli e nunzio apostolico di Colonia (14 gen. 1754), ove ebbe a suo uditore Giov. Batt. Donati, poi vescovo di Cervia e capocifra della segreteria di stato. Il 16 ag. 1760 partiva da Colonia per assumere la nunziatura di Lucerna affidatagli dallo stesso papa, il quale poi nel 1764 lo inviò a Roma straordinario alla dieta elettorale di Francoforte convocata per la elezione dell'arciduca Giuseppe II a re dei Romani. Zelante della dignità della chiesa ed abilissimo diplomatico, seppe in tale circostanza rivendicare diversi diritti e privilegi, tra i quali quello che conferisce ai nunzi apostolici precedenza nel corpo diplomatico. Si oppose fortemente ai segreti maneggi dei nemici della S. Sede, che cominciavano a tramare quelle novazioni tendenti allo scisma, che si manifestarono nel conciliabolo di Ems ed anche più visibilmente negli ultimi anni del sec. XVIII. Clemente XIII in compenso di tanti segnalati servizi, il 20 febr. 1764 lo traslocò alla sede arcivescovile di Ravenna e nel concistoro del 26 sett. 1766 lo creò cardinale dell'ordine dei preti col titolo di Santa Maria in Aracoeli, e lo ascrisse a parecchie romane congregazioni. Lo nominò anche legato apostolico di Romagna: evento piuttosto singolare, si videro in lui riunite la dignità di legato e quella di arcivescovo della stessa città. Immatura morte lo sorprese il 25 maggio 1767 nel collegio dei gesuiti di Arezzo, ove era di passaggio: « Roma e la chiesa avevano sopra di lui fondate le più giuste speranze per i suoi talenti, dottrina, prudenza, probità » (MORONI, *Dizionario* XLVIII, 260).

ODDONE. v. ODONE.

ODELBERTO (*Odelberto, Edalberto, Olberto, Adelberto, Aliberto, Ariberto*, distinto dall'Ariberto arcivesc. dal 1018 al 1045), arcivesc. di Milano (806-812). Gli si attribuisce l'istituzione delle *ROGAZIONI* (v.) cioè i tre giorni di litanie prima dell'Ascensione; è certo almeno che le confermò e le regolò (il conc. di Magonza dell'813, can. 33, le impose a tutto l'impero carolingio, MANSI XIV, 71). Verso l'811 Carlomagno sottopose a lui (e ad altri

metropolitani) varie questioni sul battesimo, cui O. rispose con il *Liber de baptismo* (ed. WIEGAND, *Od. Erzb. von Mailand über die Taufe*, Leipzig 1899, in « Studien zur Gesch. der Theol. » IV-1; la lettera accompagnatoria è anche in *Mon. Germ. Hist. Leges* I, 171 e in *Capit. regum Franc.* I, 247). — HURTER, I³, 756. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia*, Milano, Firenze 1913, p. 312 s.

ODERICO. v. ODRICCO.

ODERICO Gaspare Luigi, S. J. (1725-1803), archeologo, n. e m. a Genova. Educato nel collegio di Prato ed entrato sedicenne nella Compagnia di Gesù, si consacrò per qualche tempo alla teologia ed alla predicazione. L'aver spiegata un'antica iscrizione latina attirò sul giovane l'attenzione del card. Spinelli, che lo ammise quale professore nel collegio degli Scozzesi in Roma. Quivi studiò anche numismatica ed epigrafia. Pubblicò parecchie memorie e dissertazioni relative a queste discipline. Scopri gran numero d'iscrizioni, riordinò la collezione delle medaglie di cui il marchese Capponi aveva arricchito il museo Kircheriano. Soppressa la Compagnia ritornò a Genova, ove ottenne il posto di conservatore alla biblioteca pubblica. Dopo aver passato sei anni alla corte di Torino, ove suo fratello Giambattista era incaricato di un importante negozio relativo alla circoscrizione delle frontiere, rientrò in patria e ricevette i titoli di professore emerito e di membro dell'Istituto Ligure. Citiamo di lui: *Disputazione sopra un'antica iscrizione recentemente scoperta* (Roma 1756) e 8 *Dissertationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones et numismata* (Roma 1765) delle quali la più importante è: *Numismata graeca non antea vulgata* (ivi 1777). Fra le opere inedite di O. vanno segnalate: *Notizie storiche sulla Tauride* fino al 1475, scritte dietro invito di Caterina II che aveva allora conquistato la Crimea; *Serie cronologica dei re del Bosforo Cimmerico* e la *Lettera sul preteso epistaffio di S. Felice II*. — F. CARREGA, *Elogio storico di G. L. O.*, Genova 1804. — HURTER IV³, 760 s.

ODERIGI (*Oderisi*) da Gubbio (c. 1220-1299), n. a Gubbio, m. a Bologna, miniaturista di grande valore, come attestano documenti antichi e come riferisce Dante (*Purg.* XI 71 ss). Lavorò in Vaticano ma specialmente a Bologna (ove ebbe allievo il Franco). Molte sono le opere che a Bologna, a Gubbio e altrove gli si attribuiscono, ma di nessuna l'autenticità è sicura. — *Bibl. press. Enc. It.* XXV 174.

ODERISIO (B.), O. S. B. († 2 dic. 1105), della famiglia comitale dei *Marsi*, educato a Montecassino sotto l'abate Richero (1038-55), cardinale diacono del titolo di S. Agata dal 1059, indi (dal 1088) cardinale prete di S. Ciriaco *in thermis*, fu preposto al monastero di Montecassino dall'abate Desiderio divenuto papa (v. VITTORE III) e a lui successe come abate, il 38^o (16-9-1087).

Ne narra la vita esemplare e zelante PIETRO diacono (*Chron. casin.* IV 1-25, PL 173, 823-51) il quale, in *Liber de viris ill. cas.* 28, PL 173, 1036, dice di lui che fu « versificator mirabilis » e che « scripsit nonnulla » (che Pietro crede superfluo citare perché « prae manibus habentur »). Una sua *Epistola ad monachos floriacenses* (di Fleury) riferisce della presenza del corpo di S. Benedetto a MONTECASINO (v.). Trovò in Enrico IV imperatore un amico

e benefattore del monastero. Fu in amicizia epistolare con l'imperatore d'oriente Alessio Comneno. Nel martirologio bened. è ricordato al 2 dic.

ODESCALCHI Carlo, S. J., card. (1786-1841), n. a Roma da don Baldassare duca del Sirmio e dalla principessa Caterina Giustiniani. Ordinato prete nel 1808, fu fatto prelado domestico e (24 nov. 1815) uditore di Rota. Nel 1819 Pio VII lo inviò legato apostolico a Vienna, latore delle insegne cardinalizie al fratello dell'imperatore card. Rodolfo d'Austria. Indi nel 1820 lo nominò canonico di S. Pietro e nel concistoro del 10 marzo 1823 cardinale prete ed arcivescovo di Ferrara. Richiamato in Roma da Leone XII (luglio 1826), divenne nel 1827 prefetto della Congr. dei Vescovi e Regolari. Gregorio XVI nel 1832 lo elesse arciprete della basilica Liberiana, e nell'apr. 1833 vescovo suburbicario di Sabina, vice cancelliere di S. Chiesa, e successivamente vicario di Roma.

Le missioni affidategli compl sempre con onore, prediligendo i modi paterni. Per zelo apostolico, laboriosità, semplicità, umiltà e carità si rese amabile a tutti. Il popolo sperimentò la sua bontà specialmente nell'epidemia di colera che inferì a Roma nel 1837.

Nel 1838 rinunciò al cardinalato e a tutte le dignità dopo lunghe orazioni e molte consultazioni dei suoi direttori spirituali, convinto che il Signore lo volesse nella Compagnia di Gesù, cui aspirava da 23 anni. A Verona il 2 feb. 1840 fece la professione solenne. A Modena il 17 ag. 1841 morì in odore di santità.

Elogio funebre del p. Carlo dei principi O. recitato il 10 nov. 1841 in Faenza dal vescovo di Faenza G. Ben. dei conti FOLICALDI, Faenza 1841. — *Memorie edificanti della vita religiosa del servo di Dio p. Carlo O. raccolte da un padre della stessa Compagnia*, Roma 1843. — P. PIRRI, *Vita del servo di Dio C. O.*, Isola del Liri 1935.

ODESCALCHI ERBA Antonio Maria, card. (1712-1762), n. a Milano, m. a Roma. Portatosi a Roma, fu ammesso nel collegio dei protonotari apostolici partecipanti. Benedetto XIV lo nominò segretario della Congregazione delle Indulgenze e Sacre Reliquie. Clemente XIII nel 1758 lo elesse suo maestro di camera, nel concistoro del 24 sett. 1759 lo creò cardinale dell'ordine dei preti; quattro giorni dopo lo fece vicario di Roma, arcivescovo in *partibus* di Nicea (consacrato in Castel Gandolfo il 14 ott. 1759). Gli Scolopi, gli Eremiti a Porta Angelica, il Seminario romano, l'Accademia teologica, il Collegio Nazareno, le Arciconfraternite della Dottrina Cristiana, delle Stimmate, di S. Lorenzo in Lucina, del SS. Cuore di Gesù, del SS. Sacramento in S. Nicola in Arcione, di Gesù e di Maria, il monastero delle Scalette, l'università dei Cappellari, i conservatori di S. Pasquale e dell'Assunta lo ebbero protettore. Il Pontezzi nel suo elenco dei vicari di Roma, lo ricorda come principe magnanimo, probò, modesto, beneamato per le sue liberalità verso i poveri.

Benedetto, card. (1666-1737), arcivescovo di Milano. Clemente XI gli affidò dapprima la vicelegazione di Ferrara e di Bologna. Promosso alla nunziatura di Polonia, con ingenti somme tolte dal cospicuo suo patrimonio provvide ai bisogni della guerra contro i Turchi, tenendo lontano da questo paese il nemico musulmano. Nel 1712 essendo morto il card. Giacomo Archinti, venne eletto arc. di Milano. Illustrò quella sede con lo splendore delle virtù,

prudenza e zelo. Curò la disciplina del clero, non risparmiò né fatiche né spese per avere buoni ministri del santuario. Introdusse in Milano le monache Salesiane (assegnando loro il monastero di S. Sofia) e i Chierici Regolari della Madre di Dio. In elemosina (non contando quelle di cui non rimase traccia) distribuì più di un milione di lire imperiali (somma impressionante per quei tempi), operoso e tenero verso i bisognevoli che sollevava e che cercava. Nel 1713 Clemente XI lo nominò cardinale prete del titolo dei SS. XII Apostoli e lo ascrisse alle Congr. dei Vescovi e Regolari, del Buon Governo, di Propaganda. Conobbe i bisogni del suo tempo e seppe provvedervi con opportuni rimedi. Venne sepolto davanti l'altar maggiore della chiesa, ora soppressa, di S. Giovanni in Conca.

ODET di Châtillon, card. (1517-1571), figlio del maresciallo di Châtillon e di Luisa di Montmorency, sedicenne fu fatto cardinale (1533). Partecipò ai conclavi donde uscirono Paolo III (1534) e Giulio III (1550). Intanto veniva cumulando onorificenze, prebende, commende, e prendeva parte alla vita politica francese.

Nel 1561 passò al calvinismo, adoperandosi in tutti i modi per diffondere quell'eresia nella sua diocesi (dal 1544 era vescovo conte di Beauvais) e altrove. Ribellatosi a lui i suoi fedeli, dimise le cariche ecclesiastiche. Pio IV, riuscita vana la citazione dell'apostata, dopo lente indagini lo scomunicò (31 marzo 1563). Cf. PASTOR, VII, 400 s. O. come per sfida riprese le insegne cardinalizie e il 1° dic. 1564 sposò Isabella d'Houteville, dama d'onore della duchessa di Savoia. Sentendosi malcuro durante le sommosse religiose di Francia, riparò presso Elisabetta d'Inghilterra. Quivi morì avvelenato dal suo cameriere. — L. MERLET, *Le card. O. de Ch.*, Paris 1884.

ODI di Salomone. v. APOCRIFI III C 4.

Sulle odi bibliche in generale, v. H. SCHNEIDER in *Biblica* 30 (1949) 28-65 (nell'antichità crist.), 239-72 (dopo il 6° sec.), 432-52 (in Gerusalemme e Costantinopoli), 479-500 (nel medioevo).

ODIERNÀ (Hodierna) Giov. Batt., n. a Ragusa (Siracusa) il 15 apr. 1597, arciprete a Palma di Montechiaro, dove insegnò privatamente scienze e dove morì (6 apr. 1660), molto rinomato in Italia e fuori per i suoi studi astronomici. Rapito dalle scoperte dei Galilei, fu il primo a farle conoscere in Sicilia. Debbonsi a lui le prime tavole sui satelliti di Giove: *Meneologiae Jovis compendium* (Palermo 1656). Scrisse sull'anello di Saturno, sulle stelle doppie, sulle nebulose, sulle comete del 1600, 1618, 1652, trattò varie questioni di fisica, di meccanica, di scienze naturali, condusse indagini, lodate dai Redi, sull'occhio della mosca e sul dente delle vipere. Le sue molte opere (in gran parte inedite) non ebbero l'attenzione che si meritavano.

ODILIA (anche *Otilia* e *Otilia*, latinamente *Othilia*), **Santa**. Dalla *Vita* (del sec. IX), infarcita di leggenda, si ricava che Adalrico duca d'Alsazia avrebbe nel sec. VII fondato un monastero per religiose a Hohenburg e che la figlia di lui O. ne sarebbe stata la prima abbadessa. I frammenti di una *Vita* più antica sono risultati spurii (opera del falsario Gerolamo Vignier). La località di Hohenburg, che fu poi detta *Monte di Santa O.*, si trova nella diocesi di Strasburgo. — Brunone, vescovo di Toul e gran

devoto della santa, divenuto papa col nome di Leone IX, volle confermare (1050) i benefici della chiesa di S. Maria, nella quale giace il corpo di O.

Il nome della santa ricorre nelle litanie a Ratisbona nel sec. IX, a Frisinga e a Utrecht nel sec. X, nei codici epirenacense e tullense di Floro, non però nel martirologio di Adone. Festa 13 dic.

O. è speciale patrona di Strasburgo e protettrice dell'Alsazia. Il suo culto si diffuse rapidamente fin dal sec. IX per tutta Europa. Nell'arte è rappresentata con un libro nel quale son posati due occhi, a indicare la sua cecità. La leggenda infatti narra che O. fu cieca fin dalla nascita; perciò il padre irato la condannò a morte e solo in seguito a forti insistenze concesse che la bambina venisse dalla madre Bereswinta affidata a una vecchia serva che abitava a Scherw presso Salestat. Raccolta, poi, nel convento di Baume-les-Dames, diocesi di Besançon, e battezzata dal vescovo Erando di Ratisbona, O., riacquistò la vista e fu riportata al castello paterno dal fratello Ugo. In seguito il padre rabbonito le donò il territorio di Hohenburg dove, sorto il monastero (entro il 667 e il 680), O. vi fu abbadesse, distinta per penitenza e carità verso i poveri, modello delle sue monache (in numero di 130).

Si narra ancora che, morta senza ricevere i sacramenti e trovandosi di ciò afflitte le religiose, O. riprendesse per pochi istanti la vita e, preso il vaso sacro della Eucaristia, si comunicasse da sé.

La morte della santa avvenne verso il 717 o 720. Le sue reliquie, deposte a Otrrott durante la Rivoluzione francese, furono riportate il 6 ott. 1800 nella cappella di S. Giovanni Battista sul monte S. O., che è meta di frequenti pellegrinaggi.

Alla santa si attribuisce anche la fondazione, ai piedi di Hohenburg, dell'ospizio e del monastero di Niedermünster, di cui sua nipote Gondelinda fu la prima badessa.

Martyrol. Rom. 13 dic., Bruxelles 1940, p. 580 s. — W. LEVISON, in *Monum. Germ. Hist. Script. rerum merov.* VI, 24-50: ediz. dell'antica *Vita* anonima probabilmente d'un prete del convento (fine del sec. IX). — C. PFISTER, *La vie de S. Odile, in Analecta Bolland.* 13 (1894) 1-32. — ID., *Le duc hé mérovingien d'Alsace et la légende de St. Odile*, Paris 1892. — ID., *Pages alsaciennes*, Paris 1927, p. 87-119. — A. BRACKMANN, *Germania pontificia* III, 32-36. — H. BÜTTNER, in *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 52 (1938) 103-138. — *Analecta Bolland.* 54 (1936) 20, 27, 36. — U. BATH, *Die Hl. Odilia... Ihr Kult in Volk und Kirche*, 2 voll., Strassburg 1938. — G. LALLEMANT-SIMON, *Odile, fille de la lumière*, Paris 1946. — H. VAN ROOIJEN, *S. Odile, Légende of historie?*, Diest 1946². — G. STAUB-GRANDMOUGIN, *S. Odile d'Alsace*, Strasburgo 1951. — L. HEERE, *Relieken van S. O. te Deventer*, in *Clair-Lieu* XI (1953) 36-39. — H. LECLERCQ, in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1921-34.

A. S. O. è intitolata una congregazione benedettina di missionari fondata da AMRHEIN a finalità esclusivamente missionarie.

ODILIA, B., vedova di Liegi (1165-4 dic. 1220). La *Vita* scritta da un canonico di S. Lamberto di Liegi (lib. I-II editi in *Anal. Bolland.* 13 [1894] 199-287, e I. III edito in *Mon. Germ. Hist. Script.* XXV, 172-92) e utilizzata da EGIDIO d'Orval (v.), narra di lei e del figlio suo Giovanni « abbate » († 30 ag. 1241) storie incredibili, piene di demoni, di visioni, di miracoli e di invettive contro il clero di Liegi. L'autore era contemporaneo e amico del ricordato Giovanni e dice di scrivere sotto detta-

tura di Giovanni. Dal suo racconto siamo costretti a pensare che o lui o i suoi eroi non godevano perfetta sanità mentale.

ODILONE (S.), O. S. B., quinto abate di CLUNY (v.). Nacque verso il 962 da Beraldo, signore di Mercoeur, e da Girberga, appartenenti alla più alta nobiltà dell'Auvergne. Infermatosi ancor bambino, guarì quasi d'un tratto in una chiesa dedicata a Maria; e a Maria serberà sempre grande devozione. Entrò nel clero ed ebbe vari canonicati, finché nel 991 si ritirò nel convento di Cluny, di cui era abate MAIOLÒ (v.). A questi successi come abate nel 994.

Cluny contava allora 177 monaci d'ogni nazionalità ed aveva 37 filiali, in Francia, Borgogna, Italia. O. esercitò il suo ufficio nel modo più santo e benefico. Suo motto era: « Ego magis volo de misericordia misericorditer iudicari, quam de crudelitate crudeliter damnari ». Portò i conventi dipendenti da Cluny a 65, preparando la celebre congregazione benedettina di Cluny. Per i suoi grandi meriti nella riforma religiosa Fulberto di Chartres lo celebrò come « arcangelo dei monaci ». È uno dei più grandi abati di Cluny e di tutta la storia del MONACHISMO (v.).

È impossibile descrivere tutta la sua straordinaria e benefica attività in pro della fede, della chiesa, delle popolazioni. La sua influenza s'estendeva a tutta la cristianità, rappresentando una parte principalissima in tutti gli avvenimenti religiosi e politici. Di lui ricordiamo in particolare:

1) il consolidamento della disciplina monastica e della organizzazione dei monasteri dipendenti da Cluny che, per opera sua, si presenta come un *ordo* in senso moderno. Né va dimenticata la sua difesa dei domini di Cluny contro le rapine dei feudatari, la sua attività edilizia a favore della chiesa e del monastero, e della stessa città di Cluny che venne arricchendosi all'ombra della grande abbazia;

2) la sua lotta vittoriosa per ottenere la ESENZIONE (v.) completa dell'abbazia dalla giurisdizione episcopale, lotta che non era ribellione all'autorità dei vescovi locali bensì ritorno alla tradizione (v. in bibl.). Citato al conc. di Anse presso Lione (1025) dal vescovo Gangelino di Mâcon, il quale si lamentava che O. avesse invitato Burcardo arcivescovo di Vienna a ordinare dei monaci a Cluny, cioè nella diocesi di Mâcon, O. si difese presentando il privilegio accordato a Cluny da Gregorio V (998-99). L'assemblea ritenne invalido quel privilegio perché era contrario al can. 4 di Calcedonia. Burcardo si scusò con Gangelino e s'impegnò a fornirgli, in ammenda, l'olio per la cresima, vita natural durante. O. prese la rivincita nel conc. di Roma del 26 marzo 1027, dove papa Giovanni XIX biasimò le pretese dei vescovi e confermò a Cluny l'esenzione completa (27 marzo 1027: HEFELE-LECLERCQ IV-2, 938 s);

3) la sua opera in favore della pace e del benessere dei popoli. Oltre le sue generose carità verso i poveri (in favore dei quali, nei momenti difficili, alienò anche i beni del monastero), oltre i suoi interventi di mediatore di pace (presso Roberto il Pio, 1016, presso Corrado II, 1027...), si ricorda la sua attività per diffondere e far rispettare la « tregua di Dio », cioè la sospensione delle ostilità dal mercoledì sera al lunedì mattina (HEFELE-LECLERCQ IV-2, 971 s; cf. p. 939 nota 1). Lo stesso zelo esplicò come consigliere di principi, re, imperatori;

4) l'introduzione della commemorazione dei

defunctis, PL 142, 1037 s);

5) la sua opera letteraria, di cui ci rimangono alcune lettere, la *Vita b. Maioli abbatis* (con 4 inni liturgici), l'*Epitaphium Adalheidae imperatricis* (S. Adelaide madre degli Ottoni), 15 sermoni, una professione di fede, carmi sacri e preghiere (PL 142, 939-1038).

Nell'inverno del 1046 scese per la nona volta in Italia e si recò a Roma. Il 13 gen. 1047 risalendo a cavallo cadde ferendosi gravemente. Raccolto nel priorato cluniacense di S. Maria sull'Aventino, vi restò fino al 23 aprile, quando poté ritornare a Cluny. Nell'autunno del 1048 intraprese di nuovo la visita ai monasteri legati a Cluny. La morte lo sorprese nel priorato di Souvigny nella notte fra il 31 dic. 1048 e l'1 gen. 1049.

Si riferiscono di lui molti miracoli compiuti in vita e dopo la morte. Il suo corpo, esumato nel 1345 (cf. PL 142, 1047 s), venne religiosamente conservato a Souvigny, finché i rivoluzionari nel 1793 lo abbruciarono insieme a quello di S. Majolo.

Festa 2 gen. (anche 29 aprile, festa dei «4 abati» di Cluny, Odone, Maiolo, O., Ugo).

Vita scritta (1049-53) dal discepolo JOTSALDO, in PL 142, 897-940 e in ACTA SS. JAN. I (Ven. 1734) die 1, p. 65-71 (v. altre edizz. in B. H. L. 6281); complementi in *Neues Archiv* 1890, 117-26. — Un'altra *Vita*, scritta (1063) da S. PIER DAMIANI, in PL 144, 925-44 e in ACTA SS. CIT. p. 71-77 (v. altre edizz. in B. H. L. 6282) — Un terzo documento è l'*Epistula monachorum Silviniacensium* (di Souvigny) *de obitu et miraculis*, in PL 142, 888-91 e in MABILLON, ACTA SS. O. S. B. Sacc. VI-1, 673-75 (2ª ediz., 591-93); B. H. L. 6280. Qualche testo liturgico e un *Planclus de transitu domni Odilonis* (di Jotsaldo), in PL 142, 1041-46.

Elogium del Mabillon in PL 142, 831-96 (da ACTA SS. O. S. B. cit.). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 2 s. — ZIMMERMANN, *Kalend. benedicti*, I, 40-43.

A. BERNARD - A. BRUEL, *Recueil des chartes de Cluny* (Paris 1876 ss), III, 156-281; IV, 1-171. — CUCHERAT, *Cluny au XI siècle*, Lyon-Paris 1873. — O. RINGHOLZ, *Der hl. Abt Odilo v. Cl. in seinen Leben u. Wirken*, Brünn 1885, Wien 1887. — P. JARDET, *S. Odilon, sa vie, son temps, ses oeuvres*, Lyon 1898; v. *Anal. Bolland.* 18 (1899) 287 s. — L. COTE, *Un moine de Van mille: S. Od.*, Moulins 1949 (con un'appendice sul monastero di Souvigny e sul pellegrinaggio alla tomba di O., e un'altra su Gerberto e sulla funzione decisiva che ebbe O. nell'elezione di papa Stefano II). — *A Cluny. Congrès scientifique*, feste e cerimonie liturgiche in onore dei santi abbatì Odone e O. (9-11 luglio 1949). *Travaux du congrès: art, histoire et liturgie*, pubblicati dalla Società degli amici di Cluny, Dijon 1950. Segnaliamo: R. HESBERT, *Les témoins mss. du culte de S. Odilon*, p. 51-120: il culto dei grandi abbatì di Cluny e in particolare di O. non ebbe molta diffusione fuori dagli ambienti monastici e si espresse con ufficiature comuni; J. TALOBRE, *Les sépultures de S. Odilon et l'histoire architecturale de Cluny et de Souvigny* (la storia delle due chiese successive: la piccola chiesa carolingia, arricchita da O., e la nuova chiesa molto più vasta cui lavorò S. Ugo prima di intraprendere Cluny III); J. DÉCRÉAU, *Deux miracles de S. Odilon* (rettifica un passo di S. Pier Damiani); H. CHANTEUX, *Les origines clunisiennes du thème de la Destruction de Rome* (aiuto prestato nel 1016 dagli avvocati di Cluny alla S. Sede contro i saraceni. Questa campagna spiega alcuni particolari del poema «Distruzione di Roma», il quale a sua volta dipende dalla leggenda di Fiebrabras e dalla *Origo Nivernensium comitum*. L'autore vede uno stretto rapporto fra la crociata del

1016 e il privilegio della protezione apostolica e quindi la qualità di vassalli apostolici degli avvocati di Cluny); P. COUSIN *L'expansion clunisiennne sous l'abbatiat de S. Odilon* (la preferenza di O. per il sistema dei priorati, che rese difficile la relazione di Cluny con altre abbazie); J. HOURLLIER, *Cluny et la notion d'ordre religieux* (dapprima tra le fondazioni clunisiene esistette un legame istituzionale costituito da una disciplina regolare comune; poi, lentamente, con la disciplina comune venne instaurandosi una organizzazione gerarchica, e il vocabolo *ordo* passò dal significato di «disciplina» a quello di «raggruppamento» di religiosi); J. F. LEMARIGNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne* (l'autore distingue tre periodi nella storia della esenzione monastica. Il primo va dal 590 al 990, ed è segnato dagli interventi di S. Gregorio M. e dal privilegio di Bobbio del 628. Nel secondo periodo, 991-99, l'istituto entra in crisi: le querele del conc. di St-Basle inducono Abbone di Fleury a compilare, utilizzando specialmente le lettere di S. Gregorio M., la sua collezione canonica che Gregorio V sfrutterà nei diplomi concessi a Fleury e Cluny. Nel terzo periodo, che comincia con Guglielmo di Volpiano e O., si trae profitto dai risultati acquisiti di fronte ai vescovi, fino al 1027 quando Gregorio XIX darà a Cluny la più completa esenzione. La S. Sede, estendendo la politica della esenzione, tocca la struttura canonica della chiesa: l'organizzazione orizzontale delle diocesi autonome vede sorgere anche una gerarchia piramidale, il cui vertice è a Roma. Questa gerarchia più rigidamente monarchica era anche uno strumento in mano alla S. Sede contro il particolarismo episcopale, e preparò il terreno e qualche arma alla riforma gregoriana); v. anche ODONE di Cluny. — L. CÔTE, *Quand Odilon mourut a Souvigny?* (1 gen. 1049), Moulins 1949 (pp. 50, riassunto dell'opera sopra cit.). — AAS 41 (1949) 411-14, lettera (6 giugno 1949) di Pio XII per la celebrazione dei santi abbatì ODONE (v.) e O.

ODINO (*Odhinn*; originariamente *Wode*, dio della tempesta, donde le forme sassoni *Woden*, *Wodan* e l'antico alto tedesco *Wuotan*), principale divinità dell'olimpico nordico (della Germania e della Scandinavia, in particolare), l'*Alfadur*, signore del cielo e della terra, dio dell'agricoltura cui veniva consacrata l'ultima spiga di grano del campo mietuto, dio della sapienza, del progresso, della civiltà, inventore della scrittura runica e ispiratore dei poeti, soprattutto dio della guerra cui appartenevano come figli adottivi i caduti sul campo e cui si sacrificavano i prigionieri. Risiedeva nel palazzo *Hlidskalf* nell'*Asgard* (l'olimpico nordico) e, come dio guerriero, nel meraviglioso tempio *Walhalla* dove tutti gli eroi caduti in guerra, condotti dalle *Walkirie*, partecipavano ai suoi eterni festini. Come guerriero, si immaginava rivestito da elmo e corazza d'oro impugnante una lancia che i nani avevano costruita per lui e che egli, nella prima delle guerre, aveva scagliata tra le file dei *Vanir*. Del resto era rappresentato dal popolo come un buon vegliardo dalla maestosa barba bianca, con cappello a larghe tese e ampio mantello svolazzante, che cavalcava sul suo cavallo bianco di otto zampe nel cielo attraverso i venti. Egli era anche provvidenza vegliante sul mondo, peraltro anch'egli soggiacente al fato. La sua sapienza gli proveniva sia da giovanili esperienze dirette, sia dall'aver bevuto alla caldaia magica di suo zio *Nimur* (che in compenso aveva voluto un occhio di O.). Le informazioni sul mondo, poi, gli erano fornite da due corvi *Huan* (pensiero) e *Munin* (memoria) che di notte, posati sulle sue spalle, gli riferivano ciò che essi avevano visto di giorno vo-

lando sulla terra. Aveva molte spose e molti figli; la sposa regina era *Frehja*; un suo figlio era *Balder*.

L'*Edda* gli attribuisce pure potenza creatrice: egli, coi fratelli *Vili* e *Ve*, avrebbe formato la terra sollevandola dalle acque, e avrebbe creato il primo uomo *Ask* e la prima donna *Embla* dando spirito umano a un olmo e a un frassino in riva al mare. Nell'ultimo giorno anch'egli, come tutti gli altri dei, sarà divorato dal lupo *Fenrir*.

Il mito di O. si sviluppò a partire dal mito di *Wode*, demone della tempesta (che nelle notti di uragano guida la « caccia selvaggia », cioè le anime dei trapassati e le ricolloca poi nel seno delle montagne), il quale lentamente perdette il suo carattere demoniaco e, configurandosi come O., dio celeste, venne a sostituire il dio celeste degli indoeuropei *Ziu* (*Zeus, Deus*). La culla del mito di O. sembra essere la Germania nord-occidentale, la regione degli Istevoni, donde si propagò alle altre popolazioni germaniche ricevendo sviluppi popolari e letterari. Al mito di O. la leggenda collega l'origine dei re anglosassoni e scandinavi.

Tacito (*Germania*, 9) identificò O. col Mercurio della mitologia romana (O. infatti porta lunghi stivali e una bacchetta magica, che potevano richiamare *salari* e il caduceo di Mercurio); perciò il « mercoledì », giorno di Mercurio per i Romani, è chiamato nel nord « giorno di O ». (*Wodensdaeg* anglosassone, *Wednesday* inglese, *Odinsdagr* norvegico).

La spiegazione evemeristica del mito suppone che in origine O. fosse un capo della regione del Don; costui guidò una grande migrazione del suo popolo (forse nel I sec. av. C.), e, per non sottomettersi ai Romani, si spinse al nord attraverso la Russia, fermandosi al lago Mälär in Svezia là dove oggi sorge Upsala. — v. GERMANI. — J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgesch.* 2ª ed. II (Berlino 1957); cf. *Rev. des sc. philos. et théol.* 41 (1957) 650 ss. — R. L. M. DEROLEZ, *De godsdiens der Germanen*, Roermond-Maaseyk 1959. — G. DUMEZIL, *Les dieux des Germains*, Paris 1959.

ODIO, come PASSIONE (v.), è avversione al MALE (v.) sentito come nostro male. Essendo un movimento naturale dell'appetito, componente essenziale della nostra tendenzialità, per essere morale non ha che da essere ragionevole nel suo motivo, nel suo oggetto, nel suo modo. « Amor veri boni et odium veri mali sunt primae passionis ». Se è irragionevole, allora è un atto peccaminoso che può costituirsi in VIZIO (v.), opposto alla CARITÀ (v.) che esige l'amore di Dio, del prossimo, di se stessi.

Contrario di « amore » (che è *voler bene*) è *voler male* (= malevolenza) irragionevolmente a persona, o classe di persone, o cosa di cui si desidera e, per quanto è possibile, si procura il male, la non esistenza.

Si ha O. di *inimicitia* quando si desidera il male a una persona per la persona stessa, cioè per un'avversione ingiustificata che si ha verso di essa. Si ha O. di *abominazione* quando si vuol distruggere nella persona o nella cosa non già la persona o la cosa stessa, bensì una qualità ritenuta riprovevole.

Il primo è sempre peccato grave: « Omnis qui odit fratrem suum, homicida est » (Giov III 15), anche quando sia indirizzato ai NEMICI (v.) come VENDETTA (v.) di un'offesa ricevuta. Non si confonda peraltro l'O. di *inimicitia* con la naturale e spontanea *antipatia*, la quale non è affatto *inimicitia* (volere il

male altrui) ma può coesistere con l'*amicizia* essenziale (volere il bene altrui, amore di benevolenza), anche se non favorisce il sorgere di *amicizia speciale*.

L'O. di *abominazione* è buono e doveroso (nel debito modo) quando si creda che la qualità odiata sia davvero deprecabile; sarebbe peccato se, invece, avesse per oggetto una qualità giudicata buona.

Come al solito, questi movimenti di « volontà » investono anche l'appetito « sensitivo » suscitando le PASSIONI (v.) atte ad allontanare e a distruggere il male odiato.

L'O. di *inimicitia* è un intricato nodo psicologico. Si badi che esso non è pura assenza della CARITÀ (v.) e quindi non è solamente peccato di omissione degli atti imposti dalla carità, ma è un atto *positivamente contrario* alla carità. Ora, se si ritiene, come pur si deve, che ogni volere è sempre volere la felicità propria, nessuno può volere il male altrui se non in quanto giovi alla propria felicità (v. LIBERTÀ). Chi dunque odia un'altra persona vede in essa il proprio nemico. È comprensibile che si odii in essa ciò che è a noi spiacevole e ci rinfaccia la nostra debolezza e pochezza, o si odii perché ci ha deluso, disprezzato o respinto, o ha impedito al nostro amore di aprirsi (O. di abom.); ma è orribile — ed è qui l'aspetto misterioso dell'O. di inim. — che si consideri la persona stessa come nemico da odiarsi e da distruggersi. L'amore ha una sua nobiltà pur quando si dirige ad oggetto ignobile, ma l'odio di *inimicitia* denuncia proporzioni smisurate incredibili del nostro egoismo e dei nostri rancori per le nostre debolezze.

S. Tommaso si domanda se Dio possa essere oggetto di O. Se Dio si considera in se stesso come la stessa bontà, evidentemente non può essere odiato. Ma tra le opere di Dio v'è anche la proibizione del peccato, il comandamento, la inflizione della pena, che ripugnano alle volontà perverse; così è che certi peccatori, i dannati e i demoni odiano Dio. Se quest'O. va contro Dio considerato causa del male, è O. di *abominazione* e s'oppone all'amore di *concupiscenza*. Se invece va alla persona di Dio e ad essa si vuol male, è O. di *inimicitia*, opposto all'amore di *benevolenza* o di *amicizia*: il peccato più grave che l'uomo possa commettere.

L'O. contro il prossimo è peccato *ex genere suo* mortale, se si riferisce alla persona (O. d'*inimicitia*), da S. Giovanni equiparato all'omicidio. Se nel prossimo si odiano atti che sembrano riprensibili, allora « il carattere morale dell'O. dipende dalla natura degli atti che si detestano: se sono intrinsecamente cattivi, l'O. è giusto, purché non ecceda la giusta proporzione. Se gli atti sono buoni, odiarli sarebbe colpa » (v. OBLET). S. Tommaso pone la questione se è lecito desiderare qualche malanno al prossimo. Desiderare « aliquod malum ut est malum », no; ma desiderare, ad es. un male temporale (non spirituale) ad alcuno può essere lecito, se lo si fa per la sua emendazione, o per il bene comune, o anche per il bene di una persona giustamente più amata.

In pratica, solitamente l'O. si configura come O. di ab. Così è che l'O. di Dio è l'O. di aspetti falsi di Dio presentati da una concezione falsa, oppure O. di aspetti veri ma considerati spiacevoli, come la qualità di maestro, di legislatore, di giudice (ribellione a Dio gravemente peccaminosa), oppure O. di persone o istituzioni che rappresentano Dio (è l'O., gravemente peccaminoso di chi, ad es., bestemmia perché il parroco gli è sgradito). *L'odio di sé*, che si manifesta nella disperazione, nella mutilazione, nell'autodenigrazione, nel suicidio, è solitamente l'O. di aspetti spiacevoli della propria persona o addirittura

tura della vita stessa considerata per errore come male o come incompatibile con la felicità. L'O. del prossimo (dell'individuo, della famiglia, della città, della classe sociale, della nazione, del genere umano) può essere soltanto disprezzo di difetti reali o presunti, oppure reazione a ingiustizie patite. — V. CARITÀ, IMPRECAZIONE.

Odium fidei è il movente che induce il persecutore a infliggere al fedele il MARTIRIO (V. IV).

Odium plebis è una delle condizioni canoniche che giustificano la rimozione del PARROCO (V.).

S. TOMMASO, S. Theol. II-II, q. 34. — *Quaestio disp. de carit.* (l'amore dei NEMICI, v., non è soltanto « consiglio », ma « anche « precetto » art. 8). — *Moralisti nel trattato De charitate.* — V. OBLET in *Dict. de theol. cath.* VI, col. 2032-35. — P. RENARD in *Dict. de la Bible* IV, col. 400.

ODOARDO. V. EDOARDO.

ODOFREDO Denari († 3 dic. 1265), bolognese di nobile famiglia. Allievo di Jacopo Baldovini, insegnò diritto per una trentina d'anni nello studio bolognese. Sotto il suo nome ci pervennero parecchie opere, peraltro di difficile attribuzione. Sono famose le sue *Lecturae* sul Digesto e sul Codice giustiniano che sono forse le uniche lezioni di glossatori giunte fino a noi nella forma originale. Il contenuto ripete prolissamente i glossatori precedenti, ma è importante per la sua ricchezza di richiami storici a usi e istituti locali e generali. Fornisce tra l'altro utili notizie sullo studio bolognese. Ci informa anche sui suoi molti viaggi in Italia e in Francia. Bologna e altri comuni affidarono alla sua competenza e abilità vari incarichi. In diritto penale fece scuola. Tra gli altri suoi lavori ricordiamo la glossa agli atti della pace di Costanza (cf. F. BUONAMICI in *Rend. Acc. Lincei*. Classe scienze morali, 1893, p. 409 ss) e l'ordinamento del diritto feudale. — *Bibl. presso Enc. It.* XXV, 179.

ODOLFO, S. († c. 865), n. ai tempi di Luigi il Buono da nobile famiglia brabantina, fu educato in una scuola canonica. Ordinato prete ed eletto curato di Oirschot nel Brabante, si associò a S. Federico vescovo di Utrecht per lavorare nella riforma dei costumi dei Frisoni. Indomabile nelle affermazioni della dottrina e del diritto e pur sempre guidato da mansuetudine e carità, convertì di nuovo quelle regioni. Si dice che vi fondasse il capitolo di Stavoren. Ritornato a Utrecht pacificò le discordie nate circa l'elezione del successore di S. Federico e fece eleggere Hunger.

O. fu venerato (il 12 giugno) a Utrecht, a Stavoren e in molte altre località del Belgio e dell'Olanda. I suoi resti, sepolti dapprima nella chiesa di S. Salvatore a Utrecht, furono portati a Stavoren (a Utrecht rimasero il cranio, la croce pettorale d'oro, il calice di legno), a Londra nel 1034 (se è vera la notizia riferita dalla cronaca dell'abbazia di Evesham, Worcester), forse a Halle e a Oirschot; ma se ne perdettero le tracce fin dal sec. XVII.

Vita (scritta nel sec. X-XI) in ACTA SS. Jun. II (Ven. 1742) die 12, p. 592-95, in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV, 350, 356-58, e in PL 133, 857-62 (attribuita a CAPPIDO di Stavoren); B. H. L. 6318. — *Translatio in Evesham* (B. H. L. 6319) in W. DUNN MACRAY, *Chronicon abbatiae de Evesham*, « *Rev. Brit. Script.* » XXIX, p. 313 s. — *Miracula* (B. H. L. 6320), ivi p. 315-20. — ZIMMERMANN, *Kalend. bened.* II, 301-03.

ODONE (*Oddone, Odo, Oddo, Otho, Ottone, Udone, Eudes...*):

1) Card. vescovo di Albano, per il CIACONIUS (I, 888) e per l'UGHELLI (I, 252) successore immediato di Gualtiero, per il CAPPELLETTI (I, 661) immediato successore di S. Pietro Igneo e predecessore di Gualtiero. Sottoscrisse nel 1092 una bolla del papa Urbano II diretta a Pietro, abate di Cava, riguardante i privilegi concessi a quel monastero (PL 151, 347 s).

2) Vescovo di Cambrai, B., O. S. B. († 19 giugno 1113). Nato ad Orléans verso il 1045, si distinse presto negli studi; si provò anche, pensano alcuni, con un poema latino sulla guerra di Troia. Insegnò per poco a Toul; passò poi nella scuola della cattedrale di Tournai, che sotto di lui scull a grande splendore: vi accorrevano allievi anche da regioni lontane, come la Normandia, la Sassonia, l'Italia. La sua mentalità filosofica tendeva al realismo esagerato (v. UNIVERSALI), opponendolo al contemporaneo Raimberto di Lilla nominalista (PL 180, 42 A). Insegnava pure astronomia, vegliando coi suoi discepoli fino a tarda notte per scrutare il corso degli astri (PL 180, 41 B).

Gran mutamento avvenne nella sua vita dopo la lettura del libro di S. Agostino *De libero arbitrio*, che lo commosse fino alle lagrime. Si diede allora alla solitudine, alla meditazione, alle pratiche devote, alla penitenza (fino a estenuarsi: non era più riconoscibile neppure dai suoi amici). La sua conversione provocò un vasto movimento di rinascita cristiana nella zona di Tournai (cf. ACTA SS. Jun. III, p. 912). Molti conventi cercarono d'attirarlo a sé, ma quei di Tournai lo trattennero gelosamente con incarichi e anche con la violenza.

Nominato canonico della chiesa di S. Martino presso la città, dove si riunirono i suoi primi compagni, tre anni dopo (1095) per consiglio dell'amico abate Aimerico di Anchin, vi introdusse la regola benedettina secondo la riforma cluniacense. Nel nuovo convento si viveva nel modo più severo, sotto la direzione di O. Vi si coltivava altamente lo studio. Anche nella cittadinanza di Tournai O. con la sua predicazione e le sue esortazioni promosse la riforma dei costumi, così che molte case private divennero simili a piccoli conventi. Durante i 13 anni del suo governo il convento novèro fino a 70 monaci, e radunò un vistoso patrimonio.

Nel 1105 O. fu nominato vescovo di Cambrai in luogo del simoniaco Gaucher, o Gualterio; ma per l'opposizione dell'imperatore non potè occupare la sua sede. Esplicò perciò il suo ministero nelle vicine città dal convento di Anchin. Morto l'imperatore, ebbe dal figlio di questi il permesso di rientrare in Cambrai.

Nel 1110 si ritirò nel convento di Anchin, dove morì nel 1113, venerato come santo. Festa 19 giugno.

Sono segnalati di lui (PL 180, 413): *Sophistes, Liber complexionum, De re et ente*, che andarono perduti. In essi e in altri scritti O. assume il nome di *Odardo* (PL 180, 42 B). In PL 160, 1053-1160, dopo le notizie storiche tratte da MABILLON, *Ann. Bened.* V, 299 ss e da *Hist. littér. de France* IX, 594 ss (PL 160, 1039-1054), si riproducono (da *Biblioth. Patrum* XXI, 221 ss) gli scritti di O. a noi pervenuti: — 1) *Expositio in canonem Missae* (PL 160, 1053-70), notevole riaffermazione della teologia eucaristica ortodossa dopo le negazioni di BERENGARIO di Tours (v.); — 2) *De peccato originali* in 3 libri (PL 160,

1071-1102), l'opera principale di O., centrata sul passo paolino: « In quo (Adam) omnes peccaverunt » (Rom V). Dopo una chiara affermazione della privatività del male e del peccato (che è « privazione della giustizia dovuta »; si noti come egli si sottrae alla ispirazione neoplatonica che tendeva a presentare il peccato come realtà positiva, la materia, che « si aggiunge » come una sozzura all'anima, v. PLATONISMO), O. ragiona così: il peccato non è del corpo, bensì dell'anima razionale; l'anima razionale è la natura umana; la natura umana, cioè l'anima è unica, comune a tutti gli uomini, creata una volta per sempre e per tutti in Adamo; le anime personali si individualizzano e si distinguono solo « propter collectionem accidentium » (col. 1079 B), e la creazione delle anime personali consiste soltanto nella formazione, operata da Dio, delle loro proprietà accidentali individuanti; nell'individuo Adamo, dunque, peccò tutta la natura umana (col. 1083 D). Benché O. ammetta la personalità del peccato (« humana natura per se non peccat sed per personam », col. 1082 A), deve poter dire che il peccato di Adamo è anche peccato della natura umana come tale (« personale peccatum naturae », col. 1083 C) per spiegare il citato passo paolino. A questo scopo pare che supponga l'identità della natura umana di Adamo e dei suoi discendenti. Questa identità fu intesa nel senso del realismo esagerato platonico; ma O. non ci fornisce elementi sufficienti per precisare il suo realismo: questo, come si sa, è definito soltanto da un blocco di tesi caratteristiche, che in O. mancano o si possono ricondurre ad altri sistemi di pensiero (per es., in antropologia è abbastanza aristotelico, v. ultima parte del libro III); — 3) *Disputatio contra iudaicum Leonem nomine de adventu Christi* (PL 160, 1103-1112), dove O., sull'esempio del *Cur Deus homo* di S. Anselmo, vuol esporre la « ratio incarnationis divinae » (col. 1103 A), che un giorno convinse il giudeo Leone e che può ancora giovare al monaco Acardo: supposto che Dio abbia voluto popolare la città celeste salvando gli uomini, atteso che l'uomo non può dare una congrua soddisfazione per il suo peccato e che « solus Deus satisfacere potest pro peccato » (col. 1107), era necessaria la soddisfazione di un uomo-Dio: « quia necesse est hominem ad gloriam venire, quod sine satisfactione non potest, satisfacere vero Deus potest sed non debet, homo vero debet sed non potest, ideo necesse est ut utraque naturae conveniant et fiat Deus homo et unus Jesus Christus Deus et homo, non alius Deus et alius homo sed utriusque proprietate integra permanente in una vera persona... Qui (Christus)... potest (satisfacere) ut Deus, debet ut homo » (coll. 1107 s). L'esposizione è abile, netta, e avrà fortuna. Ma, obietta Leone cogliendo bene l'aspetto più pericoloso di questi pur generosi e preziosi tentativi di razionalizzare il dogma, se la soddisfazione di Cristo è necessaria, come si potrà dire che è una grazia gratuita soprannaturale? O. non arretra: non è essa propriamente gratuita, ma gratuito è soltanto l'originario programma divino di salvare gli uomini: questo è la suprema grazia compendiosa, da cui l'Incarnazione discende come necessario corollario; — 4) *De blasphemia in Spiritum S.* (PL 160, 1111-118), tentativo di intendere la irremissibilità di ciò che i sinottici chiamano « bestemmia contro lo Sp. S. », e che O. identifica con la impenitenza finale; — 5) *De canonibus evangeliorum* (PL 160, 1117-1122), proposta di un ordinamento sinottico delle sentenze evangeliche

(= canones) secondo che sono riportate dai 4, da 3, da 2 evangelisti o da uno solo; — 6) *Homilia de villico iniquitatis*, cioè sulla parabola di Lc XVI: « homo quidam erat dives » (PL 160, 1121-28 e 1131-50, due omelie di incerta autenticità); — 7) *Diplomata* (PL 160, 1131-1160).

Epistula Amandi de Castello de vita et moribus Odonis (B. H. L. 6287) in ACTA SS. Jun. III (Ven. 1743) die 19, p. 911-13, in PL 160, 1128-32, e in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV, 942-45 (O. HOLDER-EGGER). — *Vita* (B. H. L. 6288) in CH. DE SMEDT, *Gestes des évêques de Cambrai de 1092-1138*, Paris 1880, p. 109-12 e in *Mon. Germ. Hist. Script.* XIV, 210 s (G. WAITZ). — ERMANNO di Tournai, *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis*, in PL 180, 41-130 e in *Mon. Germ. Hist. Script.* XIV, 274-318 (nelle prime pagine si parla di O. e del suo realismo).

F. LABIS, *Le b. Od. évêque de C., son école de Tournai, son réalisme et l'application qu'il en fait au dogme du péché original*, in *Rev. cath. de Louvain* 14 (1856) 445-60, 519-25, 574-85. — T. GREGORY, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958. — C. DÉREINE, *O. de Tournai et la crise du cénobitisme au XI s.*, in *Rev. du moyen-âge latin* 4 (1948) 137-54: affinità con l'ideale di Roberto di Molesme, problema delle influenze.

3) Arcivescovo di Canterbury, S., detto il buono, O. S. B. (c. 875-2 giugno 959?). Nato in Est-Anglia da genitori ricchi, pagani, danesi d'origine, fino dalla prima gioventù sentì affetto speciale per la chiesa romana. Cacciato da casa e diseredato, ebbe la protezione di un duca della corte del re Alfredo, Atelmo, che lo fece battezzare e lo avviò allo stato ecclesiastico. O. accompagnò il duca stesso a Roma, dove portò l'obolo dei Sassoni occidentali. Re Alfredo lo ebbe per confessore; egli e suo figlio successore gli affidarono importantissimi affari. Il re Atelstano, nominato suo cappellano, lo volle sulla cattedra episcopale di Wilton (le designazioni « vescovo di Ramersbury, di Sherborne, di Salisbury » si equivalgono). Il trono d'Inghilterra alla morte di Atelstano fu occupato dal fratello Edmondo I, che del pari ricorse ai consigli di O.

Nel 942 O. è trasferito alla sede di Canterbury; ricevette allora l'abito monastico dall'abate di Fleury-sur-Loire per continuare la tradizione secondo cui gli arcivescovi di Canterbury erano tutti monaci. Vegliò sapientemente sul suo gregge e sopra gli altri pastori del regno per conservare e difendere fra i suoi il deposito della fede. Alcuni del clero avendo sollevato dubbi sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, O. allontanò dal suo popolo il veleno della nuova eresia. E si racconta che durante la S. Messa un giorno uscirono dall'Ostia, al momento della frazione, alcune gocce di sangue.

Re Edwino, primogenito di Edmondo I, salito al trono dopo lo zio Edredo (che aveva regnato durante la sua minore età) e consacrato dallo stesso O. a Kingstone, coltivava una tresca scandalosa con Etlgiva sua parente. O. incaricò Dunstano abate di Glastonbury di ammonirlo. Invano, e Dunstano fu cacciato in esilio. Allora O. si rivolse ad Etlgiva, che si ritirò a Gloucester. Il re la seguì, finché per le sue infamie venne detronizzato. Proclamato re il fratello Edgardo, questi richiamò Dunstano e rese ad O. molto onore.

Pieno di meriti pastorali, civili e politici, O. il buono morì nel 959 secondo l'obituario di Canterbury (nel 961 secondo il *Chronicon saxonicum*, nel 958 secondo altri). Ebbe culto in tutta l'Inghilterra. Festa 2 luglio, poi 4 luglio.

Si conservano di lui alcune lettere e costituzioni: PL 133, 945-52. — È considerato autore principale delle leggi di Atelstano, Edmondo I, Edgardo riguardanti i rapporti fra stato e chiesa.

Vita di S. OSVALDO (v.) arcivesc. di York e nipote di O. (documento quasi contemporaneo) edita da J. G. RAINE, *Historians of York I* (1879) 399 ss (nella prima parte tratta anche di O.). — *Vita* (B. H. L. 6289) più tardiva ma utile scritta da EAD-MERNO, in *ACTA SS. Jul. II* (Ven. 1747) *dic* 4, p. 69-72 e in PL 133, 933-44; in ambedue le ediz. è riprodotto anche il bel carme *Ul rosa de spinis*. — Profilo in *De gestis pontificum Anglorum* di GUGLIELMO di Malmesbury, I, PL 179, 1450-53. — Per un'altra *Vita*, v. *Anal. Bolland.* 56 (1938) 337, n. 27. — J. A. ROBINSON, *St. Oswald*, London 1919, p. 38-51. — CH. COTTON, *The saxon cathedral at Canterbury, and the saxon saints buried therein*, Manchester 1929, p. 57-60; cf. *Dict. d'arch. chrét.* II-2, col. 2014 ss. — ZIMMERMANN, *Kalend. bened.* II, 400-04. — J. LECLERCQ, *Maria christianorum philosophia*, testi del sec. XII e, in particolare, estratto d'un sermone di O. di C. secondo il ms. *Reginensis lat.* 1022 del sec. XIII, in *Mélanges de science relig.* 13 (1956) 103-06.

4) O. di Châlons. Una raccolta di *Sermoni* attesta la presenza a Parigi nel 1231 di un O. detto di Châlons, il quale predica a S. Giacomo per la 1^a dom. di Quaresima, 9 feb. 1231 (ed. M. DAVY, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-31*, Paris 1931, p. 259-65). Non abbiamo modo di identificarlo con O. di Garlande che nel periodo 1238-49 appare come arcidiacono di Parigi. Cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris, I* (Paris 1933) 322.

5) O. di Chateauroux (*de Castro Radulphi*), *Odo Gallus*, card. († a Civitavecchia il 26 gen. 1273). Terminati gli studi in teologia a Parigi, vi ebbe una cattedra: dal 1230 è ricordato come magister. Nel 1234 lo troviamo canonico di Parigi, poi dal 1238 al 1244 cancelliere; il suo nome appare tra l'altro nella condanna dei libri giudaici (1239) e dei 10 errori del «frater Stephanus» (1241). Il 28 maggio 1244 Innocenzo IV lo nominò cardinale-vescovo di Tuscolo (Frascati). Nell'ott. 1245 ritornò in Francia col titolo di legato pontificio per predicare la crociata. Interviene alla Sorbona contro Raimondo e Giov. Brescaïn (1247) e contro il Talmud (15 maggio 1248). Indi accompagnò S. LUIGI IX (v.) in Egitto, a Damietta, poi (1250-53) in Palestina. Guglielmo di Nangis, Joinville e gli altri storici del santo re sono concordi nel lodare il coraggio, lo zelo, il disinteresse del cardinale legato. Ritornato in Italia (1254), nel luglio 1255 è ad Anagni membro della commissione incaricata di esaminare gli scritti di GIOACHINO da Fiore (v.); a Viterbo nel 1261 partecipa all'elezione di Urbano IV. Nel 1264 ritorna in Francia inviato come legato a Limoges.

Lasciò: — 1) *Principia et introitus*, lezioni, introduzioni, commenti ai libri del Vecchio e del Nuovo Test.; — 2) *Distinctiones super Psalterium*; — 3) *Quaestiones theologicae*; — 4) *Sermones*: 7 dei 26 sermoni del 1230-31 sono editi da DAVY, *Sermons universitaires parisiens du 1230-31*, Paris 1931, p. 178-217; altri sono editi da J. B. PITRA, *Analecta novis. Spicil. Solesm.* II (1888) 188-343, da A. WALZ in *Analecta O. Pr.* 1925, p. 174-233 (6 sermoni su S. Domenico) e da P. GRATIEN in *Etudes françaises* 29 (1913) 171-95, 647-55, 30 (1913) 291-317, 414-37 (sermoni francescani).

v. le ediz. presso P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, II (Par.

1933) 308-10; quivi p. 310s troverai l'elenco delle opere dubbie e pseudepigrate (*Confutatio talmudicae et judaicae perfidiae*, che è forse di Tibaldo di Sassonia; *Quaestiones de fide, spe et caritate*, PL 176, 1010-1103, appartenenti alla *Summa* di Ugo di Mortagne; *Quaestiones 334 theologicae et morales o Comment. in Jeremiam*, ed. PITRA, *Analecta nov.* cit. II, 3-187, appartenenti a Odone d'Ourscamp; *Comment in epist. Pauli*, sotto il nome di Odo Gallus») con una sostanziale bibl. — Aggiungo: *Scholastik* 1931, p. 347-50.

6) O. di Cheriton. v. O. di CHICHESTER.

7) O. di Chichester nel Sussex (fine sec. XII e inizio sec. XIII) è l'autore di *sermoni* (editi parzialmente: *Flores sermonum ac evangeliorum dominicalium excell. M. Odonis cancellarii Parisiensis*, Paris 1520: l'editore lo confonde con omonimi) e anche, sembra, di una diffusa (inedita) *Summa de paenitentia* (posteriore al conc. Lateranense del 1215 di cui cita un decreto), nonché di un trattato (inedito) sulla Passione. Da quest'ultimo apprendiamo che l'autore fu per qualche tempo a Parigi dove conobbe Oliviero divenuto vescovo di Paderborn (1223) e cardinale vescovo di Sabina (1225). Sembra distinto dal favolista contemporaneo O. di Cheriton (villaggio del Kent presso Folkestone), autore di una fortunata raccolta di favole latine (ed. L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins. IV, Eudes de Choriton et ses dérivés*, Paris 1896; l'editore identifica l'autore delle favole col precedente).

E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 936 s. — A. C. FRIEND, *Master Odo of Cheriton*, in *Speculum* 23 (1948) 641-58.

8) O., abate di Cluny, Santo, O. S. B., n. nell'878 o nell'879 nella regione del Maine da famiglia della nobiltà militare, m. a St.-Julien de Tours il 18 nov. 942.

Suo padre Abbone lo offrì bambino a S. Martino. Fattosi adulto O. fu dal padre stesso spinto verso la carriera militare. L'insoddisfazione di quella vita scosse persino la salute di O. Fu così che il padre si ricordò della sua offerta e O. a 19 anni divenne chierico, canonico di S. Martino (898). Si fece notare per doti di intelletto e fervore di studio. Il sogno misterioso di un ricco vaso pieno di serpenti lo distolse dallo studio dei classici e lo indirizzò alla Bibbia. In seguito l'amore del sapere lo portò a Parigi, dove studiò sotto REMIGIO d'Auxerre (v.). Tornato a Tours compose la sua prima opera: un'epitome dei *Moralia* di S. Gregorio (PL 133, 105 ss). Ritiratosi a S. Martino, malgrado la decadenza dell'osservanza monastica, condusse vita severa seguendo rigidamente le norme di S. Benedetto.

Più tardi, dopo le esperienze fatte nel monastero di Baume-les-Messieux, seguì il grande BERNONE (v.) a Cluny (910). Bernone intuì la sua stoffa di santo e di maestro. A lui fu affidato il compito di istruire i giovani novizi. La leggenda lo onorò di episodi prodigiosi e gentili. Si narra che un giorno — era regola che nulla doveva essere mangiato dopo la fine della refezione e nulla doveva rimanere sul piatto — il segnale del termine venne quando O., tutto immerso nella lettura che si faceva in refettorio, aveva ancora briciole nella mano; quando egli, umiliato e confuso, aprì davanti al superiore, che l'aveva visto, la mano, al posto delle briciole apparvero perle.

Avvicinandosi alla morte l'abate affidò a lui, ormai sacerdote, parte del governo dei suoi sette monasteri. Minacciato di scomunica qualora non avesse accettato, O. divenne agli inizi del 927 abate

di Cluny. Le sue influenze riformatrici si estesero ben presto nell'Europa occidentale, fino a Roma e a Napoli. Continuando l'opera di Bernone, O. fece di CLUNY (v.; anche MONACHISMO) il centro di una vasta e potente organizzazione monastica, spirituale e temporale, fortemente centralizzata, dove la originaria autonomia dei singoli monasteri era limitata in favore di un ordinamento monarchico piramidale. Cluny s'avviò a essere un *ordo* monastico (in senso moderno) che comprendeva molti monasteri: Romainoutier, St-Geraud d'Aurillac, St-Pierre di Tulle, St-Sauveur di Sarlat, St-Martial di Limoges, St-Jean d'Angely, St-Allyre di Clermont, Fleury-sur-Loire, St-Pierre-le-Vif di Sens, St-Julien di Tours, perfino in Italia: S. Paolo, S. Agnese, S. Maria, S. Lorenzo a Roma, S. Elia presso Nepi, S. Pietro di Pavia, a Farfa, a Subiaco, a Napoli, a Salerno...

L'espansione cluniana incontrò qua e là forti resistenze (Fleury si oppose perfino con le armi), ma ebbe l'appoggio di vescovi e principi, benché essa si accompagnasse anche con una progressiva ESENZIONE (v.) di Cluny dall'autorità laica ed episcopale. Ampissima protezione ebbe O. dal papa; basti consultare il privilegio accordatogli (marzo 931) da papa Giovanni XI (PL 132, 1055-58) che, dietro richiesta di O., lo conferma abbate di Cluny, esime il monastero « ab omni dominatu cuiuscumque regis, aut episcopi, vite comitis, aut cuiuslibet ex propinquis ipsius Willelmi [si tratta di Guglielmo il Pio conte d'Auvergne e duca d'Aquitania che nel 910 aveva fondato il monastero con una larga donazione, PL 133, 843-54]. Nullus ibidem contra voluntatem monachorum praelatum eis [ai monaci] post tuum decessum ordinare praesumat », assoggetta a Cluny il monastero romano, autorizza Cluny ad aggregarsi nuovi monasteri « ad meliorandum » e ad accogliere monaci di altre abbazie desiderosi di vita più perfetta (poiché, nota malinconicamente il papa, « nimis compertum est, jam pene cuncta monasteria a suo proposito praevaricantur »); in segno dell'appartenenza di Cluny alla S. Sede, « ad tuendum atque fovendum, dentur [da Cluny a Roma] per quinquennium decem solidi »; cf. la conferma del privilegio fatta da papa Leone VII nel gen. 938, PL 132, 1074 s; ai violatori del privilegio in ambedue i documenti è comminata la scomunica.

Mentre provvede all'espansione della riforma monastica, O. si preoccupa di condurre avanti le costruzioni del monastero e della chiesa, aiutato da larghe obblazioni, e soprattutto di formare i suoi monaci e di creare una tradizione spirituale (gli « statuti cluniacensi » non sono suoi ma risalgono alle sue riforme interne). Mentre Bernone faceva valere l'autorità e la severità, O. sembra preferire l'amabilità, la discrezione negli esercizi di penitenza e insiste sul dovere di ospitalità e di carità verso i bisognosi (« sono i portinai della Gerusalemme celeste », diceva).

Per il fascino della sua persona e per la generosità amabile del suo zelo fu un fortunato mediatore di pace, anche in Italia e nella stessa Roma. La città era in mano di Marozia, la quale, cacciato il legittimo papa Giovanni X, aveva fatto eleggere il proprio figlio Giovanni XI. Alberico, altro figlio di Marozia, riesce a farsi nominare « principe e senatore dei Romani », instaura un governo energico, imprigiona la madre ed il fratello papa. Un nuovo pontefice viene eletto, Leone VII. Ugo di Provenza re d'Italia tenta riprendere Roma ad Alberico. Nuove guerre minac-

ciano la città e l'Italia. Il papa per pacificare i contendenti chiama O. (936) la cui fama è giunta anche a Roma. O. si mette in viaggio accompagnato da una piccola scorta di monaci, che nel viaggio continua a recitar l'ufficio come in monastero; episodi gentili allietano la lunga via. Il pontefice accoglie l'abate colla più grande benevolenza e gli espone i suoi desideri. O. si reca subito alla corte di Ugo, suo amico, quindi presso Alberico; in breve tempo supera tutti gli ostacoli e conclude un accordo tra i due. Alberico conquistato dalla personalità di O. diventa suo confidente e gli affida la riforma di vari monasteri.

Terminato il suo compito, O. si affretta verso Cluny. Nuovi viaggi apostolici lo attendono: dovrà ben presto rivarcare le Alpi e arrecare ancora la pace tra i due rivali (938-39). Da Roma gli giunge una nuova chiamata nell'estate del 942: Ugo ed Alberico sono ancora in lotta per il possesso di Roma e papa Stefano IX si affida a O.

Il santo presentandosi prossima la fine, prima di partire, uniformandosi all'esempio di Bernone, fa eleggere il suo successore nella persona di Aimardo, suo confidente. Il viaggio è lungo e le tante miserie incontrate per via rattristano O. e la sua comitiva. Già Roma si profila in lontananza, quando la malaria attacca il santo vegliardo. Si giunge all'abbazia di S. Paolo. O. è costretto a mettersi a letto. Ha un vivo desiderio: chiudere i suoi occhi presso la tomba di S. Martino. Una visione lo assicura che potrà giungere a Tours.

Prende la via del ritorno il 10 nov. La comitiva monastica giunge a Tours quando le campane stanno suonando i primi vesperi di S. Martino. O. canta in coro le lodi del suo protettore, assiste alle veglie notturne e celebra la messa sulla tomba del santo. Il voto è compiuto. Ora attende fiducioso la morte, che lo visita il 18 nov. 942, nel monastero di St-Julien, nella cui cripta fu sepolto il vescovo Teotolone.

Fu onorato come restauratore dell'ordine monastico assieme ai grandi abbatì successori Maiolo, Odilone e Ugo. Festa 18 nov. (presso i benedettini anche 29 aprile).

Dopo aver abbandonato la corte del duca Guglielmo, O. coltivò con amore anche gli studi (a Tours, Parigi, Baume, Cluny) lasciandocene documenti non privi di interesse:

1) *Epitome Moralium S. Gregorii in Job*, libri 35 (PL 133, 107-512); — 2) *Collationes*, libri 3 (PL 133, 517-638) dove si riportano le conversazioni che O. ebbe con Turpione di Limoges e si lamentano i mali che affliggono la chiesa, specialmente i vizi del clero; — 3) *Vita S. Geraldii Auriliacensis comitis* (PL 133, 639-704) fondatore dell'abbazia di St-Geraud d'Aurillac; — 4) *Vita S. Gregorii episcopi Turonensis* (PL 71, 115-28); — 5) *Sermones quinque* (PL 133, 709-52) — 6) *Opuscula de musica* (PL 133, 755-816) di cui pare autentico soltanto il *Tonarium domni Odonis*; — 7) 12 *antifone* in onore di S. Martino di Tours e 4 *inni* di cui gli ultimi due sono dedicati allo stesso santo (PL 133, 513-16); — 8) *Occupatio* (ed. A. Swoboda, Lipsia 1900), poema in 7 libri di metro eodico, dove si svolgono considerazioni morali su alcuni fatti della storia; lo stile è retorico, pedantesco, spesso oscuro e pieno di grecismi.

Vita scritta da GIOVANNI di Salerno discepolo di O. (B. H. L. 6292-97), in PL 133, 43-86 (da Mabillon, *Acta SS. O. S. B. Saec. V.*) — Altra *Vita* scritta (inizio sec. XII) dal monaco di Cluny NALGODO

(B. H. L. 6299) in PL 133, 85-104 (da Mabillon, o. c.) — *Elogium historicum* del MABILLON, o. c. e in PL 133, 9-44. — Bibl. antica presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 937-39. — Sui presunti importanti contributi di O. alla teoria e alla NOTAZIONE musicale (v.) cf. ENC. IT. XXV, 170. — A. M. ZIMMERMANN, *Kalend. benedict.* III, 324-27. — *Mart. Rom.*, BRUX. 1940, 531 s. — *A Cluny*, miscellanea cit. sotto ODILONE (v.). Segnaliamo: J. LAPORTE S. *Odon disciple de S. Grégoire le Grand*, p. 138-43. O. espone il senso mistico della Scrittura e resta fedele all'esegesi gregoriana; assunto all'abbaziato, O. cita meno S. Gregorio, ma è sempre l'ispirazione gregoriana che sollecita l'ideale di Cluny verso la cultura interiore; — J. LECLERCQ, *L'idéal monastique de S. Odon d'après ses œuvres*, p. 227-32: l'espressione più originale di questo ideale è l'accostamento del monaco alla vita profetica della Pentecoste: il monaco, uomo di penitenza invita gli uomini al distacco dalla terra in vista del prossimo ritorno di Gesù; — P. THOMAS, *S. Odon et son œuvre musicale* (come opera musicale autentica di O. non possediamo che il *Tonario*, ms. Montecassino 318, che è esso stesso un rimaneggiamento del sec. XI di un'opera perduta); — CHAGNY, *Jean Vitalein, biographie de S. Odon* (il valore della *Vita* scritta da Giovanni, severamente criticata da Nalgodo, che intende correggerla); — KENNETH J. CONANT, *Les églises de Cluny à l'époque de S. Odon et de S. Odilon* (trasformazioni successive delle chiese, ricostruzione storica, ubicazione); v. altri studi sotto ODILONE. — AAS 34 (1942) 368 s., lettera (18 nov. 1942) di PIO XII all'abate primato dei benedettini nel X centenario della morte di O. — G. ANTONELLI, *L'opera di O. di Cl. in Italia*, in *Benedictina* 4 (1950) 19-40.

9) O. di **Conteville** († 1097), normanno. Dal fratello uterino Guglielmo il Bastardo, conquistatore dell'Inghilterra, ricevette l'arcivescovado di Bayeux (1049). Fornì 40 navi per la spedizione del 1066 in Inghilterra. Prese parte alla battaglia di Senlac; in un celebre arazzo, detto di Bayeux, O. è rappresentato nell'atto di arrestare e riordinare i soldati fuggitivi. Dopo la conquista Guglielmo lo investì del governo del suo nuovo regno. Nel 1074 O. soffocò nel sangue la rivolta dei Sassoni e dei Normanni. L'abilità di cui diede prova, i servizi prestati ed il titolo di fratello del re gli ottennero il grado di conte di Kent e la carica di gran giustiziere d'Inghilterra. Possedeva 254 feudi: «era il secondo re», dice Orde-rico Vitale.

Osò aspirare alla cattedra di S. Pietro, vacante dopo la morte di S. Gregorio VII, e partì per Roma con una scorta di cavalieri inglesi per brigare l'elezione. Ma il fratello, turbato da queste mire ambiziose, lo fece arrestare e lo mandò prigioniero a Rouen.

Rimesso in libertà alla morte di Guglielmo (1087), O. ricuperò i beni e i titoli, ma non la sua antica influenza. Divenne allora il principale agente degli intrighi normanni contro Guglielmo il Rosso. Punito coll'esilio e con la perdita di tutti i suoi beni in Inghilterra, visse nella Normandia e acquistò grande influenza nel consiglio del duca Roberto. Partì con questi in Terra Santa nel 1096, ma fu sorpreso dalla morte in Palermo, ove fu sepolto nella cattedrale.

Prelato mondano, dissoluto, crudele, impopolare in Inghilterra, non ha forse altro merito che la ricostruzione della cattedrale di Bayeux.

10) O. di **Deuil** (*de Diogilo*), O. S. B. († 1162), n. a Deuil nella valle di Montmorency, m. nell'abbazia di S. Dionigi dove fu monaco. Per la sua reputazione di saggezza fu nominato segretario e cappellano di re Luigi VII, col quale si recò in Palestina nella seconda crociata (1147). Nel ritorno fu abbate

di S. Cornelio a Compiègne dove introdusse una riforma. Alla morte di Suger suo protettore ed amico, nel 1151 (o 1152) i monaci di S. Dionigi lo richiamarono e gli affidarono il governo della loro congregazione. Entrò in contesa coll'arcivescovo di Bourges e col vescovo di Beauvais, i quali reclamarono il possesso di alcune terre. Dovette anche recarsi a Roma per discolorarsi dell'accusa di dissipare il patrimonio dell'abbazia: fu accompagnato da lettere di S. Bernardo in suo favore dirette al pontefice.

Ci lasciò una buona storia della seconda crociata: *De Ludovici VII, Francorum regis, protectione in orientem* (1146-48) in 7 libri, pubblicata in *Sancti Bernardi genus illustre* di Chifflet (Dijon 1660) e in PL 185, 1205-46, redatta in buono stile e ricca di particolari interessanti. Nuova ediz. e vers. inglese, con importante introduz. (pp. XLIV) a cura di V. G. BERRY, New York 1948.

11) O. di **Douai**, maestro e reggente in teologia a Parigi, dal 1253 spalleggiò GUGLIELMO di S. Amore (v.) nella sua lotta contro gli ordini mendicanti e nel giugno 1254 si recò a Roma per ottenere da Innocenzo IV la condanna dell'*Introductorius* di GERARDO da Borgo S. Donnino (4 luglio 1254). Nella polemica, continuata a Parigi, si spinse a travalicare i limiti del lecito, ed Alessandro IV con lettera del 17 giugno 1256 al vescovo di Parigi lo colpì come renitente alla bolla *Quasi lignum vitae* privandolo della cattedra e dei benefici. O. per scagionarsi scese verso Anagni. Vi giunse quando il *De periculis* di Guglielmo era già condannato (5 ottobre 1256). Allora si sottomise (18 e 20 ott. 1256): la sua ritrattazione fu pubblicata a Parigi il 2 ott. 1257. È probabile che in seguito abbia ripreso l'insegnamento.

Di lui non conosciamo alcuna opera. — Bibliogr. presso P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris*, I (Paris 1933) 347; E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 939.

12) O. di **Kent** (*Cantianus*), O. S. B. († 1200), teologo, n. nella contea di Kent, priore a Canterbury, poi abate nei monasteri di S. Salvatore e di Battle, amico di Tomaso Becket. Giovanni di Salisbury ne scrisse una biografia apologetica. Delle sue opere conosciamo i titoli: *Commentarii sui libri dei Re*, e sul *Pentateuco*, *Riflessioni morali sopra i Salmi e sopra i Vangeli*, *De moribus ecclesiasticis*, *De vitis et virtutibus animae...*

Ci giunsero due lettere: una al fratello Adamo novizio nell'abbazia di Igny (Soissons), inserita in *Analecta* di Mabillon, t. I, l'altra sui miracoli di S. Tomaso di Canterbury, indirizzata nel 1175 a un Filippo conte di Champagne, inserita in *Collectio amplissima* di Martène e Durand, t. I. — OUDIN, *Script. eccles.* II (Lipsia 1722) 1510.

13) O. di **Meung** (*Magdunensis*) scrisse nella prima metà del sec. XI un poema botanico di 2269 esametri: *De viribus herbarum* (ed. L. CHOULANT, Lipsia 1832), che trasmise alle scuole di medicina la cultura botanica antica (specialmente le storie naturali di Plinio e il *De cultura horticorum* di Walafrido da Reichenau). Talvolta l'opera è attribuita a un MACER FLORIDIUS, che sembra essere un pseudonimo di O.

14) O. di **Morimond**, cisterc. († 2-V-1161), priore di Morimond, indi abate di Beaupré, da ultimo abate di Morimond. Come la sua biografia, così la sua produzione letteraria è difficile a determinarsi, confusa com'è con quella di altri omonimi. Sono pubblicati di lui 5 *Sermones* (PL 188, 1645-58, da COMBESIS,

Biblioth. concionatoria I, 25, 259, 797; II, 311; VIII, 121). Si citano di lui: *Tres gradus quibus pervenitur ad haereditatem salutis, Tractatus de spirituali aedificio, De numerorum significatione, De analyticis ternariis, De numerorum figuris, De regulis generacionum, De cognitionibus et interpretationibus numerorum, De significationibus unitatis, De relationibus et earum mysteriis...*, ma l'autenticità di questi scritti è molto dubbia.

O. di M. va distinto da due omonimi contemporanei: **Ottone** di Frisinga monaco e poi abbate a Morimond († ivi 1158), e **O.** abbate di **Morimond** in dioc. di Milano († 1176). — Cf. le ricerche di M. BERNARDS, *Zu den Predigten Odos von M.*, in *Cîteaux in de Nederlanden* 4 (1953) 101-23. — FABRICIUS, *Biblioth. lat.* V (Padova 1754) 159 e PL 188, 1643 s.

15) **O.**, n. a **Novara** verso il 1140, certosino, **B.** († inizi del sec. XIII). Dalla certosa di Casotta passò come priore in quella di Geyrach nella Slavonia. Un dissenso con quel vescovo lo indusse a recarsi a Roma e a presentare al papa Clemente III le sue dimissioni. Ritiratosi a Tagliacozzo, fu scelto come direttore di spirito di una comunità di religiose. Visse in solitudine contemplativa e penitente, glorificata da miracoli. Il suo corpo fu inumato nella chiesa dei SS. Cosina e Damiano a Tagliacozzo e 40 anni dopo la morte era ancora incorrotto. Il culto fu approvato da Pio IX il 26 marzo 1859. Cf. *Apographum processus informationis circa vitam, mortem, translationem et miracula b. Odonis*, in *Anal. Bolland.* I (1882) 324-53. — Festa 14 genn.

16) **O.** di **Ostia**. v. URBANO II.

17) **O.** di **Ourscamp**. v. O. Di SOISSONS.

18) **O.** di **Rosny** (*de Roniaco*), francescano († dopo il 1272), pare che studiasse a Parigi sotto Alessandro di Hales e, raggiunto il dottorato in teologia, succedesse (c. 1260) come reggente a Guiberto di Tournai. Come testimonia egli firma a Parigi («fr. Odo de Roniaco») un atto del 15 maggio 1248 concernente la disputa sul Talmud; nel 1254 è incaricato da Innocenzo IV della elezione di una abbadessa; appare come maestro in teologia quando più tardi (c. 1255-59) è incaricato di correggere le regole della congregazione di Longchamp (della fondatrice, la b. Isabella, egli era confessore). Di lui si conservano: un commento alle Sentenze e sermoni (l'ultimo dei quali è del 28 dic. 1272 per la festa dei SS. Innocenti. v. P. GLORIEUX, *o. c.* II (Par. 1934) 53.

19) **O.** di **St-Denys** a Parigi († 20 o 22 feb. 1284), citato in una lettera di Gregorio IX (18 genn. 1239) come maestro, residente a Parigi e canonico di St-Omer. Dal 1252 ha in beneficio il priorato di Lyaus (dioc. di Rouen). Dal 1253 è spesso ricordato come canonico di Notre-Dame a Parigi. Nel 1279 il capitolo di Parigi lo presentò come successore del vescovo Stefano Tempier, ma per la sua vecchiezza fu scartato dalla S. Sede. Nel nov. 1282, nella consultazione dei 15 maestri sui poteri dei mendicanti, appare come decano della facoltà di teologia. Si dice di lui che promosse lo studio dell'arabo. — *Bibl. presso P. GLORIEUX, o. c.*, p. 339.

20) **O.**, già monaco di S. Vittore a Parigi, indi (1167-1178) abbate di **St-Père** presso Auxerre, dimissionario nel 1178, è autore di 7 lettere sull'ideale ascetico dei canonici regolari (PL 196, 1399-1418), già attribuite a un omonimo vittorino che fu il primo abbate di Ste-Geneviève. La *Summa Sententiarum magistri Odonis*, attribuita anche a O. di Châteauroux (v.), dopo gli studi di M. CHOSSAT

(*La Somme des Sentences, oeuvre d'Hugues de Mortagne*, Paris 1923, p. 47 ss) è rivendicata a Ugo di Mortagne. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 939 s.

21) **O.** originario di SOISSONS, abbate di **Ourscamp**, cisterc. († c. 1170). Molti lo fanno cardinale vescovo di Tuscolo, diverso da O. di CHÂTEAURoux (v.). Altri lo fanno vescovo di Palestrina, ma non conosciamo alcun vescovo di detta città con tal nome; a meno che si identifichi col vescovo Conus o Conon, che già il Baronio aveva chiamato Oddone; il che non sembra perché Conone morì nel 1122. Cf. CAPPELLETTI I, 605; UGHELLI I, 197. Il profilo biografico di O. è tuttora oscurissimo. Di certo sul conto di O. sappiamo che insegnava a Parigi verso il 1164 (cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *Les écoles et l'enseignement...*, Paris-Ottawa 1933, p. 129) e che fu maestro di Simone di Tournai, il quale ci lasciò un «reportatum» o riassunto dei corsi del suo maestro. Le sue opere vanno probabilmente ricercate tra quelle falsamente attribuite ad O. di Châteauroux (v.), fra cui le importanti 334 *Quaestiones theologicae et morales*.

E. AMANN, in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 940-42, con bibl. antica. — A. LANDGRAF, *Quelques moitiés de la XII s.*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 6 (1934) 371-93, 7 (1935) 113-28. — L. HÖDL, *Die theol. Auseinandersetzung zw. Petrus Lomb. und. O. v. Oursc. nach dem Zeugnis der frühen Quästionen - u. Glossenliteratur*, in *Scholastik* 33 (1958) 62-80.

22) **O.** di **Sully** († 13-VII-1208), vescovo di Parigi dal 1196 al 1208, eletto appena trentenne non solo per nobiltà di natali (era n. a La Chapelle d'Angillon da genitori imparentati con illustri famiglie francesi e inglesi), ma anche per preparazione culturale (aveva compiuto brillantemente gli studi a Parigi), per prudenza e spirito di pietà. Si ricordano le sue *Synodicae constitutiones* (PL 212, 57-68), che sono forse i più antichi statuti sinodali del clero di Parigi, interessanti anche per la storia del diritto canonico sacramentale. — PL 212, 47-58, *Notitia storica tratta da Gallia christiana*. Quivi a col. 69-92 altri atti ufficiali e a col. 93-96 la relazione di un miracolo avvenuto nel 1206 per intercessione di S. Genoveffa. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 942, con altra bibl.

23) **O.** (*Odone*) di **Toul**, primicerio, cancelliere e bibliotecario di S. Rom. Chiesa, sottoscrive la bolla di Leone IX del 1049, riguardante la consacrazione della chiesa di Hohenburg, fatta da quel papa (PL 143, 663 s). È probabile che fosse cardinale, come opina il Cardella (MORONI, XLVIII, 281).

Si distingue da O., figlio del conte Ugo I *de Vandemon*, arcidiacono, tesoriere e poi (1192) vescovo di Toul, pio e zelante. Si conservano gli statuti sinodali emanati da lui nel sinodo del maggio 1192 (PL 205, 915-18). Morì (26 nov. 1198) in pellegrinaggio verso Gerusalemme e fu sepolto nella sua cattedrale.

24) **O.** di **Tournai**. v. O. di Cambrai.

25) **O.**, vescovo di **Urgel** in Spagna, S. († 7-VII-1122), n. da nobile famiglia e distintosi per nobiltà di vita, alla morte del vescovo della sua città, pur essendo semplice cavaliere, fu eletto a voce di popolo vescovo. Dal papa, che si trovava allora a Clermont per la crociata, fu condotto a Roma e ordinato. Governò saggiamente e santamente la sua diocesi. Dopo la sua morte (1122) numerosi miracoli indussero

il suo successore Pietro ad approvarne nella diocesi il culto (1133). Nel Martirologio Romano la sua festa fu introdotta dal Baronio (ediz. del 1608). Festa 7 luglio.

ACTA SS. Jul. II (Ven. 1747) die 17, p. 521-24 (p. 522 s, Vita = B. H. L. 6301; p. 523 s, Miracula = B. H. L. 6302). — Altra Vita (B. H. L. 6300) in VILLANUEVA, *Viage literario* XI, 192-96. — *Mart. Rom.*, Brux. 1940, p. 274 s.

26) O. Clemente. O. S. B. († 5 maggio 1247), di origine inglese, successe a Pietro d'Auteuil come abate di S. Dionigi a Parigi (10 feb. 1229). Nominato arcivescovo di Rouen (marzo 1245), assisté nel 1245 al 13° conc. ecumenico, I di Lione. — *Gallia christiana*, VII, 487; XI, 61. — *Hist. litt. de la France*, XVIII, 527 s.

27) O. Gerardo. v. GERARDO O. — A. MAIER, *Die Subjectivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie*, in *Philos. natur.* I (1951) 361-98: le teorie del sec. XIII e XIV, di Occam e di G. O. — A. M. MRUK, *Singularis opinio Gerardi Odonis O. F. M. circa naturam divortii in casu adulterii*, in *Gregor.* 41 (1960) 273-83 (dal 1328 G. Od. sostenne l'opinione che fu poi del Caicetano).

28) O. Rigaldus. v. RIGAULD.

29) v. OTTONE.

ODORAMNO (*Odoramo, Odoranno*), O. S. B. (c. 985-c. 1045), monaco a Saint-Pierre-le-Vif in Sens, celebre come artista di varie arti e come scrittore di varie discipline. Racconta di sé che avendo fabbricato un pozzo assai ingegnoso e costruito un crocifisso di meravigliosa bellezza, fu costretto ad abbandonare l'abbazia per invidia dei confratelli; pare che altre siano state le ragioni della sua fuga, e corse anche l'accusa di eresia. Recatosi a St-Denys in Parigi, fu chiamato alla corte dal re Roberto e dalla regina Costanza, i quali lo incaricarono dell'esecuzione di parecchi lavori di oreficeria.

Coi meriti di orfice, meccanico, architetto, cumulò quelli di scrittore. Lasciò: una *Cronaca* dal 675 al 1032 (PL 142, 769-78); *Historia translationis* dei SS. Saviniano, Potenziano e compagni martiri nel monastero di St-Pierre-le-Vif avvenuta nell'847 (PL 142, 783-800); 13 *Opuscula* di vario contenuto (PL 142, 799-826).

Ediz. migliore presso L. M. DURU, *Biblioth. histor. de l'Yonne II* (Auxerre-Paris 1863) 385-446. — PL 142, 765-68, notizia storica tratta da *Hist. litt. de la France* VII, 356. — H. BOUVIER, *Histoire de l'église et de l'archidioc. de Sens.* I (Par. 1906) 372-80. — Id., *Histoire de l'abbaye de St-Pierre-le-Vif de Sens*, Auxerre 1891; cf. le critiche di L. DUCHESNE in *Bullet. critique* 13 (1892) 121-27 e la replica del BOUVIER in *Bull. de la Soc. des sciences de l'Yonne* 47 (1893) 271-87 (estratto, Auxerre 1894). Sulla questione v. *Anal. Bolland.* 12 (1893) 463 s, 14 (1895) 441 s.

ODORICI Federico (1807-1884), bresciano, insigne storico ed archeologo, noto per le sue *Antichità cristiane di Brescia*, in appendice al «Museo Bresciano», in 2 grossi vol. in foglio, con tavole diseguate dall'autore stesso (vol. I, Brescia 1845; vol. II, Milano 1858), per il *Codice diplomatico bresciano* (Brescia 1854 ss), per *Brescia romana e sue cristiane memorie* (Brescia 1854, in 8°, ediz. di soli 25 esemplari), nonché per una lunga serie di pregevoli monografie di storia ed archeologia cristiana (più di 130), tra cui le monumentali *Storie bresciane dai primi tempi all'età nostra*, in 11 grossi volumi in 4°.

Fatti i primi studi nel collegio Peroni in Brescia, li terminò con la licenza in Milano. Nel 1824 veniva mandato deputato presso la Congregazione centrale di Lombardia e creato cavaliere della Corona ferrea. Nel 1827 veniva licenziato dall'Accademia di belle arti di Milano. La vita di famiglia non lo distolse dagli studi. Chiamato nel 1862 a reggere la biblioteca di Parma, negli anni che passò in quella città pubblicò parecchie illustrazioni storiche di essa, fra cui la *Storia della cattedrale parmense*, e le *Osservazioni sul battistero di Parma descritto da Michele Lopez*. Trasferito alla biblioteca Braidense di Milano (1875), vi rimase sino alla morte, che seguì cristianamente nella sua villa di Trobiolo.

PIETRO DA PONTE, *F. O.*, Brescia 1885. — F. SEBREGONDI, *F. O. Commemorazione*, Milano 1885. — HURTER, V³, 1703.

ODORICO da Pordenone (*de Portu Naonis*), B., O. F. M. (c. 1265-1331), n. dalla famiglia *Mattiussi* nel Friuli, non lungi da Pordenone. La sua cronologia è incerta. Entrò giovanissimo (1280) nei minori francescani e fu ordinato sacerdote nel 1290 a Udine. Ottenne dai superiori di dedicarsi alla conversione degli infedeli e vi si preparò con la penitenza e la meditazione. Scelse come campo di missione l'Asia centrale, dove già si trovavano altri francescani e domenicani.

Partito nel 1314 (altri dice nel 1318; alcuni pensano che il 1318 sia la data di un suo secondo viaggio) con un frate laico, si recò a Costantinopoli, poi a Trebisonda e di là attraverso l'Armenia e la Persia ad Ormuz, porto di mare allora importante. Quivi imbarcatosi, approdò a Tana nell'isola di Salsette, dove raccolse i resti mortali dei tre sacerdoti Pietro di Siena, Tomaso di Tolentino, Giacomo di Padova e del laico Demetrio di Tiflis, che pochi anni innanzi vi erano stati martirizzati mentre erano in viaggio per la Cina. Portando seco quelle reliquie e passando da Ceylon, Sumatra, Giava, Borneo, Pegu, Ava, giunse finalmente in Cina nella provincia meridionale del Man-tse (da lui detta *Manzi*).

Visitò le più importanti città di quella regione, di cui esalta soprattutto Su-cieu, e sul Yan-tse-kiang giunse a Han-cieu-fu, da lui paragonata a Venezia. Ivi trovò una fiorente comunità cristiana, governata dal francescano Andrea da Perugia che, coadiuvato da quattro francescani e soccorso da una ricca dama armena, aveva potuto erigere una bella cattedrale e, non lungi dalla città, in un boschetto, anche un convento. O. vi depositò le reliquie che recava dalle Indie. Si dedicò quindi coi suoi confratelli alle opere della missione.

Il suo zelo diede tosto frutti abbondanti. Sembrandogli ristretto quel campo per cinque missionari, si recò più al nord; in molte città trovò altre fiorenti missioni francescane. Infine per Hoang-ho se ne venne a Pechino, ove il cristianesimo era allora, presso la corte e presso il popolo, in grande onore. Quivi rimase tre anni, ottenendo conversioni anche nei ceti più elevati.

Oltrepassata la grande muraglia, penetrò nelle vaste steppe della Mongolia. Qui il cattolicesimo, già fiorente, era decaduto per opera di alcuni preti nestoriani venuti dall'occidente. O. poté ricondurre alla verità molti eretici e ottenere numerose conversioni di infedeli. Attraverso la provincia cinese di Kan-su pervenne nelle vicinanze di Lhassa, la celebre capitale del Tibet, non raggiunta fin'allora da alcun europeo.

Maturava un vasto piano per convertire tutta l'Asia. Decise di sottoporlo al papa per ottenerne l'approvazione e gli aiuti necessari, in nome dell'Ikhan dei Mongoli, che a questo scopo gli aveva dato pieni poteri. Lasciata dunque Lhassa, superò l'Himalaya, attraversò l'India settentrionale, poi tutta la Persia.

Arrivò a Pordenone nel 1330. Dopo una missione di 12 anni, in cui aveva battezzato più di 20.000 infedeli, era tanto deperito che nessuno in patria, neppure i suoi parenti, seppe riconoscerlo. Riprese il cammino per presentarsi a Giovanni XXII in Avignone. Il fatto che allora il suo stesso Ordine parteggiava per l'antipapa, non era di buon auspicio per il successo del suo progetto.

Caduto malato a Pisa, fu per ordine del suo provinciale trasportato a Padova. Qui vi dettò al confratello Guglielmo di Solagna la relazione dei suoi viaggi e delle sue missioni, che fu redatta in latino. Per sua preghiera fu quindi trasportato a Udine nel convento ove aveva vestito l'abito religioso. Qui vi morì santamente il 14 genn. 1331. Benedetto XIV lo beatificò il 2 luglio 1755, assegnandone la festa per l'ordine francescano al 3 feb.

La relazione dei suoi viaggi, compilata da GUGLIELMO di Solagna, si diffuse in molteplici mss. e in numerose versioni.

LRUTI, *Notizie de' letterati del Friuli*, I, 274 ss, Venezia 1760; P. VENNI, *Elogio storico...*, Venezia 1761. — H. CORDIER, *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du Bienheureux Frère Odoric de P. publiés avec une introduction et des notes* (vol. X del *Recueil de voyages et documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle*, pubblicato da Schefer e Cordier, Paris 1891): il Cordier vi compara 73 mss. della relazione e 13 edizioni a stampa in varie lingue (B. H. L. 6303-12). Il racconto fu rielaborato (Avignone 1340) da ENRICO di Glatz (B. H. L. 6313). La prima ediz. italiana a stampa è quella di P. VIRANIO, Pesaro, presso Ger. Sconcio 1513; notevole è quella del RAMUSIO nel II volume delle *Navigazioni e Viaggi*, Venezia 1583. Tra le ediz. latine ricordiamo quella citata di P. VENNI, quella (con traduz. inglese) di R. HAKLUYT, *The second volume of the principal Navigations...*, London 1599, p. 39-53, quella del capitano H. YULE, *Cathay and the ways thither*, London 1866, II, append. I-XLII, sulla quale condusse la sua ediz. p. Teofilo DOMENICHELLI, Prato 1881, p. 153-200, e quella critica di A. VAN DEN WYNGAERT, *Simica franciscana*, I (Quaracchi 1923) 381-495.

Con quelli di Ibn Batuta e Marco Polo, i viaggi del B. O. sono fra i più celebri e importanti del medioevo. Non abbiamo motivo di dubitare della veridicità del racconto, anche se non sappiamo come O. apprendesse tante lingue: il beato ovunque arrivava tutto intendeva e si faceva intendere.

Vita (in *Chronica XXIV generalium Ord. Min.*) in *Anal. francisc.* 3 (1897) 499-504. — ACTA SS. Jan. I (Ven. 1734) die 14, p. 983-92, con *Vita* tratta dagli Annali di L. WADDING (p. 894-86) e relazione del viaggio (p. 986-92). — Altri documenti biografici in B. H. L. 6314-15. — G. GOLUBOVICH, *Il b. O.*, in *Archivum franc. hist.* 10 (1917) 17-46. — A. TEE-TAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 942-47, con abbondante bibl. — H. MATROD, *Notes sur le bienh. O. de P.*, in *Etudes francisc.* 4 (1928) 19-41, 153-72, 481-503, 612-34. — A. GIORDANI, *Il b. O. da P.*, Portogruaro 1930. — G. PULLÈ, *Viaggio del b. O. da P.*, Milano 1931. — *Illustr. Vatic.* 1931, n. 16, p. 33-37. — *De Venise à Pékin au moyen-âge*, Paris 1937, adattamento della relazione di O. a cura di H. DEMOULIN, con prefazione biografica di R. GROUSSET. — D. SCHILLING, *War der Selige Od.*

von P. in Japon? in *Archivum francisc. hist.* 35 (1942) 153-76. — P. CHIMINELLI, *Il b. O. da P.*, in *Miscell. francisc.* 49 (1949) 596-614: rapidi cenni biografici. — v. anche MONGOLI.

ODRADA, Santa (sec. XII), vergine, n. a Scheps, villaggio presso Haelen in provincia di Anversa, da nobili e ricchi genitori, fu fin da bimba molto dedita alla pietà e, fatta adolescente, si consacrò a Dio rinunciando a ottime proposte di matrimonio. Rimasta orfana di mamma, sopportò pazientemente i maltrattamenti della matrigna e del padre. Ben presto la sua santità taumaturgica s'impose alla venerazione di tutti; si dice, tra l'altro, che con le sue preghiere facesse scaturire una sorgente d'acqua da un terreno arido e che quest'acqua ridonasse salute agli ammalati. Morta in ancor giovane età, fu seppellita in Haelen nel Brabante. Di qui durante le lotte religiose del sec. XVII, le sue reliquie furono trasportate nella certosa presso Anversa e, in seguito, suddivise tra molte chiese. Festa al 3 e 5 nov.

La *Vita* più antica è andata perduta. Ci rimane una *Vita* risalente al 1304 (B. H. L. 6317) desunta dalle pitture allora esistenti nella chiesa di Haelen e dalla tradizione orale; è in ACTA SS. Nov. II-1 (Bruxelles 1894) die 3, p. 57-69; alla *Vita* segue un *Officium sanctae O.* desunto da un codice del sec. XIV.

OENGUS (*Aengus*; in latino *Aengussius*, *Aeneas*), S., monaco irlandese, detto il *Culdeo* († 11 marzo 824), n. e m. a Cluain-Ednech (nel Leix), dove secondo alcuni sarebbe stato abbate e vescovo. Dopo una esperienza eremitica in una solitudine detta poi Disert-Oengusa, si pose sotto la direzione di S. Maebrun fondatore del monastero di Tallaght, col quale lavorò alla redazione (c. 790) del martirologio di Tallaght. Dopo la morte del santo (792), ritornò nel suo deserto.

Nel 1862, 1880 e infine, in ediz. critica, nel 1905 WITLEY STOKES fece conoscere un martirologio poetico redatto da O.: *Felire Oengusso Celi De. The martyrology of O. the Culdee, critically edited from ten mss., with a preface, translation, notes and indices* (London 1905). È scritto in vecchio irlandese (le locuzioni di medio irlandese sono alterazioni posteriori), in versi senari raggruppati in quartine, una per ogni giorno dell'anno, oltre quelle che formano il prologo (85) e l'epilogo (141). È ormai associato che l'opera fu terminata attorno all'anno 800. Nell'epilogo O. dice di aver utilizzato il libro di Ambrogio (quale?), il *sensus* di Ilario (quale?), la copia di Girolamo e il martirologio di Eusebio (cioè il martirologio geronimiano) e i martirologi irlandesi. Difatti conserva il tipo geronimiano e quindi le caratteristiche della liturgia gallicana; ad es., la Passione e la Risurrezione di Gesù hanno festa fissa, al 25 e 27 marzo. Cf. *Dict. d'arch. chrét.* X-2, col. 2612-15. I criteri della compilazione sono esposti, oltreché nel prologo e nell'epilogo, anche nelle due prefazioni in prosa (ed. cit. p. 2-15).

A O. si attribuisce anche un lungo poema religioso di 162 componimenti e oltre 2000 quartine, detto *Saltair na Rann* (salterio delle quartine), che illustra temi del Vecchio e del Nuovo Test. O. si cita (O. Céle Dé) nel verso 8009, ma è probabile che si tratti di interpolazione: non l'unica che si sia insinuata nel testo.

Poema su O., componimento di 13 quartine riportato da STOKES, ed. cit. p. XXIV-XXVI. — ACTA SS. Mart. II (Ven. 1735) die 11, p. 85-88, col profilo biografico scritto da GIOVANNI COLGAN (da *Acta*

SS. *Hiberniae* I, Lovanio 1645, p. 579-83). — J. F. KENNEY, *The sources for the early history of Ireland*, I (New-York 1929) 471, 479-82, 736-37. — L. GOUGAUD, *Les chrétiens celtiques*, Paris 1911, v. indice dei nomi. — J. HENNIC, *The « Félire Oengusso » and the « Martyrologium Wandalberti »*, in *Medieval Studies* 17 (1955) 219-26: parallelo fra i due docc. (il *martyr. Wand.* è un poema latino analogo, originario di Germania).

OETTINGER Federico Cristoforo, n. il 6 maggio 1702 a Göppingen nel Württemberg, molto viaggiò nella Germania settentrionale entrando in relazione con dotti ebrei, medici, mistici, visionari, nonché col conte Zinzendorf e con la *Brüdergemeinde* di Herrnhut. Nell'inverno 1729-1730 tenne come *magister legens* lezioni sulla S. Scrittura ad Halle. Oltreché alla teologia si dedicò alla medicina e alle scienze naturali. Tornato nel Württemberg, percorse i gradi della carriera ecclesiastica protestante: dopo essere stato parroco e decano in vari luoghi, nel 1765 divenne prelado a Murrhard, ove morì il 10 feb. 1782.

Fu prima un seguace del Malebranche, più ancora del Leibniz e del Wolf, poi si buttò nelle speculazioni teosofiche di J. A. Bengel, J. Böhme, E. Swedenborg... Vide nella S. Scrittura una certa *philosophia sacra* da interpretarsi con appropriata esegesi: gli agiografi erano filosofi profondi, esoterici. Pubblicò su tale argomento parecchie opere, ripublicate dall'Ehmann in due parti, una di 5 volumi contenenti l'omiletica, l'altra in 7 volumi contenenti la parte teologica (Stuttgart 1858-1867). Creò con queste opere un sistema mistico teosofico che gode tuttora di qualche considerazione in Germania, ove in contrapposto ad Hamann detto il mago del nord, l'O. è detto il mago del sud. Ebbe numerosi discepoli, fra cui il celebre contadino Gio. Mich. Hahn († 1819) fondatore della setta dei MICHELIANI (v.).

AUBERLEN, *Die Theosophie O.'s nach ihren Grundzügen*, Tübingen 1847. — CHR. EHMANN, *O.'s Leben und Briefe*, Stuttgart 1859. — WÄCHTER, *Bengel und O.*, Gütersloh 1886. — FR. BAUN, *Prälat O. der Theosoph*, Stuttgart 1922. — ENC. TR., XXV, 188. — W. A. HAUCK, *Das Geheimnis des Lebens. Naturschauung u. Gottesauffassung F. C. O.'s*, Heidelberg 1947. — E. BENZ, *Swedenborg in Deutschland*, (O. e Kant in rapporto a Swedenborg), Frankfurt/M. 1947.

OETTINGEN (*Allötting, Aulinga, Oettinga vetus, Otinga, Ullinga*), « Loreto della Germania », celebre santuario mariano situato nell'alta Baviera non lungi dalla confluenza dell'Isen coll'Inn, la cui origine risale al tempo dei merovingi, annualmente visitato da centinaia di migliaia di pellegrini.

KOPOLT, *Geschichte der wralten heiligen Kapelle zu Allötting, Altenötting* 1815. — W. MAIER, *Gedenkblätter und Kulturbilder aus der Geschichte von Allötting, Augsburg* 1885. — RUDNICKI, *Die berühmtesten Wallfahrtsorte*, Paderbon 1891.

L'abbazia O. S. B. (dei SS. Filippo e Giacomo) vi fu fondata nell'876 da Carlomanno († 880), distrutta dagli Ungari nel 907, restaurata nel 1228 come collegiata, soppressa nel 1803. — COTTINEAU I, 73.

OEUVRE DE LA JEUNESSE, istituto religioso secolare fondato nel 1799 a Marsiglia dal sacerdote GIOV. GRUS. ALLEMAND (n. a Marsiglia il 27 dic. 1772, m. ivi il 10 apr. 1836). Appena ordinato sacerdote (1798), dopo avere, come chierico, aiutato il clero

nell'esercizio del ministero durante la rivoluzione, si consacrò tutto all'assistenza e alla rieducazione della Gioventù (v.), istituendo ricreatorii, ritrovi serali, convegni festivi e domenicali, conferenze..., pioniere di tutte le moderne opere per la gioventù.

Per avere collaboratori e garantire la continuità del suo apostolato giovanile, organizzò alcuni giovani scelti nella O. de la J. (maggio 1799), i cui membri pur abitando le proprie case e continuando le loro professioni profane, si impegnavano alla preghiera in comune, ai voti di castità, di obbedienza e di consacrazione all'apostolato della gioventù. Alcuni, lasciato il mondo e ritirati nelle case dell'istituto, professavano interamente la vita comune.

L'istituto, sospeso nel 1809-14, canonicamente eretto nel 1821, ebbe il decreto di lode nel 1863, l'approvazione nel 1865 e, definitiva, nel 1871. Ispirato all'O. de la J. iniziato a Marsiglia dai Preti del S. Cuore o del Buon Pastore, ispirò esso stesso molte altre istituzioni analoghe: l'O. de la J. pour la classe ouvrière di Marsiglia, fondata (1846) da TIMON-DAVID, l'O. de la J. de Nîmes (1848), l'O. des jeunes gens francs-bourgeois di Parigi (1860). Con le costituzioni adattate ai nuovi tempi (1942), continua tuttora la sua opera feconda.

Biografie dell'Allemand: F. BRUNELLO, Paris 1852; J. P. L. GADUEL, Paris-Lyon 1867, Marseille 1885. — L. DÉSERS, *Un initiateur des Oeuvres de Jeunesse*, in *Rev. du clergé français* 68 (1911) 697-707. — F. GIBON in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* II, col. 594 s.

OFFERTORIO (da *offerre* = offrire, presentare), vocabolo già usato nell'*Ordo Rom.* II, indica: 1) il complesso di azioni, preghiere, canti che nella MESSA (v.) stanno tra l'OBLAZIONE (v.) delle offerte compresa e il PREFAZIO (v.) escluso; 2) in particolare, il canto antifonico introdotto con *Oremus* dopo il Vangelo o il Credo. v. MESSA V C.

A) L'O. in origine consistette nella preparazione della materia sacrificale sull'altare, offerta a questo punto della messa dai fedeli, che insieme presentavano altri doni. Di tre sorta erano i doni: il pane e il vino destinati a materia di *quel* sacrificio, le *eulogie*, i doni (in natura o in denaro) destinati al mantenimento dei ministri e del tempio. La presentazione fu regolata diversamente, secondo luoghi, tempi, circostanze (la maggiore o minor ressa di popolo, il tempo disponibile, lo stato di salute del celebrante...). Talvolta il vescovo stesso percorreva le navate per raccogliere le offerte; talvolta di quest'ufficio erano incaricati preti, diaconi e suddiaconi; altre volte il vescovo raccoglieva solo una parte delle offerte e i ministri raccoglievano il resto; altre volte il vescovo restava alla balaustra e li riceveva le offerte personalmente o a mezzo dei ministri. L'offerta del vino era fatta sempre nelle mani dell'arcidiacono (al vino ebbero sempre una deputazione speciale i diaconi: oggi ancora la elevazione del calice in offerta del vino è fatta dal celebrante insieme al diacono). Anche ciascuno del clero, non escluso il celebrante, faceva la propria offerta.

Indi il vescovo si recava al trono e di nuovo lavava le mani. Intanto sull'altare veniva stesa la tovaglia (*sindone* o *corporale*). Vi si disponeva sopra quel tanto di pane e vino che doveva servire al sacrificio. Il vino destinato alla Comunione del popolo era in un vaso distinto dal calice riservato alla Comunione del clero; però a simbolo di unità, in questo calice l'arcidiacono versava un po' di vino presentato

dal vescovo, un po' di quello offerto dal clero, un po' di quello che offrivano i laici. Lo stesso arcidiacono versava poi nel vino qualche goccia di acqua. Il celebrante veniva allora all'altare, per cominciare le preghiere consacratorie.

L'uso di presentare così le offerte all'altare e il cerimoniale che l'accompagnava durava ancora a Roma nel sec. IX. Poiché importava troppo tempo, venne poi escluso. Ma ne sono rimaste tracce: le offerte di candele, pani, bariletti di vino, gabbie d'uccelli, che al vescovo o al papa si fanno tuttora nelle ordinazioni, consacrazioni di vescovi, canonizzazioni di santi; ancora oggi nella metropolitana di Milano i *vecchioni* offrono al celebrante, nella messa solenne, ostie e vino (v. OBLAZIONI di S. Ambrogio).

B) Sembra che in origine il rito dell'O., semplice *presentazione* dei doni destinati al sacrificio, non fosse accompagnato da preghiere speciali. È ben vero che Innocenzo I († 417) scrive: «Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt oblationes, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur»; ma quel «commendandae» potrebbe riferirsi alle preghiere del canone, o a preghiera mentale, non già a speciali preghiere vocali.

La preghiera *Suscipe, sancte Pater*, recitata in privato dal sacerdote durante l'offerta del pane, data dal sec. IX, trovandosi per la prima volta in un *Liber precationum* di Carlo il Calvo.

Deus qui humanae substantiae proviene dal primo formulario natalizio del sacramentario leoniano (PL 55, 146).

Offerimus appare in messali del sec. XI. Nella *Missa Flacii Illirici* (PL 138, 1328) l'*Offerimus* sembra recitato dal sacerdote (il diacono, presentando il calice, dice al celebrante: «Immola Domino sacrificium laudis...»), mentre solitamente veniva recitato dal diacono; nel sec. XIII — testimonia Durando di Mende († 1297) — la recita è fatta insieme dal diacono e dal celebrante.

Fin dal sacramentario gelasiano troviamo la orazione che oggi, come allora, è chiamata *secrета* (il sacramentario gregoriano e il messale ambrosiano la chiamano *oratio super oblata*). v. ORAZIONE lit.

Posteriore al sacram. gregoriano, almeno quanto alla formula precisa, è l'invito *Orate, fratres*, intorno al quale fiori la parafrasi *ut meum ac vestrum...*, e più tardi (manca tuttora nella messa del venerdì santo, che è di alta antichità) la risposta *Suscipiat*. Via via vennero anche le altre orazioni, prima per iniziativa privata, confermata più tardi dall'autorità ecclesiastica.

Dall'evoluzione il concetto di O. restò profondamente modificato. Due idee prevalgono nelle preghiere offertoriali: la *preparazione morale* al sacrificio, e una prolepsi: per una specie di prolepsi, lasciandosi alla consacrazione il significato di *immolazione*, si anticipa qui all'O. il significato di *oblazione* contenuto nel concetto di sacrificio, e dall'offerta dei nostri doni a Dio si trascorre a quella che Gesù sta per compiere di se stesso nel sacrificio eucaristico. Le forti espressioni usate nella offerta del pane e del vino sono inesplicabili se si riferiscono all'esile ostia ed alle poche gocce di vino: acquistano pieno significato se sono riferite a Gesù *preveduto* presente nel sacramento.

C) Il canto dell'O. non è primitivo, benché già in uso ai tempi di S. Agostino. Introdotto che fu, esso consistette dapprima, come l'intrito, in un salmo, intercalato da un'antifona secondo la lun-

ghezza della cerimonia. Più tardi si preferì la forma di un vero e proprio responsorio: ce ne rimangono esempi nella messa da morto e in parecchie messe ambrosiane. Infine venne ridotta alle attuali proporzioni di una semplice antifona.

D) Quanto ai riti dell'O., v. MESSA V C, LAVANDA delle mani, INCENSAZIONE, BACIO.

Quando il conc. di Trento (sess. 21, c. 7) prescrive che nel vino si versino alcune gocce di acqua perché così fece lo stesso Gesù Cristo, si deve intendere ricordato che Gesù istituì la Eucaristia durante il rito pasquale ebraico (v. PASQUA ebr.) servendosi di uno dei quattro calici rituali, che portavano tutti vino allungato con un po' di acqua.

L'incensazione dell'O. è la più solenne di tutte. È accompagnata da preghiere, e vien data non solo alla croce, all'altare, alle reliquie, ma anche alle oblate e a tutte le persone presenti, compreso il popolo. A differenza di quella dell'intrito, nella quale si onorano le reliquie dei martiri custodite nell'altare, essa sembra introdotta in vista delle oblate come per richiamare quel fuoco che talora Iddio, nell'antica legge, mandava dal cielo sui doni offertigli in prova di accettazione.

Il segno della croce sulle oblate è testimoniato nel sec. XII (Durando, *Rationale*). Il calice veniva dapprima collocato dal diacono alla destra del pane sull'altare, in seguito fu posto dietro l'ostia, probabilmente per l'influsso gallicano (cf. AMALARIO, *De eccles. off.*, 2ª prefaz., PL 105, 992 B: «calix in latere oblatæ in altari componitur, non post tergum»).

v. manuali di liturgia, storie della liturgia e MESSA. — F. CABROL in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 1946-62, con bibl. antica. — C. OTT, *Offertoriale* (canto gregoriano), Berlino 1935. — J. COPPEENS, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, Mont-César et Louvain 1927. — Id., *Les prières de l'O. et le rite de l'offrande. Origines et développements*, ivi 1928. — O. HEIMING, *ÖÖ. romaner preggorians della liturgia milanese*, in *Ambrosius 8* (1939) 83-88. — G. J. BOOTH, *The O. rite in the Ordo Rom. I*, Washington 1948 (pp. IX-58). — A. CLARK, *The junction of the O. rite in the Mass*, in *Ephem. lit.* 63 (1950) 309-44: formalmente è la deposizione del pane e del vino sull'altare; comincia l'azione eucaristica ma non è parte essenziale o integrante del sacrificio. — B. CAPELLE, *Quête et O.*, in *La Maison-Dieu* 24 (1950) 121-38: la storia permette di distinguere l'offerta della materia sacrificale, la questua per i bisogni del culto e quella per i poveri. — F. J. PETERS, *Der Oblationsritus in den vortridentinschen Missalien der Erzdiözese Köln*, in *Aus Theologie u. Philosophie*, omaggio a F. Tillman, Düsseldorf 1950, p. 398-418. — L. LAVOREL, *Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après S. Ambroise*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 24 (1957) 205-24: studio del cambiamento che ha per oggetto le oblate (il cui termine sarà il corpo e il sangue di Cristo) a partire dai vocaboli *figura*, *similitudo*, *species*.

OFFESA (perdonare delle OO.). v. NEMICI, ODIO, CARITÀ, VENDETTA, GIUSTIZIA.

OFFICIO. v. UFFICIO.

O' FINELY. v. MAURIZIO da Porto.

OFIR, regione ricordata nella Bibbia per il suo oro (I Par XXIX 4). Salomone, in unione con Hiram, mediante una flotta stanziata ad Esion-Gheber, ne ritirava oro, argento, avorio, scimmie, pavoni e legno di almuq o sandalo (III Re IX 28, X 22). Giosafat tentò di ripristinare tali rapporti commerciali, ma la sua flotta fu distrutta da una tempesta nel porto di partenza (ivi XXII 48).

L'identificazione della regione, ben difficile, trova molti disparelli. Alcuni interpretarono il nome nel senso generico di « oriente », altri collocano l'O. biblico nel Punt (Somalia), nelle rovine di Zimbaje (Rhodesia), nel Madagascar, nel paese indiano del Malabar, perfino nel Perù. Siccome la Bibbia (Gen X 29) collega tale contrada alla stirpe di Joctan, nella quale predominano nomi richiamanti l'Arabia meridionale, si è tentati di ricercare O. nel mezzogiorno arabico, dove, secondo PLINIO (*Storia natur.* VI 28, 38), DIODORO siculo (*Storia* II 50) ed ARTEMIDORO (presso Strabone, *Geografia* XVI 4, 22), si trovavano giacimenti auriferi assai pregiati, il cui nome ἄντρον (« oro nativo ») potrebbe forse essere un'eco dell'antico O.: tale regione, che allora aveva frequenti rapporti commerciali con l'India e l'Africa, potrebbe essere ravvisata nello Jemen (zona dello Hadramut, secondo L. Desnoyers), o ad el-Ofir, che pare esista nel golfo di Oman a 15 Km. a sud di Sohar, o nella zona costiera a sud-est del golfo persico dove le iscrizioni elamite collocano un paese denominato Apir-ti.

OFITI, eretici GNOSTICI (v.) del sec. II, detti da Clemente Aless. e da Origene Ὀφιαί, da Ippolito e da Epifanio Ὀφίται. Trassero nome dall'importanza che davano al serpente nella storia del paradiso terrestre; per la stessa ragione furono chiamati anche Naasseni dall'ebraico *Nahash*, serpente.

La soluzione più comune che si dava al problema del MALE (v.) negli ambienti gnostici dominati dal PLATONISMO (v.), era che il male è inerente alla materia e deriva da essa. Ne conseguiva che il Dio degli ebrei, a cui l'antico Test. attribuisce la creazione della materia, aveva fatto opera cattiva e quindi andava distinto dal Dio buono, puro spirito, origine di ogni bontà. Narrando la Bibbia che il serpente si offrì ai primi padri per insegnare ad essi la scienza del bene e del male, e che il creatore lo maledisse, ne deducevano che il serpe era l'amico, e il creatore della materia il nemico del genere umano.

Certo è che movimenti antigiudaici, nati negli stessi ambienti giudaici, esistevano anche prima che si prestasse venerazione al serpente biblico. Del resto è altresì certo che anche presso popoli estranei al giudaismo e al cristianesimo il serpente ebbe culto speciale. Sanconiatone, citato da Eusebio, racconta degli onori che in Fenicia si rendevano al serpente, ammirato per la velocità del suo corso. Si notò anche come quel rettile, deponendo la pelle, ringiovanisca, dal che si inferì la lunghezza della sua vita, anzi la sua immortalità.

Il medesimo culto era diffuso in Egitto; il *Taaut* dei fenici è il *Thoth* degli egiziani, che diedero a quella divinità il nome di *Agatodemon* (ἀγαθοδαίμων = genio del bene), come narra Lampridio (*Vita Heliofab.*) Il serpente fu anche simbolo del principio vitale della natura; e si raffigurò il mondo come un *theta* greco (Θ) un circolo con in mezzo un serpe. v. SERPENTE.

In ogni cosa buona gli O. videro il serpente o l'immagine del serpente: la mente (νοῦς), la sapienza (σοφία) erano figurate sotto forma di serpente (Ireneo, *Adv. haer.* I, 30, 5 e 14, PG 7, 697 B); lo videro nella costellazione già conosciuta dai pagani, nella forma del cervello, nelle volte dell'intestino; la verga di Mosè, il serpe di bronzo innalzato da Mosè nel deserto, il Figlio dell'uomo, lo stesso *Logos* erano dagli O. identificati col principio della vita e

della sapienza adorato sotto le figure di serpente. Giunsero ad allevare questi rettili: se li rendevano domestici, ne usavano per santificare il pane eucaristico, si votavano ad essi con giuramento.

Già ai tempi di Ireneo (*Adv. haer.* I, 30, PG 7, 694-704) si notavano varie tendenze e varie denominazioni nella setta. Ireneo li introduce con *alii*, senz'altra specificazione; Teodoreto (*Haercl. fab.* I, 14) vi ravvisa i SETHIANI da lui identificati con gli Ofiani od Ofiti; Epifanio invece distingue i Sethiani dagli O. (*Haer.* XXXVII e XXXIX), ma la descrizione che egli fa delle due denominazioni, sostanzialmente identica, concorda con quella che ne dà Ireneo.

Così narra Ireneo le favole ofitiche. Il primo principio fu un punto luminoso beato ed incorruttibile, considerato come padre di tutto e primo uomo. Dalla sua idea derivò un figlio chiamato l'uomo secondo, indi lo Spirito Santo chiamato la prima donna (in lingua semitica il nome dello spirito è femminile) e madre della vita. Sotto questi, in una massa inerte, stanno i quattro elementi, l'acqua, le tenebre, l'abisso, il caos; ad disopra si agita lo Spirito, la prima donna. Di essa innamoratisi il primo e il secondo uomo, generarono un terzo maschio, incorruttibile, detto *Cristo*, portato in alto con la madre: Cristo col primo e col secondo uomo forma la vera e santa Chiesa. Uno sprazzo della sua luce cadde sulla materia, e ne derivarono due esseri, *Sofia* e *Pruvico*. Le acque, prima tranquille, furono messe in agitazione e tutte le cose si lanciarono verso quella luce. Pruvico si mescolò con le acque e prese forma di corpo, senza il quale la luce era in pericolo di essere assorbita dalla materia. In tal' lotta la luce, per liberarsi dalla materia che la circondava, tentò di sciogliersi dalle acque e di ascendere alla madre: ma il corpo assunto non poté seguirlo tant'alto e con esso la luce formò la volta celeste. In seguito la luce poté sciogliersi dall'ingombro del corpo e ascendere alla regione immediatamente superiore (regione di mezzo). Dal suo contatto con le acque nacque un figlio, *Ialdabaoth*, che ebbe dalla madre tale virtù da generare un figlio senza opera di donna; il figlio generò a sua volta un figlio e così di seguito fino a sette, che formano i sette cieli o hebdomada: Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adoneo, Eloeo, Oreo, Astafeo, i quali con la madre formarono la sacra *ogdoade*. Avvenne che questi figli presero a lottare col primogenito per ambizione di comando. Il primogenito, disperando di vincerli, gettò i suoi occhi di fuoco sulla materia inferiore, che generò un essere nuovo, l'*Ofiomorfo* (la *Nous* in forma di serpente). Finalmente Ialdabaoth vinse i fratelli e stendendosi sopra i cieli sottoposti, ridò nell'esultanza della vittoria: « Io sono padre e Dio; niente vi è al disopra di me ». Ma la madre gli disse: « Non mentire, Ialdabaoth, perché al di sopra di te stanno il padre di tutte le cose, il primo uomo e il figlio dell'uomo ». A questa voce si commossero i sette cieli, e Ialdabaoth disse ad essi: « Facciamo un uomo a nostra imagine ». Così i poteri celesti formarono un uomo gigantesco, *Adamo*, ma impotente a muoversi fino a che essi lo portarono al loro padre, che gli spirò la sua vita. Il nuovo personaggio non fu gratato al suo benefattore. Allora Ialdabaoth divenne geloso disegnò di rovinarlo per mezzo di una donna e formò *Eva*. Ma Eva era così bella che gli altri poteri celesti se ne invaghiarono e ne derivarono gli *angeli*. Allora Sofia, la madre dei principi celesti, pensò di sedurre per mezzo del serpente Adamo ed Eva perché si ribellassero a Ialdabaoth. Eva, cedendo ai consigli di uno che sembrava il figlio di Dio, persuase Adamo a mangiare il frutto vietato; conobbero in quel momento quali poteri stavano sopra di essi, e si ribellarono. Perciò furono cacciati dal paradiso; la madre Sofia li aveva già privati segretamente della luce comunicata ad essi nella loro creazione. Così furono banditi in questo mondo

inferiore, e con loro anche il serpente, che si scopri essere ribelle al padre Ialdabaoth. Adamo ed Eva, già luminosi e dotati di corpo spiritualizzato, divennero oscuri, materiali e perdettero tutto ciò che avevano ricevuto nella loro formazione, tranne lo spirito vitale. Prunco impietositosi ricomunicò ad essi il soave odore del fluido luminoso, per cui conobbero la loro trista posizione. Ialdabaoth fece ad essi grandi offerte per ottenere la loro adorazione. Non soddisfatto, se ne vendicò aspramente, mentre Prunco si opponeva a lui. Vengono poi i *profeti* ispirati da Sofia, i quali rivelano molte cose sul primo uomo e su Cristo. Questi discende in terra per avverare quelle predizioni. Sofia, con l'aiuto della madre, la prima donna, si fece assegnare Cristo, incaricò Giovanni di annunziarne la venuta, preparò il battesimo di penitenza e, per mezzo del figlio Ialdabaoth, dispose una vergine a ricevere il Cristo affinché il figlio, che doveva prendere il nome di Gesù, nascendo da lei fosse puro e superiore a tutti gli altri uomini. Venne Cristo nel mondo passando attraverso i cieli di cui prese le virtù; egli e la sorella Sofia entrarono ambedue nel figlio della Vergine, che si disse Gesù. Gesù cominciò a far miracoli e predicare, presentandosi come il figlio del primo uomo. Ialdabaoth e i principi celesti, indispettiti, si adopraron per ucciderlo e riuscirono a farlo crocifiggere. Ma Cristo e Sofia nulla patirono: solo Gesù, il figlio della vergine, morì sulla croce. Cristo non abbandonò Gesù e mandò un potere ad animare il suo corpo, non quello che aveva assunto ma un altro corpo tutto spirituale. Gesù rimase ancora in terra dopo la sua risurrezione, ma cessò di fare miracoli perché Cristo si era ritirato da lui. Illuminato da una speciale rivelazione, scelse i dodici discepoli, finché fu veramente assunto in cielo, dove siede alla destra del padre Ialdabaoth. Quivi egli accoglie in sé, arricchendosi continuamente, le anime dei santi che hanno depresso la carne mondana. Il padre Ialdabaoth non sa nulla di ciò, neppure vede Cristo che gli siede a destra, e continuamente perde posizione e funzione. La consumazione di tutte le cose avverrà quando tutto il fluido luminoso che bagna il mondo sarà ritirato e raccolto nell'èone incorruttibile.

Davvero gli antichi miti teogonici e cosmogonici non sono peggiori di queste favole, che pure potevano utilizzare il Vecchio e il Nuovo Test. La presenza di alcuni elementi dell'Antico Test. e la critica alla concezione ebraica (il Dio degli ebrei è rappresentato come un misto di arroganza e d'ignoranza, sempre in lotta cogli idolatri per egoismo, e spesso è superato dall'astuzia delle intelligenze superiori), il genere femminile riconosciuto al nome dello spirito, il nome ebraico di Naasseni, Sethiani... ci informano che l'ofitismo nacque in ambiente orientale, probabilmente giudaico (benché avverso al giudaismo ufficiale), o giudeo-cristiano. Infatti conosce il Nuovo Test.: nega che Cristo abbia fatto miracoli prima del battesimo, mentre i pseudo-vangeli dicevano l'opposto; sa che Cristo chiamata se stesso « il Figlio dell'uomo »; porta il passo di Paolo: « Né carne, né sangue può entrare nel regno di Dio »; conosce la Trinità... È notevole anche che gli O. facevano risalire la loro sapienza segreta a una donna chiamata Marianna, istruita da Giacomo fratello del Signore; è probabile che questa Marianna sia Maria Maddalena. Celso conosceva degli eretici derivati da Marianna, accostata a Marta (Origene, *C. Celsum* V, 62, PG 11, 128r). Secondo Epifanio, gli eretici posseggono degli scritti intitolati: « Le grandi » e « Le piccole interrogazioni di Maria » (*Haer.* XXVI, 8, 1). Negli Atti gnostici di Filippo, Maria accompagna l'apostolo in tutti i suoi viaggi (Tischendorf, *Acta Apost.* XXXII). Nella *Pistis*

Sophia la Maddalena è con Gesù il principal personaggio.

L'ofitismo è anche imparentato con lo zoroastriano iranico, il cui principio fondamentale è la lotta luce-tenebre, e il primato della luce come principio dell'essere e del bene: i due principii antagonisti, Ormuzd ed Ahriman, generarono sei esseri che li aiutassero, precisamente come Ialdabaoth e Ophiomorfo ebbero l'aiuto di sei esseri da loro formati: la storia di Sofia che estende il suo corpo luminoso fino a formare i cieli visibili, è parallela al mito di Ormuzd che allarga il suo volume nello spazio: nella risurrezione i corpi anche nel sistema di Zoroastro saranno così luminosi da non proiettare ombra alcuna... Vi è ragione di credere che la dottrina degli O. sia opera di un giudeo o giudeo-cristiano che si oppone al giudaismo e al cristianesimo ortodossi in nome delle speculazioni zoroastriane (v. anche NAG-HAMMADI).

Sembra invece scarsa, irrilevante l'influenza dell'ellenismo sul sorgere della gnosi ofitica, anche se Ippolito romano (*Elenchos* V, 2), trattando delle dottrine dei Naasseni pensa che esse « non sono diverse da quelle degli antichi filosofi greci e da quelle trasmesse dai misteri: tale è il punto di partenza di tutte le eresie ». Il giudizio di Ippolito è troppo vago e generico per essere utile. Se pur si vuol vedere con Leisegang (p. 82) un triplice strato nell'ofitismo: ellenistico, veterotestamentario, cristiano, l'ellenistico non dovette essere né l'originario né il più importante.

CLEMENTE Aless. ricorda gli O. di sfuggita assieme ai caianiti (*Strom.* VII, 17 in fine, PG 9, 553 A). Più a lungo ne parla ORIGENE indotto da un'accusa del pagano Celso (*C. Celsum* VI, 21 ss, PG 11, 1321 ss). Costui accusava i cristiani di credere a sette cieli e di adorare un Dio esecrabile che aveva maledetto il serpente maestro del primo uomo nella scienza del bene e del male. Origene nota che Celso confonde i cristiani cogli O., i quali tanto poco erano cristiani che neppure volevano udire il nome di Gesù, né ammettevano alcuno nelle loro adunanze che non maledicesse quel nome. Forse qui Origene è male informato: secondo altre fonti gli O. pretendevano di essere cristiani. Origene conviene con Ireneo nel nome dei sette principi celesti (Ireneo aggiunge il nome del loro capo, Michele) e nel nome di Prunco. Origene ha notizia di un segreto della setta, che serviva come lasciapassare alle anime degli adepti per ascendere ai principi del cielo. Inoltre (ivi, n. 25, PG 11, 1329) descrive uno stemma degli O. consistente in un circolo, detto *Leviathan*, simboleggiante l'anima dell'universo, il quale comprende dentro di sé 10 circoli concentrici, variamente colorati. Origene confessa che nessuno seppe mai dargli una spiegazione plausibile del simbolo.

Anche IPPOLITO romano (*Elenchos* V, 11-28, PG 16-III, 3159-3206) ragiona a lungo di Naasseni, Perati, Sethiani, sette ofitiche sostanzialmente affini. Circa i Perati, narra Ippolito (ivi n. 12 ss) che, pur ammettendo l'unità del mondo, professavano tre sostanze: il padre, il figlio, la materia (*βλή*), ognuna delle quali era dotata di infinita potenza. Fra *Hyle* e il padre sta il figlio, il *Logos*, il serpente che sempre va dal padre all'*Hyle* e da questo a quello, per cui la materia, per sé priva di ogni forma, è conformata secondo le idee ricevute dal padre. Poiché tutto deve tornare al padre, per la redenzione del mondo inferiore fu mandato dal cielo Cristo, un uomo di triplice natura, avente le potenze del triplice principio del mondo. Cristo doveva attrarre a sé, come il serpente nelle sue spire, tutti quelli la cui natura era adatta a ricevere la sua influenza; il resto era condannato alla distruzione.

I privilegiati che passavano dalla corruzione alla vita immortale erano i *Perati* (περάν, passare). Gli altri erano detti *Egiziani* (l'Egitto era il corpo; uscire dall'Egitto era uscire dal corpo; il mar Rosso era il battesimo della rigenerazione). Tuttavia quelli che avevano passato il mar Rosso erano ancora soggetti al dio della distruzione; entro di essi furono mandati i serpenti del deserto. Fu Mosè che presentò il vero e perfetto serpente, nel quale chi crede non è più soggetto alla distruzione. Queste teorie erano comuni anche ai *Naasseni*. Capo dei Perati, dice Ippolito, fu ΜΟΝΟΜΟ.

Il nome di *Setiti*, o *Setiani* (Σετιανοί, sec. Ippolito; Σηδιανοί, sec. Epifanio; *Sethoites*, sec. il pseudo-Tertulliano) sembra derivare da Seth, figlio di Adamo, del quale qui si dice che fu concepito da Sofia. Tra il sistema dei Setiti (v. Ippolito, n. 19 ess) e quello dei Naasseni e dei Perati v'è tanta evidente somiglianza che siamo indotti a credere che non siano sette diverse: Ippolito attinse a fonti diverse ma relative alla stessa setta, che aveva preso nomi e qualità accidentali distinte.

Pagani, come pensano Ippolito ed Origene, o eretici giudaici, o eretici cristiani che fossero, la loro dottrina sembrò essere costruita apposta per farsi confutare da sé; e la chiesa non se ne preoccupò molto. Del resto dopo il IV sec. degli O. non rimase traccia se non forse nel dizionario di qualche setta posteriore.

v. GNOSTICI. — Fonti e bibl. antica presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1063-75. — H. LEISEGANG, *La gnose*, vers. dal ted., Paris 1951, p. 81-128. — C. SCHMIDT-W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1955, fa conoscere nel testo copto e in vers. tedesca tre nuovi scritti gnostici (già annunciati nel 1896): *Vangelo di Maria* (Maddalena), *Apocrifo di Giovanni*, *Sapienza di Gesù Cr.*, contenuti nel detto papiro, particolarmente importanti per la conoscenza degli O. e dei Sethiani. Il secondo e terzo scritto si trovano in uno dei codici di *Nag-Hammadi* (v.); a p. 34 e 53-54 Till dà la concordanza dei due testi. — J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres. Etudes sur la conversion du monde romain*, Paris 1956, 2° studio, p. 85-221).

OFNI, fratello maggiore di FINEES (v.) e figlio del sacerdote ELI (v.), cui doveva succedere nella dignità sacerdotale. Per gli scandali morali e liturgici dati dai due fratelli — senza curare le prescrizioni ma guardando soltanto al proprio interesse, predevano a forza nei sacrifici il meglio delle vittime — Dio profetizzò al troppo debole padre, per bocca di un profeta anonimo e poi del giovane Samuele, il loro prossimo castigo (III Re II 36, III 11 s). Perirono entrambi nella sconfitta subita dagli israeliti ad opera dei Filistei, i quali catturarono perfino l'arca (ivi IV 1-22).

OG (ebr. 'ôgh), re amorreo di Basan, contro il quale dovette combattere le tribù di Ruben, Gad e Manasse quando, prima delle altre, entrarono nella terra promessa e vi si insediaron (Num XXI 33, Deut I 4, III 1 ecc.).

OGAMICA si dice la scrittura e la civiltà dell'IRLANDA (v.) prima dell'avvento del cristianesimo, sviluppata specialmente nelle contee del sud (Kerry, Cork, Waterford), della quale rimangono documenti anche posteriori a S. PATRIZIO (v.).

Si fa derivare da *Ogma*, che la mitologia irlandese esalta come vincitore dei primitivi abitanti dell'isola (i Fomoriani) e creatore di civiltà. Corrisponde a *Ogma* (Ogmu, Ogmios), il dio celtico della scrittura e della parola, che Luciano ravvicina al romano

Ercole perché, come Ercole, portava la clava, vestiva pelle di leone e teneva appesi gli uomini, mediante catene, alla propria lingua. Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2022-32.

OGLERIO. v. OGLERIO.

OGETTIVITÀ della conoscenza. v. SCETTICISMO.

OGLIERO il Danese, personaggio leggendario delle gesta di Doon de Mayence, che cantano, in poemi d'orgoglio, d'eroismo e di penitenza, eroi ribelli e poi rinsaviti, come Gormond e ISEMBART (v.), Rinaldo di Montalbano, Rodolfo di Cambrai. O., per vendicare suo figlio ucciso da Carlomagno, conduce contro l'imperatore una guerra implacabile. Dopo alterne vicende, si pente e veste l'abito benedettino, e muore in odore di santità.

B. MARACCHI BIAGIARELLI, *La prima ediz. dell'« Ugieri il danese »* [Venezia 1480, presso Luca di Domenico], in *La bibliofilia* 52 (1950) 221-26.

OGLIVIE (*Ogilby*) Giovanni, B. S. J. (1580-1615), n. a Druma-na-Keith in Scozia, fu educato nel calvinismo dal padre, il quale, per sottrarre il bimbo all'influsso della madre cattolica, lo mandò tredicenne nel continente a completarvi gli studi. Ma, istruito a Lovanio da Cornelio a Lapide, O. abiurava (1596), dopo aver consultato persone prudenti italiane, francesi, tedesche e dopo aver ben meditato le differenze fra cattolicesimo e protestantesimo. Passò poi a Ratisbona (1598), a Olmütz, a Vienna, dove entrò nella Compagnia (5 nov. 1599). Chiamato a Parigi dal generale Cl. Acquaviva (1610), vi fu ordinato sacerdote. Dopo un soggiorno nella casa di Rouen (1611-13), dove s'intressò vivamente alle notizie della sua Scozia, ottenne di essere mandato missionario in patria. Vi apparve nell'autunno 1613, a Leith, travestito da ufficiale scozzese, sotto il nome di capitano Watson. Lo troviamo a Edimburgo ospite del deputato Gugl. Sinclair, a Londra (febr. 1614) per conferire col re Giacomo I, a Parigi (Pasqua 1614) per trattare col suo superiore Gordon, a Edimburgo di nuovo, a Glasgow (fine agosto 1614) presso la vedova Maria Walker, dove riuscì anche a formare una congregazione cattolica fra la borghesia. Qui vi tradito da Adamo Boyd, processato (dal 5 ottobre), torturato e infine impiccato (10 marzo 1615) per la fede. Fu beatificato da Pio XI il 22 dic. 1929. Festa 10 marzo. v. INGLESI (martiri).

Relatio incarcerationis scritta da lui in carcere e terminata da testimoni oculari del supplizio, Douai 1615. — Biografie di J. FORBES (Paris 1901), W. E. BROWN (London 1925), A. LAMPRECHT (Wien 1930), C. TESTORE (Venezia 1938, e *I martiri inglesi d'Inghilterra e di Scozia*, Isola del Liri 1934, p. 341-72). — *Siimmen aus Maria-Laach* 15 (1878) 155-73. — SOMMERVOGEL V, 1874-76.

OGLERIO (*Ogerio*), B., nativo di Trino (Vercelli), da c. il 1205 abbate cistercense di S. Maria di Lucedio in dioc. di Vercelli, m. il 10 sett. 1214. Il suo culto *ab immemorabili* fu confermato da Pio IX l'8 apr. 1875.

Le sue opere (PL 184, 879-950; ed. migliore a cura di G. B. ADRIANI, *B. Ogerii de Tridino opera quae supersunt*, Torino 1873) comprendono: 1) *Tractatus de laudibus S. Dei Genitricis*, sermoni diretti a religioso, raccolti prima del 1206; il sermone *Quis dabit sui dolori di Maria* (ADRIANI, p. 80-90) fu già edito sotto il nome di S. Bernardo; 2) *Expositio super evangelium in Coena Domini*, 13 omelie dirette ai

suoi monaci, un giorno incorporate nelle edizioni bernardine. Quivi staccandosi da S. Bernardo e correggendo quanto egli stesso affermava nei *Tractatus* (ADRIANI, p. 3), sostiene vigorosamente il privilegio della immacolata concezione di Maria (ADRIANI, p. 226). L'oratoria di O. è vivace, appassionata, pittoresca, tutta costellata di citazioni bibliche, aliena dalle discussioni dogmatiche.

G. A. IRICO, *Dissertatio de s. O.*, Milano 1745. — G. M. RAVIOLA, *Vita del b. O.*, Trino 1867. — E. COLLI-F. NEGRI, *Il b. O.*, Casale 1914. — *Riv. stor. bened.* 1915, 152 s. — H. BARRÉ, *Le « Planctus Mariae » attribué à S. Bernard*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 28 (1952) 243-66: il celebre « Planctus » è un estratto del « De laudibus S. Dei Genitricis » di O.

OGLIASTRA, nella Sardegna orientale, in prov. di Nuoro, fu eretta in diocesi da Leone XII l'11 dic. 1824, suffraganea di Cagliari. La residenza del vescovo è Lanusei; fino al 1927 fu Tortolì. Patrono della diocesi è S. Andrea ap. — La popolazione della diocesi è di c. 65.000 ab., in 28 parrocchie e 26 comuni. Non possiede seminario; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Sardo del S. Cuore in Cuglieri, il ginnasio è nel Seminario Minore di Nuoro. — CAPPELLETTI XIII, 101-108.

OGMUNDSSON Jon. v. JON O.

OGNIBENE. v. OMNIBONO, SALIMBENE.

OGNISSANTI (*festum omnium sanctorum*, all'1 nov.). v. SANTI.

OGNISSANTI (*Francescane d'*), congregazione relig. femmin. di diritto pontificio, fondata nel 1711, con casa generalizia a Firenze. Nel 1942 contava 108 religiose (di cui 8 novizie), distribuite in 16 case (di cui 1 di noviziate).

OIKONOMOS (*Ikonomos*) Costantino (1780-1857), teologo ortodosso, n. a Tsaritsami (Tessaglia), m. ad Atene, il più grande oratore greco del suo tempo (i suoi discorsi vennero pubblicati a Vienna 1814, Berlino 1833). Sostenitore delle tradizioni greche (a proposito dello scisma foziano, la sua opinione, strana, è che lo scisma esisteva già due secoli prima), accusò i nuovi statuti della chiesa greca, in cui vedeva con ragione infiltrazioni protestanti; non volle mai accettare le versioni protestanti della Bibbia. La sua opera più impegnativa è dedicata alla versione biblica dei LXX (4 voll., Atene 1849): vi sostiene che la sola versione dei LXX, ispirata e infallibile, è da accettarsi nella chiesa. Difende anche l'ispirazione dei libri deuterocanonici. I suoi scritti furono pubblicati dal figlio Sofocle, tre voll., Atene 1862-66 (nel vol. I v'è anche un *Catechismo* già edito nel 1814 a Vienna). Cf. M. JUGIE, *Theol. dogmatica christ. orient.* I (Par. 1926). v. indice. — A. BIGELMAIR in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, 688 s.

OISCHINGER Giovanni Paolo (1817-1876), filosofo e teologo, n. a Wittmannsberg presso Goteszell, m. a Monaco, dove era vissuto in quasi continua solitudine. Introdotto agli studi filosofici attraverso Schelling e Baader, a quelli teologici attraverso Möhler, Klee e Döllinger, sacerdote nel 1841, avversò Günther, ma ancor più fu ostile a S. Tommaso e alla scolastica. Le sue opere, oltreché dalla chiesa (*Die speculative Theologie des hl. Thomas v. A.*, proibita nel 1859), vennero condannate dal tempo. — HURTER V³, 1552 s. — L. BAUR in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, 689.

OJETTI Benedetto, S. J. (1862-1932), n. e m. a Roma. Gesuita dal 1878, terminati gli studi giuridici, ebbe nel 1896 la cattedra di diritto canonico e di diritto pubblico ecclesiastico alla Gregoriana di Roma, indi (1898-1903) quella di teologia, infine ritornò (dal 1903) a quella di diritto canonico, che tenne fino alla morte.

La sua opera principale: *Synopsis rerum moralium et juris pontificii* (4 voll., Roma 1909-14) non ha cessato di essere utile, ricca com'è di informazioni e di felici formulazioni. I suoi commenti al decreto *Ne temere* (ivi 1909) e alla costituzione *Sapientii consilio*. *De Romana Curia* (ivi 1910) hanno fatto autorità. Il *Comment. in CJC* (4 voll., ivi 1927-31) è rimasto incompiuto ai cann. 1-114. Non si contano poi le sue contribuzioni a diverse riviste. Alcune dottrine singolari infondate, che egli credeva di poter dedurre dal CJC, non guastano gli altissimi meriti di questo eccellente canonista. — *Necrologio in Gregor.* 1932, p. 482 s.

OKEGHEM, *Ockeheem*, *Ockenheim* (de) Giovanni (c. 1430-c. 1495), compositore fiammingo di musica sacra fra i più celebri del sec. XV, chiamato « splendore dell'arte fiamminga », « tesoro », « capolavoro » della musica. « *Enfant de choeur* » nella cattedrale di Anversa, e forse allievo di Dufay a Cambrai, passò poi dalla cappella ducale di Carlo di Borbone a quella di Carlo VII. Fu tesoriere dell'abbazia di Tours, e infine maestro di cappella del re. Restano di lui 15 Messe, 7 Mottetti, 19 Canzoni, alcuni Canonici. Tra questi è celebre per la sua originalità quello a 36 voci; la seconda voce entra all'unisono alla seconda battuta, la terza voce alla terza battuta, e così di seguito: il pezzo, scritto sulle parole « *Deo Gratias* », può trovare il suo parallelo nel celebre mottetto di Josquin a 24 voci « *Qui habitat in adiutorio* »: ogni battuta è scritta su due accordi, tonico e dominante; il complesso riesce arido e monotono. Neanche la Messa *Cuiusvis toni*, che è la più comunemente riprodotta, non è il lavoro più significativo dell'O. Molto più importante è la Messa contenuta in un manoscritto di Bruxelles scritta sul tema: « *Pour quelque peine*; » è qui che si ritrovano quelle « strette » dove le voci si imitano alla quinta e alla ottava, a intervalli vicinissimi e con le stesse parole. Tipici esempi dello stesso procedimento sono offerti dalla Messa « *Le serviteur* » e dalla fuga « *Trium vocum in Epidiatessaron* ».

L'O. può essere considerato come il creatore dell'arte dell'imitazione con identità di parole per le voci che si imitano; ma se egli ha fatto passare in uso e ha spinto fino alla raffinatezza questi procedimenti di scrittura, del resto molto importante e utilissimo all'allievo musicante, non si può dire che abbia creato nuove forme di composizione. Gli si può rimproverare di avere affrettato, con questo eccessivo contrappunto a cappella, l'abbandono di forme interessanti coltivate dalla precedente generazione, come il Rondò e la Ballata con accompagnamento strumentale. Resta però indiscusso che l'opera dell'O. segna una tappa gloriosa nella storia della polifonia sacra, cui conferisce soave tranquillità e mesta devozione.

Bio-bibliogr. di M. BRENET, *J. de O.*, Paris 1893, rielaborata in *Musique et musiciens de la vieille France*, ivi 1911. — Conte DE MARCY, *Un musicien flamand: J. de O.*, Termonde 1895. — D. PLAMENAC, *J. O. als Meïstlen - u. Chansonkomponist*, Wien 1925 (dissert.). Lo stesso autore nel 1927 ha iniziato

(Lipsia) la pubblicazione delle opere di O.; il II vol. di *Collected works* contiene *Masses and Mass sections*, New-York 1947 (con importante introduz., pp. XL); cf. *Speculum* 23 (1948) 722-26.

OKTOECHOS. v. OCHTOECHOS.

OLABE (Olave) Martino, S. J., benemerito teologo spagnolo, concittadino di Vitoria. Complì gli studi ad Alcalá e Parigi. Fu cappellano imperiale durante le guerre religiose di Germania, teologo al conc. di Trento. Entrato nella Compagnia, fu prefetto degli studi, professore e rettore del Collegio Romano. Quivi, aprendosi il Collegio al pubblico (28 ott. 1553), l'O., incaricato dell'insegnamento della scolastica, introdusse i metodi di SALAMANCA (v.): per consiglio di S. Ignazio, al mattino esponeva la prima parte della Somma di S. Tommaso, anziché Pier Lombardo. A Roma e in Italia fu questa una benefica novità (cf. P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, Roma-Milano 1910, p. 58-60). Il pomeriggio era riservato a commentare il IV della Sentenze, ma già nel 1557 anche questo posto veniva occupato da S. Tommaso. — J. MALACHEVERRIA, *El doctor M. de O. Estudio historico*, Roma 1940.

OLAF (Olavus, Olaus), Haraldsson (= figlio di Harald), re di NORVEGIA (v.), secondo di questo nome, Santo, detto « O. il santo », « O. il forte », venerato come martire. Passò la gioventù come vichingo in Inghilterra e in Francia (nel 1013-14 lo troviamo a Rouen). Mentre il re Canuto di Danimarca conduceva una campagna in Inghilterra e il principe di Norvegia Eric era con lui ad aiutarlo, O. colse l'occasione per tornare in patria (c. 1015), si fece eleggere re, proclamò l'indipendenza della Norvegia e scelse come capitale Nidaros o Nidrosia (Trondheim).

Fece guerra al re di Svezia e, ottenuta buona pace, sposò la figlia di lui. Fondò il regno sul cristianesimo, che rispondeva alle sue profonde convinzioni. Introdusse l'annuo tributo alla S. Sede. Chiamò dall'Inghilterra monaci, vescovi, preti e col loro aiuto diede opportune leggi, assicurò la pace in tutte le province da lui dipendenti, fece demolire templi eretti agli idoli, combatté le superstizioni.

I pagani si sollevarono contro di lui irritati dal suo zelo eccessivo e anche dal suo assolutismo. D'altronde la Danimarca non rinunciava alla sovranità sulla Norvegia. Canuto tentò più volte di riconquistarla e nel 1028 riuscì a occupare Nidaros. O. si rifugiò in Svezia, ma ben tosto tornò in patria e levò un esercito per ricuperare il regno. Venne ucciso nella battaglia che ebbe luogo il 19 luglio 1030 a Stiklestad.

Grimkel, vescovo del paese ove il cadavere di O. era stato sepolto, raccolte le reliquie (3 ag. 1031), gli edificò una chiesa e gli decretò pubblico culto e titolo di martire considerandolo (non esattamente) caduto per motivi di religione in guerra sacra. Nel 1075 fu eretta la cattedrale di Nidrosia, che lo scelse per patrono titolare.

Alla diffusione del culto e della gloria di O. contribuì suo figlio, **Magnus**, che, reosi odioso il dominio danese, fu richiamato in patria, riprese l'opera del padre e ricostituì il regno indipendente di Norvegia.

Nel 1098 il corpo di O. fu trovato incorrotto. Nel 1541 i luterani saccheggiarono la cassa che lo conteneva. Il suo culto, un giorno popolarissimo nella NORVEGIA cattolica (v.) e in tutti i paesi baltici, pe-

netrò anche in Inghilterra e in Irlanda. Fu approvato dalla S. Sede nel 1888. Festa 29 luglio.

La biografia più antica è quella di AGOSTINO arcivescovo di Nidaros (1161-1188), che scrisse egregiamente *Passio e Miracula* di O. B. H. L. 6322-25. — ACTA SS. Jul. VII (Ven. 1749) die 29, p. 87-120, con ampia introduz. (p. 87-113) e con le lezioni liturgiche (p. 117-19, n. 1-8; per altre edizz. cf. B. H. L. 6326). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 312. — A. MALIN, *Zur Ueberlieferung der latein. Olavuslegende*, Helsingfors 1920. — E. SKARD, *Sprache u. Stil der « Passio Olavi »*, Oslo 1932.

Delle numerose biografie citiamo: F. PAASCHE (Cristiana 1921), J. SCHREINER (Oslo 1929), C. RIESTERER (Avignon 1930). — F. B. WALLEN, *Iconographia S. Olavi*, Nidaros 1930. — BR. DICKINS, *The culte of S. Olave in the British isles, in Sagabook of the Viking Society* 12 (1939) 53-80; cf. *Anal. Bolland.* 62 (1944) 295-97.

Al grande O. furono dedicati, in gran numero e sempre, istituti, chiese, conventi, associazioni (v. NORVEGIA). Un ordine cavalleresco, tuttora esistente, di S. Olaf fu istituito il 21 ag. 1847 dal re OSCAR I; la sua insegna è una croce d'oro a 4 raggi, biforcata, sormontata dalla corona reale.

OLAF (Magnus), v. MAGNO, 2. — HJ. GRAPE, *Det litterära antik-og medeltidsarvet i O. M.' patriotism*, Stoccolma 1949.

OLAFSSON Pietro. v. PIETRO di Olaf.

OLAGUER, S. v. OLDEGARIO.

OLAHUO Nicola. v. OLAO.

OLANDA. — I. Generalità. L'O. occupa la parte centro-occidentale dei Paesi Bassi (Nederland), il lembo nord-ovest della pianura germanica. I Paesi Bassi comprendono le segg. province (col capoluoghi): *Groninga* (Groninga), *Frisia* (Leeuwarden), *Drenthe* (Assen), *Ouerijssel* (Zwolle), *Gheldria* (Arnhem), *Utrecht* (Utrecht), *Olanda sett.* (Haarlem), *Olanda merid.* (L'Aia), *Zelandia* (Middelburg), *Brabant sett.* ('s Hertogenbosch), *Limburgo* (Maastricht), *Polder di NE*. Circa il 2/3 del territorio sono sotto il livello del mare, il che impose i noti grandiosi lavori di difesa del paese dal mare. Lo sfruttamento accurato delle risorse del terreno (pascolo, coltura, allevamento), l'industria rappresentata da quasi tutti i rami, il commercio (la marina mercantile olandese è la sesta del mondo) fanno dell'O. una delle nazioni più floride.

La superficie è di 32.437 Km² (comprese le acque interne: Km² 34.174). La popolazione è (1959) di circa 11.500.000 ab. (densità 347,5 ab. per Km²). È retta a monarchia costituzionale, ereditaria anche in linea femminile. Il potere legislativo è affidato al sovrano e agli stati generali (composti dalle due camere elettive). Dopo l'ultima guerra, del vasto impero coloniale la maggior parte si è costituita in stato indipendente (1949): l'Indonesia, legata all'O. con unione personale. Rimangono parte dell'impero la Nuova Guinea (Irian), la Guyana (Surinam), le Antille.

II. Storia religiosa. I Paesi Bassi dovettero conoscere il cristianesimo attraverso soldati e mercanti provenienti dal sud. Vero evangelizzatore della parte meridionale fu (IV sec.) S. SERVAZIO di Tongres, apostolo di Maastricht, e più tardi i SS. MONOLFO, LAMBERTO e UBERTO. Nella parte settentrionale, il Vangelo fu predicato soprattutto da missionari anglosassoni, i SS. WILFRIDO di York, WIGBERTO, WILFRAMNO di Sens, BONIFACIO, GREGORIO di Utrecht e soprattutto dall'apostolo dei Frisoni S. WILLI-

BRORDO, primo vescovo di Utrecht e fondatore di quella scuola della cattedrale che nel medioevo fu vivacissimo centro culturale.

L'evangelizzazione dell'O. si può dire completa solo al tempo di Carlo Magno. Il rifiorire della vita religiosa, promossa soprattutto dai benedettini, fu seguito da periodi di decadenza, arginata dalla riforma dei CISTERCENSI e dei PREMONSTRATESI. Anche gli ordini MENDICANTI e MILITARI vi trovarono vasta diffusione. GERARDO GROOT fondò una congregazione di chierici di vita comune, approvata nel 1376; dalle scuole fiorentissime di questi religiosi (a Deventer, a Zwolle, a Windesheim) si esercitò un notevole influsso religioso; tra altri, uscirono da esse NICOLA CUSANO e TOMASO DA KEMPIS. Nel medioevo l'O. fu travagliata da movimenti ereticali, come quello di TANCHELINO e dei LOLLARDI; agitazioni religiose non mancarono nell'età moderna.

La RIFORMA protestante vi ebbe un ardente propagatore in ENRICO di Lutphen, già aderente alle idee di Lutero dal 1518. La diffusione in O. del protestantesimo, in particolare del CALVINISMO, fu favorita dalle condizioni politiche, civili e religiose del paese. Del 1561 è la *Confessio Belgica*, redatta dai calvinisti. Nel nord si affermò il movimento degli ANABATTISTI, capeggiato da Menno Simone fondatore dei MENNONITI. Si giunse fino alla proibizione del cattolicesimo (1573). Nella «pacificazione di Gand» (1576), Guglielmo d'Orange, luogotenente di O. e Zelanda, ottenne la libertà religiosa, di cui però approfittarono solo i calvinisti. Non mancò neppure la persecuzione (19 martiri di GORCUM nel 1572; espulsione di preti cattolici; confisca di chiese). Il cattolicesimo resistette anche quando il calvinismo, dichiarato religione ufficiale nel 1648, instaurò la più rigida intolleranza verso i non calvinisti. Nel seno stesso della eresia dominante, peraltro, si ebbero gra-

scorso, lo scisma si alleò con i VECCHI CATTOLICI. Attualmente esso annovera l'arcivescovado di Utrecht, le due sedi suffraganee di Deventer e di Haarlem. Nel 1798 venne concessa la libertà religiosa. Durante il periodo di unione dell'O. col Belgio (1815-30), la maggioranza degli ab. era cattolica. Nel 1827, fu stipulato un concordato con la S. Sede: ma non ebbe applicazione effettiva per il distacco dell'O. dal Belgio. Nel 1853 l'O. riebbe una stabile gerarchia Cattolica.

III. Circoscrizioni ecclesiastiche. Fino al 1559, l'O. fu sotto la giurisdizione di diocesi della Germania e in parte della diocesi di Utrecht, sede suffraganea di Colonia (fondata nel 696). Nel 1559, per istanza di Filippo II, Utrecht fu creta in archidiocesi, con suffraganee Deventer, Groninga, Haarlem, Leeuwarden, Middelburg, mentre Roermond e 's-Hertogenbosch (= Bois-le-Duc) furono sottoposte a Malines. Tale ordinamento fu presto travolto dal turbine protestante. Dal 1602 l'O. fu retta da un vicario ap., con residenza ad Utrecht, finché nel 1853 fu ripristinata l'archidiocesi di Utrecht, con le 4 suffraganee: Haarlem, 's-Hertogenbosch, Breda, Roermond. Attualmente la metr. di Utrecht ha 6 suffraganee: Breda (1853), Groninga (1955), Haarlem (1559, 1853), Rotterdam (1955), Roermond (1559), 's-Hertogenbosch (1559, 1883).

IV. Attualità. La popolazione olandese, etnicamente compatta, è religiosamente equilibrata tra il gruppo protestante (42 %, diviso in 32 sette principali) e il gruppo cattolico (38,5 %). Gruppi minori sono costituiti da ebrei (0,44 %), giansenisti (0,13 %). Senza religione dichiarata sono il 14 % (nel 1903 erano 5,1 %, 14,4 % nel 1940). La popolazione è nella maggioranza cattolica nelle diocesi di Roermond (Limburgo), 's-Hertogenbosch (Brabante sett.), Breda (Brabante). Le principali denominazioni religiose sono così ripartite:

	LIMBURGO		BRABANTE		ZELANDA	
	1930	1950	1930	1950	1930	1950
Popolazione	550.840	684.105	898.886	1.180.133	247.606	260.800
Cattolici	514.743	646.717	796.058	1.055.320	62.112	67.085
Chiesa di stato	16.062	19.388	66.810	76.189	119.495	118.714
Geref. Kerk (1)	3.032	3.883	19.346	23.937	44.464	52.653
Senza religione	5.633	8.601	10.039	17.391	15.483	17.255

(1) La Gereformeerde Kerk comprende 4 comunità distinte.

vi scissioni (tra ortodossi o GOMARISTI e ARMINIANI o rimostranti) dopo il sinodo di Dordrecht (1618).

Col sec. XVIII si fece strada una certa tolleranza. Nel sec. precedente il cattolicesimo in O. s'era trovato di fronte ad una prova assai grave, il GIANSENISMO. Da esso, per opera di Pietro CODDE e di Cornelio STEENHOVEN, derivò il cosiddetto scisma di UTRECHT, che portò alla fondazione di 3 sedi episcopali scismatiche: Utrecht, Haarlem, Deventer. Tentativi di composizione abortirono. L'interdizione di ordinare nuovi vescovi, imposta da Luigi Bonaparte all'inizio del sec. XIX, non ebbe effetto per la caduta di Napoleone. Nell'ultima parte del secolo

Variazioni delle frazioni percentuali nell'ultimo secolo.

	1849	1950
Cattolici	38,15	38,48
Chiesa di Stato	54,57	31,05
Gereform. Kerk	1,32	8,63
Senza religione	0,01	17,05

Sono aumentati gli agnostici; la comunità ebraica (0,2 %) è stata quasi distrutta dai Tedeschi. È notevole la deflessione dei protestanti. Benché la percentuale dei cattolici non abbia sensibilmente variato in un secolo nel suo complesso, tuttavia aumentata la porzione cattolica dei giovani inferiori ai 20 anni (43,3 %) e della popolazione scolastica (c. la metà), sicché non è improbabile che i cattolici raggiungano presto la maggioranza nel paese.

Un altro aspetto della vitalità cattolica dell'O. è il grande aumento del personale consacrato alle missioni:

	1927	1950
Sacerdoti miss.	1150	3750
Fratelli miss.	566	1201
Suore miss.	1410	2671

In proporzione alla popolazione cattolica l'O. è con l'Irlanda il paese che ha dato il maggior contributo alle missioni.

L'O. ha 6 seminari maggiori: a Utrecht, Breda, Haarlem (2), Roermond, 's-Hertogenbosch, e 4 minori: a Breda, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Utrecht, inoltre 4 seminari-collegi ed una scuola preparatoria al seminario. A Nimega ha sede una università cattolica, fondata nel 1923, con le facoltà di teologia, lettere, filosofia, e a Tilburg una università commerciale fondata nel 1927. Le parrocchie in O. sono circa 1300, con c. 3200 sacerdoti secolari e c. 3400 sacerdoti regolari.

La costituzione garantisce la piena libertà religiosa (art. 168), benché praticamente ai cattolici sia precluso l'accesso alla carriera diplomatica. Lo stato interviene a sostenere le spese di culto delle diverse confessioni religiose. La legislazione ammette il divorzio (Cod. civ. art. 254); il matrimonio civile deve precedere il religioso.

Le scuole statali sono aconfessionali; le confessionali sono sovvenzionate dallo stato, se l'insegnamento è conforme a quello statale (leggi del 1889 e 1922) e gli insegnanti delle scuole private sono equiparati a quelli delle pubbliche. Uno sforzo imponente è stato realizzato per la fondazione di scuole cattoliche. Nelle scuole medie cattoliche l'insegnamento religioso è di due ore settimanali, con catechismo unico per tutte le diocesi.

La stampa (c. 38 % della tiratura nazionale, il 20 % è liberale, l'11 % protest., 7 % socialista, 23 % indipendente) ha ben 35 quotidiani, c. 150 settimanali ed una settantina di riviste. A Hilversum funziona una trasmittente cattolica, l'unica in Europa con la Radio Vaticana.

Una vasta organizzazione avanzata distingue l'attività sociale dei cattolici olandesi. Ricordiamo la *Katholieke Sociale Actie* di Leida e la *R. K. Werkliedenbond* di Utrecht.

La S. Sede ha piena libertà nella nomina dei vescovi. Dal 1923 l'O. ha il suo rappresentante presso la S. Sede; all'Aja risiede l'Internunzio papale.

BIBL. e complementi. — A) Storie generali. P. J. BLOK, *Geschiedenis van het nederlandse volk*, Groninga 1892-1908, 8 voll., 3ª ediz. riveduta, Leida 1923-26, 4 voll. La 1ª ediz. fu tradotta in inglese (New-York 1898-1912, 5 voll.) e in tedesco (Gotha 1901-18, 6 voll.). — J. H. GOSSES-N. JAPIKSE,

Handboek tot de staatkundige geschiedenis van Nederland, 2ª ediz., L'Aia 1927; 3ª ed. ivi 1947 a cura di R. Post. — *Geschiedenis van Nederland*, sotto la direz. di H. BRUGMANS, Amsterdam 1935-38, 8 voll. e 1 fasc. di tavole. — *Geschiedenis der Nederlanden*, 3 voll., sotto la direz. di L. G. J. VERBERNE, 3 voll., Nimega 1948-52. — *Algemeene geschiedenis der Nederlanden*, sotto la direz. di J. A. VAN HOUTTE e di altri, con la collaborazione di molti specialisti, Utrecht-Anversa 1949 ss, in 12 voll. — P. GEYL, *Gesch. van de nederlandse stam*, nuova ediz., Amsterdam-Anversa 1949 ss. — J. e A. ROMEIN, *De lage lande bij de zee. Geïllustreerde geschied. van het nederlandse volk*, 3ª ediz., Utrecht 1949 (pp. XI-748). — G. J. ROOYMANS, *Stam en staat. Geschied. van het nederlandse volk*, Amsterdam 1951. — B. H. M. VLEKKE, *Evolution of the dutch nation*, London 1951. — *Nederland tussen de natien*, a cura di J. S. BARTSTRA-W. BANNING, Amsterdam 1948 ss. — G. J. RENIER, *De Noord-nederlandse natie*, Utrecht 1948. — C. G. N. DE VOOYS, *Gesch. van de nederlandse taal*, 5ª ediz., Groninga 1952. — C. SMIT, *Diplomatieke geschied. van Nederland, inzonderheid sedert de vestiging van het koninkrijk*, L'Aia 1950.

B) Istituzioni, cultura, arte. — F. A. VÖLLMAR, *Inleiding tot de studie van het nederlandse burgerlijk recht*, 2ª ediz., Zwolle 1950 (pp. XIV-701). — L. J. VAN APeldoorn, *Inleiding tot de studie van het nederlandse recht*, Zwolle 1951, 10ª ediz. — A. S. DE BLECOURT, *Kort begrip van het oud-vaderlandsche burgerlijk recht*, Groninga 1950. — A. DE GOEDE, *Nederlandse rechtsgeschiedenis*, Leida 1949 ss. — S. J. FOCKEMA ANDREAE, *Geschied. van de nederlandseche wetenschap van de nederlandseche rechts-geschied.*, Amsterdam 1950. — J. GLISSSEN, *Les phases de la codification et de l'homologation des coutumes dans les XVII provinces des Pays-Bas*, in *Tijdschrift voor rechtsgeschied.* 18 (1950) 36-37, 239-90. — E. VAN DIEVOET, *Le droit civil en Belgique et en Hollande de 1800 à 1940. Les sources du droit*, vers. dall'olandese, Lovanio 1947.

J. J. POORTMANN, *Repertorium der nederlandseche wijsbegeerte*, Amsterdam 1948 (pp. 403): bibliografia (in ordine sistematico e per nomi di autori) degli scritti filosofici di lingua olandese dal medioevo al 1947. — F. SASSEN, *De wijsbegeerte der middeleeuwen in de Nederlanden*, 2ª ediz., Anversa 1948. — P. VAN SCHILFGAARDE, *Nederlandse wijsbegeerte*, Leida 1946 (pp. 66). — *Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents* di vari autori, Paris-Amsterdam 1951. — W. JOUNG, *Toward a reformed philosophy. The development of a protestant philosophy in Dutch calvinistic thought since the time of Abr. Kuyper*, Franeker 1952.

J. HAANTJES-W. A. P. SMIT, *Panorama der nederlandse letteren*, con molti collaboratori, Amsterdam 1948 (pp. 566). — J. VAN MIERLO, *Beknopte geschied. van de oud-en middelnederlandse letterkunde*, Anversa 1948, 5ª ediz. — *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*, Bois-le-Duc (ed. L. C. G. Malmberg), di vari autori, in più voll.

CH. TERLINDEN, *Introduction à l'étude de l'art hollandais*, in *Bull. de la Soc. roy. d'archéol. de Bruxelles* 1947-48, p. 1-17. — E. DE BOCK, *De Nederlanden. Oerzicht van de geschied., de beeldende kunsten, de bouwkunst en de letterkunde*, Anversa 1949. — G. BAZIN, *Les grands maîtres hollandais (di pittura)*, Paris 1950. — M. J. FRIEDLAENDER, *Die altniederländische Malerei*, 12 voll., Berlin, P. Cassirer. — A. H. CORNETTE, *Die Malerei in den Niederlanden*, vers. dall'ingl., Amsterdam 1948 (pp. 89 e 192 tavole). — E. LOTHÉ, *La pensée chrét. dans la peinture flamande et hollandaise de Van Eyck à Rembrandt* (1432-1669), Lille 1947, 2 voll. con 353 riproduzioni; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 43 (1948) 614-17. — *La peinture hollandaise de J. Bosch à Rembrandt*, con introd. e note di A. VAN SCHENDEL, Brux. 1946.

W. H. THIJSSSE, *Zeven eeuwen nederlandse muziek*, Rijswijk 1950.

C) Spiritualità. ST. AXTERS, *Mystiek brevier*, Anversa 1944-46, 2 voll. (I e III dei 4 complessivi), estratti dalle prose e dalle poesie dei mistici olandesi (i voll. II e IV sono consacrati agli autori stranieri tradotti in olandese). — ID., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, I (fino al 1300), Anversa 1950 (pp. XXIV-502); II (il secolo di Ruysbroeck), ivi 1953 (pp. XI-600). — ID., *La spiritualité des Pays-B. L'évolution d'une doctrine mystique*, con elenco delle traduz. francesi di autori olandesi, Louvain-Paris 1948: precedenti di Ruysbroeck, dottrina di questo maestro e degli «speculativi» succeduti a lui, la «devotio moderna» — M. J. SMITS VAN WAESBERGHE e D. A. VORSTER, *Nederlandse mystiek*, I, Amsterdam 1947 (pp. 406), mistica cattolica; II, ivi 1948 (pp. 296), mistica protestante. — *Geestelijk Nederland* (1920-40), I e II, a cura di K. P. PROOST-J. ROEMIN, Amsterdam 1949. — ALCANTARA MENS, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse beginnen-begardenbeweging*, Lovanio-Brux. 1947 (pp. XXX-451); cf. *Rev. d'hist. eccl.* 44 (1949) 633-36. — J. VAN MIERLO, *Losse beschouwingen over het ontstaan der beginnen-en begarden-beweging, in Ons geest. erf* 23 (1949) 121-49, 247-67. — P. VAN OVERZEE, *Het humanisme als levensbeschouwing in de Nederlanden*, I, *Moderne devotie, Bijbels humanisme, humanistisch christendom*, Amsterdam 1948. — P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI s.*, Lovanio 1927. — P. HILDEBRAND, VAN HOEGLEDE, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, Anversa 1945 ss, 7 voll. al 1953; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 42 (1947) 178-81. — P. OPTATUS, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden*, Utrecht-Bruxelles 1948. — J. LINDEBOOM, *Austin friars. History of the Dutch Reformed Church in London* (1550-1950), L'Aja 1950: storia di una comunità olandese trasferita a Londra (c. 1540) durante le lotte religiose. — F. VAN HOECK, *Schets van de geschiedenis der Jezuiten in Nederland*, Nimega 1940; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 270-72. — *Monasticon batavum*, rassegna alfabetica delle località dei Paesi Bassi ove sorsero, fino al 1803, conventi, chiese, cappelle, istituti, case... di qualche ordine religioso. I parte, *De franciscane Orden*, a cura di M. SCHOENGEN (†) e P. C. BOEREN, tutti gli ordini francescani, Amsterdam 1941; II parte, *De augustijnse orden benevens de broeders en zusters van het gemeene leven*, Amsterdam 1941, a cura degli stessi: le istituzioni dei religiosi che seguivano la regola di S. Agostino, che sono poi tutti coloro che non seguivano le regole di S. Basilio, di S. Benedetto o di S. Francesco, cioè: 1) canonici regolari e canonichesse (del S. Sepolcro, di S. Vittore a Parigi, di S. Croce, di S. Antonio, delle congregaz. di Winderheim, di Sion e di Venlo, del S. Salvatore cioè i brigidini e le brigidine, di Prémontré); 2) domenicani (1° ord.), domenicane (2° e 3° ord.), suore madalene (3° ord.); 3) agostiniani; eremitani di S. Agostino, agostiniani del 1° e 3° ord., agostiniane del 2° e 3° ord., frati e suore celliti (3° ord.), suore nere (3° ord.); 4) ordini e congregazioni in cui regole sono basate su quella di S. Agostino: frati scaccati, cavalieri degli ordini di S. Lazzaro, del Tempio, di S. Giovanni (cavalieri di Malta), dell'ordine Teutonico, monache Annunciate e Orsoline; 5) frati e suore della vita comune. Si dovrebbero aggiungere anche gli oratoriani omissi nella lista ma ricordati nella tavola (p. 231); — III parte, *De benedictijnse orden, benevens de Carmelieten en Jezuiten*, ivi 1942, a cura degli stessi: casa di religiosi che seguirono la regola di S. Benedetto (benedettini, cistercensi, guglielmitti, cauliti cioè monaci dell'abbazia di Val-des-Choux = Vallis Caulium), di carmelitani e gesuiti. Le lacune dell'opera sono riparate dal *Supplemento I* parte, ivi 1942, a cura di D. De Kok (per i francescani). Cf. *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 244-46, 38 (1942) 492-94, 39 (1943) 180 s.

D) Studi particolari di storia religiosa. — F. H. J. DIEFERINK e altri, *Studien betreffende de geschie-*

denis van Oost-Nederland van de XIII tot de XV eeuw, Groninga 1953. — E. BRUNA e altri, *Bijdrage tot de kerkgesch. van Friesland*, Franeker 1951. — F. REMY, *Les grandes indulgences pontificales aux Pays-Bas à la fin du moyen-âge* (1300-1531), Lovanio 1928. — A. G. JONGKEES, *Staat en Kerk in Holland en Zeeland onder de burgondische herlogen* (1425-77), Groninga 1942. — W. NIJHOFF-M. E. KRONENBERG, *Nederlandse bibliographie van 1500 tot 1540*, L'Aja in varie parti. — B. VERMASERENS, *De katholieke nederlandse geschiedschrijving in de XVI en XVII eeuw over den opstand*, Maastricht 1941: la storiografia cattolica circa l'insurrezione dei Paesi B. contro la Spagna; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 275-77. — H. VAN DER LINDE-F. THIJSEN, *Geloofsinhoud en geloofsbelofing. Een peiling binnen Reformatie en kathol. kerk in Nederland*, Utrecht-Anversa 1951: autori cattolici e riformati trattano di varie questioni della storia religiosa d'O. — L. LINDEBOOM, *De confessionnelle ontwikkeling der Reformatie in de Nederlanden*, L'Aja 1946: breve ma sostanzioso ed equilibrato studio sulle ragioni della preponderanza del calvinismo sul luteranesimo nei Paesi B. e sui suoi sviluppi. — W. DANKBAAR, *Hoogtepunten uit het nederlandse calvinisme in de XVI eeuw*, Haarlem 1946: l'opera di Guy de Brès vittima dell'inquisizione (1567), promotore delle comunità «sotto la croce» (p. 5-40), i meriti di Marinx di S. Aldegonde nell'organizzazione nazionale della chiesa riformata (p. 41-85), la lotta del Taciturno per la libertà religiosa e il diritto di rivolta (p. 86-125), fondazione e primi sviluppi dell'univ. di Leida (p. 126-61), carattere calvinista dei canti popolari dell'epoca, in particolare della raccolta *Nederlandse Gedenckclank* di Valerius (p. 162-89). — J. WESSEL, *De leerstellige strijd tusschen nederlandse gereformeerden en doopsgezinden in de XVI eeuw*, Assen 1945: comparazione tra la dottrina dei mennoniti e quella dei riformati olandesi del sec. XVI. — D. NAUTA, *Het calvinisme in Nederland*, Franeker 1949. — J. REITSMA, *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden*, 5ª ediz. riveduta da J. Lindeboom, L'Aja 1949. — W. F. DANKBAAR, *De herkovisitatie in de nederlandse gereformeerde Kerk in de XVI en XVII eeuw, in Nederlands archief voor kerkgeschied.* 38 (L'Aja 1951) 38-55. — M. VAN RHJNS, *Die Schweiz und die niederländische Kirchengesch.*, in *Theol. Zeitschrift* 6 (1950) 411-33. — F. WILLOCK, *L'introduction des décrets du concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liège*, Lovanio 1929. — K. KNIPPING, *De iconographie van de Contra-reformatie in de Nederlanden*, Hilversum 1939-40, 2 voll.; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 35 (1939) 852 e 38 (1942) 218-21. — L. LEUVEN, *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven tijdens de republiek*, Epe 1951: studio sull'attività libraria cattolica ad Amsterdam nel periodo 1578-1795. — P. VAN HERREWEGHEN, *De levuense bijbelvertaler Nic. Van Winge. Zijn leven en zijn werk, in Ons geest. erf* 23 (1949) 5-38, nel IV centenario della versione della Bibbia in fiammingo pubblicata (1548) dal canonico regolare di Lovanio Nicola di Winge. L'opera, di molto anteriore a *Statenbijbel* (1636-37), ebbe gran successo di edizioni (da essa deriva la Bibbia di Moerentorf del 1590) fino al 1838 e influì ancora sulla versione di Beelen (1869). Sulla storia delle Bibbie fiamminghe e olandesi cf. I. LE LONG, *Boekzaal der nederduitsche Bijbels*, Hooft 1764; H. VAN DRUEN, *Gesch. der nederlandse bijbelvertaling*, Rotterdam 1895-1905; C. H. EBBINGE WUBBEN, *Over middel-nederlandse vertalingen van het Oude Test.*, Leida 1903; C. DE BRUIN, *Middel-nederlandse vertalingen van het Nieuwe Test.*, Groninga 1935; *De statenvertaling 1637-1937*, Haarlem 1937; *De statenbijbel en zijn voorgangers*, Leida 1937. — EM. VALVEKENS, *De inquisitie in de Nederlanden der XVI eeuw*, Bruges 1949. Cf. A. L. E. VERHEYDEN, *Het Brugsche Martyrologium*, Bruges 1944; *Het Geuutsche Martyrologium*, Bruges 1946; *Le Martyrologe Courtraisien et le Martyr.*

Bruxellois, Vilvoorde 1950: i martiri della riforma protestante. — M. DIERICKX, *De oprichting der nieuwe bisdommen in de Nederlanden onder Philips II* (1559-70), Anversa-Utrecht 1950: cf. *Rev. d'hist. eocl.* 46 (1951) 878-80. — E. KUTTNER, *Het hongerjaar 1566*, Amsterdam-Bruxelles 1949 (pp. 454), storia della rivolta del 1566, scritta da un marxista, deciso a vedere soltanto ragioni economiche nei fatti storici. — J. LEFÈVRE, *Documents relatifs à la juridiction des nonces et interzones des Pays-Bas pendant le régime espagnol* (1596-1706), e... le régime autrichien (1706-1794), Bruxelles 1943 e 1950, con analisi di molti documenti relativi alla nunziatura di Fiandra. — H. J. ELIAS, *Kerk en staat in de Zuid-Nederlanden onder de regering der aarlishertogen Albrecht en Isabella* (1598-1621), Lovanio 1931. — W. SAHNER, *Katholische u. evangelische Seelsorge des Deutschtums in Holland. Kirchl. u. kulturelle Gliederung*, Emsdetten 1950. — L. J. ROGIER, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de XVI en XVII eeuw*, 3 voll., Amsterdam 1945-47; cf. *Rev. d'hist. eocl.* 44 (1949) 677-81. — P. H. WINKELMAN, *Remonstranten en katholieken in de eeuw van Hugo de Groot*, Nimega 1946. — L. JADIN, *Relations des Pays-Bas, de Liège et de Franche-Comté avec le S. Siège d'après les « Lettres di vescovi » conservées aux Archives Vaticanes* (1566-1779), Bruxelles-Roma 1952 (pp. 639); cf. *Rev. d'hist. eocl.* 49 (1954) 220-22. — Per contribuire allo studio della spiritualità olandese del tempo dei vicari apostolici (1592-1727) l'editore M. NIJHOFF presenta il repertorio di tutto ciò che fu stampato a servizio della vita cristiana nei Paesi B. (in senso largo, da Groninga a Douai e St-Omer): *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (1500-1727), L'Aia 1954 (pp. X-669). — P. POLMAN, *Romeinse bronnen voor de kerkelijke toestand der Nederlanden onder de apostolische vikarissen* (1592-1727), L'Aia, 3 voll. al 1952. — P. GERLACH, *Het geestelijk leven der katholieken in Nederland onder de apostolische vikarissen, in Ons geestelijk erf* 20 (1946) 215-34, 22 (1948) 387-403, 23 (1949) 413-26. — P. LEVÈVRE, *Négotiations entre le S. Siège et le gouvernement de Charles V à propos des nominations épiscopales aux Pays-Bas* (1705-40), in *Bull. de l'Institut histor. belge de Rome* 22 (1942-43) 259-309. — M. J. M. VAN DER HEYDEN, *De dageraad van de emancipatie der katholieken*, Zundert 1947; il problema cattolico e l'atteggiamento dei cattolici all'epoca dei « patrioti » di fronte alle ideologie della Rivoluzione francese, i vantaggi che ricavarono dalla rivoluzione del 1795, i loro conflitti a proposito dei giuramenti politici. — W. G. VERSLUIS, *Geschiedenis van de emancipatie der katholieken in Nederland van 1795-heden*, Nimega 1948. — G. GORRIS, *J. G. Le Sage Ten Broek en de eerste fase van de emancipatie der katholieken*, Amsterdam 1947 ss. — A. VAN PEER, *Hel eerste optreden van Le Sage Ten Broek. Het katholiek réveil en de katholieke maatschappij*, in *Bosche Bijdragen* 19 (1948) 113-37. — A. J. J. M. VAN DEN ERENBEEFT, *De missie-actie in Nederland* (dal 1600 al 1940), Nimega 1945: documentata storia dell'attività missionaria dell'O.; in particolare, l'opera di Giov. Vendeville vescovo di Tournai (1527-92) che fu il primo a concepire il piano del collegio di Propaganda, di Tommaso di Gesù, di Nicola Trigault, di Fil. Rovenius. — *Antwerpen in de XVIII eeuw. Instellingen, economie, cultuur*, Anversa 1952, contributi di vari studiosi. — H. COPPEJANS-DESMEDT, *Bijdrage tot de studie van de gegoede burgerij te Gent in de XVIII eeuw. De vorming van een nieuwe sociaal-economische stand ten tijde van Maria-Theresia*, Bruxelles 1952, cf. *Rev. d'hist. eocl.* 48 (1953) 906-12. — *Schets eener parlementaire geschied. van Nederland van 1849 tot 1901*: I (1849-1891), di W. J. VAN WELDEREN barone RENGERS, L'Aia 1948, 4^a ed. riveduta e accresciuta da C. A. de VRIES, che ha continuato l'opera con un II vol. (1891-1901), ivi 1948. — J. TESSER, *De Jezuïeten te Maastricht* (1852-1958), Maastricht 1952: iniziative pastorali e culturali: denso capitolo di

storia del cattolicesimo in O. nell'ultimo secolo. — M. J. GASMAN, *Toelagenkweste onder Willem I, in Archief voor de Geschied. van het aartsbisdom Utrecht* 71 (1952) 47-84: discussioni e dissension, specialmente fra alto e basso clero, provocate dal decreto reale del 19 gen. 1840. — W. L. M. E. VAN LEEUWEN, *Honderd jaar Nederland* (1849-1948), Hengelo 1948. — A. BRONKHORST, *Rondom 1853. De invoering der Rooms-katholieke hiërarchie, de Aprilbeweging*, L'Aia 1953: considerazioni, abbastanza equilibrate, di un protestante sulla costituzione della gerarchia (1853) nei Paesi B. e sull'agitazione protestante nota col nome di « movimento d'aprile ». — *Eeuwfeest van het herstel der bisschoppelijke hiërarchie in Nederland*, Utrecht 1953 (pp. 85): una ventina di contributi commemorativi del centenario della ricostruzione della gerarchia in O. — Per il vol. di L. J. ROGIER-N. DE ROOY, *Rinata in libertà l'O. cattolica* (1853-1953), L'Osserv. Rom. 15 ag. 1954. — W. G. VERSLUIS, *Beknopte gesch. van de katholieke arbeidersbeweging in Nederland*, Nimega 1949. — H. JOLY, *La Hollande sociale*, Paris 1908. — CH. DU BOIS, *L'organisation du milieu social en Hollande*, Paris 1925. — B. VERHOEVEN-J. BEERENDS, *De katholieken in de nederlandse cultuur*, Bussum 1946 (pp. 64). — *L'Action cath. aux Pays-Bas*, Heemstede 1948. — PH. J. IDENBURY, *Education in the Netherlands*, L'Aia 1951. — P. H. MULLER, *Figuren uit de geschied. der Nederlandse Kerk, sinds het optreden van Geert Groote tot de nationale synode*, Amsterdam 1949. — J. A. C. DE JORGE, *Een nationale katholieke Kerk in Nederland*, in *Historia* 14 (1949) 271-77. — B. A. VAN KLEEF, *Geschiedenis van de Oud-katholieke Kerk van Nederland*, Assen 1953². — I. A. DIEPENHORST, *De verhouding tusschen Kerk en Staat in Nederland*, Utrecht 1946. — A. FIOLET, *Een kerk in onrust om haar belijdenis. Een fenomenologische studie over het ontstaan der richtingstrijd in de Nederlandse Hervormde Kerk*, Nijkerk 1953: difficoltà incontrate dalla Chiesa Riformata Olandese (la vecchia chiesa di stato) per liberarsi dai residui cesaro-papistici presenti nell'ordinamento del 1816 e per conquistare la piena autonomia del 1950. Fino a questa data il sinodo nazionale si limitava, per ragioni pratiche contingenti, a funzioni puramente amministrative rifiutando di prendere decisioni dogmatiche. Le inquietudini dei fedeli riformati determinarono vari orientamenti (prescindendo da coloro che abbandonarono una chiesa sì fragile e compromessa): il gruppo umanistico etico che lasciava piena libertà individuale in materia religiosa accettando con iserve i libri simbolici; il gruppo pietista e convenzionale che vedeva nei detti libri un'autorità indiscutibile. L'autore crede che l'ordinamento del 1950 rappresenti la tendenza più conforme alla rivelazione e ai principi della riforma. — J. BOSCH, *Figuren en aspecten uit de eeuw der afschieting*, Goes 1952: protagonisti della scissione operatisi nel 1834 in seno alla chiesa riformata (Cock, Scholte, van Raalta, van Velzen, Brummelkamp, van Hall...).

La chiesa riformata dei Paesi Bassi dal 31 ottobre 1945 si è incamminata verso una organizzazione nuova, la terza della sua storia. Z. J. BRONKHORST, *Amsterdam en Wassenaar*, Amsterdam 1946, ci informa sulle prime riunioni del nuovo sinodo generale (31 ott.-1 nov. e 11-14 nov. 1945). *In op weg naar een nieuwe Kerkorde*, ivi 1945, narra gli antecedenti della nuova riforma. La prima ordinanza eccles. emanata dal sinodo di Dordrecht del 1618-19 non ebbe applicazioni pratiche perché urtava contro la tendenza del governo a dirigere la chiesa nello stato. La Rivoluzione francese tolse alla chiesa riformata la sua posizione privilegiata ma in compenso sancì il principio di libertà. Nullameno nel 1816 Guglielmo I le impose una organizzazione sinodale, che giovò alla formazione di un corpo amministrativo, assai meno allo sviluppo del potere spirituale. Le riforme del sec. XIX ottennero l'emancipazione

completa della chiesa riformata nei Paesi B. e le conferirono le sue caratteristiche: finì per concedere ogni libertà dottrinale abdicando praticamente a ogni autorità. Gli sforzi per sanare questa anarchia durarono un secolo e solo recentemente diedero risultati precisi e positivi, per le iniziative dei confessionali (1929), della società *Kerkpouw* (1933) e delle società riunite *Kerkherstel* e *Kerkpouw* (1938). Durante la guerra per opera dell'arcivesc. riformato K. H. E. Gravenmeyer segretario del sinodo, e di H. Kraemer fondatore della commissione consultiva *Gemeentepouw*, si poté costituire un nuovo sinodo generale, incaricato di emanare un nuovo ordinamento eccles. definitivo. — *Acta van de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland* (19 ott.-18 nov. 1948), Kampen 1949. — Già dal Natale la Nederlandsche Hervormde Kerk (chiesa riformata dei Paesi B.) pubblica la rivista *Kerk en Eeredienst*, intesa a promuovere il culto protestante dove « la predicazione e il sacramento » (battesimo e cena) devono formare un tutto unico. Ai primi del 1950 appariva l'opuscolo « Riforma e cattolicità » indirizzato « a tutti coloro che amano Cristo », firmato da 29 membri della chiesa riformata neerlandese. La dichiarazione è seguita da 11 dissertazioni: vi si nota come la dottrina (sulla Bibbia, la tradizione, la confessione di fede, Incarnazione, sacramenti, sacerdozio, liturgia, disciplina...) è decisamente avvicinata a quella cattolica. Citiamo qualche passo:

«... Noi crediamo che il santo battesimo fu istituito da N. S. Gesù Cristo stesso come lavacro della nuova nascita, nel quale siamo lavati dal peccato originale e ci è trasfusa la virtù rigeneratrice della vita divina, in modo tale che siamo santificati nel Cristo. Per ciò chiediamo: come potrebbe darsi che tale sacramento non sia altro che la conferma ed il suggello di un dono che sarebbe già stato concesso anteriormente al di fuori del sacramento, per esempio a titolo della nuova alleanza?»

In quanto al santo sacramento della Cena, noi confessiamo che N. S. G. Cristo vi è realmente e veramente presente in un modo misterioso e nascosto e che ci dà il corpo e il sangue suoi sotto le specie del pane e del vino come cibo e bevanda per la vita eterna. Crediamo che questo sacramento rende attualmente presente il sacrificio che fu da lui consumato sulla Croce una volta per sempre, e che la Comunione ci fa partecipare ai frutti di questo sacrificio che fu soddisfacente una volta per sempre. Perciò chiediamo: come potrebbe darsi che abbiano ragione coloro che sostengono che questo sacramento non sarebbe altro che il segno ed il suggello della salvezza, già conferita dalla parola della predicazione?»

Noi crediamo che l'Incarnazione del Verbo si perpetua fino alla consumazione dei secoli. Perciò noi confessiamo che la Chiesa è il corpo del Figliolo di Dio nel quale egli continua a vivere fra di noi, e che egli ha istituito l'Ordine degli apostoli e dei custodi, per mezzo del quale intende esercitare fra di noi la sua autorità.

Noi crediamo che egli ha collegato, una volta per sempre, la comunicazione dello Spirito S. all'imposizione delle mani dei custodi ordinati da lui, e che il ministero è fondato sopra una vocazione ed una selezione speciale che dipendono dal Signore stesso. Quindi chiediamo: sarebbe cosa da consigliare ad una qualsiasi chiesa il tagliarsi fuori da questa successione apostolica? Non sarebbe sottovalutare l'Ordine se sostenessimo che esso non è altro che una semplice specializzazione del sacro dovere comune a tutti i fedeli? Non sarebbe trattare sconsideratamente la grazia di Dio se, trascurando su questo punto la più antica dell'è chiesa, noi persistessimo nell'amministrare i sacramenti senza avere verificato se ne abbiamo il potere e senza preoccuparci di risolvere questo grave problema?

Esposte queste considerazioni, siamo convinti che non ci sarà per il nostro popolo un avvenire religioso

ed ecclesiastico se non tentiamo di collegarci alla storica linea di fede e di vita cristiana, d'organizzazione e di disciplina, dalla quale ci troviamo oggi completamente separati...». Si sente qui una profonda evoluzione interna, un tentativo di passaggio dal protestantesimo riformato, particolarmente dalla forma puritana quale la vediamo nei Paesi Bassi, ad una forma simile a quella manifestatasi fra gli anglo-cattolici. Questi neoriformati non ambiscono di uscire dalla riforma, poiché divergono da noi in alcuni punti importanti (mariologia, primato di Pietro e dei suoi successori...). Ciò che vogliono non è il cattolicesimo romano, ma una cattolicità evangelica.

Il 23 marzo 1950 apparve una lettera pastorale del *Sinodo generale* della chiesa riformata dei Paesi Bassi. Corse voce che fosse una risposta negativa all'opuscolo suddetto. In 96 pagine densissime rileviamo molte critiche dirette alla chiesa cattolica. I sottoscritti dimostrano grande inquietudine rispetto alla tendenza sempre crescente che spinge i cattolici a ricercare il potere e la gloria, a confondere il regno di Dio col regno dei loro capi e delle loro istituzioni. Ad essi rinfacciano sopra tutto di non scegliere la Bibbia come unico criterio di fede. La lettera ha provocato dalla parte dei cattolici proteste e smentite nei giornali e nei periodici. Alcuni vi hanno visto un'aggressione; in realtà questi pastori non dicono nulla di nuovo, ma si accontentano di esporre le posizioni classiche e notorie del protestantesimo.

Questi due documenti sono significativi. Ambedue procedono da ambienti protestanti e fanno viva luce sull'interna evoluzione della chiesa riformata: mentre gli uni s'irrigidiscono nel vecchio calvinismo, gli altri studiano e progrediscono verso la chiesa cattolica. — A. D. R. POLMAN, *Onze nederlandse geloofsbelijdenis, Verklaard in het verleden, geconfronteerd met het heden*, Francker 1949 ss, 4 voll.: teologia dogmatica ad uso della chiesa riformata libera d'O., aspramente avversa a Carlo Barth. — J. C. GROOT, *Protestantse theologie in Nederland*, in *Studia cathol.* 23 (1948) 48-60, 24 (1949) 137-49, ecc.

OLAO. v. OLAF.

OLAO (*Olahus, Olah*) *Miclos* o *Nicola*, n. a Sibiu in Transilvania il 10-1-1493, da Stefano (che era nipote, per parte di madre, di Giov. Huniadi Corvino e quindi cugino in primo grado del grande Mattia Corvino), principe di Valacchia, e da Barbara Huszan. Paggio, a 10 anni, nella corte di Ladislao II, abbandonò le pompe e i rumori della corte per seguire la vocazione ecclesiastica. Ordinato prete (1516), nel 1522 è canonico a Strigonia, indi, morto il suo metropolitano Szatmari, gli succede nell'ufficio di consigliere della corona.

Nei giorni difficili della battaglia di Mohacs (29 agosto 1526) e nei tristi frangenti ad essa seguiti, diede eroica prova della sua fedeltà ai sovrani Luigi II e Maria. E quando Ferdinando, fratello della regina Maria, divenuto sovrano della parte occidentale dell'Ungheria, gli offrì la carica di segretario della cancelleria reale, Nicola volle restare presso la regina vedova, e la seguì nelle sue peregrinazioni. Ad Augusta, dove divampava la lotta tra cattolici e protestanti (1530), conobbe davvicino i fermenti spirituali che si agitavano nella cristianità. Quando Maria ebbe dal suo imperiale fratello Carlo V il governo dei Paesi Bassi, l'O. rimase con lei per 5 anni, pur pensando con nostalgia alla patria, allora straziata dalle lotte fra Ungheresi, Turchi e Tedeschi.

Ritornò nel suo paese dopo che tra Ferdinando d'Asburgo e Giovanni Zapolya venne conclusa la pace di Oradea; ma vi trovò tali condizioni che poco dopo ritornò presso la regina Maria nei Paesi

Bassi. Nel 1542 cedendo alle insistenze di Ferdinando accettò a Budapest l'incarico di segretario e consigliere della corona. Nel 1543 fu creato vescovo di Zagabria, pur rimanendo a corte. Nel 1548 Ferdinando, a riconoscimento della sua partecipazione alla battaglia di Mülberg, nel corso della guerra di Smakalda, gli offrì il vescovato di Agria. Il 7 maggio 1553 O. fu eletto arcivescovo di Strigonia e primate d'Ungheria.

Pur essendo cresciuto in ambiente laicizzato dove si guardava con malcelata simpatia allo sviluppo della riforma protestante, O. la combatté con fermezza. L'ordine trasmesso da re Ferdinando al principe di Transilvania nel 1552, in cui si prescrive: « Religionem catholicam omni studio defendat sectam luteranam extinguat », porta la firma di N. O.

Caduta Strigonia sotto il dominio turco, si trasferì a Tirnovo, e da qui fece quanto era in lui per riportare sulla strada dell'ortodossia i non pochi fedeli che se ne erano allontanati. Alcune sue lettere (ritrovate nel 1926 da Lupas nell'Archivio del Museo Bruckental di Sibiu) dirette ai sacerdoti sassoni di Sibiu e di Brasov, sono piene di calde esortazioni a non abbandonare la vera fede. Nello stesso periodo compilò testi religiosi, tra cui un *Breviarium* (stampato a Vienna nel 1558).

Organizzò su nuove basi la scuola già esistente a Tirnovo; vi fondò (1560) il primo seminario, secondo le istruzioni del conc. di Trento (al quale aveva personalmente partecipato) e chiamò a dirigerlo i padri della Compagnia di Gesù di recente istituita.

Ferdinando gli concesse (1558) il titolo di barone dell'Impero e nel 1562 quello di reggente.

Morto a Bratislavia il 14 gennaio 1568, le sue ossa, secondo il suo desiderio furono trasportate a Tirnovo, dove riposano nell'antica chiesa di S. Nicola. Fu anche eccellente umanista, in rapporto coi più alti ingegni del suo tempo, fra cui Erasmo, conosciuto durante il soggiorno nei Paesi Bassi; tra i suoi corrispondenti troviamo lo storico Ursino Vello, e Paolo Giovio al quale inviava relazioni riguardanti l'Ungheria. Compilò in latino una importante opera geografica: *Hungaria, sive de originibus gentis, regionis situ, divisione, habitu atque opportunitatibus*, fonte ancor oggi preziosa per lo studio di quel paese nel sec. XVI; inoltre un'opera storica, *Attila, sive de rebus, bello paceque ab eo gesta* (pubblicata nel 1581 insieme ad una « Historia Pannonica » dell'italiano Antonio Bonfini; ancora da A. F. KOLLAR, *Nic. Olahi metr. Strig.: Hungaria et Attila*, Vienna 1763). Lasciò anche una raccolta di *Carmina*; importanti lettere (a Erasmo e ad altri umanisti), discorsi, note autobiografiche (*Ephemeres*, diario per gli anni 1553-59), nonché varie pubblicazioni liturgiche, istruzioni e decreti per la sua archidiocesi, che provano la sua grande attività religiosa, politica, diplomatica, culturale, il suo zelo e la sua prudenza.

FRANC. FORGÁCH, *De statu reipublicae hungaricae Ferdinando Johanne Maximiliano regibus commentarii*, Pest 1866 (in *Monum. Hungariae Historicae. Script.* XVI). — MATH. BEL, *Adparatus ad historiam Hungariae*, Posonii 1735. — CAR. PETERFFY, *Sacra concilia ecclesiae rom. cath. in regno Hungariae celebrata II*, Posonii 1742. — NIC. SCHMITH, *Archiepiscopi Strigontenses compendia dati*, II (Tyrnaviae 1758^a). — Altra bibl. presso ENC. TR. XXV, 207. — HURTER III³, 42 s.

OLAVIDA Paolo Ant. Gius., conte di Pilos (1725-1803), uomo di stato spagnolo, n. a Lima (Perù). Terminò la sua educazione in Madrid e seguì, in qualità di segretario, il conte d'Arunda all'ambasciata in Francia. Al suo ritorno fu nominato conte di Pilos da Carlo IV e intendente di Siviglia. Concepì il progetto di colonizzare le vaste regioni del versante meridionale della Sierra Morena; fece venire, a tal fine, dalla Svizzera e dalla Germania seimila coloni. Nel 1767 fondò la borgata principale che, in omaggio al re, fu detta Carolina. Associatosi alla lotta ingaggiata dal conte d'Arunda contro i gesuiti, non solamente venne privato delle sue funzioni alla caduta di quel ministro, ma nel 1776 fu gettato nelle prigioni dell'Inquisizione in Siviglia, accusato di aver popolata la Sierra Morena di coloni eretici, di mancar di rispetto ai dogmi e al culto della chiesa, di aderire alle teorie dei filosofi francesi. Due anni dopo fu condannato alla reclusione perpetua quale eretico formale, e costretto a ritrattare 170 proposizioni. Riuscì ad evadere e si rifugiò a Tolosa, poi a Parigi, ove visse nella società dei liberi pensatori più famosi, esaltato come un martire della tirannia religiosa. Nel 1798 il card. di Lorenzana gli accordò il permesso di ritornare in Spagna.

Le dure lezioni subite durante la Rivoluzione, nonché la sua giovanile educazione religiosa indussero il conte O. a ritornare alla fede cattolica. Consacrò all'apologia della sua conversione: *El Evangelio en trionfo, o Historia de un filosofo desengañado* (Madrid 1803), tradotto in francese, in tedesco e in italiano. O. ci lasciò inoltre una raccolta di poesie cristiane. — J. CARREYER in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 961 s. — HURTER V³, 606, nota 1.

OLBERTO, O. S. B. († 14 luglio 1048), n. da onesta famiglia di Lederna in diocesi di Liegi, pio e studioso monaco di Lobbes, poi (dal 21 set. 1012) quarto abate di Gembloux, indi (dal 1021) primo abate di S. Giacomo in Liegi, ove morì. Promosse l'osservanza religiosa e gli studi. Aveva fatta una bella raccolta di oltre 100 volumi di scrittori ecclesiastici e di una cinquantina di classici. Durante la carestia del 1043 clargli tutte le vettovaglie del convento.

Scrisse inni ed altre cose liturgiche, una vita di SS. Padri e — nota in particolare Siegerto di Gembloux, *De script. eccl.* 142, PL 160, 579 — collaborò all'opera di BURCARDO vescovo di Worms (v.); era stato suo discepolo a Lobbes. Egli stesso a Lobbes era stato educato da ERIGERO (v.); aveva potuto ascoltare anche FULBERTO di Chartres. Su richiesta di Raginero conte di Hannonia, redasse la *Historia inventionis... S. Veroni confessoris* (in ACTA SS. III [Ven. 1736] die 30, p. 845-50, e parzialmente in *Mon. Germ. Hist. Script.* XV, 750-53). — ACTA SS. O. S. B. VI-1, 596-607. — E. DE MOREAU in *Lex. f. Theol.* u. *Kirche* VII, col. 699.

OLDA (ebr. *huldah*; Volg. *Holaa* e *Olda*), profetessa d'Israele che abitava in Gerusalemme. Si narra in IV Re XXII 14 ss, II Paral XXXIV 22 s, che, quando al tempo del re Giosia fu trovato dal sacerdote Helcia il libro della legge mosaica lungamente dimenticato, il re e altri, atterriti dai castighi minacciati dal Signore in quel libro, andarono dalla profetessa, la quale li rassicurò dicendo che i minacciati castighi sarebbero venuti, ma che Giosia, in premio della sua grande pietà nel ristabilire il culto divino, non li avrebbe veduti.

OLDCORNE Edoardo, S. J., B. (1561-1606), di York. Dopo gli studi nel collegio inglese di Roma e l'ordinazione sacerdotale (1587), fu mandato in Inghilterra con Giovanni Gerard. Svolse la sua attività a Londra con E. Garnet e poi a Worcester. Dopo la scoperta della congiura delle polveri, fu con Garnet imprigionato nella torre di Londra (1606), impiccato (7 apr. 1606) e squartato a Redhill presso Worcester. Fu beatificato il 15 dic. 1929 nel gruppo di 136 martiri INGLESI (v.). — AAS 22 (1930) 34-39.

OLDECOP Giovanni (1493-1574), n. e m. a Hildesheim, autore di una *Cronica* in basso tedesco (1500-1573), spesso citata e copiata, indi per qualche tempo dimenticata finché l'originale fu ritrovato a Hildesheim (ed. K. EULING, Tubinga 1891).

L'autore, il monaco O., era discepolo di Lutero, al quale spesso serviva la messa, per qualche tempo suo confessore. Spesso egli è testimone diretto degli avvenimenti riferiti. Favorevole sulle prime alla Riforma, da amico divenne nemico del riformatore quando s'accorse che non la riforma voleva egli, ma la rovina della chiesa. Per dare un'idea del carattere dell'opera (dove, in verità, le motivazioni e i quadri della grande rivolta sono immeschinati da una visione limitata, episodica e avversa a Lutero), citiamo alcuni passi:

Nel 1510 « Martino Luder, divenuto dottore, si fece chiamare Luther. Da Erfurt, ove era monaco agostiniano, si recò a Roma prestando un incarico del suo ordine. Pochi vollero prestar fede alla missione di Lutero a Roma, perché sembrava impossibile che i superiori dell'ordine dessero l'incarico di riferire alla S. Sede sopra lo stato dell'ordine ad un giovane stordito di 27 anni, spinto ad entrare in religione da cause abbastanza strane. Seppi infatti più tardi che il monaco Martino era partito di *motu proprio*. Recatomi a Roma qualche tempo dopo quella partenza, io, che già due anni prima avevo conosciuto Lutero ed avevo avuto con lui relazioni particolari, velli domandare a molte persone di colà che cosa egli vi avesse fatto. Mi rivolsi tra gli altri ad un ebreo, di nome Giacobbe, che dimorava a Roma, da cui Martino aveva appreso un po' di lingua ebraica e che era reputato molto serio. Questi mi disse aver egli subodorato che Lutero non aveva ricevuto incarico alcuno dal suo ordine: esser vero, invece, che Martino aveva supplicato il papa affinché lo lasciasse studiare in Italia per dieci anni in abiti secolari; supplica che il papa rigettò, perché non accompagnata da nessuna lettera dei superiori dell'ordine. Martino dovette tenersi la cocolla. Ciò mi confermò anche un ufficiale, che aveva appoggiato la supplica di Lutero; ma l'essere sconosciuto in Roma il nome dell'ufficiale e poco ben accetto quello di Lutero, fu altro motivo per cui la supplica venne respinta. L'ufficiale poi mi disse che se Lutero fosse riuscito, col pretesto dello studio, a togliersi la veste monacale, non l'avrebbe più ripresa in tutta la vita, come già aveva fatto Erasmo di Rotterdam ».

L'incendio di rivolta che già ardeva nel cuore di Lutero scoppiò nel 1517. « In quell'anno papa Leone X mandò in Germania l'indulgenza romana, per raccogliere mezzi sufficienti al completamento del tempio di S. Pietro in Roma, già incominciato da Giulio II. Le lettere promulgatorie dell'indulgenza furono inviate all'arcivesc. Alberto di Magonza, il quale incaricò della predicazione il celebre dottore Tetzel, monaco domenicano, il quale aveva già pubblicato altre indulgenze ed aveva raccolto tanto da organizzare un esercito, che riuscì vittorioso contro i Russi e i Moscoviti. Tetzel venne a Wittenberga, ov'io mi trovavo, verso la domenica del *Corpus Domini*, e incominciò la sua predicazione [la notizia di O. non sembra esatta: cf. PASTOR, IV-1, 223,

nota 5]. Destinò sacerdoti a confessare, dando loro il potere di assolvere da tutti i peccati coloro che se ne accusavano nel sacramento della penitenza e facevano una offerta per il tempio di S. Pietro in Roma... Seppe si bene condurre le cose, che la gente correva in massa a versare danaro. Tutto ciò indispetti M. Lutero, giacché per l'addietro la predicazione delle indulgenze era sempre stata affidata agli agostiniani; salì, adunque, sul pulpito del proprio convento e predicò contro le indulgenze. Il suo primo tema fu questo: *Meritum Christi est thesaurus ecclesiae*, parole tolte al diritto canonico (*Exiravag.*) e così argumentò: se i meriti di Cristo sono tesoro della chiesa, perché vuole il papa vendere alla chiesa ciò che a lei appartiene? Lutero curò il più possibile questa sua prima predica, nella quale volle dimostrare essere l'indulgenza pontificia occasione di peccato: che, cioè, tutti peccavano più facilmente fidandosi nell'indulgenza; che Cristo, l'eterna verità, aveva segnata ben altra via con quelle parole: « Su voi avere la vita eterna, osserva i comandamenti di Dio »; che S. Paolo aveva scritto ai Filippesi essere dovere di promuovere la nostra salvezza con timore e tremore; che S. Matteo nel cap VII insegnava dover noi entrare nel regno dei cieli per una strada angusta e per una porta stretta; essere, dunque, l'indulgenza insufficiente alla salute, dovendo noi seguire Gesù Cristo e portare con lui la croce quotidiana. Con queste e simili dottrine tolte al Vangelo, alle Epistole e all'Antico Testamento, Lutero, indispettito per non essere stato prescelto ad annunziare le indulgenze, volle proibire la predicazione scagliandosi contro con audacia e accanimento.

Il dottor Giov. Tetzel, informato di ciò, fece citare il dottor Martino a Roma, e Lutero venne infatti invitato a scolarsi entro 60 giorni. Allora egli, ancor più veemente e furibondo, si scaglia contro le indulgenze, contro Tetzel e il papa, cosicché Tetzel fu costretto a scomunicarlo. Lutero si appella a un concilio generale. Gli studenti stampano l'appello e lo mandano ai loro paesi: la novità della cosa va loro a genio. L'incendio divampa sempre maggiormente. Lutero è pregato dagli amici di acquietarsi per evitare il peggio; l'università gli manda un'ambasciata e gli fa dire che rifletta di quanta rovina le sue nuove dottrine possono esser cagione alla scuola di Wittenberga. Lutero è irremovibile, e si fa ogni giorno più sfrontato e altero. Il duca Federico, principe di Sassonia, nei cui domini era Wittenberga, gli manda a dire da alcuni teologi e giuristi che Tetzel erasi allontanato dalla Sassonia ed aveva portato con sé la sua indulgenza nel Brandeburgo; che perciò egli doveva dimenticare Tetzel, né più oltre scagliarsi contro le indulgenze. Lutero però non riprende le sue lezioni, né obbedisce all'ordine del principe: anzi fa stampare le *Epistolae obscurorum virorum*, nelle quali inveisce indegnamente *contra theologos Colonienses et Lovanienses*. Ben presto gli studenti diventano così indisciplinati e turbolenti che vogliono disfarsi dei *rectores universitatis*. Lo spirito luterano diviene causa di grandi guai, inaugurati dagli studenti. La sera di S. Michele uno svevo di nome Hase esce improvvisamente dal collegio ed uccide Schirstedt; poco dopo viene ucciso Giovanni di Haldensleve; otto giorni più tardi Andrea Bynnewaur di Brunswig viene strangolato e buttato nel fiume. Il mio precettore Enrico Stackmann, sbigottito, abbandona le lezioni. Tutto questo spaventa me pure; mio padre mi chiama da Wittenberga e mi fa tornare a casa ».

Circa i risultati della riforma, O., dopo aver mostrato come anche dal lato materiale essa sia stata poco vantaggiosa alla Germania (a documentare l'asserzione O. dà i prezzi delle merci in corso nel 1512, per far vedere quanto essi fossero inferiori a quelli dell'epoca in cui scrive), passa ad esaminare gli effetti morali: « Crescendo la ribellione alla chiesa, diminuiva di giorno in giorno la sommissione a Dio e all'autorità. Ciascuno cominciò a cercare modi e

inventare astuzie per sottrarsi ad ogni sudditanza. La gioventù, che andando a scuola conosceva le idee luterane, imparava così bene la rivolta che i figli incominciarono a ribellarsi ai genitori, le mogli ai mariti, i cittadini ai magistrati, i contadini ai padroni, i padroni ai principi, questi al papa e all'imperatore. È rovina immensa ne venne alla Germania ». L'autore illustra la sua tesi, allegando una lunga serie di fatti avvenuti a Hildesheim e nelle vicinanze.

Di O. si sa che nel 1527-31 fu cappellano del vescovo di Hildesheim Kerklin, nel 1528 canonico e nel 1549 decano a Hildesheim. — HURTER, III^o, 107 s.

OLDEGARIO (*Ollegario, Olaguer*), **Santo**, n. a Barcellona nel 1060 da nobile famiglia visigota, scelta la carriera ecclesiastica divenne canonico e prevosto della chiesa di S. Eulalia; in seguito, entrato nei canonici regolari di S. Rufo in Avignone, ne divenne abbate (1111). Quando (1115) il clero e il popolo di Barcellona lo vollero successore del vescovo Raimondo, O. fuggì; si assoggettò poi a quella dignità per comando del papa Pasquale II. Nel 1116 avendo il conte Raimondo di Barcellona riconquistata Tarragona nella guerra contro i mori, ne designò arcivescovo O.; papa Gelasio II ne confermò la scelta con bolla del 21 marzo 1118, concesse a O. il pallio e gli affidò anche il vescovado di Tortosa di cui parte era tuttora in possesso degli infedeli. O. fu ai sinodi di Tolosa e Reims nel 1119; partecipò al conc. Lateranense del 1123, nel quale ottenne aiuti per la lotta contro i saraceni e fu creato legato pontificio in Spagna. Tenne un concilio a Barcellona nel 1126, a difesa dei beni ecclesiastici e per la riforma del clero. Fu paciere tra il conte Raimondo e Alfonso di Toledo. Intervenne a estinguere lo scisma, partecipando in favore di Innocenzo II al conc. di Clermont e combattendo l'antipapa Anacleto; degno di nota, al conc. di Clermont, l'incontro di O. con S. Bernardo.

Tra le ultime opere di O. è da ricordare il rifacimento della cattedrale, la ricostruzione di parte della città di Tarragona rovinata dalle guerre, e la fondazione d'un ospedale. Poco prima della morte tenne un sinodo.

Morì, come aveva predetto, il 6 marzo 1137. Fu sepolto nel chiostro della cattedrale di Barcellona, di cui era rimasto vescovo mentre reggeva la sede di Tarragona. Sulla sua tomba avvennero miracoli. La traslazione delle reliquie nella nuova cappella della cattedrale si celebrò il 3 nov. 1180. La causa di beatificazione di O., iniziata con la petizione di Pietro d'Aragona nel 1281 e ripresa più tardi, non ebbe seguito. Ma ne fu confermato il culto il 18 maggio 1675. O. è patrono di Barcellona. Festa il 6 marzo.

Martyrol. Rom., Bruxelles 1940, p. 87. — ACTA SS. *Mart. I* (Ven. 1735) die 6, p. 481-498, con *Vita* desunta dai monumenti della città e chiesa di Barcellona. — In B. H. L. 6630-32 sono indicate due altre *Vite* anonime. — J. RUIS SERRA, *Los procesos de canonización de S. Olegario, in Analeta sacra Tarraconensis* 31 (1958) 37-64. — *España sagrada* XXIX, 251-280, 472-499. — RIBER, *Els Sants de Catalunya*, V (Barcelona 1922) 63-199. — S. PUIG y PUIG, *Episcopologio della sede Barcinonense*, Barcelona 1929, p. 133-153. — Una *Notizia* e qualche scritto di O., in PL 172, 1357-1362.

OLDOINI Agostino, S. J. (1612-1683), n. a La Spezia, m. a Perugia. Emessi i voti in Napoli, vi

insegnò belle lettere. Verso il 1668 fu chiamato a Roma, indi a Perugia, ove compose o completò la maggior parte delle sue opere: *Grammatica italiana* (Ancona 1637); *Necrologium pontificum et pseudo-pontificum romanorum* (Roma 1671); *Clementis titulo sanctitatis vel morum sanctimonia illustres, cum animadversionibus* (Perugia 1675); *Athenaeum Romanum in quo pontificum et cardinalium scripta exponuntur* (ivi 1676); *Athenaeum Augustum in quo Perusinorum scripta publice exponuntur* (ivi 1678); *Athenaeum Ligusticum, seu syllabus scriptorum Ligu-rum* (ivi 1680): compilazioni spesso inesatte, ma ancora utili ai biografi. Nel *Catalogus eorum qui de romanis pontificibus scripserunt* (Francoforte 1732) O. diede un'edizione con aggiunte delle *Vitae pontificum et cardinalium* del CIACONIUS (Roma 1677). Lasciò mss. *Athenaeum Pistoriense* che il padre Zaccaria inserì, dopo averlo ultimato, nella *Bibliotheca Pistoriensis* (Torino 1752), *Athenaeum Italicum*, ed altre raccolte storiche.

SOMMERVOGEL V, 1880 s. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 962. — TIRABOSCHI, *Storia della letteratura ital.* VIII-1 (Ven. 1796) 121, VIII-2 (ivi 1796) 392. — HURTER IV^o, 181.

OLDRADI, od *Oldrati* (degli) **Giovanni**, S. († 1159?), detto comunemente *Giovanni da Meda*, cospicua borgata della dioc. milanese (alcuni lo fanno nativo di Como). Si dice che nel 1134 fondava il terzo ordine degli UMILIATI (v.) sotto la regola di S. Benedetto. Stabili la propria residenza nel canonicato da lui eretto in Rondanerio o Rondinetto, paesello della diocesi comense vicino a S. Fermo. Quivi il corpo di lui si trova, traslatovi quando Alessandro III (1159-1181) nei primi anni del suo pontificato lo innalzò all'onore degli altari. Fu canonizzato nel 1189. Festa 26 sett.

La *Vita* di lui (B. H. L. 4413), riportata in ACTA SS. *Sept.* VII (Par.-Roma 1867) die 26, p. 334-35, è piena di favole e di anacronismi (cf. il commento introduttivo, p. 320-34). v. UMILIATI.

OLEARIO (*Uliario*) **Bartolomeo**, card. († 1396), n. a Padova da povera famiglia, professò tra i minori conventuali. Distintosi per santità di vita e profonda scienza, fu fatto lettore sulle cattedre del suo ordine. Lo zelo lo spinse missionario tra i barbari. Ritornato in patria, Urbano VI lo creò vescovo di Ancona; Bonifacio IX, dopo averlo nel 1386 o 1387 trasferito alla chiesa fiorentina, al 18 dic. 1389 lo nominò cardinale prete del titolo di S. Pudenziana. Il papa si valse di lui per la legazione di Napoli e Sicilia, per sedare le turbolenze sorte in quel regno ribellato alla chiesa e datosi al partito dell'antipapa Clemente VII. O. con prudenza e dolcezza ottenne molto. Ebbe onorificenze e cariche dal governo restaurato. Morì in Gaeta e fu sepolto nella chiesa dei minoriti di quella città. — CIACONIUS II, 706 s.

OLESNICKI Zbigniew (*Olesnicus Sbigneus*), card. (1389-1455), prelado e statista polacco, n. a Sienno, m. a Sandomierz. Fornito di buoni studi umanistici, più scarsamente di scienze sacre, ambizioso quanto abile, intraprendente e audace, favorito dal re Vladislao II Jagellone, fu creato vescovo di Cracovia (1423) e dominò per lungo tempo la politica interna ed esterna del regno. Tenne lontane dalla Polonia le influenze degli HUSSITI (v.). Meditò una grande crociata contro i Turchi guidata dalla Polonia, che avrebbe così esteso la sua potenza fino ai confini dell'Europa. A questo scopo caldeggiò l'alleanza del-

l'Ungheria e riuscì a far eleggere al trono ungherese Vladislao III Jagellone (1440). Ma questi cadde nella battaglia di Varna (1444), sostituito dal reggente Giovanni Huniadi; e l'O. dovette rinunciare ai suoi piani grandiosi. Anzi, sotto re Casimiro perdetto la direzione della politica del suo paese. Eugenio IV l'aveva fatto cardinale nel 1439; ma O. sostenne gli scismatici di BASILEA (v.) ricevendo (1441) anche dall'antipapa FELICE V (v.) il titolo cardinalizio, oltretutto la carica di legato a latere. In tante e sì gravi occupazioni, non trascurò la sua diocesi, che gli deve molte chiese, istituzioni benefiche, e una buona amministrazione.

M. DZIEDUSZYCKI, S. O. (in polacco), Cracovia 1853-54, 2 voll. — CIACONIUS II, 910 s.

OLEVIAN Gaspare (1536-1587), n. a Treviri, m. a Herborn, scolaro e seguace di Calvino. Dottore in diritto canonico e teologo, insegnò a Treviri. Scacciato, passò ad Heidelberg come professore e parroco; ivi collaborò alla stesura del *Catechismo* di Heidelberg e del nuovo *Ordinale*, aiutando il diffondersi del protestantesimo nel Palatinato. Alla morte del protettore Federico III, fu accolto ad Herborn. La sua opera principale è *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (Ginevra 1585). — Bibl. presso A. HERTE in *Lex. j. Theol. u. Kirche* VII, col. 704.

OLGA (Elena) di Russia, S. (c. 890-970), n. a Isborsk presso Pskof, m. a Kiev. Sposata nel 903 ad Igor I granduca di Moscovia, alla morte del marito (945) assunse il governo. Si dice che per vendicare l'assassino dello sposo adottò crudeli stratagemmi contro i Drevliani che ne erano stati i colpevoli; vero è che soggiogò quella tribù selvaggia di origine slava. Visitò il suo paese regolando le imposte. Verso il 955 consegnò lo stato in prospere condizioni al figlio Sviatoslao. In un viaggio a Costantinopoli (c. 957) fu accolta con grandi onori dall'imperatore Costantino Porfirogenito e dal patriarca Teofilatto.

Allora abbracciò la religione cristiana: fu tenuta al fonte battesimale dallo stesso imperatore, ed ebbe il nome di *Elena*. Piena d'ardore per la nuova religione, ritornata in patria cercò di convertire il figlio, senza riuscirci. Rifiutò il tributo richiesto da Bisanzio. Da Ottone II di Germania sollecitò un vescovo cattolico; fu mandato il monaco Adalberto di Treviri (961), il quale peraltro dovette abbandonare quel campo (962) per le sommosse dei pagani. Si ricorda ancora che O. costruì a Kiev una chiesa di legno in onore di S. Sofia. La chiesa russa ne celebra la memoria l'11 di novg. — A. M. AMMANN, *Storia della chiesa russa*, Torino 1948, p. 8 s.

OLGIATO (Olgiate) Antonio di Lugano, primo bibliotecario della Ambrosiana di Milano (nominato 8 dic. 1609). S. Carlo Borromeo si compiacque di averlo accolto nel seminario di Milano, come narra il Puricelli (*Monumenta basilicae Ambr.* nn. 292 e 476). Entrato fra gli Oblati e deputato ad insegnare nel seminario elvetico in Milano, ebbe a scolari futuri dottori dell'Ambrosiana e tra questi lo storico Giuseppe Ripamonti, che lo dice « versatissimo e superiore ad ogni altro, di quella età, nella letteratura latina » (*Historia Mediol.*, decade V, lib. III, c. 16).

Quando il card. Federico Borromeo visitò la prima volta il seminario, concepì grande stima di lui, lo volle a parte dei suoi disegni circa la biblioteca, preponendolo alla scelta e all'acquisto dei libri. All'aprirsi della primavera 1607 lo inviava in Ger-

mania con Pietro Martire Locarno, esperuissimo bibliofilo. Ad Augusta l'O. vide Marco Belsero, decemviro della città, archeologo e letterato chiarissimo, che assai lo aiutò nelle sue ricerche. Indi passò a Francoforte in occasione della fiera libraria, a Lovanio, Bruxelles, Anversa, ove conobbe il gesuita Andrea Schott, in Francia, ove trovò l'aiuto e l'assistenza dei dotti Labbe, Frontone Le Duc, Giacomo Augusto De Thou, sempre cercando e acquistando libri.

Reduce in Italia, dopo qualche compera in Torino, si restituì a Milano. Promotore lo stesso card. Fed. Borromeo, i suoi colleghi mossero ad incontrarlo; il cardinale pose al collo del Locarno una preziosa collana con medaglia d'oro.

Messo a riposo quale primo prefetto del collegio e della biblioteca (1647), O. si ritirò a Lugano nella casa paterna, ove visse ancora a lungo.

Assorbito dai suoi lunghi viaggi e poi dall'ordinamento della biblioteca, non poté lasciare opere originali; ma i cataloghi e gli indici copiosissimi da lui compilati ne collocano il nome nel novero dei più valorosi bibliografi.

Catalogo dei bibliotecari e dottori della Ambrosiana sino a L. A. Muratori, mss. — *Nomina atque studia eorum, qui in Collegium Bibliothecae Ambrosianae cooptati sunt*, Milano 1609, Anversa 1611. — A. CERUTI, *La Bibl. Ambrosiana, in Gli Istituti scientifici, letterari ed artistici di Milano*, Mil. 1880. — C. CASTIGLIONI, *I prefetti della Bibl. Ambrosiana, in Miscell. Giov. Galbati* (Fontes Ambrosiani, 25-27), Mil. 1950-51, vol. II, p. 399 ss.

OLIDEN (de) Gaspare († c. 1740), di Elgoibar (Guipuzcoa, in Spagna), professore teatino (a Madrid, 6 gen. 1683). Insegnò teologia a Salamanca, indi passò in Italia dedicandosi alle opere del ministero. « Procuratore del purgatorio », lo chiamava papa Benedetto XIII, che lo sentì in un ciclo di conferenze sul purgatorio. Nel 1726 O. si trasferì a Palma di Maiorca, essendo stato nominato (1725) preposito di quella casa teatina.

È celebre per aver diffuso la devozione ai fedeli defunti. Pio IX (breve 30 sett. 1852) attribuì a lui l'istituzione dell'« atto [o voto] eroico di carità » in suffragio dei defunti, approvato da Benedetto XIII (23 ag. 1728), confermato, con indulgenze, da Pio VII (11 dic. 1788). All'argomento l'O. consacrò, oltretutto la predicazione viva, anche lo scritto *Dialogos del purgatorio* (Alcalá 1732).

J. B. VADELL, *Volo de animas*, in *Luz y vida* ott.-nov. 1941, p. 137-42. — *Regnum Dei. Collectanea theatina* 4 (1945) 133-61, 13-14 (1948) 144-61.

OLIER Giov. Giacomo, fondatore della Società di S. SULFIZIO (v.), n. a Parigi il 20 sett. 1608, m. ivi il 2 apr. 1657. Compì splendidamente gli studi nel collegio della Trinità dei gesuiti (1617), indi alla Sorbona, ove raggiunse il grado di baccelliere in teologia (1630). Dopo un viaggio a Loreto e a Roma, si mise sotto la direzione spirituale di S. VINCENZO de' Paoli (v.), che lo spinse a tenere delle missioni nella Auvergne; vi si accinse di fatto dopo essere stato consacrato sacerdote (31 maggio 1633). Nel 1638 viaggiò in Bretagna per riformarvi i conventi di monache.

Negli anni 1635-36 e 1639-41 si situano delle prove spirituali — debolezze di salute e debolezze morali — inviategli da Dio per purgarlo da ogni amor proprio, che gli diedero la certezza vissuta della indigenza

umana e della necessità dell'aiuto divino nell'ordine sia naturale che soprannaturale.

Concepita l'idea di fondare un seminario per l'educazione del clero, dopo un tentativo infruttuoso fatto a Chartres (1641), il 29 dic. 1641 con De Foix e Du Ferrier apriva un seminario a Vaugirard. Raccolti nel 1642 intorno a sé alcuni sacerdoti, assunse la parrocchia di S. Sulpizio a Parigi, lasciata vacante dalle dimissioni di De Fiesque.

O., con tutte le iniziative dello zelo, specialmente con l'istruzione, la formazione delle anime e le opere caritative, riuscì a rendere quella parrocchia, prima assai decaduta, una delle migliori di Parigi. O. era parroco della immensa parrocchia e insieme superiore dei suoi preti, che vivevano in comunità. Si deve a lui la erezione della chiesa di S. Sulpizio — la regina Anna d'Austria ne pose la prima pietra nel 1646 — interessante anche per i caratteri architettonici. Presso alla chiesa stabilì in pari tempo il suo seminario, che ottenne presto lettere patenti di approvazione.

È impossibile enumerare tutte le opere pastorali di questo genio dell'apostolato cristiano, «*eximus sacerdos, insigne cleri nostri decus et ornamentum*» (lettera dell'assemblea del clero francese indirizzata nel 1730 al papa Clemente XII), restauratore della vita cristiana in Francia. Promosse associazioni e confraternite di carità consacrate al sollievo dei poveri e dei malati, case per orfani e infelici, scuole per fanciulli; istituti in parrocchia una società di gentiluomini e militari dedicati a queste opere (da essi nel 1651 ottenne la promessa che non avrebbero né fatte né accettate sfide per duelli).

L'O. non ebbe vita facile: non solo aveva da combattere la depravazione della parrocchia, ma doveva anche destreggiarsi nelle note turbolenze che sconvolsero Parigi durante la minorità di Luigi XIV, pur mantenendo sé e la sua parrocchia nella fedeltà al principe.

Malfermo di salute e colpito da gravi febbri, il 20 giugno 1652 lasciò a Le Ragois de Bretonvilliers il governo della parrocchia e si ritirò nel suo seminario, che diresse fino alla morte. Nell'ultima malattia fu visitato dall'amico S. Vincenzo de' Paoli. Prima di morire consolidò la *Congregazione* (questa qualifica fu contestata) di *S. Sulpizio* e la vide irradiata a Viviers, Puy, Bourg-St-Andréol, Clermont e perfino a Montréal nel Canada, dove, comperata l'isola di Montréal, con le Royer de la Dauversière fondò la *Compagnia di N. Signora di Montréal*.

La congregazione prosperò, nonostante la grave crisi giansenistica. Fiorisce tuttora, cumulata di meriti, acquisiti nel rinnovamento religioso della Francia.

Dopo il ricordato Le Ragois, l'ufficio di parroco di S. Sulpizio fu disgiunto da quello di superiore del seminario: i preti della parrocchia continuarono a vivere in una propria comunità (esempio imitato dalle grandi parrocchie della capitale), mentre i preti del seminario costituivano una comunità a parte. Di tali seminari ne esistevano 5 a Parigi prima della rivoluzione e una dozzina nella provincia. I superiori di Parigi furono considerati superiori generali di tutta la congregazione. I più celebri di essi, dopo l'O., sono TRONSON († 1700) ed EMERY († 1811). Per la storia e la spiritualità dei Sulpiziani, v. questa voce.

«*Vir praestantissimus ac sanctitatis odore florens*», lo disse Bossuet (Mystici in tuto), il quale consigliava

alla sorella Cornuau di «*suivre en confiance l'attrait qu'elle éprouvait pour la lecture de ses écrits*». O. infatti lasciò degli scritti tuttora validi, più volte editi, ispirati alla dottrina del card. DE BÉRULE (v.) e del CONDREN (v.), che fu maestro e stimolatore dell'O. La devozione al Verbo Incarnato, caratteristica della scuola spirituale francese, riceve dall'O. squisiti sviluppi affettivi e finissime analisi introspettive, che lo avvicinano a S. Francesco di SALES (v.).

BIBL. — Opere principali. *La journée chrestienne* (Paris 1655; vers. it., Milano 1935), *Cathéchisme chrestien pour la vie intérieure* (Paris 1656; vers. it., Milano 1941), *Explication* [mistica] *des cérémonies de la grand'messe de paroisse* (Paris 1656), *Introduction à la vie et aux vertus chrestiennes* (Paris 1658; vers. it., Mil. 1838), *Traité des saints ordres* (Paris 1676, a cura di L. Tronson; vers. it., Torino 1884, 1925), *Piété seminarii S. Sulpitii* (Paris 1819, Bourges 1879), *Vie intérieure de la très S. Vierge* (Paris 1868, 2 voll., a cura di M. Faillon, compendio di H. J. Icard, ivi 1875, 1880), *Lettres spirituelles* (Paris 1672, a cura di L. Tronson; ivi 1885 a cura di Gamon), *Lettres de M. O.* (Paris 1935, 2 voll., a cura di E. LEVESQUE, che aggiunge una trentina di nuove lettere alla ediz. di Gamon e fornisce preziose notizie sui corrispondenti di O. e dati utili alla comprensione del testo).

Studi. GIRY, *Vie, Paris 1787*. — NAGOT, *Vie, Versailles 1818*. — M. FAILLON, *Vie*, 3 voll., 4^a ediz. Paris 1873. — F. MONIER, *Vie*, ivi 1914. — H. HUVELIN, *Vie*, ivi 1923. — P. POURRAT, *J. J. O.*, Paris 1932. — J. MONVAL, *Les sulpiciens*, Paris 1934. — P. RENAUDIN, *J. J. O.*, Paris 1943 (pp. 40). — A. PORTALUPPI, *G. G. O.*, Milano 1947. — G. LETOURNEAU, *Le ministère pastoral de J. J. O.*, Paris 1905. — Id., *La mission de J. J. O.*, ivi 1906. — BREMOND III, 419-507. — P. POURRAT, *La spiritualité chrét. III* (Paris 1925⁹) 525 ss, 562 ss. — E. LEVESQUE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 963-82. — J. GALY, *Le sacrifice dans l'école française de spiritualité*, Paris 1951, p. 285 ss. — J. E. MÉNARD, *Les dons du St-Esprit chez M. O.*, Montréal 1951: dissertazione (presentata all'Angelicum di Roma) dove si vuol mostrare che O. era un mistico (in particolare, le citate prove spirituali sono ricondotte rispettivamente alla «notte dei sensi» e alla «notte dello spirito») e autore di una teologia mistica (la sua dottrina spirituale è l'esplicazione pratica della teologia dei doni dello Spirito S.).

OLIGER Livario, O. F. M. (1875-1951), n. a Schorbach in Lorena, m. a Roma. A 14 anni si fece religioso della provincia francescana francese di S. Ludovico, il cui collegio si trovava allora in Inghilterra a Saltash (Cornwall), poi a Clevedon (Somerset). Compiuto il noviziato a Harreveld in Olanda, continuò gli studi a Dorsten (Germania) e a Metz, dove fu ordinato sacerdote (1900). Dal 1903, tolte brevi pause estive ed il periodo della guerra 1915-18, rimase fino alla morte in Italia.

Dapprima fu guida ai pellegrini in Assisi. Recatosi a Roma (1905), ottenne il titolo di lettore generale del collegio internazionale di S. Antonio (ora Pontificio Ateneo Antoniano) e il diploma di paleografia e diplomatica alla scuola Vaticana, nel 1906 venne nominato professore di storia della chiesa e dell'ordine nel medesimo collegio. Dal 1911 fu membro di redazione dell'*Archivum Franciscanum Historicum* (collegio di S. Bonaventura a Quaracchi, presso Firenze), di cui era stato uno dei fondatori (1907). Dopo la parentesi 1916-19 ritornò a Quaracchi, indi (1923) a Roma riprendendo l'insegnamento all'Antoniano. Il Pont. Ateneo Lateranense lo assunse nel

1931 quale insegnante di agiografia nella facoltà teologica, nel 1941 quale professore di metodologia storico-giuridica nella facoltà *utriusque juris*. Fu confondatore (1927) e redattore (fino al 1931) di *Antonianum*.

Studioso di fama universale, lasciò numerosi scritti scientifici (ben 180 pubblicazioni, senza contare il gran numero di recensioni e articoli destinati a riviste e alle enciclopedie: *The Catholic Encyclopedia*, *Kirchliches Handlexikon*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.*, *Diction. de théol. cath.*, *Enc. Ital.*, *Encicl. Cattolica*), che non si limitano all'ambiente francescano, ma si estendono a tutta la storia della chiesa, specialmente al medioevo. Ricordiamo: *De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV* (Roma 1943), *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum* (Roma 1950; in appendice il testo della regola 1241-42, con le fonti e i luoghi paralleli), *Expositio Regulae Fr. Min.* di Angelo da Clareno (Quaracchi 1912), due edizioni critiche (collez. «Lateranum»), cioè lo *Speculum Inclusorum* e la *Vita* di Margherita Colonna (Roma 1938 e 1935).

Collaborò alla continuazione dei monumentali *Annales Ordinis Minorum* del Wadding (voll. XXVII e XXVIII del 1933 e 1934). Altri suoi studi interessano le sette degli Spirituali e dei Fraticelli, l'Inquisizione, la prima civilizzazione ed evangelizzazione dell'America nei sec. XVI e XVII (per questi ultimi fu nominato nel 1950 membro dell'Accademia di storia francescana americana).

Per ampiezza e diligenza di ricerca, per severità di metodo e perspicacia critica, fu un maestro di storia francescana. Del resto fu ottimo religioso, amabile per modestia e semplicità.

Necrologi in Riv. di storia della chiesa in Italia 5 (1951) 115 s., *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 517. — *Miscellanea hist. p. L. O. obitata*, Roma 1945 (pp. VII-500), col profilo biobibliogr. di A. KLEINHAUS, *De vita et scriptis r. p. L. O.*, p. 1-32 (a p. 7-32 elenco degli scritti di O. fino al 1944). — L. SPÄTLING, *P. L. O. Ein Leben im Dienste der franziskan. Gesch.*, in *Franzisch. Studien* 32 (1950) 362-81 (a p. 380s, elenco degli scritti di O. dopo il 1944).

OLII SS. v. OLIO.

OLIMPIA (*Olimpiade*), S. († a Nicomedia il 25 luglio 408), scelta dal patriarca Nettario come diaconessa della chiesa di Costantinopoli (v. DRACONESSE). Nacque verso il 368 da famiglia idolatra (vuolsi che fosse figlia del conte Seleuco e nipote di Ablavio prefetto del pretorio sotto Costantino). Rimasta orfana in tenera età, lo zio Procopio, amico di S. Gregorio Naz., ne amministrò i beni e Teodosia, sorella di S. Anfilochio vescovo di Iconio, ne curò l'educazione. Dotata di straordinaria avvenenza e di fervido ingegno, a 16 anni venne maritata a Nebridio amministratore dei beni particolari di Teodosio il Grande. Vedova dopo 20 mesi di matrimonio e da molti ottimi partiti richiesta in sposa (lo stesso Teodosio la stimolò a maritarsi con Elpidio suo prossimo parente), O. volle conservarsi nello stato vedovile.

Teodosio ordinò al prefetto di Costantinopoli che le fosse tolta l'amministrazione dei beni fino a che avesse raggiunto i 30 anni di età. O., invece di lamentarsi, ringraziò Teodosio per averla liberata di così gran peso: aggiunse che il favore sarebbe completo se l'imperatore avesse prescritto che i suoi beni fossero venduti a vantaggio dei poveri e della

chiesa. Di fronte a tanta virtù, Teodosio ordinò che le venisse restituita l'amministrazione. O. consacrò le sue cospicue ricchezze alla carità e al culto, vivendo in povertà, semplicità, penitenza e orazione. Sopportò con pazienza amorosa ingiurie, calunnie, infermità corporali. Fondò e diresse una comunità di diaconesse e vergini presso la cattedrale di Bisanzio, che subì le peripezie di O. La santa, infatti, devotamente attaccata a S. GIOVANNI Crisost. (v.) suo direttore spirituale, ne condivise le persecuzioni. Ne ricevette 17 lettere (PG 52, 549-623; Ph. E. LEGRAND, Paris 1933).

Salazar, commentatore del martirologio ispanico, cita autori che sostengono trovarsi nella Spagna la patria di O., opinione non suffragata dalle fonti antiche. Festa il 24 luglio (anche 25 e 26) presso gli orientali, al 17 dic. nel martirologio romano.

PALLADIO, *Hist. lausiaca* 144, PG 34, 1244-50. — PALLADIO, *Vita S. Joan. Chrys.* 10, PG 47, 35. — SOZOMENO, *Hist. eccl.* VIII, 9, PG 67, 1537-40. — S. GREGORIO Naz., *Ad Olymp.*, carine, PG 37, 1542-50. — *Menologium graec.*, PG 117, 557-60. — *Synaxarium eccl. Constantin.*, Bruxelles 1902, col. 841 s. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 590. — *Vita* del sec. V-VI, B. H. G.² 1374-75; *Translatio* redatta dall'igumeno SERGIA ai tempi del patriarca Sergio (610-38), B. H. G.² 1376, in *Anal. Bolland.* 15 (1896) 400-423, 16 (1897) 44-51. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2064-71, con fonti e bibl. antica. — TILLEMONT XI, 416-40, 629-31. — v. GIOV. CRIS. — *Cartas a S. Olimpiades*, versione spagn. e note a cura di B. M. BEJARANO, Madrid 1944. — *Letras à Olympias*, ampia introduz. e vers. franc. a cura di A. M. MALINGREY, Paris 1947: la successione delle lettere è data secondo la loro probabile cronologia. — G. BARDY, *La chronologie des lettres de S. Jean Chr. à Olympias*, in *Mélanges de science relig.* 2 (1945) 271-84, propone il seguente ordine cronologico: XI (tra il 9 giugno e il 3 luglio 404), X, IX, XII, VIII, XIII, I, II, XIV, III, V, VI, VII, XVI, XVII, XV e un anno dopo (primavera 407) IV, che ha valore di testamento.

OLIMPIADE e MASSIMO, SS., secondo la *Passio Polychronii* incontrarono crudele martirio, cantando salmi, a Cordula dopo il trionfo dell'imperatore Decio sui Persiani. Festa al 15 aprile.

Martyrol. Rom., Bruxelles 1940, p. 138 s., vi si esprime dubbio circa la loro realtà storica. Cf. H. DELEHAYE in *Analecta Bolland.* 51 (1933) 69 e 76 s. — ACTA SS. April. II (Ven. 1738) die 15, p. 375 s. — QUENTIN, *Martyrologes hist. du moyen-âge*, p. 78.

OLIMPIO, vescovo spagnuolo del IV-V sec. (conosciuto da S. Agostino, che muore nel 430), autore di un libro «contro quelli che accusano la natura e non il libero arbitrio. Dimostra che il male fu innestato nella natura non già per il fatto della creazione della disubbidienza» (GENNADIO, *De script. eccl.* 23, PL 58, 1074). Probabilmente l'opera era diretta contro il priscillianismo e tendeva a provare che il MALE (v.) non è un fatto originario di natura, bensì un fatto secondario introdotto liberamente da una colpa.

S. Agostino (*C. Julianum* I, 3, 8) cita un passo del «sermo ecclesiasticus» di un vescovo spagnuolo Olimpo, detto «vir magna in ecclesia et in Christo gloriae», ma non è sicura l'identità di costui con l'O. ricordato da Gennadio. — BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.* III (Freib. i. Br. 1912) 414.

OLIMPIO e compagni, martiri. v. SEMPRONIO.

OLIMPIO, S., martire ignoto. L. TH. LEFORT ha pubblicato in *Muséon* 63 (1950) 1-23 il testo copto, con vers. francese, del panegirico pronunciato per s. O. da Mosè vescovo di Tkow (è in gran parte identico al martirio di S. Pantaleone-Panteleemone).

OLIMPIO Francesco, teatino (1559-1639), n. e m. a Napoli, uomo di santa vita, favorito di doni celesti straordinari, apostolo della devozione a Maria Immacolata sotto la forma della « schiavitù mariana » (*Breve esercizio da farsi da quelli li quali vivono sotto il titolo di schiavi incatenati della Madre di Dio*, Palermo 1627) e della « coroncina dei dodici privilegi di Maria » (*Coroncina della B. V. Maria e modo di praticarla*, Napoli s. a., delizioso libretto che i missionari teatini introdussero anche in oriente). Cf. G. KAMINSKI, *Coroncina . . .*, in *Regnum Dei. Collectanea theatina* 4 (1945) 105-15. — G. SILOS, *Ven. Servi Dei Fr. Olymptii vita*, Roma 1657.

OLIMPIODORO (sec. VI), coetaneo di PROCOPIO di Gaza (v.), diacono della chiesa di Alessandria, ordinato dall'arciv. monofisita Giovanni III Nikiote († 516), lasciò *Commenti* ad alcuni libri della Bibbia (PG 93, 13-770), sulla cui autenticità v. *Dict. de la Bible* IV, 1796.

Anastasio Sinaita cita un passo della II lettera scritta da O. « grande filosofo e diacono di Alessandria » contro Severo di Antiochia (PG 89, 1189). — v. CATENE. — BARDENHEVER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 93 ss.

Si distingue da O., storico pagano egiziano del V sec. († dopo il 450) e da O. il giovane, filosofo neo-platonico del VI sec. d. C. appartenente alla scuola di Alessandria.

OLIMPO. v. Olimpio.

OLIO (d'oliva). — **I. Nella Bibbia.** È frequentemente commemorato nella Bibbia, insieme col pane e il vino, in senso reale o simbolico. Tra le benedizioni di Dio ve n'è una che promette abbondante raccolta di O. (Deut VII 13; XI 14); la penuria di O. è uno dei castighi che Dio manderà al popolo infedele (Deut XXVIII 40, 51; Gioele I 20; Mic VI 15; Agg I 11). L'O., oltreché per i suoi usi domestici (condimento dei cibi, medicina per curare le ferite e ungere il corpo), è ricordato anche per il suo largo uso sacro (nei sacrifici, nella consecrazione dei sacerdoti, dei vasi e delle suppellettili del culto, nell'unzione dei re, ecc.). Assai frequente nella Bibbia è l'accezione figurata del termine O.: simbolo di fertilità, di gioia, di benedizione, di soavità, di destinazione sacra. Una buona concordanza biblica ragguaglia subito circa l'uso dei vocaboli « O., unzione » nella Bibbia. Cf. E. LEVESQUE in *Dict. de la Bible* III, col. 770-77.

II. Nell'uso liturgico cristiano. — **A) v. UNZIONE**, inoltre **BATTESIMO, CONFERMAZIONE, ORDINE, ESTREMA UNZIONE, CRISMA.**

B) LA CONSACRAZIONE DEGLI OO. Non possiamo precisare quando sia stato composto il formulario romano di questo rito. Secondo il *Liber pontificalis*, papa Fabiano (236-250) avrebbe fissato l'annuo rinnovamento del crisma (possiamo ritenere anche degli altri due OO. sacri: l'O. dei catecumeni impiegato nel battesimo e l'O. degli infermi impiegato nell'estrema unzione) al giovedì santo. Si può pensare che la relativa formula liturgica di benedizione (o consecrazione) fosse allora introdotta, o fosse già in uso. Cf. S. Basilio: « Benedicimus autem et

aquam baptismatis et oleum unctionis . . . » (*De Spir. S.* 27, PG 32, 188 B).

Il rito quale si trova ora nel *Pontificale romano* è già nei sacram. gelasiano e gregoriano. Le aggiunte posteriori comprendono: gli esorcismi che si pronunciano sui tre OO., qualche inciso testuale, quanto riguarda il balsamo, l'inno O. *Redemptor*, le cerimonie accessorie dei preti, diaconi, suddiacono, le processioni, i saluti.

Delle aggiunte e varianti testuali, due meritano di essere segnalate nella benediz. dell'O. degli infermi. Dove oggi si legge: « . . . sit omni hoc unguento coelestis medicinae peruncto, tutamen mentis et corporis . . . », il testo (pare gelasiano) offertoci dal Duchesne porta « . . . sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamen mentis et corporis . . . ». Nel passo della benediz. dell'O. dei catecumeni: « . . . te oramus, Domine, ut emittere digneris tuam benedictionem super hoc oleum, et venturis ad b. regenerationis lavacrum tribuas per unct. hujus creaturae purgationem mentis et corp. », i sacramentarii non hanno le parole riportate in corsivo.

L'O. da benedirsi è esclusivamente d'oliva (v. OLIVO). La espressione *pinguedinem oliuae* e le magnifiche illustrazioni mistiche del prefazio escludono ogni altro O.; lo stesso insinua l'inno O. *Redemptor*, quantunque posteriore ai sacramentarii.

Gli OO. sono tre, distribuiti in due gruppi: l'O. medicinale, che oggi chiamiamo *degli infermi*, e i due OO. *battesimali*. Il primo è benedetto da solo, al consueto punto, verso la fine del canone in cui si benedicevano le creature che avevano una destinazione sacra o religiosa. Gli altri OO. sono benedetti dopo la comunione; il primo servirà per l'unzione *sussequente* al battesimo, il secondo per quella *antecedente*.

La nomenclatura non è ancora bene fissata: si chiamano promiscuamente *oleum* e *chrisma* (cioè unzione, o piuttosto *materia d'unzione*). Il sacram. gregor. chiama *chrisma principale* l'O. che si benedice col prefazio. Più recente è la nomenclatura tecnica invalsa di: *olea sacra* o *sancta* per tutti e tre gli OO., di *oleum infirmorum* per il primo che vien benedetto, di *oleum catechumenorum* per il terzo, di *chrisma* (non O. *chrismatis*) per il secondo (il quale non solo *benedicitur* ma *conficitur*, essendo un misto di O. e balsamo).

L'O. degli infermi è benedetto meno solennemente: serve infatti per la sola liturgia privata. Che esso, ai tempi dei sacramentarii, servisse anche ad usi extra-sacramentali, è testimoniato dalla variante surriferita dataci dal Duchesne (ungenti . . .), da un passo celebre di Innocenzo I (*Ep. ad Decentium* XXV, 8, DENZ.-B. 95), dalla rubrica del gregoriano « *Antequam dicatur* Per quem haec omnia . . . *benedicit tam domnus Papa quam omnes presbyteri*: Emitte, Domine . . . », che Duchesne interpreta così: verso la fine del canone i fedeli presentano, perché vengano benedette, delle ampolline di O. destinato a loro uso personale; è l'O. degli infermi, che servirà per l'estrema unzione, ma i fedeli se ne serviranno essi stessi in privato. Le ampolle sono collocate sulla balastra. I diaconi ne prendono alcune e le portano all'altare, ove il papa le benedice. Le altre sono benedette alla balastra da vescovi o preti, che ripetono la formula pronunziata dal papa.

Il crisma, si sa da documenti anteriori, veniva mischiato con profumi (forse non solo e non sempre balsamo); ma nei sacramentarii non si fa cenno di

tale mistione, né in testo né in rubrica. Nei sacramentari, il testo della benedizione del crisma e dell'O. dei catecumeni non insinua altra destinazione di tali OO. che il rito battesimale: a quei tempi gli OO. ss. non servivano che per l'estrema unzione, la cresima e come accessori del battesimo.

Dopo i sacramentari lungo il medio ev. larghissima applicazione si fece degli OO. ss. L'unzione con O. viene introdotta in moltissime consacrazioni, in particolare nell'ordinazione ecclesiastica, nell'incoronazione dei re, nella dedicazione di vasi sacri, delle campane, degli altari e delle chiese. Peraltro, nonostante le nuove destinazioni dell'O., non vennero alterate nel *Pontificale* le formole per la benedizione degli OO. (forse è una aggiunta l'inciso « *ut emittere digneris* » nella formola per l'O. dei catec.). È notevole invece la chiarificazione dottrinale fornita progressivamente dalla chiesa circa la funzione dell'O. nel rito liturgico: cap. *De sacra unzione* di Innocenzo III (1198-1216) nel *Corpus juris canonici*; decr. *Exsultate Deo* (22 nov. 1439) di Eugenio IV per gli Armeni; conc. Tridentino, sess. 7, can. 2 *de Confirmat.*; sess. 14, decr. *Visum* e can. 2, 3, 4 *de sacr. extr. unct.*; sess. 23, can. 5; un decreto di Clemente VIII del 1595; parecchie cost. di Benedetto XIV; costituz. di Pio XII sulla essenza dell'ordinazione sacra.

C) **La odierna disciplina latina.** Circa la materia degli OO. ss., la mistione di materie diverse dall'O. di oliva (eccetto il balsamo nel crisma) rende illecito l'uso liturgico di quella mistione, e anche invalido se le materie aggiunte sono prevalenti.

Si ritiene generalmente che il balsamo sia richiesto *de essentia* nel crisma, ma quale debba essere la specie infima di questa gomma odorosa che si dice balsamo, non è stabilito; quindi è libera la scelta.

La benedizione degli OO. deve farsi dal vescovo nel giovedì santo, col rito del *Pontificale romano*, durante la messa pontificale, con l'assistenza di 12 preti, 7 diaconi, 7 suddiaconi. Il papa può delegare a un semplice sacerdote la facoltà di benedire l'O. degli infermi (can. 945), della quale si servono in modo ordinario i sacerdoti orientali.

Il crisma serve: per la cresima, per la consacraz. del vescovo, per l'unzione da farsi sul capo subito dopo il battesimo, per la consacraz. della chiesa e dell'altare, della patena e del calice, per la benediz. della campane.

L'O. *dei catec.* si adopera: nell'unzione che si fa sul petto e fra le spalle del catecumeno prima del battesimo, nell'ordinaz. del prete, nell'incoronazione dei sovrani, nella consacraz. dell'altare.

L'O. *degli infermi* si usa: nell'amministr. della estrema unzione e nella bened. delle campane.

Se si adopera un O. diverso da quello prescritto, il valore dell'atto è dubbio; in pratica l'unzione devesi ripetere. Il che vale ancor più se l'O. non sia benedetto o non sia stato benedetto secondo le prescrizioni. Anche nelle ordinazioni, la unzione, benché non sia rito essenziale, in pratica deve esser supplita se fu tralasciata o fu compiuta con O. diverso dal prescritto.

Per la liceità dell'uso si esige che gli OO. siano recenti, cioè benedetti nell'ultimo giovedì s.; in caso di necessità si possono usare OO. vecchi (di non più di 4 anni), sempreché non siano corrotti.

Gli OO. ss. devonsi custodire decentemente in chiesa (replicate risposte della Congreg. dei Riti vietano di tenerli in casa), tranne che, per ragioni

adeguate, facilmente avverate per l'O. degli infermi, il vescovo dispensi *ad tempus* nei casi particolari.

Gli OO. ss. della cattedrale (ove furono benedetti) alle parrocchie devono essere portati (privatamente) da un prete o diacono o suddiacono; se la necessità costringa, siano consegnati, chiusi a chiave nella loro custodia, a un laico cattolico fidato. Non è lecito valersi della posta o di simili servizi (S. Uff., 1 maggio 1907).

I vasetti contenenti gli OO. siano di metallo ben forbito; si possono rivestire internamente di vetro, per amor di nettezza; e di solito si tengono involti in una borsetta di seta violacea. L'O. dei vasetti può essere imbevuto nella bambaccia.

Si consiglia di infondere poco O. nel fonte battesimale. Se lungo l'anno la provvista di OO. ss. diventa insufficiente, e non si può rifornire altrimenti con sollecitudine (presso il vescovo), il *Rituale* autorizza (tit. 5, c. 1) ad aggiungere all'O. s. un po' d'O. semplice (d'oliva, s'intende), in quantità inferiore all'O. s. disponibile; l'operazione si può ripetere.

Al ritornar del giovedì s., gli OO. ss. rimasti si abbruciano, e le ceneri si pongono nel sacario. Converterà serbare qualche goccia di O. degli infermi per i casi urgenti di estrema unzione. Nelle parrocchie lontane dalla cattedrale, il sabato s., se i nuovi OO. non sono ancora arrivati, si farà la benediz. del fonte senza la infusione degli OO., che si comprà poi privatamente (con cotta e stola viol.) arrivati che siano gli OO. stessi. Che se lo stesso sabato occorresse battezzare, dopo la benediz. del fonte si farà la infusione con gli OO. vecchi, rimandando quella coi nuovi alla vigilia di Pentecoste.

III. **L'O. nella devozione privata.** Si disse O. *santo* o *sacro* o *benedetto* anche: A) l'O. che bruciava nella lampada sulla tomba di un martire o di un santo (O. dei santi, O. dei martiri, O. delle lampade); B) l'O. che fosse stato benedetto da qualche santo personaggio (taumaturo, vescovo, monaco...).

A) Sino dai primordii cristiani si costumò far ardere giorno e notte dinanzi alle tombe dei martiri lucerne piene di O. Nel sec. IV divenne comune l'uso di prendere per devozione parte di detto O. dalla tomba del santo allo scopo di ottenere favori per l'intercessione del santo. Spesso vescovi e papi inviano in dono fiale ripiene di questi OO.; numerose sono le fiale fittili, nelle quali si legge: *Ex oleo sancti...* Celebre è la collezione di 65 fiale d'O. che S. Gregorio M. inviò alla regina dei Longobardi Teodolinda. Cf. la classificazione che ne dà J. BUREL, *Anciennes pratiques de dévotion*, Avignon 1927, p. 61-70. Lo stesso papa a sua volta aveva ricevuto in dono da Leonzio « l'O. della S. Croce » (PL 77, 938), che verosimilmente era l'O. ardente davanti alle reliquie della Croce.

Le ampolle di O. dei santi erano regali apprezzati che si scambiavano frequentemente gli amici. Tale O. era venerato come reliquia taumaturgica del santo: dal suo uso si attendevano anche guarigioni miracolose (degli stessi animali). La letteratura antica è piena dei prodigi ottenuti con l'uso dell'O. dei santi. Cf. S. AGOSTINO, *De civ. Dei* XXII, 8, PL 41, 767; GREGORIO di Tours, *De gloria martyrum* I, 31, PL 71, 731 (dove, più che di O., si tratta forse di manna o unguento emanante dalla tomba del santo); *De gloria conf.* IX, 70, PL 71, 835, 879; *Miracula S. Martini* I, 2 e III, 18, PL 71, 915; 976; *Hist. Franc.* IV, 36 e VIII, 15, PL 71, 299, 459; S. GIOVANNI CRIS., *Hom.* 23 *in Mt.*, PG 57, 385,

Hom. in mart., PG 50, 664; S. SOFRONIO, *S. Cyri et Joannis miracula*, PG 87, 3553-59...; TILLEMENT XVI, 58, 67, 110; DELEHAYE, *Les recueils antiques des miracles des saints*, p. 13, 20; J. BUREL, *o. c.*, p. 57-72.

B) Ugualmente diffusa era la credenza nelle virtù taumaturgiche dell'O. benedetto da persone venerande per santità. Già Tertulliano narra che l'imperatore Settimio Secondo guarì per l'unzione di O. praticatagli dal cristiano Procolo, il quale fu poi trattenuto a palazzo (*Ad Scapulam*, PL I, 703). A partire dal sec. IV le testimonianze sull'uso dell'O. benedetto non si contano più. Cf. S. GIROLAMO, *Vita di S. Ilarione*, PL 23, 44, 46, 52; PALLADIO nella *Storia lausiaca* XII 1, XVIII 1, XVIII 22; RUFINO di Aq., *Storia dei monaci*, PL 21, 303 s, 421; Sulpicio Sev., *Vita B. Martini*, 16, PL 20, 169; *Dial.* III, 2 e 3, PL 20, 213; CIPRIANO di Tolone, *Vita Caesarii I*, 37-39, PL 67, 1017-20; GREGORIO di Tours, *Vitae patrum* XIX, 4, PL 71, 1091 (lo stesso scrittore riporta la credenza che l'O. benedetto aumentasse di volume per la comunicazione delle virtù celesti, *Vita Martini* I, 2; PL 71, 915 s); VEN. FORTUNATO, *Vita S. Germani Parisiensis*, 14, 15, 16, 18, 28, 35, 37, 38, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, PL 88, 460 ss; *Vita S. Paterni* vesc. di Avranches, 8, 11, PL 88, 493 s; GIONA, *Vita Eustasii* abbate di Luxeuil, 4, PL 87, 1048; TEODORETO, *Relig. hist.*, PG 82, 1480 B (lo stesso autore, ivi 8, PG 82, 1375, narra che dalle virtù dell'O. benedetto trasse vantaggio anche il cavallo malato dell'imperatore); altri esempi presso J. BUREL, *o. c.*, p. 47-55.

Trattati (*De sacramentis*) di diritto can., morale, dogmatica, liturgia, e storie della liturgia. — F. CABROL in *Dict. d'archéol. chrét.* VI-2, col. 2777-91. — P. BERNARD in *Dict. de théol. cath.* II, col. 2395-414 (Chrême). — P. BAVART in *Dict. de droit can.* III, col. 700-707; IV, col. 248-50. — P. HOFMEISTER, *Die hl. Oele in der morgen-u. abendl. Kirche*, Würzburg 1948. — E. LANGE, *L'unction des martyrs et la bédiction de l'huile*, in *Irenikon* 31 (1958) 138-55: rapporti della *Traditio apost.* (che nella bened. dell'O. degli inf. ricorda re, sacerdoti e profeti) con il gelsiano e il rituale copto (che aggiungono ambedue anche i martiri, dipendendo da un originale comune diverso dalla *Traditio*).

OLIPHANT Lorenzo (1832-1888), n. a Ceylan, m. a Twickenham, inglese, viaggiatore in Asia, in America, in Europa, diplomatico (console inglese nel Giappone; dal 1865 al 1868 rappresentante nel Parlamento inglese del distretto di Stirling in Scozia), negli ultimi anni di vita si diede all'occultismo e a un misticismo di assai bassa lega. Lasciò molte opere: narrazioni di viaggi, descrizioni geografiche, memorie diplomatiche, scritti mistici (cosiddetti).

H. W. SCHNEIDER-G. LAWTON, *A prophet and a pilgrim. Being the incredible history of Thomas Lake Harris and Laur. O., their sexual mysticism and utopian communities, amply documented to confound the skeptic*, New-York, Columbia univ. press. 1942 (pp. XVIII-589).

OLIVA, abbazia cistercense in Pomerania (Prussia, filiazione di Colbaz (Mera Vallis) nella linea di Clairvaux, fondata nel 1186 da Subislao principe dei Cassubi e dei Pomeranii († 1187), che vi è inumato con la moglie Anna figlia di Miciaslao III re di Polonia. L'abbazia seguì le mutevoli sorti religiose e politiche di quella regione. Fino al 1294 restò sotto il dominio dei principi locali, quindi, dopo un breve intervallo polacco, passò sotto il

governo dell'ordine Teutonico di Prussia (1772). Da allora l'abbazia, già floridissima, andò sempre più decadendo, finché nel 1831 venne soppressa. La sua importante biblioteca fu divisa fra quelle di Berlino e di Königsberg. — COTTINEAU II, col. 2126.

Un'abbazia cistercense omonima, filiazione di Escalé-Dieu nella linea di Morimond, fu fondata in Spagna, dioc. di Pamplona, nel 1150 da Raimondo (Berengario IV). — COTTINEAU, ivi. — ENC. IR. XXV, 283. — A. LUBOMSKI, *Die Mönche von O.*, in *Cisterzienser Chronik* 42 (1940) 49-54, 81-85, 97-101, 129-32, 145-50, 168-72, 43 (1941) 20-30, 54-61, 78-84.

OLIVA, S., vergine e martire (sec. IX?). Una leggenda popolare, passata in una *Passio* tardiva del sec. XIV, narra che O., d'alto lignaggio palermitano e di meravigliosa venustà, fu rapita tredicenne dai saraceni e portata a Tunisi. Moltiplicandosi i miracoli e le conversioni attorno alla sua persona, fu relegata in una orribile foresta tra le fiere. I cacciatori, che un giorno la rinvennero, si convertirono. Allora i musulmani la torturarono orribilmente; ma poiché anche nei supplizi operava miracoli e convertiva i carnefici, fu decapitata. La sua anima volò al cielo sotto forma di colomba, come S. Scolastica. Festa 10 giugno.

O. è molto onorata a Palermo (della qual città è patrona minore) e a Tunisi (perfino dai musulmani, che tengono in gran conto la « moschea d'O. »).

La citata *Passio* (B. H. L. 6329) è in *Anal. Bolland.* 4 (1885) 5-9 e in *ACTA SS. Jun.* II (Ven. 1742) die 10, p. 297-98. — C. COURTOIS, *Une sainte suspecte, Ste Olive, in Orient. christ. periodica* 13 (1947) 63-68. — FR. HALKIN, *La passion grecque des SS. Libye, Eutropie et Léonis, martyres à Nisibe*, in *Anal. Bolland.* 76 (1958) 293-315, con introd. (dove è discussa tutta la questione di s. O.) e testo.

OLIVA (Oliba), di famiglia comitale, consacratosi a 17 anni alla vita religiosa, fu monaco e abate di N. Signora di Ripoll, indi di S. Michele di Cuixà, infine (1017-1046) vescovo di Vich, in relazione con personaggi ed eventi dell'epoca e della regione, grandemente benemerito per la sua amministrazione, per i suoi sforzi di riforma e di pacificazione. In PL 142, 591-608 sono riportati alcuni suoi scritti e lettere (il *Sermo in natali S. Narcissi episc.*, ivi 591-94, è apocrifo).

MONCADA, *Episcopologio de Vich*, I (Vich 1891). — BEER, *Die Hss. des Klosters S. Maria de Ripoll*, I-II (Wien 1907-08). — A. M. ALBORADA, *L'abat O. fundador de Montserrat*, Montserrat 1931. — R. D'ABADAL y DE VINYALS, *L'abat O. bisbe de Vic i la seva epoca*, Barcellona 1948. — E. JUNYENT, *El pretendido sermon de S. Narciso falsamente atribuido al obispo O.*, in *Anal. sacra Tarraconensis* 20 (1947). — Id., *Le rouleau jubénaire d'O.*, in *Annales du midi* 63 (Toulouse 1951) 249-63. — A. M. ALBAREDA, *Notes dades sobre la familia de l'abat O.*, in *Anal. sacra Tarrac.* 28 (1955) 341-53.

OLIVA Alessandro, card. (1407-1463), n. da umile famiglia a Cobocolino presso Sassoferrate, resosi agostiniano in giovanissima età, studiò a Perugia e a Rimini, perfezionandosi poi a Bologna e a Roma. Provinciale della marca d'Ancona nel 1439, si ritrasse poi a vita solitaria. Richiamato all'insegnamento, attese pure alla riforma di parecchi conventi. Nel 1455 vicario della congregazione di Perugia, alla morte del generale p. Giuliano da Salemi (1458) da Pio II fu costituito vicario dell'ordine e nel 1459 venne eletto generale. Aveva già svolto magnifica,

molteplice attività, acquistandosi come predicatore primario posto tra quegli uomini zelanti e santi, che nel '400 « percorrevano instancabili città e villaggi d'Italia per predicare ovunque, e spesso con mirabile successo, a innumerevoli uditori, conversione e penitenza, mitezza e pace » (PASTOR, I, 33), quando Pio II (5 marzo 1460) lo creò cardinale. La nomina, benché inaspettata, fu salutata con gioia dai moltissimi che in Italia stimavano l'O. come una delle personalità più benemerite e simpatiche del tempo, mecenate, predicatore, religioso e sacerdote integerrimo, paciere dei popoli dilaniati dalle discordie intestine. Pio II gli affidò le missioni più delicate: pacificare città e popoli (a Siena, Perugia, Ancona, Osimo, ecc.), ricevere e trasportare a Roma la reliquia del capo di S. Andrea Ap. donata dal sovrano della Morea (1461). « La porpora non aveva cambiato il tenore di vita semplice e rigido di quest'uomo di così profonda pietà, che consacrava sei ore al giorno alla preghiera. Durante la S. Messa fu visto più volte sciogliersi in lacrime. Nonostante le sue scarse rendite, l'O. era sempre pronto a correre in aiuto quando si trattasse di soccorrere poveri, esuli, chiese e conventi bisognosi, scismatici greci ritornati in grembo alla chiesa. Era anche magnanimo protettore dei dotti. Mite con gli altri, era severo verso se stesso e sotto l'abito cardinalizio portava il cilicio; non mangiava carne, né beveva vino se non per ordine dei medici; non si vedeva mai ozioso; non lasciava mai la sua abitazione che per recarsi a visitare il papa, i cardinali e le chiese, specialmente S. Maria Maggiore e S. Maria del Popolo » (PASTOR, II, 195).

Morì a Tivoli. Il corpo trasferito a Roma venne sepolto in S. Agostino. Il papa ne celebrò personalmente le esequie e nei suoi *Commentari* gli dedicò un commosso elogio: « la morte di questi produsse una grave ferita alla chiesa ». « Una testimonianza magnifica... si è che alla morte di O. si pensava generalmente che con una vita più lunga egli sarebbe stato il successore di Pio II » (PASTOR, II, 196).

Alcune opere di O. sono citate in Perini, ma rimangono quasi tutte nascoste in biblioteche e archivi.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliol. Augustin.*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 639-41. — MORONI, *Dizionario*, XLVIII, 296-8. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 991. — LANTERI, *Ereni sacrae relig. August.*, I (Roma 1874) 51-8. — MED. MORICI, *Il card. A. O.*, Firenze 1899. — HURTER, *Nomenclator*, III³, 984. — PERINI, *Bibliogr. August.*, III (Firenze 1935) 31-5. — R. ELIA, *Una missione pacificatrice del card. A. O. nelle Marche*, in *Studi Piceni* 17 (1942) 17-22.

OLIVA Giacomo da Aquila, agostiniano (1384-1476), professore all'università di Napoli (1430), cappellano pontificio (1445). Avanzato in età ma ancora vegevo, fu eletto superiore generale dell'ordine, che governò per circa 6 anni con energia e saviezza. — T. HERRERA, *Alphabetum Augustinianum*, II (Madrid 1644) 436. — PERINI, *Bibliographia Aug.*, I, 48.

OLIVA Gianpaolo, S. J. (1600-1681), n. a Genova, m. a Roma. Gesuita dal 1616, fu rettore del Collegio Romano, predicatore apostolico sotto i papi Innocenzo X, Alessandro VII, Clemente IX, vicario generale (con diritto di successione) del p. G. Nikel (1661) e infine (1664) generale (XI della serie) della Compagnia. Come predicatore, volendo comporre le sue prediche « non da pieve » (come egli dice nella prefazione ai 70 discorsi tenuti nel Palazzo

Apostolico alla presenza di Alessandro VII), « per riverenza a chi l'udiva », finì talvolta per cadere nei difetti « scescentistici » tanto comuni agli oratori sacri del tempo, quantunque in proporzioni minori dei suoi colleghi (*Prediche dette nel Palazzo Ap.*, Roma 1669-74, 3 voll.; *Quaranta sermoni detti in vari sacri luoghi di Roma*, Roma 1670; *Sermoni domestici*, 10 voll., Roma 1670-82, predicati nelle case della Compagnia; di indole oratoria parenetica sono anche le sue *In selecta Scripturae loca Commentationes*, 6 voll., Lione 1677-79, Colonia 1744). Come superiore dell'ordine si trovò alle prese con giganteschi problemi: difendere l'ordine dall'accusa di favorire il LASSISMO morale (v.), accusa sollevata (perfino da gesuiti, come LA Quintinye e Tirso Gonzales) per il fatto che gli scrittori della Compagnia incoraggiavano il PROBABILISMO (v.); richiamare alla prudenza e, d'altra parte, giustificare presso gli accusatori i gesuiti francesi (v. in particolare LA CHAISE), che erano accusati di spalleggiare oltre misura la corte francese in lotta contro la S. Sede (v. INNOCENZO XI); regolare e far cessare i conflitti che opponevano in Indocina i missionari gesuiti e i vicari apostolici; difendere la Compagnia nella vasta campagna di accuse e calunnie da cui era investita; appianare i dissensi e stabilire rapporti di fraternità fra i gesuiti e gli altri ordini... Problemi a risolvere i quali non bastava un uomo, sia pure ben dotato, zelante e sagace come l'O., né la vita di un uomo.

Molto importanti sono le sue *lettere*, 2 voll., Roma (anche Bologna, Venezia) 1681, aumentate nell'ediz. di Bologna 1703-04.

SOMMERVOGEL, V, 1884-92; IX, 729. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 991-94. — G. B. SCAPINELLI, *Il memoriale [1676] di p. O. S. J. al card. Cybo sui nepotismo*, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 2 (1948) 262-73.

OLIVA (Olivo) Giovanni (1689-1757), n. a Rovigo, m. a Parigi. Ordinato prete a 22 anni, entrò poco dopo quale professore nel collegio d'Asolo. Nei momenti d'agio studiava la lingua francese; tradusse in latino il *Traité des études* del Fleury. Chiamato a Roma nel 1715, fu onorato della stima affettuosa di Clemente XI. Alla morte del papa fu segretario del conclave. Il card. di Rohan gli offerse la direzione della celebre biblioteca della famiglia De Thou, acquistata dal cardinale. O. accettò e nel 1722 si recò a Parigi, ove passò gli ultimi 35 anni di vita lavorando a quella preziosa collezione, di cui diede il catalogo in 25 voll. in f. Delle altre sue opere ricordiamo: *De nummorum veterum cognitione cum historia jungenda oratio* (Venezia 1716), *De antiqua in romanis scholis grammaticorum disciplina dissertatio* (ivi 1718), *In marmor Isiacum Romae nuper effossam exercitationes* (Roma 1719), tre opere riunite sotto il titolo: *Oeuvres diverses de l'abbé Oliva* (Paris 1758, con elogio dell'O. scritto da C. A. LESCOPIER); *Epistola de vita Camilli Silvestris* (Roma 1710), *Poggii Bracciolini florentini Historiae de varietate fortunae libri quatuor* (Parigi 1723); *Les impostures de l'histoire ancienne et profane* (Londra e Parigi 1770), traduzione di un'opera di Lancellotti.

OLIVA. v. OLIVI.

OLIVAINT Pietro, S. J. (1816-1871), n. e m. a Parigi, vittima della Comune, caduto (26 maggio 1871) nell'eccidio di Rue Haxo 85, perpetrato dai comunardi. Convertitosi a intensa vita cristiana

(1837), partecipò con l'OZANAM (v.) alle prime conferenze di S. Vincenzo. Fattosi gesuita (3 maggio 1845) e ordinato sacerdote (21 sett. 1850), coprì con sommo zelo varie cariche nell'ordine, mentre attendeva con successo al ministero della confessione, della predicazione e della direzione spirituale (non va dimenticato che la sua direzione fu decisiva per la vita di Maria della Provvidenza, v. SMET [de] EUG.). Era superiore della casa di rue de Sèvres (dal 1865) quando fu arrestato dai comunisti (5 apr. 1871) e imprigionato alla Roquette. Cadde con molti altri compagni (tra cui l'arciv. di Parigi Darby).

Dei suoi scritti, i *Consigli ai giovani* ebbero straordinaria fortuna di edizioni e di versioni e continuano tuttora l'opera benefica della sua grande anima apostolica.

A. DE PONLEVOY, *Actes de la captivité et de la mort des rr. pp. P. O., Léon Ducoudray, Jean Caubert, Alexis Clerc, Anatole de Beugy*, Paris 1872. — CH. CLAIR, P. O., Paris 1879. — M. DE CAMP, *Convulsions de Paris*, 4 voll., Paris 1875-79. — P. FONTONLION, *Les églises de Paris sous la Commune*, Paris 1873. — LECANUET, *L'église de France sous la III République*, I (PARIS. 1931²) 99-126.

OLIVARIO (Olivier) RAZALIO (Rezali) Serafino, n. a Lione, m. a Roma il 9 o 10 marzo 1609. La madre (italiana), rimasta vedova prima che egli venisse alla luce, lo educò nella pietà, oltreché nelle lettere. Fornito di intelligenza non comune, alle scuole di Tournon fece rapidi progressi nella cognizione del latino e del greco. Poco più che quindicenne, a Bologna, dove era venuto a studiar legge, assunse una cattedra rimasta allora vacante.

Pio IV, che l'aveva conosciuto in Bologna, consentente il re di Francia Carlo IX, lo chiamò a Roma ove l'O. fu ammesso al tribunale della Rota. Vi rimase per 40 anni consecutivi, con tanta riputazione che la sua casa era sempre affollata di avvocati, curiali, dotti, a lui ricorrenti per consiglio. Fu generoso mecenate di artisti, letterati, musicisti. Gregorio XIII lo inviò nunzio ad Enrico III di Francia assunto al trono di Polonia. Sisto V lo deputò in Francia a quietare le turbolenze cagionate dalla morte del detto re. Clemente VIII, già suo collega in Rota, godeva della sua dotta e vivace conversazione; lo creò patriarca di Alessandria in partibus (1602 o 1604), indi vescovo di Rennes, poi gli conferì l'ufficio di Dataria (detto il *concessum*) e infine, ad istanza di Enrico IV di Francia, lo creò cardinale prete del titolo di S. Salvatore in Laura (9 giugno 1604). L'O. era lodatissimo per pietà, dottrina, prudenza. Le sue decisioni di Rota (c. 1500), celebri sotto il nome di *Decisioni del Serafino*, furono pubblicate in Roma da Vitale Amico. Inoltre si hanno di lui vari volumi mss. di risposte da lui compilate per il suo ufficio di Rota. Dopo essere intervenuto al conclave di Paolo V, chiuse i suoi giorni in Roma e fu sepolto nella chiesa della SS. Trinità al Pincio. — PASTOR, IX-XI (v. indice dei nomi, sotto *Olivario* e *Olivier*). — CICONIUS IV 345 s.

OLIVER Bernardo, agostiniano († 14 luglio 1348), n. a Valenza. Fu maestro di teologia all'università di Parigi, poi commentò le *Sentenze* nell'univ. di Valenza. Predicò alla corte papale di Avignone nel 1334. Acquistatasi gran fama, fu eletto vescovo di Hyesca (1337-45), poi di Barcellona (1345-46), infine di Tortosa (1346-48), dove fondò la cattedrale

(21 maggio 1347). Quivi morì e fu sepolto in una cappella della sua cattedrale.

Prima dell'episcopato compose molte opere (v. A. LAMBERT in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* VIII, col. 758 s), fra le quali: *Excitatorius mentis in Deum* (ediz. di FERNANDEZ, Madrid 1911), opera di eccellente dottrina spirituale, diffusa anche in versioni; *Tractatus contra perfidiam judaeorum* (ed. F. VENDRELL in *Sefarad* 5 [1945] 303-36, con introduz.).

Fonti e bibl. presso A. LAMBERT, *l. c.*, col. 756-59. — Si distingua dall'omonimo spagnolo, rettore della chiesa di S. Maria e S. Cugat di Iborra (dioc. di Solsona), leggendario protagonista del *Sant dubte* del sec. XI, il quale, al momento della consacrazione della messa, avrebbe visto, lui e i presenti, il sangue di Cristo traboccare dal calice: v. A. LAMBERT, *l. c.*, col. 710.

OLIVER Tomaso († agosto o sett. 1227), canonico a Paderborn, dal 1200 *scholasticus* (maestro di teologia?) a Paderborn e (dal 1201) nel duomo di Colonia. Nel 1204-06 predicò contro gli Albigei. Nel 1207 è a Parigi. Innocenzo III lo incaricò di definire una questione tra un canonico di Reims e il convento di S. Remigio di Reims; altro simile incarico ebbe nel 1212. Per desiderio dello stesso papa intraprese (1214) una vasta predicazione della crociata, specialmente in Frisia. Nel 1215 s'imbarcò a Marsiglia con l'esercito dei crociati, accompagnandoli in Egitto. Quivi li decise all'assedio di Damietta; egli stesso inventò una macchina con la quale si poté conquistare la cosiddetta torre delle catene. Nel 1223 fu eletto vescovo di Paderborn e nel 1225 cardinale-vescovo di Sabina; si recò a Roma col suo amico S. Engelberto di Colonia.

Le sue opere (lettere, prediche, una importante relazione sulla V crociata) furono pubblicate dall'ECCARD (*Corpus hist. med. aevi*, II, Francof. e Lipsia 1743) e da H. HOOGEWEG (1894).

OLIVETAN Pietro Roberto († 1538), di Noyon, fervente calvinista e parente di Calvino, collaboratore della prima versione protestantica della Bibbia in lingua francese. Beza racconta che egli spinse Calvino allo studio della Bibbia. Nel 1533 si trovava a Ginevra come educatore in casa di un ricco borghese propagandista della riforma. Cacciato dai reggitori della città, passò a Neufchâtel, dove si occupò, per desiderio dei Valdesi del Piemonte, nella versione della Bibbia in francese. Finito questo lavoro, passò a Ferrara alla corte degli Estensi (dove era già entrato il calvinismo, per opera della duchessa Renata). Qui morì.

Servi alla sua versione la Bibbia che poco prima aveva pubblicato ad Anversa Lefèvre d'Étaples: forse l'aiutò lo stesso Calvino, il quale accompagnò la pubblicazione con una sua lettera ai principi ed ai popoli cristiani (ed. princeps, 1535 a Neufchâtel: *La Bible qui est toute la sainte Escripiture*; nell'ultima pagina è un carne latino acrostico, le cui iniziali ricordano che la versione fu intrapresa per iniziativa dei Valdesi). Più tardi la versione fu accettata, con piccole variazioni, dagli Ugonotti e costituiti la base di tutte le versioni seguenti. — H. DELARUE, *O. et Pierre de Vingle a Genève* (1532-33), in *Biblioth. d'humanisme et renaissance* 8 (1946) 105-18.

OLIVETANI (Benedettini bianchi): Ordo S. Benedicti Montis Oliveti (v. MONACI II E) fondati dal B. BERN. Tolomei, n. in Siena il 10 maggio 1272 da

Mino, della celebre famiglia dei Tolomei, e da Fulvia Tancredi.

I. Il fondatore ebbe al battesimo il nome di *Giovanni*. Pia fu la sua giovanile educazione, principata dalla madre e continuata dai domenicani, in modo speciale dal B. Ambrogio Sansedoni. A 12 anni passò all'università senese, dove a 16 anni ottenne il grado di dottore in ambo le leggi, ammirato dagli stessi insegnanti. Il padre volle farne un cavaliere dagli sproni d'oro: ciò che ottenne da Rodolfo I d'Asburgo. Far bella mostra di sé in giostre e tornei, abbandonarsi a divertimenti e frascherie, ecco la vita che menò il cavaliere nella prima gioventù.

Ben presto Giovanni s'accorse della vanità mondana. Si iscrisse alla confraternita di S. Maria della Notte, superando in breve i confratelli sia nell'amore alla penitenza, sia nell'abnegazione con la quale consacravasi all'assistenza degli infermi nel vicino ospedale della Scala. In quelle riunioni si strinse in vincolo speciale di affetto coi nobili giovani Patrizio Patrizi e Ambrogio Piccolomini, che dovevano poi essere i compagni del Tolomei nella fondazione di *Monte Oliveto*. Abbandonato il mestiere delle armi, si dedicò all'insegnamento della giurisprudenza, con grande plauso. Divenuto improvvisamente cieco, si raccomandò alla Vergine, ed avendo, poco tempo dopo, riacquistata la vista, risolvette di abbandonare il mondo e di dedicarsi totalmente al servizio di Dio (1312), seguito da Patrizi e Piccolomini.

I tre gentiluomini si condussero ad abitare in luogo solitario della valle dell'Ombrone, precisamente nel deserto di Accona, proprietà del Tolomei, il quale un giorno vi accorreva alle cacce con splendido seguito. La fama della vita santa dei tre solitari si sparse dappertutto, e molti correvano a mettersi sotto la loro direzione spirituale. Venuto in Toscana, il legato di papa Giovanni XXII ebbe sentore che nei dintorni di Siena vi erano alcuni nobili dediti a vita religiosa senza approvazione pontificia. Gli ultimi concilii (Laterano, Leone, Vienne) erano stati severi contro il pullulare di nuove associazioni e di nuove sette: era proibita qualsiasi congregazione religiosa che non seguisse una delle grandi regole approvate (agostiniana, benedettina, francescana). Il Tolomei dovette spiegarsi davanti al papa in Avignone. Fu indirizzato al suo ordinario, il vescovo di Arezzo Guido Torlati di Pietramala, il quale avrebbe prescritta una delle regole approvate dalla chiesa. Ubbidirono i tre, e si presentarono al vescovo. A costui era apparsa in visione la Vergine che gli porgeva una veste bianca con la regola di S. Benedetto, da consegnarsi alle persone che stavano in sua presenza. Il vescovo accolse quegli eremiti con grande amore e incaricò il camaldolese Giovanni dell'abbazia del Sasso di vestirli dell'abito bianco e di prescrivere ad essi la regola di S. Benedetto; volle inoltre che il nuovo ordine fosse sotto la protezione di Maria Vergine.

Il deserto, già coltivato dai solitari e popolato di olivi, prese allora il nome biblico di *Monte Oliveto*. Il fondatore, che assunse il nome *Bernardo*, fu eletto superiore, ma rinunziò subito all'alta carica (rifiutò per tre anni consecutivi il comando). Fu sostituito dal PATRIZI, che tenne il posto per un anno, a sua volta sostituito dal beato Ambrogio PICCOLOMINI. Dopo il generalato di SIMONE di Thure, nel 1322 fu eletto nuovamente il Tolomei, che tenne il posto non richiesto fino alla morte.

L'ordine ebbe (1319) dal vescovo di Arezzo la carta di fondazione e il privilegio dell'osenzione. Fu approvato il 17 maggio 1324 da Giovanni XXII, confermato da Clemente VI nel 1344.

Scoppiata la famosa peste del 1348, Bernardo, che si raramente aveva lasciato il suo eremo, esortò i suoi ad uscire dalla solitudine per assistere gli appestati. Si recò a Siena (quivi sorgeva la prima delle 9 fondazioni derivate da Monte Oliveto durante la vita del Tolomei), ove il contagio più crudelmente inferiva, seguito da 80 suoi monaci, e si prodigò in tutte le opere della carità corporale e spirituale (è probabile che non fosse prete e che non avesse oltrepassato i primi gradi del clericato). Colpito dal morbo, morì martire della carità il 20 ag. 1348. Una cinquantina dei suoi monaci caddero parimenti in quelle tragiche circostanze. Fu sepolto nel monastero di Siena. Quando questo fu raso al suolo (1554), il suo corpo disparve. Ma il suo culto continuò.

Innocenzo X nel 1645 confermò i due decreti della Congr. dei Riti coi quali fu ratificato il culto che *ab immemorabili* si tributava al Tolomei; ratificò confermata dalla stessa S. Congr. il 26 nov. 1664. Molteplici tentativi fatti per ottenere la canonizzazione del Tolomei non ebbero seguito. Clemente X col breve *Apostolici* del 30 ag. 1675 concesse all'ordine olivetano e alle oblate di Tor de' Specchi (monache dello stesso ordine) di poter celebrare al 21 agosto l'ufficio e la messa del beato Tolomei con rito solenne.

II. *Monte Oliveto maggiore* (N. Signora del M. O.) è la casa madre degli O. distante 15 Km. circa da Siena, a metà strada fra Asciano e Buonconvento. All'imboccatura della valle dell'Ombrone, spingendo lo sguardo innanzi, laddove i colli si racchiudono in forma di anfiteatro, si scorge sulla cima di un poggio un gran fabbricato rosso, sormontato da una torre, che prende maggior risalto dal verde cupo del paesaggio circostante: è l'abbazia celebre di M. O. M.

La chiesa col gotico campanile e una lunga linea di fabbricato massiccio con duplice ordine di ampie finestre formano la prima parte del grandioso edificio; la seconda è a triplice ordine di luci più strette. Quasi nel centro si aprono degli archi sovrapposti, di bell'aspetto, che s'appoggiano su bianche colonnine; altri archi vedonsi delineati nell'ultimo corpo di fabbrica: sono i chiostrii grande e piccolo. Varcato il ponte, si presenta la bella torre di ingresso, sulla cui porta ammirasi una Madonna in terracotta dei Della Robbia. Oltre l'andito sull'arco campeggia un'altra terracotta robbiesca, rappresentante S. Benedetto. Prima di giungere alla chiesa, a destra e a sinistra della strada si scorgono piccole cappelle, innalzate dai monaci e da loro uffiziate, specialmente nella quaresima: la costruzione di questi santuari, secondo il Lancellotti, risale a circa il 1375, quando fu concesso da Gregorio XI che si erigessero in M. O. M. 12 oratori con cella e campana. La chiesa rivela nell'aggiunta dell'abside, nelle finestre murate ed in altre riquadrate, un passaggio dallo stile ogivale al barocco contrastante con lo stile primitivo della elegante torre e della magnifica porta della facciata. Ippolito Giacomini di Milano, abate generale, diede l'incarico della costruzione del tempio ai fratelli Sevesi Agostino ed Agnolo discepoli di Giovanni Pisano. Incominciata nel 1400, non fu condotta a termine che nel 1417 sotto il generale Lorentino d'Arezzo. Nel 1772 il primitivo disegno, corretto e severo, fu deturpato dal gusto regnante. Nell'interno

furono profusi ornati, cornici, colonne, capitelli, archi intersecati. Il coro è opera (1503-05) di fra Giovanni da Verona, il più insigne degli intarsiatori ed intagliatori fioriti nella congregazione olivetana: nei 48 stalli l'artista non si esaurisce né si ripete, magnifico nell'inventare figure e ornamenti, nello stabilire prospettive. Degni di ammirazione sono pure i 22 libri corali, ricchi di pregevoli miniature.

Uscendo dalla sagrestia per una porta laterale si entra nel gran chiostro o, per meglio dire, nel capitolo, detto *Deprofundis* o cimitero (*Monachorum sepulchra*); qui era la seconda chiesa fondata a M. O. M. dal Patrizi nel 1319. Vi è notevole la statua della Vergine col Bambino attribuita a fra Giovanni da Verona. Nel 1497 il generale Domenico Airolodi di Lecco a dipingere il chiostro chiamato Luca Signorelli di Cortona, che istoriò il lato occidentale. Ricletto generale nel 1505, compì l'opera e regalò al mondo uno dei più splendidi lavori di arte pittorica, chiamando a dipingere il restante del chiostro un altro sommo, Antonio Bazzi detto il Sodoma. Il soggetto di tali affreschi è tolto in massima parte dalla vita di S. Benedetto.

Dal chiostro grande si passa al piccolo, assai pregevole come architettura. Annesso a questo vi è il refettorio con atrio. Una bella scala conduce al piano superiore; sulla parte di fronte a metà della scala un bellissimo affresco del Sodoma rappresenta la Incoronazione di Maria Vergine. Di gran pregio è la porta della biblioteca, opera di fra Giovanni da Verona. Va ricordato pure l'affresco del Riccio (1540), rappresentante l'Adultera.

È noto che Enea Silvio Piccolomini, poi papa Pio II, visitò M. O. nel 1462 e ne parlò diffusamente nei suoi *Commentari*, e che Torquato Tasso, amico ed ammiratore dei monaci, diede mano a un poema celebrante le glorie della congregazione: *Il Monte Oliveto* (di cui abbiamo soltanto un centinaio di ottave, alcune bellissime).

III. Gli O. si scostarono dai benedettini non solo per il colore dell'abito ma anche in più importanti punti: 1) Aggravarono le austerità (che Antonio di Barga agli inizi del sec. XV si compiacé di descrivere) nel cibo e nelle bevande, nel silenzio, nella disciplina, nel vestiario, nel riposo, nel lavoro manuale, sorpassando anche le prime età benedettine. Leone XIII nel 1886 introdusse alcune mitigazioni. 2) Rimasero in onore il lavoro manuale (in particolare, essi stessi si costruirono il monastero; più volte e nura crollarono, certo per la gelosia del diavolo, dicono le fonti, ma anche per la imperizia dei primi improvvisati costruttori). 3) Introdussero per primi l'abbaziato *ad tempus* (all'inizio l'abate era eletto per un solo anno). 4) Centralizzarono l'organizzazione dell'ordine legando al centro di M. O. M. le altre abbazie. Vi erano in questa riforma alcuni elementi di progresso rispetto alla generale decadenza dell'ordine benedettino; e non fa meraviglia che due O., Andrea da Faenza e Pietro de Tartaris fossero eletti abbati di Montecassino (sec. XV) e che altri O. fossero incaricati di dirigere monasteri del territorio di Subiaco.

Il loro abito è una tonaca bianca, cinta di fascia bianca, con scapolare sciolto e cappuccio. Nelle funzioni solenni portano la cocolla bianca, di forma simile a quella benedettina. All'inizio il vestito era di lana non tinta.

Nonostante le sue austerità, l'istituzione fiorì splendidamente: alla fine del sec. XVI contava c. 200

monasteri, dipendenti da M. O. M., con c. 2000 monaci, e aveva dato personaggi illustri alle scienze sacre e alle arti. Era afflitta da grave decadenza quando fu soppressa dalle leggi contro gli ordini religiosi. In seguito si riprese e oggi (1960) conta 22 monasteri con c. 260 monaci in Italia, Francia, Svizzera, Belgio, Inghilterra, Libano.

BIBL. — 1) ACTA SS. Aug. IV (Ven. 1752) die 21, p. 464-87, con *Vita* anonima (p. 475-87). — ANTONIUS BARGENSIS, *Chronicon Montis Oliveti*, dal 1313 al 1450, ed. P. LUGANO, in *Spicilegium Montolivense*, I (Firenze 1901). v. opere di P. LUGANO, in particolare: *L'Italia bened.* IX, *Montoliveto*, p. 519-93, con ampia bibl. — S. LANCELOTTI, *Historia olivetanae libri duo*, Ven. 1623. — P. CARPENTIERI, *B. Bernardi Ptolomaci . . . vitae libri quinque*, Napoli 1642. — G. LOMBARDELLI, *Vita del B. B. T.*, Lucca 1659. — P. M. ORAFI, *Vita . . .*, Venezia 1650. — A. BOSSI, *Della vita . . .*, Bologna 1746. — B. MARÉCHAUX, *Vie . . .*, Paris 1888; vers. it., Rovigo 1948. — M. SCARPINI in *Dict. de spirit.* I, col. 1510-12. — B. HEURTEBIZE in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* VIII, col. 728-30. — *La causa di canonizz. del B. B. T.*, in *Riv. stor. bened.* 17 (1926) 204-39.

2) MICH. ANG. BELFORTI, *Chronologia brevis coenobiorum virorumque illustrium . . . Congregationis Montis Oliveti*, Milano 1720. — G. BOTTA, *De origine Congregationis Montis Oliveti*, ms. a Venezia, S. Michele di Murano. — *Breviarium monachorum Montis Oliveti*, Venezia 1493, Firenze 1521, Venezia 1580. — *Constitutiones Ordinis Oliv.*, Ven. 1541. — SAC. LANCELOTTI, o. c. — A. BARGENSIS, o. c. — L. M. PERELLO, *Guida illustrata di Monte Oliveto M.*, Siena 1903. — G. PARINI, *Lettera sopra l'archicenobio di M. O. M.*, Firenze 1788. — G. BIANCHI, *Cenno storico sul principal monastero di M. O.*, Siena 1842. — G. M. THOMAS, *L'abbaye de Mont-Olivet-Majeur. Essai historique et artistique*, Firenze 1881. — PL. LUGANO, *L'istituzione di M. Oliv.*, in *Bull. senese di storia patria* 47 (1940) 224-37. — ID., *Origine e primi sviluppi dell'istitut. di M. Oliv.* (1313-48), in *Benedictina* I (1947) 43-81: riassunto definitivo dei molti lavori dell'illustre studioso sull'argomento. — P. SAMBIN, *Ildebrandino Conti* [vescovo di Padova] e l'introduzione degli O. a Padova [metà sec. XIV], in *Benedictina* 3 (1949) 249-77. — Lettera di Pio XII all'abate generale Rom. M. Ziliani nel VI sec. dalla morte del Tolomei (XI apr. 1948): AAS 40 (1943) 243-45. — M. SCARPINI, *I monaci benedettini di M. Oliv.*, S. Salvatore Monferrato (Alessandria) 1952 (pp. 510). — Per il regime canonico speciale dell'abbazia nullius di M. Oliv. M. v. AAS 34 (1942) 230.

OLIVETO (Monte). A circa 1 Km. a est di Gerusalemme, al di là del torrente CEDRON che attraversa la valle di Giosafat, si innalza un colle, alto c. 830 m. sul Mediterraneo, che dai molti suoi olivì è chiamato O., celebre nel Nuovo Test. perché su di esso Gesù veniva solitamente a pregare. Lo ascendeva allorché si portava a BETHANIA, situata alla sommità dell'opposto versante. Su di esso insegnò per la seconda volta il *Pater noster*; là predisse la distruzione di Gerusalemme; di là discese trionfalmente nella domenica delle Palme, e pianse sulla città infedele (a ricordo del fatto vi fu eretta la cappella detta *Dominus fleuit*); alle falde di esso trovatisi l'orto di GETHSEMANI.

Dalla vetta dell'O. Gesù ascese al cielo. Sul luogo dell'*Ascensione* S. ELENA edificò una chiesa, che i testimoni oculari dicono essere stata rotonda ed aperta alla sommità; fu distrutta in gran parte nel 614 da Cosroe re di Persia, riedificata da MODOSTO vescovo di Gerusalemme, poi demolita da Hakem, di nuovo innalzata dai crociati e poi di nuovo atterrata nelle tristi vicende dei secoli. L'odierna moschea,

eretta da un ricco musulmano, è ottagonale, da 6 a 7 metri di diametro, coperta da una cupola che posa su otto arcate sostenute da altrettanti pilastri ornati da colonne di marmo bianco; sul pavimento si vede tuttora un pezzo di roccia, ove la tradizione ravvisa l'orma del piede sinistro del Redentore.

Sull'O. ammirasi pure il grande chiostro che la principessa DE LA TOUR D'AUVERGNE fece costruire verso il 1870 per le religiose carmelitane, nel luogo ove Gesù insegnò il *Pater noster*; la quale orazione scritta in trentadue lingue trovasi, scolpita in lastre marmoree, sotto il portico dell'atrio d'ingresso.

OLIVI. — 1) Monte degli O. v. OLIVETO (monte).
2) Orto o Giardino degli O. v. GETSEMANI.

OLIVI. v. OLIVA.

OLIVI Giovanni (sec. XIV), parroco di S. Giovanni Decollato in Venezia, risplendette per sacerdotali virtù e per vasta cultura sacra, soprattutto per la carità eroica da lui spiegata in occasione della pestilenza che funestò Venezia negli anni 1347 e 1348. Dietro maturo esame di Francesco Bembo, il culto gli venne accordato con bolla di Bonifacio IX (1400). Deposto nella chiesa di S. Lorenzo in Venezia (ove fu rinvenuto nel 1503 col corpo del B. Leone Bembo), al chiudersi di quel tempio venne traslato in Istria. — ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 9, p. 475-82.

OLIVI (*Oliva, Olieu*) Pietro di Giovanni (*Petrus Johannis*), O. F. M., capo dei dissidenti FRANCESCANI (v.) detti «spirituali», n. circa il 1248 a Sérignan in Linguadoca, m. a Narbona il 14 marzo 1298.

Dodicenne fu offerto dai genitori ai francescani in Béziers (1260). Di vita austerissima, di vivo ingegno, di molta gravità, presto acquistò gran nome. S'applicò alla teologia nello studio generale dell'ordine a Parigi (vi conobbe Guglielmo de la Mare, Giov. Peckham, Matteo d'Acquasparta, S. Bonaventura), fermandosi volontariamente al grado di baccelliere. Non rallentò la sua vita severa e s'intruppò tra le tendenze più rigoriste dell'ordine. Nel 1277 insegnò in Provenza. Ma ormai le sue tesi sulla povertà e sull'*usus pauper* lo hanno messo in urto col suo ordine e collocato tra i protagonisti del vasto movimento rigorista degli SPIRITUALI che voleva riformare l'ordine e tutta la chiesa secondo le idee di GIOACHINO da Fiara (v.); i capi degli spirituali italiani erano ANGELO Clareno (v.) e UBERTINO da Casale (v.). Un altro sostenitore dell'O. fu Raimondo Goffredo († 1310), divenuto generale dell'ordine (v. P. GLORIEUX, p. 136).

La prima denuncia venne (1278) a O. dal generale (1274-79) Girolamo da Ascoli (poi papa Nicola IV), che censurò alcuni suoi scritti ordinandogli di bruciarli. Egli obbedì e, senza scomporsi, si narra, andò a celebrare la messa. Interrogato perché non avesse prima fatto la confessione o qualche atto di espiazione, rispose che egli non aveva provato nessuna commozione nell'eseguire la pena inflittagli, e che, del resto, se gli fosse piaciuto, avrebbe saputo rifare anche meglio gli scritti distrutti. Nel 1279 si trova a Roma, dove prende posizione sulla questione della povertà, e deve discolarsi su diversi punti. Più grave accusa gli fu mossa nel capitolo generale di Strasburgo (1282) sotto il generale Bonagrazia (1279-83): che aveva spesso sparato dell'ordine e insegnato nei suoi scritti errori contro la fede. Bonagrazia ordinò che gli fossero consegnati tutti gli scritti

dell'O. Si sottoposero ad una commissione di 7 censori, maestri e baccellieri di Parigi, francescani (Dracone provinciale di Francia, Giovanni Garan, Simone di Lens, Arlotto da Prato, Riccardo di Mediavilla, Egidio, Giovanni de Muro), che rilevarono proposizioni pericolose o sospette, e decisero che la lettura delle opere dell'O. fosse proibita. Compilarono la cosiddetta *Lettera dei sette sigilli*, contenente 22 proposizioni che l'O. avrebbe dovuto sottoscrivere senza riserve, inoltre un *Rotulus* di 34 tesi estratte dalle *Quaestiones* scolastiche dell'O. Questi elenchi di accuse si possono ricostruire dalle difese che fece di se stesso l'O. Il risultato dell'inchiesta fu inviato ad Avignone, dove erano parecchi amici dell'O., per ritrarli dal seguirne le dottrine. Sopravvenne in buon punto lo stesso O., il quale, invitato a parlare, prese a spiegare il testo biblico: «*Spiritu oris sui interficiet impium*». Nessuno ardì contraddirgli. Bonagrazia, presente al discorso, restò pago, ma, informatosi gravemente, lasciò ordine a fra Gerardo da Prato che facesse più diligente inquisizione sulle dottrine e i seguaci dell'O. e costringesse costui alla ritrattazione. L'O. fu obbligato a sottoscrivere (1283) le 22 proposizioni della *Lettera*. Nel 1285 il generale Arlotto da Prato continua il processo e chiama a sé l'accusato, il quale egregiamente riesce a purgarsi dalle accuse. La vicenda di accuse e difese non si arresta. Con una *Nota* da Nimes (1285) e una *Lettera* da Montpellier (1286) l'O. si giustifica di 19 proposizioni imputategli dagli avversari. Deve scagionarsi di nuovo nel capitolo generale di Provenza (1287). Verso il 1288 il generale Matteo d'Acquasparta lo invia come lettore nello studio di Firenze, dove l'O. s'incontra col Clareno e con Ubertino da Casale. Verso il 1290 papa Nicola IV ordina a Raimondo Goffredo generale dell'ordine di inquire contro alcuni frati della provincia di Narbona, seguaci di O., che condannavano la vita dei loro confratelli suscitando dissensioni e scandali. Raimondo si affidò all'inquiretore fra' Bertrando, il quale trovò che veramente alcuni fanatici abusavano del nome di O. per diffondere errori e superstizioni. Nel 1292 si tenne in Parigi (15 maggio) il capitolo generale dell'ordine alla presenza di Filippo il Bello re di Francia. Vi compare anche l'O. (che era ritornato a insegnare a Montpellier). Discutendosi la questione agitativissima sulla povertà conveniente ai frati minori, egli dichiarò doversi stare alla bolla di Nicolò III: *Exiit qui seminat*, che aveva apertamente spiegato le regole di S. Francesco nel senso che i frati nulla possedessero di proprio né in pubblico, né in privato, e per togliere ogni discussione aveva aggiudicato alla S. Sede tutti i beni dell'ordine. Furono accettate le sue spiegazioni ed egli mandato in pace. Ma si procedette contro i suoi aderenti, trovati in colpa dall'inquiretore Bertrando, e si condannarono anche le opinioni che essi dicevano di O. loro maestro.

Dal 1295 O. si trova nel convento di Narbona, ove rimase fino alla morte. Prima di morire fece una dichiarazione in 8 punti circa l'osservanza della povertà e una splendida professione di fede. Dichiarò che egli si atteneva alla stretta osservanza della povertà evangelica che formava la sostanza della regola; gli avversari della regola i quali pertinacemente difendessero l'opinione opposta o costringessero altri a seguirla, peccavano mortalmente introducendo la rilassatezza in tutto l'ordine; era grave danno per la disciplina il fare sontuosi edifici

e a questo fine questuare importunamente presso i fedeli; corrompeva la purezza della regola il piastre davanti ai tribunali per funerali o legati, il sostenere l'uso di vesti preziose, dei calzari, del cavalcare e vivere comodamente a modo dei canonici; non era conveniente indurre i fedeli ad essere sepolti nelle chiese dei frati affinché ad esse lasciassero legati pii. Nella professione di fede (marzo 1298, in *Arch. Franc. Hist.* 1918, p. 267-69) dichiara di credere alle S. Scritture, al papa (Bonifacio VIII vi è espressamente nominato) e alla chiesa romana; nelle discussioni private vuol stare a quelle più conformi allo spirito della chiesa, pur ritenendo utile la discussione in materie opinabili in quanto chiarisce le idee, esercita gli ingegni e rafferma la verità.

La guerra contro i suoi seguaci della provincia di Narbona continuò pur dopo la sua morte. Furono molestati parecchi di essi per ordine del generale Giovanni de Muro. Venne carcerato fra Ponzio Carbonelli, già precettore di S. Lodovico vescovo di Tolosa, perché non volle consegnare gli scritti di O. Ebbero pure a soffrire Pietro de Nobilo, Giovanni Della Valle, Giovanni Giuliani, Francesco Leonetto, Rinaldo di Orléans, Giovanni Primo. E continuò la proibizione di leggere i libri dell'O.

I principali punti censurati erano: 1) che egli negava la impressione del carattere nei sacramenti (Ubertino da Casale suo amico ed apologista lo difese citando il *De signis voluntariis* e *De sacramentis* di O.); 2) che la povertà fosse della sostanza della regola e voluta dallo stesso Vangelo (opinione tenuta da molti in quel tempo); 3) che seppellire i morti non fosse atto di carità se non era voluto dalla necessità (Ubertino da Casale lo scagionò notando che nell'opuscolo *De paupertate*, dove è usata quella frase, l'O. si rivolge contro quei frati che, in caccia di ricchi legati, si adoperavano perché i morti fossero sepolti nelle loro chiese; 4) che nel Commentario dell'Apocalisse aveva vituperato la chiesa romana come « magnam meretricem et babelicam confusionein » (Ubertino reca altri passi dove O. mostra rispetto della chiesa di Roma e del papa); 5) che aveva detto potersi chiamare l'essenza divina « genitum et generantem, procedentem, iteratam et triplicatam », errori condannati dal concilio Laterano sotto Innocenzo III contro l'abate Gioacchino (più che di errori si tratta di equivoci di un dizionario infelice); 6) che aveva detto non essere l'anima forma sostanziale del corpo (Ubertino asserisce che siffatto errore non era suo, bensì dei suoi aderenti). Altre accuse di minor conto riporta il WADDING, che tratta ampiamente la controversia e ne disciolla l'accusato con buone ragioni.

Nel concilio di Vienne (1311) si discusse di questi errori (DENZ.-B. 480-83), ma non si fece il nome di O., forse per rispetto alla sua indubitabile rettitudine, forse perché in quelle opinioni si ravvisavano le esagerazioni dei suoi seguaci. Il concilio (decr. *Fidei cath. fundamentum*, 6 maggio 1312) si pronuncia su tre punti: 1) che l'evangelista S. Giovanni « rectum . . . ordinem tenuisse narrando quod, Christo jam mortuo, unus militum lancea latus eius aperuit » (DENZ.-B. 480). Non si capisce bene quale errore il concilio volesse escludere. Forse volle escludere che il colpo di lancia fosse stato inferto quando Gesù era ancora in vita? O. avanzò anche quest'ipotesi, ma soltanto come ipotesi; e poi la condanna di questa opinione non sembra che meritasse la solenne introduzione sull'integrità e l'unità della natura umana

di Cristo; — 2) che l'opinione da adottare, « più consona e concorde coi detti dei santi e dei dottori moderni di teologia », è quella secondo cui « nel battesimo si rimette la colpa e insieme virtutes et gratia informans infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum » (DENZ.-B. 483), contro l'opinione secondo cui nel battesimo si rimette la colpa ma non si infonde la grazia. O. aveva proposto ambedue le opinioni, senza pronunziarsi; — 3) che « quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus » (DENZ.-B. 481) È difficile precisare le esatte dimensioni di questo definitorio intervento dottrinale del concilio. Il suo senso negativo polemico è chiarissimo: condanna (peraltro non nominata) della opinione dell'O. circa la funzione informante dell'anima intellettuale rispetto al corpo. Men chiaro è il suo senso positivo. Infatti il decreto presuppone e canonizza l'ilmorfismo (v. MATERIA-FORMA), almeno applicato all'UOMO (v.). Ma quale ilomorfismo? si sa che ve n'è uno, tomistico-aristotelico, il quale si applica soltanto agli enti finiti, *corporei*, e un altro, estratomistico, condiviso dallo stesso O., che si applica anche agli enti finiti spirituali; e come si dovrà intendere la coppia materia-forma? il contenuto concettuale di essa, come di ogni nozione METAFISICA (v.), è soltanto quello costruito dalla dimostrazione che l'ha fondata: e quale dimostrazione avevano sott'occhio i padri del concilio?

La questione dell'O. fu di nuovo sollevata sotto GIOVANNI XXII (v.), che fece esaminare da una commissione di 8 dottori le sue dottrine contenute nella *Postilla* sull'Apocalisse, di cui i circoli degli spirituali abusavano per abbandonarsi a stravaganze e per giustificare le loro ribellioni ai superiori dell'ordine e alla chiesa. O., nella scia di Gioacchino da Fiore, non risparmiò le critiche alla società cristiana del tempo e auspica un nuovo regno. Descrive 7 stati della chiesa: il periodo apostolico, l'era dei martiri, lo sviluppo della fede e la guerra alle eresie, la vita monastica, la vita cenobitica, il ritorno della vita evangelica, la pacifica partecipazione della gloria futura in questa vita e la risurrezione finale, rispettivamente caratterizzati da: la missione dello Spirito S., la persecuzione di Nerone, la conversione di Costantino, S. Antonio abate, Carlo Magno, S. Francesco d'Assisi e la condanna di Babilonia, la morte dell'anticristo. Fra questi stati il sesto sarebbe il più perfetto, perché in esso si sarebbe diffuso il regno dell'amore, dello Spirito Santo. I più fanatici interpretavano queste visioni, più o meno felici, dell'O. come se la chiesa dovesse risorgere per opera dei veri seguaci della regola francescana: la Babilonia era la chiesa romana, il papa simbolo del futuro anticristo. Si attribuivano all'O. le predizioni che i saraceni, gli infedeli, compresi i giudei, e gli scismatici si dovevano convertire per opera dei frati minori. Giovanni XXII condannò queste opinioni, formulate in 60 proposizioni, il 9 feb. 1326.

I numerosi scritti dell'O. (v. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.*, II, Paris 1934, p. 128-34, elenco con indicazione dei mss. e delle edizioni) comprendono: — 1) vari opuscoli di considerazioni generali sulla S. Scrittura, ed. da BONELLI nel *Suppl.* all'ediz. delle opere di S. Bonaventura, I e II; — 2) *postille* a vari libri del Vecchio e del Nuovo Test., composte in diversi tempi (inedite, tranne la *postilla* in *Cant. Cant.* che è

riprodotta in BONELLI, I. c. I, 51-281); — 3) commento alle *Sententiae*, distinto dalle questioni solo ricordate sul II Sent.; cf. H. KOCK, *Der Sentenzenkommentar des P. J. O.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 2 (1930) 290-310: ciò che ci rimane del I, III e IV libro; il pensiero dell'O. sulla teologia come scienza; V. HEYNCK, *Zur Datierung der Sentenzenkommentare des P. J. O. und des Petrus de Trabibus* (1287 il primo, 1290 o 1295 il secondo; ambedue a Firenze), in *Franzisk. Studien* 38 (1956) 371-98; — 4) *Tract. de virtutibus et vitis*; — 5) *Tract. de sacramentis*; — 6) *Tract. de signis voluntatis*, ed. F. M. DELORME, « *Quaestio de P. J. O. Quid ponat jus vel dominium* » ou encore « *De signis vol.* », in *Antonianum* 20 (1945) 309-30; — 7) *De perlegendis philosophorum libris* (Fr. DELORME in *Antonianum* 1941, 31-44); — 8) *De perfectione evangelica*, 17 questioni (la contemplazione e la perfezione in genere, i voti di verginità, povertà, obbedienza); la quest. XIII, *De renuntiatione papae Celestini V* (del 1295-97) è pubblicata da L. OLIGER in *Arch. Franc. Hist.* 1918, p. 309-73; la quest. XII sulla infallibilità del papa è pubblicata da MICH. MACCARRONE, *Una questione inedita dell'O.*, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 3 (1949) 325-43, che la giudica « la trattazione più ampia e più notevole della scolastica sul primato », p. 309; — 9) *Tract. de paupertate minorum* (redatto a Roma nel 1297); — 10) *Tract. de usu pauperum* (dopo il 1279), estratti in *Arch. Franc. Hist.* 1918, 264-67, a cura di HEYSSE; — 11) *Quaestio de veritate indulgentiarum de Portuncula* (c. 1279), in *Acta Ord. Min.* (Quaracchi 1895) 139-45; — 12) *Expositio super Dionysii de angelica hierarchia*; — 13) *In II lib. Sententiarum*, 118 questioni che ebbero la redazione definitiva verso il 1294-96; edite da B. JANSEN in *Biblioth. Franc. médiévi*, I (qq. 1-48), Quaracchi 1922; II (qq. 49-71), ivi 1924; III (qq. 72-118), ivi 1926; — 13) *Impugnaciones articulorum XXXVII fratris Arnaldi de Roccafolio*, del 1283-85, in *Quodlibeta*, Venezia, Soardi, p. 42-49; — 14) *Tract. de quantitate* (in *Quodlibeta* cit., p. 49-53); — 15) *Expositio super regulam Fratrum Min.*, in *Firmamentum trium ordinum S. Francisci*, Ven. 1513, p. 106-24; — 16) lettere e memorie autobiografiche ricordate nei cenni sulla sua vita; — 17) lettera ai figli prigionieri di Carlo II di Napoli, del 18 maggio 1295, da Narbona (ed. F. EHRLE in *Archiv.* citato oltre, 1887, 534-40) e a Cortrado di Offida, del 14 sett. 1295, da Narbona (ed. L. OLIGER in *Arch. Franc. Hist.* 1928, p. 366-73); — 18) *Tract. emptioium et venditioium et de usura*; v. D. PACETTI, *Un trattato sulle usure e le restrizioni di P. di Giou. O. falsamente attribuito a Fra Gerardo da Siena*, in *Arch. Franc. Hist.* 46 (1953) 448-57 (il cod. *Siena Commun.* U. V. 6 è di O.); — 19) Nel Cod. Borghesiano 54 fol. 113-27, A. MAIER segnala un trattato di logica dell'O., *Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova u. P. J. O.*, in *Analecta sacra Tarraconensis* 21 (1948) 53-74. Cf. ID., *Notizie storiche del XIII e XIV sec. da codici borghesiani. I*, *Un autografo di P. J. O.*, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 4 (1950) 165-71 (cod. Borgh. 85, miscellanea della fine sec. XIII-inizio sec. XIV, contenente frammenti di opere dell'O.); — 20) V. DOUCET, *De operibus mss. Fr. P. J. O. in Biblioth. univers. Palavinae asservatis*, in *Arch. Franc. Hist.* 28 (1935) 156-97, 408-42, ha ritrovato nella biblot. dell'univers. di Padova un secondo commento alle *Sententiae* costruito sullo schema tradizionale, aderente al testo (e inoltre alcune *Postille* alla S. Scrittura e 15 nuovi *Quodlibeta*, v. n. seg.); — 21) sono attribuiti all'O. 5 gruppi di questioni di cui possediamo una edizione a stampa degli inizi del sec. XVI (Venezia, Soardi, 1509?), i quali sono chiamati *Quodlibeta*, benché l'O. non avesse il grado accademico ufficiale di maestro. Cf. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, II (Paris 1935) 205-11; A. MAIER, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der Quodlibeta des P. J. O.*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 14 (1947) 223-28.

Sono di dubbia autenticità il *Tract. de plantatione paradisi* (nelle opere di S. Bonaventura, ed. di Quaracchi, V, p. 574-79) e le *Expositiones Evangeliorum per annum*.

« Della sua filosofia si può dire che è, insieme con quella di R. di Middleton, di Guglielmo di Ware e di alcuni altri suoi contemporanei, un anello di congiunzione tra l'antico agostinismo francescano e lo scottismo » (M. DE WULF, *Storia della filos. mediév.*, vers. ital., II, Firenze 1945, p. 220).

Lo stato frammentario e per gran parte inedito della produzione dell'O., e d'altronde la sua circospetta titubanza nel prendere posizione tra le molte opinioni diligentemente riportate rendono difficile circostanziare il giudizio del De Wulf, del resto molto vago e poco impegnativo. L'O. affronta tutte le questioni filosofiche e teologiche discusse dalla scolastica e fa un bilancio ragionato di tutte le soluzioni avanzate (da questo punto di vista la sua opera ha importanza grande di testimone qualificato, generalmente fedele, delle vicende storiche dei temi speculative scolastici, anche se le attribuzioni sono raramente precisate con nomi di autori). Tuttavia o non ebbe tempo o non ebbe capacità di rifondarle e di ricostruirle in « sistema ». Perciò si trovano, in lui, semplicemente coesistenti o saldate frettolosamente con ragioni inefficaci, tesi appartenenti a due blocchi ben diversi: alcune tesi del cosiddetto « agostinismo » medievale e alcune tesi dell'aristotelismo. Egli le trova bell'è fatte nell'ambiente: crede di poter spigliare or qui or là col gusto, apparentemente onesto ma traditore, dell'eclettico. Ciò detto, possiamo limitarci a segnalare qualche punto più originale della sua dottrina.

Circa gli UNIVERSALI (v.), il linguaggio di O., qui particolarmente dubitoso, sembra quello del realismo moderato, di cui O. esibisce la tessera: la dottrina dell'ASTRAZIONE (v.) e dell'INTELLETTO agente (v.). Ma egli alberga anche alcune tesi agostiniane che compromettono alla radice il suo realismo; e questo finisce per avere un sapore di professione puramente verbale. Egli fece bene a combattere certe balorde immaginazioni correnti circa la *species impressa* (come se fosse un surrogato dell'oggetto, emanato da esso e captato dall'organo sensorio) e a richiamare che esse minacciano la obiettività del conoscere in quanto farebbero terminare la conoscenza non già all'oggetto bensì a un suo surrogato intermediario. Ma poi fa male a negare la unità dinamica senso-intelletto nella formazione del concetto, cioè la dipendenza « causale » (speciale, ma vera) del concetto dal senso: per l'O. la conoscenza è tutta affare dell'anima spirituale: la recettività sensoriale non vi ha posto e l'oggetto, del tutto inerte, è soltanto *occasio*, non causa, della conoscenza, pur essendo il *terminus* o *causa terminaliva* (cioè « oggetto », appunto) di essa. Se l'anima spirituale fa tutto da sé senza il contributo dell'oggetto e della sensitività, non si capisce più perché O. conservi le categorie di « astrazione » e « intelletto agente » che a questo punto hanno perduto il loro originario significato aristotelico e la loro ragione d'essere; non si capisce perché O. continui a professare che la conoscenza *parte* tutta, anche quella soprassensibile, dall'esperienza sensoriale; non si capisce come questa gnoseologia ibrida sia migliore della speciale ILLUMINAZIONE intellettuale (v. e delle « *rationes aeternae* » di S. Agostino, che O. fieraemente estromette; non si capisce perché poi dimentichi l'astrazione e la

dependenza della conoscenza dal senso e ritorni a S. Agostino quando, a proposito del caso singolare dell'anima umana, sostiene che la esistenza e la natura di essa è oggetto di intuizione immediata « per modum sensus experimentalis et quasi tactualis ».

S'è già osservato (v. OCCAM) come la figura genuina del realismo è definita da un imponente blocco di tesi metafisiche tra loro logicamente suturate e solidali, e che il senso di una tesi metafisica è definito soltanto dal processo dimostrativo che l'ha fondata. Ora, il maggior torto dell'O. è l'aver perduto e deformato il senso delle categorie metafisiche per non aver rifatto il cammino della fondazione: egli le trova vaganti nell'ambiente scolastico, le assume così strappate alle radici che le dimostrano e le definiscono, non ne avverte più la fisionomia e le carica di significazioni capricciose. Il che non è pensare a parlare a orecchio; e il lettore pensoso si ritrae scoraggiato dal suo autore, disperando di trovare in lui un aiuto nel dramma del pensare. Che vi sia molto in O. di retorico, di acerbo e imparaticcio appare anche dal fatto che egli, lasciandoci l'impressione di dipendere da precursori non nominati, pone fra la *reale* e la *logica*, una distinzione intermedia (prodromo della distinzione *formalis a parte rei* di Scoto), che non si sa in alcun modo pensare ma che egli ravvisa tra gli attributi divini e tra le proprietà trascendentali dell'ente. Appare soprattutto dalla sua metafisica dell'individuo.

Ogni realtà finita, anche spirituale, è per lui (e per tanti altri della scuola francescana) composta di MATERIA e FORMA (v.). Sembra che egli abbracci la tesi ilomorfica non già perché abbia dimostrato che è necessaria a spiegare il divenire cosiddetto sostanziale e la molteplicità degli individui della stessa specie, ma perché vi vede un comodo mezzo bell'e pronto per salvaguardare la trascendenza, supposta del pari come già data, dell'infinito (incomposto) rispetto al finito (composto). Materia e forma, perduto in tal modo il loro significato originario, si fanno funzionare a capriccio: tutto ormai possiamo aspettarcene. Una conveniente rifondazione di quelle categorie avrebbe mostrato che esse non si avverano nello SPIRITO (v.) perché lo spirito non presenta quei caratteri di divenire e di molteplicità a spiegare i quali è postulata la struttura ilomorfica; e che nullameno lo spirito finito è pur sempre distinto da Dio perché rivela un altro tipo di divenire e di molteplicità, spiegato con la composizione di essenza-esistenza (v. ONTOLOGIA), assente da Dio. O. invece finisce per negare la distinzione essenza-esistenza. Per lo stesso difetto di rifondazione dei concetti, la « materia » non è più l'indeterminazione che riceve ogni determinatezza o attualità o intelligibilità dalla « forma », ma è gratificata dall'O. di una certa *attualità* o intelligibilità propria (benché, nota l'O. in senso classico, essa non possa esistere senza forma e costituisca con la forma l'unità dell'individuo). Perduto, del pari, il concetto nativo di « forma », O. crede di poter sostenere la *pluralità delle forme*: crede di salvare l'unità dell'individuo per il fatto che le molteplici forme sono ricevute e radicate, come fiori di uno stesso terreno, nell'unica materia *individuale*: crede che le forme possano essere, nel composto, più o meno intense o vivaci e che quindi la sostanza « *suscipit magis et minus* ».

L'anima umana è pur essa un composto di materia (speciale, detta *spiritualis*) e di tre forme: vegetativa, sensitiva, intellettuale. L'unità dell'anima è assicu-

rata... dalla base: dall'unicità della *materia spiritualis*, sulla quale sono impiantate le molteplici *potenze*. Queste, distinte tra loro, sono distinte dall'anima come le parti dal tutto (« *sicut partes a toto* ») e insieme sono identiche con l'anima (« *sicut partes cum suo toto* », appunto). V'è una certa *colligantia* delle potenze, per la quale O. crede di aver spiegate le correlazioni psicosomatiche (per es., il fatto che all'occlusione di una sensazione insorge un pensiero corrispondente): non è a dire che una potenza « *agisca* » *directe et immediate* sull'altra (per es., la sensazione sul pensiero), ma *oblique et mediate*, sì, in quanto « *materia potentiarum animae est eadem* », cioè in quanto, si diceva, le potenze sono rami autonomi ma radicati sull'unico ceppo, sull'unica « *materia spiritualis* ». La retorica delle immagini ha sostituito i concetti.

Più clamorosa e disavventurata fu la dottrina oliviana dell'unità della persona umana, che la dottrina tomistica garantiva con la tesi: « *intellectivum principium unitur corpori ut forma* » (S. Theol. I, q. 76, a. 1). O. animosamente sostiene la tesi contraria: *pars animae intellectiva non est forma corporis*: la parte spirituale intellettuale non « *informa* » il corpo in modo *directo ed immediato*, poiché, se ciò avvenisse, essa conferirebbe al corpo le sue stesse doti di spiritualità e immortalità: essa vive nell'uomo in uno splendido nobile isolamento, senza contatti profani, essenzialmente identica (pensa l'O.) all'intelligenza angelica. Si dovrà dunque dire che l'uomo, anziché unità sostanziale, è una dualità corpo-spirito? O. crede di evitare tale ruinoso conclusione dicendo: che le parti vegetativa e sensitiva informano direttamente e immediatamente il corpo: che la parte intellettuale è « *colligata* » con le parti vegetativa e sensitiva grazie all'unicità della « *materia spiritualis* », come s'è visto: che quindi la parte intellettuale, per cosiffatta « *colligantia* », è in certo modo, *mediato indiretto*, legata al corpo pur senza « *informarlo* ». Ma nessuno si lasciò incantare da questo infelice artificio. E la strana opinione dell'O. fu condannata dal conc. di Vienna.

In filosofia naturale, l'O. si mostra qua e là insensibile al concetto metafisico di « *natura* ». Già in psicologia, ravvisando l'essenza del volere nella libertà (la quale poi è assai male fondata su esperienze psicologiche, peraltro vere), viene a negare la volontà come natura determinata orientata verso il bene totale (v. LIBERTÀ): negazione assai più grave di quanto possa sembrare al primo udirla. In fisica nega (credendosi in compagnia di S. Agostino!) le « *rationes seminales* » di S. Agostino: aveva buoni motivi, ma avrebbe potuto avvertire che quelle « *rationes* » sono poi null'altro che l'equivalente mitico del concetto metafisico di natura. Così egli crede di poter eliminare i movimenti naturali della fisica aristotelica e di ravvisare tutta la spiegazione del moto corporeo nell'*impulsus* proveniente dalla causa esteriore al corpo mobile (O. è forse il primo rappresentante della teoria dell'*impetus* elaborata da Giov. Buridano, Alberto di Sassonia e da altri). Fece bene se intese costruire una « *scienza fisica* » di tipo *meccanicistico*; ma fece male se intese costruire una spiegazione *totale* (e quindi anche metafisica) del moto corporeo.

Per la bibliogr. antica, v. P. F. CALLAËY in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 982-91. — Ancora fondamentale è F. EHRLICH, *J. O., sein Leben u. seine Schriften*, in *Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des Mittele-*

lalters 3 (1887) 409-552: cf. anche gli studi dell'Ehrle sui precedenti del conc. di Vienne e la *Historia septem tribulationum* di Angelo Clareno, ivi 2 (1886) 106-64, 249-336, 353-416 e 3 (1887) 1-195, 553-625. — RENÉ de Nantes, *Histoire des spirituels*, Paris 1909. — L. VON AUW, *Angelo Clareno et les spirituels franciscains*, Lausanne 1952 (ptt. 59, dissert.). — R. BENZ, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934, passim. — P. F. CALLAËY, *L'idéalisme franciscain au XIII s. Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain 1911.

E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne (1311-12)*, Münster i. W. 1934, spec. p. 236-386. — G. FUSSENER, *Relatio commissionis in conc. Viennensi institutae ad decretalem « Exivi de paradiso » praeparandam*, in *Arch. Francisc. Hist.* 50 (1957) 145-77: circostanze storiche, autori, fonti e testo del rapporto presentato nel 1309 o 1310 sulla interpretaz. della regola francescana in materia di povertà, contro le tesi dell'O. e degli spirituali. — L. JARRAUX, P. J. O., *sa vie, sa doctrine*, in *Études francisc.* 45 (1933) 129-53, 277-98, 513-29 (da notare: « la decisione del conc. di Vienne fu emanata all'occasione delle lotte originate dalla dottrina oliviana, ma la dottrina dell'O., in particolare la più importante, circa il modo di informazione del corpo umano da parte dell'anima razionale, com'è proposta negli scritti autentici di O., non è in alcun modo considerata, e meno ancora condannata »). — R. MANSELLI, *Da Gioachino da Fiore a P. O.*, in *Humanitas* 4 (1949) 952-65. — A. MAIER, *Per la storia del processo contro l'O.*, in *Riv. di storia della chiesa in Italia* 5 (1951) 326-39, con particolari riguardo alla opinione dell'O. che il matrimonio non è un sacramento come gli altri e non conferisce nessuna grazia. — L. AMORÓS, *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces P. J. O.*, in *Arch. Franc. Hist.* 24 (1931) 495-512. — D. LABERGE, *Fr. P. J. O. tria scripta sui ipsius apologetica amorum 1283 et 1285*, ivi 28 (1935) 374-407. — 29 (1936) 365-95. — J. KOCH, *Die Verurteilung O.s und ihre Vorgeschichte*, in *Scholastik* 5 (1930) 489-522. — E. MÜLLER, *O. und seine Lehre von den Seelenform auf dem Konzil v. Vienne (1311-12)*. Eine Erörterung an P. Bern. Jansen, in *Kirchengeschichtl. Studien* P. Mich. Bihl (Colmar 1941) 96-113. — B. JANSEN, *Die Lehre O's über das Verhältnis von Leib u. Seele*, in *Fransiskan. Studien* 1918, p. 153-75, 233-58. — B. ECHEVERRIA, *El problema del alma humana en la edad media (P. O. e il conc. di Vienne)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe. — J. KOCH, *Das Gutachten des Aegidius Rom. über die Lehren des O.*, in *Festschrift f. Kard. Schulte* (1935) 142-68. — L. AMORÓS, *Aegidii Romani impugnatio doctrinae P. O.* [del 1311-12], in *Arch. Franc. Hist.* 27 (1934) 399-451: edizioni del testo e discussione degli intendimenti del conc. di Vienne nella causa dell'O. — *Anonymi spiritualis responsio « Beatius vir » contra abbreviaturam communialis*, ediz. del trattatello anonimo (è premessa una lista dei documenti editi ed inediti), a cura di ALB. HEYSS, in *Arch. Franc. Hist.* 42 (1949) 213-35. — J. KOCH, *Der Prozess gegen die Posihlle O's zur Apokal.*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 1933, p. 302-15.

B. JANSEN, *Der Augustinismus des P. J. O.*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (omaggio a M. Grabmann), Münster i. W. 1935, p. 878-95. — G. BONAFEDÉ, *L'O. e la visione delle cose nelle ragioni eterne*, in *Studi francescani XLV* (serie 3ª, anno XXI) 93-109. — O. BETTINI, *La temporalità delle cose e l'esigenza di un principio assoluto nella dottrina di O.*, in *Antonianum* 28 (1953) 148-86. — ID., *Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di P. di Giov. O.*, Firenze 1953. — J. MARSHALL, *The causation of knowledge in the philosophy of P. J. O.*, in *Franc. Studies* 16 (1956) 313-18: studio del commento al II Sent. e delle questioni circa la conoscenza di Dio. — E. BETTONI, *I fattori della conoscenza umana secondo l'O.*, in *Riv. di filos. neoscolastica* 47 (1955) 8-29: l'autore critica l'epistemologia del suo confratello medievale il quale, sotto

pretesto che le cose sensibili non possono agire sull'anima, nega all'oggetto la causalità sull'atto intellettuale. — ID., *Il realismo moderato di P. di G. O. è autentico?* (è puramente verbale), ivi 48 (1956) 231-51. — W. HORRES, *Der Begriff der Intentionalität bei O.*, in *Scholastik* 35 (1960) 23-48. — F. SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana in Pietro di G. O. e Pietro de Trabibus* (in append., ediz. dei testi principali dei due teologi e anche dei *Quodl. I* e *V* di Matteo d'Acquasparta), Milano 1956: l'O. (e il suo fedele discepolo Pietro de Tr.), pur professando la razionalità della volontà, accetta il volontarismo della libertà — il nobilissimum nell'uomo — comune alla scuola francescana, risalente a Pecham e alle *Quaestiones* di Gualtiero di Bruges; all'oggetto della volontà non riconosce alcuna causalità sul volere, forse per quella stessa incomprendimento dell'efficienza che gli fa rifiutare il concorso della causa prima nell'attività delle cause seconde. È più un psicologo che un metafisico, nota l'autore. Peraltro la sua dottrina è interessante perché infusi su Duns Scotto o direttamente o attraverso Gonsalvo di Valbona. — R. AUBERT, *Le problème de la foi dans l'oeuvre de P. O.*, in *Miscell. hist. A. De Meyer*, I (1946) 626-37; cf. anche ID., *Le caractère raisonnable de l'acte de foi*, in *Rev. d'hist. eccl.* 39 (1943) 26 s. — V. BIASOLI, *De creatione secundum P. J. O.*, Vicenza 1948. — S. STUFLEH, *Das Konkurslehre des O.*, in *Zeitschr. f. kath. Theologie* 1930, p. 406-24. — ID., *Das Wesen der Erbsünde nach O.*, ivi 1931, p. 467-75. — W. HEYSS, *Zur Busstheorie des P. J. O.*, in *Fransisk. Studien* 38 (1956) 39-65, 150-76: la dottrina penitenziale dell'O. si fonda sulla nozione di comunicazione dei meriti di Cristo ai quali il peccatore, col pentimento, partecipa, senza escludere tuttavia la necessità, almeno in voto, dell'assoluzione sacramentale: l'efficacia dell'assoluzione, la funzione della contritio e la sua necessità per la giustificazione. — ID., *Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik* (la grazia sacram. e la grazia attuale in Pietro de Trabibus discepolo dell'O.), in *Theologie in Gesch. u. Gegenwart*, omaggio a M. Schmaus (München 1957) 777-806. — ID., *Studien zu Johannes von Erfurt II. Sein Verhältnis zur Obvischule*, in *Fransisk. Studien* 42 (1960) 153-96: la sua dipendenza dall'O., tramite Pietro de Trabibus, è netta in certe questioni sulla penitenza trattate nel Comm. al IV Sent. — J. KAUF, *Das Wesen des sakramentalen Charakters nach Petrus Joh. O. und Petrus de Trab.*, ivi p. 807-24. — E. STADTER, *Der Glaubensproblem in seiner Bedeutung f. die Ethik bei P. J. O.*, ivi 42 (1960) 225-96. — C. PARTER, *P. J. O. Historical and doctrinal study*, in *Fransiskan Studies* 20 (1960) 215-60 (la condanna conciliare non riguarderebbe l'O.). — Spiegazione letterale del *Pater noster*, in *Archivio ital. per la storia della pietà* I (Roma 1951) 181 ss.

OLIVIERI Giovanni, O. S. B. († 12 apr. 1540), n. a Parigi (fratello di Giacomo che era primo presidente del Parlamento di Parigi), monaco a Poitou, poi in St. Denis a Parigi, beneficiato da Francesco I dell'abbazia di S. Medardo di Soissons, indi (1532) vescovo di Angers, ove morì (nel castello d'Evehand), in fama di prelado modello e di esimio poeta latino. Si ha di lui *Pandora* (Parigi 1542, Reims 1618; vers. in versi francesi, Parigi 1542), poema di buona latinità assai gustato dai contemporanei.

OLIVIERI Serafino, v. OLIVARIO.

OLIVIERI, Francesco Orazio da Pennabilli, O. M. Cap. (1680-1745), illustre missionario nel Tibet (v.), n. a Pennabilli (Pesaro), m. a Patna (Tibet). Cappuccino dall'8 nov. 1700, partecipò con cinque confratelli alla terza spedizione cappuccina nel Tibet partita il 25 ag. 1712. Dopo vari tentativi missionari nel Nepal, l'1 ott. 1716 entrava nella capitale tibe-

tana, Lhasa. Si prodigò eroicamente in quella missione (di cui nel 1720 fu nominato prefetto; il decreto gli giunse il 15 sett. 1725), fino all'estate 1732 quando, prostrato dalle fatiche e impedito nel suo lavoro da insormontabili difficoltà, si ritirò nel Nepal. Nel 1737 lo troviamo in Italia, a Roma, in cerca di aiuti. L'anno seguente guida la nona spedizione missionaria cappuccina nel Tibet. Giunge a Lhasa il 6 genn. 1741 e moltiplica gli sforzi per fondare una missione stabile in quelle regioni refrattarie. Ma deve rinunciare al suo generoso sogno quando la persecuzione lo costringe a rifugiarsi a Patna (20 apr. 1745), dove tre mesi dopo (20 luglio) lo coglierà la morte.

Grandemente benemerita è la sua attività letteraria. Cf. ADELH. JANN, *Die missionarische und literarische Tätigkeit des apostol. Präfecten von Tibet, p. F. O. da P., in Festschrift Gsm. Schnurer, Paderborn 1930*, p. 128-207. A Roma pubblicò (1738) un *Breve ragguaglio dell'opera dei cappuccini nel Tibet*, spesso riedita (cf. *Analecta O. M. Cap.* 37 [1921] 285-94, 38 [1922] 56-61) e nel 1742 una *Relazione sulle origini e lo stato attuale della missione tibetana* (cf. ivi 4 [1888] 279-83, 315-19, 340-43): documenti di gran valore storico. Tradusse in italiano vari testi sacri tibetani e in tibetano vari testi cristiani. In tibetano compose una *Vita di Maria SS.* e un' *Apologia del cristianesimo* contro il buddismo. Redasse un *vocabolario italiano-hindi* e, particolarmente meritevole, un *Vocabolario italo-tibetano*. Cf. GIOVANNI da Reinfenberg, *De vocabulario tibetano a p. F. Hor. a P. compilato, in Analecta cit.* 47 (1931) 303-12; ARSENIO da S. Agata Feltria, *Intorno al Vocabolario del p. F. O. da P., in Bollet. francese. storico-bibliogr.* 5 (1933) 31-33.

MATTEI GENTILI, *Memorie sulla vita del ven. sero di Dio F. O. dalla Penna, Urbino 1845*. — STREIT-DINDINGER, *Bibl. miss.*, IV, 859, 93 s, 96-101, 112-14. — FRÉDÉRICQ d'Anvers, *Missionnaires capucins et civilisation tibétaine, in Etudes francisc.* 46 (1934) 129-39. — CLEMENTE da Terzorio, *Le missioni dei Min. Cappuccini*, VIII (Roma 1932).

OLIVIERI Niccolò Giov. Batt. (1793-1864), fondatore dell'opera del *Riscatto dei moretti*, n. a Voltaggio (Genova), sacerdote nel 1816, vice parroco a S. Sisto e direttore del rifugio delle penitenti, cominciò l'opera nel 1838 riscattando un moretto della Senegambia che, educato, affidò poi al collegio di Propaganda Fide. L'opera trovò nel console sardo di Alessandria d'Egitto, Paolo Cerruti, un volontario agente che provvedeva le morette: O. le faceva educare nei vari conventi del Buon Pastore di Francia, nelle case del ven. Lodovico da Casoria (v.) e presso le stimate d'Italia. Nel 1850 fa il primo dei suoi 13 viaggi in Egitto. Incontrò incomprensioni e croci, ma anche favore presso personaggi ragguardevoli, istituti, corti. Nei suoi ultimi anni ebbe ammiratore, console ed emulo il sac. milanese Biagio VERRI (v.), che fece il suo primo viaggio nel 1875 (l'ultimo per l'O.). A Marsiglia il 25 ott. 1866 Verrì assisteva le agonie dell'amico. Furono iniziati i processi informativi delle virtù dell'O. nelle curie di Genova e di Marsiglia.

L. TRAVERSO, *N. O. e il riscatto delle schiave africana*, Firenze 1916. — *Orazione funebre del can. ANT. CAMPANELLA, Genova, Casamara 1865*. — PITTO, *Vita del sac. N. G. B. O.*, Genova, Fassicom. — v. dell'O. le *Relazioni annuali sui progressi della pia opera...*, Genova 1848-57.

OLIVIO. — A) Il noto *albero*, frequentissimo nel bacino del Mediterraneo e tanto utile, ha un posto

rilevante nella letteratura biblica dell'Antico e del Nuovo Test. Basti ricordare il monte OLIVETO (v.) dirimpetto a Gerusalemme, legato a venerande memorie: Betania, Betfage, l'agonia e la cattura di Gesù, la sua ascensione al cielo. Da Betfage muove Gesù verso Gerusalemme, dov'è accolto con l'omaggio di rami di palma e d'O. L'O. fornisce fin d'allora la materia per la nuova liturgia sacramentale (v. OLIU SACRI): Mc VI 13, Giac V 14 s. E fornisce l'immagine simbolica delle realtà spirituali, ad es. dell'unità della chiesa.

Nel Pontificale (bened. degli olii nel giovedì s.) è detto « arbor foeta alma luce ». — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2060 s.

B) I rami dell'O. vengono benedetti nella dom. 6ª di quaresima, detta appunto dell'O. o delle palme, prima della messa. La cenere ottenuta dai rami benedetti dell'anno antecedente si benedice e si pone sul capo ai fedeli il mercoledì delle ceneri. È costume usare, per aspergere, un ramoscello d'O. benedetto, quando non s'abbia il solito aspersorio di crini e non si debba adoperare quello d'issopo.

C) L'olio spremuto dalle olive serve in liturgia all'amministrazione di parecchi sacramenti e sacramentali (v. OLIU SACRI) e per la ILLUMINAZIONE delle chiese (v.). Cf. anche LAMPADE.

Che l'uso di olii e candele non sia un problema neutro per la chiesa (la quale ha pure tanti e si formidabili problemi da risolvere), scandalizzerà soltanto coloro che non hanno il gusto della tradizione, nella quale è incorporata la vita delle generazioni cristiane passate, non apprezzano la continuità millenaria della famiglia cristiana e non provano l'ansia di riprodurre fedelmente, anche nei particolari cerimoniali, le circostanze in cui si trovò a vivere Gesù.

OLLEGARIO, S. v. OLDEGARIO.

OLLÉ-LAPRUNE Leone (1839-1898), filosofo cristiano, n. e m. a Parigi. Ebbe una squisita educazione cristiana, cui rimase sempre totalmente fedele dando l'impressione che fosse in lui un dono naturale. Dopo brillanti studi (all'Ecole normale, dove entrò nel 1858, ebbe per professore E. Caro che lo influenzò nella filosofia e decise la sua vocazione), insegnò in vari licei (Nizza, Douai, Versailles, Parigi) fino al 1875 quando assunse l'insegnamento nell'Ecole normale supérieure di Parigi, che tenne fino alla morte, tranne la sospensione di un anno (1880) subita per aver protestato vivacemente contro l'espulsione dei religiosi.

I suoi scritti più importanti (tutti editi a Parigi) sono: *La philosophie de Malebranche* (1870), *De la certitude morale* (1880), *De aristothelae ethices fundamentum* (1880), *Essai sur la morale d'Aristote* (1881), *La philosophie et le temps présent* (1890), *Les sources de la paix intellectuelle* (1892), *Le prix de la vie* (1894; vers. it., Firenze 1924), *Ce qu'on va chercher à Rome* (1895), *La raison et le rationalisme* (1904).

I. Anima privilegiata, delicata e forte, dotata di fine intelligenza, di volontà tenace, di nobili passioni, professò con amore indefettibile la sua fede cristiana partecipandola agli altri con zelo illuminato (aveva scritto: « Il mio compito speciale è di rendere testimonianza alla verità cristiana nel mondo filosofico e nell'università »), conformando ad essa tutta la sua vita. Anche la sua morte fu una professione di fede e di amore (aveva scritto: « Il sacrificio che sembra distruggere, vivifica: la vita, subendo la morte, produce la vita. Non si è uomo se non si sa

morire»). Maur. BLONDEL, il suo discepolo più eminente, suo biografo e fervente apologista (*Léon O.-L.*, Paris 1923), dirà: « Egli seppe fare della sua morte il suo atto per eccellenza, un atto sovrano di quell'amore più forte della morte il cui effetto è di rendere sensibile, attraverso le lacerazioni della natura, la dolce continuità della vita dell'anima. Tenera, virile e pia, la sua fine, che segnava la sua opera d'un carattere di sincerità ancora più profondo, pose il sigillo della perfezione all'operaio consacrando il doppio titolo, che egli ha meritato con tutta esattezza e che gli resterà, di *filosofo cristiano* » (p. 112). Fu « filosofo » nel senso patristico, che implicava anche il senso di « teologo » e che comportava non solo un « sapere » ma anche un « fare », l'amare Dio: una certezza che fiorisce e si custodisce con una virtù.

La fascinosa personalità mentale e morale di O.-L., pur senza « fare scuola », esercitò una forte suggestione su una folta schiera di discepoli e conoscenti (v. BLONDEL, *o. c.*, p. 113-86: influenza di O.-L. sul pensiero contemporaneo). Ma, tutto sommato, crediamo di dover dire, a malincuore, che la sua influenza non fu del tutto benefica per il progresso del pensiero cristiano. L'idea-madre, cui consacrò tutte le sue meditazioni, gli scritti, l'insegnamento e la vita, è la insufficienza del RAZIONALISMO (v.): 1) a spiegare il fenomeno stesso della certezza morale religiosa, nella quale si deve far posto anche a fattori volitivi affettivi; 2) a risolvere integralmente il problema della vita, del mondo, della storia, che non si risolve senza i contributi della rivelazione, del cristianesimo, della chiesa romana.

L'opera principale di O.-L. *De la certitude morale* (1880) è un commento al motto platonico: « Con tutta l'anima si deve andare al bene » (*σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ εἰς τἀγαθόν*), idea cara anche a S. Agostino, ai filosofi cristiani, a GRATRY (v.), cui O.-L. largamente si ispira riproponendo quell'idea non nuova con appassionata eloquenza, con fini analisi psicologiche e con maggiori esigenze filosofiche sistematiche. Chi pensa e crede non è propriamente l'intelletto nudo, bensì l'uomo totale, complessa unità di potenze multiple; è dunque prevedibile che a determinare il fenomeno della certezza concorrono, con l'intelletto, anche la volontà e le potenze ateoretiche. Pensare è un fatto della vita e ne resta tributario: pensare normalmente è pensare col proprio corpo, cioè agendo... L'uomo pensa da uomo e umanamente: egli pensa appoggiandosi al suolo che lo porta, restando in contatto con l'umanità di cui fa parte, coi viventi, coi morti. Gli sono presenti ed entrano nella sua sostanza anche il pensiero altrui, il pensiero del genere umano mediante la parola, la tradizione. Pensa, infine, legato a Dio, principio, sostegno, luce, regola di ogni pensiero » (*Eloge du p. Gratry* 1896, p. 10 s). E in quanto vi concorre la volontà, il pensare è anche un fatto morale, imputabile: pensare bene, oltreché verità, è anche virtù, e pensare male, oltreché errore, è anche peccato.

O.-L. vuol mostrare l'influenza dei fattori ateoretici specialmente sul sorgere della *certezza morale* (intendi: certezza circa le *verità morali* che per O.-L. sono le 4 seguenti: esistenza della legge morale, libertà umana, realtà di Dio, vita futura, *De la certit. mor.*, 4^a ed., Paris 1902, p. 10).

II. Si sente subito che ossifatto concorso della volontà nella certezza si può affermare e negare, ossia è equivoco, potendo avere due significazioni

non ugualmente accettabili. a) Non v'è dubbio che la volontà (e tutto l'uomo) *cooperi* al sorgere della certezza con la *prestazione estrinseca* (« estrinseca » rispetto alla certezza, non già rispetto all'uomo) di certe *condizioni* prerequisite all'atto cognitivo; per es., manovrando i meccanismi psicologici dell'« attenzione » o delle « passioni », essa mette l'intelletto in condizione di funzionare, e di funzionare bene o male. Costatazione buona ma non nuova, nota a pensatori cristiani e pagani, che hanno sempre sollecitato un corredo di doti morali come condizione per la formazione e per la custodia della retta coscienza. b) È invece falso che la volontà *entri* nel fatto della certezza come suo *elemento intrinseco costitutivo*. Stante la diversità specifica, anzi generica, di intelletto e volontà, dire che la volontà è un ingrediente della certezza e quindi dire che la certezza è un fatto *cognitivo-appetitivo*, non è più sensato del dire che l'occhio percepisce il sapore o l'odore. La volontà non può surrogarsi, neanche parzialmente, all'intelletto, poiché essa, per natura sua, non fornisce alcun elemento nuovo di evidenza.

O.-L. non ignora l'autosufficienza dell'intelletto nell'apprensione della verità, e qua e là proclama giustamente che la verità è un valore obiettivo universale, che la certezza è fondata da ragioni valide per tutti, non già vincolata a particolari condizioni morali: « I *motivi* di affermare, il dovere di affermare esistono per tutti e sono *visibili per tutti*, una volta che siano state soddisfatte alcune condizioni preliminari; e pertanto l'affermazione stessa ha un principio *obiettivamente sufficiente* e valevole per chiunque sia *dotato di ragione* » (*De la cert.*, p. 345).

Ma è innegabile che il suo discorso preferito, insistendo sulle condizioni volitive della « certezza morale », lascia intendere che la volontà sia davvero una componente intrinseca costitutiva della certezza stessa. La quale infatti, per lui, non è pura conoscenza, bensì « un *misto di conoscenza e di credenza* » (o. c., p. 98). « Nell'ordine delle verità morali, l'adesione della volontà è richiesta come condizione dell'assenso completo e definitivo dello spirito: la certezza completa è *personale*. Per riconoscere nel modo suo proprio la verità morale bisogna essere in qualche modo *simili al proprio oggetto*, secondo la definizione dei filosofi antichi: bisogna *fare la verità*, secondo l'ammirevole parola del Vangelo » (o. c., p. 79). « La natura stessa di queste verità, che sono di ordine speciale e superiore, le oscurità *inevitabili* che neanche le più solide prove possono eliminare, infine le segrete convenienze le quali esigono che l'adesione alle verità morali sia morale come esse, tutto ciò concorre ad attribuire alla fiducia [confiance], quindi alla volontà, una funzione nell'affermazione. Il che si esprime bene con la parola *fede* » (o. c., p. 119). Da questi e da tant'altri passi analoghi appare che per O.-L. un fattore volitivo, detto *credenza* o *fede* (diversa dalla fede in senso classico), è davvero costitutivo della certezza. La quale dunque non è più universalmente valida ma è *personale*; la ragione non è più sufficiente a costruirla perché da sola incontra oscurità *inevitabili*.

Questa interpretazione volontaristica della certezza è ancor più francamente sostenuta da M. BLONDEL (v.). « La stessa conoscenza filosofica, la stessa certezza razionale non è affatto compito del solo intelletto e della sola ragione. La credenza è un elemento integrante della scienza, come la scienza è un elemento integrante della credenza... cioè

la filosofia è indissolubilmente affare di ragione e affare di anima» (BLONDEL, *o. c.*, p. 66). «Il servizio reso da O.-L. al pensiero è d'aver mostrato in fatto [nella condotta] e in diritto che per accedere all'essere e all'ontologia esiste una via più larga... una via lungo la quale l'astrazione e il raziocinio sono non già i mezzi unici ma soltanto dei mezzi, subordinati ad altri» (ivi, p. 167).

Per noi quel «servizio» lodato da Blondel è una deprecabile aggressione ai danni del pensiero cristiano. Per noi «la più grave deviazione dello spirito è affermare le cose solo perché si vuole che esse siano, non già perché si è visto che esse sono... Il più gran male delle passioni è che esse ci impediscono di ben ragionare e quindi di ben giudicare» (BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. I, n. 16).

O.-L. fece sentire potentemente la solidarietà del pensare col volere e con tutte le facoltà umane, e quindi la concretezza umana drammatica della vita intellettuale: tutto l'uomo è davvero l'indispensabile incubatrice della certezza. Ma fece male a insegnare o a lasciar credere che la certezza è, sia pure parzialmente, un atto di volontà o di fede (diversa dalla fede soprannaturale). Assumendo questa posizione gli era facile mostrare come la fede cristiana è una benedetta integrante nella stessa soluzione teoretica filosofica del problema della vita, abbattere il mito dell'autosufficienza razionale creato dal razionalismo del sec. XVIII (denunciandone la tracotanza, la miopia, la sterilità e la malinconia inguaribile, anche nel caso particolare di Teodoro Jouffroy, oggetto di un suo studio postumo, apparso nel 1899) e suscitare nell'opinione pubblica benefiche cariche di simpatia verso il cristianesimo e verso lo stesso magistero papale romano.

Ma con ciò metteva in pericolo la gratuità della rivelazione cristiana e la distinzione radicale fra ordine naturale e ordine soprannaturale. Restringere i diritti e i compiti della RAGIONE (v.) in favore della FEDE (v.) è meno cattolico di quanto sembri: sulla conoscibilità e dimostrabilità delle «verità morali» (per es., dell'esistenza di Dio), possediamo insigni documenti ecclesiastici, come il conc. Vaticano e il giuramento antimodernistico, i quali dovrebbero scoraggiare chi crede di poter albergare la fede cristiana in un alloggio mentale devastato dallo SCETTICISMO (v.) moderno kantiano o dai suoi surrogati come il PRAGMATISMO (v.), il FIDEISMO (v.), il VOLONTARISMO (v.). Del resto, la volitività della certezza, oltretutto pericolosa per la fede cristiana, è anche un non-senso in filosofia. Ha significato dire che il sorgere della certezza è «favorito» dalla volontà e dai fattori pratici; ma dire che la certezza razionale è «sostituita» o «costituita» (sia pure in parte) dalla volontà, non ha significato presso chi vuol ancora conservare la distinzione fra intelletto e volontà. Se si continua a credere che il volere è decisione motivata da ragioni, si dovrà dire, in senso classico, che l'accoglimento volitivo di questa anziché di quest'altra proposizione è motivato da «ragioni». Le quali dunque sono insostituibili, presupposte dallo stesso movimento della volontà. Sopprimerle e surrogarle con la volontà significa togliere ogni significato alla categoria di volontà e precipitare in un soggettivismo assai più pernicioso e meno rispettabile del razionalismo che O.-L. voleva combattere.

Monografie di M. BLONDEL (Paris 1899, vers. it. in *Il valore della vita*, Firenze 1922; Paris 1923,

vers. it. Firenze 1925; Paris 1935), H. FONSEGRIVE (Paris 1912), J. ZEILLER, nipote di O. L. (Paris 1932, con antologia sistematica della morale di O.-L.), A. AUVIN (Paris 1947), G. ACUTIS (Torino 1947), R. CRIPPA (*Il pensiero di O.-L.*, Brescia 1947; antologia, ivi 1948). — *Id.*, *Di uno spiritualista cristiano*, in *Giorn. di metaf.* I (1946) 25-30. — B. ROMEYER, *Le problème moral et religieux. M. Blondel en regard d'O.-L. et de Bergson*, in *Hommage à M. Blondel* (Paris 1946) 49-80.

OLLIVIER M.-J.-H., O. P. (1835-1910), n. a St Malo, m. a Levallois-Perret, domenicano dal 1862, predicò a Parigi (sono celebri le due quaresime tenute a Notre Dame, 1871 e 1897: *Nous malheurs, leurs causes, leurs remèdes et L'église et sa raison d'être*), in provincia, all'estero, con eloquenza poderosa, nutrita di buoni studi, originale, vivacissima, ma, nell'espressione, violenta contro i vizi del tempo, talora triviale. Consacrò gli ultimi anni alla redazione di libri edificanti: *La vie cachée de Jésus, Les amitiés de Jésus, La Passion, Les paraboles, La vie du p. Chocarné*. Vero talento, anche se intemperante, al servizio della buona causa. — J. BRICOUT in *Dict. pratique des connaissances relig.* V, col. 97 s.

OLMOS Francesco Andrea († 8 ott. 1571), francescano, n. ad Oria nel distretto di Burgos, educato ad Olmos (presso Valladolid), della qual località ritenne il nome, accompagnato (1528) ZUMARRAGA (v.) nel nuovo mondo e passò la maggior parte della sua vita missionario nel centro America. Molto versato nel messicano, nel totonaca, nel tepehua, nel guaxteca, compose grammatiche e vocabolari messicani e totonachi, gran numero di trattati religiosi nelle diverse lingue di quelle tribù, un dramma sul giudizio finale. Lasciò inoltre parecchi manoscritti, importanti per la storia del Messico, e la versione castigliana dell'opera latina di F. Alonso de Castro sull'eresia.

Prima di partire per l'America era stato aggiunto al de Zumarraga inviato da Carlo V in qualità di commissario inquisitoriale contro le presunte streghe di Biscaglia. Morì nel convento di Tampicano (Messico) in età avanzata. — *Biogr. univ.* XLI (Ven. 1828) 273.

OLOBOLO (*Holobolos*) Manuele, monaco bizantino (*Massimo* in religione), filosofo, teologo e poeta (c. 1245-dopo il 1284), protosincello e retore (oratore incaricato specialmente di spiegare la S. Scrittura) della chiesa di S. Sofia. Illustrò Aristotele, tradusse dal latino Boezio, commentò il secondo *Alzare* (oscuro poema di Dosiada), indirizzò *Inni* a Michele VIII Paleologo e ad Andronico II (ed. F. Boissonade, *Anecd. gr. V* [1833] 159-82). Avversò i latini e in particolare il patriarca GIOVANNI BECCOS (v.).

OLOCAUSTO. v. SACRIFICIO.

OLOFERNE od *Oroferne* (in persiano = fortunato), capo dell'esercito che, secondo Giud II 4 ss, assediò la città giudea di Betulia, finendo ucciso da GRUDITTA (v.) mentre dormiva briaco nella sua tenda. Secondo alcuni sarebbe l'O., fratello del re cappadocce Ariarathis, che accompagnò la spedizione (c. 353 o 351 a. C.) di Artaserse III Oco in Egitto (Diodoro Siculo, *Hist.* XXXI 19, 2-3). Il NABUCODONOSOR (v.) del testo biblico, che affidò a O. la campagna militare, sarebbe da identificarsi con Artaserse III Oco (358-338 a. C.).

OLSHAUSEN Hermann (1796-1839), n. a Oldesboe (Holstein), m. a Erlangen, esegeta protestante.

Discepolo di SCHLEIERMACHER (v.) e di NEANDER (v.) a Berlino, dedicò tutta la vita alle indagini religiose, all'insegnamento (a Berlino, a Koenigsberg, a Erlangen), alla redazione di importanti lavori di esegesi del Nuovo Test. e di storia della chiesa antica, dove, fedele a una teologia biblica positiva costruita senza ideologie preconette sulle fonti, combatte le tendenze esegetiche del razionalismo, del romanticismo, dell'idealismo, riscopre molte tesi tradizionali (ad es., la venuta di Pietro e Paolo a Roma, contro Cr. F. BAUR).

Era suo fratello **Giusto** (1800-1882), n. a Hohenfelde (Holstein), m. a Berlino, esimio orientalista, buon conoscitore delle lingue ebraica, siriana, araba, turca, professore di lingue orientali a Kiel, a Koenigsberg, consigliere nel ministero per il culto a Berlino (1858-74), autore di dotti lavori di esegesi, di grammatica, di topografia e di storia del Vecchio Testamento. — *Allgem. deutsche Biographie* XXIV, 323-30.

OLSTENIO LUCA. v. HOLSTEN L.

OLTROCCHI Baldassare (1714-1797), n. da genitori milanesi in Pavia, m. a Milano. Terminati gli studi presso il seminario milanese, a 22 anni entrava nella congregazione dei SS. Ambrogio e Carlo (cui già apparteneva suo fratello Angelo Antonio) e tosto ebbe la cattedra di retorica nel seminario. Seppe serbarsi immune dal pessimo gusto del settecentismo e ritrarne i molti suoi discepoli (tra i quali erano il Bossi, prevosto di S. Ambrogio, latinista e grecista di fama, Antonio Mussi, elegantissimo nello scrivere italiano e latino, assai versato nelle sacre e profane discipline, l'arciprete Fenini, eloquente oratore, mons. Locatelli, teologo . . .).

Dopo aver professato lettere per 12 anni nel seminario, nel 1748 con Giov. Andrea Irico da Trino veniva aggiunto ai due superstiti dottori della Ambrosiana, Nicolò Sormani e Giuseppe Antonio Sassi. Alla morte del Sassi, essendo stato eletto a succedergli per anzianità il Sormani, l'O., per i molti meriti che già nel collegio dei dottori si era acquistato con molteplici e lodati studi di storia critica, fu eletto vice-prefetto della biblioteca; nel 1767, morto il Sormani, fu chiamato a sostituirlo. Nel contempo, presentato alla corte di Modena da quel mecenate dei letterati che fu il conte di Firmian, ebbe dal duca Francesco II la carica di maestro di storia, geografia e latino dell'unica sua nipote, la principessa Beatrice. L'O. era assai stimato anche dalla corte imperiale di Vienna, dai cardinali Quirini, Vitaliano Borromeo, Durini, Pozzobonelli, dai più dotti del suo tempo, come Tiraboschi, Allegranza domenicano, Francesco Antonio Zaccaria gesuita.

Delle pubblicazioni di lui meritano menzione: *De vita et rebus gestis S. Caroli Borromaei libri VII, quos ex Jo. Petro Glusiano Barth. Rubeus latine reddidit*, Balth. Oltrocchi, oblatus, S. T. D. et Ambrosianae Bibliothecae propraesectus notis uberrimis illustravit, Mediolani 1751: dotti commenti e continuazione della versione del Rubeus (Rossi), d'ordine del card. arc. Pozzobonelli; *Ragionamenti apologetici*, Milano 1753, con *Appendice*, Brescia 1755; *Lettera al card. Quirini toccante il trattato tenuto per l'incorporazione dei PP. Barnabiti con gli Umiliati prima della loro soppressione*, Lugano 1775; *Vita del bibliotecario ambrosiano Giuseppe Antonio Sassi*, premessa all'opera del Sassi: *Archiepiscoporum Mediolanensium series historico-chronologica*, Milano 1755, 3 voll. in 4; *Dissertazione sui primi amori di Pietro Bembo*,

scritta in volgare ad istanza del conte Gianmaria Mazzucchelli bresciano, che nella sua opera *Scrittori d'Italia* la disse «bella ed erudita» e la fece inserire nel tom IV della *Nuova raccolta Calogeriana d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia 1758; *Cinque lettere volgari su Romolo Amasii*, in appendice alla *Vita Romuli Amasii* (Bologna 1769) di Flaminio Scartelli; *Eclesiae Mediolanensis historia Ligustica in Romanam, Gothicam, Longobardicam tribus libris distributa, ab obitu S. Ambrosii et irruptione ac dominatu barbarorum usque ad finem schismatis Aquilejensis. Accedit corollarium usque ad Theodori II Mediolanensis antistitis et Liutprandi regis tempora productum*, Mediolani, 2 grossi voll. in 4; quattro odi latine di metro diverso, in *Quatuor humanae vitae aetates* (Zurigo 1754), poemetto in prosa tedesca del Wermüller; due odi alcaiche in lode dei suoi mecenati card. Durini ed arciduchi Ferdinando e Beatrice. Lasciò poi mss. preziose *Notizie curiose e peregrine su la vita di Leonardo da Vinci*, segnalatamente su la venuta e dimora di lui in Milano, delle quali si servì largamente il bibliotecario ambrosiano abate Carlo Amoretto nello stendere le sue *Memorie storiche su la vita, gli studi e le opere di Leonardo da Vinci*, Milano 1804. — Il biografo Pietro Cighera ci assicura che l'O. durante la sua lunga permanenza all'Ambrosiana era venuto raccogliendo vastissimo materiale per la storia religiosa, politica, letteraria e scientifica di Milano.

P. CIGHERA, *Memorie intorno alla vita ed agli studi di B. O.*, Milano 1804. — A. CERUTI, *La Biblioteca Ambrosiana, in Gli istituti scientifici, letterarii ed artistici di Milano*, Milano 1880. — *Catalogo dei bibliotecari ambrosiani sino a L. A. Muratori*, mss. ambrosiano. — v. le storie degli OBLATI di Milano. — HURTER, V, col. 428.

OM, era forse in origine una semplice particella affermativa o approbativa; fu poi adoperata nella liturgia indiana analogamente all'AMEN (v.), acquistando il significato mistico e simbolico che le viene attribuito nelle *Upanisad*. Rappresenta in esse il *brahman* o *atman* supremo e forma oggetto di meditazione. Siccome nella fonetica indiana la vocale o (sempre lunga) è considerata come contrazione di *a + u*, si attribui anche a ciascuna delle tre lettere *a, u, m* un particolare significato; in un periodo più tardi si identificarono con la triade *Visnu* (*a*), *Civa* (*u*) e *Brahma* (*m*). Per questo suo carattere sacro la sillaba *om*, oltre che in principio di ogni preghiera, invocazione o saluto solenne, si suol porre anche innanzi al titolo dei libri, specialmente religiosi e morali.

OMBRELLINO liturgico. Il *Rituale rom.* e il *Caeremoniale epp.* sono su questo argomento scarsi di indicazioni. Dal § 7 del t. 4, c. 4 del *Rituale* si desume (e l'uso regolato da parecchi decreti della S. C. dei Riti ha ormai convalidato) che vi dev'essere fra gli arredi liturgici anche un O., il quale, in tutte le processioni del SS. Sacramento, anche di minima solennità, si sostituisca al baldacchino quando riesca difficile o impossibile servirsi di questo. La legislazione dell'O. è la stessa del BALDACCHINO (v.).

La forma dell'O. non è stabilita che dalla consuetudine, approvata dai vescovi. In un tipo vecchio e pesante i *raggi dell'armatura* sono coperti da velo di seta e l'asta si piega in cima ad angolo retto; la forma è circolare, col *cielo* piano o leggermente conico. Un altro tipo è in tutto simile a un O. moderno profano, ma più ampio e severo; l'asta è del tutto diritta, l'armatura è scoperta nell'interno, la forma è a cupola: più leggero del precedente, ma incomodo. Secondo qualche liturgista, mentre i portatori de

badacchino, almeno fuori di chiesa, sono laici, il portatore dell'O. dovrebbe essere un chierico vestito di cotta.

OMBROSI Giov. Paolo († 1774 o 1775), fiorentino, segretario a Roma di Corn. Caprara (uditore di Rota, poi cardinale), indi avvocato presso la Rota fiorentina, raccolse di questa le decisioni principali: *Selectarum Rotae florentinae decisionum thesaurus*, 2 tomi (Fir. 1760, 2^a ed. 1772-85) e un utile manuale dei testi giuridici più importanti per la pratica forense: *Memoriale textuum cardinalium juris* (Fir. 1769, 1824, Genova 1799).

OMEGA. v. ALFA.

OMEI od **Omiari**. v. ACACIO di Ces., EUDOSSO. Per confronto, v.: 1) **ARIANI**, **ANOMEI**, **AZIO**, **EUNOMIO**; 2) **OMOOSIOS**, **NICEA**; 3) **OMEUSIANI**, **BASILIO** d'Ancira.

O. o **ACACIANI** (v.) sono una setta di **ARIANI** (v.) che nelle controversie trinitarie del IV sec. sostenevano una certa rassomiglianza del Figlio col Padre, ma non così profonda da toccare la natura: il Figlio era detto genericamente « simile » (*ὁμοιος*) al Padre, non già « consostanziale » (*ὁμοούσιος*), né « simile per natura » (*ὁμοούσιος*), e d'altronde non dissimile (*ἀνόμοιος*) dal Padre.

Iniziatori furono **PATROFILO** di Scitopoli e **NARCISO** di Neronide, che portarono il volubile imperatore Costanzo ad indire due concilii, anziché uno come voleva **BASILIO** d'Ancira e, col pretesto di rendere più facile il compito dei vescovi, a far preparare una nuova formula di fede. Tale formula, redatta da **MARCO** di Aretusa, fu la IV di Sirmio, detta anche « credo datato ». In essa i termini erano abilmente studiati in modo da accontentare tutte le tendenze, ma in realtà si permetteva all'arianesimo di entrare nella chiesa. Su tale formula si discusse a Rimini ed a Seleucia. A Rimini, dopo un primo scacco, **URSACIO** e **VALENTE** riuscirono con arti subdole a far sottoscrivere a quasi tutti gli occidentali il « credo datato », non senza averlo modificato in più preciso senso ariano: a Seleucia invece **ACACIO** di Cesarea non riuscì ad imporgli, benché condannasse l'*ἀνόμοιος* degli **ANOMEI**. Solo con la forza e le persecuzioni gli O. faranno trionfare in un nuovo concilio (Costantinopoli 360) il « credo datato » corretto a Rimini in senso ariano: il Figlio era dichiarato simile al Padre secondo le Scritture; il termine *ἀνόμοιος* era respinto quale causa di turbamento fra i popoli e perché estraneo alle Scritture; la stessa sorte era segnata per il termine *ὁμοούσιος*; tutti i simboli anteriori erano respinti, ed era proibito promulgare in avvenire qualunque altra formula di fede. Si ebbe così « il formulario ufficiale di ciò che si chiamò l'arianesimo, specie di quello che si diffuse tra i popoli barbari » (**DUCHESNE**).

Furono molti coloro che si compromisero sottoscrivendo la formula di Rimini. Però si sa che alcuni di essi ben presto si ritrattarono, come **MELEZIO** d'Antiochia. Gli O. ebbero fortuna fin che vissero gli imperatori Costanzo e Valente. Con l'avvento di Graziano e Teodosio l'eresia decadde, sopravvivendo solo fra i barbari.

OMELIA, etimologicamente è discorso familiare in cui l'oratore ammaestra conversando con semplicità e chiarezza. Così fu chiamata all'origine ogni forma di oratoria sacra. Con **ORIGENE** tale forma si distingueva, come spiegazione solitamente parentetica della

S. Scrittura, dal commento scientifico di essa. Oggi la parola O. significa il discorso che il vescovo o il sacerdote in cura d'anime rivolge ai fedeli commentando pareneticamente il brano evangelico che la liturgia presenta nella messa del giorno.

Sono vari i metodi adottati per questa predicazione, ma tutti devono tendere all'esposizione chiara e all'opportuna applicazione teorica e pratica del sacro testo, in forma semplice e in breve lasso di tempo. Una massa enorme di sussidi, non tutti pregiati, è disponibile per i predicatori sul mercato dei « predicabili ». Il pericolo maggiore è che il testo biblico della liturgia sia soltanto un'occasione, più o meno prossima, per le esortazioni morali, che in tal modo, per quanto buone, apparirebbero come divagazioni.

Dalla seconda lettera di S. CLEMENTE ai Corinti alle pagine omiletiche dei padri, sono numerosi e luminosi gli esempi di O. nella storia della predicazione. Oggi la mutata condizione dei fedeli obbliga a un certo qual distacco da questi esempi classici, più nella forma e nell'impostazione del discorso che nella sostanza, restando sempre l'O. il mezzo più efficace per diffondere nel popolo cristiano la conoscenza del Vangelo e le sue lezioni inesauribili, salvifiche. — v. **ELOQUENZA** SACRA.

OMELIARIO. v. **OMILIARIO**.

OMELLE Clementine. v. **CLEMENTE I** papa.

OMER (*Audomarus*), S., O. S. B. († 110 v. c. 670), originario della regione di Coutances (non già Costanza), di famiglia nobile e ricca. Alla morte della madre Domitilla, persuase Friulfo suo padre a dare tutti i beni ai poveri. Si ritirò col padre nell'abbazia di Luxeuil sotto l'abate EUSTASIO (v.). Dagoberto, dietro proposta di S. Acario vescovo di Noyon e Tournai, gli confidò il governo della chiesa di Thérouanne (642?), che più propriamente era territorio missionario. Nell'opera di evangelizzazione O. ebbe collaboratori Bertino, Mummoleno ed Ebertranno, che aveva presi con sé da Luxeuil. Avendogli un gentiluomo di nome Adroaldo donata una vasta possessione, O. vi fece fabbricare una chiesa (648), che dedicò a S. Martino, e un convento, di cui nominò abate Mummoleno, indi Bertino. Il luogo si chiamò dapprima Sithiu, poi *Saint-Bertin* e infine *Saint-Omer*, e divenne una città, oggi una delle più importanti dell'Artois. L'abbazia con tutte le sue dipendenze fu da O. donata a Bertino con una carta del 18 maggio 662.

O. fu sepolto nella chiesa da lui eretta. La festa originaria era all'11 nov.; quando (sec. IX) questo giorno fu occupato dalla commemorazione di tutti i santi, fu trasferita al 9 sett.

B. H. L. 763-776. *Vita*e (la prima è degli inizi del sec. IX) in *ACTA SS. Sept. III* (Ven. 1761) die 9, p. 384-417 e in *Mon. Germ. Hist. Script. rerum Meroving. V*, 729-80. — *Martyr. Hier.*, Brux. 1931, p. 583. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 388. — H. VAN WERVEKE, *Het bisdom Terwaan*, Gand 1924, p. 18-23. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2082-84.

Incerta è l'origine del nome **Sant'Omero** di una cittadina della prov. di Teramo nella valle del Vibrata, di cui si hanno le prime attestazioni nel secolo XII. Forse, come fondazione normanna, ripete il nome di uno dei numerosi paesi della Francia sett. chiamati *Saint-Omer* (*Saint-Omer*, Pasde-Calais; *Saint-Omer*, Calvados; *Saint-Omer-Capelle*, Pasde-Calais; *Saint-Omer-en-Chaussée*, Oise, ecc.). Ma in

Francia si fa netta distinzione fra *Homère* (dal latino *Homerus*) e *Omer* regolare evoluzione del nome germanico *Audomar* (latinizzato in *Audomarus*) composto da *audō-* (antico sassone *ōd*, «ricchezza, possesso ereditario», e *mārī*, «celebre, famoso», quindi «famoso per le sue ricchezze»). Qualche erudito locale opina che il nome dialettale del paese (*Saint-émère*), italianizzato erratamente in *Sant'Omero*, rappresenti un *Sant'Imerio* (Hymერიუს), vescovo di Amelia, vissuto in epoca incerta (fra il IV e il VI secolo) e i cui resti furono trasportati a Cremona, dove il santo è venerato il 17 giugno. Nella chiesa di Sant'Omero si conserva una piccola reliquia che si attribuisce appunto a S. Imerio.

OMERALE (velo), drappo rettangolare, più o meno ornato, dei diversi colori liturgici, introdotto nella liturgia alla fine del medioevo. Si butta sulle spalle in modo che ricopra gli omeri (dove il nome) e le estremità scendano sul davanti. Lo porta il suddiacono nella messa quando regge la patena, l'accolto nella messa pontificale, il sacerdote quando porta in processione il SS. Sacramento o impartisce la benedizione eucaristica. In antico un velo analogo era portato dai vari accoliti che porgevano vasi o cose sacre.

OMERITI (dall'arabo *Himjar*; greco *Ὀμηρίται*), popolo dello Yemen in ARABIA (v.). Cf. ARETA e CC. (i martiri O. del 523). — A. Moberg, *The book of the Himjarites*, Lund 1924. — *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* III, col. 1233-53, con fonti e bibliogr. — *Enc. It.* XXV, 329, con discussione delle fonti e bibliogr.

La strage dei martiri cristiani O. ha lasciato larghe tracce nelle letterature orientali, nei martirologi, nelle tradizioni locali arabe ed etiopiche; comunemente si crede che sia ricordata anche nel *Corano* (sura 85, 4-10). Poiché a determinare il tragico fatto intervennero molteplici fattori politici e religiosi, era prevedibile che le valutazioni e le stesse narrazioni dei fatti fossero diverse secondo i diversi punti di vista. Non tanto diverse, peraltro, da non permetterci una verosimile ricostruzione dei fatti.

La scena è a Nagram, città dell'Arabia meridionale sulla costa del mar Rosso (nell'Ant. Test. è detta *Saba*; in arabo è *Himyar*, donde greci e latini trassero il nome O.). In quella regione dello Yemen tiranneggiava il giudeo *Dhu-Nuwas* (*Masruq* per i siriani), il quale appoggiandosi ai pagani e agli ebrei infieriva contro le comunità cristiane che venivano costituenti. Sulla sponda opposta del mare il re di Aksum (Abissinia) *Kaleb-Ella-Aşbeha* organizzò contro Dhu-Nuwas una spedizione armata (ai preparativi di essa assistette COSMA Indicopeuste, che ne fa cenno nella *Topografia cristiana*) e riuscì a conquistare alcuni centri dello Yemen stabilendovi le sue guarnigioni a presidio e il suo dominio. Siamo ai tempi dell'imperatore bizantino Giustino I (518-27).

Morto il prefetto abissino, Dhu-Nuwas, approfittando dell'interregno, d'inverno riprese la guerra, occupò la città di Zafar, ne convertì la chiesa in sinagoga, massacrò moltissimi cristiani; indi assediò Nagram e, tradendo i patti della resa, trucidò la popolazione cristiana, non solo il capo della resistenza, *banu'l-Harith ibn Kaab* (in greco e latino, ARETA, v.) e i suoi 340 soldati che difesero la città, ma anche civili, uomini, donne, bambini, indiscriminatamente, in numero di oltre 4000, preceduti da 427 sacerdoti, monaci, vergini. Il motivo del massacro dovette essere senza dubbio la paura di Dhu-Nuwas che i cristiani attirassero nello Yemen i

Romani (= Bizantini) e gli Abissini coi quali erano religiosamente affini.

L'eccidio provocò una seconda spedizione militare (525) dell'abissino Kaleb-Ella-Aşbeha, consenziente la corte bizantina, il quale, ucciso Dhu-Nuwas e dispersi i suoi aderenti, riassoggettò lo Yemen. Si sa che poco dopo la popolazione, guidata dal cristiano Abramo, per amor di libertà si ribellò anche al governo abissino. L'imperatore bizantino Giustino tentò più volte, con manovre politiche, di imporsi la propria influenza. Infine la regione degli O. cadde sotto il giogo persiano di re Cosroe; l'invasione dell'islamismo vi cancellò ogni residuo della gloriosa chiesa cristiana arabica.

I martiri O. sono ricordati al 24 ott. nel martir. romano (ed. DELEHAYE, Brux. 1940, p. 473 s., con ampio commentario), al 31 dic. nei martirologi siriaci (*Patrol. orient.* X, 31, 36, 49), all'1 e al 24 ott. nel calendario marmoreo di Napoli (*Anal. Bolland.* 57 [1939] 36), all'1 ott. nel mart. di Usuardo (ivi, p. 36, 38). — *ACTA SS. Oct.* X (Par.-Roma 1869) die 24, p. 661-721 (commentario con documenti), p. 721-62 (martirio greco, con vers. latina e note), p. 919-20 (aggiunte).

OMERO, S. v. OMER.

OMEUSIANI (*omoisiani*, *semiariani*), setta di coloro che nelle controversie trinitarie del IV sec. negarono la consostanzialità del Figlio col Padre, ammettendo però che il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza e secondo la divinità. Come tutti gli oppositori orientali alla fede di NICEA, erano ossessionati dal pericolo del SABELLIANESIMO che poteva essere contenuto, secondo loro, nel termine «consostanziale» (*ὁμοούσιος*), che, si diceva, fu condannato nel 268 dal conc. di Antiochia (v. OMOUSIOS). Gli O. avvertirono però anche il pericolo che veniva alla fede dagli ANOMI di AEZIO, che abbassavano il Figlio di Dio al livello delle creature. Pertanto sembrò loro più opportuno adottare, come termine più adatto ad esprimere la verità, quello di *ὁμοιούσιος*, cioè «di sostanza simile». Esso aveva il vantaggio di esprimere meno fortemente del termine «consostanziale» la divinità del Figlio, e quindi sembrava più atto a sfuggire al sabellianesimo; d'altra parte sottolineava una somiglianza che, impegnando la natura o sostanza, escludeva l'anomeismo. Questa reazione all'anomeismo, espresso crudamente nella II formula di SIRMIO (357), segnò un momento decisivo, in netto favore dell'ortodossia, nelle lunghe controversie trinitarie.

La prima comparsa ufficiale degli O. fu al sinodo di Ancira promosso da BASILIO di Ancira (358). A conclusione di esso, Basilio redasse una lettera indirizzata a tutti i vescovi, completata poi con un altro documento scritto in nome di Basilio e di GIORGIO di Laodicea. Non senza oscurità e reticenze, vi si afferma che già l'idea di paternità implica rassomiglianza di sostanza tra il Figlio ed il Padre; che il Verbo è Figlio nel senso naturale, ch'egli è veramente generato, tuttavia non creato; che il concetto stesso di Figlio importa, in ciò che ha di essenziale, la più completa rassomiglianza col Padre.

Basilio, subito dopo il sinodo di Ancira, riescì ad influenzare l'imperatore Costanzo e nello stesso anno in nuovo sinodo a Sirmio prepara una III formula di fede, che papa LIBERIO, dopo opportune precisazioni, sottoscrive. Anche S. ATANASIO e S. ILARIO di Poitiers, apprezzando il sensibile avvicinamento

all'ortodossia operato dagli O., redigono in loro favore due scritti dello stesso titolo: *De synodis*.

L'appoggio di Costanzo fu di breve durata. Influenzato dagli OMIANI (v.), anziché un unico concilio ne indisse due: a Rimini per l'occidente, a Seleucia per l'oriente. A Seleucia la dottrina e il dizionario dell'*ὁμοιούσιος* trionfò delle opposizioni di ACACIO e dei suoi; fu adottata infatti la III formula di Sirmio. Trionfo effimero: per le brighe di Acacio a corte, Costanzo, avvalendosi della defezione degli occidentali di Rimini, cassò il risultato di Seleucia, e la dottrina di Acacio e degli omiani fu sancita nel nuovo concilio nel 360 a Costantinopoli. Iniziarono allora le persecuzioni anche contro gli O.

Morto Costanzo, cessate le persecuzioni, gli O. nel 364 riconfermarono a Lampsaco, in un sinodo, la dottrina di Seleucia, anatematizzarono il formulario di Rimini, dichiararono che il Figlio è simile nella sostanza al Padre e che il termine *ὁμοούσιος* era necessario, come dicevasi, per indicare la distinzione delle persone divine. Ma anche l'imperatore Valente li perseguì, essendosi fatto propugnatore del formulario di Rimini. Inutilmente gli O. cercarono aiuto da Valentiniano fratello di Valente. Allora si accordarono con papa LIBERIO, accettando totalmente la fede di Nicea. L'accordo venne ratificato a Tiana nella Cappadocia in un sinodo di vescovi O. Ma una trentina di vescovi d'Asia non accettarono e, riunitisi ad Antiochia di Caria, respinsero un'altra volta il termine «consostanziale» e riaffermarono la formula stilata a Seleucia.

Nel frattempo fra gli O. si era profilata la questione della consostanzialità dello SPIRITO S. (v.), che poi verso il 380 darà origine a un vero partito, quello dei PNEUMATOMACHI o macedoniani (v.). Col trionfo dell'ortodossia avvenuto nel 381 al conc. di COSTANTINOPOLI, gli O. scomparvero.

Oltre gli scritti di ATANASIO ed ILARIO di Poitiers, i documenti più importanti sono forniti da S. Epifanio, che ci ha conservato la lettera del conc. di Ancira del 358 (*Haeres.* LXXIII, 2-11) e la memoria redatta nel 359 da Basilio d'Ancira, Giorgio di Laodicea ed alcuni altri (*Haeres.* LXXIII, 12-22). — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XIV, col. 1790-1796. — G. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, in Fliche e MARTIN, *Storia della chiesa*, trad. it., III (Torino 1940).

OMIANI. v. OMEI.

OMICIDIO. v. VITA (delitti contro la).

OMILETTICA. v. ELOQUENZA sacra, OMELIA.

OMILIARIO (*omeliario*), raccolta di molti dei padri sui vangeli delle domeniche e delle altre feste, in uso fino a tutto il medioevo, da servire come pronuario ai predicatori a corto di argomenti. Questo scopo pratico distingueva l'O. dal *sermonario*, raccolta di trattati e commenti biblici dei padri da servire come lettura nell'UFFICIO divino (v.). Le due denominazioni finirono per equivalersi.

Ci giunsero numerosi OO. importanti per la storia della liturgia e dell'arte miniaturale. Gran fama ebbe l'*Homiliarius Caroli*, composto da PAOLO Diacono († 797) con prefaz. di CARLO Magno (PL 95, 1159-1566). La maggior parte delle omelie ivi contenute sono di Giov. Grisostomo, Ambrogio, Agostino, Gregorio, Leone, Beda; più tardi vi furono aggiunti discorsi di Erico, Alcuino, Incanoro, Rabano Mauro, Aimone... Scopo della raccolta non fu di fornire

materiale ai predicatori o prediche da ripetersi ai fedeli, ma di fornire le *lezioni* da leggersi nei notturni durante l'ufficio. Ciò non toglie che poi, specialmente a partire dal sec. XV, in pratica servisse anche per la predicazione. Si ricordano ancora l'O. attribuito ad ALANO di Farfa († 770), compilato verso il 760 e assai diffuso nel sec. VIII nella Germania meridionale; l'O. di EGINONE da Verona († 802), redatto verso l'800, usato nel monastero svevo di Reichenau-Niederzell (questi due OO. e altri ancora sembrano recensioni di un originario antico O. romano in uso presso la basilica di S. Pietro); l'O. di AGIMUNDO prete romano († 730), destinato alla basilica dei SS. Filippo e Giacomo (ora dei SS. XII Apostoli), l'O. di BEDA († 735), l'O. di ALCUINO († 804) recentemente ritrovato, l'O. di ERMANNO Praga del sec. XII (edito da HECHT nel 1863)...

Gli OO. per i vangeli della messa (come quello di Alcuino) ebbero vita più lunga degli OO. per l'ufficio divino, poiché questi perdettero il loro scopo quando le lezioni dei padri furono inserite nel corpo del breviario (2° e 3° notturno). Vi sono rappresentati Agostino (che occupa di gran lunga il primo posto), Gregorio M., Ambrogio, Girolamo, seguiti da Leone M., Beda, Bernardo, Ilario, Cipriano, Bonaventura, Tommaso d'Aq., Bernardino da Siena, Francesco di Sales, Roberto Bellarm., Pietro Canisio, e, tra i padri orientali, Giov. Cris., Atanasio, Basilio, Cirillo Geros., Gregorio Naz., Efrem, oltreché alcuni testi pontifici (introdotti con Pio IX).

v. UFFICIO div., LIBRI liturg. — J. LECLERCQ, *Tables pour l'inventaire des homiliaires mss.*, in *Scriptorium* 2 (1948) 195-214: la maggior parte dei mss. deriva da due fonti: l'O. di Carlo M. e l'O. di Alano di Farfa. Leclercq tenta di ricostituire quest'ultimo. — A. CHAVASSE, *Le calendrier dominical romain au VI s.* L'épistolier et l'homiliaire prégrégorien, in *Rech. de science relig.* 39 (1952) 234-46, 41 (1953) 96-122. — G. Löw, *Il più antico sermionario di S. Pietro in Vaticano*, in *Riv. di arch. crist.* 19 (1942) 143-83: descrive l'O. contenuto nel cod. C 105 della biblot. capitolare di S. Pietro (sec. IX). Confrontandolo con quelli di Eginone di Verona e di Alano di Farfa, dimostra l'identità dei 3 OO., esclude che Eginone ne sia l'autore primario e avanza l'ipotesi che l'O. del cod. C 105 e l'O. di Alano siano fedeli trascrizioni di un antico O. della basilica di S. Pietro. — Id., *Ein stadtrömisches Lektionar des VIII Jahrh.* (Cod. Vat. lat. 3835 und 3836), in *Röm. Quartalschrift* 37 (1929) 15-39 (O. di Agimundo). — Id., *Il cod. ms. A 14 della biblot. Vallicelliana (del sec. IX) e il suo contributo alla liturgia romana*, in *Miscellanea lit.* L. C. Mohlberg, II (Roma 1949) 245-66: sermionario romano del sec. IX firmato e annotato da Giovanni Greco, suddiacono probabilmente regionale; da esso apprendiamo il sistema di letture e l'organizzazione del ciclo stazionario che preludono alla liturgia romana. — E. HOSP, *il sermionario di Alano di Farfa*, in *Ephem. lit.* 50 (1936) 375-83, 51 (1937) 210-41. — L. BROU, *Un nouvel homiliaire en écriture wisigothique: le cod. Sheffield, Ruskin Museum 7*, in *Hispania sacra* 2 (1949) 147-91. — R. ETAIX, *Homiliaires wisigothiques provenant de Silos à la Biblioth. Nat. de Paris*, in *Hispania sacra* 12 (1959) 213-24; confronto dei Paris. lat. 2176 e 2177 col. cod. 2 della cattedr. di Burgos. — J. F. RIVERA RECIO, *El «Homiliarium gothicum» de la biblot. capitular de Toledo, homiliario romano del s. IX-X*, ivi 4 (1951) 147-67: il ms. 33-1 della detta biblot. contenente un O. romano spagnolo del 930-60. — C. L. SMETANA, *Aelfric and the early medieval homiliary*, in *Traditio* 15 (1959) 163-204: Aelfric utilizza un O. derivato dall'O. di PAOLO Diacono (v.).

Homélaire patristique, antologia dei sermoni patristici disposti secondo l'ordine dell'anno liturgico, tradotti da J. P. BONNES, Paris 1949. — *Les pères vous parlent de l'évangile*, le omelie dei padri usate nel breviario, tradotte (per intero) da H. TISSOT, Bruges-Paris 1953 (pp. 870). — P. MICHAUD-QUANTIN, *Guy d'Evreux O. P. technicien du sermonnaire médiéval*, in *Arch. Fratrum Praed.* 20 (1950) 213-33: una raccolta di sermones terminata nel 1293, molto diffusa nel medioevo. — B. BUGHETTI, *Un sermone di autore francescano del sec. XV*, in *Arch. Franc. Hist.* 33 (1940) 409-25.

OMNIBONO (*Omnibene, Ognibene*), antico decretaista, n. a Cremona nella prima metà del sec. XII, discepolo, pare, di Graziano. Ebbe la stima di papa Eugenio III. Successo nell'insegnamento del diritto canonico a Bologna al *magister* Rolando Bandinelli (cardinale nel 1150, eletto papa nel 1159 col nome di Alessandro III). Venne nominato vescovo di Verona nel 1157, ove morì nel 1185.

È probabilmente da identificarsi con l'omonimo maestro di teologia (a Bologna) autore di *Tractatus et quorundam sententiarum collectae ex diversis auctoribus* (cod. lat. Mon. 19.134 scoperto dal Denifle), dove si utilizzano le sentenze di Abelardo, la *Summa de Sacramentis* e la *Summa sententiarum*. Come Rolando, O. aderisce ad Abelardo, di cui accetta la divisione della materia e in parte le opinioni.

È data a O. l'opera, lungamente usata come testo di scuola, *Concordia discordantium canonum*: un compendio del *Decreto* di Graziano (*Abreviatio decreti*) scoperto dal Bickell (*De paleis quae in Gratiani decreto inveniuntur*, Marburg 1827, 5) diviso in due parti, la prima delle quali abbraccia 26 distinzioni, la seconda 37 cause.

H. DENIFLE, *Abelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie*, in *Archiv für Literatur- u. Kirchengesch.* 1 (1885) 461-69. — A. LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'école d'Abelard*, Louvain 1934, p. 32-34. — Bibl. sulla scuola di Abelardo, v. in J. DE GHELINCK, *Le mouvement théologique du XII s.*, Bruges-Brux.-Paris 1948, p. 158 ss, nota 2. — M. INGUANEZ, *I codici cassinesi* 386 [le *Sententiae* di O., lungo frammento] e 388, in *Bibliofilia* 37 (1937) 221-24. — ENC. IT. XXV, 196.

OMOBONO, S. († 13 nov. 1197), di Cremona, santo molto popolare in Italia, Francia, Germania, una di quelle rare figure medievali che furono canonizzate dalla chiesa pur essendo fiorite nel MONDO (v., VII).

Dal matrimonio non ebbe prole, il che gli consentì di consacrarsi più interamente all'orazione e alla carità, sua virtù caratteristica, oltreché alla mortificazione. Non mai il guadagno del lavoro — O. era mercante di professione — furono meglio spesi. Né il suo zelo s'accontentò della pur larga carità materiale: O. si prodigò anche nel fare conoscere agli ignoranti le verità della fede, nel raccogliere fanciulli abbandonati, nell'accompagnarli alla chiesa, nell'avviarli verso gli esercizi di religione, nel conciliare domestiche dissensioni e civili discordie, nel mettere sulla buona via i traviati, nel combattere gli errori che infestavano allora la Lombardia.

Dopo aver assistito nella notte del 13 nov. 1197 ai mattutini nella sua chiesa parrocchiale di S. Egidio, si trattene fino all'ora della messa. Al *Gloria in excelsis*, O. si prostrò a terra con le braccia stese in forma di croce al suolo. In quella postura morì. Il vescovo Sicardo con alcuni patrizi cremonesi e con alcuni sacerdoti (fra cui Oberto parroco di S.

Egidio, testimonia della santa vita di O. e dei miracoli accertati dopo la morte di lui) si recò a Roma per ottenerne la canonizzazione. Innocenzo III, dopo un diligente esame delle virtù e dei miracoli di O., lo proclamò santo con bolla del 12 gen. 1199, che autografa si conserva nell'archivio vescovile di Cremona (bolla *Quia pietas*, molto interessante sia perché ci fa conoscere il processo seguito nella canonizzazione, sia perché fu emanata a poco più di un anno dalla morte del santo, sia perché canonizzava un laico e per giunta un mercante, di cui nel *Decr.* di Graziano si diceva che «vix aut numquam potest Deo placere»); POTTHAST, *Regesta* 573, PL 214, 483-85.

O. è patrono di parecchi sodalizi, protettore dei negozianti e anche dei sarti. Le sue reliquie il 25 giugno 1202 furono riposte in un'arca di marmo, collocata sull'altare (dal 1197 giacevano sotto l'altare): *Mon. Germ. Hist. Script.* XXXI, 187. Il vescovo Ugolino Ardengerio l'1 giugno 1357 con solennità le trasportò nella cattedrale: chiuse la testa in un ricco ostensorio, collocò le altre reliquie in una nuova urna di marmo sopra un altare eretto nel sotterraneo, detto la *Confessione*. Restaurato quel sotterraneo, il vescovo Brivio, premessi digiuni, speciali esercizi di pietà e una solenne processione, sostituì alla vecchia urna un'altra più elegante (7 giugno 1614).

Memoria di O. fanno il vescovo PIETRO DE NATALIBUS nel *Catalogus SS. Italiae* e i martirologi del MAUROLICO, del MOLANO, del GALESSINO e il martir. romano (ed. DELEHAYE, BRUX. 1940, p. 519). Ne scrissero la vita i canonici della cattedrale di Cremona nel 1570 (riportata dal Surio); CESARE PORTA in ottava rima, Cremona 1584; il prevosto TREMBONI, Cremona 1618, ed ivi pure nel 1574 il prevosto BALLADORI (*Il trafficante celeste*), don PAOLO ROTTA teatino, Padova 1680; don AGOSTINO DE FLORIBUS camaldolese, Roma 1720; il dott. ALESS. CACCIA, Cremona 1782. Mons. VIDA compose un inno in lode del suo concittadino. Una *Vita antiquior* fu edita da AL. MAINI, Modena 1857, p. 7-14 (B. H. L. 3971). — v. anche SICCARO, *Chronicon*, in *Mon. Germ. Hist. Script.* XXXI (ed. O. Holder-Egger) 176. — DOM. BERGAMASCHI, *S. O. e il suo tempo*, Cremona 1899 (di scarsissimo valore). — R. SACCONI, *S. O., Cremona 1938* (popolare).

OMOBONO De Boni, barnabita (1569-1634), di Castelleone (Cremona), moralista e canonista. Si addottorò in ambo le leggi all'università di Pavia, dove studiò anche teologia, dopo essere entrato tra i barnabiti. Fu uno dei primi ad esercitare il ministero alla penitenzieria affidata ai barnabiti, presso la cattedrale di Bologna. Religioso perfetto, di sottile ingegno, di grande senno e di memoria pronta, vedeva ricorrere a lui gran parte del clero scolare e regolare per la soluzione dei casi difficili; fu adoperato dalla sua congregazione per importanti fondazioni.

Indirizzò la sua scienza al bene delle anime, come dimostrano le sue opere: *Arte teorica e pratica per aiutare nello spirito gli infermi* (Bologna 1616; edizione più completa divisa in 5 parti, Roma 1686; il card. Ludovisi ne faceva dono a ciascun vescovo che si accomiatava da Roma), *Commentarius de casibus reservatis* (Bologna 1617 e 1628), *De humanae vitae stabilitus eorumque officii et obligationibus commentaria* (Bologna 1619), *Commentarii resolutorii de examine ecclesiastico et disquisitionibus moralis ac practicae theologiae, christianae philosophiae et casuum conscientiae, qui in dies occurrere solent...* (3 voll.,

Bologna 1623, 1626, 1627), *Consultationes et responsa selectoria* (Bologna 1627), *Enchiridion clericorum ac regularium* (Bologna 1634).

BOFFITO, *Bibl. Barnab.* I (Firenze 1933). — L. LEVATI, *Men. Barnab.* III (Genova 1933). — C. LANCETTI, *Bibliogr. Cremon.* II, 426.

OMOBONO *De Boni* Giuseppe, bernabita di Sarigo (1723-1802), penitenziere della metropolitana di Bologna, professore di teologia e di sacri canoni alla università di Bologna (dal 1788 al 1797 e 1799). Lasciò diversi trattati e dissertazioni teologiche, storiche: *De oratoris publicis*, Milano 1761; *De processionibus ecclesiasticis*, Milano 1773; *De oratoris privatis*, Milano 1780; *De veterum principum erga catholicam ecclesiam obsequio*, Bologna 1786; *Ordinum monasticorum et regularium apologia hist. theolog.*, Bologna 1790, ecc. Un ritratto a olio lo presenta come « vir spectatae integritatis et doctrinae ». — BOFFITO, *Bibl. Barnab.* I (Firenze 1933).

OMODEI Luigi, card. († 1706), n. a Madrid dai marchesi di Villanova e Pioppa, nipote del card. Luigi Alessandro O., di cui fu erede universale. Condottosi in Roma, a 30 anni ottenne da Innocenzo XI un posto tra i chierici di camera. In grazia dello zio amico del card. Ottoboni Pietro, questi, divenuto papa Alessandro VIII, al 13 feb. 1690 lo creò cardinale diacono col titolo di S. Maria in Portico (non già di S. Alessio), ascrivendolo in pari tempo alle romane congregazioni del buon governo, della consulta, della fabbrica di S. Pietro, ecc. Mansueto, affabile, pio, giusto, dotato di grande faccenda, erudito senza pretese, fu universalmente amato e stimato. Intervenne a due conclavi. Morì in Roma, che aveva preso ad amare come seconda sua patria, a 50 anni di età. Fu sepolto con splendidi funerali nella chiesa di S. Carlo al Corso, non molto lungi dalla porta maggiore in cui si veggono le sue insegne cardinalizie.

O. Luigi Alessandro, card. († 1685), zio del precedente, della stessa famiglia dei marchesi di Villanova e Pioppa, n. a Milano. Fece i primi studii in patria, a Padova, a Perugia, ove a vent'anni si laureò in ambe le leggi. Passato a Roma (1630), Urbano VIII lo fece chierico di camera e poco dopo provveditore generale delle fortezze dello stato pontificio: carica nella quale l'O. rivelò talento, prudenza, zelo, rendendosi molto benemerito delle armi pontificie. Innocenzo X lo destinò nunzio in Irlanda, ma poi, mutato consiglio, lo trattenne a Roma col titolo di commissario generale delle milizie di tutto lo stato, dandogli ampia facoltà di spendere e di ordinar pagamenti al depositario della Camera, indipendente dal tesoriere (cosa nuova nella pratica dello stato ecclesiastico). In luogo del generale Savelli, nella seconda guerra di Castro lo nominò generale delle truppe papali, delle quali, essendo assente Camillo Pamphili, egli ebbe il supremo ed assoluto comando. Giunto al decanato dei chierici di camera, fu da Innocenzo X (19 feb. 1652) creato cardinale prete del titolo di S. Alessio e legato d'Urbino. Quivi l'O. si cattivò la stima di cardinale giusto e magnifico, mecenate di letterati ed artisti, splendidamente largo di ospitalità ai pellegrini, ai personaggi diretti a Roma (tra essi la regina di Svezia, accolta con tale magnificenza ch'ella stessa ebbe a lodarsene col papa Alessandro VII e allo scoppiar della peste in Roma scelse Pesaro per sua dimora). Partecipò a molte romane congregazioni

(del buon governo, della consulta, delle immunità...), fu nel novero degli elettori di quattro papi. Morto in Roma a 77 anni, ebbe solenni funerali, e sepoltura nella tribuna della sontuosa chiesa di S. Carlo al Corso, per compiere la quale aveva fatto larghe offerte.

OMODEO (*Amadeo*) Giovanni Antonio (1447-1522), il massimo architetto e scultore di Lombardia agli inizi del Rinascimento. Già dal 1466 insieme col fratello Protasio lavorò alla Certosa di Pavia. Verso il 1475 innalzava la Cappella Colleoni di Bergamo, per la quale compiva anche gli ornati scultorei, la tomba di Medea Colleoni e la statua equestre di Bart. Colleoni: è il suo capolavoro più organico e compiuto, uno dei più squisiti dell'arte lombarda. Insigni documenti del suo genio lasciò pure a Pavia (decorazioni del cortileto del chiostro di S. Lanfranco, molti lavori per la Certosa che, con la Cappella Colleoni, è il suo più grande titolo di gloria, cortile del palazzo Bottigella, tomba di S. Lanfranco, lavabo dei Carmini), a Milano (ornati nell'edicola del capitano Tarchetta in duomo, tiburio del duomo su progetto del Solari, la guglietta del duomo detta appunto dell'Amadeo, lavori per l'ospedale maggiore), a Cremona (sculture dei pulpiti dei martiri in duomo, monumento a S. Saverio), a Castiglione Olona (monumento a G. Castiglioni), a Isola Bella (parte del monumento a Giov. e Vitaliano Borromeo).

L'arte di O. s'impone per una esuberante fantasia e una prodigiosa ricchezza decorativa, che forse non avrà l'elegante purezza della scultura toscana, né il realismo misurato dell'arte veneta; qualcuno la dice sfrenata, mortificata dalla capricciosa prodiga distribuzione di policromie marmoree, di fregi, medaglioni, busti...; ma vero è che non ha ancora finito di piacere. — F. MALAGUZZI-VALERI, *G. A. A. scultore e architetto*, Bergamo 1904. — ENC. IT. II, 740 s.

OMOFAGIA (da *ὀμός* = crudo e *φαγεῖν* = mangiare), rito consistente nel mangiare crude le carni dell'animale sacrificato, con lo scopo di entrare in comunione con lui e quindi con la divinità che esso richiama o rappresenta. Il caso più noto di O. si verifica nei *MISTERI* pagani (v.) orfici, dionisiaci. L'idea di comunicare con le potenze divine mediante l'assimilazione di quelle creature nelle quali le dette potenze si ritengono in qualche modo incorporate, è diffusissima presso tutti i popoli e in tutte le epoche; non è irriverente ricordare che essa trova la sua attuazione più perfetta, soprannaturale, nella *COMUNIONE* eucaristica (v.) cristiana. « Nutrirsi di Dio » è l'espressione, presente in tutte le letterature, più adatta ad esprimere l'esigenza religiosa del « Dio vicino » e della *DEIFICAZIONE* (v.).

L'idea che nella vittima sacrificata a un idolo si trattiene qualche cosa dell'idolo, forse presiede al divieto fatto ai cristiani di cibarsi degli *IDOLITI* (v.). — ENC. IT. XXV, 347. — A. J. FESTUGIERE, *Omophagion emballein*, in *Mélanges Carsten Hoeg*, Copenhagen 1956, p. 31-34 (sul rito del sacrificio di Dioniso a Mileto).

OMOFONIA, forma musicale in cui la melodia pura (unione successiva ordinata di più suoni di diverso valore, di diversa qualità e di diverso accento) è congiunta con l'armonia pura (più suoni simultanei prodotti a formare accordi consonanti o dissonanti e accordi di genere diverso coordinati tra di loro),

così che una o due voci eseguiscano la frase melodica, mentre altre voci ornano con successivi accordi (accompagnano) i suoni della melodia. — v. MUSICA sacra, POLIFONIA.

OMOFORIO, una delle INSEGNE (v.) vescovili della chiesa orientale (bizantina, armena, siriana, maronita, copta), consistente in una striscia di seta bianca, lunga 3-4 m. e larga 0,25-0,30 m., fregiata di opportuni ornamenti, portata sopra gli abiti pontificali. Nonostante l'identità dell'etimologia, l'O. è diverso dal velo OMERALE (v.). Si butta infatti sulle spalle ma in modo che una falda cada sul davanti e l'altra sulla schiena. Presso i siriani e i maroniti è infilata nella testa attraverso un foro, avvicinandosi così allo SCAPOLARE (v.) e al pallio dei monaci.

L'O. è il corrispondente orientale del PALLIO (v.) latino (il quale peraltro compete solo al papa e agli arcivescovi, non già a tutti i vescovi come l'O.). L'origine dell'O. (sec. IV) sembra più antica dell'origine del pallio.

A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947, p. 238-40. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2089 s.

OMOIUSIANI. v. ONEUSIANI.

OMOSESSUALITÀ. v. SODOMIA, LUSSURIA, CASTITÀ, SESSUALITÀ.

OMOUSIOS (ὁμοούσιος; traduzione ufficiale latina: *consostanziale*), termine usato dal conc. di NICEA (v.) per esprimere, contro la dottrina di ARIÒ (v.), la rigorosa identità, anche numerica, della « sostanza » o « natura » tra il Padre e il Verbo. Tale aggettivo, sdegnosamente rifiutato dagli ariani che lo definivano sabelliano, incontrò difficoltà anche quando, sconfitti gli ANOMEI (v.), ala estrema dell'arianesimo, i semiariani OMEUSIANI (v.), sostenitori dell'*omoiusios* (che supponeva tra Padre e Figlio una identità soltanto specifica e non numerica di sostanza), presentarono al III conc. di Sirmio (358) una formula di fede elaborata in un incontro ad Ancira, con relativa spiegazione dogmatica; nella stessa occasione contro il termine O. richiamarono che era stato condannato nel sinodo di Antiochia del 268 (v. PAOLO di Samosata). Non possediamo gli atti di questo sinodo antiocheno; sul fatto né Atanasio, né Ilario, né Basilio di Cesarea sollevarono mai dubbi od eccezioni; ma sembra che di quella condanna non si possa dare una prova storica. Cf. J. M. DALMAU, *El « Homousios » y el conc. de Antioquia de 268*, in *Miscell. Comillas* 34-35 (1960) 325-40.

T. ZAHN in uno studio dedicato al vescovo semiariano MARCELLO d'Ancira (v.), *Marcellus von Ankyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867, pose alcune conclusioni che passarono come indiscusse; contro di esse i cattolici stessi assunsero posizioni di difesa indiretta, come se fosse ormai acquisito che nei primi secoli regnasse una notevole confusione di termini e significati. Lo Zahn riconosce che con l'O. il conc. di Nicea intese proclamare l'identità non solo *specificata* ma anche *numerica* di sostanza fra Padre e Figlio; che S. Atanasio rimase sempre il campione di tale dottrina (altri autori misero poi in dubbio tale fedeltà), ma che il termine stesso in oriente finì per essere accolto, attraverso la mediazione semiariana, nel significato di identità *specificata*, come risulterebbe dal fatto che la dottrina dei padri cappadoci ripete, pur servendosi della terminologia

nicensi, l'insegnamento dei semiariani. Si parlò per questo di niceni primitivi (o *proloniceni*) e di nuovi niceni (o *neoniceni*): per i primi O. indica l'identità specifica e numerica della sostanza del Padre e del Figlio, per i secondi soltanto l'identità specifica.

All'obiezione dei semiariani già risposero chiaramente Atanasio, Ilario e Basilio (quest'ultimo aggiunge il particolare che il termine fu condannato come male sonante: PG 32, 392 s); il senso che a quel termine conferiva Paolo di Samosata non poteva essere accolto, implicando esso una sostanza anteriore dalla quale sarebbero derivati per divisione il Padre e il Verbo: è questo, dicono, il senso materiale della parola, che vale (l'esempio è di Basilio, l. c.) per le monete derivanti da uno stesso pezzo di bronzo, non già per la semplicità e inalterabilità di Dio, per il quale è impossibile pensare a una sostanza anteriore e superiore. A Nicea O. ebbe dunque un altro significato.

La difficoltà sollevata da Zahn provocò una minuta ricerca filologica che rivendica per i padri cappadoci la perfetta ortodossia nicena di espressioni e di idee (v. lo studio di LEBOS, in bibl. e i singoli personaggi, particolarmente Basilio di Cesarea). Si comprende come perfino i padri di più franca ortodossia provassero qualche imbarazzo nell'accogliere il vocabolo O.: esso non si trova nella Scrittura; d'altra parte, esso richiamava gli impertinenti significati che aveva nella filosofia, nelle dottrine gnostiche, nel linguaggio comune, dove equivaleva a: « della stessa materia », « della stessa quantità », « della stessa specie »; in Aristotele *οὐσία* (sostanza) è l'elemento che permane nelle mutazioni accidentali, *ἄποκεκμενον* (sostrato) immutabile che nelle mutazioni sostanziali si identifica con la materia prima; pare che i primi ad introdurre O. nella teologia siano stati gli gnostici, secondo le citazioni di Ireneo, Ippolito, Clemente Aless., Origene, Tertulliano. In latino, poi, *substantia* (sostanza, usia, natura) è etimologicamente identico a *ὑπόστασις* (supposto, persona), mentre non sono sinonimi: *ipostasi*, significante *id quod est*, e *usia*, o *substantia*, significante *quod quid est*. Di fatto nell'uso corrente, ispirato al dizionario platonico, un termine equivale all'altro: « L'ipostasi, scrive Atanasio (PG 26, 1036), è l'usia; non ha altro significato che l'esistente stesso ». Lo stesso conc. di Nicea nell'anatema aggiunto al simbolo (DENZ.-B. 54) in cui si definisce l'O., usa come sinonimi usia e ipostasi. Per uscire dall'equivoco bisognava giungere ad una precisa distinzione dei significati di usia e ipostasi, o almeno alla decisione di farne un uso nettamente differenziato, in modo da salvare assieme l'unità (specificata e numerica della *sostanza* o della *natura*: consostanzialità) e la trinità (della *persona*) in Dio, eliminando ogni MONARCHIANISMO (v.) e ogni TRITEISMO (v.). Il dogma trinitario cristiano era assolutamente originale e non trovava un dizionario bell'e fatto: doveva crearselo. Il primo indizio della chiarificazione pare venga dai semiariani, che nella formula e nella spiegazione del 358 parlarono di ipostasi del Padre distinta da quella del Verbo, e di somiglianza nell'usia (omoiusios). Persisteva l'equivoco dottrinale e disciplinare nel rifiuto del termine conciliare O., ma era aperta la strada a spiegare il senso di Nicea, che affermava l'identità anche numerica di realtà sostanziale tra Padre e Verbo. Non c'è bisogno di insistere sul fatto che a Nicea si dovevano combattere gli ariani e che perciò

non era allora interessante affermare la distinzione nella Trinità, fin troppo sostenuta dagli eretici. L'equivocità della definizione conciliare sussiste solo per coloro che con esigenze postume vorrebbero dai padri più di quanto essi volessero o potessero esprimere. Il loro senso è quello detto: unità reale e sostanziale. In quale verso tale unità si dovesse intendere, le speculazioni e le controversie avrebbero chiarito nell'unica direzione possibile: unità della natura, non già della persona. Con chiara percezione di questa ambiguità dei termini materialmente presi, ILARIO scrisse: «Potest una substantia [cioè l'O.] pie dici ac pie taceri» (*De synodis* 71, PL 10, 527). Così potrebbe spiegarsi anche la pretesa riluttanza di Atanasio, il campione della «consostanzialità», ad usare O. in alcune opere (quelle, per es., indirizzate agli ariani). Ambedue gli scrittori accolsero favorevolmente la nuova posizione semiariana, che costituiva una apertura verso l'ortodossia. Il conc. di Alessandria del 362 sembra abbia canonizzato la distinzione tra usia e ipostasi, affermando che credere in tre *ipostasis* non significa credere in tre *usiae* separate, ma semplicemente credere un Padre, un Figlio e uno Spirito S. veramente esistenti e sussistenti ciascuno per sé (S. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos* 5, PG 26, 80r).

BIBL. — J. GUMMERUS, *Die homoianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. — G. RASNEUR, *L'homoianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, in *Rev. d'hist. eccl.* 4 (1903) 189-206, 411-431. — G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain 1929. — P. GALTIER, *L'unio secundum hypostasim chez S. Cyrille*, in *Gregorianum* 33 (1952) 351-398. — J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 485-529, 48 (1953) 632-682. — J. ORTIZ DE URBINA, *L'O. preniceno*, in *Orient. christ. periodica* 8 (1942) 194-209. — J. B. POUKENS, in *Bijdragen* 12 (1951) 266-69: l'O. non era tradizionale a Roma; è falso che la sua adozione fu imposta dall'occidente all'oriente. — H. KRAFT, O., in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 66 (1954-55) 1-24: benché il termine fosse stato proposto a Costantino dalla teologia occidentale di Osio, sembra che l'imperatore l'abbia compreso indipendentemente da essa ma secondo l'antica significazione gnostica. — L. M. MENDIZABAL, *El Homoiosus preniceno extraccesialistico*, in *Estudios eccl.* 30 (1956) 147-96: i valentiniani ammettono una doppia «consostanzialità»: quella (identità reale) tra Nous e Verità, quella (di partecipazione) tra gli esseri emanati e il principio emanante. — P. NAUTIN, *Ὁμοούσιος, unus esse*, in *Vigiliae christ.* 15 (1961) 40-45: *unus esse* di S. Girol. *Epist.* 93 traduce O.

OMRI (Volgata: *Amri*), sesto re di Israele (884-773 a. C.), fondatore della dinastia di Omri, su cui v. III Re XVI 23-28.

O. comprò del territorio su un colle alto 440 m., e lo munì fondandovi la città di Samaria (assiò: Samerina), che divenne la capitale di Israele. Uomo forte e prudente, seppe estendere i suoi confini a spese dei Moabit, cui prese la regione di Madeba, come testimonia re MESAHA (v.) che nella sua iscrizione si vanta di aver ripreso tale territorio. Con i Fenici O. stabilì un'alleanza, sancita anche dal matrimonio del figlio Achab con Jezabel figlia del re Ethbaal (885), destinata a costituire un fronte unico contro la pressione degli Aramei, che con Benadad I sottrassero alcune città ad O. e con Benadad II ottennero a Samaria alcune vie per la mercatura. I rapporti di O. con Giuda furono pacifici; al tempo di Achab e Giosafat si ebbe tra i due regni una

unione matrimoniale. La politica di O. fu fortunata; a ragione egli può chiamarsi il secondo fondatore di Israele. La sua fama, oltrepassati i confini nazionali, si impose anche ai monarchi assiri che denominarono il regno israelitico col termine di «bit Humri» (casa di O.). Il livello religioso, invece, andò sempre più decadendo perché la dinastia di O. permise l'infiltrazione di quei germi che condussero alla idolatria posteriore. — A. POHL, *Historia populi Israël*, Roma 1933, p. 53-57. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I (Torino 1932) 396-98.

ONAN, secondogenito di Giuda il patriarca (Gen XXX 4). Essendo morto suo fratello Her, il primogenito, senza lasciare prole, l'uso (v. LEVIRATO, Deut XXV 5) richiedeva che egli sposasse la cognata vedova Thamar e assicurasse una discendenza al fratello defunto (i figli di tal matrimonio erano considerati come prole del defunto). O. sposò la cognata, ma «sapendo che la prole non sarebbe stata sua» si diportava con la moglie in modo da impedirne la fecondazione. Per questo fu da Dio punito con la morte.

Il suo peccato prese da lui nome di *Onanismo*, sul quale v. MATRIMONIO (uso del), MALTHUS; *Limitation des naissances et conscience chrét.*, Paris-Brux. 1950, vari contributi.

O.N.A.R.M.O. (= *Opera Nazionale di Assistenza Religiosa e Morale degli Operai*), prodiga la sua assistenza religiosa, sociale, sanitaria, economica agli operai di ogni tipo di azienda e alle classi più povere della popolazione. Gestisce direttamente o indirettamente mense aziendali, mense e cucine popolari ove si confezionano e si distribuiscono minestre per i poveri, ristoranti popolari per la somministrazione di pasti a prezzi modici.

ONCOMMERA, *Ontkommera*, S. v. KÜMMERNIS.

O' NEILL, antichissima famiglia irlandese discendente dal re Niall (sec. V). Da essa uscì *Muircheartaigh Mac Neill* che fu probabilmente il primo re cattolico d'Irlanda (sec. VI). Il personaggio più celebre è Ugo (c. 1540-1616), il quale organizzò la resistenza cattolica dell'Irlanda contro i vicereé inviati nell'isola dal governo inglese di Elisabetta e, aiutato dalla Spagna e dalla S. Sede, ridiede la libertà a quasi tutta l'isola. Clemente VIII gli fece dono di una penna di fenice. Subì poi insuccessi e dovette sottomettersi alla corona inglese. Nel 1607 riparò a Roma, ospitato da Paolo V, dove morì. — S. O. FAOLAIN, *The great O'N.*, London 1947. — ENC. IR. XXV, 371.

Caterina, in religione *Teresa-Emanuela* (1816-1888), irlandese, confondatrice delle religiose dell'ASSUNZIONE (v.). Ventenne, a Parigi, viene illuminata dal Combalot sopra la sua vocazione. Nel 1850 dirige la prima fondazione dell'ordine a Richmond in Inghilterra. Ben presto è richiamata in Francia come maestra delle novizie. La sua vita spirituale è il progressivo sempre più intimo dominio della grazia, che la favorì anche di doni straordinari. — *Une mystique du XIX s.*, Paris 1934 (a p. IX si parla di una *autobiografia* scritta dalla O'N. per obbedienza).

ONESIFORO (S.), discepolo di S. Paolo, che lo ricorda (II Tim I 16-18) con riconoscenza per i servizi che O. gli aveva reso ad Efeso e per la premura che aveva dimostrata nel recarsi a Roma a confortarlo nella sua prigionia. Poiché S. Paolo, dopo aver formulato l'augurio che il Signore con-

ceda a O. di trovare misericordia presso di lui nel giorno del giudizio, indirizza il suo saluto alla famiglia di O. (IV 19), si crede che O. fosse già morto quando l'apostolo scriveva la II Tim (c. 67 d. C.).

Le tradizioni antiche relative a O., quando si estendono oltre ciò che sappiamo da S. Paolo, diventano confuse e contraddittorie. Secondo ACTA SS. Sept. II (Ven. 1756) die 6, p. 665, è probabile che O. abbia predicato la fede nell'Ellespoto e che sia stato martirizzato a Pario, di cui era vescovo. Secondo gli ACTA Theclae (metà del II sec.?) O. a Icono avrebbe ospitato Paolo nel suo primo viaggio. I menologi greci lo dicono uno dei 72 discepoli e lo fanno vescovo di questa o di quella sede (Colofone, Cesarea, Corone in Messenia). Festa 6 sett. (nel Martir. romano, con Porfirio suo servo).

F. VIGOUROUX in *Dict. de la Bible*, IV, col. 1813 s. — Commenti a II Tim (v. TIMOTEO) e biografie di S. PAOLO (v.). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 382.

ONESIMO (= utile), schiavo di Colossi, per aver forse rubato o danneggiato in qualche modo il padrone (Filem 18), dovette fuggire e nascondersi in Roma, dove fu convertito da S. Paolo. Questi scrisse in suo favore la lettera a FILEMONE (v.), in cui, raccomandando al padrone lo schiavo fuggito, gli chiede d'accoglierlo ormai non più come servo bensì come fratello (Filem 10-19). O., assieme a Tichico, portò questa lettera a Colossi e inoltre quella che S. Paolo scrisse da Roma ai Colossesi (Col IV 7 ss). Il caso di O. offrì all'Apostolo l'occasione di richiamare alcuni principii cristiani sulla SCHIAVITÀ (v.).

O. è ricordato come santo martire, il 16 febr. dai latini, il 15 febr. dai greci, ma non sappiamo nulla circa il luogo, la data e il fatto stesso del martirio. Negli ACTA SS. Febr. II (Ven. 1735) die 16, p. 855-59, è dato come vescovo successore di TIMOTEO (v.) sulla sede di Efeso; S. Ignazio infatti ricorda nella sua lettera agli Efesini (I 3; cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* III, 36, 6, PG 20, 288 C) un vescovo O. che da Efeso era stato inviato per incarico della sua comunità a Smirne a salutarvi Ignazio in viaggio verso Roma. Ma ci è impossibile stabilire l'identità del vescovo di Efeso con lo schiavo di Colossi. Nelle *Constit. apost.* è detto che O. fu preposto dallo stesso Paolo alla sede di Berea in Macedonia (VII 46, PG I, 1056 A).

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 66. — *Synax. eccl. Constantin.*, Brux. 1902, col. 462. — VIGOUROUX in *Dict. de la Bible*, IV, col. 1812 s.

Si conosce anche un O., S., vescovo di Soissons († 361). Festa 13 maggio: ACTA SS. Maji III (Ven. 1738) die 13, p. 204-06.

ONESTA è etimologicamente la qualità morale dell'azione o della persona per cui merita «onore». E merita onore quando è o fa ciò che dovrebbe essere o fare, cioè quando è in accordo con la NORMA (v.). Pertanto O. è un perfetto equivalente di «moralità» buona, o, al più, una VIRTÙ generale formale (v.). Il FINE (v.) di un ATTO umano (v.) si dice appunto onesto quando è ciò che dovrebbe essere (secondo la norma, secondo ragione), anche se presenta anche aspetti utili o dilettevoli.

In senso volgare (e molto volgato), O. si intende per CASTITÀ (v.), contrazione di significato avvenuta anche nel vocabolo «moralità».

O. pubblica. v. IMPEDIMENTI III 11.

ONESTO (S.), originario di Nimes (cec. III), discepolo di S. SATURNINO vescovo di Tolosa (v.),

il quale lo istruì nella fede e lo ordinò prete; lo loderà poi ampiamente come apostolo pieno di zelo illuminato che portò tra immense difficoltà la pace della fede nella Navarra e nella Biscaglia. A sua volta O. fu maestro di S. FIRMINO (poi vescovo d'Amiens). Buona parte delle sue reliquie si custodisce all'abbazia di Yerres (dioc. di Parigi). Altre reliquie sono segnalate in varie località. Alcuni agiografi lo qualificano martire. Festa 16 febr. ad Amiens, 9 luglio a Nimes, 12 luglio a Tolosa.

ACTA SS. Febr. II (Ven. 1735) die 16, p. 859-62 (col titolo: prete martire apostolo di Pamplona, dove si narra che O. convertì il senatore Fermo ed educò il figlio di lui Firmino). La *Vita* è tratta da quella di S. Firmino, d'epoca incerta.

ONIA, nome di molti pontefici giudei al tempo dei Lagidi e dei Seleucidi. I due più importanti ricordati dalla Bibbia sono:

1) **Onia I**, figlio e successore di Jaddo, il pontefice che avrebbe accolto Alessandro M. a Gerusalemme (GRUS. FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XI, 8, 5), fu pontefice dal 323 al 300 a. C., epoca in cui la Palestina era oggetto di competizione tra l'Egitto e la Siria. Vide molti giudei trasferiti in Egitto, Cirenaica e Libia; ad Alessandria vide formarsi una colonia considerevole, favorita da buone condizioni. Per l'importanza assunta sotto di lui dalla nazione giudea, fu richiesto di un trattato d'amicizia dal re di Sparta Ario (309-265), i cui ambasciatori furono ben accolti da O. (I Macc XII 7 s, 20-23).

2) **Onia III**, figlio di Simone II e nipote di Onia II, tenne il sommo pontificato nei torbidi anni 185-174 a. C.: uomo dolce di carattere, distinto nell'arte oratoria e dedito alla virtù (II Macc XV 12). Simone, amministratore del tempio, per motivi personali denunciò le immense ricchezze del tempio al governatore della Cilicia Apollonio, che, parlando col re Seleuco Filopatore, lo indusse a spedirvi Eliodoro con l'incarico di asportarne il tesoro. O. s'oppose con garbo ma con fermezza al proposito di Eliodoro. Costui fu colpito da malattia improvvisa in seguito all'ostinato tentativo di penetrare nel tempio contro l'opposizione giudea. O. ne ottenne poi dal Signore la guarigione ed anche l'amicizia personale (II Macc III 1-40). Per intrighi di Giasone, fratello di O., che si comperò il pontificato da Antioco Epifane successo a Seleuco Filopatore, O. fu privato della dignità pontificale; dovette riparare a Dafne presso Antiochia quando Menelao, fratello di Simone, fece destituire Giasone. Tuttavia Andronico, reggente di Antiochia, spinto da Menelao, approfittando di un'assenza del sovrano Antioco, fece uscire dal suo rifugio O. per poterlo più facilmente uccidere (ivi IV 1-38). Venerato dai connazionali, difese presso il trono divino il suo popolo, come esperimento pure Giuda Maccabeo nella sua lotta di liberazione (II Macc XV 12-14).

Circa un altro O., v. R. GOOSENS, *Les éléments messianiques des traditions sur Onias le Juste chez Joseph et dans le Talmud*, in *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique*. Classe lettere 36 (1950) 440-69, e *Onias le Juste, le Messias de la Nouvelle Alliance lapidé à Jérusalem en 65 a. C.*, in *La nouvelle Cléo 1950*, p. 336-53: l'autore identifica il «maestro di giustizia» della NUOVA alleanza (v.) con O. il giusto, considerato come un messia, lapidato a Gerusalemme nel 65 a. C. ai tempi dei pontefici Ircano II e Aristobulo II. Cf. anche IVI, p. 634-71, dove l'autore conferma la sua tesi (affine a quella di Dupont-Sommer), che peraltro non ci sembra dimostrata.

ONIROMANZIA. v. MANTICHE, DIVINAZIONE, METAPSICHICA, SOGNI.

ONKELOS, uno dei più pregiati traduttori o parafrasti della Bibbia. Quando, dopo l'esilio, gli ebrei non intendevano più la lingua del testo, si apprestarono traduzioni o parafrasi, dette **TARGUM** (v.), nel dialetto parlato allora, che era un dialetto aramaico, volgarmente detto caldaico. Una di queste versioni, assai preziosa, è di O., per il solo Pentateuco. O., personaggio del I sec. dell'era cristiana, fu confuso con **Aquila** traduttore greco della Bibbia, posteriore a O. — v. VERSIONI bibliche.

ONNIPOTENZA, attributo operativo di Dio (v.), concernente le operazioni divine *ad extra*.

a) La nozione perfetta dell'O. div. ha luogo soltanto in una teodicea perfetta; i filosofi pagani, che l'attribuiscono a Dio, ne avevano un'idea scorretta in quanto vi ponevano dei limiti col negare la **CREAZIONE ex nihilo** (v.). **MARCIONE** (v.) e i **MANICHEI** (v.) mutilarono in altro senso l'attributo dell'O., supponendo un principio positivo attivo del **MALE** (v.), coeterno al Dio buono, di cui frena le capacità di produrre il bene.

b) Condannati questi eccessi, parve doversi dire che Iddio può fare solo ciò che ha fatto, ossia che ha fatto il meglio di quanto poteva fare: «*Id solum eum facere posse arbitror quod quandoque facit*» (v. OTTIMISMO). Questa tesi (condannata, DENZ.-B. 374-75) di **ABELARDO** passerà in **EKHART**, in **WICLEF** e riemergerà in **MALEBRANCHE**, in **LEIBNIZ**, in **GÜNTHER** (v. **MALE**).

c) Atri, in un clima filosofico volontaristico, corrupeperò per eccesso l'idea della O. divina affermando che Dio di *potentia absoluta* può fare anche il contraddittorio (v. OCCAM): ad es., «*odire Deum potest esse actus rectus in via et a Deo praereceptus*» (Occam), a Dio è possibile mandare all'inferno un uomo in grazia (Biel). Tale concezione, presente in **Duns Scotus** (v.), sviluppata da **OCCAM** (v.) e da **Gabriele BIEL** (v.), accettata anche da **CARTESIO** (v.), mostrò la sua potenza dissolvitrice nella **RIFORMA protestante** (v.), nel **GIANSENISMO** (v.), comandando dottrine gravemente eterodosse sulla **GIUSTIFICAZIONE** (v.), sulla collaborazione di uomini e cose alla salvezza, sulla **CHIESA** (v.) e i **SACRAMENTI** (v.): il giudizio di Dio può anche essere «*condanna di un Francesco d'Assisi e giustificazione anche d'un Cesare Borgia: esso può cambiare ogni sì umano in un no, ed ogni no in un sì*» (C. Barth). Alcune di queste conseguenze del **VOLONTARISMO** (v.) furono già segnalate in **OCCAM** (v.).

Analogo motivo ritorna in **J. STUART MILL** che negò l'O. divina per la ragione spiciosa che se Dio fosse onnipotente non si servirebbe delle cause seconde nel produrre gli effetti naturali e soprannaturali. Secondo tale concetto l'O. divina non sarebbe compositibile con il concetto cattolico di sacramento inteso come «*causa strumentale*» di grazia: l'O. non può essere limitata da una collaborazione estranea. È come dire che l'O. div. è sì poco onnipotente da non poter conferire una vera causalità alle creature.

d) La dimostrazione di Dio (v.) prova un atto puro, esente da ogni potenza passiva o capacità di ricevere da altri e quindi immune da limitazioni nel suo essere e nel suo operare. L'immunità da limitazioni nell'operare è appunto l'O.

Beninteso, Dio può far tutto ciò che è *fattibile*, che non implica contraddizione. Il contraddittorio è fuori dell'O. divina non per difetto della potenza di Dio, ma perché non c'è e non ci sarà mai e non potrà mai essere oggetto di alcuna operazione per quanto potente: termine della O. è l'essere, tutto l'essere, non già il non-essere (non si fa il nulla), e il contraddittorio è appunto non essere: un triangolo che non sia triangolo non c'è, né si pensa. Se si ammettesse la fattibilità della contraddizione perderebbe qualsiasi significato la stessa nozione di O. e la dimostrazione che l'ha fondata. Naturalmente, il contraddittorio non è ciò che è impossibile *all'uomo*, bensì ciò che è impossibile a *qualsivoglia* potenza intellettuale ed operativa.

e) Dell'O. divina risuona tutto il messaggio rivelato. È dogma espressamente enunciato nei simboli primitivi (DENZ.-B. I, 2, 6, 13, 15, 39, 54, 86), definito dal IV conc. Lateranense (ivi 428) e dal Vaticano (ivi 1782, 1783), ripetuto in tutte le pagine della Bibbia: ogni cosa è stata fatta da Dio, frutto della sua volontà, che indica ad ogni essere il suo compito (Salm XXXII 6-9, LXXXVIII 6-12, CXXXIV 5-7, CXLVIII 5; Is LX 12-31; Ger X 12-16, LI 50-20; Giob XXXVIII...) e nulla può resistere alla sua volontà (Salm LXXV 8; Giud XVI 17).

Il Nome di Dio (v.): «*il potente di Giacobbe*», *El Saddaj*, *El*, attestano che la potenza è l'attributo che ha più impressionato gli ebrei antichi. Essa appare ancora negli interventi personali di Dio: Dio comanda da padrone agli avvenimenti, agli uomini, agli imperi, dispone dei paesi come vuole, realizza le sue promesse malgrado le resistenze e gli ostacoli. Cf. Ger XXVII 5, XXXII 17-24, Salm CXI, CXXXV. Anche il Nuovo Test. rivela la potenza di Dio: cf. Lc I 37, 50; l'Apocalisse ne descrive le ultime imprese. Cristo stesso proclamò che tutto era possibile a Dio (Mt XIX 26, Mc X 27, XIV 36). La potenza di Dio si manifesta nei **MIRACOLI** (v.). Quelli dell'Esodo (v.) sono l'esempio più impressionante per gli ebrei (Salm CXXXIV, CIV 26...). E Dio esercita la sua potenza senza sforzo, con una sola parola (Gen I 1 ss, Salm XXXII 9, CXLVIII 5).

Le testimonianze patristiche circa l'O. div. sono innumerevoli. I padri l'affermarono non solo nella formulazione delle regole di fede, ma anche nell'esposizione della dottrina della creazione, nella confutazione dei pagani, di Marcione, dei manichei... Cf. *Enchir. patr.*: Aristide 111; Teofilo d'Antiochia 171; Ireneo 194, 266; Tertulliano 323, 325; Clemente Aless. 402; Adamanzio o *Dialogus de recta in Deum fide* 542; Lattanzio 628; Agostino 1711, 1741...

f) Nel linguaggio teologico ricorre spesso la distinzione, di cui tanto abusarono i nominalisti (v. OCCAM): *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. La prima («*soluta ab ordinis praesentis decreto*») è quella che non ha altro limite che la contraddizione; la seconda realizza ciò che la sapienza divina ha di fatto proposto e che la volontà divina ha di fatto deciso di eseguire nell'ordine presente. Quest'ultima si dice *ordinaria* se realizza il piano divino secondo le leggi ordinarie, *straordinaria* quando opera fuori di tali leggi (ad es. nel miracolo). Beninteso, le limitazioni cui obbedisce la potenza «*ordinata*» sono poste da Dio stesso (il suo programma circa il mondo, l'uomo, la storia) e quindi non minacciano la sua autonomia. Circa i pericoli di tale distinzione, v. OCCAM.

S. TOMMASO, *C. gentes* I 16, II 7-10; *Summa theol.* I, q. 25. — *Dict. de theol.*, art. Dieu di vari autori,

IV, col. 756-1300; *Nominalisme* di P. VIGNAUX, XI, col. 717-84; *Volontarisme e Volonté de Dieu* di A. MICHEL, XV, col. 3309-22 e col. 3322-74. — v. anche OCCASIONALISMO.

ONNIPRESENZA. v. Dio (natura e attributi), PRESENZA di Dio, UBQUIRÀ.

ONOFRIO, S. († fine sec. IV o inizio sec. V). Narra la leggenda che O., già monaco a Ermpoli, per ispirazione del profeta Elia e di S. Giov. Batt. scelse la vita ascetica degli anacreti nella Tebaide. Si ritirò in una caverna ove visse 70 anni, nutrendosi di erbe e di radici offerte dal suolo; per vestimento, oltre i miseri resti del suo abito monacale, non aveva che i lunghi capelli. Solo una volta all'anno vedeva un uomo, un eremita che abitava a quattro giornate di distanza e che si recava da lui a scopo spirituale; costui morì fra le braccia d'O. O. fu rintracciato poi dal monaco egiziano Pafnuzio. Mentre narrava a questi la sua vita, spirò santamente.

Intorno a O. si formarono numerose leggende. A Roma sul Gianicolo gli è dedicata una chiesa, nella quale si venerano alcune sue reliquie. Nel sec. XII una parte del suo corpo venne in possesso di Enrico Leone, che si era posto sotto la sua protezione. Il culto a O. si diffuse al tempo delle crociate in Italia, Francia, Germania, Spagna. Festa 12 giugno per i latini, 10 giugno per gli orientali.

Della Vita di O. possediamo una relazione attribuita a PAFNUZIO (B. H. G.² 1378), di cui si fecero parecchi rimaneggiamenti latini, greci, copti, etiopici, armeni (B. H. L. 6334-38, B. H. O. 818-23): ACTA SS. Jun. II (Ven. 1742) die 12, p. 519-33, con commentario; PL 73, 211-20 (in latino). — *Synax. eccl. Constantin.*, Brux. 1902, col. 745. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 235. — W. E. CRUM, *Discours de Pisenihios sur S. Onnophris* [sic], in *Rev. de l'orient chrét.* 10 (1915-17) 38-67: una omelia tenuta da Pisenihios vescovo di Qeft (a Pallas presso Qeft?) sulla fine del sec. VI o all'inizio del sec. VII, nella festa di S. O. (10 giugno); l'omelia non dice nulla su S. O. Cf. *Anal. Bolland.* 38 (1920) 414 s.

ONOLATRIA (adorazione dell'asino). I pagani accusavano gli ebrei di O. (Diod. Sic. XXXIV, 1; Tacito, *Hist.* V, 6); l'accusa fu poi rivolta ugualmente ai cristiani (Tertull., *Apolog.* 16; Minuzio Felice, *Oct. IX*, 28)... Nel 1856 si scoprese a Roma sulla parete d'un antico corpo di guardia romano un graffito (v. GRAFFITI, illustrazioni) del III sec., rappresentante un soldato che adora una croce, sulla quale è infisso un uomo con la testa d'asino. La scritta non lascia dubbi sul significato: Ἀλεξάνδμενος σέβεται θεόν, «Alessameno adora Dio»: era un insulto a un soldato cristiano.

GARRUCCI, *Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari*, Roma 1857. — KRAUS, *Das Spottkreuz vom Palatin*, Freiburg 1872. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2147 s. — L. VISCHER, *Le prétendu «culte de l'âne» dans l'église primitive*, in *Rev. de l'hist. des religions* 139 (1915) 14-35: l'accusa di O. rivolta ai cristiani in relazione con quella rivolta agli ebrei e col simbolismo gnostico; discussione delle testimonianze letterarie e figurative (come i crocifissi onocefali del Palatino e di Montagnana).

ONORATI Nicola (1754-1822), n. a Craco (Basilicata), m. in Napoli. Si dedicò giovanissimo allo studio delle lettere, matematica, storia, giurisprudenza, teologia, nonché fisica, chimica, medicina. A vent'anni entrò nell'ordine dei frati minori osservanti. Compì il noviziato a Bologna, ove divenne

lettore in filosofia. Dopo alcuni anni fu a Napoli lettore in teologia. Con altri confratelli restitui a rigida osservanza il convento di Montuoro.

Considerando l'abbandono in cui giaceva l'agricoltura, decise di consacrare ad essa tutto il tempo libero dalle sue occupazioni principali. Aggiunse al suo nome quello di un celebre scrittore latino di cose agrarie, e si chiamò *Nicola Columella*. I progressi fatti da lui in tale scienza furono tali che, sorta nell'università medica di Salerno una cattedra di agricoltura (1788), egli ne fu nominato professore. Tornato a Napoli, insegnò nel collegio dei Cadetti, indi fu professore ordinario di agricoltura nell'università partenopea. Era socio di molte accademie italiane e straniere. Due servi, credendolo ricco, avidi di impadronirsi del suo denaro, lo uccisero dormiente, pagando poi sul patibolo l'assassino.

Le principali opere dell'illustre agronomo sono: *Delle cose rustiche* in 10 voll. (Napoli 1791), *Memorie sopra l'agricoltura* in 2 voll. (ivi 1691), *Dell'agricoltura pratica, della pastorizia e di molte altre dottrine che riguardano la medicina veterinaria e l'economia domestica* (Trani 1813, Milano 1817), *Opuscoli georgici* (Napoli 1820), *Memoria sul miglioramento dei vini napoletani* (ivi 1820), *Saggio di economia campestre e domestica per i dodici mesi dell'anno* in 3 voll. (ivi 1816); almanacco che ebbe grande successo, *Delle patate, loro cultura, uso economico e maniera di farne il pane* (Milano 1817), *Dell'educazione dei bachi da seta: Su l'arte di governare i bachi da seta del conte Dandolo* (Napoli e Milano 1819).

ONORATO. — 1) O., S. († c. 600), dei conti di Ponthieu, n. a Port-le-Grand presso Abbeville, venerato come terzo vescovo di Amiens. Da una Vita scritta sulla fine del sec. XI (B. H. L. 3972) si arguisce che O. fu vescovo al tempo di papa Pelagio II (579-90) e di re Childeberto II (575-96). La *Invenio*, di dubbia fede, dei martiri Fusciano, Vittorino e Genziano attribuisce a O. l'elevazione dei loro corpi (B. H. L. 3229). Renoldo Chêrêe nel 1204 a Parigi eresse una chiesa dedicata a O., in cui si veneravano sue reliquie. Festa 16 maggio.

ACTA SS. Maji III (Ven. 1738) die 16, p. 612-16. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 192. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, III, p. 125-27.

2) O. Antonino, vescovo di Costantina (Cirta) in Numidia al tempo delle persecuzioni di Genserico, scrisse (437-40) una nobile lettera di consolazione e di incoraggiamento a un cristiano spagnolo di nome Arcadio, che Genserico aveva proscritto per la sua fede: PL 50, 567-70.

BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV (Freib. i. Br. 1924) 548. — U. MORICCA, *Storia della letteratura latina crist.* II-1 (Torino 1932) 748 s, 742 s. — Continuatore di GENNADIO di Mars., *De script. eccl.* 95, PL 58, 1116.

3) O. apocrisario ai tempi di S. Gregorio M. Fornito di buoni studi e di elette virtù, da S. Gregorio M. ottenne (590) la dignità di arcidiacono della chiesa romana e fu poi sostituito a certo Lorenzo nella importante carica di apocrisario, ambasciatore del papa alla corte imperiale di Costantinopoli, incaricato dallo stesso papa di molte delicate missioni: *Epist.* I 49, II 53, III 6; PL 77, 512, 598 s, 608 B.

4) O., S., dal 426 vescovo di Arles, fondatore (410) del celebre monastero di LÉRINS († 428-29). Si narra di lui che, nato (c. 360) da illustre famiglia delle Gallie originaria di Roma, crescendo cogli anni e provando disgusto dei beni mondani, chiese il battesimo contro la volontà del padre e dei parenti, che sognavano

per lui brillante avvenire. O. e Venanzio, suo fratello maggiore, si portarono in una loro terra e vi condussero vita solitaria così esemplare che tutto il paese ne fu edificato. Poiché alcuni cercavano di rendersi loro compagni, essi, desiderosi di solitudine penitente e contemplativa, diedero ai poveri quanto possedevano e si posero sotto la direzione di un vecchio di nome Caprasio († 430). Con lui si mossero alla volta di Marsiglia e di là in Grecia, ove Venanzio morì.

O. ritornò nelle Gallie. Giunto in Fréius, ove era vescovo S. Leonzio, contrasse con questi amicizia. Visse per qualche tempo da romito sulle montagne vicine alla città, indi si ritirò nell'isola di Lérins (sulle coste della Provenza), allora deserta. Così ebbe principio il celebre monastero, la cui regola era modellata su quelle orientali, specialmente su quella di S. Pacomio. Il vescovo Leonzio volle aumentare l'autorità di O. ordinandolo prete. Le virtù di O. spinsero gli abitanti di Arles a chiederlo per vescovo successore di Eulalio.

O. scrisse molte lettere, delle quali si lamenta la perdita. Il corpo di O. fu portato nella chiesa di S. Genesio (poi intitolata a O.), eretta non molto lungi dalla città, e deposto in un'arca di pietra che ancor si vede sotto l'altar maggiore; indi fu trasferito (1391) a Lérins, oggetto di gran venerazione. Festa 16 genn.

Grov. CASSIANO dedicò a O. e ad Eucherio di Lione la seconda serie delle sue *Collationes*, facendone ampi elogi: PL 49, 843 ss. Lo loda anche EUCHERIO, *Instruct. ad Solanum*, prologo, PL 50, 773 B. — Di O. fece l'elogio il suo parente, discepolo e successore ad Arles, S. ILARIO (B. H. L. 3975): ACTA SS. Jan. II (Ven. 1734) die 16, p. 17-24, e PL 50, 1249-72. — S. CAVALLIN, *Die Lobrede des hl. Hilarius auf das Leben des hl. Honoratus. Eine textkritische Studie, in Liber floridus. Festschrift P. Lehmann (St.-Ottilien 1950)* 83-93. — Lo stesso autore ha curato l'ediz. critica delle *Vitae SS. Honorati* [scritta da Ilario] e *Hilarii* [scritta da O. di Marsiglia, secondo l'editore] *episcoporum Arelatensium*, Lund 1952. L'elogio di O. passò anche come panegirico di S. Bernardo; d'altronde S. Bernardo lo utilizzò in un discorso per Natale (p. 17). — B. AXELSON, *Arelatensia. In Vitae SS. Honorati et Hilarii marginalia critica* (correzioni del testo), in *Vigiliae christianae* 10 (1956) 157-59. — Circa la leggendaria *Vita* di O. scritta nel sec. XII da un monaco lirnese e l'adattamento provenzale fattone (c. 1300) dal monaco Raim. FÉRAUD, v. B. H. L. 3976; J. SUWE, *La vida de S. Honorat, poema provençal de Raim. Féraud*, Upsala 1943 ss (ampia introduz. nel I vol., pp. CXLVII). — DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, I, 256.

5) O. di Autun. v. ONORIO di A.

6) O. da Biala, O. F. M. Cap. (1829-1916), al secolo *Venceslao Kozminski*, n. a Biala Podlaska (Polonia), n. a Nowe Miasto, patriota polacco che, dopo aver subito la prigione da parte dei Russi, si fece cappuccino (1848). Fu professore di teologia, direttore di spirito ricercatissimo da vescovi, sacerdoti e fedeli, commissario provinciale della Polonia per 23 anni. Lasciò 32 opere (23 pubblicate) fra cui: *S. Franciscus eiusque sectatores*, 5 voll., Varsavia 1901. Precorse i tempi come apostolo della COMUNIONE (v.) quotidiana e come fondatore di ISTITUTI religiosi secolari (v.). Fondò 26 diversi istituti religiosi, dei quali oggi rimangono 3 congregazioni religiose femminili: le *Suore Cappuccine di S. Felice da Cantalice*, dette *Feliciane* (1885), le *Figlie dei Sette Dolori della B. V. M.* (1880) e le *Feliciane di Przasmysz*.

Fondò pure 16 istituti secolari (1872-1898) incaricati dell'apostolato specializzato: per le domestiche, per le operaie delle miniere e le sarte, per la formazione delle infermiere degli ospedali, delle assistenti negli orfanotrofi e nelle case di ricovero... Qualcuna di queste istituzioni si estese in Polonia, in Lituania, in Siberia, in America. Nel 1949 venne iniziato il processo diocesano per la sua beatificazione.

Analecta O. F. M. Cap. 33 (1917) 144-146, 46 (1930) 188-196, 65 (1949) 188-190. — ERNEST de Beaulieu, *Un héros de la Pologne moderne. Le p. Hon. de B., Toulouse 1932*. — G. DA BRA, *Cappuccini in Polonia nel sec. XIX*, in *L'Italia francescana* 11 (1936) 150-156. — *Etud. franc.* 19 (1908) 113-133. — *L'Italia franc.* 14 (1939) 255-267, 23 (1948) 142-145. — *Lexicon cappucinum*, Roma 1951, col. 779 ss. — MELCHIOR a Pobladura, *Historia gen. O. F. M. Cap.* III (Roma 1951) 71, 678 s, 683.

7) O. di Cannes, O. F. M. Cap. (1632-1694), n. a Cannes, m. a Tolone. Ricevuto nell'ordine da Innocenzo di Caltagirone, nel 1660 inizia la sua prodigiosa attività di missionario tra i fedeli. Per 34 anni percorse tutta la Francia, operando conversioni strepitose. Ben 120 furono le missioni da lui predicate. Preghiere, digiuni, penitenze di ogni genere furono il segreto della sua riuscita. A Parigi il popolo abbandonava le chiese dove predicavano i sommi oratori Bourdaloue, Gaillard, De la Rue... per andare a sentire il cappuccino. Bourdaloue diceva di lui al re: «Maestà, quello che io posso dire è che alle prediche di p. O. si restituiva quanto si era rubato...; egli spezza i cuori». Bossuet l'ebbe in grande stima e lo volle nella sua diocesi a predicare.

HENRI de Grèzes, *Vie et mission du r. p. Hon. de Cannes*, Paris 1895. — *Dict. de Provence*, III, 400. *Histoire du Séminaire d'Angers*, Paris, 2 voll., passim. — Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni*, II (Roma 1867) 380. — TRIGOT, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVII^e siècle*, 2 voll., passim. — *Lexicon cappucinum*, Roma 1951, col. 770. — RAOUL DE SCEAUX, *La p. Honoré de C. et ses missions en France au XVII^e s.*, in *Etudes francisc.* 8 (1957) 81-96, 204-21.

8) O. (Onorio), S., V arciv. di Canterbury († 30 sett. 653). Romano di nascita, era monaco in patria quando S. Gregorio M., che ne conosceva le virtù e il sapere, lo associò a S. AGOSTINO (v.) e ai missionari a cui aveva affidata la conversione dell'Inghilterra. Morto S. Giusto arcivesc. di Canterbury, O. ne fu eletto successore e consacrato a Lincoln da S. Paolino arcivescovo di York (10 nov. 627). Accolse, consacrò o riconobbe come vescovo S. Felice il burgundo, che dopo il 631 lavorò per l'evangelizzazione dell'Est-Anglia. Aiutò la vedova del re Edivino di Northumbria e accolse i missionari condotti da Paolino di York quando Edivino e i cristiani del nord furono sopraffatti dai pagani di Penda. Papa Onorio I inviò (giugno 634) due pallii agli arcivescovi di Canterbury e di York, stabilendo l'uguaglianza tra le due sedi (lo stesso corriere portava anche una lettera del papa a Edivino, che era stato ucciso già da 9 mesi. Le comunicazioni tra Roma e l'Inghilterra non erano più regolari). È di autenticità sospetta un'altra lettera di Onorio (prima del 638) che attribuiva il primato a Canterbury. Paolino, passato alla sede di Rochester (prima del 633), moriva nel 644; O. consacrò il suo successore S. Ithamar (il primo vescovo inglese, che poi consacrerà il successore di O. a Canterbury, Deusdedit). Consacrò pure il diacono Tommaso come vescovo

di Est-Inglaterra successore di Felice, e alla morte di lui elevò a quella sede Berthgils (Bonifacio). Inumato nel portico nord di S. Agostino a Canterbury, O. ebbe culto antico, già radicato molto prima che dalla traslazione delle reliquie di S. Agostino e dei suoi successori (sett. 1091) ricevesse nuovo impulso. Festa 30 sett.

BEDA, *Hist. eccl.* II, 3, 16-19, III, 8, 20. — ACTA SS. Sept. VIII (Brux. s. a.) die 30, p. 698-711. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 427 s.

9) O., S. († c. 550) fondatore e primo abate del monastero di Fondi. Della sua vita meravigliosa parla S. GREGORIO M., *Dial.* I, 1 e 2, PL 77, 153-61 (B. H. L. 3980). Festa 16 genn. (probabilmente per attrazione di S. On. di Arles). — ACTA SS. Jan. II (Ven. 1734) die 16, p. 32-33.

10) O. di Lérins, v. O. di Arles.

11) O. I, S., vescovo di Marsiglia († dopo il 492), assai lodato per la eloquenza, la integrità della fede e la pietà dal continuatore di Gennadio di Marsiglia (*De script. eccl.* 99, PL 58, 1118-20). Era discepolo di S. Ilario d'Arles. Compose vite di santi e omelie. Non ci rimane che la *Vita S. Hilarii Arelatensis*, dove con buoni argomenti O. scagiona Ilario dalla taccia di semipelagiano (PL 50, 1219-46).

Sull'autenticità del c. 99 *De script. eccl.* e sull'autore della citata *Vita*, v. PL 50, 1219, nota a. — La *Vita* è data altrove come opera del successore di Ilario, REVERENZIO; ma il successore di Ilario aveva nome Ravennio. L'editore S. CAVALLIN (v. sotto O. di Arles) riconferma a O. di M. la paternità dello scritto. — BARDENEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.* IV (Freib. i. Br. 1924) 571 s. — U. MORICCA, *Storia della letter. latina crist.*, III-2 (Torino 1934) v. indice dei nomi.

12) O., S., vescovo di Milano (c. 568), successore di Ausano. Poco si conosce della sua vita e del suo episcopato. Sappiamo da Paolo Diacono (*Hist. Longob.* II, 25) che all'appressarsi (569) dei Longobardi di Alboino, accompagnato da molti del clero, della nobiltà e del popolo, trasferì la sua residenza a Genova, e da quella città vogliò il suo gregge. Il suo episcopato toccò appena il lustro, secondo l'opinione più probabile: vuolsi che O. sia morto nel nov. 572. Il corpo fu da Genova trasportato nella chiesa di S. Giorgio alla Nocetta, poco distante dalla Porta Romana di Milano (oggi scomparsa), e poi nella basilica urbana di S. Eustorgio.

È falso che O. consigliasse i Milanesi di arrendersi ad Alboino, e che fuggisse da Milano per esservi stato proclamato traditore della patria. Falso è inoltre ch'egli abbia consacrato vescovo di Aquileja lo scismatico Paolino e partecipato alla congrega dei vescovi in Aquileja radunati ai danni del concilio ecumenico quinto. Nell'omelia *In reparatione Ecclesiae Mediolanensis*, che al tempo di O. si recitava tutti gli anni in determinato giorno, approvati la fuga del suo antecessore S. Eusebio col clero e col popolo e dicesi che così facendo quel vescovo lasciò al furore di Attila «le mura e i tetti» e salvò i cittadini, che sono la vera chiesa di Dio». O., col trasferirsi a Genova, imitò il suo predecessore S. Eusebio, consigliando anch'egli da motivi gravi.

S. Gregorio M. approvò la dimora dei vescovi milanesi in Genova, continuata per circa un secolo, e non riconobbe per «legittimo vicario di S. Ambrogio» se non chi fosse stato in Genova eletto dal clero ambrosiano. L'OLTROCCHI, nella *Storia Liturgica della Chiesa Milanese*, opina che già prima

della invasione longobardica, fino al regno di Rotari, il vescovo di Milano governasse, per consenso dei due cleri, le chiese milanese e genovese come una sola diocesi; ed appoggia la sua opinione all'interruzione della serie dei vescovi genovesi nel tempo suddetto. Se ciò fosse vero, il soggiorno di O. in Genova sarebbe null'altro che un passaggio da una residenza all'altra.

Si deve forse a O. se la diocesi milanese stette salda nella fede e nell'unione al papa durante lo scisma di una gran parte dei vescovi dell'Istria e delle province venete per la causa dei Tre Capitoli (benché il culto prestatogli non basti ad escludere che sia stato egli stesso scismatico, come l'antecessore S. Ausano).

ACTA SS. Febr. II (Ven. 1735) die 8, p. 164-67. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 54. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia*. Milano, Firenze 1913, p. 242-45. — LANZONI, 1026.

13) O. da Parigi, O. F. M. Cap., ven. (1567-1624), n. a Parigi dalla famiglia *Bochart de Champigny*, m. a Chaumont (Haute Marne), cappuccino della provincia di Parigi dal 15-IX-1587. Ricercatissimo direttore di spirito, formò i più grandi cappuccini del tempo: Benedetto da Canfield, Giuseppe Le Clerc du Tremblay, Ivone da Parigi, Zaccaria da Lisieux. Fu per 4 volte provinciale di Parigi, visitatore e definitor generale (1618). Per suo consiglio S. Maria de Marillac abbandonò il proposito di farsi cappuccina e seguì una strada propria. Fu favorito di estasi e di celesti visioni. Alla sua morte molti (e lo stesso Luigi XIII) promossero la causa di beatificazione, che fu trattata soltanto sotto Pio IX (1870). Cf. ACTA SS. Sept. VII (Parigi-Roma 1867) die 26, p. 173.

Si legge ancora con profitto la sua *Academia evangelica pro juvenibus religiosac spirituali institutione*, Parigi 1622.

HENRI de Calais, *La vie et les miracles du vén. p. Hon. de Paris*, Paris 1650. — FR. MAZELIN, *Histoire du vén... Honoré de Paris*, Paris 1882. — *Vita ven. servi Dei Honorati a Parisiis*, in *Analecta O. F. M. Cap.* 13 (1897) 145-49. — I Cappuccini francesi e il ven. p. O., in *L'Eco di S. Francesco* 13 (1886) 419-423. — *Bullarium Cap.* V, 202 ss. — OLGIATI, *Annali dei Frati Min. Capp.* II (Trento 1708) 337-359. — BERNARDUS a Bonomia, *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 123. — SBARALEA, *Scriptores*, I (Roma 1908) 380. — CONSTANT, *Légende dorée*, Marseille 1932, p. 127-140. — ROCCO COCCIA da Cesinale, *Storia delle miss. capp.* I (Roma 1867) 162-166, 390, 404 s, 455, 427; II, 330, 335, 367, 428; III, 64, 104, 142, 163. — GODEFROY, *Histor. prov. Parisiensis*, II (Parigi 1937) 177-187, 655. — MELCHIOR a Pobladura, *Historia gen. O. F. M. Cap.* I (Roma 1947) 153, 168, 206 s, 330, 361. — FELICE da Mareto, *Tavole dei capitoli gener.*, Parma 1940, p. 120 s. — *Lexicon Capuccinum*, Roma 1951, col. 771 s. — ALPHONSE, *Le vén P. Honoré de Paris*, Chaumont 1952 (pp. 32).

14) O. a S. Maria, al secolo Biagio Vauzelle (1651-1729), n. a Limoges, entrò a Tolosa (1670) nei carmelitani riformati e fece i voti solenni l'8 marzo 1671. Insegnò filosofia e teologia nelle scuole dell'ordine, dove occupò anche gradi ed uffici altissimi. Pubblicò gran numero di opere teologiche e storiche, altre ne lasciò mss. Gran fama ebbe per i due lavori seguenti: *La tradition des pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation, contenant le dogme et la pratique de cet exercice* (2 voll., Paris 1708; seguiti: *Les motifs et la pratique de l'amour de Dieu*, Bordeaux

1713), tradotto in italiano e spagnolo; *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Eglise, les ouvrages des pères, les actes des anciens martyrs, les vies des saints et sur la méthode qu'un écrivain* [R. Simon] a donnée pour faire une version de la Bible plus exacte que tout ce qui a paru jusqu'à présent, avec des notes historiques, chronologiques et critiques (3 voll.: I-II, Paris 1713-17 e III, Lyon 1720), tradotto in latino, italiano, spagnolo, dove l'autore critica i principii, i metodi, i risultati di storici rinomati come Tillemont, Baillet, Launoy, Rich. Simon, Ellies Dupin, Noël Alessandro, dimostrando sani principii e grande erudizione (v. ad es. le sue regole critiche per accertare l'autenticità delle reliquie e degli atti dei martiri, I-2, p. 19-80 e III, p. 352-451); ma il valore delle osservazioni vien scemato dalla facile credulità dell'autore e dall'indole polemica dello scritto; cf. *Gregor.* I (1920) 168.

Altri suoi scritti v. presso E. MANGENOT in *Dict. de théol. cath.* VII, col. 91-93. — MARTIALIS a S. Jo. Bapt., *Biblioth. carmelitarum excalc.*, Bordeaux 1713, p. 197-206. — COSMA de Villiers, *Biblioth. carmel.*, I (Orléans 1752) 661-65. — HURTER, IV³, col. 1163, 225, 1126.

15) O. del Val. v. VAL (del) O.

16) O., S., dal 396 vescovo di Vercelli, n. verso il 330, m. un 28 ottobre, forse del 415. Dopo la morte di S. Limenio successore di S. Eusebio, la sede vercellese restò per alcun tempo vacante a cagione delle intestine discordie fomentate dagli ariani. I vescovi vicini sollecitarono invano la pacificazione degli animi. S. Ambrogio indirizzò (395-6) una lunga lettera alla chiesa di Vercelli (*Epist.* I, 63, PL 16, 1189-1220), dove anima i vercellesi alla concordia, loda l'astinenza e la verginità che alcuni cercavano di screditare, numera le doti che deve avere il vescovo da elegeresi, ricorda come sia necessario che l'elezione venga da Dio. Venne eletto (396) O., patrizio vercellese, discepolo di S. Eusebio, che aveva seguito nell'esilio (355) e nel carcere, non molto avanzato negli anni, maturo tuttavia per virtù e saggezza. Sappiamo ben poco del suo episcopato. Certo dovette adoprarsi a sradicare l'arianesimo ancora serpeggiante. Si sa da Paolino biografo di S. Ambrogio (B. H. L. 377) che O. assistette in morte il santo vescovo milanese (4 apr. 397), gli somministrò i sacramenti, partecipò alle esequie e vegliò perché si eseguissero i desideri di Ambrogio nell'elezione del successore.

O. fu sepolto nel coro della sua cattedrale. Nel 1575 le sue reliquie furono ritrovate in un'arca accanto a quelle di Limenio ed Eusebio. Festa 28 ottobre.

Oltre i testi citati possiamo su O. la iscrizione sepolcrale insolitamente lunga: *Corpus inscript. latin.* V-2, 6722. — ACTA SS. Oct. XII (Brux. 1884) die 28, p. 577-82. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 482 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. Piemonte*, Torino 1898, p. 421-23. — LANZONI 1039.

ONORE. v. FAMA, ONESTÀ, MAGNANIMITÀ.

ONORIFICENZA pontificia. v. CORTE PONTIFICIA, ORDINI CAVALLERESCHI PONTIFICI.

ONORINA (S.), vergine e martire († c. 300). Di essa è certo soltanto che ebbe gran culto in Normandia e altrove. Il culto locale creò leggende locali. In dioc. di Rouen per spiegare la presenza di reliquie della santa a Gravelle (presso Harfleur) si pensò che O. subisse il martirio a Mélamare per mano pagana e che il suo corpo, gettato nella Senna a Tancarville, fosse stato portato dai flutti sulla riva

di Gravelle. In dioc. di Bayeux si crede che O. fu martirizzata a Coulonces presso due parrocchie (Beny-Bocage e Ste-Honorine-la-Chardonne) dedicate a O. La tradizione di Bayeux è giudicata la più veridica da G. Morin, da Legris e da altri. Altrove si applicò a O. la leggenda di S. Dorotea (6 febr.) e si pose il martirio in Cesarea di Cappadocia (B. H. L. 398r). Le reliquie di O. ebbero molte invenzioni e traslazioni che ne diffusero e ne intensificarono il culto. Verso la metà del sec. IX erano a Gravelle Ste-Honorine; poi, sotto la minaccia delle invasioni normanne, furono riparate in una cappella della fortezza di Conflans presso Pontoise. Sulla fine del sec. XI il conte Ivone di Beaumont, proprietario della fortezza, vi chiamò i monaci di Bec a custodire la cappella e il sarcofago. Assalita la fortezza, le reliquie furono poste in salvo e collocate in una nuova chiesa fuori la cinta della cittadina. Altre ricognizioni avvennero nel 1250 e 1619. Festa 27 febr. (in passato, anche 27 marzo).

ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 27, p. 677-79: *Translatio et miracula*, di cui un testo più completo è dato in *Anal. Bolland.* 9 (1890) 135-46. — LEGRIS, S. Hon. vierge et mart. au dioc. de Bayeux, Bayeux 1911.

ONORIO, papi.

ONORIO I, papa (625-638), figlio del console Petronio, di nobile famiglia campana, succede a BONIFACIO V (v.) pochissimi giorni dopo la morte di questi. Ciò fa supporre che fosse già entrata in vigore la riforma di Eraclio, la quale lasciava all'esarca di Ravenna la facoltà di confermare l'elezione papale. L'esarca Isacio si trovava in Roma e le formalità dovettero sbrigarsi in breve. Scompareva con tale riforma un altro dei legami tra Roma e Bizanzio.

Quello di O. fu un pontificato abbastanza lungo e politicamente tranquillo. I Longobardi sono paralizzati dalla rivolta del duca di Torino, Arialdo, contro Adaloaldo. O. chiese, sì, la punizione dei vescovi transpadani che sostenevano l'usurpatore ariano contro il legittimo re cattolico; ma Arialdo, raggiunto il trono, continuò la politica conciliante dei predecessori, cosicché i rapporti con Roma si normalizzarono.

Per ordine del nuovo re, BERTOLDO abate di Bobbio si recò a Roma per far confermare dal papa l'esonazione giurisdizionale del monastero dal vescovo di Tortona: l'11 giugno 628 O. proclamava la diretta dipendenza di quel monastero dalla S. Sede.

Ad Arialdo scrisse O. per la questione del patriarcato di Grado. In quella zona non era ancora spenta la vertenza dei TRE CAPITOLI (v.) e alla morte del patriarca, ligio all'ortodossia, si era impadronito della sede episcopale lo scismatico FORTUNATO. Questi peraltro non aveva potuto reggere ed era fuggito in territorio longobardo, portando con sé i tesori della chiesa. O. chiese ad Arialdo l'estradizione di Fortunato e assieme elesse patriarca il suddiacono regionale PRIMOGENIO. Se anche i Longobardi continuarono a riconoscere Fortunato, nessuno si oppose a Primogenio e il vecchio scisma morì nell'Istria e nella Venezia bizantina. O., nell'iscrizione incisa su uno dei battenti della porta principale di S. Pietro da lui fatta rivestire di decorazioni preziose, e nell'epigrafe mortuaria, fu elogiato come pacificatore dello scisma.

Continuò l'opera di Gregorio M. per la missione tra gli Anglosassoni. Oltreché ad ONORATO di Can-

terbury (v.), mandò il pallio anche a PAOLINO di York e inviò BIRINO che divenne vescovo di Dorchester. Scrisse ad Edvino di Nortumbria, convertito nel 627, che però nel frattempo era stato sconfitto e s'era dato alla fuga con Paolino, a cui il papa concesse allora la chiesa di Rochester. BEDA ci dà notizia (PL 87, 969 s) di una lettera di O. ai vescovi di Scozia per indurli ad accettare il computo pasquale romano: il sinodo di Magh-Lene (628-629), promosso dal monaco CUMMIAN, doveva avviare a tale soluzione.

Fuori d'Italia ricordiamo ancora l'intervento di O. in Spagna. Il conc. di Toledo del 633 aveva biasimato le conversioni forzate che disponevano alla finzione. O., non sappiamo se bene informato, ammonì i vescovi di Spagna e della Settimaniana (regione di Narbona) a non essere i cani muti deprecati da Ezechiele. BRAULIO, vescovo di Saragozza, discepolo ed amico di Isidoro di Siviglia, per tutta risposta gli mandò i provvedimenti presi contro gli ebrei (nel 638 fu loro proibita la dimora in Spagna), ricordando tuttavia, come per rimproverare la severità di Roma, la dolcezza del Vangelo, non senza sottolineare l'ignoranza della curia che confondeva, a proposito di cani muti, Ezechiele con Isaia.

In Roma O. appare come vero capo e l'aspetto monumentale della città subì per opera sua sensibili modificazioni. A leggere il *Liber pontificalis* ci sarebbe da credere che non abbia mai fatto altro che pensare ad edifici nuovi, tanti sono quelli a lui attribuiti. Non bisogna dimenticare che il periodo di pace precedente aveva permesso la riorganizzazione del patrimonio ecclesiastico, dal quale ora il papa può attingere mezzi ingenti per i suoi vasti programmi. Sull'esempio di Gregorio M., nella sua casa presso il Laterano aveva istituito un monastero intitolato a SS. Andrea e Bartolomeo. L'elenco delle altre opere è sufficiente a dare un'idea di tale attività: rinnova il tesoro della basilica di S. Pietro (notevole la porta maggiore che da allora venne chiamata argentea; scomparve nel saccheggio saraceno dell'846); restaura il tetto della basilica e lo ricopre con lastre di piombo dorato, tolte da un « templum Romae » nel foro (tempio di Venere e Roma, oppure basilica di Massenzio e Costantino?); presso S. Pietro costruisce una cappella a S. Apollinare (mandato a Ravenna da Pietro), certo per compiacere i ravennati, ma anche per ricordare a quella città, che nella sua nuova situazione di privilegio sembrava talvolta voler prevalere, il rapporto colla città papale; la *Curia Julia* (il senato) si trasforma in S. Adriano « in tribus fatis » (continua la trasformazione della Roma dei Cesari nella Roma cristiana (il Pantheon era già diventato con Bonifacio IV S. Maria ad Martyres; il « secretarium » contiguo al senato nel sec. VIII si muterà in S. Martina, poi SS. Luca e Martina; il tempio di Antonino e Faustina in S. Lorenzo in Miranda, come l'« atrium Minervae » ai piedi del Palatino era diventato S. Maria Antiqua); sul Celio fa ricostruire il titolo dei SS. Quattro Coronati, sull'Esquilino S. Lucia detta « in silice » dai grandi selci del lastrico, oppure « in Orphea » dal non lontano Lacus Orphei, e sul Gianicolo la basilica di S. Pancrazio; restaura inoltre sulla Flaminia la chiesa di S. Valentino e sulla Nomentana S. Agnese, dove, a memoria, resta il bellissimo mosaico dell'abside che rappresenta la santa tra i papi O. e Simmaco (il nome di O. compare nei dittici posti sotto il mosaico ad esaltarne la perfezione); a O. si deve ancora la

chiesa di S. Ciriaco a Mezzocammino tra Roma ed Ostia, quella di S. Severino presso Tivoli, e diversi restauri nelle catacombe dei SS. Marcellino e Pietro; sostituendosi all'autorità civile, inerte o assente, O. rimette in efficienza l'acquedotto dell'Aqua Traiana.

Una disposizione di Eraclio del 629 amplia grandemente l'autorità papale: viene abolita la facoltà di appellare al magistrato laico (ammessa dalla legislazione di Giustiniano) contro la « episcopalis audientia », l'appello è consentito solo nell'ambito della gerarchia ecclesiastica. Praticamente il tribunale pontificio diventava inappellabile, salvo un eventuale intervento personale dell'imperatore.

Il nome di O. è sinistramente legato alle vicende del MONOENERGISMO (v.) e del derivato MONOTELISMO (v.). Tale dottrina avrebbe dovuto raccogliere ortodossia e MONOFISITI (v.), che, condannati a Calcedonia (451), vivevano in gruppi numerosi ed erano giunti a favorire l'invasione persiana. L'imperatore Eraclio si dedicò alla riconquista del territorio. Finita la campagna, cercò l'accordo coi monofisiti di Siria e di Egitto (era alle porte anche l'Islam) per ottenerne aiuti e rinsaldare la pace interna. Pensò a una formula di fede abbastanza larga che rispettasse Calcedonia e insieme accontentasse i monofisiti. Poteva servire allo scopo la dottrina già condannata dal patriarca di Alessandria Eulogio (c. 600). A riesumarla provide il patriarca di Costantinopoli SERGIO, che affermando due nature distinte in Cristo, e salvato il formale rispetto a Calcedonia, sostiene in Cristo una sola energia o attività (*monenergismo*) e di conseguenza anche una sola volontà (*monotelismo*). Era come sconfessare la dualità di natura di Cristo e ricadere nel monofisismo reale condannato da Calcedonia e da papa Leone (« agit... utraque forma cum alterius communicatione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exequente quod carnis est », DENZ.-B. 144). Sergio raccolse i testi favorevoli alla sua tesi, tra cui una formula del pseudo-DIONIGI contenuta in una falsa lettera di MENNA di Costantinopoli a papa VIGILIO.

Un primo assaggio eseguì Sergio con TEODORO, vescovo monofisita di Pharan, il quale approvò la nuova esposizione cristologica. Bisognava trovare adesioni anche nel campo ortodosso: CIRO, vescovo di Faside (Sebastopoli), ricevette la formula corredata dai testi; anch'egli accettò. Assenso importante perché CIRO, liberato l'Egitto dai Persiani (631), venne eletto patriarca di Alessandria, e una pace fu conclusa in Egitto (633) tra monofisiti e calcedoniani sulla base dell'unica operazione teandrica. Mancarono allora le opposizioni (quella del cit. EULOGIO era dimenticata e quella di GIOVANNI Elemosiniario di Alessandria era stata stroncata dall'invasione persiana): la nuova dottrina portava frutti clamorosi.

Successo effimero e pace equivoca. Il vecchio monaco SOFRONIO che viveva presso Betlemme, avvertito l'errore, non esitò a recarsi ad Alessandria per discutere col patriarca; forse con lui fu il monaco costantinopolitano MASSIMO. Vista inutile la sua azione ad Alessandria, pensò di recarsi da Sergio. Inizia da allora la seconda fase tattica della controversia: in Cristo sono affermate due nature e una sola persona secondo le definizioni dei concili; quanto al resto, sia Sofronio che CIRO vengono esortati a non parlare né di una, né di due operazioni, bensì del-

l'unico operante, Cristo, per non guastare le conciliazioni che s'andavano estendendo alle altre regioni dell'impero.

Sofronio nel 634 diventa patriarca di Gerusalemme. Sergio, per prevenire ogni sua mossa, si sforza di guadagnare papa O. con uno scritto astuto in cui viene esposta tutta la vicenda del monoenergismo. La sua argomentazione si può così riassumere: egli aveva suggerita la formula dell'unica energia ritenendola esatta e gradita anche ai monofisiti: di fatto ne era seguita la pace religiosa pressoché universale: l'intervento di Sofronio minacciava di turbare l'ordine e perciò egli, Sergio, s'era accordato con Sofronio e con Ciro affinché non si parlasse più né di una né di due energie: l'unicità dell'energia, affermata da alcuni padri, è pressoché sconosciuta e scandalosa in quanto la si suppone messa innanzi per negare le due nature di Cristo, e la dualità di energia non si trova in nessuno dei Padri e condurrebbe a insegnare l'esistenza simultanea nel Cristo di due volontà in opposizione tra loro; stante la delicatezza della materia, conviene attenersi alla dottrina tradizionale dell'unico Logos operante in maniera inseparabile le cose divine e le umane; è tuttavia conveniente e necessario far conoscere al papa tutto l'affare, aspettandone risposta che completi o corregga ciò che vi si trovi di imperfetto. Praticamente la lettera, conservataci dagli atti del VI concilio ecumenico, sostiene l'eresia, pur rifuggendo dalla precisa denominazione di monotelismo

O. non avvertì la sottigliezza dell'argomentazione di Sergio e la pericolosità di quel ponte lanciato ai monofisiti (i quali già andavano dicendo che non loro erano andati a Calcedonia, ma Calcedonia era venuta a loro). Rispose complimentandosi col patriarca per la prudenza e lo zelo dimostrato e aggiungendo: « Quia D. J. C... ipse sit unus operator divinitatis atque humanitatis, plenae sunt sacrae litterae luculentius demonstrantes. Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis, una an geminae operationes debeant derivatae dici vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent relinquentes ea gramaticis, qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare. Nos enim non unam operationem vel duas D. J. Christum eiusque Sanctum Spiritum sacris litteris percepimus sed multiformiter cognovimus operatum » (DENZ.-B. 251). La dottrina è esatta, ma circa la terminologia fa concessioni equivoche, pericolose. Il testo latino originale è perduto e ci si deve affidar solo alla traduzione greca letta nel VI concilio ecumenico; ma sulla fedeltà della traduzione non vi fu mai alcuna contestazione neanche da parte di Roma.

Frattanto Sofronio tiene, dopo la sua elezione, un concilio a Gerusalemme, dove propone quella che doveva essere la dottrina cattolica e pubblica la lettera sinodica contenente la sua professione di fede, che in tutta la controversia è il documento più importante e chiaro: « Il Cristo è uno e due: è uno in rapporto all'ipostasi e alla persona, è due in rapporto alle nature e ai loro rispettivi attributi. Questi attributi non gli impediscono di essere costantemente uno, e tuttavia egli non cessa d'essere due per le nature ».

Probabilmente in seguito alla sinodica di Sofronio, O. scrisse nello stesso anno 634 una seconda lettera a Sergio, più accorta: pur continuando a sostenere l'opportunità di abolire la terminologia dell'unica o duplice operazione, dà alla dottrina maggiore lim-

pidatezza. Forse le contingenze della disputa non sono ancora chiare per O., ma è evidente che O. si muove tra le formule con maggior cautela, come chi è avvisato di possibili equivoci. Le due lettere pontificie sembrano sigillare la pace dei cristiani.

Lo sviluppo ulteriore della questione non interessa più il pontificato di O. se non perché il concilio VI ecumenico colpì la dottrina monotelita ed i suoi fautori, fra cui lo stesso O. Un elenco di condannati concordato con Roma comprendeva: Sergio di Costantinopoli, Ciro di Alessandria, Pirro, Paolo e Pietro di Costantinopoli, Teodoro di Pharan. A questi nomi, che già erano nella lettera di AGATONE al concilio, fu aggiunto quello di O. « Perché abbiamo trovato che negli scritti indirizzati a Sergio ha seguito in tutto il suo pensiero e confermato gli empî insegnamenti ». LEONE II confermando il concilio conservò nell'elenco dei condannati il nome di O. « qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditioe immaculatam fidem maculari permisit » (*Enchir. fontium hist.* 1085). Nacque così la « questione di papa O. »: il caso O. sembra una obiezione contro l'INFALLIBILITÀ pontificia (v.). Questione agitatissima in occasione del conc. VATICANO (v.).

La soluzione è piana. Certo, papa O. fu condannato; è troppo artificioso sostenere, come fece BARONIO, che O. sarebbe stato sostituito nei manoscritti a Teodoro di Costantinopoli. È altrettanto certo che papa O. non insegnò alcun errore, come appare dalle sue lettere a Sergio. Sbagliò forse il concilio nella sua condanna? La frase del concilio forse potrebbe anche indicare in O. l'eresia, ma la conferma di papa LEONE II (ed è questa che interessa, non avendo il concilio autorità ed infallibilità se non dopo l'approvazione pontificia e nei limiti dell'approvazione stessa) parla non già di errore insegnato, ma di *negligenza* usata nella difesa della fede. Sarebbe dunque colpito soltanto lo zelo e il giudizio pratico di O. E difatti nelle lettere si rileva come O. non avesse percepito la tortuosità della controversia: non l'aveva ridotta ad una questione di grammatica? Il senso della condanna appare esplicito nella lettera di LEONE II ai vescovi di Spagna: «... cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit ».

Durante il pontificato di O. furono portate alle Tre Fontane le reliquie di S. ANASTASIO, martire persiano. Le avevano recate dalla Cilicia alcuni monaci, fuggiti dinanzi all'invasione araba. Gli successi papa SEVERINO (v.).

BIBL. — *Liber pontificalis*, ed. DUCHESNE, I, 324-327. — H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, trad. it., Roma 1908. — LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XIII, col. 1231-1234. — TIXERONT, *Histoire des dogmes*, II, passim. — H. GRISAR, *Papa O. I ed il concilio ecumenico del 680-681*, in *Analecta Romana* 1889, 385-426. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, 93-132. — V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme: action et rôle d'Honorius*, in *Echos d'Orient* 28 (1929) 372-382. — HEFFELE-LECLERCQ, III-2, 347-391, 515-538. — O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, 305-315. — P. GALTIER, *La première lettre du pape Honorius*, in *Gregorianum* 29 (1948) 42-61: comparazione tra la lettera di Sergio e la risposta di O.; le fonti di O. sono il *Tomo* di papa Leone a Flaviano e la formula di fede calcedonese.

ONORIO II, papa (1124-1130), successore a CALLISTO II (v.). Si chiamava *Lamberto*. Già canonico la-

teranense e arcidiacono della chiesa di Bologna, entrò nella corte pontificia con URBANO II (v.), che accompagnò in Italia e in Francia per la predicazione della I CROCIATA (v.). Servì i papi successivi fino a Callisto II, che, come cardinale vescovo di Ostia, ebbe a coronare. Partecipò alle trattative per il concordato di Worms (1122) sulle INVESTITURE (v.) e fu membro attivissimo del IX concilio ecumenico, del LATERANO (1123).

Alla morte di Callisto si riaccesero le liti per la successione. Sono gli ultimi tentativi di asservire l'autorità religiosa agli interessi delle famiglie che dominavano la vita romana; nel nostro caso, i PIERLEONE e i FRANGIPANE. Di fatto i loro capi si erano accordati sull'astensione da ogni pressione, ma l'imperizia dei conclavisti portò al peggio. Il popolo avrebbe voluto SASSO vescovo di Anagni, ma le due famiglie in lotta avevano ciascuna un proprio candidato. I conclavisti vollero dimostrare la loro indipendenza, non tenendo conto delle diverse candidature ed eleggendo TEBALDO di Buccapeccora, non sgradito ai Pierleone (che già avevano dominato in Roma con Callisto II). I Frangipane insorsero: mentre ancora Tebaldo, cioè CELESTINO II (v.), eletto in tutta fretta, stava cantando il *Te Deum*, acclamarono papa e insediaronlo al Laterano Lambertino di Ostia, che prese il nome di O. La confusione non durò molto perché Tebaldo cedette il campo e l'elezione di O. fu poi legittimata.

Il suo fu in complesso un pontificato tranquillo, di buoni rapporti coi principi. In Germania ad Enrico V successe Lotario di Sassonia, sostenuto da ADALBERTO arcivescovo di Magonza ed ossequiente alla chiesa nell'applicazione del concordato di Worms. La chiesa in cambio scomunicò il suo rivale Corrado di Franconia e i suoi sostenitori, come ANSELMO di Milano che gli aveva conferita la corona di ferro.

Meno felicemente riuscì ad O. la questione delle Puglie, che, morto Guglielmo Guiscardo senza prole, dovevano tornare alla S. Sede. Dopo inutili lotte, fu costretto a riconoscere Ruggero II di Sicilia, che aveva abusivamente occupato il territorio, contro Roberto di Capua designato dal papa.

Un'opera degna di lode occupò i pochi anni del suo pontificato: la riforma della vita canonica del clero, da tempo scaduta e corrotta da gravi abusi. O., già canonico lateranense, vi si impegnò fortemente, coadiuvato da S. NORBERTO, suo amico (che ottenne a Roma nel 1126 l'approvazione dell'ordine dei PREMONSTRATENSIS) e da S. UBALDO di Gubbio per l'Italia, dal card. MATTEO vescovo di Albano e da S. BERNARDO per la Francia. Un piccolo contrasto nacque con S. Bernardo a proposito d'una contestazione di diritto tra il re Luigi VI il Grosso, STEFANO di Senlis vescovo di Parigi ed ENRICO SANGLIER arcivescovo di Sens. Il dissidio si compose in Roma in una commissione di cardinali e vescovi (tra cui GOFREDO di Chartres, BURCARDO di Metz e ALBERTO di Estampes). Una bolla di O. diede piena ragione ai vescovi e soddisfazione a S. Bernardo, che era intervenuto con lettere cariche di zelo forse eccessivo. Anche la questione di ABELARDO (v.) occupò questi anni. Senza dubbio con tale azione di riforma del clero e dei religiosi hanno rapporto le ribellioni di due grandi monasteri, MONTECASSINO e CLUNY, che vennero risolte con fermezza dal papa.

Come tutti i papi di quei tempi, anche O. rivolse le sue cure alla crociata. Allo scopo approvò (1128) per mezzo del suo cardinal legato in Troyes l'ordine

dei TEMPLARI, sorto dieci anni prima. È da ricordare ancora la missione di S. OTTONE, vescovo di Bamberg, in Pomerania. Legazioni e lettere O. mandò in Germania, Inghilterra, Spagna, Scozia, Scandinavia; in Inghilterra tentò, invano, di comporre il dissidio tra le chiese di York e Canterbury. In Spagna fece tenere un sinodo a Tolosa, nel quale si pubblicarono 45 canoni che interessano le nuove eresie, quella albigese in particolare.

Prima che morisse, in Roma erano già scoppiati tumulti per l'elezione del successore. Ammalato com'era, O. dovette affacciarsi a una finestra del monastero di S. Gregorio ad clivum Scauri per dimostrare che non era morto. Pochi giorni dopo una falsa notizia della sua morte diede luogo al tradizionale saccheggio dei palazzi.

Mori nella notte sul 14 feb. 1130 e fu subito sepolto nel monastero. Nella notte stessa si procedette in tutta fretta alla nomina del successore, INNOCENZO II (v.), per prevenire i Pierleone, che nel tardo mattino tuttavia elegeranno il potente cardinale Pietro di Pierleone (ANACLETO II, v.) dando origine allo scisma.

BIBL. — JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta*, II, Lipsia 1888. — P. KEHR, *Italia pontificia*, I-VIII, Berlino 1906-1935. — Lettere di S. BERNARDO, in PL 182, 67-722. — F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma*, II (Roma 1900) 448-451. — P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947, p. 305-310, con bibl. — FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Eglise*, IX, 43-51, con bibl.

ONORIO III, papa (1216-1227), Cencio della famiglia romana dei Savelli, succede al grande INNOCENZO III (v.). La brevità dei pontificati nell'ultimo ventennio del sec. XII (dal 1181 al 1198 si succedono 5 papi, di cui tre non videro Roma, tenuti lontani dalle sommosse cittadine, cioè LUCIO III, URBANO III, GREGORIO VIII), aveva portato, oltre la decadenza della curia, l'exasperazione dei Romani, che, agitati dal fermento comunale, negavano la loro « fidelitas » al papa. Nella restaurazione della curia e nella sistemazione delle relazioni tra l'istituto comunale e il papa (v. CLEMENTE III), il camerario Cencio Savelli quale procuratore del papa ebbe una parte importante (pace del 1188). Allo stesso piano di determinazione dei diritti della S. Sede appartiene la stesura del LIBER CENSUUM Ecclesiae Romanae (v.) fatta da Cencio nel 1192. In seguito il peso della personalità di Innocenzo III fu decisivo nel confermare con la supremazia del papa la pace in Roma, di cui anche O. poté godere in pace i frutti. La famiglia Savelli entra nella storia cittadina di Roma con Cencio, figlio di Aimerico, maestro di Federico II e camerlengo della chiesa, cardinale con Innocenzo III, eletto papa a Perugia dove era morto il predecessore.

La debolezza di carattere di O., la stessa mancanza dell'appoggio familiare ridestò nei Romani, che si erano piegati alla fermezza di Innocenzo III, velleità di indipendenza. Più di un anno (1219-1220) O. si aggirò nei dintorni di Roma (Rieti, Viterbo, Civita Castellana, Orvieto) senza decidersi ad entrare « propter Romanorum molestias » (scrive un cronista). Ritornerà, preceduto da lettere scritte da Federico II, che esortavano i cittadini alla fedeltà al papa, solo per incoronare Federico II e la moglie Costanza (22 nov. 1220), « cum omni pace Romanorum; quod vix unquam auditum est de aliquo im-

peratore » (SALINBENE, *Cronica*, ed. Laterza, Bari 1942, p. 45).

Quella di Federico II è la più grossa questione ereditata da O. Divenuto re di Germania (1211), forse non senza l'appoggio di Innocenzo III (secondo alcuni il papa dovette rassegnarsi al fatto compiuto), Federico II si propose un programma ambizioso: non solo tenere unite le corone di Germania e di Sicilia (Innocenzo III aveva coronato re di Sicilia l'appena nato Enrico, figlio di Federico, appunto per imporre questa separazione), ma anche restaurare l'antico impero romano. Carlo Magno, Ottone il Grande e Federico Barbarossa erano i suoi ispiratori, colla differenza che a lui la corona di Germania interessava solo come preparazione a quella imperiale, e che i rapporti colla chiesa venivano definiti secondo la concezione della scuola di Bologna (da cui uscivano i suoi giuristi e consiglieri Pier delle Vigne e Taddeo di Suessa): l'imperatore è tale per diritto divino, mediatore tra Dio e gli uomini, perciò la chiesa stessa è nell'impero, non già al di fuori, tanto meno al di sopra di esso. Nella lotta tra chiesa e impero si inizierà più tardi, da parte di Gregorio IX e di Innocenzo IV, una nuova fase, coll'opposizione d'un concetto più ampio di chiesa, comprendente lo spirituale e il temporale, il celeste e il terreno.

Con O. Federico, che ne conosceva la natura pacifica e remissiva, sembrò avere buon gioco. Innocenzo III, dopo il fallimento della crociata del 1204, aveva sempre caldeggiata una nuova azione. O. ne continuò l'iniziativa, ma non pare che abbia esercitato pressioni per la partecipazione di Federico II, troppo incerto ancora sul territorio tedesco. La morte del rivale Ottone IV (1218) liberò il re di Germania da tale preoccupazione. Però, invece di partire, come aveva promesso, cominciò a svolgere il suo piano. Con mossa abile (la pubblicazione della *Confoederatio cum principibus ecclesiasticis*, con cui rinuncia in loro favore a diversi diritti regali e ne riconosce la sovranità territoriale) fece eleggere il figlio Enrico di nove anni re dei Romani, per potersi interessare solo della Sicilia e dell'impero. Al papa giustificò la nomina col pretesto della sorpresa, notando d'altronde che bisognava pure affidare a qualcuno il regno di Germania durante la sua assenza per la crociata, aggiungendo poi che la corona imperiale gli avrebbe largamente favorito l'impresa. O. accettò; la cerimonia si svolse a Roma (22 nov. 1220), dopo che Federico ebbe giurata la separazione della Sicilia dalla Germania e ricevuto il vessillo crociato dalle mani del card. Ugolino (v. GREGORIO IX).

Intanto stava miseramente fallendo la crociata dei re d'Ungheria, Cipro e Gerusalemme; l'ultimo episodio fu la sconfitta di El Mansurah (24 luglio 1221). Federico II, che sarebbe dovuto partire nell'agosto dello stesso anno, continuò a chiedere dilazioni. per questa o quella ragione, finché a S. Germano (luglio 1225) s'impegnò solennemente ad imbarcarsi per l'agosto 1227. Il papa non poté constatare il nuovo spregiuro, perché morì nel marzo.

La fiacchezza di O. aveva permesso a Federico di restaurare in Sicilia a tutto danno della sovranità pontificia la sua autorità e di scalzare l'influenza del papa nell'Italia. Viterbo ottenne l'appoggio imperiale nella ribellione del 1222 e i legati imperiali girarono sul territorio pontificio liberamente, facendosi prestare giuramenti di fedeltà; giunsero al punto di reclutarvi un esercito per la campagna contro la

Il lega lombarda. Solo quando il papa protestava vivacemente, Federico sconfessava i suoi uomini, pronto però a riprendere da un altro lato la campagna e la stessa politica.

Nel quadro della crociata è da collocarsi l'opera di pacificazione italiana. Il card. Ugolino dei conti di Segni, nipote di Innocenzo III, mise pace tra Genova e Pisa e impose una tregua tra Milano e Pavia. Più tardi O. fu chiamato da Federico II come arbitro tra l'imperatore e la lega lombarda; l'arbitrato (1227), accettato dalle due parti, introduceva, per le condizioni poste ai comuni, una grossa novità nella lotta contro l'eresia.

Già nel giorno dell'incoronazione Federico II, su richiesta di O., aveva promulgato come leggi imperiali le disposizioni emanate dal concilio LATERANO del 1215: i colpevoli di eresia condannati dalla chiesa sono passibili di esilio e si espongono alla confisca totale dei beni, i sospetti incorrono nell'infamia, nell'esilio e, dopo un anno di contumacia, nella confisca dei beni, minacciata anche ai podestà e ai consoli negligenti nella repressione. L'imperatore, desideroso di dar pubblicità alla sua ortodossia, non poteva rifiutarsi a tale atto e le città che ancora mostravano qualche ostilità o resistenza nella lotta (non tanto per freddezza di fede, quanto per equivoci di interpretazione o di situazioni), li introducono nei propri statuti (ad es. Bergamo, Mantova). Lo zelo imperiale non si fermò qui. Prima (Verona 1184, Laterano 1215) si era stabilita, oltre la confisca dei beni, una « animadversio debita » dei colpevoli: formula che lasciava ai principi la decisione sulle misure da prendersi. Di fatto Pietro d'Aragona nel 1197 aveva stabilita la pena del rogo e in Linguadoca la pratica era comune agli inizi del secolo; non era tuttavia una disposizione ufficiale o generale. Solo nel 1224 Federico ne fece una legge imperiale. Non si conoscono le reazioni di O. Tuttavia nell'arbitrato sopra indicato è inclusa la accettazione delle leggi emanate contro l'eresia dai papi e dai concili « et romanis imperatoribus ed specialiter ab ipso imperatore ». Si discute se tale indicazione debba riferirsi solo alla legge del 1220 o anche a quella del 1224, come pare non si possa escludere. È del resto noto che in fatto di eresia O. non sembrava più il debole papa dei rapporti politici (v. INQUISIZIONE).

Al pontificato di O. appartiene la seconda crociata contro gli ALBIGESI (v.), col suo groviglio di intenzioni, di fatti e misfatti. Infine si sostituisce alla S. Sede re Luigi VIII, che annette il territorio invaso. Per l'impero latino d'oriente, morto Enrico conte di Fiandra (1216), O. coronò Pietro di Courtenay (9 apr. 1217), tenendo la cerimonia non a S. Pietro ma a S. Lorenzo fuori le mura per non offendere l'imperatore d'occidente. Dopo l'incoronazione, O. fece accompagnare il de Courtenay dal card. Giovanni Colonna quale legato della S. Sede. Il nuovo imperatore venne fatto prigioniero da Teodoro Comneno despota dell'Epìro, e morì in carcere l'anno seguente.

Molte lettere indirizzò O. ad Enrico III d'Inghilterra, vassallo della S. Sede, e al re di Danimarca Valdemaro III che aveva chiesto la protezione del papa. Fu in rapporti con Enrico XI di Svezia e col principe ereditario d'Ungheria (che s'era separato dalla consorte). Provvide anche alla predicazione cristiana nelle zone centro-orientali del nord Europa, mandandovi GUGLIELMO vescovo di Modena. Nella Spagna O. esortò caldamente Ferdinando III

di Castiglia a combattere contro i mori, concedendogli di tenere le somme raccolte per la crociata; seppe anche rimproverargli l'uso di accogliere a corte gli ebrei e di conferire loro cariche importanti.

Merito di questo pontificato è l'appoggio concesso ai nuovi ordini MENDICANTI: O. introdusse i DOMINICANI all'università di Parigi e pensò di affidar loro la nuova università di Tolosa; dei FRANCESCANI approvò la regola (23 nov. 1223) e scelse il protettore nel cardinal Ugolino.

Questi gli successe nel pontificato col nome di GREGORIO IX (v.).

BIBL. — P. PRESSUTI, *Regesta Honorii papae III*, 2 voll., Roma 1888-1895. — *Acta Hon. III et Gregorii IX* (Fontes per il CJC orient. III-3), Città del Vat. 1950. — C. POULET, *Guelphs et Gibelins. La lutte du sacerdoce et de l'empire*, Bruxelles 1922. — FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Eglise*, X (Paris 1950) 222-225 e 291-304, con molta bibl. — P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947, p. 404-409, con bibl. — N. DENHOLM-YOUNG, *A letter from the council to pope Hon. III (1220-21)*, in *English hist. Rev.* 60 (1945) 88-96. — G. HOFMANN, *Documenta inedita Honorii III papae et reipublicae Venerorum de monasterio montis Sinai*, in *Studia missionaria VII* (Roma 1953) 415-24: ediz. di 6 documenti papali e veneti (1212-1319) in favore dei monaci del Sinai stabiliti a Creta (tre lettere di O. 1222, 1224, 1226). — ST. KUTTNER, *Papst Hon. III und das Studium des Zivilrechts*, in *Festschrift f. Martin Wolff* (Tübingen 1952) 79-101.

ONORIO IV, papa (1285-1287), successo a MARTINO IV (v.), Giacomo Savelli, nipote di O. III e figlio del senatore Luca, cardinal diacono di S. Maria in Cosmedin da 24 anni (servì ben otto papi). Fu eletto a Perugia (2 aprile) a soli cinque giorni dalla morte del predecessore. I Romani lo invitarono subito a recarsi a Roma (Martino IV ne era sempre stato assente) e gli offsero la carica di senatore a vita.

Il papa, romano d'origine, accettò volentieri. Dal 18 maggio è a Roma, dove scelse come dimora l'Aventino (costruì il palazzo dietro S. Sabina), antica sede della sua famiglia. La carica di senatore delegò al fratello Pandolfo, che fu buono ed energico governatore della città, senza legare la sede pontificia agli interessi della famiglia. Pandolfo, benché fosse paralizzato dalla gotta, restituì le strade del patrimonio alla antica sicurezza, impiccando senza misericordia ladri e predoni. Di gotta soffriva anche il papa in modo ancor più grave, tanto che non si mosse mai dall'Aventino se non per farsi portare a Tivoli durante il caldo estivo; per la celebrazione della Messa si serviva d'un ingegnoso meccanismo che gli permetteva di alzare le braccia e di volgersi verso i fedeli. La *Cronica* di SALIMBENE lo dice «senex et antiquus et plenus dierum, infirmus et podagricus et cyragricam habens» (ed. Bari, Laterza 1942, p. 812).

Il suo pontificato, così breve e tormentato dall'infermità, fu assai povero di storia. O. dichiarò nulla la rinuncia alla Sicilia di Carlo II d'Angiò, giudicandola lesiva dei diritti della S. Sede, ma non venne a capo della vertenza. Differì la coronazione di Rodolfo d'Asburgo, e cercò di ottenere per lo stato pontificio la Toscana, senza concludere. Istitui catetre di lingue orientali nelle università per facilitare i rapporti colle chiese separate, secondo gli intendimenti del conc. di LIONE (v.) a cui aveva partecipato

con GREGORIO X (v.). Roma, durante il suo pontificato fu abbastanza tranquilla. Restò pacificata anche la Romagna colla sottomissione di Guido da Montefeltro.

O. morì nel palazzo di S. Sabina il 3 apr. 1287. Sepolto in Vaticano, le sue spoglie furono da PAOLO III trasportate nella chiesa di Aracoeli accanto a quelle della madre. SALIMBENE dice che la sua morte fu una provvidenza che gli impedì di pronunciarsi contro gli ordini MENDICANTI, come avrebbe avuto in animo (o. c., p. 901 s) e lo dice «parvi valoris... avarus et miser... non solum novellarum religionum non promotor, verum etiam iam promotorum et convalescentium... maximus dissipator» (p. 882). Gli ordini mendicanti avevano visto insorgere contro di loro il clero, specialmente l'assemblea generale francese. O. proibì solo le nuove società religiose, sorte senza l'approvazione della S. Sede: opportuno provvedimento in quello scomposto pullulare di movimenti (il Segalelli fu espulso da Parma nel 1286).

A O. successe NICCOLÒ IV (v.).

BIBL. — M. PROU, *Les registres d'Honorius IV*, Paris 1889. — E. JORDAN, *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909. — E. DUPRÈ THESEIDER, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia*, Bologna 1952, p. 256-259. — G. DESPY, *Note sur deux documents pontificaux inédits du XIII^e s. concernant le statut des chinoisises séculières*, in *Bull. de la commis. roy d'histoire* 115 (1950) 427-42: il secondo docum. è una lettera dell'8 ott. 1285 con cui O. tenta (ma invano) di reagire contro le limitazioni di carattere nobiliare invalse nel reclutamento delle canonichesche di Andenue.

ONORIO II, antipapa (1061-1064; † 1071). La vicenda di Cadalo, esposta alla voce ALESSANDRO II (v.), rivela un aspetto nuovo della lotta attorno alla sede pontificia. Mentre per l'addittro essa era stata l'oggetto dei contrasti tra le grandi famiglie, ora si assiste all'introduzione delle classi inferiori che tentano di imporre la loro presenza a scapito della potenza dei grandi. Fatto curioso: il partito dell'antipapa, eletto a Basilea dopo che furono cassate le disposizioni emanate nel 1059 da NICCOLÒ II, sostiene la legittimità dell'elezione di O. in quanto avvenuta secondo le regole della tradizione: la tradizione romana è stata offesa dal decreto di Niccolò II e dall'elezione di Alessandro II: tocca ai Romani difenderla, e i Romani non sono le due o tre famiglie grandi, ma solo il popolo di Roma, i Quiriti (abbondantemente foraggiati dai messi di Cadalo).

Il richiamo alla tradizione ha anche un valore politico: i papi si appoggiavano ai Normanni, ma i Normanni chi erano se non stranieri? Il maestro di palazzo nell'assemblea dei notabili disse: «Non est auditum a seculis seculorum quod ordinatio papae esset in manibus monachorum [leggi: Ildebrando e i riformatori], nedum etiam in manibus Normannorum». I Normanni, utili ma imposti dalle circostanze, potevano diventare, come divennero, pericolosi alleati. Per questo è storicamente comprensibile l'accusa di antiromanità lanciata alla riforma gregoriana. Lo stesso papa Alessandro II nel conc. di Mantova (1064), dopo aver pronunciato un giuramento «purgationis» sulla sua nomina e condotta, aggiunse: «Quod autem mihi obicis Northmannorum societatem et amicitiam, nihil esto quod de hoc modo respondeam, sed si quando filius meus rex ipse venerit Romam ad suscipiendam imperialem benedictionem et coronam, ipse tunc praesens comprobabit quid ex his verum est».

Cf. P. BREZZI, *Roma e l'impero medioevale*, Bologna 1947, p. 241-246. — F. HERBERHOLD, *Die Angriffe des Cadalus von Parma auf Rom in den J. 1062 u. 1063*, in *Studi gregoriani II* (Roma 1947) 477-503.

ONORIO, imperatore, n. a Costantinopoli il 9 sett. 384, m. a Ravenna il 15 ag. 423. Il padre suo Teodosio il Grande morendo divise l'impero fra i due figli Arcadio e O. Costui fu il primo imperatore d'occidente (395-423), sostenuto fino al 408 dal generale Stilicone suo suocero. Ucciso Stilicone (408), l'impero fu devastato dalle ribellioni interne e dalla definitiva penetrazione dei popoli teutonici nell'impero romano (invasione di Alarico, 408; saccheggio di Roma, 410). Fin dal 403 la capitale dell'occidente fu trasferita a Ravenna.

Con una serie di leggi O. diede una posizione privilegiata al cristianesimo accelerando la fine del paganesimo (agosto 395, divieto dei pubblici sacrifici e del culto pagano nei templi; 396, soppressione dei privilegi concessi ai sacerdoti pagani; 407, chiusura e spoliazione dei templi pagani). In Africa intervenne con la forza contro i donatisti (411) e contro i pelagiani (418).

ONORIO (*Onorato*) di **Autun** (meglio: *Augustodunensis*), poligrafo del sec. XII († dopo il 1152). Non si sa quale relazione lo legasse ad Autun. Del resto su tutta la sua vita, perfino sul suo nome egli a bella posta gettò il velo dell'incognito (cf. PL 172, 110 A), che vice tuttora malgrado i molteplici studi consacrati a questo strano ma interessante volgarizzatore della cultura nella prima metà del sec. XII. Nei suoi scritti si qualifica *presbyter* (di quale chiesa?), *scholasticus* (insegnante dove?), *solitarius* (monaco?) recluso? o monaco «scoto» pellegrinante sul continente? o semplicemente uno che si cela agli altri? Par certo che la sua attività si svolgesse in Germania, più probabilmente nei dintorni di Ratisbona che a Magonza.

Egli stesso, in *De luminariibus ecclesiae IV*, 17, PL 72, 232-34, recensisce 22 scritti propri, giudicati con ingenua veniale immoedestia « non spernanda opuscula ». Gli scritti superstiti, secondo l'ordine osservato nell'edizione di PL 172, sono:

A) Opere didascaliche e storiche: — 1) *De philosophia mundi*, 4 libri (col. 39-102), enciclopedia spicciola di tutto lo scibile, filosofia, teologia, cosmologia, astronomia, meteorologia, geografia, fisiologia, etica, pedagogia. Si sa da tempo che l'opera è di GUGLIELMO di Conches (v.), al quale si vuol restituire per buone ragioni anche il Commento al *Timeo* di Platone (frammenti in PL 172, 245-52); — 2) *De solis affectibus* (101-16), sunto di astronomia solare; — 3) *De imagine mundi*, 3 libri (115-88), enciclopedia cosmologica; termina (l. III) con una cronologia delle 6 età del mondo, continuata da altre mani fino a Carlo di Boemia; 4) *Summa totius de omnimoda historia*, cronaca universale, di cui in PL 172, 187-96 è riprodotta una parte (da *Mon. Germ. Hist. Script.* X) per il periodo 726-1133; — 5) *De luminariibus ecclesiae, seu de scriptoribus eccles.*, 4 libri (197-234), compendio delle rassegne analoghe di Girolamo, Gennadio, Isidoro e vari, cui O. aggiunge di suo altri 24 scrittori (fra i quali, all'ultimo posto, se stesso, IV, 17); — 6) *Liber de haeresibus* (233-40), elenco delle eresie giudaiche, pagane (come eresie sono considerate le scuole filosofiche: platonici, stoici, accademici, peripatetici... e in generale « philosophi erant patriarchae haereticorum », col. 235 B); — 7) *Catalogus romanorum pontificum* (239-44), da Pietro a Innocenzo II.

B) Opere esegetiche: — 1) *Hexameron* o *Neocosmos* (253-66) vuol spiegare chiaramente ciò che

gli altri hanno detto oscuramente dell'opera dei sei giorni; — 2) *De decem plagis Aegypti spirituales* (265-70): le 10 piaghe d'Egitto sono per O. la sapienza mondana, i poeti licenziosi, gli inquieti, gli eretici, ecc., e ad esse corrispondono come antidoto i 10 comandamenti; — 3) *Selectorum psalmodium expositio* (269-312) condotta « miro modo » (col. 234 A), con nozioni introduttive sul salterio in generale (O. si occupa del salterio gallico, conosce 6 versioni del salterio); — 4) *Quaestiones et responsiones in duos Salomonis libros Proverbia et Ecclesiasten* (311-48), spiegazione di alcuni passi di Prov. ed Eccl., che O. attribuisce (nonché il Cant) a Salomone. L'opera è identica al commentario di SALONTO vescovo di Ginevra (sec. V) edito in PL 53, 993-1012; — 5) *Expositio in Cantica Saccularium* (347-496), prologo e 4 trattati, cui segue *Sigillum B. Mariae* (495-518) che è probabilmente la prima interpretazione mariologica del Cant (« exposita ita ut prius exposita non videantur », col. 234 A). Mart. Delrio la copiò quasi totalmente nel suo commento a Cant.

C) Opere liturgiche: — 1) *Gemma animas sive de divinis officiis*, 4 libri (541-738), esposizione della liturgia, richiesta a O. dagli indotti (la richiesta può ben essere, qui e altrove, finta); il titolo è spiegato così: « veluti aurum gemma ornatur, sic anima divino officio decoratur » (fine del prologo); — 2) *Sacramentarium seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii* (737-806), riprende gli argomenti dello scritto precedente dando dei riti interpretazioni mistiche; — 3) *Speculum ecclesiae* (813-1108), saggi di omelie e sermoni, di cui O. indica anche le eventuali variazioni suggerite dalle circostanze.

D) Opere dogmatiche e ascetiche: — 1) *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*, libri 3 (1009-76), rapida (e molto superficiale) « delucidazione » giovanile della teologia. Come al solito, O. dice di esserne stato richiesto come « glorioso maestro » (col. 1109 B) e di aver accolto la domanda per non lasciare occulto il talento a lui affidato (col. 1109 A); egli spera che l'opera giovi non solo ai suoi contemporanei ma anche alla posterità. Di fatto ebbe un'enorme fortuna (già prima del 1125 era tradotta in vecchio inglese), lungamente attribuita a S. Anselmo (anche ad Abelardo, a Guiberto di Nogent, a Guglielmo di Coventry); — 2) *De cognitione verae vitae* (in appendice alle opere di S. Agostino, PL 40, 1005-32), riflessioni sul fine dell'uomo che è: « factorem suum verum Deum intelligere, intelligendo diligere, diligendo in eo qui est aeterna vita aeternaliter beate vivere » (col. 1005). O. dipende dal *Monologio* di S. Anselmo e da S. Agostino. È forse la meglio concepita e la meglio scritta delle opere di O.; — 3) *Liber duodecim quaestionum* (PL 72, 1177-86), risposta a un canonico e a un monaco che disputavano se S. Pietro fosse superiore a S. Michele arcangelo. Ne venne un interessante trattato di angelologia; — 4) *Libellus octo quaestionum de angelis et homine* (1183-92). È notevole come del secondo problema: « se l'uomo non avesse peccato, Cristo si sarebbe incarnato? ». O. dà una risposta decisamente affermativa, che anticipa la nota tesi soteriologica dello scotismo: « causa Christi incarnationis fuit praedestinatio humanae deificationis... Opportuit ergo hunc [Deum] incarnari ut homo posset deificari. Et ideo non sequitur peccatum fuisse causam eius incarnationis, sed hoc magis sequitur peccatum non potuisse propositum Dei immutare de deificatione hominis » (col. 1187 B C); — 5) *Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus* (1197-1222). O. crede (e s'illude non poco) di aver scritto un sì « mirabile opus » che chi, dopo di esso, farà ancora questioni sul libero arbitrio, sarà come un cieco in pieno meriggio (col. 1222 C). L'opuscolo ebbe due redazioni: la posteriore (quella entrata in PL), sotto l'influsso di S. Anselmo, modera in favore della libertà umana

l'interpretazione predestinazionista fatalista che O. dava di S. Agostino nella prima; — 6) *De libero arbitrio libellus* (1223-30) vuole confutare coloro che ritengono inconciliabile la causalità divina col libero arbitrio, e all'uopo aggiunge un florilegio di sentenze patristiche; — 7) *Scala coeli maior seu de ordine cognoscendi Deum in creaturis dialogus* (1229-40): O. vuol offrire una nave che conduca dall'esilio alla patria, una scala lanciata « de coeno ad coelum »: la scala è la carità, i cui gradi sono la scienza e la sapienza; — 8) *Scala coeli minor seu de gradibus caritatis* (1239-42): la scala è la carità, i cui gradi sono le virtù; — 9) *De animae exsilio et patria o De artibus* (1241-46): l'esilio è l'ignoranza, la patria è la sapienza (conoscenza delle cose divine), la via dall'esilio alla patria è la scienza (delle cose fisiche), che cammina attraverso « dieci città », cioè si sviluppa in 10 arti: grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, musica, geometria [che è poi la geografia], astronomia, fisica, meccanica [arti manuali], economica [« disponit regna et dignitates, distinguit officia et ordines »]. Il quadro delle « arti » è un po' più ampio di quello celebre di MARZIANO CAPPELLA (v.), ma i libri per così dire di testo che O. assegna per ciascuna arte (meno per l'ultima) dimostrano ancora gran povertà nella biblioteca del tempo: i poeti (per O. « tragodiae sunt quae bella tractant, ut Lucanus; comediae sunt quae nuptialia cantant, ut Terentius »), Cicerone, Aristotele (di cui O. cita i *Topici* e i *Perihermeneias*), Boezio, ancora Boezio, Arato, Iginio e Giulio, Ippocrate, (forse) Salomone. Occorre aver percorso le arti per giungere alla sapienza che brilla nelle S. Scritture ed è perfetta nella visione di Dio; — 10) *De vita claustrali* (1247-48): la vita claustrale è illustrata con 10 immagini: lido del mare, ombra, letto, rifugio, scuola, palestra, carcere, fucina di prova, inferno, paradiso; — 11) *Eucharistion seu liber de corpore et sanguine Domini* (1248-58): alcuni punti di dottrina tradizionale circa l'Eucaristia-sacramento. È notevole che per O. « extra ecclesiam, scilicet ab haereticis, a judaeis, a gentilibus nec hoc sacramentum perficitur nec munus oblatum accipitur » (c. 6, col. 1253 C), mentre « nella chiesa » i sacerdoti cattolici consacrano validamente siano essi santi o malvagi. Il principio che « fuori della chiesa » non si fanno sacramenti è esatto, ma è inesatto che gli « eretici » siano a tutti gli effetti fuori della chiesa e che quindi consacrino invalidamente; — 12) *Summa gloria de apostolico [= papa] et augustio [= re] sive de praecellentia sacerdotii prae regno* (1257-70). O. forza in senso teocratico la dottrina di papa GELASIO I (v.): per lui tra i due poteri che si esercitano sull'unica società cristiana, il primato spetta al sacerdozio. Le ragioni addotte — in verità soltanto esempi storici tirati nel senso predefinito — possono giustificare il semplice primato gerarchico ideale di dignità rispetto al fine ultimo soprannaturale. O. invece attribuisce al sacerdozio un vero primato di giurisdizione; l'imperatore romano « debet ab apostolico [= papa] eligi, consensu principum et acclamatione plebis... a papa consecrari et coronari »: ed esplicitamente O. esclude che l'imperatore possa essere eletto dai principi. Il gioco delle immagini ha tradito O.; particolarmente decettrice è l'applicazione della coppia anima-corpo alla coppia sacerdote-re (c. 4). Peraltro O. si astiene dal fare altre deduzioni dal primato sacerdotale e in generale richiama il normale principio gelasiano dell'autonomia dei due poteri nei rispettivi ambiti: « oportet ut per omnia summo sacerdoti utpote capiti ecclesiae in divinis sit subiectus, et e contra summus sacerdos cum omni clero in secularibus ipsi regi tamquam praecellenti sit subiectus » (c. 2, col. 1262 A B; c. 5, col. 1265 D).

Non si trovano in PL i seguenti scritti: — 1) *Clavis physicae, de natura rerum*, inedito, un adattamento del *De divisione naturae* di SCOTO ERUGENO, che in qualche luogo è ripetuto alla lettera

(prologo e frammenti presso I. A. ENDRES, *Honorius August.*, Kempten-München 1906, p. 140-45); — 2) *Offendiculum, seu de incontinentia sacerdotum* (ed. J. DIETERICH, in *Mon. Germ. Hist. Libelli de lite*, III, Hannover 1897, p. 29-80), indirizzato contro i preti concubinari. La loro innessa, come quella degli eretici, è considerata invalida per la stessa ragione: essi sono « extra ecclesiam » in quanto sono scomunicati dal conc. Lateranense del 1123. L'errore di O., dunque, consiste nel non aver precisato le condizioni di appartenenza alla chiesa (quest'opera è distinta da quella di titolo analogo che va sotto il nome di S. ANSELMO, PL 158, 555 ss); — 3) *Utrum monachis liceat praedicare* (ed. I. A. ENDRES, o. c., p. 147 s), inculca ai monaci il dovere dell'apostolato (l'espressione « vita apostolica » s'avvia ad assumere il significato moderno: v. MONDO VII, MONACHISMO; cf. Ruperto di Deutz, *Quod liceat monacho praedicare*, PL 170, 537-42); — 4) *De anima et de Deo quaedam ex Augustino excerpta, dialogo* (inedito).

Non abbiamo tracce scritte di altri scritti di O. (cf. col. 234 A): — 1) *Evangelia*, « quae beatus Gregorius non exposuit » (cioè, continuazione dei sermoni di S. Gregorio M.); — 2) *Refectio mentium*; — 3) *De festis Domini et sanctorum*; — 4) *Pabulum vitae de praecipuis festis*.

Spirito estremamente curioso, O. scorrazza a volo leggero su tutte le regioni del sapere, generosamente convinto del valore cristiano della cultura e della ragione, anche se a parole, per un residuo di retorica mistica, dà poco credito ai filosofi. Ma lascia la penosa impressione di dilettantismo. E, come capita al dilettante, cade inconsciamente ora in ingenuità puerili, ora in audacie che superano quelle di Abelardo e che sarebbero micidiali per l'edificio della dottrina cristiana se si dovessero prendere alla lettera. Ad es., O. adotta il vocabolario e il tendenziale monismo platonico di Scoto Eriugena, presente come mentalità pur quando O., in omaggio alla fede, rifiuta l'emanatismo e professa la creazione *ex nihilo* (cf. la descrizione prespinoziana di Dio come « substantia omnium, substantia autem non recipit magis et minus », I. A. ENDRES, o. c., p. 100, nota 4). Insegna la natura esclusivamente spirituale del paradiso e dell'inferno, e per conseguenza dà una interpretazione pneumatica della discesa di Cristo agli inferi e della sua ascensione al cielo: il corpo di Cristo spiritualizzato dopo la risurrezione, è svanito con l'ascensione, risolvendosi nella divinità (è stato riassorbito nel primo principio, direbbe l'Eriugena), cosicché ora è fuori del tempo e dello spazio, dotato di ubiquità (cf. ENDRES, o. c., p. 150-54; *Cognitio vitae*, PL 40, 1029 s); la stessa sorte toccherà a tutti gli uomini dopo la risurrezione. Forse per la stessa nozione del corpo spiritualizzato di Cristo, O. pensa che la carne di Cristo non è veramente comunicata agli infedeli, ai fedeli indegni o agli animali; quando viene ad essi amministrata, svanisce « tramutandosi nell'essenza » o « nella sostanza di Cristo » (*Eucharistion* 9-10, PL 172, 1255). Nell'*Elucidarium* aveva sostenuto una tesi ancora più bizzarra: i malvagi non ricevono il corpo eucaristico di Cristo, che in quella occasione « per manus angelorum in coelum deferunt » (col. 1131 D). Nel problema della libertà di fronte alla causalità divina, O. condivide la visione agostiniana della « massa dannata » e sostenne anche la predestinazione positiva alla morte (opinione corretta nella 2ª ediz. di *Inevitabile*, dove è fatto qualche posto alla libertà, alla considerazione divina dei meriti umani e al concetto di grazia sufficiente). Per fortuna i posteri non lo presero alla let-

tera, non gli crearono noie e gli tennero buono il suo sincerissimo attaccamento alla fede tradizionale.

Egli è conscio del suo valore e dei suoi meriti, e non lascia passare occasione di lodare la sua opera (come quella che finalmente ha fatto luce nelle tenebre) e di colpire gli invidiosi (l'insistenza contro l'invidia ci farebbe pensare che avesse avuto disavventure coi contemporanei). Pretensiosità ingenua e forse irritante, che però diventa commovente quando egli, credendosi investito da una missione celeste e fornito di un singolare talento, si mette a disposizione dei suoi fratelli, laici e chierici, indotti, privi di libri, assorbiti dalle occupazioni, per innalzare il livello della cultura cristiana, per gettare una « scala » tra la terra e il cielo.

Di fatto egli è il grande ripetitore e volgarizzatore del sec. XII. Ne aveva le doti: eloquio facile, chiaro, non inelegante, vaste letture e informazioni enciclopediche, buone capacità di epitomatore, ricchezza di immagini (alcune veramente felici) e quel po' di fantasia violenta « secentistica » (ben visibile, ad es., nei titoli dei suoi scritti) che attira l'attenzione dei lettori dei pezzi giornalistici. Queste doti fecero la sua straordinaria fortuna postuma, testimoniata dal gran numero di mss., di edizioni, versioni, adattamenti, compendi, citazioni; anche i predicatori, i poeti, gli artisti trassero ispirazione da lui.

Ciò che più manca in lui è l'organizzazione sistematica del sapere e l'esigenza dimostrativa. Tutto sommato, si può dubitare che la sua influenza sia stata benefica, come si può dubitare che egli sia il più qualificato e fedele specchio del « rinascimento del sec. XII ».

BIBL. antica presso E. AMANN in *Diction. de théol. cath.* XI, col. 139-58; J. DE GHELINCK, *L'essor de la littérature latine au XII s.*, I (Brux.-Paris 1946) 114, n. 20; M. MANITIUS, *Gesch. der lat. Liter. des Mittelalters*, III (München 1931) 364-76. — J. DE GHELINCK, *Le mouvement théolog. du XII s.*, Bruges-Brux.-Paris 1948, v. indice dei nomi. — M. GRABMANN, *Eine stark erweiterte u. kommentierte Redaktion des Elucidarium des Honorius von Autodunum*, in *Miscellanea Giov. Mercati II* (Roma 1946) 220-58. — E. M. SANFORD, *Honorius presbyter and scholasticus*, in *Speculum* 23 (1948) 397-425. — M. TH. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XII s.*, in *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge* 20 (1953) 31-81; la *Clavis physicae* miniata di O. — J. BEUMER, *Die mariamische Deutung des Hohen Liedes in der Frühcholastik*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 76 (1954) 411-39; Ruperto di Deutz e O. di A., suggeriti dall'uso liturgico del Cant, ne avviarono l'esegesi mariologica.

Lucidarius è uno scritto prosastico tedesco a forma dialogica, del sec. XII, che ebbe grandissima voga come provano le innumerevoli edizioni e versioni. È una enciclopedia del sapere compilata da un gruppo di ecclesiastici (come ci informa la prefazione in versi), forse per invito del duca Enrico il Leone, da servire come catechismo culturale dei laici. È distinta dall'*Elucidarium* di O., ma ne dipende largamente come dipende altresì da *Gemma animae*, *Imago mundi* dello stesso O., e da *Philosophia mundi* di Guglielmo di Conches.

ONORIO (*Onorato*), S., vescovo di Brescia († 586), invocato nei dolori di capo, si venera in Brescia nel tempio dei SS. Faustino e Giovita, dove pare che il capo sia stato traslato sino dall'843 con le reliquie dei martiri anzidetti. Secondo la *Vita* (di scarsa attendibilità) scritta dal bresciano Faino (Acta SS. Apr. III, Ven. 1738, die 24, p. 276-80), era di origine orientale; dopo aver condotto vita eremitica nei

dintorni di Brescia, fu vescovo di Brescia (577-586) tra Ercolano e Rusticano. Festa 24 apr.

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 154. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. Lombardia*, II-1, p. 166-68. — G. BRUNATI, *Vita e gesta dei santi bresciani*, I, p. 13, 79.

ONTOLOGIA. Il vocabolo forse risale a J. Clauberg, ma solo con CRIST. WOLFF (*Philosophia prima, sive Ontologia*, 1730) si domicilia al piano nobile delle scienze filosofiche per significare la « scienza entis in genere, seu quatenus ens est » (ivi, § 1), ricerca e teoria dei concetti universalissimi relativi all'essere come tale. Il nome è nuovo, ma la scienza da esso indicata (purgata dal fenomenismo razionalistico presente in Wolff, v. SCETTICISMO) era già da gran tempo costituita. Una *scienza dell'essere in generale, o in comune, e delle proprietà universali dell'essere con esso convertibili*, è un capitolo maggiore della filosofia scolastica medievale (cf. S. TOMMASO, « *scientia quae considerat ens [in quanto tale] et ea quae consequuntur ipsum* »; « ... *scientia quae speculatur ens secundum quod ens sicut subiectum et speculatur ea quae insunt enti per se, idest entis per se accidentia* », *In metaph. Arist.* proemio e lib. IV, lez. 1), che a sua volta dipende da una tradizione iniziata da ARISTOTELE (*Metaph.* IV, 1), il quale per ottimi titoli si può considerare il padre dell'O., da lui chiamata ammirativamente *filosofia prima*: « *prima* » non già *geneticamente*, come se fosse la prima tappa nel cammino naturale della mente (che anzi, come scienza, è tra le ultime fatiche del pensiero), bensì *prima logicamente* in quanto ciò che essa dice dell'ente in generale va detto di ogni ente particolare ed è utilizzato in ogni scienza particolare: l'ente infatti è il nome comune di qualsivoglia realtà e l'O. fornisce una « canonica » a qualsivoglia scienza.

La descrizione aristotelica qualifica l'O. per il suo oggetto: l'ente, ma non specifica il suo metodo costruttivo, al quale invece dovremo badare per decidere se l'O. avvera i caratteri che abbiamo attribuito alla METAFISICA (v.).

Naturalmente, il contenuto dell'O. è variamente presentato dai vari autori, anche se la ricordata definizione nominale trova tutti consenzienti: anzi, è proprio la varietà delle OO. che definisce la varietà delle filosofie. Così è che, ad es., E. HUSSERL — al quale va il merito di aver riaccreditato l'O. nella nostra cultura, contro l'imperialismo della mentalità empiricistica e scettica — dà una buona definizione dell'O. (ricerca ontica, scienza delle strutture essenziali eidetiche delle varie scienze, che fornisce i fondamenti della « O. regionale » propria di ciascuna scienza), ma poi non ricupera tutte le ricchezze della dottrina classica dell'essere. Dunque la definizione reale dell'O. — quindi il contenuto, i limiti, la legittimità dell'O. — resta determinata soltanto dalla effettiva descrizione dell'essere o ente che ne è oggetto.

I. Il concetto dell'essere o ente (= E.). V'è un concetto che « risolve » in sé ogni nostra conoscenza (S. Tommaso, *De ver.* I, 1): il concetto di E., nel quale si quietà il pensiero nel tentativo di unificare il reale; anzi, è il pensare tout court.

A) Il dato fondamentale dal quale si alimenta la riflessione ontologica e sul quale si edifica l'O., è questo:

1) Ogni cosa della nostra esperienza, un sasso, una rosa, un cane ..., vista dall'intelletto si presenta come E., né più né meno di E.; un più o un

meno di E. sarebbe non-E., nulla. Il concetto di E. esaurisce tutte, totalmente e senza residui le realtà, per povere o per ricche che siano, a qualsiasi livello del loro divenire, a qualsiasi momento della nostra evoluzione culturale: v'è crescita nella nostra conoscenza di una realtà, per es. di un atomo di H, ma la crescita avviene sempre nell'interno del concetto di E.: vent'anni or sono dicevo che l'atomo H è E., e ora, che pur conosco tant'altre cose di H, dico parimenti che è E., né più né meno di E.: semmai dirò che allora l'E. atomo era come uno scrigno chiuso ed opaco, mentre ora è lo stesso scrigno, ma aperto, trasparente, che mi lascia meglio vedere i suoi tesori interni. Il concetto di E. è onnivale, totipotente: non si esce fuori delle mura dell'E., che sono le frontiere stesse della realtà, della pensabilità e dell'affermabilità.

2) Il concetto di E. sasso è diverso dal concetto di E. pesce, o di E. cane: il concetto di E. sasso è predicabile soltanto del sasso, non già del pesce o del cane. Eppure usiamo lo stesso termine o vocabolo per esprimere tanto il sasso che il pesce e il cane: il termine E. è predicabile di ogni cosa, non solo validamente ma addirittura inevitabilmente. Per usare immagini, che invero a queste sommità fanno particolarmente difetto, tutte le idee o, che è lo stesso, tutte le realtà si possono rappresentare come frazioni diverse, di vario numeratore, ma espresse con lo stesso denominatore: l'E.

B) Ecco l'originalità del concetto di E., che è ben meritevole di formare oggetto di una scienza speciale, l'O., essendo assolutamente originale ed unico, sia per la sua formazione psicologica, sia per il suo contenuto, sia per la sua predicabilità logica.

a) Originale per la sua formazione psicologica. Escluse le forme di INNATISMO (v.) pensate da PLATONE (v.), da CARTESIO (v.), dal RAZIONALISMO (v.), da ROSMINI (v.), escluso l'attingimento dell'E. per immediata contemplazione di Dio (v. ONTOLOGISMO), si deve dire che il concetto di E. si costituisce per una ASTRAZIONE (v.) speciale (di terzo grado, o metafisica, o trascendente), la quale propriamente non consiste nel « prescindere » da aspetti particolari per fissarsi soltanto sugli aspetti universali della realtà — infatti anche gli aspetti particolari sono E. e non possono venir pretermessi da chi costruisce il concetto di E. —, ma consiste in quello specialissimo (e quindi indescrivibile) modo di « prescindere » che è il sorpassare tutte le realtà e insieme raccoglierle tutte in unità, condensarle tutte, e tutto di ciascuna, nel proprio seno onnicomprensivo. Perciò il concetto di E. non si può dire « astratto » se non con essenziali correzioni. È il concetto più « esteso » perché si applica a tutte le realtà, nessuna eccettuata, ma non si può dire il meno « comprensivo », come sono tentati di dire coloro che ne fanno un concetto astratto e gli applicano la regola del processo astrattivo secondo la quale « estensione » e « comprensione » di un concetto variano in modo inversamente proporzionale: fuori del suo seno totivalente ed onnivale sta soltanto il nulla (il quale nulla, poi, non è tal cosa che possa « stare » o « stare fuori » di qualche cosa).

b) Originale per il suo contenuto interno: mentre ogni altro concetto universale (per es. l'animalità) si applica nello stesso senso a tutti i suoi « inferiori » (al cane e all'uomo) ma non si applica mai alle « differenze » dei suoi inferiori (non si dice infatti che l'animalità è razionalità, essendo la razionalità

la « differenza » fra il cane e l'uomo, i quali sono gli « inferiori » dell'animalità), invece l'E., e soltanto l'E. è cosiffatto che si applica non solo ai suoi inferiori (a ciascuna cosa), ma anche a tutte le differenze dei suoi inferiori (a tutti i componenti, a tutti gli aspetti di ciascuna cosa), sempre per la ragione che anche le differenze, se ci sono, sono E., né più né meno di E. Peculiarità che nel linguaggio antico si diceva *trascendenza*. La quale non è affatto la « trascendenza », opposta a « immanenza », di cui si parla a proposito di Dio; che anzi, la trascendenza dell'E. significa proprio l'immanenza dell'E. in tutte le cose e in tutti gli aspetti di ciascuna cosa: equivalenza di tutte le cose e di tutti gli elementi di ciascuna cosa con l'E., che abbiamo chiamata onnivale dell'E. Beninteso, tale caratteristica dell'E. ci apparirà solo dopo aver visto (dimostrato) che una cosa è « composta » di molti elementi o aspetti.

c) Originale per la sua predicabilità logica. Supposta la molteplicità delle cose — la quale consta immediatamente — il vocabolo E. non si applica ad esse tutte in senso totalmente identico o univoco, come si dice: un sasso, un uomo, l'intelletto, Dio... sono realtà tutte e totalmente indicate da E., ma, si diceva, E. sasso sarà diverso da E. uomo, da E. intelletto, da E. Dio... nella misura in cui sasso, uomo, intelletto, Dio... risultino (immediatamente o mediatamente) diversi tra loro. Eppure non si deve dire che il vocabolo E. si applica alle realtà diverse in senso completamente diverso o equivoco: la vera totale diversità sussiste soltanto tra E. e non-E. o « nulla », mentre tutte le cose che siano qualche cosa, per distanti che siano fra loro, sono sempre imparentate come E., e si dicono appunto « enti » quasi per il cognome comune e per il denominatore comune di E. Supposto di non trovarci qui morsi dal dubbio o di averlo già neutralizzato, non abbiamo motivo di dubitare della « verità » di questa predicazione. Dunque, il vocabolo E. si predicherà di tutte le cose in un senso speciale, che si dice analogico. Con che si vuol indicare soltanto quella predicabilità originale che è compatibile con la effettiva diversità e unità delle cose. A proposito dell'E., l'ANALOGIA (v.) sarà primamente di *proporzionalità propria* e poi, dimostrata l'esistenza di Dio, la composizione sostanza-accidente ecc., apparirà anche come analogia di *attribuzione*.

C) Attese queste sue originalità, il concetto di E. non si può propriamente definire, poiché ogni vera definizione (per es. « uomo è animale ragionevole ») implica un « genere » (animale) superiore alla cosa da definire (uomo) e una « differenza specifica » (ragionevole) diversa dal genere, mentre non è possibile trovare un concetto più generale di E. né una differenza estranea ad esso. Propriamente il concetto di E. non si può neppure chiarire o dichiarare, poiché non si trova un concetto più chiaro di esso che già non lo implichi e che non sia piuttosto chiarito da esso. Si può dunque soltanto contemplare e isolare da altri concetti. Le descrizioni che solitamente si fanno dell'E.: « id quod aliquo modo est », « id quod habet esse », « id cuius actus est esse », « id cui competit aliquo modo esse... », non sono davvero adatte a fornirne l'idea a chi già non l'avesse. Anzi, accolte senza molta vigilanza critica, sarebbero adatte a corrompere l'idea di E., insinuando che l'E. come tale sia « composto » di un *id* e di un *esse*, e ponendo tra i due componenti un rapporto di « inerenza » (come tra « essenza ed esi-

stenza», tra «potenza ed atto») o di «competenza», di «finalità». . ., composizioni e rapporti che appartengono non già all'ente in quanto tale, ma soltanto ad alcuni enti (v. sotto), e che ci risultano con un processo (inferenza) molto distante dalla semplice apprensione dell'E.

S'è notato ora che il concetto di E. da solo definisce qualsivoglia realtà. Ma, si dice, la definisce *confusamente*. Dicendo di una quercia che è E., si è espressa tutta e totalmente la realtà della quercia. Tutte le determinazioni che nel discorso umano si aggiungono a questa definizione non sono propriamente «aggiunte» estranee e «specificazioni», ma soltanto descrizioni di ciò che E. indicava cumulativamente. Non si può dire, per es., che l'uomo è E. più corporeità, più animalità, più razionalità. . ., ma semmai si dovrà dire che l'uomo è E., cioè sostanza corporea, animale, razionale. . . Il che nel dizionario antico si suol indicare così: *l'E. non discende nei suoi inferiori per addizioni o differenze o composizioni propriamente dette, ma soltanto «per modum expressioris conceptus»*. Oppure così: *l'E. non è un genere (perché, nella definizione di una cosa, il genere viene sempre «specificato» da una «differenza specifica» estranea al genere, mentre non v'è una differenza estranea all'E.)*.

Eppure il termine E., essendo comune a tutte le cose, non dice nulla precisamente di una cosa. Il che si suol indicare così: *l'E. esprime tutta e totalmente ma confusamente una cosa, oppure così: l'E. non perfettamente uno. Quel vocabolo singolarissimo ammette sconfinite possibilità di significazioni particolari.*

D) Uno, ma non perfettamente uno. Uno dell'unità di analogia, giusta quanto s'è detto sopra. Unità che, sia pure imperfetta, rende possibile la costituzione di una scienza dell'E. in quanto tale: è la *ontologia*, scienza di tutte le realtà (oggetto materiale), considerate sotto il denominatore universalissimo trascendentale di E. (oggetto formale). Scienza prima e privilegiata: come «prima», non trae i suoi principii da altre scienze, ma piuttosto fornisce a tutte le scienze i primi principii comuni; e i suoi principii saranno «primi», indimostrati e indimostrabili, «per sé noti» anche «quoad nos», noti a tutti coloro presso i quali è in funzione, comunque funzioni, il pensiero intellettuale.

E. HAENSLER, *Das Schicksal des Begriffes in der modernen O.*, in *Studia catholica* 16 (1956) 142-64; mette in guardia contro le sinonimie fallaci dell'O.: sono abbastanza uniformi i dizionari dell'O. dei vari autori, ma i loro significati sono diversi. — E. TRÉPANIÉ, *Premières distinctions sur le mot «être»*, in *Laval théol. et philos.* 11 (1955) 25-66. — R. MC INERNY, *Some notes on Being and predication*, in *The Thomist* 22 (1959) 315-35, continuato in *Laval théol. et philos.* 15 (1959) 236-74; diverse accezioni del termine E. — S. BRETON, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon 1959. — A. HAYEN, *La communication de l'être d'après S. Thomas d'A.*, 4 voll., Paris-Louvain 1957.

J. HELLIN, *Abstraccion de tercer grado y objeto de la metafísica*, in *Pensamiento* 4 (1948) 433-50. — F. DE LA MORA, *La abstraccion metafísica del ser*, in *Fruentum* 1 (1948) 217-29. — A. M. KRAPIEC, *Analisis formatiois conceptus entis existentialiter considerati*, in *Divus Thomas* (Piac.) 59 (1956) 320-50. — JOHN HORGAN, *L'abstraction de l'être*, in *Rev. néoscol. de philos.* 42 (1939) 161-181. — N. BALTHASAR, *L'abstraction metaphys. et l'analogie des êtres dans l'Être*, Louvain 1935. — ID., *Intuition humaine et expérience metaphys.*, in *Rev. néoscol. cit.*

41 (1938) 262-66. — ID., *L'être et les principes metaphys.*, Louvain 1914. Cf. anche F. G. CONNOLLY, *Abstraction and moderate realism*, in *New Scholasticism* 27 (1953) 72-90, sull'astrazione totale o di primo genere. — G. SIEWERTH, *Die Abstraction und das Sein nach der Lehre des Thomas v. A.*, Salzburg 1958. — ID., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg 1958.

ANDRÉ MARC, *L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionalité*, in *Rev. néoscol. de Louvain* 36 (1933) 157-89. — PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogm.*, Paris 1935. — G. B. PHELAN, *S. Thomas and analogy*, Milwaukee 1943. — G. MUSKENS, *Aristoteles en het probleem der analogia entis*, in *Studia catholica* 21 (1946) 72-86. — ANT. DE WITTE, *Analogie*, Roermond-Maaseik 1946. — J. HELLIN, *De la analogia del ser segun Suarez*, in *Pensamiento* 1 (1945) 147-80, 2 (1946) 267-94. — ID., *La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Suarez*, Madrid 1947 (pp. 446). — ERH. PLATZACK, *De conceptu analogie respectu univocacionis*, in *Antonianum* 23 (1948) 71-132. — J. F. ANDERSON, *The basis of metaphysical analogy*, in *Downside Rev.* 66 (1948) 38-50, con una nota di Marc Pontifex. — J. F. ANDERSON, *The bond of being. An essay on analogy a. existence*, St Louis-London 1949. — J. M. BOCHENSKI, *On analogy*, in *The Thomist* 11 (1948) 424-47. — S. E. RHODE, *Is existence a univocal or a multivocal expression?*, in *Theoria* 14 (1948) 238-64. — O. N. DERISI, *Esencia y significación de la analogia en metafísica*, in *Ciencia tomista* 76 (1949) 298-312. — J. GARCIA LOPEZ, *La analogia del ser*, ivi, p. 607-25. — A. C. GIGON, *De analogia*, Friburgo 1949 (pp. 20). — ALASDAIR MACINTYRE, *Analogy in metaphysics*, in *Downside Rev.* 69 (1950) 45-61. — P. GRENET, *L'analogie, importance de l'analogie en philos. chrét.*, in *Bullet. Cercle Thom.* 1950-51, n. 8, p. 25-33 e 37. — S. BELMOND, *Analogie et univocité d'après J. Duns Scot*, in *Études francisc.* 2 (1951) 173-86. — J. H. WALGRAVE, *Analogie en metafysiek*, in *Tijdschrift voor filosofie* 13 (1951) 79-110. — H. LYTCKENS, *The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aqu.*, Uppsala 1952 (pp. 493), importante: cf. T. BARTH, *Zur Gesch. der Analogie*, in *Franzisk. Studien* 36 (1954) 81-97. — M. C. MENGES, *The concept of univocity regarding the predication of God and creature according to W. Occam*, St Bonaventure 1952. — H. T. SCHWARTZ, *Plato, Aristotle, St Thomas and univocity*, in *New Scholast.* 27 (1953) 373-403. — P. VAREALE, *L'esse di Dio e l'esse della creatura secondo S. Tommaso*, in *Riv. rom.* 47 (1953) 166-84. — S. M. RAMIREZ, *En torno a un famoso texto de S. Tomas sobre la analogia*, in *Sapientia* 8 (1953) 166-92. — E. GILSON, *Les mathèses positions de Duns Scot d'après le prologue de l'Ordinatio*, in *Antonianum* 28 (1953) 7-18. — T. BARTH, *De univocacionis entis scolasticæ intentione principali necnon valore critico*, ivi, p. 72-100. — E. T. SCHWARTZ, *Analogy in St Thomas and Caietan*, in *New Scholast.* 28 (1954) 127-44. — A. MAURER, *St Thomas and the analogy of genus*, ivi 29 (1955) 127-44. — B. V. BRANDENSTEIN, *Ueber die dreifache Analogie des Seins*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 9 (1955) 296-301: l'E. si dice secondo una triplice analogia perché si differenzia 1) sec. i piani, 2) sec. i modi, 3) sec. i gradi; cf. ivi, p. 614-23 una nota dello stesso autore sulla distinzione reale fra essenza ed esistenza. — R. MC INERNY, *The logic of analogy*, in *New Scholasticism* 31 (1957) 149-71, ricerca del livello dove si situa veramente, al di là dell'interpretazione di Caietano, la teoria tomistica dell'analogia. Cf. M. P. SLATTERY, ivi p. 237-46, osservazioni agli studi di Maurer e di Schwartz apparsi sulla stessa rivista. — J. MÖLLER, *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, in *Theol. Quartalschr.* 137 (1957) 120-50. — J. OWENS, *Diversity and community of being in St. Thomas Aqu.*, in *Mediaeval Studies* 22 (1960) 257-302.

II. Proprietà trascendentali dell'E. Così si dicono quelle proprietà che « si convertono con l'E. », cioè quelle che si estendono quanto l'E. e si applicano sempre a tutti gli EE. Si distinguono dalle proprietà *predicamentali* (come alto, grosso, bianco), che valgono solo per una classe di EE.

A) Il loro numero non si deduce ma si induce, non si dimostra ma si mostra. La deduzione fatta da S. TOMMASO (*De verit.*, I, 1) non è che un tentativo di inquadrare in uno schema deduttivo le proprietà già scoperte per induzione.

I predicati trascendentali validi per tutti gli EE. sembrano 6: *res, aliquid, unum, verum, bonum, pulchrum*, che si possono ridurre agli ultimi 4, atteso- scché i primi due sono perfettamente sinonimi di E.

L'uno è l'E. in quanto è indiviso in sé e distinto da ogni altro; il vero è l'E. in quanto è conoscibile, adeguato all'intelletto; il buono è l'E. in quanto è appetibile, adeguato a una potenza appetitiva; il bello è l'E. in quanto è esteticamente godibile, adeguato a una potenza estetica.

È facile mostrare che l'uno è E., il vero è E., il buono è E., il bello è E., e che ogni E. è uno, ogni E. è vero, ogni E. è buono, ogni E. è bello (secondo la sua natura, e quindi secondo diversi tipi di unità, verità, bontà, bellezza). Il che in linguaggio classico si esprime così: *Unum et ens convertuntur, Verum et ens convertuntur, Bonum et ens convertuntur, Pulchrum et ens convertuntur; Unum, verum bonum, pulchrum convertuntur.*

È facile . . . a queste condizioni:

1) Abbiamo descritto il vero, il buono, il bello in relazione a una potenza conoscitiva, appetitiva, estetica. E dunque si potrà dire che ogni E. è vero, buono, bello solo dopo aver saputo che *esiste* una potenza conoscitiva, appetitiva, estetica capace di conoscere *tutte le cose*, di amare *tutte le cose*, di tutte goderle esteticamente, cioè capace di entrare con tutte le cose in quel rapporto di conoscenza, di amore, di possesso estetico, rispetto al quale ogni cosa ha il significato di vera, buona, bella. Ebbene, una tale potenza esiste davvero: è, in primis, Dio, e poi anche lo spirito umano, che, appunto, « natus est fieri omnia », cioè a entrare con tutte le cose nei detti rapporti. E dunque la dottrina delle proprietà trascendentali dell'E. (almeno delle ultime tre ricordate) presuppone la PSICOLOGIA umana (v.) e la TEODICEA (v.) ed è loro debitrice. Riguarda, sì, ogni E. (e per questo lato appartiene alla O.), ma non riguarda l'E. come tale o in generale, bensì riguarda l'E. nel suo rapporto con una potenza universale (e per questo lato non appartiene all'O. pura).

2) E poiché la potenza di Dio è diversa dalla potenza umana, è prevedibile che la dottrina delle proprietà trascendentali si configurerà diversamente secondoché quelle proprietà sono descritte in rapporto a Dio o in rapporto all'uomo.

3) Che l'E. sia adeguato all'intelletto divino, o alla volontà divina . . . e quindi vero, buono . . . rispetto a Dio, non ci risulta a priori o immediatamente, ma solo *dal fatto* che l'E. è davvero creato secondo l'intelletto e la volontà di Dio. Così, che l'E. sia adeguato e adeguabile alle dette potenze dell'uomo, e quindi vero (razionale, conoscibile), buono (amabile), bello (esteticamente godibile), non ci risulta a priori o immediatamente, ma solo *dal fatto* che davvero noi conosciamo, amiamo, godiamo l'E. È come dire che i giudizi di verità, di bontà,

di bellezza ontologica sono *inferenze* che partono da nozioni già acquisite.

4) Abbiamo inserito — e non siamo soli — la *bellezza* nel mazzo classico delle proprietà trasc. L'O. o metafisica classica del bello è assai scarsa, incerta, contrastata. Ma crediamo che il ricordato schema tomistico (*De verit.* I, 1) la tolleri, anzi la solleciti e che quindi ci permetta di fondarla e di definirla. Infatti, nel tentativo di dedurre le proprietà trasc. S. Tommaso osserva: sono due le potenze universali, l'intelletto e la volontà; ebbene l'E. in quanto è adeguabile all'intelletto è *vero*, in quanto è adeguabile alla volontà è *buono*. Si può continuare il discorso così: l'E. in quanto è adeguabile *insieme* all'intelletto e alla volontà è *bello*. Dal che sono invitati a definire la potenza estetica (« senso », « gusto » estetico) come potenza composita, impegnante *insieme* intelletto e volontà, funzione composita di luce e di amore, e quindi a definire il bello l'E. in quanto è *insieme vero e buono*, capace di saturare insieme l'ansia conoscitiva e appetitiva. Da questo punto di vista si prospetta una ricca O. o metafisica estetica. Che peraltro qui dobbiamo lasciare allo stato di semplice prospettiva.

B) Al pari dell'E., gli attributi trasc. dell'E. non si possono propriamente definire per una differenza che già non sia interna ad essi. Come l'E., si applicano alle cose con varia dosatura, in vario modo, cioè secondo analogia (v. ad es. VERITÀ, UNITÀ). Sono proprietà *reali* dell'E., tuttavia *non sono realmente distinte dall'E.*, poiché, se lo fossero, farebbero con l'E. una vera addizione e composizione, che sopra va esclusa.

C) Unità, verità, bontà, bellezza sono i cosiddetti *valori supremi* della realtà, che ogni essere realizza secondo la propria natura (v. VALORI).

E. WYNNE-TYSON, *The unity of being*, London 1948. — L. B. GEIGER, *De l'unità de l'être*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 33 (1949) 3-14. — J. RÜTHER, *Von der Einheit*, in *Philos. Jahrbuch* 59 (1949) 273-306, 406-33. — F. N. SLADCEK, *Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philos. u. Theol.*, in *Scholastik* 25 (1950) 361-88. — L. OEING HANHOFF, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philos. des hl. Thomas v. Aq.*, München 1953.

G. SVENGHEN, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom « Ens et verum convertuntur » als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster i. W. 1930. — G. GHERSI, *La razionalità come forma dell'essere e l'irrazionale come non essere*, in *Teoresi* 3 (Messina 1948) 229-40. — V. RÜFNER, *Ens et verum convertuntur. Factum et verum convertuntur*, in *Philos. Jahrbuch* 60 (1950) 406-37. — P. E. DROUIN, *L'entitatif et l'intentionnel. Etude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarezien*, in *Laval théol. et philos.* 6 (1950) 249-313. — J. M. HENRI-ROUSSEAU, *L'être valeur intelligible*, in *Revue thomiste* 51 (1951) 69-111. — J. VAN DE WIELE, *Le problème de la vérité ont. dans la philos. de S. Thomas*, in *Rev. philos. de Louvain* 52 (1954) 521-71. — J. OWENS, *The intelligibility of being*, in *Gregor.* 36 (1955) 169-93. — V. SCETTICISMO, GNOSEOLOGIA.

E. SMITH, *The goodness of being in thomistic philos. and its contemporary significance*, Washington 1947.

S. HONKAVAARA, *On the psychology of artistic enjoyment*, Helsinki 1949. — J. AUMANN, *La bellezza e la risposta estetica*, in *Rev. de filos.* 10 (1951) 83-118: metafisica del bello e psicologia del senso estetico. — A. MARC, *Métaphysique du beau*, in *Rev. thomiste* 51 (1951) 112-33, 52 (1952) 64-94. — J. ROIG GIRO-

NELLA, *Metafisica de la belleza*, in *Pensamiento* 7 (1951) 29-53. — *Estetica. Atti del VII Convegno di studi filosofici cristiani* di Gallarate (1951), Padova 1952.

J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philos. de S. Thomas*, Paris 1945. — STAN. BRETON, *Etre et agir. Réflexions sur un axiome*, in *Ewentes doctes* 3 (1950) 242-53, 317-45. — A. MARC, *Being and action*, in *The modern schoolmann* 28 (St Louis, Missouri 1951) 175-90. — A. B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of D. Scotus*, St-Bonaventure (N. Y.) 1946.

III. Principii trascendentali dell'E. Già a questo supremo livello della riflessione la necessità dell'affermazione o l'istinto teorematice del pensiero (v. SCETTICISMO) si esprime in principii che, comandando a ogni E., regolano tutte le scienze subalterne all'O., le quali studiano le determinazioni particolari dell'E.

A) Di ogni E. si può dire ed è impossibile non dire che è ciò che è, qualunque cosa esso sia: il pane è il pane, il bianco è il bianco, il vero è il vero . . . , A è A, l'E. è l'E. Tale è il principio di identità, impegnato in ogni affermazione.

Sotto altra forma: di ogni E. è impossibile dire che non è ciò che è, qualunque cosa esso sia: il pane non è il non-pane, il bianco non è il non-bianco, il vero non è il non-vero . . . , A non è non-A, l'E. non è non-E. Tale è il principio di incontrostraddizione. E, chiamando contraddizione l'identificazione del pane col non-pane, del bianco col non-bianco . . . , dell'E. col non-E., il principio assume questa forma condensata: *l'E. è incontrostraddittorio*. A parte l'apparizione, che qui avviene, della negativa *non*, il principio di incontrostrad. è lo stesso principio di identità, del quale gode l'universalità e la validità assoluta.

Sotto altra forma: di ogni E. si può e si deve dire che è A o non-A (pane o non-pane, bianco o non-bianco, ecc.): fra i predicati A e non-A *non datur medium*, è esclusa una terza alternativa oltre l'affermazione e la negazione di A. Tale è il principio del terzo escluso, che si riconduce ovviamente ai precedenti.

B) Non è molto utile proporre altre formulazioni del gran principio d'identità. Crediamo più utile accompagnarne con le chiose seguenti.

1) Esso non presuppone null'altro che il fatto stesso del pensare, il quale, se c'è, è sempre un affermare determinato incontrostraddittorio. Pensare è la dicitura dell'identità, la quale comanda *tutte* le affermazioni sia immediate che mediate: quando il dato presenta aspetti incontrostraddittorii (per es., il divenire, la molteplicità), è l'identità che ci fa sentire impossibile la contraddizione (« problematizza », si dice) e ci costringe a postulare o inferire tutto ciò senza cui sarebbe impossibile affermare determinatamente incontrostraddittoriamente il dato.

L'identità, più che un pensiero particolare o una verità conosciuta, è il pensare come tale, il conoscere come tale; più che una zona illuminata è la luce che illumina ogni zona: è la salute costituzionale del pensiero, la sua temperatura vitale, la sua igiene interna. Il suo contrario non è un pensiero, ma il non-pensare: pensare la contraddizione non è un pensare erroneo, ma è il non-pensare affatto: chi dice $2 = 3$, inprime certi movimenti alle corde vocali, ma non pensa nulla.

La sua onnipresenza, anzi la sua onnipotenza rispetto a tutte le affermazioni, non implicherà dunque che tutte siano *medial*: essa non è un *medio*, ossia un concetto determinato grazie al quale e

nel quale si costruisce un altro concetto, ma è il pensare-affermare, presente in ogni pensiero-affermazione.

2) Quel principio è tale che si può negare solo a parole: esso vince da gran signore ogni aggressione e galleggia impassibile sulla sua stessa negazione. Chi lo nega finisce per affermarlo, se la sua negazione ha un senso determinato (se poi non ha un senso, allora egli non è più un negatore: è un tronco d'albero, direbbe Aristotele, una valigia di stracci, che non pensa niente, non dice niente, non pone problemi e non aspetta soluzioni). Chi lo tocca, quel principio, muore (cioè uccide se stesso come pensiero, in quanto volendo affermare che l'E. è il non E., e il vero è il falso, e il buono è il cattivo, e il nero è il bianco . . . , in realtà non pensa niente); oppure (se la sua negazione ha un senso determinato) mentre congiura per detronizzarlo, riesce soltanto a saldargli sul capo la corona regale. In ogni attività conoscitiva campeggia inattaccabile il principio di identità-incontrostraddizione (il quale poi, si diceva, più che regola o legge imposta al pensare, è il pensare stesso, che o non c'è, o se c'è, è sempre pensare determinato). Non tutto il pensiero può essere messo in stato d'accusa dal dubbio: al disopra di ogni sospetto, condizione della stessa significazione del sospetto, emerge la certezza-verità del pensare incontrostraddittorio. v. SCETTICISMO.

3) In quanto è per sé noto e universale, è principio di altre conoscenze (per cui « omnia alia cognoscuntur », *Contra gentes* I, 10), o, come si dice con venerazione, esso e i suoi derivati sono *assiomi*, *dignitates*, *massime* (= maxime propositiones). La riflessione su di essi può ben dirsi *protologia*, o scienza dei principii, lasciando se indéciso se essa costituisca una scienza autonoma, o se non si ritrovi piuttosto, a titolo di assise primaria o « fondamento », in ogni scienza.

C) Solitamente si colloca qui, in O., il principio di ragion sufficiente. *Supposto provato* che a proposito dell'E. si possa parlare di *ciò per cui* esso è ciò che è e *senza cui* esso non sarebbe ciò che è (v. ONTOLOGICO argomento), l'incontrostraddittorietà dell'E. si può infatti esprimere anche sotto questa forma: dell'E. si deve predicare ciò per cui è ciò che è e senza cui non sarebbe ciò che è. Tale è il principio di ragion sufficiente. Definendo come « ragion sufficiente » dell'E. ciò per cui l'E. è ciò che è e senza cui sarebbe incontrostraddittorio, quel principio si può esprimere anche così: *l'E. ha la sua ragion sufficiente*, o più rapidamente: *l'E. è razionale*, dove « razionale » significa: « fornito di ragion sufficiente ».

S'ha da notare che tal principio o ripete la formulazione del principio di identità (e non si vede perché dovrebbe ripeterla), o, se si scosta da essa, non appartiene più alla considerazione dell'E. come tale. Per es., la riportata formulazione o la seguente: « L'E. è con tutto ciò (elementi costitutivi, presupposti, corollari) *senza cui* sarebbe incontrostraddittorio », è perfetta ma evade dall'O.: infatti *essere con* non appartiene all'essere come tale ma soltanto a quegli esseri nei quali, per ulteriori considerazioni, si siano scoperti elementi costitutivi, presupposti e corollari, cioè appartiene agli esseri molteplici divenienti.

Il principio di causalità e di finalità, che afferma una ragione estrinseca all'E. Da spiegare, s'allontana ancor di più dal recinto dell'O. pura: infatti *avere una ragione estranea a se stesso* non è tal principio che si ponga a proposito dell'E. come tale, ma sol-

tanto a proposito di quegli esseri che, presentando una aporeticità o problematicità, esigano di essere « spiegati » da una « ragione » o « causa ». v. CAUSALITÀ, TEODICEA.

L'O. se vuol essere fedele alla sua definizione, deve scontare la sua massima, anzi totale universalità e quindi la sua suprema « scientificità », con la massima povertà di comprensione precisa, che rimane ancora povertà anche se si dice, come pur si deve, che la sua comprensione è massima, anzi totale ma confusa.

K. H. KANE, *The first principles of changeable being*, in *The thomist* 8 (1945) 27-67. — E. TREPANIER, *La connaissance des premiers principes*, in *Laval théolog. et philos.* 4 (1948) 289-310. — G. MARCEL, *O. et axiologie. Essai d'une interprétation existentialiste*, in *Archives de philos.* 18 (Paris 1949) 16-34. — A. DE CONINCK, *Le principe de raison d'être est-il synthétique?* in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1949) 71-108. — A. MARC, *L'idée de vérité et le principe de raison*, in *Archives de philos.* 18 (1952) 72-82. — F. GRÉGOIRE, *Phénoménologie et teneur de l'axiome universel du fondement de l'être*, in *Rev. philos. de Louvain* 54 (1956) 478-500. — C. SCHOONBROOD, *Het beginsel van voldoende grond*, in *Tijdschrift voor philos.* 18 (1956) 531-78. — R. A. KOCH, *Ueber die Struktur der Uraxiome*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung* 13 (1959) 385-96: oltre i 4 assiomi classici (di identità, di incontraffid., del terzo escluso, di causalità), la logica moderna ne conosce altri, che qui si classificano. — W. STEGMÜLLER, *O. und Analytizität*, in *Studia catholica* 16 (1956) 191-223: saggio di riduz. dell'O. alla linguistica; il problema degli enunciati analitici e soluzioni proposte da W. V. QUINE, N. GOODMAN, R. CARNAP, B. RUSSEL, M. G. WHITE, R. M. MARTIN.

IV. Divisioni dell'E. A) La dimostrazione di Dio (v., anche TEODICEA) prova che il reale, l'universo o l'ambito dell'E. è diviso in due regni: a) il regno dell'Uno, Indivisibile, Necessario, cioè Dio, la causa, l'E. a se, o per essenza, 2) e il regno del molteplice, diveniente, contingente, cioè il Mondo (v.), E. ab alio, o per partecipazione, o effetto, o creatura, che non ha in se stesso la ragione totale di sé, ma l'ha in un altro E., in Dio, da cui « dipende ». Si badi che questa dicotomia *Ens a se* ed *Ens ab alio* — la quale si copre con quella di « Dio e mondo », di « Creatore e creatura » e costituisce il cosiddetto *dualismo ontologico o trascendenza o creazionismo*, opposto al *monismo* (v.) e all'*immanentismo* — non è implicita nel concetto di E., e neppure è offerta immediatamente dall'esperienza, ma è frutto di un'inferenza metafisica, corollario delle prove di Dio.

B) *L'ens ab alio* risulta, poi, variamente composto. Ebbene le prove di queste composizioni ci permettono di dividere ulteriormente l'*ens ab alio* in due province: 1) quella dei composti, risultanti da diversi elementi, individui completi, solo dei quali si può dire che esistono: *entia quae existunt*, 2) e quella degli elementi componenti, i quali propriamente non sono individui che esistono, ma piuttosto entità per cui l'individuo esiste: *entia quibus res existit*.

Tra gli *entia quibus* più caratteristici della metafisica classica sono: a) *ESSERE ED ESSENZA* o *ATTO* e *POTENZA* (v. sotto), benché l'atto, per una estensione della sua significazione originaria, sia stato applicato anche a un *Ens quod*, cioè a Dio; b) *MATERIA* e *FORMA* (v.), elementi essenziali di tutti gli enti finiti corporei; c) *SOSTANZA* ED *ACCIDENTE* (v.).

C) Quest'ultima composizione ci permette di dividere l'*ens ab alio* in: 1) *sostanza, ens in se*, o meglio

« *ens cui debetur esse in se et non in alio tamquam in subiecto* »; ad essa spetta primamente il nome di E.; 2) *accidente, ens in alio*, o meglio « *ens cui debetur esse in alio tamquam in subiecto* »; più che E., esso si deve dire *Ens entis*.

Gli accidenti, poi, nella classificazione aristotelica, sono 9: quantità, qualità, relazione, azione, passione, ecc. Sostanza ed accidenti costituiscono i 10 *predicamenti* di Aristotele, i quali esauriscono o « dividono » tutto il regno dell'E. finito.

D) La gerarchia delle sostanze, in termini di E., si può così presentare: l'E. (analogico) si divide in *a se* (Dio) e *ab alio* (mondo). Questo si divide in *SPIRITO* (composto solo di essenza ed esistenza, di atto e potenza) e *CORPO* (la cui essenza è ulteriormente composta di materia e forma). Il corpo si divide in *inanimato* e *animato* (la cui forma è un'« anima »), il quale si divide in *vegetale*, *animale*, *uomo* (la cui anima è spirituale).

E) Tant'altre divisioni dell'E. sono possibili e utili, ad es. dal punto di vista delle proprietà trascendentali: si può costruire la tassonomia dell'E. secondo i diversi tipi di *UNITÀ* (unità di semplicità, di composizione, per se, per accidens) o secondo i diversi tipi di *VERITÀ*, di *BONTÀ*, di *BELLEZZA*; si possono tracciare quadri delle diverse significazioni dei concetti derivati dalle proprietà trascend., per es. costruire lo schema di tutti i tipi di *IDENTITÀ*, di *MOLTEPLICITÀ*, di *DIVENIRE*, di *DISTINZIONE*, di *ERRORE*, di *MALE*...

Ma è ovvio che tali inventari condensano tutta la filosofia e la suppongono già costituita: sono come le carte topografiche dell'E., che si possono disegnare solo quando l'esplorazione di tutto l'impero dell'E. sia già avvenuta. Non appartengono alla considerazione dell'E. come tale, ma sono il sommario di tutte le scienze determinate dell'E. Non sono O. pura, bensì la retrospettiva finale di tutta la filosofia.

V. *Struttura dell'E. finito*, molteplice e diveniente. Si suole alloggiare in O. anche il teorema che insegna la composizione interna dell'E. finito (non già dell'E. in generale). La quale non è immediatamente data e non risulta da nessun processo astrattivo, ma si « fonda » o si dimostra, e precisamente: *si inferisce* (v. *METAFISICA*). E si deve inferire così (v. L. CORTESE, *Le vie del sapere*, Milano 1959, cap. III):

A) *Via della molteplicità*. Esistono molti esseri, per es. un uomo e un altro uomo, Pietro e un olivo, un fiore e un angelo.

In verità, l'angelo non è dato in esperienza. Ma è utile tener presente anche la realtà « teologica » dell'angolo per non vincolare il ragionamento a una particolare coppia di realtà: esso scatta quando si trova in presenza di realtà di cui si possa dire che sono *due esseri, due cose, A e B*.

Ebbene, poiché ogni realtà è espressa tutta e totalmente dal concetto di E., si deve dire che tutte le cose, per tutto quello che sono, come esseri, sono *identiche fra loro*: tanto A quanto B, tanto Pietro quanto una pietra, per tutto quello che sono non sono né più né meno di E. Tutti gli esseri, si diceva, sono legati da intima parentela, hanno lo stesso denominatore, lo stesso cognome: essere. Universale identità che esclude il pluralismo assoluto di Eraclito e dà ragione al *monismo assoluto di Parmenide*.

Eppure gli esseri, per tutto quello che sono, sono *diversi fra loro*: A e B, Pietro e la pietra sono totalmente originali, non hanno nulla in comune, sono due, appunto. Se il denominatore e il cognome delle

cose è identico, il loro numeratore e il loro nome è rigidamente singolare ed unico; se il *pluralismo* urta contro la detta identità delle cose, il *monismo* urta contro la altrettanto evidente diversità delle cose.

Questi dati di esperienza — *A è per tutto se stesso identico a B e per tutto se stesso diverso da B* — sono contraddittorii, eppure reali. Pongono dunque un problema: com'è possibile che una stessa realtà sia soggetto di due predicati contraddittorii, « identico » e « diverso », i quali la esprimono insieme tutta e totalmente? Non si risponda: « perché l'E. è analogico ». L'analogia dell'E. non è la soluzione, bensì la stessa posizione del problema. Infatti dire che l'E. è analogico è, appunto, dire che l'E. è insieme uno e molti, totalmente identico e diverso. Chiediamo proprio a quale patto l'E. è analogico, identico e diverso.

Per togliere la contraddizione occorre postulare una composizione reale in seno all'essere A, in seno all'essere B, in seno ad ogni essere che faccia due con qualche altro essere, cioè in seno all'essere molteplice. Se la cosa A o B fosse semplice omogenea, non potrebbe patire due attributi contraddittorii che la esprimono interamente, senza diventare essa stessa contraddittoria, cioè impossibile. Si deve dunque pensare — anche se non si vede immediatamente e non si controlla in esperienza — che *ogni cosa molteplice* (di cui possa dirsi che è totalmente identica a un'altra e insieme totalmente diversa da essa) è realmente composta di due « elementi » o « fattori » o « principii », realmente distinti fra loro, uno dei quali renda conto della identità degli esseri fra loro, e l'altro della diversità degli esseri fra loro.

Si tratta ora di battezzarli. Non c'è motivo di abbandonare la terminologia medievale che chiama, il primo, *esse* (essere, *quo ens est*, *esistenza*) e il secondo *essentia* (essenza, *quod ens est*; per evitare ambiguità lo diremo *entità*), purché a questi vocaboli si annetta soltanto il significato risultante dalla fondazione sopra abbozzata: il primo è il principio costitutivo per cui A è identico a B e a ogni altro essere, il secondo è il principio costitutivo per cui A è diverso da B e da ogni altro essere. Non sfugga che l'entità, essendo ciò per cui A è diverso dagli altri esseri, è insieme ciò per cui A è se stesso, identico a se stesso, qualora abbia una esistenza successiva o un divenire (v. sotto). L'entità è dunque principio della diversità di A rispetto agli altri esseri e principio della sua identità con se stesso.

Tali principii o fattori, dovendo spiegare la *totale identità* e la *totale diversità* delle cose molteplici, investono, ciascuno, *tutta* la cosa: in altre parole, pur essendo tra loro distinti, non si debbono collocare uno in un piano o in un angolo e l'altro in altro piano o in un altro angolo, ma sono perfettamente covalenti e coestesi con tutta la cosa. Il che con linguaggio tecnico si esprime dicendo che non sono *entia quae* [existent], bensì *entia quibus* [res existens constituitur]; non sono cose bensì « elementi » o « componenti » della cosa, non addendi di somma bensì fattori di prodotto (una descrizione antica, di origine boeziana, presentava l'uno come *quo ens est*, e l'altro come *quod ens est*: per noi tanto l'uno che l'altro è un *quo ens est*). L'unità della cosa molteplice risultante dalla presenza di questi elementi o fattori o principii distinti sia detta *composizione metafisica*, ben diversa dall'unità (che si dice accidentale) degli aggregati, delle miscele, delle somme, dove gli ingredienti sono soltanto giustapposti.

In conclusione, ogni cosa individua molteplice è una sintesi reale di due principii costitutivi: l'*esistenza*, principio di identità, di unità, di somiglianza, di universalità, di parentela fra gli esseri, e l'*entità*, principio di diversità fra gli esseri, di talità, di misura, grazie alla quale il principio di identità è moltiplicabile in parecchi esemplari e resta circoscritto in ciascun esemplare.

Va da sé che, se mai esistesse una realtà la quale non faccia due con nessuno e della quale non si possa dire che è identica e diversa da un'altra, per quella realtà non funzionerebbe il ragionamento di sopra, e perciò di quella non si potrebbe predicare la composizione esistenza-essenza. Così è che il ragionamento non funziona per i due principii « entità » ed « esistenza ». Essi infatti non sono tali da far « due cose » di cui si possa dire che sono interamente simili e interamente dissimili fra loro. Essi sono, invece, *ciò per cui* due cose sono interamente simili e dissimili fra loro (se così non fosse, si dovrebbe dire che nessun elemento è « elemento », poiché l'elemento convive sempre con un altro elemento, e la via della molteplicità esigerebbe per ogni elemento una coppia di elementi, all'infinito: la ricerca degli elementi sarebbe una infinita progressione per quoto di ragione 2, cioè sarebbe impossibile). L'argomento del « terzo uomo » lanciato contro Platone, qui non trova bersaglio.

Il ragionamento non funziona nemmeno per quella realtà incomposta immoltiplicabile che è Dio. Egli non fa due con nessuno, nemmeno col mondo. Dio è distinto dal mondo non già come cosa di fronte a un'altra cosa, bensì come la « causa » è distinta dal « causato », il quale è ricompreso nella causa allo stato « eminente »: la somma di Dio e del mondo, quand'anche avesse senso, non darebbe una realtà maggiore di Dio (v. *TEODICEA*).

Il ragionamento, invece, funziona anche per quelle *sostanze spirituali*, delle quali sappiamo per dimostrazione (anime intellettive umane) o per fede (angeli) che sono molte, e nelle quali dunque dobbiamo porre la composizione strutturale esistenza-entità. Tesi importante, per la quale S. Tommaso può conservare la distinzione degli spiriti da Dio, senza introdurre negli spiriti la composizione materia forma che è caratteristica delle sostanze corporee. v. *MATERIA E FORMA*.

B) Via del divenire. Esistono cose che *divengono*: realtà che, rimanendo identiche a se stesse, si fanno successivamente diverse. Il ciliegio, « sviluppandosi », da arboscello diventa albero d'alto fusto; la ciliegia, « maturando », da piccola diventa grossa, da verde e asprigna diventa rossa e dolce; l'uomo, « evolvendo », da bimbo diventa adulto, da ignorante dotto, da cattivo buono; il gatto, « muovendosi », da qui si sposta là; un cibo, « trasformandosi », da tessuto vegetale diventa carne animale... Abbiamo usato alcuni dei molti vocaboli con cui il dizionario descrive il divenire. Non è critica, a questo momento, la scelta del tipo di divenire: ogni tipo di divenire ci fa sapere che il diveniente è composto di due fattori, come ora stiamo per arguire; la considerazione di un particolare tipo di divenire ci gioverà più oltre per farci sapere che uno dei componenti della cosa diveniente è esso stesso ulteriormente composto.

Sia dunque una cosa S che, da A, diventa B. La cosa S che passa da A a B, è sempre la *stessa cosa*. Se così non fosse, non si direbbe che S è « divenuta » B, da A che era, ma si dovrebbe dire che una cosa è

A e un'altra cosa è B. Quando si dice che Pietro da bambino è diventato adulto, si intende che lo stesso Pietro, un giorno bambino, ora è adulto; che se il bambino fosse Pietro e l'adulto fosse non-Pietro ma Paolo, non sarebbe vero che Pietro è diventato adulto. Né si dica che nel divenire di Pietro è avvenuto uno scambio o una sovrapposizione della « parte bambina » e della « parte adulta »; se così fosse, si dovrebbe dire che Pietro bambino è una cosa e Pietro adulto è un'altra cosa, e non sarebbe vero che Pietro da bambino è diventato adulto. Il diveniente è un *sempre identico* a se stesso (permanente, stabile, continuo, immutato . . ., dice il dizionario comune).

Eppure la cosa S nello stato A è *totalmente diversa* dalla cosa S nello stato B. Se S nello stato A fosse identica a S nello stato B, non sarebbe vero che S « passa » da A a B, ma si dovrebbe dire che S è A e « rimane » A. Né si dica che S nello stato B è « in parte » identica e « in parte » diversa da S nello stato A: se così fosse, S sarebbe diveniente solo per la parte secondo cui A è diversa da B.

Osservazioni piane e inevitabili! Anche nella figura immediata del diveniente si rileva la stessa coincidenza di *identità* e *diversità totale* che fu già sorpresa nella figura del molteplice, con la differenza che nel molteplice si tratta di identità-diversità di *molte cose fra loro*, mentre nel diveniente si tratta di identità-diversità della *stessa cosa in molti stati successivi* o fasi o momenti. Differenza che basterà a farci distinguere la figura del divenire da quella della molteplicità, ma che ci pone sott'occhio la stessa *antinomia* registrata nel molteplice, e che pone al pensiero incontraddittorio lo stesso *problema*: com'è che il diveniente può essere sempre, in ogni suo stato, totalmente identico a se stesso e insieme totalmente diverso? a qual patto una cosa, sempre la stessa, esiste in stati successivi totalmente diversi?

Daccapo, per affermare la realtà — che consta — del diveniente, bisogna togliere l'antinomia e risolvere il problema. E il problema si risolve inferendo che il *diveniente ha struttura composta di due fattori costitutivi*, o elementi, o componenti. Se esso avesse un solo costitutivo al pari di un fattore primo indecomponibile, dovendo sopportare due attributi incompatibili, identità e diversità, sarebbe annullato, cioè il diveniente non sarebbe reale.

Quei due fattori sono dunque *realmente distinti fra loro*. Sia detto *potenza* il fattore di identità permanente per il quale la cosa S diveniente è *sempre totalmente identica a se stessa* in tutte le fasi del divenire (e per il quale, quindi, è *diversa da altre cose*, se ne esistono). Sia detto *atto* il fattore di diversità successiva per il quale la cosa S diveniente è *totalmente diversa* in ciascuna fase del divenire (e per il quale, quindi, è *identica ad altre cose*, se ne esistono).

Come si vede, la ricordata coppia entità-esistenza equivale esattamente alla presente coppia potenza-atto. Se si bada alla fondazione e alla funzione teorica — che, sola, definisce il contenuto logico delle nozioni metafisiche — il *teorema della composizione entità-esistenza è lo stesso teorema della composizione potenza-atto*. È fastidioso — e anche disorientante, per i distratti — tirarsi dietro vocaboli diversi per nozioni uguali. Ma abbiamo voluto conservarli per rendere omaggio alla tradizione delle antiche scuole, che insegnarono, tutte, sotto vocaboli diversi, la stessa radicale composizione dell'essere « finito » (= molteplice, diveniente), una fondandola lungo

la via della molteplicità, l'altra fondandola lungo la via del divenire.

Traguardando la filigrana concettuale — molto lineare — entro la enorme storia — molto farragginosa e anfrattuosa — di queste riflessioni, ci accorgiamo subito che la composizione entità-esistenza o potenza-atto è la stessa composizione che la scuola cosiddetta agostiniana francescana proponeva sotto i vocaboli di *materia (speciale)* e *forma* (dire con S. Tommaso che anche le intelligenze separate o puri spiriti, essendo realtà finite, molteplici divenienti, sono composte di *essenza-esistenza* o di *potenza-atto*, è lo stesso che dire con gli agostinisti che esse sono composte di *materia spirituale* e di *forma*). Linguaggio peraltro infelice (utilizzato per designare anche una composizione ben diversa, e quindi equivoco), che non ebbe fortuna.

Fattori realmente distinti fra loro, si diceva . . . Eppure tali che *ognuno di essi investe tutta la cosa diveniente*, dovendo essi spiegare la sua *totale* identità e la sua *totale* diversità nel divenire. Essi, ripetiamo, non sono « *entia quae existunt* », o frammenti, o addendi, la cui unione sia soltanto accostamento, aggregato, miscela, somma, ma sono « *entia quibus res existit* », elementi costitutivi, fattori covalenti, componenti, la cui *compresenza è composizione metafisica*, non riconducibile a nessun modello sperimentale o fantastico ma razionalmente ben rappresentabile « mediante » i motivi che la fondano.

C) Osservazioni. 1) Gli insigni vocaboli essere, esistenza, essenza, entità, atto, potenza . . . circolano anche con significazioni diverse da quelle emergenti dalla suabbozzata prova (per es., quando si oppone l'esistenza alla possibilità, l'essere in atto all'essere in potenza; quando si dice che l'esistenza è un *accidente logico* in quanto non entra nella « definizione dell'essenza », ecc.), che si dovranno tutte debitamente introdurre. In particolare, si badi a non confondere i concetti trascendentali di *ens, res, aliquid*, che rappresentano l'individuo totale o il composto risultante *quod existit*, con i concetti di *esse-essentia*, che rappresentano i componenti o fattori dell'individuo, *quibus* l'individuo esiste.

2) Presso molti trattatisti compaiono *altre prove* della detta composizione del finito. Ma non riusciamo a starne paghi. V'ha chi dice che la distinzione fra essere ed essenza o fra atto e potenza è *immediatamente* evidente; ma par chiaro che è *immediatamente* evidente soltanto la molteplicità e il divenire delle cose, non già la composizione interna della cosa molteplice e diveniente. V'ha chi prova la distinzione fra essere ed essenza applicando ad essa la distinzione, supposta già fondata, fra atto e potenza; ma s'è fatto vedere che l'una si copre interamente con l'altra, proprio come il divenire non è che una molteplicità (successiva). V'ha chi insinua quella distinzione sfruttando la diversità dei concetti coi quali rappresentiamo l'essere e l'essenza, poiché, si dice, « essere » risponde alla domanda « an sit », mentre « essenza » risponde alla domanda « quid sit res »; ma, a prescindere da altre osservazioni (ad es., i nostri concetti di essere ed essenza non sono affatto introdotti per rispondere a quelle domande), si deve badare che nessuna nozione *METAFISICA* (v.) è data prima della dimostrazione che nello stesso tempo ne prova la validità e ne definisce il contenuto (v. *ONTOLOGICO* argom.).

3) La composizione strutturale del finito e la distinzione reale fra essere ed essenza o fra atto e

potenza (che altri chiama *relazione trascendentale*, forse illudendo che essa valga per tutti gli esseri), sotto una forma o sotto l'altra è presente presso tutti i filosofi.

La coppia *atto-potenza* presso Aristotele e presso tutti gli aristotelici antichi e medievali ha addirittura invaso tutti i capitoli della filosofia, applicandosi, per estrapolazione, anche fuori del campo proprio per il quale essa fu originariamente trovata; così avverrà anche della coppia *materia-forma* e *sostanza-accidente* (Dio stesso è descritto come *Atto*, benché « puro », o come *Forma*, benché « pura »; e furono costruiti alberi dell'E. anche secondo i diversi tipi di atto e di potenza).

La coppia equivalente *essere-essenza* compare (assieme alla coppia *atto-potenza*, o prevalente su di essa, o negata come doppione inutile) presso gli autori che in *METAFISICA* (v. tipi di *Metaf.*) seguono anche, o prevalentemente, o esclusivamente la « via della molteplicità », così cara alla tradizione platonica greca ed araba. Vagamente presente in Boezio, che la tramisale alla prima scolastica, diventa centrale in Avicenna (benché vi sia lasciata senza fondazione sistematica), dal quale passò alla scolastica del sec. XIII, specialmente a S. Tommaso, che se ne avvale in psicologia e in teodicea per risolvere questo problema: come si distinguono da Dio, Atto puro e Forma pura, le sostanze spirituali? Avicembra e la tradizione cosiddetta agostiniana francescana si toglieva d'imbarazzo rispondendo: Dio è assolutamente incomposto, mentre gli spiriti sono composti di *materia-forma* (v. sopra). Ma nel sistema tomistico la composizione *materia-forma* definiva soltanto gli esseri corporei ed era negata negli esseri finiti spirituali; non poteva dunque giovare a distinguere gli spiriti da Dio. S. Tommaso dispone all'uopo di un'altra coppia, *essere-essenza*, appunto, e può rispondere: gli spiriti finiti sono composti di *essere-essenza* e perciò restano distinti da Dio che è puro essere incomposto (avrebbe potuto utilizzare anche la coppia *atto-potenza*, ma forse lo smisurato uso che se ne faceva aveva finito per oscurare la significazione propria originaria di *atto* e *potenza* — coprincipii o fattori o componenti concreti dell'E. diveniente — trasformandoli in nozioni universalmente predicabili). Ad ogni modo, S. Tommaso, che preferisce di gran lunga la via del divenire, non dimostrò efficacemente e non illustrò bastevolmente il teorema *essere-essenza*: i testi *De ente et ess.* 5, *In Metaph.* IV lect. 2 (n. 558 dell'ediz. di Cathala) e altri non sono conclusivi.

La distinzione reale tra *essenza* ed *esistenza* è negata da Sigieri, come dall'averroismo in generale, mentre sembra accolta da Martino di Dacia, ed è espressamente difesa da Pietro di Tarantasia e Annibaldo degli Annibaldi, contemporanei di S. Tommaso, poi da Egidio Romano (con qualche deviazione) e, con più fedeltà, nel *Tractatus de formis* (che è probabilmente di Gov. Quidort). A Oxford la distinzione è combattuta, come « moderna e poco conforme alla tradizione », dalla *Summa philosophiae* del pseudo-Grossatesta, ma poi è accettata e insegnata, specialmente da Simone di Faversham e da Tommaso di Sutton (altri nomi v. in bibl.). Pare però che nessuno degli antichi difensori della distinzione reale abbia posto fra i due termini una *relazione trascendentale* (neppure S. Tommaso è esplicito: possiamo credere che ponesse una *relaz. trasc.* fra *essere* ed *essenza* perché la pone tra *atto* e *potenza*

e *descrive* il rapporto *essere-essenza* come rapporto *atto-potenza*): essa è venuta in chiaro nel nostro secolo, connessa con la concezione che fa di *essere* ed *essenza* due *entia quibus* o coprincipii della realtà finita.

Ad ogni modo, non è importante che un pensatore professi la struttura composta del finito sotto la forma *essere-essenza* o sotto la forma *atto-potenza*: è questione di tradizione, di scuola, di partito filosofico, di preferenza per l'uno o per l'altro tipo di metafisica. Importante è che si professi quella struttura, che non è questione di partito bensì condizione inevitabile della pensabilità del finito, molteplice diveniente.

D) *In conclusione*, esistono essere finiti (« finito » qui è l'E. molteplice diveniente, cioè l'E. di cui si possa dire che « fa due esseri » con un altro E. purchessia, e che « diviene qualchecosa » purchessia, sia esso corporeo o spirituale, vivente o non vivente, soggetto a divenire sostanziale o accidentale...). Ora, l'essere finito è un identico-diverso, cioè contraddittorio, impossibile. Essendo, invece, reale, deve essere composto di due principii costitutivi, uno dei quali renda conto della sua identità rispetto agli altri esseri e della sua diversità successiva rispetto a se stesso, e l'altro renda conto della sua diversità rispetto agli altri e della sua identità successiva (permanenza) rispetto a se stesso. Così veniamo a sapere che la realtà della nostra esperienza non è semplice ma è composta: non è vero che l'individuo è omogeneo, non è vero che in esso tutto fa blocco, non è vero che « *res singularis seipsa est singularis* » (Occam).

Esiste dunque una *scienza metafisica dell'essere finito in generale* costruita sul teorema della *composizione entità-esistenza o potenza-atto*, il quale si fonda sulla esperienza della molteplicità in generale e del divenire in generale. Tale scienza della molteplicità e del divenire in generale non appartiene a una O. pura (v. oltre). Si potrebbe chiamare *meontologia* (dal greco *me on* = non ente), perché ciò che la decide è la *diversità* e quindi il *non-essere*, qui sorpreso in funzione di limitatore dell'E. (Qui si usa il vocabolo « meontologia » in un senso un po' diverso da quello che gli conferisce in uno studio importante O. SAMUEL, *Die O. der Kultur. Eine Einführung in die Meontologie*, Berlin 1956, e ancor più diverso da quello che gli conferisce in un molto meno importante studio J. VALLIN, *Essai sur le non-être et le néant*, in *Rev. de métaphys. et de mor.* 55 [1950] 149-77, dove l'autore distingue non-essere da niente, e si applica a costruire una « meontologia » del non-essere come del niente).

Per qual titolo appartengano alla meontologia, o metafisica del finito, anche il teorema della *composizione sostanza-accidente* e il teorema della *causa estrinseca*, si veda sotto *SOSTANZA* e *TEODICEA*.

M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex docc. ineditis saec. XIII illustratur*, in *Acta hebdom. thomisticae* (Roma 19-25 nov. 1923), Roma 1924, p. 131-90. Già Sigieri di Brabante (*Quaest. in Metaph.*, poco dopo il 1268) ricorda la distinzione tra *essere* ed *essenza* come « opinio fratris Thomae »; in una disputa parigina (1279) tra Giovanni premostrat. e fra Stefano si riferiscono testi di S. Tommaso in favore della distinzione; una lunga tradizione di avversari (Enrico di Gand, maestro Arnolfo, Goffredo di Fontaines, Gov. de Polliaco...) e di fautori (Egidio Rom., Bernardo de Gannato, Roberto de Colletorto, Bernardo di Trilia, Giacomo Capocci di Viterbo...) di quella distinzione la riconosce presente in S. Tommaso. Cf. ID., *Circa historiam distinctionis essentiae et*

existentiae, in *Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Relig. Cath.* I (1934) 61-76. — R. PETRONE, *Atto e potenza nel « De processione creaturarum a Deo »* di S. Tommaso, in *Divus Thomas* (Piac.) I (1924) 107-33. — J. BITTREMIEUX, *De usu et applicatione doctrinae philos. de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae Aq.*, in *Ephem. theol. Lovan.* I (1924) 321-39. — Id., *Distinctio inter esse et essentiam apud S. Bonaventuram*, ivi 14 (1937) 302-07. — M. CHOSSAT, *L'averroïsme de S. Thomas. Notes sur la distinction d'essence et existence*, in *Archives de philos.* IX-3 (Paris 1932) 129-77. — A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenna)*, Paris 1937 (pp. XVI-546). — F. VAN STEENBERGHEM, *La composition constitutive de l'être fini*, in *Rev. néoscol. de phil.* 41 (1938) 489-518. — J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, in *Archives d'hist. doctrin. et littér. du moyen-âge* 13 (1940-42) 323-58. — A. MAURER, *Esse and essentia in the metaphysics of Siger of Brabant*, in *Mediaeval Studies* 8 (1946) 68-86. — G. GIACON, *Atto e potenza*, Brescia 1947. — G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Rom. entorno a la distincion de esencia y existencia*, in *Ciencia tomista* 75 (1948) 66-99, 230-72. — J. HELLIN, *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado*, in *Actas del « Congr. intern. de filos. »*, Barcellona 1948, II, p. 517-61. — J. HELLIN, *Sobre el transito de la potencia activa al acto segun Suarez*, in *Razon y Fe* 138 (1948) 353-409. — J. ROSANAS, *Sentido del axioma escolastico: « Omne quod est citra primum est compositum ex quod est et quo est »*, in *Ciencia y Fe* 4 (1948) n. 16, p. 56-62. — E. BREHIER, *Quelques considérations historiques sur les rapports de l'essence et de l'existence*, in *Archives de philos.* 18 (Paris 1948) 106-19. — L. FUETSCHER, *Acto y potencia*, Madrid 1948. — J. D. ROBERT, *Le principe: « Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam »*, in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1949) 44-70. — A. G. VIEYRA, *El problema del historicismo y la distincion real entre esencia y existencia*, in *Sapientia* 4 (1949) 41-59. — J. ENDRES, *Die Potenz-Akt-Lehre heute*, in *Divus Thomas* (Frib.) 27 (1949) 257-80. — ST. BRETTON, *La notion de puissance et la critique contemporaine*, in *Sophia* 17 (1949) 290-303. — P. W. NASH, *Giles of Rom on Boethius' « Diversum est esse et id quod est »*, in *Mediaeval Studies* 12 (1950) [57]-[91]. — F. B. FITCH, *Actuality, possibility and being*, in *Rev. of metaphysics* 3 (1950) 367-84. — A. MARC, *La idea de possible y el sentido de la existencia*, vers. dal franc., in *Sapientia* 6 (1951) 10-25. — M. CORVEZ, *Existence et essence*, in *Rev. thom.* 51 (1951) 305-30. — R. M. VERARD, *Distinctio realis metaphysica non objectiva inter essentiam et esse est-ne ad mentem S. Thomae?* in *Divus Thomas* (Piac.) 54 (1951) 80-87: quella distinzione, introdotta da R. Martinez del Campo, che dovrebbe stare a mezzo fra la distinz. reale e la distinz. di ragione, è la negazione delle più caratteristiche tesi tomistiche. — W. NORRIS CLARKE, *The limitation of act by potency: aristotelianism or neoplatonism*, in *New-Scholasticism* 26 (1952) 167-94; vers. spagnuola in *Ciencia y Fe* 8 (1952) 7-34. — P. GRENET, *La distinction d'acte et de puissance, clef de la philosophie de l'être*, in *Bullet. Cercle thomiste St. Nicolas* di Caen 1952, n. 12, p. 13-15. — A. SMEETS, *Act en potentie in de Metaphysica van Aristoteles*, studio storico-filologico, Leeuven 1952. — *Ser y devenir en antropologia* (O. N. DERISI) e *en teologia* (A. GARCIA VIEYRA), in *Sapientia* 7 (1952) 9-37 e 38-54. — P. HOENEN, *De connexionibus necessariis inter actus existentes*, in *Gregor.* 34 (1953) 603-39: essenze e modi di esistere secondo S. Tommaso. — A. PATTIN, *De verhouding tussen zijn en wezenheid in de transcendentale relatie in de 2^e helft der XIII eeuw*, Brussel 1955. — A. MAURER, *The « De quidditatibus entium »* of Dietrich of Freiberg and its criticism of thomistic metaphysics, in *Mediaeval Studies* 18 (1956) 173-203, ediz. del testo,

ove è criticata la distinzione tomistica fra essenza ed esistenza e l'eccezione attribuita da S. Tommaso all'esistenza. — J. FELLERMEIER, *Das Problem der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dinge*, in *Münch. theol. Zeitschr.* II (1960) 207-13: confronto tra S. Tommaso e Suarez circa la distinzione fra essenza ed essere. — J. HEGYL, *Die Bedeutung des Seins bei den Klassischen Kommentatoren des hl. Thomas v. A.*, *Caprolous, Silvester v. Ferrara, Cajetan, Pullach* bei München 1959.

VI. E. e pensiero. v. SCETTICISMO.

VII. Conclusione. Tali sono le categorie con le quali i migliori autori popolano il trattato di O. Le dimostrazioni e le connessioni logiche sono, per sventura, quanto mai diverse. (E diverse dovrebbero essere anche le descrizioni in quanto rispondono a dimostrazioni diverse; ma la diversità è abbastanza neutralizzata, e fa luogo a una confortante uniformità perché l'O., come altre sezioni della metafisica manualistica, per un diffuso fenomeno di psittacismo filosofico, si compiace più di « ripetere » le tesi dei grandi maestri passati, che di indagarne i motivi costruttori).

Ma, più volte s'è richiamato, non tutte queste categorie appartengono alla considerazione dell'E. come tale e quindi all'O. pura, fedele alla sua definizione aristotelica.

Una ontologia pura, a nostro parere, se non vuol dilatare la sua antica definizione, dovrebbe comprendere: 1) la formazione e la descrizione del concetto di E.; 2) le cosiddette proprietà trascendentali dell'E., che « si convertono con l'ente » e si estendono quanto l'E. (nel giustificare le proprietà dell'ente avviene che la verità e la bontà si fondono sulla presupposta esistenza di Dio e di potenze universali intellettive e volitive; si badi dunque che, se « vero » e « buono » si dicono dell'E. per ragione di Dio o in rapporto a quelle potenze, non si possono predicare di Dio e di quelle potenze, e quindi non sarebbero « per se accidentia » dell'E., cioè proprietà di ogni E. ma soltanto degli enti diversi da Dio e da quelle potenze); 3) i principii universali dell'E. (principio di identità-incontraddizione).

Qui dovrebbe chiudersi una O. pura. Di fatto parecchi manuali introducono in O. il principio di ragion sufficiente e di causalità, le coppie essenza-esistenza, atto-potenza, sostanza-accidente, e il concetto stesso di Dio. Ma, si ripete, ci sembrano abitanti importati qui di contrabbando, poiché non sono l'E. come tale, né proprietà dell'E. come tale (« accidenti per sé dell'ente »), bensì nozioni riguardanti l'E. finito (molteplice, diveniente), dal quale e a spiegare il quale esse furono inferite. È ovvio che « essere composto », « essere componente », « essere causa », essere causato », non sono affatto l'E. come tale; tant'è vero che essi definiscono soltanto alcune realtà, mentre l'E. come tale le definisce tutte. In particolare, non crediamo che la dottrina di Dio « è implicata nella definizione di metafisica in quanto è lo studio delle cause dell'essere che porterà ad affermare Dio come principio universale dell'essere. Nella sua nozione più formale, dunque, la metafisica è la scienza dell'essere come tale, e la teodicea non è che una parte di essa » (R. JOLIVET, sotto cit., p. 11). È ben vero che lo studio delle cause estrinseche dell'E. finito ci porta all'affermazione di Dio, ma non è vero che lo studio delle cause dell'E. finito appartenga allo studio dell'E. come tale: non si conduce affatto con quell'astrazione speciale che sbocca al concetto di E. e che fu assunta per defi-

nire l'ambito dell'O. L'esigenza di una « causa » si pone non già per l'E. come tale, bensì soltanto per quegli esseri finiti, molteplici e divenienti che si rivelano insufficienti a spiegare se stessi; tant'è vero che non si pone per quell'E. che è Dio. (Una polemica più chiososa che sostanziosa discusse la legittimità di definire Dio come *causa sui*. Ma se si bada alla ossatura logica del concetto di causa, che è sempre *estrinseca* al causato, la formula « causa sui » è nullamente che contraddittoria, doppiamente contraddittoria se è applicata a Dio).

Dopo Crist. Wolff (1679-1754), l'O. è detta anche *metafisica generale*, mentre col nome di *metafisica speciale* si designano cosmologia, psicologia, antropologia, teodicea. La definizione nominale si può accettare, non foss'altro per l'ottima ragione che è abbastanza comunemente accettata. Tuttavia cesserebbe di essere reale e vera se si intendesse l'O. come un « genere », e cosmologia, psicologia, ecc. come « specie » del genere; infatti, si diceva, E. (oggetto dell'O.) non è un « genere », e quindi corpo, vivente, vivente intellettuale, Dio (oggetti di cosmologia, psicologia, ecc.) non sono « specie » dell'E. L'aggettivo « generale » apposto ad O. si intenda in senso lato, così: l'O. è la scienza logicamente « prima », la più universale, scienza dei primi principi dell'E. e del pensare, quindi realmente presupposta e funzionante in tutti i tipi di pensare intellettuale, « retricante » di tutte le altre scienze. Il rapporto della O. alle cosiddette metafisiche speciali non è il rapporto di genere a specie, né quello di premesse alla conclusione deduttiva e al corollario, né quello di materia alla forma o di sostanza all'accidente... ha la stessa originalità del rapporto tra l'E. come tale e i suoi « inferiori ». Beninteso, chi pensa (e pensa bene), di fatto pensa grazie al concetto di E. e al principio di identità-incontraddittorietà, quindi grazie all'O., anche se non ha ancora costruito l'O. come scienza riflessa, la quale, in verità, appare in una fase tardiva dell'avventura mentale.

Collocando dunque l'O. nel « sancta sanctorum » del tempio intellettuale, ci sembra meglio tenerla distinta da tutte le altre scienze, in particolare dalla METAFISICA (v.), e definire la metafisica come l'abbiamo definita.

BIBL. generale. V. METAFISICA, TEODICEA, VALORI, VERITÀ, MALE. Trattati di O. o *Metafisica generale* nei corsi di « filosofia cristiana », o « scolastica », o « tomistica » (come: J. DONAT, a cura di J. Santeler, Barcellona 1945⁹; Innsbruck 1953¹⁰; P. DEZZA, Roma 1952³; Jul. DAVILA, Mexico 1946; H. RENARD, Milwaukee 1946²; ANGELINUS, Utrecht-Brussel 1947; R. ARNOU, Roma 1946; S. VANNI ROVIGHI, Como 1945; G. BERGHIN ROSÉ, Torino 1948; S. CUESTA, Santander 1948; Ism. QUILES, Buenos Aires, s. d.; P. I. GLENN, 5^a ed., St Louis s. d.; R. JOLIVET, vers. it., Morcelliana, Brescia; P. B. GRENET, Paris 1959; F. VAN STEENBERGHEM, Louvain 1952², vers. it. Torino 1950... v. anche HEIDEGGER, LAVELLE, MARCEL, NICOLAI HARTMANN..., e inoltre i grandi scolastici, come i grandi filosofi, la cui filosofia è sempre definita dalla loro O.

C. ABRANCHES, *A teoria do ser segundo Pedro de Fonseca*, in *Rev. portug. de filos.* 2 (1946) 115-27. — *Actes* del XI Congr. internaz. di filos. (Bruxelles 20-26 agosto 1953), vol. III, *Métaphysique et ontologie*, Amsterdam-Louvain 1953. — M. J. ADLER, *The hierarchy of essences*, in *Rev. of metaphysics* 6 (1952) 3-30. — K. AJDUKIEWICZ, *On the notion of existence*, in *Studia philos.* 4 (Poznan 1949-50) 7-23. — R. ALLERS, *Thomas von Aq. Sein u. Wesen*, Leipzig 1936. — F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être. Absence et*

évidence de l'être. Réalité et objectivité. La séparation. O. et métaphysique, Paris 1950. — A. ANTWEILER, *Der Begriff der Metaphysik*, in *Theologie und Glaube* 42 (1952) 269-88. — N. J. J. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être. Mon moi émergeant du monde à titre d'analogue principal dans l'analogue du transcendantal*, Louvain 1946. — ID., *Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde*, in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1949) 351-65. — F. M. de BASADE, *Trayectoria sistemática del tomismo*, in *Rev. de filos.* 10 (1951) 641-86. — E. BERTOLA, *Alle fonti della dottrina dell'essere*, in *Riv. di filos. neoscol.* 49 (1957) 240-58: confronto tra la dottrina ellenica dell'essere e quella che si ricava dalle fonti rivelate, specialmente dall'Esodo (v. NOME di Dio). — D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendental-philos. und O. in der systematische Theologie*, München 1956². — E. BRAUN, *Le problème de l'esse chez S. Thomas*, in *Archives de philos.* 22 (1959) 211-26, 529-65, 23 (1960) 230-51: l'esistenzialismo dell'Aquinate. — ST. BRETON, *L'esse in se et l'esse ad » dans la métaphysique de la relation*, Roma 1951. — E. BRISBOIS, *Qu'est-ce que l'existence?* in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1950) 185-219. — ID., *L'être et ses premières conditions métaphys.*, ivi 58 (1960) 341-72: compendio sistematico di O. — H. J. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931. — G. M. BUCKLEY, *The nature and unity of metaphysics*, Washington 1946. — N. M. BUIL, *« Verdades trascendentes*, Buenos Aires 1945. — P. CAROSI, *Due significati dell'ente e l'oggetto formale dell'O.*, Subiaco 1952: distinzione fra ente in senso nominale entitativo (« entità » in generale opposta a « nulla ») ed ente in senso *participiale esistenziale* (esistente, opposto a possibile). È il primo concetto che costituisce l'oggetto formale dell'O. Cf. F. VAN STEENBERGHEM in *Rev. philos. de Louvain* 50 (1952) 646-49: per il recensore « l'oggetto formale dell'O. è l'ens ut participium ». Questa scienza studia tutto ciò che è, precisamente in quanto è, in quanto possiede la perfezione — suprema e, in un certo senso, unica — dell'essere (esistenza o entità, poco importa), significata dal concetto trascendentale di essere » (p. 649); v. la sua *Ontologie*² cit., p. 55-57. — M. CASOTTI, *L'essere*, dallo stoicismo allo scetticismo, il pensiero cristiano, Brescia 1951. — J. CHAIX-RUY, *Etre, existence et essence dans la pensée de M. Blondel*, in *Teoresi* 5 (1950) 29-44. — B. de la CONCHA, *Temas de O.*, Barcellona s. d. (pp. 54). — E. CORETH, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, in *Scholastik* 26 (1951) 57-86. — S. CUESTA, *El ente existencial y el ente existivo con relación al objeto de la metafísica*, in *Pensamiento* 7 (1951) 55-78. — U. DHONT, *Science suprême et ontologie chez Aristote*, in *Rev. philos. de Louvain* 59 (1961) 5-30. — S. DRAGO del BOCA, *Il senso dell'essere*, Roma 1947. — D. M. EMMET, *The nature of metaphysical thinking*, London 1949³. — C. FABRO, *Il concetto dell'essere e la metafisica*, in *Giom. di metaf.* 7 (1952) 661-68. — ID., *Attualità e originalità de l'esse » thomiste*, in *Rev. thomiste* 56 (1956) 240-70, 480-507. — C. FECKES, *Die Harmonie des Seins*, secondo S. Tommaso, Paderborn-Wien-Zürich 1937. — J. K. FEIBLEMAN, *A defense of O.*, in *Journ. of philosophy* 46 (1949) 41-51. — ID., *Ontology*, Baltimore-London 1951. — J. FELLERMEYER, *Der Begriff der Existenz in der Scholastik u. in der modernen Existenzphilosophie*, in *Faulhaber-Festschrift*, München 1949. — J. de FINANCE, *Au delà de l'essence*, in *Giom. di metaf.* 4 (1949) 331-50. — P. FONTAN, *Adhésion et dépassement*, il paradosso del finito e del male, Louvain 1952. — A. FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris 1936. — F. GARCIA, *El sentido de la realidad en la metafísica de Suarez*, in *Miscel. Comillas* 9 (1948) 309-22. — J. D. GARCIA BAGCA, *Conceptos y problemas propios de preontologia, O., ontica, O. fundamental y metafísica*, in *Filosofia y Letras* IX e X (1945) n. 18 e 19; v. anche X (1946) n. 20. — G. GHERSI, *La relazione*, in *Teoresi* 3 (1948)

28-46, 6 (1951) 70-81: estratto dal cap. V dell'opera inedita *Saggio sulla relazione*. — E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948. — Id., *Being and some philosophical*, Toronto 1952, con risposta alle critiche di RÉGIS (in *Modern schoolman* 28 [1950-51] 121-27) e di J. ISAAC (in *Bullet. thomiste* 8 [1947-53] 52-59). Cf. *Rev. des sc. philos. et théol.* 35 (1951) 269-72, 37 (1953) 352 s.; G. VAN RIET, *Philosophie et existence*, in *Rev. philos. de Louvain* 46 (1948) 352-76; *L'essere e l'essenza secondo Gilson*, in *Riv. di filos. neoscol.* 41 (1949) 353-66; BL. ROMEYER in *Archives de philos.* 18 (1952) 83-115. — K. H. HAAG, *Kritik der neueren O.*, Stuttgart 1960; cf. J. DE VRIES in *Scholastik* 35 (1960) 552-61. — CH. A. HART, *Thomistic metaphysics. A inquiry into the act of existing*, Englewood Cliffs N. J. 1959. — J. HAUSMANN, *Der Sinn u. die Rechtfertigung des Daseins*, Stuttgart 1951². — H. E. HERGSTENBERG, *Zur Revision des Seinsbegriffes*, in *Philos. Jahrb.* 59 (1949) 14-34. — J. M. HENRI-ROUSSEAU, *De l'être fini à sa cause* in *Rev. thomiste* 52 (1952) 275-327. — G. HUBER, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Gesch. der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955. — E. P. HUSS, *Das Gesetz des Seins. Philos. Entwurf der universalen Sinn-Deutung*, Stuttgart-Köln 1951. — G. ISAYE, *Le privilège de la métaphysique*, in *Dialectica* 6 (1952) 30-52; cf. ivi p. 53-66, osservazioni di F. GONSETH. — Fr. KÖRNER, *Prolegomena zu einem neuen Studium der O. Augustins*, in *Rev. des études august.* 3 (1957) 249-80. — A. KREMPPEL, *La doctrine de la relation chez S. Thomas. Exposé historique et systématique*, Paris 1952 (pp. XVI-718); cf. M. D. PHILIPPE, *La notion de relation transcendentale est-elle thomiste?*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 42 (1958) 265-75. — R. KWANT, *De gradibus entis*, Amsterdam 1946; cf. J. M. MACIAS in *Ciencia tomista* 75 (1948) 148-54. — Id., *Il soggetto dell'essere*, in *Divus Thomas* (Piac.) 51 (1948) 146-51; cf. p. 152-54, osservaz. di C. FABRO. — L. LACHANCE, *L'être et ses propriétés*, Montréal-Ottawa 1950. — J. LANGLOIS, *Heidegger, Max Müller et le thomisme*, in *Sciences ecclési.* 9 (1957) 27-48: il Müller ha confrontato il tomismo con la dottrina di Heidegger, ma i rispettivi concetti di esistenza sono diversi. — M. LATOUR, *Autour des fondements de l'être et du comatère*, Lisbonne 1945-46, 2 voll. — L. LAVELLE, *Analyse de l'être et dissociation de l'essence et de l'existence*, in *Rev. de métaph. et de morale* 52 (1947) 201-27. — Id., *De l'être*, nuova ed., Paris 1947. — Id., *Introduction à l'O.*, Paris 1951. — E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947. — Id., *L'O. est-elle fondamentale?*, in *Rev. de métaphys. et de mor.* 55 (1950) 88-98: è messo in questione il primato dell'O. — A. LINARES HERRERA, *Ser y valor*, in *Rev. de la universidad de Buenos Aires* 9 (1951) 109-72, 356-417. — G. LINDBECK, *Participation and existence in the interpretation of St Thomas Aq.*, in *Francisc. Studies* 17 (1957) 1-22, 107-25. — Th. LITT, *Moderne Seinsprobleme*, Heidelberg 1948. — J. LOTZ, *Sein und Wert*, Paderborn 1938. — Id., *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie*, in *und in der Scholastik*, in *Gregor.* 40 (1959) 403-66: confronto di S. Tommaso e dei neotomisti con J. P. Sartre, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Marcel. — S. MANSON, *Aristote critique des Eléates*, in *Rev. philos. de Louvain* 51 (1953) 165-86. — Id., *L'objet de la science philos. suprême d'après Aristote*, *Metaph. E I*, in *Mélanges de philos. greque off. à mgr Diès* (Paris 1956) 151-68. — A. MARC, *L'idée de l'être dans S. Thomas et dans la Scolastique postérieure*, in *Archives de Philos.* XI-1. — G. MARCEL, *Position et approches du mystère ontol.*, Louvain 1949. — J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947. — Id., *L'existant*, in *Revue thomiste* 47 (1947) 289-303. — H. C. MARTIUS, *Das Sein*, München 1957. — A. MAURER, *Ens diminutum. A note on its origin ad meaning*, in *Mediaeval Studies* 12 (1950) 216-22: il « diminutum », che è un errore della traduz. araba della Metafisica di Aristotele, è all'origine della

teoria scottistica. — II. MEYER, *Zur O. der Gegenwart*, in *Philos. Jahrbuch* 65 (1957) 251-93, in particolare sulla interpretaz. fenomenologica che danno dell'O. Nicolai Hartmann e M. Heidegger. — Max MÜLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterl. O.*, Tübingen 1940. — G. L. MUSKENS, *De ente qua eius metaphysica aristotelica objecto*, in *Mnemoseyne* 13 (1947) 130-40. — NICOLAI HARTMANN, *Zur Grundlegung der O.*, Meisenheim a. G. 1948. — C. NINK, *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg 1952 (l'illustre gesuita crede che Scotto sia un approfondimento di S. Tommaso; di Scotto egli accetta, per es., *la distinctio formalis ex natura rei*). — F. OLGATI, *La definizione della realtà*, in *Riv. di filos. neoscol.* 39 (1947) 40-45. — Id., *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo crist.*, ivi 41 (1949) 3-63. — A. A. ORTEGA, *Principios constitutivos y origen del ser creado*, in *Rev. de estudios políticos* 10 (1950) 91-128. — J. OWENS, *The accidental and essential character of being* per S. Tommaso, in *Mediaeval Studies* 20 (1958) 1-40; v. anche sotto. — U. A. PADOVANI, *Nuovo spiritualismo e metafisica classica*, in *Giorn. di metaf.* 6 (1951) 21-39. — G. PALERMO, *La teoria dell'ente in Avicenna*, in *Educare* 1 (1950) 109-14. — O. PHILIPPE, *Le processus de l'être*, Paris 1947. — F. PREZIOSO, *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo*, Firenze 1950 (pp. 31), estr. da *Studi francesi*, gen.-giugno 1950. — B. PRUCHE, *Le thomisme peut-il se présenter comme « Philosophie existentielle »?*, in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1950) 329-53. — F. de RAEDENAEKER, *« Identität und Differenz »*, in *Bijdragen* 20 (1959) 157-74, è il titolo di un'opera di Heidegger (1957), dove si parla dell'« oblio dell'essere », che sarebbe cominciato con Platone. Comincia invece, osserva il R., con Cartesio. — L. de RAEMYNAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain 1946, 1947²; vers. it., Torino 1949; cf. S. GOMEZ NOGALES in *Pensamiento* 5 (1949) 190-98. — P. T. RAJU, *Being, existence, reality and truth* nella filos. occidentale e nel pensiero indiano, in *Philosophy a phenomenon*, Research 17 (1957) 291-315. — H. REITH, *The metaphysics of S. Thomas Aq.*, Milwaukee 1958. — L. M. DE RIJK, *The place of the categories of being in Aristotle's philosophy*, Assen 1952 (pp. III-98). — E. SEVERINO, *La struttura dell'essere*, in *Riv. di filos. neoscol.* 42 (1950) 385-411. — E. A. SILEM, *St Thomas on the meaning of « Esse »*, in *Downside Rev.* 68 (1950) 414-28; ivi p. 429-38 la replica di M. PONTIFEX. — G. SOLERI, *Primato dell'ente*, in *Sapientia* 3 (1950) 398-419. — N. P. STALLKNECHT, *Decision and existence*, in *Rev. of metaphys.* 6 (1952) 31-44: idea leibniziana di essere. — L. STEFANINI, *Metafisica della forma*, Padova 1948. — F. de URMENTEA, *La O. en los « Quodlibetos » de G. Ockam y S. Tomas*, in *Estudios francisc.* 52 (1951) 59-75. — G. VALLIN, *La perspective métaphysique*, Paris 1959, e *Etre et individualité*, ivi 1959: la vera metafisica è quella orientale e platonica, corrotta dall'aristotelismo: il metafisico puro « vede il mondo nella sua trasparenza simbolica e la sua identità essenziale col Principio » (*La perspective*, p. 64). — J. VAN BOXTEL, *Existente en waarde in de latere werke van de h. Thomas van Aq.*, in *Tijdschrift voor philos.* 12 (1950) 59-131 (p. 132 s., sommario francese). — H. VAN LIER, *L'interrogation sur le sens de l'être*, Louvain 1950. — G. VERBEKE, *La doctrine de l'être dans la métaphys. d'Aristote*, in *Rev. philos. de Louvain* 50 (1952) 471-78, a proposito di J. OWENS, *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics. A study in the greek background of the mediaeval thought*, Toronto 1952 (pp. 461). — A. de WAELENS, *Phénoménologie et métaphysique*, in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1949) 366-76. — W. M. WALTON, *Being, essence and existence for St Thomas Aq. Being and its intelligibility*, in *Rev. of metaphysics* 3 (1950) 339-65. — A. WILMSEN, *Ende der alten O.*, in *Scholastik* 28 (1953) 361-81.

ONTOLOGICO si chiama, con vocabolo infelice, un argomento *a priori* addotto da alcuni a dimostrare l'esistenza di Dio (v.; anche TEODICEA), che vuol dedurre analiticamente la realtà di dio a partire da una presupposta nozione di Dio. È distinto dunque dagli argomenti cosmologici *a posteriori*, che *inferiscono* la realtà di Dio come « causa » postulata da certi aspetti del mondo (divenire, molteplicità, contingenza, ecc.).

I. La formulazione più famosa dell'a. O. è quella fornita da S. ANSELMO (v.) nel *Proslgio*. La sua traditora semplicità dimostrativa ipnotizzò parecchi pensatori medievali e moderni, anche di buona classe, che lo riproposero in varie forme. Raccolse, a nostro parere, più attenzione che non meritasse; anche oggi la discussione pro o contro l'a. O. è considerata un passaggio obbligato nei manuali di teodica. Il suo contributo al pensiero mondiale sta nell'aver provocato la coscienza critica della sua invalidità. Peraltro il vizio che sorprendiano in esso e che gli toglie ogni forza suasiva, ci sembra diverso da quello che gli obiettori sogliono imputargli.

Per quanto siano varie le vesti sotto le quali viene confezionato, per quanto siano vari i sistemi di concetti e di presupposti nei quali viene albergato, e per quanto, dunque, debbano essere varie le critiche da indirizzare ad esso, crediamo che si possa condensare in uno schema logico unico *uniforme* e che quindi patisca una critica *unica comune*, anteriore a tutte le altre eventuali critiche specifiche che contro le singole forme di esso si dovessero elevare (con che mostriamo — in verità « mostriamo » soltanto, e ci esimiamo dal « dimostrare » — di non gradire le proteste tanto retoriche di coloro i quali rifiutano di riconoscere alcuna parentela, ad es., fra l'a. O. di S. Anselmo e quello di Cartesio).

Il tessuto logico dell'a. O. è abbastanza trasparente: 1) si *presuppone* in partenza una nozione di Dio, precisa, dal contenuto analizzabile. 2) Poi si fa vedere che l'*esistenza reale* di Dio è implicata in quella nozione, cioè si mostra che chi nega a Dio l'esistenza reale deve negare quella nozione di Dio che ammise in partenza. Sicché distillare un a. O. sarà un giochetto facile: si tratterà di scegliere una nozione di Dio che implichi (contenga, esiga) l'esistenza. Ora, supponendosi da tutti (e come no?) che l'esistenza sia *qualche cosa*, la scelta della nozione preliminare cadrà preferibilmente su quelle nozioni che dicono *totalità* o perfezione totale, poiché evidentemente la « totalità » implica anche quel « qualche cosa » che è l'esistenza. Di fatto le formulazioni più note dell'a. O. partono appunto dalle nozioni superlative assolute di Dio, come *massimo* pensabile (= che include ogni realtà pensabile, totalità, dunque), *perfetto* (= totalità della perfezione), *infinito* (che nell'a. funziona come totalità).

Nella sua forma più pura e più generale — la quale rivela anche la sua sterilità — l'a. O. si potrebbe presentare così: Dio è l'essere (totalità del reale); l'esistenza è qualche cosa; dunque Dio esiste. E dal punto di vista della logica formale la deduzione è invulnerabile.

In ogni caso, è caratteristico di qualsiasi a. O. *presupporre già acquisita ed ammessa come punto di partenza una certa nozione di Dio*, rispetto alla quale l'esistenza di Dio è una *conclusione*, dedotta analiticamente o *a priori* (l'a. O. si dice appunto *a priori*) da quella nozione. Ora, in un guscio di noce e a modo di sommario anticipato della discussione seguente, è

nostra ferma convinzione che: 1) la nozione di Dio, come di ogni altra realtà METAFISICA (v.), nell'ordine naturale inquisitivo del pensiero non è punto di partenza bensì *punto di arrivo* d'un ragionamento inferenziale; 2) il processo inferenziale che ha fondato la nozione di Dio è lo stesso identico processo che ha dimostrato l'esistenza di Dio; 3) sicché chi veramente possiega la nozione di Dio ha già dimostrato l'esistenza di Dio. La quale, dunque, non è più da dimostrare; 4) anzi non è dimostrabile con l'a. O., essendo presupposta alla dimostrazione. Più che la storia, ci interessa qui la figura teoretica dell'a. O.: veramente curiosa come figura-spia di un certo stato mentale.

II. Critiche insufficienti o criticabili. In un ragionamento deduttivo le responsabilità dimostrative gravano, si sa, sulle premesse. Si dovrà dunque attendere: A) se davvero e come possiediamo la nozione di Dio preliminarmente ammessa; B) se davvero essa implichi la reale esistenza di Dio.

Generalmente — e fu jattura — il dibattito critico si concentrò sulla seconda premessa, nella quale gli obiettori sorpresero due classi di vizi logici:

a) Un cosiddetto *passaggio indebito* dalla esistenza puramente *nozionale*, che senza esitanza si concede implicata nella nozione preliminare di Dio, alla *esistenza reale*, che, invece, si considera estranea alla detta nozione e non ricavabile da essa. In altre parole, il gran peccato del ragionamento O. viene individuato nell'*illecito passaggio* dall'ordine *logico* delle nozioni all'ordine *ontologico* della realtà. Tale è la formula consueta della condanna capitale che ormai pronuncia contro l'a. O. anche il licealino dai calzoni corti, dandosi partita vinta. Solo « ad abundantiam », per stravinzare e ridicolizzare i fattori di aa. OO. i critici notano:

b) un secondo tipo di vizi, cioè eventuali difetti particolari di logica formale che di contrabbando si siano insinuati in questa o quella formulazione dell'a. di questo o di quell'autore. Ad es., vi fu chi ragionò così: « Dio è possibile [cioè non assurdo]; ma non sarebbe possibile se non esistesse [poiché nessuna causa potrebbe dargli l'esistenza]; dunque esiste ». E ragionò male (per tanti motivi e anche) perché giocò con due diversi concetti di possibilità: quella *intrinseca* [incontraddittorietà], l'unica supposta nella prima premessa, e quella *estrinseca* [disponibilità di una causa efficiente che tragga il possibile all'esistenza], l'unica supposta nella seconda premessa, cadendo nell'ignominia di un sillogismo (sofistico) a 4 termini.

S'è detto poi che abbiamo deciso di trascurare i difetti che si dovessero denunciare in un a. O. per ragione del sistema in cui è albergato e da cui è sopportato.

Ferma restando la validità delle obiezioni del gruppo b), dobbiamo confessare che l'obiezione a) ci trova gravemente dissenzienti (e pur riconosciamo, con malinconia, l'abbondanza statistica e l'alta caratura degli autori che la sollevano).

La ragione del nostro dissenso è lungamente spiegata, in generale, sotto SCETTICISMO (v.). Noi non facciamo colpa all'a. O. di non aver giustificato il *passaggio* dall'ordine logico all'ordine reale, per il semplice ma invincibile motivo che quel passaggio non si dà né si può dare. C'è, sì, passaggio da pensiero a pensiero e, identicamente, da questo essere a quest'altro essere, ma non si dà in alcun modo passaggio da pensiero ad essere: gira rigira, chi porrà

attenzione a non cadere negli agguati dell'immaginazione bislacca, si accorgerà che il pensiero o è pensiero dell'essere o non c'è: compito del pensatore è di pensare veramente (senza contraddizione), non già quello di collegare, dopo aver pensato, il pensiero con l'essere.

Se dunque l'esistenza fosse davvero implicata nella nozione presupposta di Dio, si può e si deve affermare l'esistenza di Dio, senza sentirsi ammoniti di provare il passaggio, non meno che assurdo, dal logico al reale. Chi reclama da Anselmo o da Cartesio la giustificazione di quel passaggio e perciò incrimina l'a. O. per non averla data, confessa di essere malato di un assurdo dualismo gnoseologico presupposto, che è un vizio ben più incriminabile dell'a. O. incriminato (v. SCETTICISMO); questo infatti, al più, non raggiunge per una certa via una tesi della metafisica, mentre quello rende impossibile qualsiasi affermazione.

Semmai la gratuità di quel passaggio dal logico al reale potrà essere rinfacciata come colpa solo a quell'autore che, per una sua micidiale distrazione originaria, abbia davvero separato il pensiero dalla realtà. Non è il caso di Anselmo, bensì di Cartesio. Se, con Cartesio, si immagina (pura immaginazione, e impertinente) che il pensiero sia divorziato dall'essere, una galleria chiusa di quadri (idee) non comunicanti con la realtà, allora *ogni* affermazione del reale sarebbe un vero passaggio dalla regione del pensiero alla regione, *diversa*, dell'essere; non basterebbe più pensare ma si dovrebbe *anche*, di ogni pensiero, provare la obiettività: nessuna analisi dell'*idea* consentirà, per se stessa, di affermare alcunché dell'essere (nemmeno l'immediato empirico, nonché il mediato metafisico). Quella prova manca in Cartesio: non vale che egli ci imbrogli le carte col trucco del chiaro e distinto e ci stordisca con l'aroma prestigioso del vocabolo «evidente»; tant'è, non vince al gioco. E quando dall'*idea* di perfetto egli conchiude l'esistenza *reale* di Dio perché la «vede» chiaramente e distintamente implicata nell'*idea* di perfetto, egli non conchiude affatto ma *pone* soltanto, senza prova, la realtà di Dio: se Cartesio tien fede al suo presupposto dualismo gnoseologico, ci deve una prova della realtà dell'esistenza implicata nella *idea* di perfetto, ma egli non ce la dà [in verità, nessuno potrà mai darla] cosicché la sua prova O. non è affatto prova.

III. La critica sufficiente e necessaria. Immaginiamo un a. O. puro, purgato da ogni difetto accessorio, cioè supponiamo: che sia svincolato dal dualismo gnoseologico cartesiano generatore di un irrimediabile fenomenismo (con che l'autore dell'a. O. resta per noi esonerato dal dimostrare l'indimostrabile passaggio dal logico al reale); che inoltre sia immune dai vizi di logica formale del gruppo II b (con che diamo per vera l'implicazione analitica dell'esistenza di Dio nella premessa nozione di Dio). Si dovrà allora ritenere che l'esistenza di Dio è provata da un cosiffatto a. O. ideale?

La nostra risposta è nettamente negativa. È come dire che per noi il guasto del ragionamento O. è annidato nella prima premessa, che generalmente si lascia passare incensurata: il l'a. O. va... a massa e si scarica di forza probativa.

Il punto è capitale e impegna tutta la metodologia METAFISICA (v.).

L'a., dicevamo, presuppone già *posseduta* una certa nozione di Dio (il massimo pensabile, il perfetto,

l'infinito, il necessario, il tutto, l'essere... la scelta del predicato non è critica). Ora si domanda: è proprio vero che la possediamo? e, se la possediamo, donde ci è venuta? come si è formata? I fattori di aa. OO. ignorano questa istanza o testamente l'accantonano col dire che tutti, quando pronunciamo il nome Dio, sappiamo ciò che diciamo e che, dunque, sì, possediamo la nozione di Dio. Il genietto dell'onestà critica ci suggerisce meno asseverante e più guardingo ottimismo. Avviene infatti che quella nozione di Dio: *o non si ha* (in questo stato di vuoto si trovano ovviamente tutti coloro che «cominciano» a pensare, o non hanno ancora pensato «rettamente» circa Dio: per costoro il nome «Dio», «massimo», «perfetto»... evoccherà il sole, la terra, il bue Api, l'Himalaya, il fior di loto..., secondo un'osservazione rapida ma illuminante fatta già da S. Tommaso all'a. O., *S. Theol.* I, q. 2, a. 3, ad 2^{am}), oppure, *se si ha, deriva da una precedente dimostrazione di Dio*, anche se ora non è avvertita. Come altrimenti si giustificerebbe la presenza annessa della nozione di Dio?

a) Non si può far derivare (che poi non sarebbe un «derivare» ma un «darsi») da una *intuizione immediata di Dio*, poiché, accettata una siffatta intuizione, si renderebbe inutile, anzi impossibile la prova: è inutile, anzi impossibile mediare l'immediato, farci vedere ciò che vediamo. E difatti non è accettata dagli autori di aa. OO.

D'altronde, di Dio non si dà: 1) né *intuizione sensibile*, 2) né *intuizione intellettuale* (questa fu professata dall'ONTOLOGISMO [v.], che tuttavia doveva non aver bisogno di a. O.). 3) Si dà, sì, intuizione MISTICA (v.) di Dio, ma, quand'anche il soggetto favorito potesse ricordarsene e tradurla, fuori dello stato mistico, in chiare categorie razionali, quella intuizione è un privilegio eccezionale gratuito che, evidentemente, non si può utilizzare come premessa di un ragionamento destinato a tutti: il mistico possederà la premessa della prova ma non avrà bisogno della prova per esser certo di Dio, mentre il non-mistico avrà bisogno della prova ma non ne possederà la premessa.

b) Non giova accantonare il problema della formazione di quell'*idea* col dire che essa non si forma, bensì è innata. In due forme fu pensato l'INNATISMO (v.) delle idee (non è da considerare qui l'innatismo delle «facoltà» conoscitive, l'unico innatismo ammissibile): 1) PLATONE (v.) pensò che (certe) conoscenze sono innate nell'anima *rispetto alla vita terrena dell'anima*, ma sono acquisite dall'anima nella sua esistenza preumana quando essa seguiva il carro degli dei e contemplava le realtà intelligibili iperuranie. I costruttori di aa., OO., che, a spiegare la presenza della nozione di Dio si appellassero a cosiffatto innatismo platonico, dovrebbero primamente giustificarlo e poi insegnarci come l'anima poté «acquisire» quella nozione nella sua esistenza preterrena. È prevedibile che metteranno in gioco l'intuizione diretta di Dio; quindi dovranno soccombere alle osservazioni fatte al numero precedente (quand'anche non siano già stati prostrati dall'impresa impossibile di «fondare» il loro innatismo generale). — 2) CARTESIO (v.) pensò che certe idee (e tra esse proprio l'*idea* di perfetto, capostipite di tutte le nozioni di Dio) nascono con l'anima e nell'anima quale corredo originario (di cui Dio ha dotato l'anima nell'atto di crearla, dicono i creazionisti). Il minimo che si possa e si debba obiettare a questa

opinione è la sua inutilità (accusa decisiva in filosofia dove non trova alloggio il pleonasmò, affermandovi soltanto ciò che è *necessario* affermare), a provar la quale basta mostrare come si possa spiegare la presenza delle idee senza il postulato innatistico. D'altronde, oltretutto inutile, un'idea innata ci sembra impossibile. Si dice che è *nell'anima* prima che l'essere sia presentato.... Che forse la conoscenza è un quadro che esiste per se stesso senza correlazione con la realtà rappresentata? che forse l'anima conoscente è una galleria di tali quadri autonomi? Se così fosse, si riesce a immaginare che Dio possa arricchire la galleria dei quadri che vuole, e anche manipolare o spostare i quadri come vuole (è l'ipotesi del genio malefico che ossessiona Cartesio; è la teoria proposta con asseveranza da Berkeley dopo aver fatto il vuoto nel mondo corporeo). Ma così non è: quell'idea-quadro, che non è idea dell'essere, non esiste; ammetterla significa essere caduti nel tranello del dualismo gnosologico (v. SCETTICISMO) — del resto tanto presente a chi immagina il pensare sul modello corporeo della lavagna, della lastra fotografica, della camera, della culla, — che di fatto fu rimproverato a Cartesio e al fenomenismo moderno. Ma, si dirà, Dio, padrone della mente e del cuore, può inoculare le idee che vuole. Sì; in un modo solo tuttavia: presentando all'intelletto gli esseri di cui voglia insinuare le idee; e, nel caso, l'intelletto, adeguandosi alle variazioni dell'essere, agirebbe sempre secondo la sua natura, che è quella di un assimilatore dell'essere, non già quella di un erede d'idee bell'e fatte.

Ciò detto, non ci importa molto indagare se poi di fatto gli autori di aa. OO. abbiano stretto alleanza con l'innatismo. Cartesio, certamente. Anselmo, probabilmente: egli poteva disporre di una vasta letteratura abbastanza retorica (anche S. Tommaso ricorda nelle obiezioni un celebre testo del Damasceno sull'innatezza dell'idea di Dio, *S. Theol.* I, q. 2, a. I), la quale, con l'intento apologetico di mostrare come l'anima è « naturaliter christiana », credeva di dover esordire affermando che l'idea di Dio « omnibus naturaliter est inserta » (*S. Giov. Dam. De fide orthod.* I, 3), « naturalmente scolpita nel cuore umano ». Quand'anche la nozione di Dio premessa all'a. O. fosse assunta come innata, l'a. O. sarebbe lavato dal vizio della petizione di principio, ma non sarebbe ancora efficace perché l'idea innata non si dà, né si può dare.

c) Forse quella nozione preliminare di Dio fu *assunta dalla fede*? È certo almeno per Anselmo, il quale si propone in generale non già di conquistare un'idea di Dio, ma di intendere razionalmente l'idea già posseduta per fede: « intelligam quia es sicut credimus, et hoc est quod credimus » (*Prologio*, c. 2): « desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum » (*ivi*, c. I, in fine); ed esplicitamente dichiara di attingere dalla fede la nozione di Dio: « Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit » (*ivi*, c. 2); « nisi credidero non intelligam » (*ivi*, c. I, in fine); « quod prius credidi... jam sic intelligo » (*ivi*, c. 4, in fine). È probabile che anche presso altri autori la nozione di partenza dell'a. O. sia stata prestata dalla fede: nella concreta unità psicologica del pensatore silenzioso e continue correnti osmotiche mescolano e tra loro combinano nozioni provenienti da diversa origine e appartenenti a diversi tipi di sapere. Nulla di male, anzi molto bene: a patto però che l'atten-

zione critica manovrando le nozioni non dimentichi il loro diverso atto di nascita e la loro patria diversa.

L'aver assunto dalla regione della fede la nozione di Dio salva l'a. O. dal sofisma formale di petizione di principio, ma non lo salva dall'invalidità dimostrativa annegandolo in un altro, più largo e non meno vizioso, circolo vizioso. Infatti è molto chiaro che accettare per fede una proposizione è possibile solo quando si abbia una preventiva certezza razionale (e non di fede) dell'esistenza di Dio rivelatore. La quale dunque non è più da dimostrare da parte di chi utilizza una nozione di fede; e un a. O. che partisse da una nozione di Dio accettata per fede non dimostra razionalmente l'esistenza di Dio, presupponendo già avvenuta la dimostrazione razionale: come chi si mette gli occhiali per andare in cerca degli occhiali. Vi sarebbe un modo di annullare questa critica: liberare l'atto di fede da ogni precognizione razionale e farne un cominciamento assoluto, un fenomeno magico che s'impone meccanicamente all'anima e che l'anima passivamente subisce. Ma tale concetto corrotto di FEDE (v.), cui di fatto tende il FIDELISMO (v.), la dottrina protestante (v. RIFORMA) e in particolare Carlo BARTH (v.; cf. anche OCCASIONALISMO), darebbe all'idea fideistica di Dio tutti i difetti dell'idea innata (v. sopra) e inoltre, permettendo qualsiasi contenuto soggettivo di quella nozione, le toglierebbe qualsiasi contenuto definibile e la renderebbe vacua: espediente comodo ma scostumato e balordo per evitare le critiche. D'altronde questo concetto magico ed estremamente soggettivo di fede non è condiviso da S. Anselmo, il quale ritiene la nozione di Dio talmente oggettiva, definita, comune a tutti gli uomini, anche agli insipienti, e permanente da poter essere utilizzata come punto di partenza di una dimostrazione.

d) Cerca e ricerca, se vogliamo continuare nel proposito di dire soltanto cose sensate, dobbiamo riconoscere che la nozione di Dio (massimo, perfetto, ecc.) assunta come dato nelle premesse dell'a. O., è in realtà un prodotto, un *derivato*, un risultato di una precedente dimostrazione di tipo non O. (ma del tipo che la scuola chiama cosmologico a *posteriori*). E dunque l'a. O., a prescindere da altri suoi difetti accessori, è afflitto da questa inguaribile infermità interna: esso non *prova* l'esistenza di Dio, bensì la *suppone* già provata: la proverebbe solo a patto che fosse già stata provata da *altro* argomento.

L'a. O. nasce da un equivoco assassino di metodo nel quale cade facilmente il manualista e il sommatista della filosofia che già sa e s'accinge a costruire in *ordine sistematico* geometrico il suo sapere già acquisito: egli si trova tra le mani delle nozioni bell'e fatte, ne fa in partenza un inventario tassonomico, esordisce con la *definizione* di esse e si affanna a provarne la *realtà* (ad es., definisce la sostanza come « id quod est in se... » e poi vuol provare che questa definizione risponde a una realtà). Con ciò non bada che il cammino naturale della mente metafisica è precisamente inverso: in *ordine inquisitivo* si parte da una esperienza (ad es., molteplicità, divenire) che costituisce problema o contraddizione, si tenta di spiegarla, cioè di pensarla senza contraddizione, e all'uopo si inferiscono quelle condizioni reali senza le quali l'esperienza data sarebbe impossibile. Solo a questo punto finale le nozioni metafisiche sono costruite, battezzate con un vocabolo e definite (ad es., sostanza e accidente, materia e forma, essenza

ed esistenza, spirito, causa efficiente e finale). Cf. in *C. gentes* I, 11, inizio, una fine osservazione di S. Tommaso sull'origine dello stile mentale O.

E dunque le nozioni metafisiche (tra le quali quella di Dio): 1) non hanno contenuto senza la prova che le ha fondate; e non hanno altro contenuto se non quello risultante dalla prova: non sono punti di partenza bensì punti di arrivo della prova; 2) sono fondate con la stessa prova che ne dimostra la realtà e, raggiunta la *nozione*, non v'è bisogno né modo di provarne la *realtà* oggettiva.

Sicché a tutti i distillatori di aa. OO. si deve fare questa (e solo questa) obiezione di fondo: voi partite con una definizione presupposta di Dio (massimo, perfetto, ecc.) che ritenete inequivoca e universalmente intesa. Ebbene, provate a rintracciare e ad esibire l'*atto di nascita* di quella nozione (è necessario, non foss'altro per essere sicuri che il vocabolo « massimo », « perfetto » abbia lo stesso significato per tutti). Vi accorgete allora che la nozione di Dio donde partite è già il risultato della dimostrazione della realtà di Dio. La quale dunque non è più da fare quando si possiede la nozione di Dio. In conclusione, la vostra prova non è una prova di Dio ma presuppone la prova di Dio.

IV. *Mimetismi dell'a. O.* nelle prove di Dio. A fare una statistica degli scrittori di cose filosofiche, si troverebbe che la maggioranza dei voti è sfavorevole all'a. O. Pare inoltre che esso non raccolga un perfetto consenso neanche dai suoi amici: pare che costoro lo accettino con rassegnazione, con un vago inconfessato sospetto della sua presuntuosa sterilità; pare che nessuno sia disposto a sacrificare nulla per un Dio le cui credenziali siano soltanto l'a. O. Si vuol dire che, tutto sommato, l'a. O. non è poi tanto pericoloso.

Più pericoloso ci sembra il demonietto O. quando, mascherato e surrettizio, si insinua in qualche angolo delle prove a posteriori di Dio.

a) Sia, ad es., la terza « via » di S. Tommaso quale è descritta nella *Summa theol.* Nella prima parte si vuol provare che *non tutti* gli esseri sono continenti, ma che almeno uno è *necessario*. Supponiamo che questa conclusione sia valida. Nella seconda parte della prova S. Tommaso vuol qualificare quel « necessario » e ragiona così: quel necessario sarà *a se* o *ab alio*; se è *a se*, ebbene è Dio; se è *ab alio*, ovviamente rinvia ad un altro », il quale, sia finita o infinita la serie dei necessari « ab alio », è un necessario *a se*, Dio. Il ragionamento ci lascia gravemente perplessi (questo appunto va alla formulazione della *Summa theol.*: altrove S. Tommaso sa esser meno frettoloso, più attento ai presupposti, più esigente). Crediamo di sorprendervi lo stesso difetto O. della prova anselmiana: come S. Anselmo partiva dalla nozione di « massimo » la quale suppone già avvenuta la dimostrazione della realtà di Dio, così S. Tommaso per dimostrare Dio parte dalla divisione dicotomica *a se-ab alio*, la quale invece si pone *soltanto dopo* la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Infatti, davanti a un essere è lecito porre la domanda se sia *a se* o *ab alio* solo quando la disgiuntiva *a se — ab alio* sia stata fondata; ora la detta disgiuntiva si fonda non prima ma nel momento stesso in cui si dimostra che Dio esiste e che quindi il mondo dell'essere si lascia dividere in due province: gli esseri che sono *ab alio* o « effetti » o « creature », e un « altro » essere che non è *ab alio* ma *a se*. Chi dunque imprende a provare Dio partendo dalla dicotomia *a se — ab*

alio, cade nel vizio O. già denunciato e non prova nulla: non s'accorge che quella dicotomia preliminarmente ammessa o non ha alcun significato e non permette alcuna prova, o presuppone già avvenuta la prova di Dio.

b) La stessa distrazione — stavolta più veniale e meno nociva — è latente anche nella prima « via » tomistica. La quale doveva finire là dove è detto: « Omne ergo quod movetur [diviene] oportet ab alio moveri [essere mosso] »; infatti questo *alio* — diverso dal diveniente e quindi indiveniente — è formalmente un *a se*, Dio. Invece S. Tommaso crede di dover continuare a dimostrare la realtà dell'indiveniente *a se*. All'uopo introduce, senza fondarla, la disgiuntiva *ab alio — a se*: l'*alio* risultante dalla prima parte della prova è esso stesso *ab alio*, cioè diveniente, o è *a se*, cioè indiveniente? si domanda S. Tommaso. E, dopo la consueta dichiarazione dell'insufficienza esplicativa di una eventuale serie infinita di *ab alio* [moventi-mossi], conclude la necessità di un *a se*, indiveniente [movente non mosso]. Questa appendice alla prima via (che è, si diceva, pleonastica) resta guastata da una svista di tipo O., cioè dal credere che la divisione *a se — ab alio* sia data a priori e possa essere utilizzata nella prova di Dio, mentre essa stessa è il risultato della prova di Dio; quell'appendice non proverebbe la necessità dell'*a se* essa non fosse già provata dalla prima parte della « via ».

c) Ormai è poco giovevole ripetere le stesse chiose a proposito della seconda « via », che è forse la più carica di presupposti e la più fragile. Del resto, in generale, la stessa distribuzione degli articoli della quest. 2^a, parte I della *Summa* sembra dettata da uno stato mentale di tipo O. Chi ricorda che la nozione di Dio (come ogni nozione metafisica) si costruisce soltanto col dimostrare la realtà, troverà strano che la prova della esistenza di Dio sia posta in fine alla questione (art. 3), e che in apertura si discuta se Dio sia una realtà « per sé nota » (art. 1) e dimostrabile (art. 2), come se già in partenza si disponesse della nozione di Dio prima della dimostrazione di Dio. Lo stesso ordine della discussione — che riteniamo contrario al naturale cammino inquisitivo inventivo della mente — ritorna anche in *Contra gent.* I, 10 ss. Ciò avvertito, ci esimiamo dal decidere se e in qual misura questa dislocazione logica delle trattazioni ne comprometta la validità (v. TEODICEA).

d) Una presenza ancor più mascherata del vizio O. si ha da denunciare in certe esposizioni del principio di causa, applicato, per es., al divenire. Si dice da molti: « Ecco, la realtà R, da non-A, diventa A; ora, *donde* [da che cosa, *per* che cosa] la realtà R ha di essere A? ». Una volta introdotta la domanda: *donde?*, è un giochetto facile facile rispondere: « Non dal nulla [infatti « ex nihilo nihil »], non da se stessa [infatti R sarebbe insieme non-A ed A], dunque *ab alio* ». Ebbene è proprio la legittimità di porre la domanda: *donde?* che deve essere contestata. Chi, davanti a un essere R, pone la domanda: « *donde deriva?* » o « *per che cosa esiste?* », senza avvedersene applica a R la categoria di « derivare » (e categorie simili), come se le possedesse a priori, bell'e fatte e già manovrabili all'inizio del processo che dimostra la realtà della causa. Invece quelle categorie — espresse dalle preposizioni *da, per*, terribilmente cariche di metafisica — sono definite e disponibili soltanto al termine della dimostrazione metafisica, e precisa-

mente, ben lungi dall'avviare la dimostrazione della causa, sono il risultato della dimostrazione della causa. Il principio « ex nihilo nihil », formulazione originaria del principio di causa, potrà ben essere infrangibilmente valido, ma non sarà immediatamente riconducibile al principio di in contraddizione: questo infatti riguarda l'essere come tale, puro, senza determinazioni, mentre quello introduce una classe speciale di esseri, quella di cui si possa dire che sono ex alio: l'essere ex è essere, ma l'essere non è essere ex.

e) La stessa istanza crediamo di dover sollevare contro certe formulazioni del principio di ragioni sufficienti con le quali alcuni autori tentano di mediare la distanza tra essere ed essere ex, cioè di ricondurre il principio di causa al gran principio di identità (il quale poi è talmente principio da essere addirittura la stessa igiene interna del pensare). Pare dunque ad alcuni autori che il principio di identità: « R è R », si possa trascrivere identicamente così: « R ha [= è con, oppure: è per] tutto ciò senza cui R non sarebbe R ». E sotto tale formulazione essi presentano il principio di ragioni sufficienti (l'espressione « tutto ciò senza cui ecc. » si può infatti stenografare con « ragioni sufficienti » e la formulazione diventerebbe: « R ha la sua ragione sufficiente »). La enunciazione può essere buona; ma ciò che non è buono è il credere che essa sia esattamente equivalente al principio di identità e che quindi ne goda la immediata evidenza e la privilegiata invulnerabilità. Infatti « essere con o essere per o avere qualche cosa » è categoria speciale gravemente diversa dall'essere nudo e universalissimo impegnato nel principio di identità; essa introduce in seno all'essere una alterità o dualità (essere con, o per, o da un altro) che è il risultato finale di tutta la dimostrazione metafisica. E che quindi non può supporre già data qui, all'inizio dell'impresa metafisica; tanto meno può porsi qui, a livello del primo principio di identità.

f) Una malinconica adunata di tutti gli spunti ontologici sopra criticati si trova presso Scoto, *Op. Oxon.* I, dist. 2, q. 2. Quivi infatti viene accolto, con una speciale « colorazione », l'a. O. di S. Anselmo (che già S. Bonaventura aveva avvalorato, *Quaest. disp. De mysteriis Trinit.*, q. 1, a. 1, ed. Quaracchi V, 50) e inoltre vengono accolti (n. ix ss) tutti gli schemi ontologici che abbiamo chiamato mimetizzati. Il ragionamento di Scoto in questo luogo si snoda così: « Aliquod ens est effectibile. Aut igitur a se, aut a nullo, aut ab aliquo alio. Non da nulla, perché il nulla non è causa di niente; non da sé, perché non v'è cosa che faccia o generi se stessa [e Scoto cita S. Agostino, *De Trin.* I, PL 42, 820]; ergo ab alio effectivo. Questo effectivo [causa efficienti] sarà primo o secondario. Se è primo, habeo propositum [cioè resta dimostrato che esiste un primum effectivum, il quale per definizione nominale può chiamarsi Dio]. Se è secondario, allora è prodotto da un altro. Quest'altro sarà a sua volta primario o secondario... Ma è impossibile una serie ascendente infinita di secondari. Ergo primitas necessaria [secundum efficientiam]. Sullo stesso schema Scoto prova la necessità di un primo nell'ordine delle cause finali (n. 17).

In verità, non troppa consolazione: aspettavamo ben altro da un ragioniatore del calibro di Scoto. A lui vanno, tutte insieme, le riprensioni con le quali abbiamo accompagnato le infiltrazioni di tipo O. nelle prove di Dio. La petizione di principio nella quale affoga l'a. O. è, in Scoto, sfacciatamente pa-

te: egli parte addirittura dalla pretesa costatazione di qualche cosa effectibile (che qui funziona come effecto). Ora, che qualcosa esista, è dato: ma che questo qualcosa sia un « effecto » (un prodotto o derivato da...), non è affatto dato: è il risultato della stessa prova di Dio a cui la nozione di « effectibile » doveva introdursi. Si voleva dire che l'intervento delle domande: « donde? da nulla? da sé? da un altro? », che in altri contesti mentali sembra tanto violento, qui, presso Scoto, sembra la continuazione logica del discorso avviato dalla nozione di « effecto ». Chi infatti dice « effecto » dice « prodotto da qualche cosa », chi invece dice « necessario » o « motore » non è necessariamente indotto a pensare « da che cosa, per che cosa » il necessario o il motore esista. Beninteso, non ne guadagna in valore la prova di Scoto; che anzi, si diceva, la sua invalidità si fa più patente.

V. Per fortuna il discorso su Dio può avvalersi di ragioni ben più inossidabili, e i nostri commenti non vogliono e non debbono indurre nella tentazione della « desperatio veri ». Vogliono soltanto farci convinti che quel discorso non è tal tela che si possa tessere al lume di candela: da esso dipende il senso della vita, della nostra vita, che è pur sempre cosa abbastanza importante per non essere affidata a un sofisma.

BIBL. v. trattati di TEODICEA. Segnaliamo alcuni studi recenti (sul cui valore ci siamo già espressi in generale nell'art.), utili alla comprensione delle varie formulazioni dell'a. O. e alla storia delle opinioni circa l'a. O. — F. BORRELLI, *L'a. O. nei grandi pensatori*, Napoli 1953. — M. CRUZ HERNANDEZ, *Introducción al estudio del « arg. ont. »*, in *Rev. de filos.* II (1952) 3-36. — H. R. SMART, *Anselm's O. arg.: rationalistic or apologetic?*, in *Rev. of metaphysics* 3 (1949) 161-6. — T. A. AUDET, *Une source augustinienne de l'arg. de S. Anselme*, in *Rencontres. E. Gilson philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, p. 105-42. — F. BERGENTHAL, *Ist der « O. Gottesbeweis » Anselm von Cant. ein Trugschluss?*, in *Philos. Jahrb.* 59 (1949) 155-68; *Das Sein, der Ursprung... Der Gottesgedanke d. hl. Anselm*, con testo del Prologio e vers. ted., Augsburg 1949. — T. MORETTI COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Ans.*, Roma 1951 (pp. 70). — H. G. WOLZ, *The empirical basis of Anselm's arg.*, in *Philos. Rev.* 60 (1951) 341-61. — ID., *The junction of faith in the ont. arg.*, in *Proceedings of the Am. Cath. Philos. Association* 25 (1951) 151-63. — S. A. GRAVE, *The ont. arg. of St Anselm*, in *Philosophy* 27 (1952) 30-38. — P. FAGGIOTTO, *La fonte platonica dell'a. O. di Anselmo d'A.*, in *Riv. di filos. neoscol.* 46 (1954) 493-95. — J. KOPFER, *Bemerkungen zum anselmischen Gottesbeweis*, in *Zeitsch. f. philos. Forschung* 9 (1955) 302-05. — M. A. SCHMIDT, *Quod maior sit quam cogitari possit*, in *Theol. Zeitsch.* 12 (1956) 337-46. — P. BECKAERT, *Une justification platonicienne de l'argument a priori*, e P. BONILLARD, *La preuve de Dieu dans le Prologion et son interprétation par K. Barth*, in *Spicilegium Beccense*, I. Congrès internat. du IX cent. de l'arrivée d'Anselme au Bec. Le Bec-Hellouin-Paris 1959. — K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselm's Beweis der Existenz Gottes*, 2ª ed. Zollikon 1958; vers. francese di J. Carrère, Neuchâtel-Paris 1958. — C. CARBONARA, *R. Cartesio e la tradizione O.*, Torino 1945. — F. CRAHAY, *L'a. ontol. chez Descartes et Leibniz et la critique kantienne*, in *Rev. philos. de Louvain* 47 (1949) 458-68. — A. G. BALZ, *Concerning the ontol. arg.*, in *Rev. of metaphysics* 7 (1953) 207-24: i presupposti del ragionamento cartesiano. — H. GOUIER, *La preuve ont. de Descartes*, in *Rev. internat. de philos.* 8 (1954) 295-303, discussione della interpret. data da GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953, 2 voll.; il GUÉROULT risponde in *Nouvelles*

réflexions sur la preuve ont. de Descartes, Paris 1955. — W. A. EARLE, *The ontological argument in Spinoza*, in *Philos. phenomenol. Res.* 11 (1951) 549-54. — P. SIWEK, *La preuve ont. dans la philos. de Spinoza*, in *Gregor.* 33 (1952) 621-27. — A. BAUSOLA, *A proposito del perfezionamento leibniziano dell'a. O.: il carteggio Leibniz-Eckhard*, in *Riv. di filos. neoscol.* 53 (1961) 281-97. — O. HERRLIN, *The ontological proof in thomistic and kantian interpretation*, Uppsala-Leipzig 1950. — G. E. MÜLLER, *The shadow of the Absolute*, in *Rev. of metaphysics* 6 (1952) 45-65: l'a. O. è la confutazione kantiana. — V. S. ANSELMO, DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, KANT, K. BARTH (l'a. O. è valido per Barth, in quanto non è un argomento dimostrativo — impossibile nelle prospettive teologiche di Barth — ma semplice presa di coscienza della coerenza interna della fede già data).

N. CAMILLERI, *Dall'intelligibilità all'esistenza dell'assoluto*, Torino, Soc. Tip. Sales. s. d. (pp. 57): nel caso dell'essere infinito (e solo in questo caso) è legittimo, pensa l'autore, passare dall'ordine logico all'ordine reale, grazie alla conoscenza che abbiamo a priori della possibilità dell'essere infinito. — S. GIULIANI, *La vera prova O. dell'esistenza di Dio*, in *Sapienza* 2 (1949) 177-202, criticato da P. G. CALÀ ULLOA, *La vera prova O. dell'esistenza di Dio*, in *Angelicum* 27 (1950) 196-209, e — dopo la replica del Giuliani (n. 2-3 di *Sapienza* 1950) — ancora in *Il naufragio d'un a. O.*, ivi 28 (1951) 55-74.

ONTOLOGISMO si dice in molti modi.

I. Varie accezioni. 1) **O. generico** è « tendenza dello spirito favorevole alla ontologia, intesa come ricerca dei caratteri e della natura dell'essere in sé o degli esseri in sé » (A. LALANDE, *Vocabulaire... de la philos.*, Paris 1951⁶, p. 716). In questa accezione l'O. resta indifferenziato — chiunque ricerca, ricerca l'essere, null'altro che l'essere — se non si precisa a quale dottrina dell'essere l'O. intende polemicamente opporsi (al fenomenismo, al soggettivismo, all'idealismo...).

In tal senso polemico fu detto **O. critico** il sistema di Pantaleo CARABELLESE (n. a. Molietta 1877-m. a. Genova 1948) che, muovendo dal Rosmini e da Bern. Varisco, tentò di dare una interpretazione oggettivista e teistica di KANT (v.), opponendosi alla interpretazione idealistica dominante nella filosofia italiana (*La filos. di Kant*, 2 voll., Fir. 1927 e Palermo 1929; *Il problema teologico come filosofia*, Firenze 1931; *Il mio O.*, in *Giorn. crit. della filos. ital.* 1936; *L'idealismo ital.*, Napoli 1938; *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'O. critico*, Fir. 1946; *L'essere*, in *Giorn. critico* cit. 1948, p. 209-22). Cf. ASSUNTO ROSARIO, *Ontologia e fondazione dell'uomo nel pensiero di P. Carabellese*, nel *crit. Giorn. crit.* 28 (1949) 18-38; E. PIGNOLONI, *Osservazioni all'O. critico di P. Carabellese*, in *Riv. Rosmin.* 43 (1949) 262-70, 44 (1950) 32-39, 171-83; T. MORTETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno P. Carabellese*, in *Giorn. crit. di filos. ital.* 28 (1949) 39-48; *Id.*, *O. critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in *Il problema di Dio* (Roma 1949) 173-93; A. MANNO, *L'O. critico di P. Carabellese*, Roma 1950 (pp. 74); A. CICCETTI, *L'O. critico di P. Car.*, risposta al p. A. MANNO, Roma 1951 (pp. 38); O. M. NOBILE VENTURA, *Filosofia e religione in un metafisico laico*, P. Carabellese, Milano 1951.

2) V'è poi l'O. dell'argomento ontologico (v. ONTOLOGICO argom.). Esso non insegna la visione immediata di Dio in se stesso (v. accez. 4), ma, anziché insegnare che Dio si conosce con una mediazione dimostrativa di tipo a posteriori (Dio si raggiunge a partire dal mondo, come « causa » del mondo, v. TEODICEA), pretende che Dio sia conosciuto come

contenuto analiticamente deducibile dell'idea di « massimo » o di « perfetto ».

3) **L'O. platonico** è un aspetto della filosofia di PLATONE (v.), che si configura così: il concetto di Socrate, l'intelligenza umana ha note di assolutezza (universalità, illimitatezza, immutabilità, necessità): affinché il concetto di Socrate non sia vuoto ma sia valido, oggettivo, devono esistere da qualche parte quelle realtà assolute o essenze che sono presenti nei nostri concetti: cosiffatte realtà non si trovano nel nostro mondo, afflitto da finitudine e mutevolezza dappertutto: dunque devono esistere in un altro mondo, iperuranio, il « mondo delle Idee reali » o delle essenze assolute, e lì il nostro spirito dovette un giorno vederle, formandosi così i suoi concetti. Fin qui Platone. Il platonismo ellenico, ebraico e cristiano continua: la molteplicità delle Idee iperuranie non è l'ultima tappa nel cammino della spiegazione delle cose, e bisogna far capo all'unità: ecco, le molte Idee di Platone sono condensate in unità nella Nous, nella mente divina, in Dio stesso, sorgente dell'essere e della intelligibilità dell'essere: e poiché le essenze sono gli intelligibili, cioè l'oggetto proprio dell'intelletto umano, bisogna dire che Dio stesso, unità delle Idee platoniche, è l'oggetto proprio dell'intelletto umano, cioè che l'intelletto umano vede immediatamente (o ha visto, insegnava Platone) Dio e, in Dio, le essenze delle cose. Tale è la tesi de

4) **L'O. del sec. XIX**, riorganizzato e rimesso in circolazione da Vinc. GIOBERTI (v.). Il pseudonimo Jean Sans-Fiel (*Discussion amicale sur l'O.*, Paris-Nancy 1865) distingue 4 tipi « principali » di O., che hanno in comune la tesi: « l'intelletto vede immediatamente Dio e le cose in Dio » ma con vari sviluppi e varie sfumature: a) *l'O. panteistico* addirittura identifica l'anima umana con la sostanza di Dio; b) *l'O. razionalistico* sostiene la visione immediata non solo degli attributi di Dio ma anche della stessa essenza intima totale di Dio; c) *l'O. di Malebranche*, invece, esclude la visione dell'essenza totale di Dio, ammettendo soltanto la visione degli attributi di Dio e delle idee di Dio, archetipi eterni, in creati delle cose create; d) *l'O. di Fénelon e di Bossuet* (adottato dal Sans-Fiel pur dopo la condanna romana del 1861 perché è da lui considerato come « O. moderato e tradizionale ») sostiene che la nostra conoscenza delle cose non è costituita soltanto dalla nostra visione immediata delle idee archetipe eterne di Dio, poiché a costituirle entra anche la nostra percezione delle cose finite e mutevoli in se stesse (p. 5-8).

II. L'O. del sec. XIX. Ci occupiamo qui di questa accezione principale dell'O., che sollevò gran rumore nel sec. XIX. È sistema filosofico e teologico, « secondo cui l'uomo vede Dio immediatamente in se stesso e vede in lui tutte le cose », già nella sua vita terrena e a titolo di condizione naturale della sua attività conoscitiva (così p. RAMIÈRE in *Rev. du monde catholique* 4 [1862] 9, nota). « L'intelletto umano attinge essenzialmente ed immediatamente lo stesso essere infinito (benché non quale è in se stesso o al di dentro di se stesso) e vede in lui le essenze metafisiche o idee universali, eterne, immutabili delle cose create ». Così FABRE, *Réponse aux lettres d'un sensualiste* [p. Ramière] *contre l'ontologisme*, Paris 1864, p. 52, nota. La riserva introdotta dal « benché » vuol confessare l'impossibilità umana di vedere « totalmente » l'essenza divina nella sua realtà assoluta, ma non tocca il principio o. che l'uomo,

ogni uomo, non solo in paradiso (v. *VISIONE beatifica*) e non solo nella contemplazione *MISTICA* (v.) concessa *per grazia* eccezionale, ma anche sulla terra, sempre, per sua *naturale* condizione, immediatamente vede Dio *nella sua stessa realtà* — non soltanto nelle sue *opere*, le creature, o nelle *idee* che abbiamo di lui, il che si concede anche dagli oppositori dell'O. — e in questa visione di Dio è l'origine di tutte le conoscenze intellettive umane.

Sicché Dio, per l'O., non è soltanto il *creatore* del nostro INTELLETTO (v.), non è soltanto la *causa principale* che concorre con esso nel suo operare « specifico », non è soltanto il *mallevadore* o garante della validità obiettiva delle nostre conoscenze intellettive (come voleva Cartesio), ma è addirittura l'*oggetto proprio primo immediato* del nostro intelletto, il luogo comune delle nostre idee, il contenuto delle nostre conoscenze intellettive. Così l'O. si oppone a tutta la gnosologia classica, che GIOBERTI chiama spregiativamente *psicologismo* (« definisco il psicologismo un sistema che deduce l'intelligibile dal sensibile e l'ontologia dalla psicologia. Chiamerò O. il sistema contrario, che insegna e esprime a capello il cammino opportuno a chi vuol rettamente filosofare », *Introduz. allo studio della filosofia*, Brux. 1840, in *Nuova protologia* a cura di G. Gentile, I, Bari 1912, p. 194), il quale, secondo Gioberti, « si deve attribuire a Renato Descartes » (ivi), anzi all'eresia luterana, che è « psicologismo religioso, padre del filosofico e fonte di ogni errore » (ivi, p. 207), anzi allo stesso Aristotele, che lo inoculò agli scolastici, specialmente ai nominalisti. Il « cammino opportuno » di Gioberti e dell'O. è l'inversione della marcia dello spirito, che non sarà più un'ascesa dalle cose a Dio o una scoperta di Dio mediante le cose, bensì una discesa da Dio alle cose o una scoperta delle cose in Dio: non si deve dire che l'anima umana conosce Dio perché è intelligente, ma si deve dire piuttosto che è costituita intelligente e dotata di patrimonio intellettuale proprio perché conosce immediatamente Dio e in lui le essenze eterne universali.

Si distingue dunque l'O. dall'INNATISMO (v.). Questo ammette, sì, in noi la presenza dell'idea di Dio, non costruita o dimostrata bensì data o infusa da Dio stesso, ma si tratta pur sempre di un'*idea* di Dio, cioè di un surrogato, o vicario, o copia di Dio, non già di Dio stesso (secondo la mentalità fenomenistica, v. *SCETTICISMO*), e non giova a farci conoscere le cose diverse da Dio; mentre l'O. vuole che noi conosciamo immediatamente la realtà stessa di Dio, e in essa tutte le cose. Si distingue pure dall'apriorismo dell'argomento ONTOLOGICO (v.), secondo il quale la realtà di Dio non si vede immediatamente in se stessa ma si deduce a partire da un'*idea* presupposta che la implichi.

III. Le ragioni (fragili!) dell'O. sono abbastanza trasparenti. 1) In un tempo in cui la SCIENZA (v., anche ILLUMINISMO, RAZIONALISMO, CLERICALISMO) considerava gloriosa prodezza annettersi l'aggettivo di « laica » e « atea », parve di bell'effetto apologetico e pastorale orneggiare tutto il sapere scientifico proprio a quel Dio che si voleva estromettere dal perimetro della scienza. Forse per questa sua premessa apologetica l'O. reclutò quasi tutti i suoi fautori tra ecclesiastici, religiosi, personaggi eminenti della gerarchia cattolica. Bisogna far conoscere l'O., esorta il FABRE (*Réponse* cit., p. 13), per combattere i materialisti, i kantisti, i panteisti...

2) D'altronde si doveva neutralizzare lo SCETTI-

cismo (v.) che avvelenava la cultura europea dopo Cartesio, e che, sacrificata al fenomenismo l'obiettività del conoscere, rendeva impossibile l'affermazione della norma morale e religiosa obiettiva universale. E parve che per tutelare l'obiettività del conoscere l'espedito migliore fosse il proclamare l'identità degli intelligibili con Dio stesso, verità per essenza, totale e immutabile, sottraendoli al complicato processo formativo insegnato dall'antica psicologia che aveva suscitato sospetto e scandalo nella filosofia moderna. Parve che la validità del concetto non potesse trovare una garanzia più efficace dell'O., poiché secondo l'O., per parte dell'oggetto il concetto coglie lo stesso essere infinito eterno, e, per parte del soggetto, impegna una quota minima di soggettività, un semplice « vedere immediato », che è il più indubitabile e il più ricco di tutti i tipi di sapere. « Senza di esso [l'O.] non si può concepire l'infallibilità delle cose umane, l'immutabilità dell'ordine, non si capisce come vi sia una morale fissa, una ragione indipendente, un giusto e un ingiusto assoluti... » (FABRE, *Défense de l'O.*, Paris-Tournaï 1862, p. 26). Sembra che l'O., prima di essere l'affermazione positiva e motivata di una certa gnosologia, sia stato un *rifiuto polemico* dell'antica gnosologia, motivato dal fatto che l'antica gnosologia non aveva saputo scongiurare lo scetticismo moderno. L'O. è vero per esclusione, nota il FABRE (*Réponse*, p. 8), perché né il sensualismo, né il peripatetismo — che è del resto una forma di sensualismo — non può spiegare la presenza in noi dell'idea di infinito e delle altre idee.

3) La motivazione positiva dell'O., che risale a Platone e trapassa, sempre identica, in S. Agostino, S. Bonaventura, Malebranche, Fénelon, Rosmini, Gioberti e in tutti i partigiani minori del credo o., è tratta dai cosiddetti *caratteri divini dell'idea* (per es. di bontà, di essere) e della *verità intellettuale* (per es. il giudizio: 2 e 2 fanno 4). Si dice: l'idea, la verità ha una impressionante nota di *assolutezza*, di *infinità*, di *eternità*, di *necessità*; infatti il concetto di bontà (ad es. non è bloccato su un particolare bene dimensionato, riferito a un determinato segmento dello spazio-tempo individualizzante e diveniente (ad es. la bontà di questo bicchiere d'acqua). Ma è un ideale di bontà totale senza limiti, fuori dello spazio e del tempo, tant'è vero che l'applichiamo a *tutti* i beni e a tutte le classi di bene, e *sempre*, in qualunque porzione dello spazio-tempo siano situati; e quando diciamo 2 e 2 fan 4 ci sentiamo soggiogati da una forza superiore irresistibile e infrangibile, che ci rende impossibile pensare diversamente. Chi dice: 2 e 2 fanno 5, dice, appunto, ma non *pensa* niente. Ebbene, come si giustificano queste note privilegiate dell'idea, della verità? donde si traggono? Non si potranno considerare derivate dal mondo delle creature, poiché le cose del mondo sono realtà finite, mutevoli, contingenti, immurate nello spazio-tempo, e quindi incapaci di render conto dell'infinità, eternità, necessità ammirate nelle idee. Neppure si potranno considerare come opera nostra, poiché noi stessi siamo del pari finiti, rigidamente circoscritti dallo spazio-tempo individuante fluente contingente. In breve, le idee e le verità si dovranno considerare quali *cose di Dio*, poiché solo Dio è infinito, eterno, necessario come le idee e le verità. E dunque quando l'intelletto concepisce e pronuncia una verità, attinge direttamente immediatamente, non alle cose, non a se stesso, bensì a Dio: Dio è il *primo ontologico* (autore

dell'essere) e anche il *primo logico*, il primo alimento dell'attività intellettuale; l'O. più noto aggiunge anche: è l'*unico logico*, l'*unico* alimento della mente. L'uomo non ha modo di operare *intellettualmente* senza affisarsi in Dio, senza impossessarsi di Dio, che l'uomo lo sappia o non lo sappia; il mondo delle creature basta a suscitare soltanto la sua vita *sensoriale*, animale.

IV. I precursori. Raggiunta questa conclusione, era poi facile trovare altre ragioni, postume. In particolare, poiché ognuno aspira ad essere originale e primo nell'impresa della cultura, eppure nessuno rinuncia a vantarsi di una lunga insigne genealogia, si cercarono e si trovarono nei grandi del passato ambiti avalli del teorema o. La retrospezione nella storia non ci è mai avara di soddisfazioni: fissato un tema da saginare con citazioni, sempre si trovano testi chiari a favore (e altri si fanno chiari con qualche massaggio). Così è che, alla ricerca di ascendenze illustri, gli ontologisti del sec. XIX si costruirono una ricca preistoria, dove compaiono, dopo PLATONE (v.), le più venerate autorità: *in primis*, la Bibbia là dove parla della LUCE (v.) di Dio «segnata» su di noi e diffusa in noi (v. ILLUMINAZIONE), in particolare dove parla del LOGOS (v.), «lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (Giov I 9); e poi i padri, i dottori, gli scrittori cristiani che commentano la Bibbia e, rapiti dall'idea di Dio, ancorano direttamente a Dio e al suo Cristo tutto il vero, tutto il buono, tutto il bello delle cose e degli uomini.

A. FONCK in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1002 ss, fa una diligente rassegna degli autori passati che gli ontologisti del sec. XIX, a ragione o a torto, citano in proprio favore. Vi compaiono S. GIUSTINO, CLEMENTE Aless. e ORIGENE, S. GREGORIO Naz., S. CIRILLO Geros., che esaltano (ma senza preoccupazioni gnoseologiche) l'azione illuminante di Dio e del Verbo sulle nostre menti. Emerge sopra tutti, capo corteo dei precursori, S. AGOSTINO (ivi, col. 1003-7, i testi agostiniani sfruttati dall'O.; v. ILLUMINAZIONE div.), il cui nome immenso domina il medioevo fino al trionfo dell'aristotelismo.

Nel medioevo si sorprendono sintonie ontologiche in S. ANSELMO (*Prosl.* 14: «Quomodo et cur videtur et non videtur Deus a quaerentibus eum») e specialmente in S. BONAVENTURA (Fonck, col. 1008 es. Cf. la grande ragione agostiniana tratta dalle verità eterne: il nostro intelletto «scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucet non potest videre nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce quae illuminat omnem hominem...», *Ihner. mentis in Deum* III, 42; «mira igitur est caecitas intellectus qui non considerat illud quod prius videt et sine quo non potest cognoscere», ivi n. 60). S. TOMMASO fu pure sollecitato dall'O. (Fabre, Ubahgs, Milone, Vercellone), ma invano (e gli ontologisti addossano a lui, come ad Aristotele, a Lutero e a Cartesio, la maggiore responsabilità del «psicologismo»). Meno refrattari appaiono ENRICO di Gand, GERSONE («sicut colorum visioni comes est visio lucis seu luminis, ita nihil videre possumus nisi per irradiationem divini luminis directae vel oblique, absolute vel confuse se monstrantis»; non si tratta di illuminazione *presupposta alla nostra visione*, come insinuerebbe la traditora immagine della luce che suggerì anche la dottrina agostiniana dell'illumina-

zione divina, ma si tratta di una vera *visio Dei*, benché *nubilaris et aenigmatica*, che Gersonne distingue dalla *visio facialis et intuitiva* e dalla *visio specularis et abstractiva*, v. Fonck col. 1010; tuttavia forse l'aggettivo «nubilaris et aenigmatica» neutralizza l'eterodossia dell'aggettivo «immediata»), DIONIGI Cartusiano, MARSILIO Ficino (il Thomassin e, dopo di lui, gli altri ontologisti fanno gran caso di questo testo del Ficino: «Ipsum ergo esse absolutum, qui Deus est, primum est quod mentibus miro quodam pacto sese offert, quod illabitur, quod effulget, quod caetera omnia patefacit...; non tamen istud animadvertimus, sicut neque oculus considerat se videre solis lumen continet, caeteraque per ipsum atque in ipso», cit. da Fonck col. 1010; ma si badi: qui non è detto che vediamo Dio *immediatamente*, bensì è detto soltanto che vediamo lui tutte le volte che vediamo e giudichiamo il vero, il buono, in quanto sappiamo d'altronde che egli è la verità e la bontà: «Quod si veritas ipsa et bonitas Deus est, sequitur ut Deus toties hominum mentibus illucescat quoties... vera et bona dijudicamus», pensiero che anche S. Tommaso concorderebbe, *S. Theol.* I, q. 2, a. 1).

Nell'età moderna il capostipite dell'O., riconosciuto e applaudito da quasi tutti gli ontologisti, è Nic. MALEBRANCHE (testi in Fonck col. 1010-12), il quale in verità sembra il primo a proporre la tesi o. in forma critica sistematica. Egli la conforta con tre riflessioni: 1) argomento antico delle verità eterne: «Voi vedete una verità immutabile, necessaria, eterna...; ora, se le vostre idee sono eterne e immutabili, è evidente che esse non possono trovarsi se non nella sostanza eterna e immutabile della divinità...; dunque soltanto in Dio noi vediamo la verità»; — 2) variazione dello stesso argomento: «Sono certo che Dio vede proprio la stessa cosa che vedo io, la stessa verità, lo stesso rapporto che io percepisco ora fra 2 + 2 = 4. Ora, Dio non vede se non nella sua stessa sostanza. Dunque la verità che io vedo [identica a quella che Dio vede nella sua sostanza] la vedo anch'io nella sua stessa sostanza»; — 3) altra variazione che utilizza la nozione privilegiata di «essere»: l'idea di essere generale o universale o infinito è la stessa idea di Dio; non si può ammettere che una realtà finita creata mi possa fornire quest'idea di essere infinito; dunque, possedendo io l'idea di essere infinito, non posso che attingerla nella visione diretta immediata della stessa realtà infinita, cioè di Dio: «Io sono certo che vedo l'infinito [l'essere universale]; dunque l'infinito esiste, poiché io lo vedo e poiché non lo posso vedere che in se stesso; e non v'ha altra cosa fuori di lui che si possa vedere per se stessa. L'idea di essere infinito è la prima del nostro intelletto e la condizione prequisita a ogni altro concetto di cosa finita, in quanto solo in essa vediamo le cose finite (come se queste fossero «porzioni» dell'essere generale: il finito ci appare come limitazione dell'infinito); dunque, ricordando che la nostra idea di essere è la stessa visione di Dio, si deve dire che nella visione di Dio vediamo tutte le cose.

Malebranche prevede una formidabile obiezione filosofica e teologica: come può l'uomo vedere Dio infinito se la natura dell'uomo è una capacità finita? come la visione immediata naturale di Dio, professata dall'O., si distingue dalla visione beatifica soprannaturale concessa soltanto in paradiso? Malebranche risponde introducendo una distinzione che, malgrado le sue oscurità e aporie interne, sarà

manovrata da tutti gli ontologisti: « Dal fatto che gli spiriti vedono tutte le cose in Dio, non si può concludere che essi vedano l'essenza di Dio. L'essenza di Dio è il suo essere assoluto; e gli spiriti non vedono la sostanza divina presa assolutamente, ma solo in quanto è relativa alle creature e partecipabile ad esse: ciò che essi vedono in Dio è imperfettissimo, mentre Dio è perfettissimo ». Vorremmo sapere di più, ma l'oratorio ci lascia tutta la nostra sete di pulizia mentale. Se avesse tentato di giustificare la sua distinzione tra essenza assoluta ed essenza partecipabile di Dio, forse si sarebbe accorto che l'essenza partecipabile di Dio o non dice niente ed è posta tautologicamente come l'essenza « che si può vedere dall'uomo », appunto, o è Dio come causa del mondo; e la causalità divina è categoria che ci risulta soltanto con un processo inferenziale a posteriori (v. TEODICEA), non già per visione immediata, come vuole il teorema o.

FÉNELON e BOSSUET riecheggiano il dizionario di Malebranche, ma forse non più che il dizionario (v. I). LEIBNIZ, poi, che Jean Sans-Fiel, Jules Fabre, V. Cousin, Vinc. Gioberti s'industriano di inscrivere nel partito o., appartiene chiaramente a un altro pianeta filosofico.

G. S. GERDIL (*Défense du sentiment du p. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke*, Torino 1748; nell'ediz. di Bologna 1787 è aggiunto un importante *Avertissement*) vuole « precisare » e « semplificare » l'espressione di Malebranche, ma non si scosta dal pensiero di lui, che egli giudica « très vrai dans le fond ». L'apprensione intellettuale è prodotta nell'anima dall'azione di Dio. Non si deve credere, tuttavia, che Dio presenti svelata la sua essenza come una lavagna piena di figure messa sotto gli occhi dello spirito umano, dov'ognuno sarebbe libero di fissarsi sulla figura che più gli aggrada — così qualcuno intese a torto le espressioni figurate di Malebranche, osserva il Gerdil — ma piuttosto si deve dire che Dio, nel quale sono contenute eminentemente le idee di tutte le cose, « imprime con la sua azione sullo spirito la rassomiglianza intelligibile, che è l'oggetto immediato della percezione » [intellettuale]; tutte le espressioni: « presentare le idee allo spirito, svelare ad esso le idee, unirsi ad esso in maniera intelligibile... non significano null'altro che questa stessa azione di Dio come causa esemplare... o rappresentativa dei diversi esseri, azione che produce nell'anima una passione, la quale è la percezione dell'essenza di Dio in quanto rappresentativa di tale o tal altro essere ». I padri Liberatore e Ramière e i redattori di *Civ. Catt.* credettero che Gerdil nell'ediz. del 1787 avesse abbandonato l'O. di Malebranche. A noi pare che no, anzi ci pare che l'abbia peggiorato. Infatti Gerdil continua ad ammettere la visione immediata dell'essenza (esemplare o rappresentativa) di Dio, il che è già O. Inoltre, che cosa vede l'uomo nell'essenza esemplare di Dio? vede forse le singole idee bell'e fatte e definite come figure su una lavagna? Gerdil sembra aborrire questa descrizione (v. sopra), perché l'essenza di Dio è una realtà semplice, che contiene « eminentemente » (v. EMINENZA) ma non attualmente gli archetipi di tutte le cose. Dunque le singole idee non sono viste dall'uomo in Dio, e dovranno essere formate dall'uomo stesso. Come? l'intuizione di Dio non era stata postulata proprio per spiegare la formazione delle idee? L'O. qui sarebbe diventato un enorme pleonasmo.

V. Gli ontologisti del sec. XIX. I temi dell'O., già tutti pronti, nel sec. XIX si diedero il nome di O. (con Gioberti), e trovarono una foltilissima legione di assertori e di difensori o simpatizzanti degli assertori (cf. Fonck col. 1014-46).

a) In Francia l'O. invase le scuole cattoliche attraverso i manuali di filosofia e di mistica, ed era inoltre servito da giornali e riviste (*L'ami de la religion, Le correspondant, Revue de l'année relig., philosophique et littéraire* di Tolosa, in parte anche gli *Etudes théologiques* dei gesuiti di Parigi). Il gran favore di cui per alcun tempo godette si doveva a un equivoco: esso passava come il sistema dell'ortodossia cattolica contro i negatori moderni.

Il Fonck (col. 1015 ss) cita BLAMPIGNON maestro di conferenze a l'Ecole des Carmes, professore di logica nel seminario di Troyes e nel liceo di Angoulême (*Etude sur Malebranche* con doc. inediti, 1862), BRANCHEREAU sulpiziano, professore nel seminario di Nantes (*Praelectiones philosophicae*, Clermond-Ferrand 1849, Nantes 1855; v. presso Fonck col. 1016 un elenco di 15 sue proposizioni presentate al giudizio di Pio IX e giudicate riprensibili), CAUPERT e CHASSAY, professori di filos. nei seminari di Versailles e di Bayeux, rispettivamente, V. COUSIN e Jules SIMON (Fonck col. 1017-19, discussione sul loro O.), Jules FABRE gesuita, professore di filos. nel seminario di Montauban e nel collegio Sainte-Marie di Tolosa, uscito poi dalla Compagnia, fecondo e chiaro espositore dell'O. (curò una seconda ediz. della *S. Aur. Augustini... philosophia* compilata dall'oratoriano Andrea Martin; iniziò poi un *Cours de philosophie*; contro il *De l'unità dans l'enseignement de la philosophie*, Paris 1862, pubblicato dal p. Ramière dopo la condanna romana dell'O., indirizzò la *Défense de l'O. contre les attaques récentes de quelques écrivains qui se disent disciples de St. Thomas*, Paris-Tournai 1862; il Ramière replicò in 3 *Lettres à Dom Gardereau*, in *Rev. du monde cath.* sett., ott. e dic. 1863, e Fabre pubblicò *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'O.*, Paris 1864. È del Fabre la dizione: « visione esclusiva dell'essenza estrema di Dio », con la quale egli vuol distinguere la visione di Dio insegnata dall'O. di contro la visione intuitiva dell'essenza intima di Dio concessa ai beati. Il Fabre nel 1866 fu nominato professore supplente di dogma alla facoltà di teologia di Parigi, al posto dell'Hugonin, che era stato eletto vescovo di Bayeux; in quell'occasione sottoscrisse la ritrattazione delle dottrine dell'O.), GARDEREAU O. S. B. di Solesmes (trattando *De la philosophie cath. au moyen-âge*, 1846, specialmente di S. Bonaventura, accoglie principii del tradizionalismo e dell'O., che poi difende contro le critiche del Bonnetty 1847 e del p. Ramière 1862), HUGONIN (v.) superiore de l'Ecole des Carmes, professore di filos. alla Sorbona, poi vescovo di Bayeux, GRATRY (v.), LAMENNAIS (v.), MARET (v.), MAUPIED, MAZURE, F. MOIGNO (Fonck col. 1025-27), JEAN SANS-FIEL (pseudonimo), lucido espositore dell'O. (*Discussion amicale sur l'O.*, Paris-Nancy 1865; *De l'orthodoxie de l'O. modéré et traditionnel. Réponse au R. P. Kleutgen*, Paris-Nancy 1869; l'O. « moderato e tradizionale » che l'autore crede di dover difendere pur dopo la condanna romana, è quello di Fénelon e Bossuet: v. I).

b) In Italia gli ontologisti si addensano in tre costellazioni: attorno a Rosmini, a Gioberti, a Ter. Maniani della Rovere.

In ROSMINI (v.) alcuni ontologisti non ravvisano un O. puro, bensì una forma di psicologismo e di peripatetismo (osserva Gioberti che per Rosmini, « il primo psicologico [la prima idea] non è identico al primo ontologico [la prima realtà, Dio]: in ciò consiste sostanzialmente, al parer mio, tutta la parte erronea del suo sistema », *Introduz.* cit., l. c. p. 267; e « ciò che indusse in errore un ingegno così accurato, come quello del Rosmini, si è l'uso del metodo meramente psicologico, che consiste nel discorrere dei fatti interni per mezzo della riflessione sola », ivi p. 271; per Rosmini, che in ciò rigetta espressamente l'opinione di S. Bonaventura, « il concetto della realtà dell'ente, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito ma solo in modo mediato e per dimostrazione », ivi p. 277). E difatti Rosmini evita le formule dell'O. Ma la sua dottrina dell'essere ci sembra un O. di fondo, potenziale, che, sviluppata a dovere, raggiungerebbe l'O. franco. Il grande rovertano trovò seguaci, divulgatori, difensori specialmente all'università di Torino (SCIOLLA, CORTE, PEIRETTI, RAINERI, TARDITI il quale nelle *Lettres d'un rosminien à Vinc. Gioberti*, Torino 1841, è il primo a difendere Rosmini contro Gioberti), in PESTALOZZA profess. nel seminario di Monza (*Le postille di un anonimo*, Mil. 1850; *Le dottrine di A. Rosm. difese dalle imputazioni del noto prete bolognese*, 2 voll., Mil. 1851-53), in Gustavo CAVOUR fratello del ministro piemontese (*Fragments philosophiques*, Tor. 1841), PAGANINI profess. all'univ. di Pisa, ALESS. MANZONI (*Dialogo dell'invenzione*), TOMASEO (*Esposizione del « Nuovo saggio » di Rosmini*, Torino 1838; *Studi filosofici*, 2 voll., Ven. 1840), PETRI (difende Rosmini contro le critiche di p. Liberatore, Torino 1878, e di A. Valdemari rettore del seminario di Crema, Tor. 1879), BURONI (in difesa di Rosm. contro p. Cornoldi, Tor. 1878, e contro la « Civiltà Catt. », Tor. 1879), CALZA e PEREZ (*Esposizione ragionata della filos. di A. Rosm.*, Intra 1878), e in tanti altri scrittori, anche estranei alla congregaz. rosminiana.

Il giobertismo filosofico e politico (v. GIOBERTI) suscitò centri rigogliosi a Torino (BERTINI, *Idea di una filosofia della vita*, 2 voll., Tor. 1850), a Pisa (CENTOFANTI, PUCCINOTTI), a Napoli (MASI, TOSCANO, CUCCA, CHIAROLANZA, PEPERE, FORNARI [fu suo discepolo l'ACRI, profess. a Bologna, che difese Gioberti contro Spavental], FIORENTINO dapprima giobertiano, poi sostenitore di Spavental avverso al Gioberti), e specialmente in Sicilia (GARZILLO, morto a 19 anni, che, in *Saggio filosofico* del 1847, fonde Miceli e Ben. d'Acquisto con Gioberti; Vinc. DI GIOVANNI, profess. nel liceo di Palermo, *Sullo stato attuale e su i bisogni degli studi filosofici in Sicilia*, 1854; *Principii logici estratti dall'Organo di Aristotele e annotati*, 1871; *Principii di filosofia prima esposti ai giovani italiani*, 3 voll., 1878; Severino Boezio e i suoi imitatori, 1880; *Pico della Mirandola, filosofo platonico*, 1882; *Storia della filosofia in Sicilia*, 2 voll., 1873. Alla formula giobertiana « l'ente crea l'esistente » egli sostituisce la formula del tutto equivalente: « l'assoluto pone il relativo »; Ant. MAUGERI minore francescano che in *Corso di lezioni di filosofia razionale, sistema psico-ontologico*, 1856, e in *Elementi di filosofia* per il seminario di Catania utilizza Gioberti, Rosmini e l'aristotelismo; Gius. ROMANO gesuita [v.], LETTIERI, ecc.). In Sicilia le nuove idee erano state preparate da Vinc. MICELI (v.) e dai suoi seguaci, fra i quali si distinguono

Rosario CASTRO (1783-1851) e Bened. D'ACQUISTO (v.).

Il conte Ter. MAMIANI (1799-1885) fu aggregato agli ontologisti da quando mitigò il suo primitivo empirismo accogliendo alcune suggestioni di Rosmini, che aveva criticato l'opera di Mamiani *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (Padova 1836) in *Il rinnovamento della filos. in Italia proposto dal conte Ter. M. ed esaminata da Ant. Rosm. Scrbati* (Milano 1836; cf. *Sei lettere al Rosmini*, 1838, e *Dell'ontologia e del metodo*, 1841, del Mamiani). Ma il suo O. è lontano da quello francese e italiano contemporaneo, del quale ha perduto gran parte anche del significato religioso polemico apologetico. La sua dottrina, mal suturata, incerta e languida, consiste tutta nel far rilevare, con l'empirismo e col platonismo di tutti i tempi, che le nostre idee hanno un aspetto *ad extra* per cui si riferiscono alle cose sensibili, e un aspetto *ad intra* per il quale esprimono l'assoluto, l'immutabile, il necessario (i « caratteri divini » delle idee). Questa assolutezza delle idee è Dio. Dunque noi non vediamo Dio in se stesso, bensì nelle nostre idee, precisamente in quella quota di assolutezza di cui è carica ogni idea intellettuale: non intuiamo Dio in se stesso, ma solo in quanto si rivela nell'assolutezza delle idee. Né vediamo le cose in Dio, poichè la conoscenza delle cose è condizionata dalla percezione empirica dei fenomeni. In una parola, la conoscenza intellettuale è l'intuizione dell'assoluto nelle nostre rappresentazioni date (*Dialoghi di scienza*, 1846; *Confessioni di un metafisico in Rivista contemporanea* di Torino, 1850, poi raccolte in volume, Firenze 1865; *Meditazioni cartesiane*, Firenze 1869; studi sulla rivista da lui fondata nel 1870: *La filosofia delle scuole italiane*, organo della « Società promotrice degli studi filosofici e letterari » fondata da lui e da D. Berti nel 1869). Mamiani non fece scuola; tra i suoi ammiratori si citano BONATELLI, LAVORINO e sopra tutto Luigi FERRI autore di un diligente *Essai sur l'histoire de la philos. en Italie au XIX siècle*, Paris 1869. Dopo la morte del Mamiani, per opera del Ferri, la citata rivista assunse il nuovo titolo *Rivista italiana di filosofia* e un nuovo indirizzo che lascia cadere il fondatore nell'oblio.

Fuori dalle tre pleiadi ricordate, tra i toccati dal morbo dell'O. si citano i barnabiti Francesco MILONE (ammiratore della *Discussion amicale* di Jean Sans-Fiel in *Rivista univers.* dic. 1860), Gactano MILONE (*La scuola di filos. razionale intitolata a S. Agostino*, 2ª ed., Napoli 1861: l'intelligibile è realtà increata, è Dio stesso, che dunque è l'oggetto proprio immediato dell'intelletto: tale è la dottrina di S. Agostino, S. Anselmo, S. Bonaventura, Gerdill...; *Avvertenze pe' giovani sul modo di studiare e di comporre in filosofia*) e VERCELLONE (v.), il celebre gesuita PASSAGLIA (v.), il minore osservante de RIGNANO (v.) divenuto vescovo di Potenza e Marsica, il sacerdote romano Franc. SENI (articoli in *Campo dei filosofi italiani*; *Avvertenze* sulla « Storia della filosofia antica » del Latoré, 1867; il Seni è un entusiasta di Gaet. Milone, ma, a differenza del Milone, egli si esprime come se Dio fosse da noi conosciuto immediatamente non già in se stesso, bensì nella verità: noi percepiamo Dio con l'intelletto perché Dio è la verità, e l'intelletto percepisce la verità), il pseudonimo Mich. TUDNONE (*Sopra quattro articoli della Civ. Catt. in Campo dei filosofi ital.*).

Alla diffusione dell'epidemia o. in Italia giovò forse il fatto che l'O. fu presentato (da Gioberti e

da Rosmini, in particolare) come la filosofia nazionale italiana, concorde con tutta la tradizione del pensiero e della religiosità italiana che risale a Pitagora, agli Eleati, al platonismo cristiano di S. Agostino, S. Anselmo, S. Bonaventura, Marsilio Ficino, Patrizi, ecc.

c) In Belgio, dopo la pubblicazione della *Introduzione allo studio della filos.* di Gioberti (Bruxelles 1840, presso Franc. Hayez), l'O., che per l'addietro era osteggiato, si insediò all'università di Lovanio, e la *Revue catholique* di Lovanio divenne « l'organo principale della scuola ontologista » (Ubaghs). Tra gli ontologisti belgi si ricordano TITS, LAFORÊT, LABIS, CLAESSENS, BOUCQUILLON e, il più noto, UBAGHS (v.). All'O. di Lovanio si ispira anche l'americano BROWNSON, protestante convertito al cattolicesimo (v. FONCK col. 1039).

d) Un O. moderato propose il gesuita svizzero ROTHENFLUE, le cui *Institutiones philosophiae theologiae* (2 ediz., Lyon-Paris 1846) si diffusero nei collegi dei gesuiti di Francia (Fonck col. 1038 s.).

VI. La critica. La tesi o. è una di quelle che impegnano tutto l'edificio filosofico e teologico: chi la sostiene e chi la combatte si trovano opposti non già per una sola tesi bensì per tutto un impianto mentale diverso.

A) Ebbene l'O. è il disfacimento di tutto il tessuto filosofico e teologico cristiano. È solenne tesi, metafisica e rivelata, solida con tutta la dottrina cristiana, che Dio non si vede immediatamente dall'uomo, se non per grazia soprannaturale, in cielo come condizione permanente dei salvati (v. VISIONE beatifica) e sulla terra come favore eccezionale concesso da Dio ad alcune anime (v. MISTICA, CONTEMPLAZIONE, VISIONI). Fuori di questi casi l'uomo non conosce Dio se non per dimostrazione a posteriori, « per ea quae facta sunt » (cf. S. Theol. I, q. 2, a. 2; v. TEODICEA), o per FEDE (v.), « in speculo, in aenigmatibus », mediatamente. È un punto-spia di dottrina, iperestico; e chi lo tocca . . . muore.

È facile vedere come l'O. sia carico di anticristianesimo:

1) di RAZIONALISMO (v.) e naturalismo in quanto l'O. non è più in grado di salvare la gratuità della rivelazione e della soprannatura: della visione immediata di Dio, che è grazia, oggetto di teologia, fa uno stato naturale dell'uomo, oggetto di filosofia. Concedendo all'uomo l'intuizione naturale di Dio, dovrebbe concedergli anche l'intuizione naturale della Trinità, del programma divino della salute, dei « misteri » cristiani, che, invece, sopravvanzano la ragione naturale e ci vengono notificati soltanto dalla rivelazione;

2) di PANTEISMO (v.). Infatti se le cose hanno intelligibilità non già in se stesse bensì in Dio, si dovrà dire che le cose hanno realtà non già in se stesse bensì in Dio, e si concluderà o che le cose non esistono (sono *doxa*, illusione) o che sono modi della sostanza divina, come insegna SPINOZA (v.). Inoltre, fare di Dio l'oggetto della nostra intuizione immediata significa o innalzare l'uomo a livello di Dio o abbassare Dio a livello dell'uomo, in ogni caso significa stabilire un'equazione panteistica tra l'uomo e Dio. Alla quale l'O. giunge anche quando fa di Dio la stessa luce intellettuale dell'uomo e quindi un costitutivo formale dell'anima umana (difatti, nella storia, all'O. è sempre legato in qualche modo il panteismo; si ricordino i pseudomistici, Spinoza, Schelling, Hegel);

3) di relativismo teoretico ed etico (v. SCETTICISMO): l'O. rende impossibile l'errore dell'intelletto (l'errore del senso poi non è . . . errore); con qualche sforzata forse riuscirà a spiegare come i pensieri degli uomini siano molteplici e diversi, pur avendo tutti per oggetto lo stesso Dio, ma dovrà sempre dire che tutti i pensieri degli uomini sono veri, fatte o aspetti della verità, favorendo così quel relativismo (allora si diceva eclettismo) che l'O. voleva combattere. Rovinata l'obiettività universale e immutabile del vero, non v'è più modo di fondare l'obiettività del bene, della regola etica, della legge, che sarà abbandonata al capriccio dell'individualismo anarcoide, tanto più pernicioso e incorreggibile in quanto potrà mascherarsi di teosofismo.

4) La denuncia dei guasti operati dall'O. nel sistema cristiano potrebbe continuare a lungo. Ad es., nella dottrina dell'ANIMA (v.), se si dice che Dio è la nostra luce intellettuale, si dovrà anche dire che v'è un unico intelletto per tutti gli uomini, come è unico Dio, e così si rinnoverà l'errore del monopsichismo medievale (v. AVERROÈ, SIGIERI di Brab.), che cancella importanti capitoli dell'antropologia e dell'etica cristiana. Ancora, fare di Dio il termine di una intuizione immediata dello spirito umano, significa conferire allo spirito umano le caratteristiche dello spirito puro, angelico, e quindi negare la sua natura infraangelica di *forma del corpo*, il qual punto appartiene del pari al sistema cristiano (v. OLIVI).

B) Si comprende come il magistero ecclesiastico si mostrasse sempre severo e pronto nel denunciare le deviazioni dell'O.

1) Il conc. di Parigi del 1277 approvato dal papa insegna: « Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendum essentiam primae causae, hoc male sonat et est error si intelligatur de cognitione immediata » (cap. II, n. 29, in *Max. Biblioth. vet. Patrum* XXV, Lione 1677, p. 332 b).

2) Il conc. di Vienne, ecum. XV (1311-12) condanna questa proposizione dei BEGARDI (v.): « Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum » (DENZ.-B. 475); negare la necessità del « lumen gloriae » soprannaturale per la VISIONE beatifica di Dio (v.), significa ammettere, con l'O., che « intellectualis natura in se ipsa naturaliter » ne è capace (ivi).

3) Un preciso perentorio decreto del S. Ufficio, *Tuto tradi non possunt* del 18 sett. 1861, condannava 7 proposizioni ontologistiche (DENZ.-B. 1659-65). Gli ontologisti tentarono di deviare il colpo pretendendo che il decreto colpisse non già l'O. dei cattolici, ma un pseudo-O. e soprattutto il panteismo. Invano: le proposizioni riproducono con energica nettezza — quasi tutte anche verbalmente — proprio le dottrine degli ontologisti cattolici. A conferma, si ricordi che il card. Patrizi, segretario del S. Ufficio, dichiarava (lettera del sett. 1862 al vesc. di Nantes) che le 15 proposizioni del BRANCHEREAU (v. sopra) cadevano sotto la condanna del 1861; ugual risposta diede lo stesso cardinale (lettera del 2 marzo 1866 all'arcv. di Malines) a proposito delle opere filosofiche dell'UBAGHS, in particolare dei suoi trattati di *Logique* e *Théodicée*; e l'HUGONIN, quando fu proposto per la sede vescovile di Bayeux, dovette ritrattarsi (13 ott. 1866) riconoscendo di aver insegnato dottrine ontologistiche riprovate dalla S. Sede.

4) Al concilio Vaticano era stato proposto che l'O. fosse di nuovo condannato (il canone proposto

era di questo tenore: « Si quis dixerit Deum per immediatam visionem seu intuitum in hac vita naturalibus viribus percipi posse, aut in illo omnia directe videri et contemplari, A. S. »). Il suggerimento non fu accolto, non perché si volessero sottacere o edulcorare le condanne che già avevano colpito l'O., bensì *soltanto* perché l'argomento era di tal gravità che non doveva essere appena toccato incidentalmente nel proposto emendamento del cap. 2 della costit. *Dei Filii*, ma doveva essere ampiamente studiato in concilio. Allora i cardinali RIARIO e SPORZA presentarono al concilio un lucido denso *Postulatum* contro l'O.; ma il concilio si sciolse prima di potersi pronunciare (cf. Fonck col. 1055 s.).

5) Anche alcune delle proposizioni del ROSMINI (v.) condannate dal S. Ufficio il 14 dic. 1887 (DENZ.-B. 1891-1909) riecheggiano le dottrine condannate nel 1861.

6) Si ricordino pure i pronunciamenti del magistero che difendono la vera concezione dell'ANIMA (v.), rivendicano il carattere soprannaturale della contemplazione MISTICA (v.) infusa, riprovano il RAZIONALISMO teologico (v.), il PANTEISMO (v.), il monopsichismo averoistico, ecc.

7) E certamente l'errore O. fu il motivo — o almeno uno dei motivi — per cui furono posti all'indice i libri di MALEBRANCHE (v.), di GIOBERTI (v.), di MAMIANI (decr. 18 gen. 1850, 14 febr. 1881), di TOMMASEO (decr. 13 sett. 1842) e il citato *Essai sur l'histoire...* di L. FERRI (10 dic. 1874).

Gli ontologisti del sec. XIX non ignoravano le antiche condanne, ma tentarono di deviarle da sé riparandosi entro una foresta incomposta di distinzioni: si volle distinguere la « visione ontologica » dalla « visione beatifica », la « estuizione » dalla « intuizione », la « essenza extima » dalla essenza « intima » di Dio, l'essenza, la sostanza, le proprietà di Dio, le proprietà razionali e le proprietà soprarazionali di Dio... distinzioni che certamente testimoniano la sincera volontà di ortodossia dei loro autori, ma che non riuscirono a purgarli dall'errore, come provano le recenti condanne. Infatti, per essere apprezzabili, quelle distinzioni avrebbero dovuto confessare la tesi centrale della visione immediata naturale di Dio e delle cose in Dio; ma allora avrebbero annullato tutto l'O.

C) La critica precedente — che mostra il molteplice e grave « inconveniens » che l'O. solleva contro il sistema cristiano — è necessaria, ma non ancora sufficiente, poiché « adducere inconveniens non est solvere argumentum ». Se non si facesse vedere che l'argomento di fondo dell'O. — quello tratto dai « caratteri divini » dell'idea — è falso, si dovrebbe concludere che l'O. è, sì, intollerabile in teologia, ma che è necessario in gnoseologia; e quindi dovremmo ammettere il divorzio fra filosofia e teologia o la duplicità della VERITÀ (v.). Il tema è grosso e si espone debitamente solo con la costruzione effettiva di tutto l'edificio gnoseologico e quindi metafisico, come poc'anzi si avvertiva. Qui basti denunciare l'illusione originaria dell'O., che, a nostro fermo parere, consiste nell'aver scambiato la illimitatezza astrattiva delle idee con la infinità, eternità positiva di Dio. Postillando il ragionamento o, si deve dire:

1) *L'idea ha note di assolutezza, di infinità, di eternità*. Sia. Ma l'assolutezza dell'idea non è quella che si vede competere a Dio (quando si abbia una corretta nozione di Dio). L'idea rappresenta quanto vi è di *identico* fra gli stati molteplici di un individuo

(= *sostanza*, v.), fra molti individui della stessa classe (= *forma*, v. MATERIA E FORMA), fra molte cose in generale (= *esistenza*, nel senso definito in ONTOLOGIA, v.), o ciò che vi è di *permanente* nei vari tipi di divenire. Il principio di identità-permanenza espresso dall'idea è realtà *finita e costitutiva* dell'individuo totale, esistente *soltanto nelle* particolari dimensioni spazio-temporali dell'individuo concreto; mentre la realtà di Dio è *infinita e non costitutiva* di nessun essere finito; la cosiddetta infinità ed eternità dell'idea è *soltanto* la inconsiderazione delle particolari dimensioni spazio-temporali in cui di fatto esiste il finito, mentre l'infinità ed eternità di Dio è il possesso di tutto l'essere con *esclusione* dei limiti spazio-temporali e di qualsiasi altro limite costitutivo.

2) *L'assolutezza dell'idea non può essere fornita all'intelletto dalle cose create, poiché in esse, finite e mutevoli come sono, non si trova*. Sì, l'assolutezza divina non vi si trova (si ricava da esse per inferenza, *negando* la loro finitezza, v. TEODICEA). Invece, l'assolutezza cosiddetta delle idee (v. OSSERV. 1) non vi si trova quando si guardino le cose finite *dal punto di vista della sensorialità*, ma vi si trova quando si guardino *dal punto di vista dell'INTELLETTO* (v.): infatti essa è l'oggetto proprio originale dell'intelletto (la « quidditas universalis in materia existens »). Dire: « non vi si trova col senso, e dunque non vi si trova affatto », è un miserando paralogismo, che si riscatterebbe soltanto se si riducesse tutta la conoscenza umana alla sensazione, cioè se si negasse l'originalità dell'intelletto rispetto al senso. Curiosa aporia! per questo presupposto inconsapevole l'O. risulterebbe alleato segreto col suo più aborrito nemico: il sensualismo (come allora si diceva).

3) *D'altronde l'assolutezza dell'idea sorpassa le capacità dell'uomo, che è del pari finito, e quindi non può essere una creazione dell'intelletto umano*. Si rinnovino le osserv. 1 e 2: l'intelletto è il padre dell'ideazione, attività finita propria dell'intelletto; infatti la cosiddetta assolutezza delle idee non è affatto l'infinità divina. *Ad hominem*, si continua: se l'idea ha davvero un peso specifico infinito, come potrà l'intelletto umano riceverla da Dio e portarla in sé? non s'era detto che l'intelletto è capacità finita? quella finitezza, che si fece valere per negare all'intelletto il potere *di creare* l'idea, si dovrebbe far valere anche per negargli la possibilità di *riceverla*.

4) *Dunque, Dio stesso è il nostro intelligibile, l'oggetto primo ed unico, proprio, diretto ed immediato del nostro intelletto*. Ma ormai la conclusione è disanguata. *Ad hominem*, si potrebbe continuare l'assalto. Ad es., come si fonda la tricotomia: cosa finita, intelletto, Dio? come s'è fondata la nostra certezza circa la realtà di Dio, circa la sua infinità, circa il suo principato assoluto nell'ordine ontologico e nell'ordine logico? Se si dirà che Dio non si dimostra, ma si vede immediatamente, ci meraviglieremo che di questa visione — la quale dovrebbe avere ragione di FINE ultimo (v.) beatificante, terminativo di tutto il nostro divenire — non abbiamo alcuna esperienza; e dovremo concludere che l'O., malgrado tutti i suoi apparati dimostrativi e polemici, non è null'altro che posizione dogmatica. Ancora: s'è ricordato a proposito di Gerdl come la tesi o, sia una enorme complicazione pleonastica, poiché lascia insoluto il problema a risolvere il quale era stata introdotta. Infatti, come l'intelletto vede in Dio le essenze ideali delle cose? Se si dice che ve le vede bell'e fatte

e distinte fra loro, allora è rovinata la semplicità di Dio, e Dio diventa una popolazione di idee, in tutto simile al mondo iperuranio di Platone (con questa aggravante gnoseologica: in Platone è l'anima stessa che *vide* le essenze nel periodo della sua preesistenza, mentre presso molti ontologisti l'anima *riceve* in sé le idee da parte di Dio, come se le idee fossero quadri che Dio o il «genio malefico» di Cartesio può manovrare a piacere, v. SCETTICISMO). Si dovrà dunque dire che le essenze ideali non sono lì bell'e fatte e squadernate in Dio, bensì vi si trovano condensate, allo stato «eminente» (v. EMINENZA), nell'unità indivisibile di Dio; allora, se così è, l'intelletto dovrà formarsi da sé le sue idee distinte, molteplici, a partire dall'unità assoluta di Dio. Ma come potrà formarsene, se si è negato che esso possa formarsene a partire dalle cose finite? e la formazione delle idee non era forse il problema che la tesi o. voleva risolvere?

Si dice, sbrigativamente, che gli ontologisti sono ormai morti e, nettamente toccati dalle condanne ecclesiastiche, non fanno più scuola (in Italia un pericolo di loro riapparizione può vedersi nel tentativo — per altri lati ben giustificato — di «riabilitare» ROSMINI, v.). Ma l'O. è categoria maggiore della METAFISICA (v.), sempre viva come è sempre viva la tentazione platonica (v. PLATONE) e la tentazione modernistica (v. MODERNISMO, AVVERSO ALLA TEODICEA inferenziale classica, fautore della «ESPERIENZA del divino», del «contatto» con Dio nell'immediatezza dell'intelletto e del sentimento).

BIBL. antica presso A. FONCK in *Dict. de théol. cath.* XI (1931) 1000-61. v. anche le voci cui nel testo si rinvia. — Storie della filosofia e della teologia (specialmente E. HOEDEZ, *Histoire de la théol. au XIX s.* II, Brux.-Paris 1952, p. 113-54, con bibl. a p. 155-57). — G. BONAFEDI, *Le ragioni dell'O.*, Palermo 1942. — Id., *Gioberti e la critica, ivi* 1954. — G. ALLINEV, *I pensatori ital. della seconda metà del sec. XIX*, Milano 1942, p. 159-223. — J. DE FINANCE, *Un ontologiste oublié: la p. Jean Pierre Martin*, in *Teoresi* 6 (1951) 201-18. — ARIST. VESCO, *Revisione dell'O. di S. Gerdil*, Torino 1946 (pp. 64). — Id., *Dell'O. di Sigism. Gerdil*, in *Riv. Rosmin.* 46 (1952) 298-304, a proposito di ANT. LANTRUA, *Giac Sig. Gerdil filosofo e pedagogista nel pensiero ital. del sec. XVIII*, Padova 1952. — R. BORZAGA, *Un precursore di Rosmini: Giovenale Ruffini. L'O. del «Solis intelligentiae» e il concetto di realtà nel Ruffini e nel Rosmini*, in *Riv. Rosmin.* 46 (1952) 169-78. — D. MORANDO, *Gioberti e Rosmini*, in *Giorn. di metaf.* 7 (1952) 559-81. — C. RIVA, *O. e tomismo «versus» Rosmini*, in *Riv. Rosmin.* 43 (1949) 302-6. — S. SCIMÉ, *Il trionfo dell'O. in Sicilia*, Gius. Romano (18-78), Mazara 1949.

ONU = *Organizzazione delle Nazioni Unite*, succeduta alla SOCIETÀ delle Nazioni (v.), ha uno statuto di 111 articoli approvato dalla conferenza di S. Francisco, dopo due mesi di arroventate discussioni, il 26 giugno 1945, entrato in vigore il 24 ott. 1945.

L'O. si propone di «mantenere la pace e la sicurezza internazionale», di «sviluppare relazioni amichevoli tra le nazioni, fondate sul rispetto del principio dell'uguaglianza dei diritti e dell'autodeterminazione dei popoli, e di prendere altre convenienti misure per rafforzare la pace universale», «conseguire la cooperazione internazionale nella soluzione dei problemi internazionali di carattere economico, sociale, culturale od unitario», «costituire un centro per il coordinamento dell'attività delle nazioni volta al

conseguimento di questi fini comuni». La finalità dell'O. è dunque più vasta di quella della Soc. delle Naz., comprendendo non solo la sicurezza collettiva ma anche la cooperazione internazionale sociale, economica, culturale.

Membri *originari* sono 51 stati vincitori della seconda guerra mondiale (molti stati, fin allora neutrali, dichiararono guerra all'ultimo momento per poter essere ammessi all'O.). L'adesione è teoricamente aperta a tutti gli stati amanti della pace che accettino gli obblighi statutari e siano capaci di adempierli, ma l'accettazione è decisa dall'Assemblea su proposta del Consiglio di sicurezza, dove sono in gioco anche interessi estranei all'ideale della pace universale.

Organi principali dell'O. sono: l'Assemblea generale, il Consiglio di sicurezza, il Consiglio economico e sociale, il Consiglio per l'amministrazione fiduciaria, la Corte internazionale di giustizia, l'Organizzaz. intern. dell'agricoltura (FAO = Food and Agriculture Organisation), il Segretariato.

I membri dell'O. devono registrare presso il Segretariato, che li pubblicherà, tutti i trattati e le convenzioni firmate, condizione senza la quale quei trattati non potranno farsi valere presso nessuno degli organi dell'O.

Il Consiglio di sicurezza è munito di poteri coercitivi e potrà disporre delle forze armate per tutelare la pace.

Ma senza la buona volontà e l'amor di giustizia degli stati partecipanti i dispositivi dell'O. funzioneranno contro la pace e per gli interessi degli stati più forti. Infatti ai 5 membri permanenti del Consiglio di sic. è concesso il diritto di *veto*, che più di una volta ha neutralizzato gli apparati dell'O. che dovevano funzionare contro i perturbatori della pace.

D'altronde i tre stati maggiori dell'O. (Stati Uniti, Russia, Inghilterra) dispongono di tale potenza che in pratica possono violare impunemente la pace e la giustizia senza dover temere le sanzioni dell'O.: da questo punto di vista l'O., che si fonda su un equilibrio di forze, è assai peggiore della Società delle Naz. dove vigeva l'equilibrio del diritto.

La rivolta ungherese contro la tirannia sovietica, la crisi del canale di Suez, di Berlino, di Cuba, del Laos, dell'Algeria e Tunisia, del Congo e del Katanga..., la successione del Segretario generale hanno detto malinconicamente che cosa si può attendere dall'O., che dovrà meglio adattare le sue strutture all'«noobile ideale» se vorrà ricuperare tutta la grande fiducia che l'umanità ripose in essa.

Lo statuto riconosce l'uguaglianza (disgraziatamente soltanto verbale) degli stati membri, la loro sovranità interna assoluta (art. 7) e la sovranità esterna nei limiti consentiti dai fini dell'O. Circa gli stati non membri, l'art. 2 n. 6 attribuisce all'O. il compito di fare in modo che anch'essi agiscano in conformità ai principi dell'O.; sembrerebbe dunque disdire il principio del NON INTERVENTO (v.) dell'art. 7 e fare dell'O. un vero superstato incaricato di controllare tutta la vita internazionale.

V. INTERNAZIONALE (problema) III, IV, V, e PACE — R. AGO-T. PERASSI, *Nazioni Unite. Statuto e regolamento*, Padova 1952 (pp. VIII-450). — *Aggiorn. soc.* 1952, p. 305-12. — P. ZANOLA, *Saggio sullo statuto dell'O.* Palermo 1951. — *Le Nazioni Unite, i primi 6 anni di attività*, Roma 1951, a cura della Soc. ital. per la organizz. internaz., che in pubblicazioni annuali informa sull'attività dell'O.

OPERA apostolica per il corredo del missionario, fondata in Orléans (1888) dalla signa MARIA ZOÈ DUCHESNE per soccorrere le missioni con la preghiera, risorse finanziarie, rifornimenti di paramenti e arredi sacri. La S. Congr. di Propaganda Fide (dal 1870) nomina il direttore generale. L'O. ha ramificazioni anche in altri paesi.

Con lo stesso nome sorse un'opera consimile in Italia nel 1862.

ARENS, Die kath. Missionsvereine, Freiburg 1912, p. 63-64, 122-124. — *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma 1935, p. 516, 517. — G. GOYAU, *Les origines de L'Oeuvre apost.*, in *Rev. d'hist. des missions* 15 (1938) 161-84.

OPERA (pontificia) di assistenza in Italia (P. O. A.). v. ITALIA XVII B 5. Per il nuovo statuto del 15 giugno 1953, v. *L'Osserv. Rom.* 14 ag. 1953.

OPERA della Chiesa. v. FABBRICERIA.

OPERA dei Congressi catt. v. CONGRESSI.

OPERA nazionale assistenza religiosa morale operai. v. ONARMO, ITALIA XVIII B 2.

OPERA pia. v. FONDAZIONE, LEGATO, OPERE PIE.

OPERA pia. v. OPERAI PII.

OPERA (piccola) della Divina Provvidenza. v. ORIONE, RELIGIOSI VI 85 e VII D 3.

OPERAI, questione o movimento degli O. v. LAVORO, LOTTA di classe, MARX, INTERNAZIONALISMO, COMUNISMO, SOCIALISMO, SINDACALISMO, SOCIOLOGIA.

OPERAI pii, Congregatio Piorum Operariorum, di preti secolari, fondata dal ven. Carlo Caraffa (*Carafa*), S. J. (1561-1633), n. e m. a Napoli.

Il Caraffa, entrato sedicenne tra i gesuiti, ne uscì dopo cinque anni per ragioni di salute. Si fece soldato, avviato a splendida carriera, ma i pericoli morali di quella vita lo tormentavano; infine decise di tornare alla vita religiosa. A 34 anni prese a studiare filosofia e teologia. L'1 gen. 1600 celebrò la prima messa. Distribuí i suoi beni in opere di carità e si diede alla cura degli infermi. A Napoli nell'ospedale degli incurabili fondò una confraternita che manteneva 22 letti con propri mezzi. Nello stesso tempo si prodigava nell'istruzione dei piccoli e dei grandi, nella predicazione e nella confessione. Due sacerdoti s'unirono a lui. Con essi si raccoglieva in preghiera nell'oratorio di S. Sepolcro posto fuori la città. L'arcivescovo gli assegnò come campo di attività la chiesa di S. Maria di tutti i beni. Quivi altri sacerdoti si raccolsero intorno a lui a vita religiosa comune. Fu così, senza volerlo, il fondatore di una nuova congregazione.

Nel 1601, con 8 compagni intraprese una serie di missioni che produssero molte conversioni, e dovette presto aprire due case per le penitenti. A Roma ottenne, non senza difficoltà, da Clemente VIII l'approvazione degli statuti della nuova congregazione, che doveva dedicarsi al bene spirituale del popolo minuto della città e della campagna. Anche a Napoli la nascente istituzione subì contrasti, e Carlo dovette ritirarsi in una casetta con soli tre compagni. Ma il suo zelo non venne meno e fu premiato. Poté fondar due nuove case, una della Madonna dei Monti presso Napoli, l'altra della Madonna del Monte Decoro nella diocesi di Caserta. A Napoli restaurò due antiche chiese: S. Giorgio Maggiore e S. Nicolò, unendovi due residenze per i suoi sacerdoti. Gli

statuti della congregazione furono definitivamente approvati da Gregorio XV nel 1621.

P. GHISOLFI, *Vita*, Napoli 1667. — L. JADIN in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* XI, col. 988. — *Neapolitana. Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Car. Carafa... positio super causae reassumptione*, Roma, S. Congr. dei Riti 1894-95; cf. *Anal. Bolland.* 15 (1896) 457, 5 (1886) 150.

OPERAI (pii) cristiani di S. Giuseppe Calasanzio (calasantini), congregazione religiosa fondata a Vienna (1882) dal p. Ant. Maria Schwartz, approvata dalla S. Sede nel 1926 e 1939. Nel 1942 (*Statistica della S. Congr. dei Relig.*, Roma 1942²) contava 92 religiosi (sacerdoti e fratelli laici) in 10 case (anche in Ungheria e Boemia). È consacrata all'assistenza degli operai, specialmente giovani, nelle industrie, ed organizza, oltreché esercizi e missioni per gli operai, anche opere di assistenza, internati, scuole di lavoro, di preparazione professionale e di sociologia cristiana.

OPERAI (preti). v. LAVORO XVIII; MONDO.

OPERAI (sacerdoti) diocesani. v. RELIGIOSI VI 80.

OPERAE (Piccole... Pie...). v. RELIGIOSI VII O 2.

OPERAIO (Piccole Suore dell'). v. RELIGIOSI VII P 2.

OPERAIO: movimento e problema O. v. rinvii sotto OPERAI.

OPERAIO (Pia unione di Gesù O.), fondata nel 1916 a Ginevra dal p. Schuh parroco in quella città e terziario domenicano, eretta canonicamente nella chiesa di S. Clotilde a Ginevra con l'approvazione dell'ordinario diocesano, approvata dalla S. Sede che la elevò alla dignità di « Primaria Associazione » con breve dell'8 apr. 1921. Il fondatore, per assicurare le sorti future della iniziativa, pensò di affidarne la direzione all'ordine domenicano. Pio XI, accogliendo i desideri del fondatore, con il breve *Decessor noster* (11 luglio 1928) stabilì che l'« Opera Apost. di Gesù Cristo O. » passasse sotto la immediata direzione del maestro generale dei domenicani e che la sede principale fosse trasferita da Ginevra a Roma. Inoltre con lettera del 23 ag. 1923 concedeva importanti indulgenze ai soci dell'opera. Il maestro generale dei domenicani promulgava le tavole fondamentali della originale associazione, stabilendone il fine nella conversione e santificazione del ceto operaio per i meriti e gli esempi della vita nascosta e laboriosa di Gesù in Nazareth, intendendo che l'attività dell'opera si estendesse alla universale moltitudine degli operai in qualsivoglia categoria distribuita. La organizzazione, a carattere parrocchiale, non parrocchiale e professionale secondo i membri con i quali verrà costituita, resta un unico indivisibile corpo, pur assumendo diverse forme secondo i gruppi delle persone raccolte. Cf. *L'Osservatore Rom.*, 11-VIII-1957.

OPERAZIONE: — 1) Esercizio delle FACOLTA (v.) o potenze, e della NATURA (v.). v. AZIONE, PASSIONE

2) O. dell'uomo. v. ATTO UMANO.

3) OO. divine. v. DIO (attributi). Si sogliono distinguere in: *ad intra* e *ad extra*. Le prime sono quegli atti eterni infiniti necessari semplici (che si descrivono come OO. di intelletto e di volontà) costituenti il Verbo sostanziale, personale (la seconda persona

della SS. Trinità) e il sostanziale Amore (la terza delle divine Persone). Il primo è esclusivo del Padre ed è lo stesso Padre, il secondo è comune al Padre ed al Figlio, che per esso si distinguono dallo Spirito S. Il primo dice *generazione, spirazione* il secondo.

La O. *ad extra* è quell'atto divino, non necessario, con cui Dio produce le cose fuori di sé. A proposito di essa occorrono le seguenti osservazioni. a) È, dicono le scuole, un atto *formaliter immanens* e solo *virtualiter transiens*: mentre in se stesso è un atto di volontà e quindi immanente in Dio, nel suo effetto è fuori di lui, cioè termina a una realtà diversa da lui, la creatura. b) Questo atto, principio dell'esistenza delle creature nel tempo, non è un nuovo atto posto da Dio all'inizio temporale della creatura, ma è eterno, è la stessa divina volontà sempre in atto, la stessa divina essenza immutabile (v. ETERNITÀ). c) Tra questo atto e la creatura v'è relazione di causa ad effetto, per cui la divina volontà dice *connotare, ab aeterno quidem, sed contingenter, terminum Deo extrinsecum* per quella differenza di tempo voluta da Dio. d) Tale relazione è reale nella creatura, la quale in forza di quella *convolutio* ha ricevuto l'essere, ma è solo di ragione in Dio, il quale, essendo infinito, è incapace di ulteriore perfezione. e) L'O. divina *ad extra* non è altro che la volontà divina, la quale, come causa e principio, si riferisce (*convoluta*) alla creatura come effetto. Essa non minaccia l'immutabilità di Dio: i tre termini dell'O. *ad extra*, l'atto volitivo divino, la cosa posta in essere, la relazione tra l'atto e il suo termine estrinseco, furono pensati in modo da non minacciare quell'attributo divino. Tutta la difficoltà (puramente psicologica, non già logica) consiste nel non poter noi rappresentare eideticamente il rapporto eternità-tempo. Forse la migliore immagine è ancora la *circonferenza* (tempo, effetti), che consta di punti diversi successivi, eppure è tutta ugualmente presente al centro (eternità, causa). f) Le OO. *ad extra*, a differenza delle OO. *ad intra*, sono comuni alle tre Persone divine, come uno è l'essere loro, uno l'intelletto, una la volontà; di qui la distinzione tra l'*intelligere notionale*, principio del Padre e fecondo del Verbo, il *velle notionale* proprio del Padre e del Figlio e fecondo dello Spirito S., e l'*intelligere* e il *velle essenziale*, comune alle tre Persone divine e principio delle creature.

4) OO. di Gesù Cristo sono distinte dai teologi in tre generi: divine, umane, teandriche. Le divine sono proprie del Verbo considerato come Dio, operante col Padre e con lo Spirito S. senza il concorso dell'assunta umanità (ad. es., la creazione e la conservazione delle cose). Le umane sono proprie dell'umana natura assunta quale principio operativo («principium quod»), benché esse pure spettino al Verbo quale «persona» operante («principium quod»): tali sono, ad es., il morire, il pregare, l'ubbidire. Teandriche sono le OO. per se stesse divine ma compiute col concorso dell'umanità assunta (per es., sputare in terra, formare del fango e astergere con esso gli occhi del cieco, fu O. dell'umanità, ma dare con questo mezzo la vista al cieco fu O. della divinità: quindi tutta l'O. fu dell'Uomo-Dio, teandrica, appunto, o latinamente *deivirilis*). Circa il rapporto fra l'O. di Cristo con la volontà del Padre, v. A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père* (Giov. V 36 e XVII 4), in *Rech. de sc. rel.* 48 (1960) 377-419.

5) OO. morali. v. ATTO UMANO, LIBERTÀ, NORMA. Altre sono *naturali*, altre *soprannaturali*, secondoché hanno: per *principio elicente* le sole forze naturali,

o le forze naturali elevate dalla grazia; per *principio direttivo* il lume naturale della ragione o quello soprannaturale della fede; per *fine* il FINE (v.) naturale o soprannaturale. v. NATURA e soprann., MONDO.

Delle OO. soprannaturali chiamansi semplicemente *soprannaturali* quelle dirette prossimamente all'acquisto della grazia santificante (ad. es., le disposizioni del peccatore alla grazia) e *salutari* quelle che tendono direttamente alla gloria (tali sono, secondo l'Angelico, tutte le opere buone del giusto).

6) OO. chirurgiche. v. CHIRURGIA E MORALE, MEDICI, MORALITÀ profess., MUTILAZIONE, OMICIDIO, EUGENICA, LOBOTOMIA...

7) OO. economiche. v. GUADAGNO, ECONOMIA, MORALITÀ degli affari.

OPERE buone: v. ATTO umano, NORMA.

Necessità delle O. b. per la salvezza: v. FEDE ED OPERE, GIUSTIFICAZIONE, MERITO, RIFORMA protestante. — J. I. VICENTINI, *De necessitate operum in priore parte epist. ad Rom.*, in *Verbum Domini* 36 (1958) 270-83; è insegnata esplicitamente in Rom II 6, implicitamente nella esortazione al servizio, alla giustizia, al rinnovamento della vita. — A. ZUMKELLER, *Das Ungewigen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 81 (1959) 265-305; la parabola del fariseo e del pubblicano formò occasione agli omelisti, specialmente latini, del basso medioevo di denunciare la concezione farisaica meccanicistica utilitaristica della sufficienza delle O. b. Lutero sviluppò questo tema, già vivace, ma in senso eterodosso.

OPERE cattoliche, aderenti all'azione catt. ital. tramite l'Istit. catt. di attività sociale (ICAS) sono: Confederazione naz. coltivatori diretti, fond. 1946; Unione cristiana imprenditori-dirigenti (UCID), fond. 1947; Centro nazionale dell'artigianato (CNA), fond. 1947; Fronte della famiglia, fond. 1946; Confed. cooperativa ital. (CCI), fond. 1945; Associaz. catt. esercenti cinema (ACEC), fond. 1949; Orbis Film, fond. 1944.

O. catt. coordinate all'Az. Catt. Ital.: Assoc. medici catt. ital. (AMCI), fond. 1945; Unione catt. ital. insegnanti medi (UCIIM), fond. 1945; Unione giuristi catt. italiani (UGCI), fond. 1945; Unione Catt. italiana tecnici (UCIT), fond. 1945; Unione catt. artisti ital. (UCAI), fond. 1947; Unione catt. farmacisti ital. (UCFI), fond. 1945; Associazioni crist. dei lavoratori ital. (ACLI), fond. 1944; Assoc. scoutistica catt. ital. (ASCI), ristabilita 1945; Associazione Guide ital. (AGI), fond. 1944; Centro per le biblioteche per tutti (CBT).

O. catt. promosse e dipendenti dall'Az. Catt. It. Sono promosse da Gioventù It. di Az. Catt.: Centro sportivo it. (CSI), Centro turistico giovanile (CTG), Gioventù studentesca (GS), Gioventù ital. operaia crist. (GIOC), Gioventù rurale (GR), ecc. Sono promosse dalla Unione donne di Az. Catt.: Assoc. catt. ital. infermiere professionali ed assistenti sanitarie visitatrici (ACIPASV), Convegni Maria Cristina di Savoia, Unione catt. delle osteriche, ecc. v. ITALIA XVI, XVII e le voci cui ivi si rinvia.

OPERE di misericordia. v. MISERICORDIA.

OPERE missionarie. v. MISSIONI.

OPERE (ex) operato, ... operantis. v. EX OPERE operato ..., operantis.

OPERE pie. — *I. Origini e tradizioni cristiane.* Già la *pietas* dei discendenti del pio Enea riconobbe anche nel diritto imperiale le cosiddette *causae pieae*, nome conservato e riconsacrato dalla ispirazione cristiana nel diritto canonico. Con le istituzioni e organizzazioni di culto sorsero e si svolsero parallele quelle di CARITÀ (v.), di MISERICORDIA (v.), di beneficenza, perché il cristiano ritiene inscindibili l'amore verso Dio dall'amore verso il prossimo.

Le *collectae* della chiesa antica (v. COLLETTE) ottennero riconoscimento pubblico dopo l'editto di Costantino. Allora fioriscono le OO. pp. come enti morali, con propri caratteri e fini caritativi, distinte dalle molteplici forme della carità privata.

I vescovi, per mezzo dei DIACONI (v.), assegnarono la quarta parte delle rendite ecclesiastiche a sollievo dei poveri (v. CASSA della chiesa); ma con esse, provveduto alla ELEMOSINA (v.) spicciola e ai bisogni immediati, si cominciò a dare vita a fondazioni ed istituzioni di beneficenza, di carattere pubblico e permanente. L'esempio dei vescovi fu seguito dai MONASTERI (v.), prima, e poi dagli ORDINI cavallereschi (v.), dalle corporazioni medievali e, al tempo dei Comuni, dalle CONFRATERNITE (v.) ecclesiastiche e laicali. v. anche OSPIZI.

Nessuno contestò all'autorità ecclesiastica il diritto di vigilanza sull'erezione, l'organizzazione e l'attività di tutte le OO. pp. Gli ordini mendicanti e le congregazioni religiose (della Mercede, della Trinità . . .) continuarono, a seconda dei bisogni del tempo, le antiche tradizioni cristiane, rinnovandosi nelle più varie e moderne congregazioni maschili e femminili (v. OSPIZI) ed estendendosi anche alle terre degli infedeli, dove le OO. pp. costituiscono gran parte dell'azione missionaria.

La prodigiosa genialità e fecondità della carità cristiana ne ha create tante e si varie che è impossibile farne non dico la storia ma neppure la classificazione sistematica. Secondo le loro finalità si possono far rientrare in una delle seguenti categorie: 1) OO. pp. a scopo di ricovero sanitario e assistenziale, che hanno importanza prevalente su tutte le altre per entità di patrimonio, quindi di rendite e di erogazioni; 2) OO. pp. elemosiniere per la distribuzione di elemosine e di soccorsi vari gratuiti; 3) OO. pp. per la ricezione, l'assistenza, l'educazione dei ragazzi (asili, scuole, orfanotrofi, brefotrofi, correttori, pensionati, collegi); 4) OO. pp. per l'erogazione di prestiti (Monti di Pietà, Monti frumentari); un giorno si classificavano al primo posto per entità di spese e per numero di persone beneficate; il loro carattere benefico diminuì quando cessò la gratuità dei prestiti; 5) OO. pp. per beneficenze varie; 6) OO. pp. di beneficenza e insieme di culto, le più numerose.

II. Laicizzazione delle OO. pp. negli Stati moderni. Il sec. XIX segna il passaggio delle OO. pp. dalla tutela della Chiesa a quella laicale dello Stato.

Anche gli Stati italiani, sull'esempio della Francia, prima dell'unificazione del paese avevano disciplinato per proprio conto le istituzioni di pubblica beneficenza.

Poco dopo la proclamazione del regno d'Italia, si volle unificare anche questo settore dell'influenza dello Stato. Apparve così la legge 3-VIII-1862, n. 753. Si disse che essa proponevasi l'alto scopo « di rianimare il sentimento della carità con l'assicurazione di una continua e prudente tutela »; ma in

realtà si voleva sottrarre le OO. pp. alla tutela della Chiesa, che le aveva generate.

Tale proposito si fece sempre più manifesto con la distinzione tra beneficenza « spirituale » (a fini di culto) e beneficenza « cittadina » (o profana e laicale), e con la politica intesa a trasformare la prima nella seconda (si giunse a dichiarare che le OO. pp. di culto son contrarie alla pubblica beneficenza). « Il nostro scopo è uno solo », proclamava francamente il ministro Crispi al Senato il 22 aprile 1890: « strappare dalle mani di amministratori infedeli, togliere alla cupidigia di dilapidatori il patrimonio dei poveri; noi vogliamo che i due miliardi, che attualmente in gran parte sono sciupati in opere contrarie alla carità ed a scopi non abbastanza conformi alla beneficenza, siano restituiti ». Non possiamo pronunciarsi circa il severo giudizio sui cupidi e infedeli amministratori « laici » dei due miliardi; ma ben sappiamo che le statistiche governative, su 135 milioni di reddito annuo, davano soltanto sei milioni per OO. di culto e a prò delle anime. Questo è il vero: che anche quei sei milioni furono ben presto dilapidati.

III. La legge Crispi del 1890. La grande legge sulle OO. pp. in Italia è quella del 17 luglio 1890, n. 6972. Comprende tra le istituzioni pubbliche di beneficenza « ogni ente morale che abbia in tutto o in parte per fine di prestare assistenza ai poveri tanto in stato di sanità come di malattia, di procurarne l'educazione, l'istruzione, l'avviamento a qualche professione, arte o mestiere, o in qualsiasi altro modo il miglioramento morale e economico ». Spetta alla *Congregazione di carità* curare gli interessi dei poveri del comune e assumerne la rappresentanza legale. Della Congr. di Car. possono far parte le donne, ma ne sono esclusi i sacerdoti con cura d'anime, a meno che non siano chiamati nei comitati di erogazione e di assistenza. Tutta l'attività amministrativa della Congr. di C. è controllata dalla giunta provinciale amministrativa.

Le due più notevoli innovazioni della legge consistevano nella facoltà di **concentrare** e di **trasformare** le OO. pp. (artt. 70 e 91). Confraternite, fondazioni e OO. pp. di culto, lasciti e legati di culto ritenuti non corrispondenti ad un bisogno delle popolazioni, vengono equiparati alle istituzioni di pubblica beneficenza e sottoposti a trasformazione, qualora « sia venuto loro a mancare il fine, o per il loro fine più non corrispondano ad un interesse della pubblica beneficenza, o siano diventate superflue perché siasi al fine medesimo in altro modo pienamente e stabilmente provveduto ».

Giuridicamente il concetto amplissimo di O. p. venne restringendosi in quello di *istituzione di beneficenza*, cui si riconoscono tre elementi caratteristici: 1) la pubblicità, 2) un substrato patrimoniale, 3) il fine principale, anche se non è esclusivo, di soccorrere i poveri. Perciò, a parte la trasformazione dei fini, furono ritenute OO. pp. gli asili d'infanzia, gli orfanotrofi, gli educandati, i conservatorii, le borse di studio, le fondazioni di patrimoni per il culto e per esercizi spirituali ai poveri, gli oratori per i fanciulli (anche se vi fosse prevalente l'attività dell'insegnamento religioso: Corte d'Appello di Palermo, 12-III-1913), i ricoveri per sacerdoti vecchi e poveri, le fondazioni, le confraternite e i legati con parziali fini di beneficenza.

Fu progresso o calamità la statizzazione delle OO. pp.? Ecco un grosso problema che non si può

risolvere in senso univoco universale. Tutto sta a vedere come si attua e a quali intendimenti si ispira l'opera dello STATO (v.). È ovviamente un bene, gran bene se, oltre i privati e la Chiesa, anche lo Stato mette a disposizione dei bisognosi la sua autorità legislativa e la sua potenza economica moderna. Lasciando impregiudicata la questione dei rispettivi diritti, potremmo anche tollerare che lo Stato si agguicasse tutta l'attività assistenziale a titolo di monopolio assoluto (importante è che l'assistenza sia prestata, meno importante è da chi sia prestata), esonerandone i privati e la Chiesa, ma a patto che lo Stato possa davvero raggiungere i bisogni dei cittadini, valutarli equamente e lenirli nel modo più efficace, a patto che si lasci guidare davvero dal bene comune, non già da interessi demagogici, non già da mire speculative o da lussuria di comando, a patto che adegui il suo intervento alla gerarchia dei bisogni, a patto che non nuocia al bene comune più di quanto giovi ai bisognosi e non rubi una mucca per restituire un bicchiere di latte, a patto che non crei macchinosi e costosi organismi di assistenza ai poveri per « sistemarli » e farne ricchi, improduttivamente, i suoi « clienti », a patto che s'adopri per mettere i bisognosi in condizioni di non aver più bisogno delle OO. pp. . . . Le riserve si potrebbero moltiplicare senza fine. E Dio sa se l'effettiva « azione sociale » degli Stati moderni sia tale da renderle del tutto inattuati! È facile calcolare il volume di assistenze e di provvidenze erogato dallo Stato, e rimanere gaudiosamente ammirati; ma si dovrebbe anche calcolare a quale prezzo fu erogato e se, a quel prezzo, non si potesse fare di meglio. E l'ammirazione precipiterebbe, allora, di molto.

Chi accetterebbe senza gravi chiose il principio fatto valere dal senatore Villari? « L'elemosina che in altri tempi era sempre una virtù, può oggi essere una colpa e cagione alla società di molti mali. La storia prova infatti che essa è stata più volte la causa principale che aumentò la miseria, e perciò che quasi tutte le istituzioni medioevali, fondate sulla limosina data a chiunque la chiede, sono divenute dannose e hanno bisogno di essere trasformate. Trasformare le OO. di beneficenza in modo che l'aiuto arrivi prontamente nei casi di vera necessità, ma sempre in modo da stimolare il lavoro, appena che è possibile, non mai in forma di limosina, la quale promuove costantemente l'infingardaggine, è un dovere dell'uomo di Stato ». Il principio che la causa del pauperismo è sempre l'elemosina, più che un risultato di prove storiche si vede subito essere un pretesto e preconetto smisurato, ferma restando la necessità di una amministrazione oculata delle elemosine. Del pari smisurato, disumano e ingiusto è credere che tutti i bisognosi dei poveri possano trovare risposta in una istituzione pubblica.

Circa la trasformazione delle OO. pp., è ovvio che un'opera pia deve continuamente trasformarsi per adattarsi alle mutevoli condizioni dei tempi. La legge cit., tra le ragioni di trasformazione, prevede il caso in cui « un'istituzione non corrisponda più a un interesse della pubblica beneficenza »; aggiunta che riconfermando la intera libertà dello Stato nel campo delle OO. pp. di beneficenza, può funzionare, a piacere dello Stato, come condanna di OO. pp. d'altronde giustificate (ad es., la legge stessa all'articolo 90 dichiara soggetta a trasformazione le doti per monacazione, le fondazioni per carcerati e condannati, gli ospizi per catecumeni).

È generalmente ammesso che la finalità dell'assistenza si trovava avvantaggiata quando l'amministrazione delle OO. pp. di beneficenza era in mano alla Chiesa, sia perché la maggior fiducia che godeva la Chiesa stimolava la generosità delle donazioni, sia perché l'erogazione delle beneficenze da parte della Chiesa non subisce la forte falceità e le pesanti lentezze che invece subisce passando per i congegni della burocrazia statale; senza dire che la Chiesa più dello Stato è in grado di individuare e di valutare gli effettivi bisogni del popolo.

È altresì generalmente ammesso che la soppressione delle OO. pp. ecclesiastiche fu in Italia stimolata e condotta ingiustamente dallo spirito anticlericale, oltreché dall'avidità statale di denaro. I ricavati dalle vendite dei patrimoni delle OO. pp. furono convertiti in titoli di Stato, e si dette ad intendere che avrebbero assicurato il mantenimento di quegli istituti, che da proprietari divenivano mendicanti (v. INCAMERAMENTO). La borghesia laicistica della fine ottocento si incamerò 29.000 OO. pp., con un patrimonio equivalente a 565 miliardi di oggi. I « cattivi amministratori » dell'innanzi avevano assistito annualmente un sesto della popolazione italiana, circa 5 milioni di persone; 2 milioni ne ospitavano le case di ricovero, gli orfanotrofi, gli ospedali; a tutti gli altri erano state aperte le casse dei Monti di Pietà. I « preti » spendevano in beneficenza somme annue pari a 27 miliardi odiermi.

La carità dei preti si rimise eroicamente in marcia su altre vie. Essi cercarono allora di organizzare sindacati operai, cooperative, casse rurali, casse di risparmio e riuscirono ad aprire un grande Banco Nazionale a Roma. Operai, contadini, artigiani corsero alle banche dei preti a depositare i propri risparmi, a chiedere piccoli prestiti che solo li trovavano, se non volevano essere strozzati dagli usurai e dalle altre banche. Anche questi istituti furono colpiti dai laicisti ostili, che chiusero i crediti ai preti; le cambiali di costoro non furono più rinnovate, le banche cattoliche fallirono. Mentre i sindacalisti cristiani venivano fermati sulla loro via dalle baionette, i cooperativisti cattolici « trovarono le manette pronte per i loro polsi ». Il popolo non trasse vantaggio dalla nuova amministrazione laica; il suo disagio sarebbe divenuto assai più grave se contemporaneamente un vasto movimento sociale non si fosse accinto all'impresa di migliorare le sue condizioni.

IV. Riforme preconcordatarie. Con l'avvento del regime fascista si venne affermando una distinzione, di fatto e giuridica, tra fini di culto e fini di beneficenza. Le riforme più notevoli furono portate, prima del Concordato del Laterano, con i due decreti 30-XII-1923 n. 2841 e 17-VI-1926 n. 1187. Considerandosi « ogni coattiva modifica della volontà del testatore un ostacolo a nuove iniziative benefiche, oltre che un arbitrio », fu soppressa l'obbligatorietà del concentramento e del raggruppamento degli istituti ritenuti di beneficenza, e, qualora un concentramento o una trasformazione fosse ritenuta opportuna, doveva essere preventivamente udito il parere dell'Ordinario diocesano e del corpo morale interessato, specialmente se lo richiedessero le tavole di fondazione o il carattere pio dell'istituzione. Ciò posto, i Prefetti dovevano disporre la devoluzione del patrimonio o, quanto meno, della rendita destinata all'adempimento degli oneri di culto a favore della chiesa parrocchiale indicata dal fondatore e nella cui circoscrizione fosse compresa la chiesa da

lui all'uopo designata. Questa devoluzione doveva compiersi entro un triennio dal 1926. Scaduto il termine dato ai Prefetti, si domanda se non sia più possibile la devoluzione predetta, ovvero se l'autorità ecclesiastica possa richiederla essa stessa in qualunque tempo. Riteniamo, anche tenuto conto del fine e della mente del legislatore, che la norma imponesse un obbligo ai Prefetti; ci sembra che si trattasse di una decadenza di iniziativa nei Prefetti e di un diritto vigente, di chiedere la devoluzione prevista, da parte dell'autorità ecclesiastica. Questa interpretazione trova conferma nella successiva legislazione concordataria. Bisogna premettere, a questo punto, i principi della Chiesa, riaffermati nel CJC.

V. La legislazione canonica. Le OO. pp. in senso stretto fanno parte degli istituti ecclesiastici non collegiali: tit. XXVI del lib. III del CJC, e sono definite come *enti giuridici, eretti dalla legittima autorità eccles. e destinati ad opere o fini di religione o di carità, sia spirituale che materiale*. Sebbene retti da un proprio statuto, questi istituti restano sempre soggetti alla vigilanza dell'Ordinario del luogo, che ne controlla l'amministrazione, ne tutela e promuove i fini stabiliti dalle tavole di fondazione. Soltanto la S. Sede può unire, sopprimere o trasformare tali OO. pp. dando ad esse fini diversi da quelli voluti dal fondatore (cann 1489-1494).

Se trattasi, invece, di OO. pp. in senso largo, erette, cioè, non dalla pubblica autorità della Chiesa e non tanto a fini di religione quanto di pura beneficenza, allora l'amministrazione temporale può spettare ai laici; la Chiesa però, per principio, riserva un'alta vigilanza ai vescovi, quali naturali ispettori delle OO. di carità ed esecutori delle pie volontà.

Il CJC distingue dalle OO. pp. le *pie fondazioni* (can 1544), che non sono enti ma patrimoni, ossia i beni stessi temporali dati in qualsiasi modo (per donazione, testamento, legato, brevi manu) ad una persona morale ecclesiastica, collegiale o non, con l'onere diurno di erogare i redditi annui ad un fine pio, di culto o di carità. Per il diritto italiano, invece, le fondazioni (substrato patrimoniale) possono erigersi in ente giuridico autonomo.

Le *confraternite* (v.), infine, sono associazioni di fedeli, erette formalmente dall'autorità eccles. a fini prevalenti di culto.

Date queste norme, è naturale che la Chiesa dovesse protestare contro i disconoscimenti e le laicizzazioni compiute dalle leggi italiane del 1867 e del 1890 a danno delle OO. pp. erette e vigilate da essa.

VI. Disposizioni del Concordato del Laterano (1929). I Patti LATERANENSI (v.) assicurarono alla Chiesa il libero esercizio del potere spirituale, nonché della sua giurisdizione in materia eccles. (art. 1). Ma non si può dire che, con ciò, lo Stato abbia rinunciato alle sue pretese giurisdizionali e amministrative circa le OO. pp. o istituzioni pubbliche di beneficenza. Volle piuttosto distinguere nettamente gli enti e i fini di culto da quelli di beneficenza, riconoscendo i primi alle dipendenze della Chiesa, e i secondi sotto la vigilanza dello Stato. Perciò sono ammesse le fondazioni di culto di qualsiasi specie, autonome o non, e con qualsiasi nome si designino, siano esistenti di fatto o di nuova erezione, purché (e sono anche condizioni canoniche) rispondano alle esigenze religiose della popolazione e non importino un onere finanziario allo Stato (art. 29 lett. d). Le OO. pp. in generale, dunque, dovranno separarsi in due categorie: quelle di culto e quelle di beneficenza.

Vi sono, peraltro, OO. pp. che si propongono fini di culto e insieme di beneficenza. Come le regola il Concordato? Separando, ancora una volta, l'un fine dall'altro. È il caso tipico delle confraternite (art. 29 lett. c), che si ripete però anche per gli ospizi, gli edifici e OO. di carattere meramente laico, annessi alle basiliche e ai santuari (art. 27). Le confraternite aventi scopo esclusivo o prevalente di culto non sono soggette ad ulteriori trasformazioni nei fini, e dipendono dalle autorità eccles., per quanto riguarda il funzionamento e l'amministrazione. L'accertamento dello scopo è fatto d'intesa con l'autorità eccles. (R. Decr. 2-XII-1929 n. 2262, art. 77). Rimangono salve le attribuzioni dell'autorità civile per quanto concerne gli enti e gli scopi meramente laici (cf. Istr. S. Congr. del Conc. 25-VI-1930, art. 24).

VII. L'indirizzo attuale dello Stato tende a considerare le OO. pp. soggetto della legislazione assistenziale (v. ASSISTENZIALI opere), che è una sezione della legislazione sociale. Secondo la dottrina degli Stati moderni, l'*assistenza sociale* è un ramo del diritto sociale coltivato nell'interesse unitario dello Stato; e in ciò si distingue dalla « beneficenza » poiché quella concorre alla conservazione e allo sviluppo fisico e morale della collettività, mentre questa a soddisfare bisogni e lenire sofferenze individuali. È principio riconosciuto generalmente che mentre la beneficenza *privata* è regolata soltanto dalla virtù (ragionevole) della carità ed è meritoria anche se giunge a persona immeritevole che ne tragga motivo per abbandonarsi all'accidia e all'imprevidenza, la beneficenza *pubblica*, stimolata dall'esigenza del bene comune, deve essere tale da raggiungere questo scopo, e quindi deve essere non solo secondo le leggi ma anche regolata dalle leggi.

Rientrano in questo campo le leggi sulla preparazione dell'ambiente igienico e morale più conveniente, la protezione e l'assistenza della maternità e dell'infanzia, l'educazione fisica e la tutela morale della gioventù, la protezione igienica e assicurativa dei lavoratori, la cura e la rieducazione degli individui minorati, la previdenza sociale, l'assistenza contro gli infortuni, le associazioni professionali, i consorzi antitubercolari, la Croce Rossa, l'assistenza ai mutilati e invalidi di guerra, agli orfani, alle famiglie dei caduti, agli emigranti, provvidenze a favore di studenti poveri... e molteplici altre istituzioni di beneficenza pubblica che costituiscono tanta parte dell'attività dello Stato moderno e il suo miglior titolo di merito. Naturalmente, la preoccupazione più fondamentale è sempre la tutela sanitaria (legge 27-VII-1934 n. 1265).

Successore alla Congregazione di carità è l'ECA, Ente Comunale di Assistenza (legge 3-VI-1937, n. 847).

BIBL. — V. CARITÀ, MISERICORDIA, OSPIZI, POVERI, MALATI, LAVORO, INFANZIA, GIOVENTÙ, LEGATI, DONAZIONE, ecc. La materia è estremamente varia, fluida, instabile. La nota bibl. seg. si riferisce quasi interamente all'Italia e a particolari periodi della storia. — MORICHINI, *Degli istituti di pubbl. carità*, Roma 1835. — G. C. GIGLIOLI, *L'assistenza pubbl. nella storia e nella legislaz.*, Torino 1891. — NORMAY, *Histoire de la charité*, Lilla 1904. — S. D'AURELIO, *La beneficenza nel diritto ital.*, Roma 1928. — N. FALLEN, *L'assistenza e benef. pubbl. nel diritto ital.*, Empoli 1934. — M. PIGNATARI, *Beneficenza, assist. e previd. in Italia*, Roma 1936. — G. STOCCHIERO, *Enti e beni eccles. in Italia*, Vicenza 1937, n. 155-196. — *Id.*, *Istituti ed enti eccles. di culto e di benef.*, Roma 1939. — A. LO MONACO-APRILE, s. v. *Opere*

assistenza., in *Nuovo Digesto Ital.* 9 (1939) 89-98. — L. SIGNORELLI, s. v. *Opere pie*, ivi, p. 102-151. — *Assistenza, previdenza, sicurezza sociale*, in *Aggiornam. soc.*, apr. 1950, p. 107-16. — *XXIII Settimana soc. dei cattolici ital. La sicurezza sociale*, Roma ICAS 1950. — A.-N.E.A., *Progetto di riordinamento dell'assistenza sociale*, Milano, Solidarietà umana 1949. — A. APICELLA, *La legislazione vigente sulle istituzioni di assistenza e beneficenza pubblica, coordinata in testo unico* (al 30 sett. 1950), Brescia 1950. — A. LIQUORI, *Nozioni di diritto previdenziale*, Palermo 1951. — L. R. LEI, *Linee di una teoria giuridica della previdenza sociale*, lezioni, Milano 1953. — G. CANNELLA, *Le pensioni di previdenza sociale nel nuovo ordinamento* (legge 4 apr. 1952, n. 218), Mil. 1953. — E. CATALDI, *Gli infortuni sul lavoro e le malattie professionali dell'industria nella giurisprudenza e nella dottrina*, Roma, I.N.A.I.L. 1953, 2 voll. — C. BIFULCO, *Storia dell'assistenza sociale e infermieristica*, Pontedera 1953. — Ministero dell'Interno, *Le O. p. nel 1861*, Firenze 1868. — Id. (Direzione generale della Statistica), *Statistica delle O. p.*, vol. XII, Tipogr. Bertero 1897. — *Annuario Statistico Ital.*, 1881, 1904, 1905, 07, 1911. — Ministero per la Costituzione. Commissioni per studi attinenti alla riorganizzazione dello Stato, *Relazione all'Assemblea Costituente*, vol. III, p. 141, Roma 1946. — «Amministrazione per gli Aiuti Internazionali» in collaborazione con l'Istituto Centrale di Statistica, *Attività assistenziali in Italia*, Roma, Tipogr. Failli 1950. — *La assistenza in Italia*, a cura della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, Igap 1953, ecc. v. ITALIA, SICUREZZA SOC.

OPERE di religione (*Istituto per le*): v. ISTITUTO per le O. di R.

OPERE servili. v. RIPOSO festivo.

OPICINUS (*Opianus, Opicius, Optimus*) de Canistris, n. il 24 dic. 1296 a Lomello (Pavia), m. dopo il 1334. Fu curato di S. Maria di Copella a Pavia. Per sottrarsi al partito imperiale si rifugiò alla corte papale di Avignone (aprile 1329), ove ottenne un posto di scrivano della S. Penitenzieria (4 dic. 1330), forse in premio dei servizi da lui resi alla causa papale con lo scritto *De praesentia spiritualis imperii* datato 25 ott. 1329 (testo parziale presso R. SCHOLZ, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II [Roma 1914] 89-104; esame, ivi I [Roma 1911] 37-43), dove l'autore, partigiano di una TEOCRACIA (v.) estremista, concepisce l'impero come un potere subalternato al papa, derivato dal papa, il quale, «caput unicum ecclesiae, sic semper utriusque jurisdictionis dominium habet». Cf. J. RIVIÈRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1075 s.

Degli altri scritti di O. sono pubblicati: *Liber de laudibus civitatis Ticinensis* o *Libellus de descriptione Papiae* (in «Rerum Ital. Script.», nuova ediz., XI [Bologna 1903], e in F. GIANANI, v. sotto, p. 73-121), *Descriptio universi coelestis* (ed. F. GIANANI sotto il titolo: *L'anonimo ticinese*, Pavia 1927; ediz. migliore a cura di R. SALOMON, *Das Weltbild eines avignonesischen Klerikers*, Leipzig 1930). — Per la biografia v. gli studi introduttivi alle edizz. citt.

OPIMO Lorenzo. v. LORENZO da Bologna.

OPINIONE: è uno «stato della mente» in cui si afferma, per i suoi motivi favorevoli, una proposizione ineventuale, senza ignorare i suoi motivi sfavorevoli. Come conoscenza dei motivi si distingue dall'ignoranza. Come affermazione o assenso si distingue dal dubbio (che è sospensione di affermazione). In quanto adesione a proposizione ineventuale che non

esclude la possibilità del contrario e comporta un alone di incertezza, si distingue dalla certezza e dalla scienza. Ovviamente, dell'O. si danno infiniti gradi che si scalano tra l'ignoranza e la certezza. Poiché la proposizione non è evidente, l'O. che l'accetta è sempre frutto di una decisione e implica un intervento volitivo.

Presso molti filosofi (Parmenide, in parte Platone, Spinoza, il fenomenismo razionalistico), l'O. fu identificata con la conoscenza del mondo sensibile, giudicato «fenomeno» non reale, non vero, e quindi svalutata come non conoscenza. S'è già detto (v. NOUMENO) come questa concezione del «fenomeno» è frutto di una scorretta gnoseologia (v. SCETTICISMO). E O. in senso classico non è affermazione certa di essere non vero, ma è affermazione non certa di essere vero.

Per l'O. in teologia morale, v. SISTEMI morali.

OPINIONISTI. v. DOCETI.

OPIZIO Enrico (1642-1712), n. ad Altenburg, m. a Kiel, quivi professore di lingue orientali e presidente del grande concistoro, uno dei più dotti orientalisti protestanti. Le principali sue opere sono: *Atrium linguae sacrae*, Hamburg 1671; *Biblia parva hebraeo-latina*, ivi 1673, Leipzig 1682, 1689...; *Synopsis linguae chaldaicae*, Jena 1674; *Atrium accentuationis scripturae hebraicae*, Jena 1674...; *Gracismus facilitati suae restitutum methodo nova*, Kiel 1676 (l'O. si prova a stabilire analogie tra la lingua greca e la famiglia delle lingue orientali: opera che suscitò vaste polemiche tra filologi e linguisti); *Samaritanorum litterae spuria antiquitate*, Kiel 1683; *Novum lexicon hebraeo-chaldaeo-biblicum*, Leipzig 1707; *De statura et aetate resurgentium*, Kiel 1707; *Biblia hebraica cum optimis impressis et manuscriptis et iuxta Masoram emendata*, Kiel 1709, Leipzig 1712, ediz. migliore rispetto a quelle di Daniele Ernesto Jablonski, di Von der Hooght. — *Biogr. univ.* XLI (Ven. 1828) 328 s.

Nello stesso campo si illustrò suo figlio Paolo Federico (1684-1747), n. e m. a Kiel, professore di greco, di lingue orientali e di teologia a Kiel, autore tra l'altro di: *De custodia templi Hierosolimitani nocturna* (Kiel 1710), *De Hadriani imperatoris indole, virtutibus et vitiis* (Kiel 1722-1723).

OPPIDO MAMERTINA, diocesi comprendente 8 comuni in prov. di Reggio Cal. Si hanno notizie certe di questa diocesi dal sec. XIII. Nel 1472 Sisto IV vi abolì il rito greco sostituendolo con quello latino e la un *aeque principaliter* alla sede di Gerace. Ne fu poi disgiunta da Paolo III nel 1536. È suffraganea di Reggio Cal. Patrona della diocesi è Maria SS. Assunta. Conta c. 40.000 fedeli in 21 parrocchie. Ha seminario minore; gli studi di filosofia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Calabro Pio XI in Reggio Cal., e quelli di teologia nel Pont. Seminario Regionale Calabro Pio X in Catanzaro. — CAFFELETTI, XXI, 176-180. — C. ZERBI, *Della città, chiesa e diocesi di O. M. e dei suoi vescovi*, Roma 1876.

OPPIO. v. STUPEFACENTI.

OPPIZZONI (conte) Carlo, card. (1769-1855), n. a Milano, arciprete della metropolitana milanese, poi (1802) arcivescovo di Bologna, da Pio VII (che lo chiamò «colonna della chiesa») nel concistoro del 26 marzo 1804 creato cardinale prete del titolo di

S. Lorenzo in Lucina. Anche Gregorio XVI e Pio IX l'ebbero in grande considerazione. Il suo zelo si estese assai oltre la propria diocesi: non vi fu buona iniziativa ch'egli non appoggiasse. È molto notevole la sua pastorale *Sulle esortazioni della libera stampa*. Della sua fama sono eco commoventi, benché un po' retoriche, la *Ode sulla promozione di mons. C. O. all'arcivescovato*, Milano, e *Applausi poetici a S. Em. il sig. card. C. O., arciv. di Bologna, in occasione del suo ritorno dalla Francia* (avvenuto nel 1814, dopo 5 anni di prigionia), Bologna, Tip. Ul. Ramponi 1814. — A. G., *Fasti rerum gestarum a Karolo Opizzonio*, Bologna 1855. — G. NATALI, *Il card. C. O. legato a latere per le quattro legazioni* (dal 21 marzo al 31 maggio 1821), Bologna 1931. — U. BESECHI, *I tredici cardinali neri*, Firenze 1944 (l'O. fu uno dei cardinali che si rifiutarono di assistere nel 1809 al matrimonio di Napoleone con Maria Luisa, e perciò fu esiliato in Francia, 1809-13).

Gaetano (1768-1849), fratello del precedente, n. c. m. a Milano. Compiuti gli studi a Pavia (in quell'epoca, aboliti i seminari diocesani, il giovane clero per gli studi ecclesiastici era, dalla legge di Giuseppe II, costretto a portarsi nel seminario generale di Pavia), l'O. divenne canonico di S. Maria della Scala in Milano e coadiutore curato di quella parrocchia. Nei primi anni del suo ministero vide gli orrori della rivoluzione francese: la chiesa perseguitata col ferro e col fuoco, i santuari invasi dai dragoni di Francia, le sacre immagini violate, i matrimoni celebrati fra le orgie di una plebe forsennata, empî discorsi distruttori di ogni virtù recitati sulle piazze. O., fermo di carattere, moderato, prudente, padre del povero, del tribolato, difensore dell'innocente, medico dei travitati, pur tra le persecuzioni di cui fu fatto segno si industriò di continuare l'opera del suo ministero. Quando gli invasori posero le mani rapaci sui beni della sua chiesa, egli intrepidamente si adoperò per sottrarne quanto più poté al sacrilego furto. Allorché il fratello di lui, Carlo arciprete della metropolitana milanese (successo a mons. Rosalez, martire ignorato, che nel maggio 1796 aveva perduto la vita in Pavia) venne chiamato all'arcivescovato di Bologna (1803), Gaetano ne prese il posto (1803). Oltre i mali della chiesa dovette soffrire domestici affanni: esuli e raminghi i fratelli, confiscati i beni della famiglia. Il capitolo della metropolitana mandò a Savona l'O. capo di una missione incaricata di portare al papa Pio VII prigioniero l'omaggio e il conforto della chiesa milanese. Nel 1832 l'imperatore Francesco I manifestò il desiderio che a coprire la sede episcopale di Crema venisse chiamato l'O.; ma questi non accettò. La scuola festiva della metropolitana, appena i tempi lo permisero, fu da lui ristabilita e riordinata. Suscitò vasto rimpianto la sua morte, avvenuta improvvisamente la mattina dell'8 sett. 1849, mentre celebrava la messa nella metropolitana all'altare della Vergine. L'arciconfraternita del SS. Sacramento ed i suoi coadiutori posero nella sacristia aquilonare del duomo il busto marmoreo che lo ricorda, pregiata opera dello scultore Giov. Labus.

OPPORTUNA (S.), O. S. B. († un 24 aprile verso il 765), n. da illustre famiglia nel castello di Exmes presso Argentan (dioc. di Séez in Normandia). Rifiutò offerte di matrimoni cospicui e, ottenuto il permesso dei genitori, si ritirò in un *monasteriolum* (= piccolo monastero), che fu interpretato come

Montreuil benché non si conoscano nella regione località di questo nome. Le preclare sue virtù indussero la comunità a sceglierla per abbadesse. Si mostrò degna dell'ufficio, dando esempio di unione con Dio, mortificazione, carità, prudenza; gentili pittoresche leggende le attribuiscono il dono dei miracoli. Si sentì schiantata quando apprese la fine di suo fratello Crodegango vescovo di Séez (ucciso proditoriamente a Nonant mentre ritornava alla sua sede dopo essersi recato a Roma per visitare le tombe dei SS. Apostoli). Andò a cercarne il cadavere e lo fece deporre nel proprio monastero. Lo seguì nella tomba pochi mesi appresso e fu sepolta accanto a lui.

Il monastero, distrutto dai Normanni, fu poi ricostruito sotto il nome di d'Almenèches (nome per l'innanzi attribuito a un altro monastero della regione che era stato governato da S. Lantilde zia di O.). Nel 1009 le sue reliquie furono trasportate nel priorato di Moussi-le-Neuf o Moucey, in diocesi di Parigi, e poco dopo a Senlis. In seguito ne vennero distribuite alcune porzioni; il braccio destro nel 1376 fu portato a Parigi nella chiesa del suo nome. O. è onorata a Séez, Parigi, Meaux. Festa 22 aprile.

Vita compilata verso l'885-87 dal vescovo di Séez ADELMO in *Acta SS. O.S.B. III-2, 222-31* e (mutata, alterata) in *Acta SS. Apr. III (Ven. 1738) die 22, p. 62-72*. — LÉON DE LA SCOTIÈRE, *La vie de S. O. abbesse d'Almenèches. Poème légendaire du moyen-âge*, Rouen 1867. — Biografie di M. DURAND (Laigle 1873), BOULENGER (Argentan 1921). — ZIMMERMANN, *Kalendarium benedicti*, II, 91-93.

OPSTRAET Giovanni (1651-1720), teologo fiammingo giansenista, n. a Beringhen in quel di Liegi. Prese parte attivissima a tutte le controversie che tenevano divisa la università di Lovanio. Nel 1680 fu ordinato sacerdote e l'anno seguente licenziato in teologia. Per le sue opinioni non gli fu concesso il dottorato, tuttavia professò teologia per alcun tempo a Lovanio, quindi passò al seminario di Malines, dal quale fu poi congedato dall'arciv. Precipiano. Filippo V di Spagna, sotto il quale erano i Paesi Bassi, nel 1704 lo bandì dalla monarchia. Ma essendo quella provincia di lì a non molto passata sotto casa d'Austria, l'O. ritornò indisturbato a Lovanio e fu fatto principale del collegio di Faucon: impiego che tenne sino alla morte.

Delle sue opere, tutte in latino, segnaliamo: *Dissertatio theologica de conversione peccatoris* (1687), poi liberamente tradotta in francese da De Nette; *Dissertatio theologica de praxi administrandi sacramentum poenitentiae* (1692) contro lo Steyaert che O. ostinatamente accusava di morale rilassata (l'O. consacrò parecchi scrittarelli in difesa di questa *Dissertatio*); *Pastor bonus, seu idea, officium et praxis pastorum* (1687), tradotta in francese da Hermant in 2 voll. (il testo latino è all'indice, decr. 27 febb. 1766); *Theologus christianus* (1692), trad. liberamente in francese da Saint-André di Beauchesne (Parigi 1723); *Institutiones theologicae de actibus humanis* (1609) in 3 voll.; *Theologiae dogmaticae et moralis pars prima* (1726), 3 voll.; *De locis theologicis dissertationes decem* (1738), in 3 voll. Non si contano poi gli opuscoli polemici contro Majer, Daelman, Steyaert, Parmentier, Désirant, Denys . . ., sulle materie allora controverse, lanciati da questo scrittore prodigiosamente fecondo, sempre vivace e focoso, ma non sempre diligente, né obiettivo. Quasi da solo compilò le *Memorie* inviate a Hennebel, che in Roma soste-

neva gli interessi del suo partito. Lo stesso Arnaud in una lettera gli rinfaccia di avversare la dottrina dell'infallibilità del papa e di avere alterata la dottrina dell'Angelico sopra l'amore naturale di Dio. L'O. fu un oracolo e un cavaliere del giansenismo e del gallicanismo, specialmente in Olanda.

Opstrati opera omnia (in realtà la raccolta è incompleta), 9 voll., Venezia 1771. — HURTER, IV³, col. 723s, 1070. — Altra bibl. presso J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1076 s.

OPTATO di Milevi. v. OTTATO di M.

OPUS Dei, istituto fondato a Madrid da mons. José M. Escrivà de Balaguer, che si propone, come principale obiettivo, di diffondere la fede tra tutte le classi della società. Esso non ha una specifica attività collettiva e i suoi membri appartengono a tutti i ceti: contadini e nobili, professori e studenti, uomini d'affari e politici... Non interviene con l'attività laica professionale dei suoi membri, ma ciascuno di essi s'impegna a santificarsi santificando la sua professione. Le regole di vita sono umiltà, gioia e carità, cioè i membri non aspirano a gloria terrena e devono essere sereni asceti dedicati al servizio del regno di Dio nei fratelli e nella società. L'O. D. comprende sezioni separate femminili e maschili, i cui membri fanno voto di castità; eccezionalmente sono accolti anche coloro che sono sposati. Esso esercita il suo apostolato in tutto il mondo (Italia, Irlanda, America del sud, Messico, Canada...). Preferisce l'apostolato silenzioso evitando la pubblicità.

Ad esso appartene, tra tanti altri personaggi illustri, Isidoro Zorzano Ledesma (1902-1943), nativo di Buenos Aires, di cui è iniziato il processo per la beatificazione. Si laureò in ingegneria a Madrid nel 1927 e poco dopo ebbe l'incarico di preparare i progetti per la elettrificazione delle ferrovie spagnole. Nel 1939 entrò a far parte dell'O. D. e cominciò la sua crociata, instancabile attività nel campo della Azione Cattolica. Durante la guerra civile, come cittadino argentino avrebbe potuto lasciare il paese, ma preferì rimanere sul campo di lotta, affrontando con santo coraggio rischi e sacrifici inenarrabili.

Pur non essendo un istituto di vocazioni tardive, l'O. D. fin dal 1943 portò al presbiterato parecchi suoi membri. Per formare i primi sacerdoti il fondatore riunì scelti docenti ecclesiastici, tra cui Massimo Yurramendi vescovo di Ciudad-Rodrigo, Bueno Monreal vescovo di Vittoria, p. Lopez-Ortiz agostiniano vescovo di Tuy, i domenicani Sancho ex rettore dell'università di S. Tommaso di Manila, Severino Alvarez decano della facoltà di diritto canonico del Pont. Ateneo Angelico di Roma, Muñiz professore di teologia dello stesso Ateneo, Celada professore di S. Scrittura, Justo Perez de Urbel benedettino, Permyu claretiano...

L'O. D. ha aperto in Roma il « Collegio Romano della S. Croce » che provvede alla formazione dei professori delle sue case di studio e insieme infonde nei soci, con la scienza ecclesiastica, un profondo spirito di romanità.

OPUS imperfectum (in *Mathaeum*), commento latino al vangelo di Mt, così detto perché a noi è giunto incompleto (manca della parte relativa ai capi IX, XIV-XVIII, XXVI-XXVIII). Fu scritto originariamente in latino da un ariano della setta degli OMEI (v.). Già in mss. antichi (sec. VIII) viene attribuito a S. Giovanni Crisostomo e diviso

arbitrariamente in omelie; così passò nelle edizioni del Crisostomo (PG 56, 611-946). La falsa attribuzione fu sfatata da Erasmo (1530). L'autore visse nel sec. V e fu vescovo di una comunità ariana, probabilmente nella regione balcanica. Non reggono le identificazioni finora proposte con personaggi noti alla storia. Nonostante il suo arianesimo, che i copisti non riuscirono a cancellare del tutto con soppressioni, mutamenti, interpolazioni ortodosse, l'O. i. godette grande credito nelle scuole del medioevo per le buone qualità della sua esegesi e il molto di sana dottrina teologica e morale che contiene. S. Tommaso ne incorporò molti passi (27 nel solo capo I) nella sua *Catena aurea* al Vangelo, e Graziano ne inserì 13 nel suo *Decretum*.

TH. PAAS, *Das O. i. in Mt*, Tübingen 1907. — FR. KAUFFMANN, *Zur Textgeschichte des O. i. in Mt*, Kiel 1909. — F. WOTKE in Pauly-Wissowa, *Realenc.* XVIII-I, col. 824-26. — E. DEKKERS, *Clavis Patrum latinorum*, n. 707. — Y. de MONTCHÉUIL, *La polémique de S. Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'O. i.*, in *Rech. de science relig.* 44 (1956) 193-218.

OPUS operatum, operantis. v. EX OPERE operato, operantis.

OPZIONE (*jus optandi*), in senso largo si dice la facoltà di scelta concessa a qualche persona fisica o morale. In senso stretto è la facoltà concessa per un certo tempo ad una determinata persona di ottenere una prestazione o di esercitare un diritto a preferenza di qualsiasi terzo. Nel diritto privato e commerciale si parla di O. per un acquisto, di O. esercitata dagli azionisti di una soc. anonima per la sottoscrizione di nuove azioni.

Qui ci limitiamo al diritto di O. tra i cardinali e tra i capitolari. Il CJC can 236 modifica il diritto precedente e regola l'O. dei cardinali, ossia la facoltà di mutare titolo o diaconia e di passare per l'ordine superiore (v. CARDINALI). Non è più permessa l'O. da una sede suburbicaria ad un'altra. Con l'O. non si muta la precedenza di ordine e di promozione; ma perché un cardinale diacono possa optare per l'ordine presbiterale occorre che abbia passato un decennio nell'ordine diaconale e, dopo l'O., precede i cardinali preti promossi alla porpora dopo di lui. Soltanto la priorità di promozione ad una sede suburbicaria rimane integra. Sono esclusi dall'O. i cardinali vescovi residenziali o suburbicari; ma, fattosi vacante l'ufficio di decano, il successore nell'ufficio cumula alla propria la diocesi di Ostia.

Anche circa l'O. dei canonici il CJC innova, vietandola ad essi, dignitari o no, pur quando sia stata concessa con speciale indulto apostolico. È riprovata ogni contraria consuetudine, ma, il can. aggiunge, « salva fundationis lege » (can 396 § 2). Il divieto esclude l'O. sia al titolo canoniale che alla prebenda annessa, ma non alle cose o ai terreni e beni distinti dalle prebende canonicali (Pont. Comm. Interp. CJC, 16-X-1919, 24-XI-1920 e 17-II-1930.). Il giubilato perde ogni diritto di O. anche se lo facessero salvo le tavole di fondazione (can 422 § 3).

OR (Volgata, *Hor*), nome di due montagne ricordate nella Bibbia, l'una a sud, l'altra a nord della Palestina.

I. La prima, ricordata in Num XX 22, XXI 4, XXXIII 37, 41, è celebre per la morte di Aronne (Num XX 25, 27, XXVIII 38, Deut XXXII 50). L'opinione comune identifica il monte O. con l'at-

tuale *Djébel Harûm*, vetta principale della catena idumea, la quale si stende dal mar Morto al golfo Elanico. La Scrittura dice che è posto « alla estremità » (Num XXX 37) del territorio di Edom. La tradizione è più esplicita. Giuseppe Flavio (*Ant. Giud.* IV, 4, 7) non nomina la montagna ove morì Aronne, ma la presenta come altissima circondante la metropoli degli Arabi, cioè Petra (l'attuale *Djébel Harûm*). Presso questa città la collocano anche Eusebio e Gerolamo. I crociati trovarono in quella località un santuario dedicato « al profeta Aronne »; lo stesso nome arabo *Djébel nebi Harûm* significa « montagna del profeta Aronne ». L'O. s'innalza nel mezzo della catena di Edom di 1238 m. Vi si giunge da Petra seguendo un cammino roccioso malagevole. In vetta sorge la « tomba d'Aronne », edificio rettangolare di c. 10 m. per 7, coperto da tetto in terrazza soportante una cupola. Questa edicola, simile a quelle che si incontrano frequentemente sulle tombe dei santoni musulmani, fu costruita coi ruderi di un piccolo monastero cristiano esistente ancora in quella località al principio del sec. XIII. Dei due locali sovrapposti formanti l'edificio, il superiore, illuminato dalla porta d'ingresso, è ornato da quattro colonne alle quali i pellegrini musulmani appendono gli ex-voto. Accanto ad una pietra destinata ai sacrifici, sta un sarcofago di marmo comune: non sarebbe che un cenotafio, poiché gli arabi affermano che la vera tomba di Aronne è nel locale sottostante. Una scala conduce a questa seconda camera, cripta oscura scavata nella roccia. Vi si trova una tomba semicilindrica in muratura, difesa da un tappeto nero contro l'indiscreta curiosità dei visitatori. Che cosa contenga nessuno sa dire. In ogni caso, anche se è vuoto, il santuario è un omaggio permanente del culto reso dagli stessi infedeli alla memoria del grande sacerdote degli Ebrei. Il racconto tradizionale è conforme ai testi biblici? Le difficoltà sollevate dalla critica sono né poche né leggere, ma non sono tali da obbligarci a rifiutare la tradizione. v. A. LEGENDRE in *Dict. de la Bible*, III, col. 747-52.

II. Un altro monte O. determina la frontiera settentrionale della Terra promessa (Num XXXIV 7, 8). L'opinione più accettabile è che si identifichi con l'attuale *Djébel esch Schufig*, che si innalza ripido a 570 m. nella catena del Libano meridionale. — A. LEGENDRE, *o. c.*, col. 752 s.

ÖR (*Oer*) Sebastiano, al secolo *Ernesto*, O. S. B. (1845-1925), n. a Dresda, m. a Costanza. Dopo aver partecipato come ufficiale alle campagne del 1866 e del 1870-1871, fu per 16 anni pedagogo alla corte del futuro Giorgio V di Sassonia. Si ritirò a Beuron nel 1888, dove professò l'anno seguente e fu ordinato prete nel 1892. Occupò nel monastero mansioni varie esemplarmente. Pubblicò molti lavori ascetici di gran pregio e di gran successo: cf. J. UTENWEILER in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 739 s.

ORA: 1) *Determinazione di tempo per i riti liturgici e gli obblighi morali.* v. TEMPO.

2) *OO. canoniche, divine, diurne e notturne.* v. UFFICIO DIV.

3) *O. della morte di Gesù.* v. PASSIONE.

4) *O. dei morti.* v. RITI FUNEBRI.

ORA santa (O. di riparazione, di guardia), ora di preghiera in unione con Gesù agonizzante nell'orto degli Oliveti, in adorazione della sua AGONIA (v.), in riparazione dei peccati che l'hanno provocata. La

pia pratica suol compiersi nel giovedì che precede il primo venerdì del mese, originariamente dalle ore 23 alle 24, poi, per concessione della chiesa, anche in altri momenti della giornata più comodi per i fedeli (nelle ore in cui è concesso recitare il mattutino dell'ufficio divino).

Risale a S. *Margherita Alacoque*, che dopo le rivelazioni del S. Cuore passava l'O. dalle 23 alle 24 di ogni giorno in unione di adorazione, espiazione e di impetrazione con l'agonia di Gesù. Era già diffusa nel mondo cristiano, specialmente tra gli istituti religiosi, quando il gesuita p. *Debrosse* fondò (1829) la *Confraternita dell'O. s.*, che ebbe approvazioni e indulgenze dalla S. Sede. Leone XIII la elevò ad arciconfraternita (6 apr. 1886). Essa ha facoltà, concessa da Pio IX, di affidarsi le confraternite dello stesso nome. Il pio esercizio fu poi adottato dall'Apóstolato della preghiera (v.). Pio XI concesse (21 marzo 1933) l'indulgenza plenaria a tutti coloro che, confessati e comunicati, lo compissero in chiesa pregando secondo l'intenzione del S. Pontefice, e l'indulgenza di 10 anni a coloro che, almeno contriti in cuore, lo compissero pubblicamente o privatamente: A A S 25 (1933) 171 s. Cf. ivi p. 743 la raccomandazione dell'O. s. nel giovedì santo 6 aprile dell'anno giubilare 1933. — M. CRAWLEY-BOEVEY, *Heure sainte*, Paris 1924. — G. PETAZZI, *L'O. s.*, Milano 1935.

ORACOLO (da *orare* = parlare) si diceva presso i pagani: 1) una comunicazione divina data in certi luoghi e in certe circostanze per bocca di chi rappresentava il dio (sacerdote, sacerdotessa, sibilla); 2) e anche il luogo (tempio, santuario, grotta, bosco) dove avvenivano queste comunicazioni. I più celebri OO. (in quest'ultimo senso) erano il santuario di Apollo a Delfo, di Giove a Dodona, la grotta della SIBILLA (v.) a Cuma sotto il tempio di Apollo, il santuario della Fortuna a Preneste, il tempio di Ammone nell'oasi libica in Egitto. L'istituto degli OO. è tutt'ora diffusissimo presso le popolazioni primitive. Una classe di OO. sono i responsi divinatorii o profezie riguardanti il futuro (v. DIVINAZIONE, SORTES). Nel mondo classico gli OO. ebbero il loro periodo d'oro nei secc. VII-VI a. C.

PLUTARCO, *Sur la disparition des oracles*, Paris 1947, testo critico, vers. franc. a fianco, introd. e note a cura di R. FLACELIÈRE. — T. VON SCHEFFER, *Hellenische Mysterien u. Orakel*, Stuttgart 1940. — S. EITREM, *Orakel u. Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich 1947. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2209-44. — D. PAULME, *Oracles grecs et divins africains. A propos de «L'Oracle de Delphes» par M. Delcourt*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 149 (1956) 145-56. — O. KAISER, *Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Agypten*, in *Zeitschr. f. Relig. - und Geistesgesch.* 10 (1958) 193-208.

ORACULA vivae vocis si dicono i privilegi concessi oralmente dall'autorità competente. Essi valgono sempre nel foro della coscienza, ma per farli valere anche contro i terzi in foro esterno occorre che siano dimostrati: can 79. v. PRIVILEGI, RESCRITTI.

ORAN (*Orano*), diocesi e città portuaria dell'Algeria occidentale, nell'antica MAURITANIA cesariense (v.). Fondata, come pare, da marinai andalusi nel 902, fu sempre esposta al saccheggio delle tribù dell'interno e alle incursioni piratesche di quelle costiere, specialmente dopo la cacciata dei mori

dall'Andalusia. Nel 1509 O. fu definitivamente occupata dalla Spagna, che, salvo il periodo 1708-1732, la tenne fino al 1792, quando la città cadde in mano dei Turchi; a questi subentrò (1831) la Francia.

Senza risalire all'antica sede di Tlemcen (sec. IV-V), sul territorio dell'attuale diocesi di O. si trovavano cristiani ancora al sec. XIII, colpiti da dure persecuzioni sulla fine del secolo. O. non vide più prete fino al 1832 e non ebbe chiesa se non nel 1839. La diocesi, creata nel luglio 1866 per divisione di Algeri, di cui divenne suffraganea, si estende a tutto il territorio del dipartimento omonimo, salvo la parte più meridionale che nel 1920 fu assegnata alla prefettura apost. di Ghardaia nel SAHARA (v.). Conta oltre due milioni di abitanti, di cui i cattolici sono 400.000, distribuiti in cento parrocchie con circa 150 sacerdoti. La città conta circa 200.000 abitanti, francesi (i 2/3), spagnoli, musulmani, poche migliaia di ebrei naturalizzati. La cattedrale fu costruita nel 1913 sull'antica chiesa del 1839. In diocesi v'è il frequentatissimo santuario di N. Signora della Salute, a Santa Cruz, presso la capitale. — S. GSELL-H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-2, col. 2255-73.

ORANGE (antica *Arausio* della Gallia Narbonense), città e diocesi della Francia meridionale. L'8 nov. 441 vi si tenne, sotto la presidenza di S. ILARIO d'Arles, un concilio composto di 17 vescovi, nel quale si biasimò la condotta dei vescovi che, non rispettando i canoni del sinodo di Riez in Provenza (439), si rifiutavano di recarsi ai sinodi annuali. Ci restano 30 canoni importanti in materia di disciplina ecclesiastica. Cf. HEFELE-LECLERCQ II-1, 430-54.

Il 3 luglio 529 si tenne a O. sotto la presidenza di S. CESARIO di Arles (v.), un altro concilio, nel quale si presero decisioni contro i semipelagiani, confermate dalla S. Sede alla quale Cesario le aveva sottoposte. Vi furono redatti 25 canoni dogmatici estratti dai libri di S. Agostino e di Prospero d'Aquitania sulla dottrina della grazia contro il SEMIPELAGIANISMO (v.) proveniente dal monastero di Lérins (v.). Cf. HEFELE-LECLERCQ II-2, 1085-1108, 1385-87; DENZ.-B. 174-200; approvaz. del concilio da parte di papa Bonifacio II (lettera del 25 genn. 531 a Cesario di Arles), DENZ.-B. 3038 s. — G. FRITZ in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1087-1103. — Per le antichità cristiane di O. v. H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2273-91.

ORANGE (martiri di O.), 32 religiose (16 orsoline, 13 suore dell'Adorazione perpetua, 2 cistercensi, 1 benedettina) che durante la RIVOLUZIONE francese (v.) subirono il martirio nella piazza di O. tra il 6 e il 26 ag. 1796, beatificate da Pio XI il 10 maggio 1925. Festa 9 luglio.

Un gruppo di 29 religiose di Bollène (dioc. di Avignone), che avevano rifiutato il giuramento imposto dalla repubblica, erano state arrestate l'1 maggio 1794 e tradotte nel carcere della Cure a O. Quivi, con altre religiose detenute, si riorganizzarono in comunità dandosi una superiore e una regola di intensa pietà e penitenza. La prigione si trasformò in convento, in chiesa, in prologo alla morte e al paradiso. La brutta truculenza dei « liberatori », sconfitta ancora una volta dalla forza inerme dello spirito, si vendicò trovando « fanatismo e superstizione » in quelle angeliche creature, che andarono alla ghigliottina in letizia.

AAS 17 (1925) 153-56, 234-38. — G. MERBAIN, *Vita delle 32 Beate religiose...*, Roma 1925 (ediz. francese, Vaison 1925). — F. ROUSSEAU, *Moines bénédict. martyrs*, Maredous 1926, 133-36. — ZIMMERMANN, *Kalend. bened.* II, 410-12. — *L'Osserv. Rom.* 11-12 maggio 1925. — JOS. GOUBERT, *La Terreur en Provence. Les 32 bienh. martyres d'O.*, Paris 1952, con profilo biografico di ogni beata, e docc. inedite.

ORANGE, Stato dell'UNIONE SUDAFRICANA (v.).

ORANNA (Oranda), Santa, di cui non si hanno notizie storicamente sicure (sec. VI?). Secondo la leggenda, era figlia del principe Frochard e d'Evelina. Anima ardentemente apostolica divulgò il cristianesimo nella Lotaringia. Fu sepolta in Eschweiler. Si venera come patrona della regione ed è invocata contro i dolori di testa. Nel 1480 ebbe luogo una ricognizione delle sue reliquie e nel 1719 un trasferimento di esse alla chiesa parrocchiale di Berns, località non distante dall'abbazia premonstratense di Wadgassen, in territorio di Saarlouis, nella Lotaringia tedesca. Ivi si festeggia al 15 sett. « il giorno di S. Oranna » (*Oranmentag*). — ACTA SS. Sept. V (Parigi-Roma 1868) die 15, p. 115-117. — F. MERZIGER, *Christ-kath. Gebetbuch...*, bes. für die Veresher der hl. O., Saarlouis 1847. — H. J. BECKER, *Vor einer Heiligen und ihrem Dorf*, Saarbrücken 1928.

ORANO. v. ORAN.

ORANTE, si dice una figura, frequente tra gli affreschi catacombali, che presenta stazione eretta, braccia aperte all'altezza delle spalle e mani distese. Quell'atteggiamento di preghiera è presente anche tra i Romani antichi, il che potrebbe far pensare che il tipo catacombale avesse utilizzato motivi dell'arte pagana.

Negli antichi cimiteri cristiani si ha grande varietà di questa figura dell'O. Nella sua linea prevalentemente femminile e stilizzata induce a credere che sia esclusivamente simbolica. In forma di O. son quasi sempre le figure bibliche, come Noè, Isacco, i fanciulli della fornace, Susanna, ecc. Le raffigurazioni isolate vengono molte volte accompagnate da brevi epigrafi o dal nome del defunto e il simbolismo di esse è evidente: l'O. è l'anima del defunto che passa alla gloria; qualche volta si interpreta come simbolo di Maria o della chiesa.

Fra le più celebri raffigurazioni di O. ricorderemo quella cosiddetta dei Cinque Santi nel cimitero di Callisto; la S. Cecilia tra i fiori del paradiso nello stesso cimitero; quella della tomba di Veneranda a Domitilla; l'O. vestita ricamante nel cimitero di Trasona; le OO. del mosaico di S. Sabina (principio del V sec.) con le scritte: *Ecclesia Ex Gentibus, Ecclesia Ex Circumcisione*; quella col nome di Maria in un vetro dorato del Vaticano; l'O. che rappresenta l'anima di S. Lorenzo in una medaglia dello stesso museo; la celebre O. che assiste all'azione eucaristica a Priscilla, v. esempi presso H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2291-2322. Un tentativo di classificazione v. presso W. NEUSS, *Die Oranten in den altchristl. Kunst, in Festschrift P. Clemen* (Düsseldorf 1926) 130-49. — V. VATASIANU, *Considérations sur l'origine et la signification de l'Orant, in Actes du VI Congr. Intern. d'études byzant.*, II (Paris 1951) 397-401, distingue tre stadi successivi nella significa-

zione dell'O. (sec. II-III): l'anima, l'anima salva, l'anima che prega.

ORANTES (*Horantius*) Francesco, minore osservante (1516-1584), n. a Cuellara (Castiglia), m. ad Orviedo. Entrato fra i minori (Valladolid 3 ag. 1535), profitto dell'insegnamento di Alfonso de Castro. Egli stesso poi insegnò teologia nel convento di Valladolid e salì in tal fama che re Filippo II lo inviò (1561) ai conc. di Trento in sostituzione di Cristof. Fernandez. In concilio pronunciò (1 nov. 1562) una notevole *Oratio* (Lovanio 1567, riportata in Labbe); indi compilò *Septem libri locorum theologorum* [o *catholicorum*], cum libro de *justificatione, praecepit adversus haereticum Jo. Calvinum* (Ven. 1564, con dedica a Carlo di Spagna; Parigi 1566; Roma 1795-96 a cura di Flaminio M. Annibaldi da Latera, con nuova disposizione della materia e annotazioni).

Ritornato in Spagna, fu eletto inquisitore generale di tutto il regno, da Filippo II, che poi lo inviò in Belgio (1573) perché assistesse Giovanni d'Austria governatore dei Paesi Bassi. Il re sognava pure di affidare all'O. la spedizione militare che stava allestendo contro Elisabetta d'Inghilterra. Nella disputa fra Mich. BAIO (v.) e Fil. MARNIX di Aldegonde (v.), l'O. fu consultato dai contendenti circa l'autorità della chiesa e destinò loro (8 gen. 1580) una *Epistola seu tractatus de quibusdam quaestionibus... circa Ecclesiae auctoritatem et iudicem controversiarum fidei*.

Rientrò in Spagna recandovi i resti di Giovanni d'Austria († 1578). Nel 1581 vi ebbe la sede episcopale d'Oviedo. Lasciò altre opere (commenti a Giobbe e a Daniele, trattati de SS. *Eucharistia* e de *sacris indulgentiis*) questo «formidabilis haeresi scriptor et multarum palmarum athleta» (giudizio di Deschamps riportato in HURTER III², 162). — WADDING, *Scriptores*, 1906², 83. — SBARALEA, *Supplém.* I (1908²) 274. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1103 s. — M. VERJANS, *Verweerschrift van P. Hor. O. F. M. tegen M. Baius en Ph. Marnix v. Ald.*, in *Franciscana* 6 (St-Trond (1951) 104 ss.

ORANTI dell'Assunzione. v. ASSUNZIONE V. — H. RANTY, *Les Orantes de l'Ass.*, Paris 1941.

ORARIUM, tessuto adoperato dai primi cristiani nelle sacre funzioni, ed anche per raccogliere il sangue dei martiri (*Fratres linteamina et oraria ante eum ponebant, ne sanctus cruor defluus absorberetur a terra*, scrive Pontius nella vita di S. Cipriano). Il nome *orarium* si suppone derivato dal greco ὄργανον (*video, observo*), o da ὄρα (*cura, custodia*), dal latino *orare*-pregare (forse perché si usava nelle funzioni liturgiche e nell'amministrazione dei sacramenti). Nei monumenti cristiani e principalmente nei vetri dorati si trovano figure rivestite di O. (Pietro e Paolo, Agnese ecc.). v. STOLA.

ORATORIA sacra. v. ELOQUENZA SACRA, MINISTERO, PASTORALE.

ORATORIO (Congregazioni religiose maschili e femminili dell'). v. RELIGIOSI VI 1, 4; VII F 8; in particolare:

1) O. di S. Filippo Neri. v. NERI FIL. (S.).

2) O. inglese. v. NEWMAN GIOV. ENR. e FABER FEDER. — Lettera di Pio XII (26 maggio 1949) nel centenario della fondazione: AAS 41 (1949) 359 s.

Dopo la morte del Faber (1863) l'O. di Londra continuò sulle sue orme, inteso alla formazione spirituale dei suoi membri e all'apostolato filippino.

Nel 1884 fu consacrata la grandiosa chiesa dell'O.; quasi tutta la decorazione è un lavoro d'arte fatto da italiani. Prima della costruzione della cattedrale di Westminster (1903), la chiesa degli oratoriani fu il centro della vita cattolica inglese; le grandi manifestazioni nazionali della chiesa in Inghilterra più volte la ebbero come sede. Per lo splendore del culto liturgico e per la musica sacra che vi si eseguisce resta un punto di attrazione anche per molti protestanti.

Centro promotore di apostolato parrocchiale sotto tutte le forme, l'O. di Londra è anche un focolare di conversioni. I primi padri furono tutti convertiti; anche attualmente il maggior numero dei filippini proviene da confessioni acattoliche. I protestanti sanno che presso l'O. trovano una larga illuminata comprensione di tutti i loro problemi.

In occasione dell'incoronazione del re Giorgio V, l'O. di Londra ebbe la visita di Eug. Pacelli, poi Pio XII, allora rappresentante della S. Sede.

Il passato e il presente dell'O. londinese è illustrato da numerosi celebri scrittori e predicatori (Dalgaurns, John E. Vowden primo biografo del Faber, Sebastian Bowden ufficiale di cavalleria prima della sua conversione, autore dell'*English Menology*, Radulph Kerr scrittore e traduttore di molte opere...).

La chiesa dell'O. è molto frequentata dagli italiani di Londra; in tempi recenti vi si è sviluppata l'opera di assistenza alle spose italiane dei soldati inglesi. L'O. di Londra costituisce uno dei più ricchi capitoli della storia cattolica dell'Inghilterra moderna.

3) O. francese (O. di G. su e di Maria Immacolata), società di preti di vita comune senza voti fondata a Parigi (1611) da Pietro de BÉRULE (v.) con lo scopo di restaurare i valori religiosi e morali compromessi dalla RIFORMA protestante (v.). La sua benefica attività fu soppressa nel 1792 dalla RIVOLUZIONE francese (v.). L'O. fu ricostruito dal GRATRY (v.) nel 1852.

Il Gratry, mentre terminava gli studi classici (era ben lungi allora dal pensare al sacerdozio), ebbe una visione e decise di dedicarsi alla riconciliazione della religione con la scienza. In poco tempo, pur digiuno di cognizioni scientifiche, preparò il concorso di ammissione alla scuola politecnica di Parigi, dove fu accolto. Promosso ufficiale (oltre che scuola di ingegneria, la politecnica di Parigi è anche accademia militare), Gratry presenta le dimissioni e si dedica alla filosofia. Nel 1832 decide di farsi sacerdote. Dopo vari anni d'insegnamento, riprende un vecchio sogno: fondare un piccolo gruppo di sacerdoti che vivano in comunità, liberi da voti ed indipendenti da organizzazioni centralizzate. Una tale comunità era già stata realizzata nella chiesa: l'O., la cui ricostituzione fu decisa ed attuata, poco tempo dopo, da lui e da un gruppo di sacerdoti e di laici, sei persone in tutto, che fecero rivivere le glorie del primo O. di Bérulle. E nel 1864, Pio IX li riconosceva come legittimi eredi degli antichi oratoriani.

Nel 1880 comincia la persecuzione religiosa da parte dello stato francese che culmina nel 1903, quando l'O. è spogliato di tutti i suoi beni. Dopo non poche vicissitudini, nel 1920 i figli di Bérulle e di Gratry possono tornare in Francia e riprendere la gloriosa tradizione religiosa e culturale dell'O., erede

dello spirito di S. Agostino e di Pascal, affine allo spirito di NEWMAN (v.).

L'O. ha una propria struttura originale, con costituzioni, regole, superiori, assemblee e attività che si sono sviluppate ed adattate alle necessità sempre varie della cristianità. Differendo dagli altri istituti centralizzati, ogni O. filippino è autonomo, pur restando fedele allo spirito e alle intenzioni del fondatore (tanto è vero che si dice comunemente « O. di Roma », « O. di Firenze », fermo restando il denominatore « filippino »). In Francia, per speciali esigenze riconosciute dal Bérulle, unica variante all'O. del Neri fu che tutti i ceppi che sarebbero sorti nelle varie regioni francesi, avrebbero ubbidito ad una unica sede centrale (così è che si parla di O. francese, come di una sola entità). Peraltro la libertà è sempre il perno della vita dell'O., che fa di ogni comunità una « amitié ».

Non mancano esempi di OO. che modificarono nel tempo le loro dipendenze spirituali. Così è che l'antico O. di Douai fondato (1629) dal sacerdote Ant. Lespagnol per impulso del vescovo di Arras Hernan Ortemberg, fu dapprima « filippino » sul tipo dell'O. italiano, poi nel 1669, quando Luigi XIV conquistò la città, divenne « berulliano » collegato con l'O. francese. Cf. G. DEHILAGE, *Sur l'ancien oratoire de Douai*, in *Bull. de la soc. d'études de la province de Cambrai* 43 (1954) 19-23.

Nel 1942 (*Statistica della S. Congr. dei Religiosi, Roma 1942*) l'O. di Francia contava 134 membri (di cui 5 seminaristi) in 11 case. Nel 1952 contava 135 membri (di cui 8 studenti seminaristi, in 16 case. Alcune case sono istituti di educazione (collegi, scolasticati); una è a Meknes nel Marocco, in terra di missione. Agli oratoriani sono affidate anche alcune parrocchie. Un gruppo di 7 oratoriani, sotto la direzione di p. Sanson, s'è dedicato alla ricristianizzazione della Francia, e percorre tutto il territorio nazionale predicando, organizzando conferenze, ritiri, pellegrinaggi.

Dopo l'epistolario del de Bérulle (3 voll., Paris-Louvain 1937-39, a cura di M. J. DAGENS), è pubblicato quello del secondo superiore dell'O. di Francia C. de CONDREN (v.): *Lettres du p. Ch. de Condren*, a cura di P. AUVRAY-A. JOUFFREY, Paris 1943 (pp. LIII-596), di grande importanza per la storia dell'O. — J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration cath. (1575-1611)*, Paris 1952 (pp. 457); cf. *Rev. des sciences philos. et théol.* 36 (1952) 560-63. — R. BELLEMAIRE, *Le sens de la création dans la doctrine de Bérulle*, Bruges 1959. — P. COCHOIS, *Bérulle initiateur mystique. Les vœux de servitude d'après des docc. inédits*, tesi di laurea, Paris 1960. — J. AUDINET, *L'enseignement « De Ecclesia » à Saint-Sulpice sous le premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré*, in *Rev. des sc. relig.* 34 (1960) 115-39. — J. GALY, *Le sacrifice dans l'école française de spiritualité* (soprattutto Bérulle, Condren, Olier), Paris 1951 (pp. 403); cf. *Rev. des sc. cit.*, ivi, p. 563 s. — *L'Oratoire de France. Centenaire de sa restauration*, Paris 1952, vari discorsi: di BLANCHET su la continuità ideale fra l'O. filippino e l'O. francese (con richiami a grandi nomi: Malebranche, Pétetot, Bourgoing, Massillon, Amelote, Condren, Graty, Baudrillart...), di DUPREY e FELTIN (arciv. di Parigi) su lo spirito e l'opera dell'O. — H. G. JUDGE, *The Congregation of the Oratory in France in the late XVII cent.*, in *Journal of eccl. hist.* 12 (1961) 46-55. — A. MOLIEN in *Dict. de théol. cath.* XI, 1104-38.

4) O. del divino Amore. v. DIVINO AMORE. — A. CISTELINI, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948; cf. *Riv. di st. della chiesa in Italia* 2

(1948) 109-12. — G. MANTESE, *Una pagina di vita relig. del '500 vicentino*, in *Regnum Dei. Analecta Ord. Cler. Regul.* 9 (1947) 13-38: origini dell'O. del D. A. di Vicenza e sua attività sotto la guida di S. Gaetano Thiene, S. Girol. Emiliani, Ven. Ant. Pagan, Ven. Gellio Ghellini. — FRANC. SAV. da Bruscianno, *Maria Lorenza Longo e l'opera del D. A. a Napoli*, in *Collect. francisc.* 23 (1953) 166-228: biografia della nobile catalana madre L. Lorenza, impulso dato da lei a una confraternita già esistente (animata dal p. Callisto da Piacenza e dal notaio Ettore Vernazza di Genova) e trasformazione della confraternita in O. del D. A. incaricato degli incurabili e dei condannati a morte.

5) O. dell'Eterna Sapienza. v. SAPIENZA, PANIGAROLA Arcangela, TORELLI Ludovica, BARNABITI G. A. MORIGIA, B. FERRARI, A. M. ZACCARIA (S.).

ORATORIO festivo. La prima idea di convocare la gioventù maschile nei giorni festivi per trattenerla in esercizi di pietà, in opere di istruzione risale a S. Carlo Borromeo, che organizzò le « scuole della dottrina cristiana ». Fu ripresa, con elementi ricreativi, da S. Filippo Neri. Sul modello di quelli di Roma, il card. Federico Borromeo fondava nove OO. in Milano, a partire dal 1609, come complemento delle scuole della dottrina cristiana; egli stesso ne dava sapienti regole, che durarono a lungo immutate. Nel 1904 il card. Andrea Carlo Ferrari le riformava unificandole e adattandole ai nuovi bisogni.

Grande divulgatore e restauratore della tanto benefica istituzione italiana fu S. Giovanni Bosco (v. SALESIANI). Dopo di lui si moltiplicarono, specialmente nell'Italia settentrionale, gli OO. festivi maschili (e anche femminili) a carattere parrocchiale o interparrocchiale, i quali dilatando il loro scopo originario, tendono a diventare le « case della gioventù » aperte anche nei giorni feriali, sedi e centri propulsori di tutte le opere giovanili educative apostoliche e ricreative della parrocchia o del gruppo di parrocchie. Gli obblighi della vita oratoriana sono generalmente combinati in modo da rispettare gli obblighi specifici delle associazioni (ad es., Azione Catt., Centro sportivo, Scoutismo) cui gli oratoriani siano iscritti.

L'O. si occupa della istruzione catechistica, della formazione morale e religiosa dell'infanzia e della gioventù. Oggi si presenta talvolta sotto diverse denominazioni (Casa del giovane, Patronato giovanile, Ricreatorio parrocchiale, ecc.), ma la sua struttura poggia sempre sul canone educativo: « ricreazione e catechismo », dove, naturalmente, il secondo termine ha ragione di fine; ma col tempo la tecnica particolare, rimane invariata la funzione e la didattica generale.

C'è da studiare un accenno programma che abbracci la dottrina dommatica e morale, la storia sacra ed ecclesiastica, i problemi sociali più vessati. L'insegnamento religioso può essere integrato da attività che riscuotono l'adesione interiore e il personale interesse del giovane: dopo-scuola parrocchiali, ritrovi post-lavorativi, unioni sportive, flodrammatiche, sale di lettura, segretariati sociali, biblioteche, circoli di cultura e di studio, settimane religiose, conferenze e corsi. I problemi, i compiti, i metodi si fanno sempre più vari e ampi, come mostrano anche le esperienze che ci giungono dagli altri paesi. Le direttive disciplinari della chiesa si possono vedere riassunte in modo organico negli *Acta Con-*

gressus catechistici internationalis, Città del Vatic. 1950.

Nei paesi di lingua francese gli analoghi degli OO. italiani e precursori delle moderne opere cattoliche per la GIOVENTÙ (v.) furono i *Patronati*, che costituirono per circa due secoli le sole opere giovanili cattoliche, in tempi in cui lo spirito paganeggiante demoliva ogni principio morale. Le prime opere cattoliche per la gioventù sembrano sorte a Marsiglia all'indomani della peste del 1720, reazione al libertinaggio che prendeva gli scampati al flagello. Al seguito di Denis Fruilhard, un gruppo di giovani pubblicamente si impegnò in atti di penitenza scuotendo l'opinione pubblica e richiamando le folle alle pratiche cristiane. Da allora con un programma vario e sempre impostato su principi austeri i « patronati » hanno continuato la loro missione fino all'avvento delle nuove opere giovanili; tuttora sopravvivono in Francia, Belgio, Canada, seppure un po' in ombra.

Ogni O. ha costumanze e regole proprie, generalmente fissate in Manuali, Direttorii, ecc. Qualche esempio: *Manuale direttivo degli OO. ff. e delle scuole di religione*, S. Benigno Canavese 1903; *Il buon maestro dell'O. Manuale per cooperatori attribuito al sac. Gius. Spreafico*, 2ª ed. a cura di A. Bianchi, Mil. 1905; *Atti del IV Congr. dioces. degli OO. maschili*, Brescia 1931. — ALESS. TAMBORINI, *La Compagnia e le Scuole della Dottrina Crist.*, Mil. 1939, p. 336-77. — S. COLOMBINI, *L'O. Note pratiche d'organizzazione*, Torino 1946.

ORATORIO musicale, forma religiosa, di origine liana, che prende nome dai luoghi sacri ove si mpivano gli esercizi spirituali e le orazioni in mune. Si fa risalire a S. Filippo NERI (v.), il quale, nell'oratorio o chiesa della Vallicella in Roma, chiamava a raccolta la poesia e la musica per innalzare gli spiriti a Dio.

La LAUDA spirituale (v.), massime quella dialogata, preannuncia la forma dell'O., del quale possiede gli elementi: un testo narrato (storico), un dialogo musicale con personaggi (non attori, mancando la rappresentazione scenica), un commento finale (coro), e il fine di edificazione spirituale: ad es.: *Il figliol prodigo* di Giov. Francesco Anerio (1567-1624) ha struttura di tipo oratoriale, mentre nell'opera di Giov. Animuccia († 1571) prevale il tipo di lauda.

Francesco Balducci in Roma verso il 1600 compone i primi libretti in volgare per OO. (*Il trionfo e La fede*); più che OO. sono forme melodrammatiche senza rappresentazione. Di fronte all'O. classico in volgare (della Vallicella), quasi contemporaneamente in Roma (nella chiesa del SS. Crocifisso di S. Marcello) si impone quello latino con Giacomo Carissimi (1605-1674), sinfoneta eccellentissimo. Gli OO. di Carissimi sono 15 (*Abraham e Isacco*, *Balthassar*, *Dihwium universale*, *Extremum Dei iudicium*, *Ezechias*, *Felicitas beatorum*, *Historia divitiis*, *Jephtha*, *Job*, *Jonas*, *Judicium Salomonis*, *Lamentatio damnatorum*, *Lucifer*, *Martyres*, *Vir frugi et pater familias*); il testo latino è preso direttamente dalla Bibbia con interpolazione di qualche libero pezzo poetico appropriato, un prologo e un epilogo. L'accompagnamento è dato dall'organo e una e là da un paio di violini. Il capolavoro è *Jephtha*, dove commoventissimo è il lamento del padre e della figlia, drammatico il coro finale. Altri nel Seicento tentarono l'O. latino, senza toccare la grandezza del Carissimi.

Nella Spagna sorgeva allora l'O. agiografico, mentre gli epigoni del Carissimi in Italia si davano alla composizione di OO. a carattere operistico, con la soppressione del coro e dello storico. Tra gli autori di OO. si segnalano G. C. Arresti (*L'Orto di Getsemani*, *Licenza di Gesù*), M. Cazzati (*Caino*), G. P. Colonna (*La morte di S. Antonio*, *Sansone*), A. Ariosti (*Passione*), G. Bononcini (*Davide*, *Giosué*, *Maddalena*), A. Stradella (*S. Giov. Battista*, *Ester*, *S. Pelagia*, *Susanna*), B. Pasquini (*Mosè*). A. Scarlatti (1660-1725) compose 20 OO. tra cui *Il trionfo della grazia o Conversione della Maddalena*, *Scelcia*, *La SS. Trinità*; i suoi libretti sono scritti alla maniera spagnuola. L'O. della SS. *Trinità* è particolarmente rimarchevole per perfezione stilistica musicale, freschezza melodica, ricchezza strumentale. Di Scarlatti contiene pagine di moderna fattura l'O. che fu dal Gevaert intitolato *Vergine Addolorata*: le arie affidate alla Vergine (Il mio Figlio dov'è?, Figlio a morte tu ten vai) sono fra le più toccanti.

Dall'Italia l'O. fu importato in Austria, dove assunse in prevalenza la forma di « passione »; ne compose uno persino l'imperatore Leopoldo I. Anche in Germania (i maestri tedeschi venivano a istruirsi in Italia fin dal tempo di Carissimi), prevalse quella forma particolare che fu chiamata più propriamente « passione » (J. A. Hasse, G. P. Teleman, J. Mattheson ecc.).

In Italia la produzione oratoriale del '700 è copiosa. Quasi tutti i compositori affrontarono l'O.: Leonardo Leo (4), Pergolesi (3, fra cui la *Morte di S. Giuseppe* e *La nascita del Redentore*), Jomelli (*Betulia liberata*), Porpora (una mezza dozzina), Lotti (3), Caldara (29), Piccini, Galuppi (una ventina), Anfossi (12), Cimarosa (*Absalom*), Guglielmi (9), Salieri (11), Morlacchi (3), Paer, Zingarelli (5), Gazzaniga (4), B. Monari, G. Aldovrandini, Vivaldi, B. Marcello, G. B. Martini, A. Basili... Molti di questi autori erano operisti e l'O. diventò una specie di opera sacra, benché non destinata alla rappresentazione. Si sfoggiò gran dovizia di mezzi vocali, orchestrali e polifonici, a scapito di quella semplicità e spiritualità che aveva già distinto l'O. di Carissimi; anche nei soggetti biblici si fa sentire l'influsso profano.

In Francia l'O. non ebbe molto sviluppo nel '700; F. J. Gossec, riorganizzatore dei « Concerts spirituels », compose *La Natività* e *L'Arche d'altissime*; J. F. Le Sueur, col quale entriamo nel sec. XVIII, ne lasciò mezza dozzina. In Germania e in Austria nel '700, al disopra di Naumann Seydelmann... si distinsero BACH (v.) ed HAENDEL (v.). Bach, più noto per le sue *Passioni*, ci diede gli OO. *Natale* (1734), *Ascensione* e *Pasqua* (1736); il primo è pervaso da religioso lirismo pastorale nella parte strumentale, mentre i cori sono le cantate da chiesa composte per la liturgia protestante.

G. F. Haendel consacrava la sua fama più come compositore di OO. che come operista. A Roma compose per i circoli della nobiltà e per i cardinali il suo primo O., *La Risurrezione*, che ebbe successo trionfale. Più freddamente fu accolto l'O. profano *Il trionfo del tempo e del disinganno*. Spintosi fino a Napoli, non disdegnò ascoltare con interesse le musiche popolari dei pifferari, di cui fece tesoro in qualche aria del *Messia*. A Londra, fra successi e contrasti, diede *Ester* e, meno fortunati, *Deborah* e *Atalia*. Più successo ebbero nel 1738 il *Saul* e *Israele in Egitto*, composti in soli 4 mesi. Chiusa la sua car-

riera teatrale, presentava prima a Dublino (1742), indi (1743) al Covent Garden il suo capolavoro, un gioiello del genere, *Messia*, su parole di Jennen. Di gran pregio sono pure *Joseph*, alquanto monotono per la preponderanza delle arie a scapito dei cori, *Baldassarre*, *Giuda Maccabeo* accolto trionfalmente a Londra nel 1747, *Alexander Balus* e *Giosué* (1748); meno imponenti *Susanna* e *Salomone* (1749). Nel 1750 venne eseguito il *Teodora* (sul martirio cristiano), di tono elegiaco. L'ultimo O. (rappresentato il 26-11-1752) è il *Jeftè*, splendida affermazione del genio di Haendel, già prossimo al tramonto.

F. J. HAYDN (v.) in Austria si cimentò nel genere dell'O. sacro con *Ritorno di Tobia* e *Creazione* (questo inizia con un pezzo sinfonico che descrive il caos; i personaggi sono tre arcangeli, Adamo, Eva; il coro finale esalta la gloria di Dio creatore). L'opera *Le stagioni* più che al genere oratoriale appartiene al pastorale e profano benché moraleggiante. MOZART (v.) lasciò due OO. (*Beulìa liberata* e *Davide penitente*) inferiori alla sua produzione profana. BEETHOVEN (v.) diede *Cristo al monte degli Ulivi*. Chi rinnova gli splendori dell'O. è l'ebreo MENDELSSOHN con il *Paolo*, stilizzato in forme più moderne (cavatine, coloriti orchestrali) alquanto tendenti al profano; il qual carattere si accentua in *Elia*, a largo respiro, che fu dato, anche in Italia, con la rappresentazione scenica come opera lirica. Un *Christus* di Mendelssohn è rimasto incompiuto.

Fra gli altri compositori di OO. dell'800 spiccano: Berlioz (*Infanzia di Cristo*), Gounod (trilogia *Redenzione, Cristo, Morte e vita*), Massenet (*Maria Maddalena*, dramma sacro, *La Vergine*, leggenda, *Bibbia*, scena, *Terra promessa*), Listz (che cerca di riportare alla originaria spiritualità l'O. con la *Leggenda* di S. Elisabetta e poi col *Christus*, ricorrendo ai temi gregoriani e adottando in quest'ultimo il testo latino), C. Franck (*La torre di Babele*, *Le beatitudini*; *Ruth* è piuttosto un'egloga e *Rebecca* una scena biblica), Saint-Saëns (*Diluvio, Natale*), Th. Dubois (*Le sette parole di Cristo, Il paradiso perduto*), G. Donizetti (*Il diluvio universale*), Tomadini sacerdote friulano (*La Risurrezione*), G. S. Mayr (*David, La figlia di Jeftè...*), D. Cimarosa (*Assalonne*), L. Meinardus (*Simon Petrus, Emmaus*), Spohr, Max Bruch (*Mosè*), C. H. Reinecke, A. Dvorak (*S. Ludmila*), H. Wil. Parker (*Hora novissima, Leggenda di S. Cristoforo, Morven e il Graal*), A. Seymour Sullivan (*Il figliolo prodigo*), E. Elgar (*La luce della vita, Gli Apostoli*), F. Hymen Cowen (*Il diluvio, S. Ursula, La Trasfigurazione*)...

Affine all'O., o forma particolare di esso è la *leggenda sacra*, che alcuni vogliono far cominciare con il romanticismo musicale dell'800. In questo genere rientra la *Cena degli Apostoli* di R. Wagner. Se per «leggenda sacra» si intende la rievocazione di scene e figure del martirologio e dell'agiografia, già Haendel ne diede un esempio in *Theodora*.

La restaurazione moderna dell'O. secondo le sue forme originarie, con testo biblico, soli, recitativi e cori, è gloria di Lor. PEROSI (v.). La sua produzione oratoriale è quasi tutta giovanile. Prende le mosse da G. S. Bach, ma vi imprime il suo ricco genio personale dandoci una decina di capolavori come *Trasfigurazione, Risurrezione, Natale, Risurrezione di Lazzaro*, il poema sinfonico *Mosè*, che pure va catalogato tra gli OO., *Transitus animae*... L'esempio di Perosi stimolò la produzione oratoriale di Pietro Magri (*Regina delle Alpi, Reine*

des Pyrénées, Il pellegrino di Oropa), di Giocando Fino (*Il Battista, Debora*), di Licinio Refice (che ebbe successi maggiori dei due precedenti con *La Samaritana* e specialmente con *Caecilia*, data anche in America). Tra gli altri compositori contemporanei hanno fama già consolidata Arthur Honegger di Le Havre (*Re David, Giovanna al rogo*), Renzo Rossellini di Roma (*S. Caterina*, 1952), Gianandrea Gavazzeni di Bergamo (*Canti per S. Alessandro*), Nino Rota di Milano (*L'infanzia di S. Giov. Battista*), Rito Selvaggi di Bari (*Estasi francescana*), Sante Zanon di Treviso (*S. Caterina*)...

È deplorabile che questo genere non abbia ancora conquistate le masse in misura proporzionata alla sua nobiltà, al suo valore artistico e alla sua potenza educativa. È sorto in Roma, in occasione del IV centenario della fondazione dell'Oratorio di S. Filippo, un «Centro dell'O. musicale» inteso a far rivivere gli antichi capolavori oratoriali, che costituiscono una gloria negli annali dell'arte musicale italiana.

BIBL. — A. SCHERING, *Geschichte des O.*, Leipzig 1911. — D. ALALEONA, *Studi per la storia dell'O.*, Torino 1908, Milano 1945. — G. PASQUETTI, *L'O. musicale in Italia*, Firenze 1914. — B. F. PRATELLA, *Giac. Carissimi e i suoi OO.*, in *Riv. musicale ital.* 27 (1920) 1-30. — E. VOGEL, *Die Oratorientechnik Carissimi's*, Praga 1928. — G. PANNAIS, *L'O. dei Filippini e la scuola musicale di Napoli*, Milano 1934. — F. RAUGEL, *L'O.*, Paris 1948.

Numerosi articoli de *L'Osserv. Rom.*, come: riesumazione degli OO. di G. F. Anerio, 26-1-1952; alle origini dell'O. musicale, 8-11-1952; le fonti musicali dell'O. seicentesco, 31-1-1953; «Cristo e i Farisei», O. di Marco Marazzoli [Parma 1619-Roma 1662], 28-29-1-1953; i primi musicisti dell'O. filippino, 27-V-1955; ancora sull'O. musicale, 30-V-1955, ecc.

ORATORIO sacro, è, come la CHIESA (v.), un luogo destinato al culto divino, ma si distingue da essa perché non ha lo scopo principale di servire alla universalità dei fedeli, bensì è destinato in comodo di una comunità, di una famiglia, o di una sola persona. Non è, dunque, la sua ampiezza, o la forma esterna, o l'ingresso che caratterizzano l'O., bensì la limitazione del suo uso.

A) In base a questo limite, appunto, l'O. si dice:

a) **Pubblico** se, quantunque eretto principalmente a vantaggio di una comunità (collegio, confraternita, contrada) o anche di privati, è però aperto, almeno durante gli uffici divini, in modo che tutti i fedeli abbiano diritto provato di entrarvi. La prova può darsi con ogni mezzo legittimo: decreto dell'autorità eccles., patto, consuetudine, prescrizione, festa del titolare, campane e campanile, concorso nelle spese, ecc. Non più si richiede che «ingressus pateat in publica via»;

b) **Semi-pubblico** se è eretto esclusivamente per una comunità o associazione di fedeli, senza libero ingresso per il popolo, come nei Seminari, in molti collegi e istituti pii, nelle carceri, ecc.;

c) **Privato o domestico** se è eretto in casa o proprietà privata e in comodo di famiglia o persona privata, ovvero come cappella funebre di privati nel cimitero. Si noti che gli OO. dei CARDINALI (v.) e dei VESCOVI (v.), sebbene privati, godono di tutti i privilegi degli OO. semi-pubblici (CJC cann 1188-1190).

B) Una distinzione giuridica tra chiesa e OO. si trova già nelle Novelle giustiniane (58 e 131),

ove si parla di « oratoria sive capellae ruri aedificatae », « ad commoda saepius piorum divitum, quam ad usum plebis », aggiunge il MURATORI, *Antiq Ital.* diss. LXXIV, t. VI, col. 361. Al tempo dei re franchi si moltiplicarono le cappelle dominicali dei signori, dei feudatari e delle varie associazioni religiose (*Eigenkirchen*); e la chiesa dovette intervenire coi suoi canonici a regolarne l'apertura e l'uso (Gelasio I, 492-496; conc. di Agde, 506; conc. Ticinese 855; e poi Aless. III, il conc. di Trento e parecchi pontefici fino al CJC, il quale precisa la sopra riferita distinzione).

C) In generale, oggi si può ripetere col can 1191 che gli OO. pubblici sono retti dalle stesse norme fissate per le chiese; però si interpretano con maggior larghezza le prescrizioni sulla dote, sulla posa della prima pietra e sulla necessità e la prova della benedizione. Gli OO. semi-pubblici non possono erigersi senza licenza dell'Ordinario, il quale deve prima assicurarsi della convenienza del luogo, della costruzione e dell'arredamento; dopo l'approvazione, tali OO. non possono convertirsi ad uso profano senza autorizzazione dell'Ordinario stesso; e infine, nei collegi, nelle comunità e negli istituti pii di qualsiasi specie non si possono erigere od usare altri OO. minori o secondari, se l'Ordinario non ne riconosca la necessità o la grande utilità. Possono erigersi invece, in ogni casa OO. privati, per il culto domestico; ma occorre un indulto apostolico per potervi celebrare la Messa. A rigore, non possono dirsi, questi ultimi, luoghi sacri, perché non possono essere consacrati o benedetti solennemente; però, una volta destinati al culto devono restar liberi da ogni uso domestico (v. EDIFICI SACRI).

D) Quanto alle funzioni permesse negli OO., si può rilevare che:

a) negli OO. pubblici consacrati o benedetti solennemente, si possono celebrare tutte le funzioni sacre, ma sono escluse quelle riservate al parroco (cf. can 462), quelle della settimana santa se non si conserva abitualmente il SS. Sacramento e quelle in specie escluse dall'Ordinario;

b) anche negli OO. semi pubblici possono celebrarsi tutti i divini uffici, purché siano solennemente a ciò destinati, vi si possano osservare le regole liturgiche e l'Ordinario non vi abbia opposto eccezioni;

c) negli OO. privati o domestici, eretti senza indulto apostolico, l'Ordinario può permettere la celebrazione di una sola Messa « per modum actus » in circostanze straordinarie e dopo riscontrata la convenienza del luogo; in quelli dei cimiteri (cappelle funebri private) l'Ordinario può permettere anche abitualmente la celebrazione di più Messe. In quegli OO. che hanno l'indulto apostolico, se riconosciuti adatti dall'Ordinario, si può celebrare una Messa al giorno, escluse le solennità indicate nell'indulto medesimo; la Comunione può essere amministrata a tutti, ma vi soddisfano al precetto della Messa festiva soltanto le persone indicate nell'indulto (cann 1191-1196, 869 e 1249).

E) Sulle interferenze del diritto statale con quello canonico v. EDIFICI SACRI. Lo Stato accomuna, in genere, gli OO. pubblici alle chiese, e non si occupa degli altri. Il diritto reale dei fedeli usufruenti degli OO. pubblici è riconosciuto dalle leggi civili, in forza non tanto d'una concessione del proprietario, quanto della destinazione eccles. al culto pubblico. Gli artt. 9-10 del Concordato Lateranense sulla requi-

sizione e demolizione degli edifici aperti al culto si applicano anche agli OO. pubblici.

BIBL. — v. EDIFICI SACRI. — CJC cann 1188-1196 e commenti relativi. — FORTUNATUS a Brixia, *De OO. domesticis*, Roma 1766. — DE BONIS, *De OO. publicis*, Roma 1766. — Id., *De OO. privatis*, Milano 1781. — A. H. FELDBAUS, *Oratorien*, Washington 1927. — G. SPINELLI, *Gli OO. dal sec. XVI al CJC*, in *Diritto ecclesiastico* 49 (1938) 105 ss, 177 ss, 289 ss. — G. OLIVERO in *Nuovo Digesto* II, 9 (1939) 181-84. — C. BERRUTI, *De Missae celebratione in O. privato*, in *Jus pontificum* 1939, p. 31 ss. — D. VENDITTI, *Le chiese recettizie nel passato e nel presente*, Rovigo 1946. — J. F. CIACIO, *De OO. semi-publicis*, Palermo 1946, 1950. — J. ORTEGA PUEYO, *La instrucción « Quam plurimum » de la S. Congr. de Sacramentos*, Madrid 1950: commento alla detta istruzione (1 ott. 1949) che fissa le norme per la concessione dei 4 indulti: O. privato, altare portatile, celebrazione senza inserviente, conservazione dell'Eucaristia nell'O. domestico.

ORATORIUS cursus. v. CURSUS.

ORAZIO da Pennabilli. v. OLIVIERI FRANC. ORAZIO.

ORAZIONALE. v. ORAZIONE eccl. e liturgica.

ORAZIONE in generale è l'atto umano col quale si esprime interamente la virtù della RELIGIONE (v.) sia naturale che soprannaturale (S. theol. II-II, q. 83, a. 3)); si identifica con CULTO (v.) inteso ampiamente anche in senso non liturgico (v. LITURGIA). In tale accezione generale, l'O. è attività primordiale, come il pensare e il volere (peraltro posteriore al pensare, come ogni attività consapevole; e precisamente conseguente al pensiero dell'assolutodio).

A) Nella sua nozione generale, presente in tutte le definizioni e descrizioni dei teologi e degli scrittori ascetici, l'O. è l'elezione della mente a Dio (o ai santi in vista di Dio): « est ascensus (*ἀνάβασις*) mentis in Deum », dice la celebre definizione di S. Giovanni Damasceno (*De fide orth.* III, 24, PG 94, 1089 C D), il quale fa seguire, in forma impropriamente disgiuntiva, un tipo speciale di O.: « aut eorum quae consentanea sunt postulatio (*αἰθήσεις*) a Deo ».

È da notare che « l'ascensione a Dio » deve intendersi in modo da non escludere l'arrivo a Dio, cioè il riposo dell'anima in Dio nel suo grado supremo (è l'O. di CONTEMPLAZIONE, una consuetudine familiare con Dio, un conversare con Dio: « conversatio sermocinatioque cum Deo », S. Gregorio Niss., *De orat. dom.* I, PG 44, 1124B). Si badi altresì che il vocabolo « mente » non deve intendersi soltanto nel senso di attività « speculativa », inquisitrice, razionale (se così fosse, si dovrebbe dire che lo « studio » della teologia naturale è rivelata e per se stesso O., mentre i nostri dizionari non tollerano cosiffatta equivalenza), bensì nel senso cumulativo, composto di « anima », anzi di « uomo », dove il fattore teorico inquisitore e contemplante sia sempre associato al fattore affettivo-emotivo (sentimenti, affetti) e volitivo (scelte, decisioni, propositi); qui non occorre indagare se poi l'intervento dell'affettività e della volitività è comandato e regolato dalla volontà stessa, o se, come avviene al vertice dell'O. MISTICA (v.), è una conseguenza fatale della « conoscenza immediata » di Dio.

S. Tommaso, per buone ragioni, considera la O. come « actus rationis » (S. theol. II-II, q. 83, a. 1), ma intende: non già della ragione speculativa, cui

appartiene il « sapere », bensì della ragione *pratica* cui appartiene « causare aliquid per modum imperii vel per modum petitionis » (ivi ad 3). È come dire che l'O. ha da generare decisioni e affetti. I teorici della O. sono d'accordo nell'asserire che gli atti della volontà sono più importanti che quelli dell'intelletto, e quindi occorrono più affetti che pensieri. Regola a cui era particolarmente attento S. Alfonso M. de Liguori, che il 3 apr. 1740 scriveva al Sarnelli, suo discepolo ed apostolo della meditazione pubblica a Napoli: « Ti prego poi per le meditazioni devote che mi scrivi (Passione, Sacramento, ecc.) caricarle più d'affetti che passi, rivelazioni e riflessioni. Perché in tali meditazioni più si ha da esercitare la volontà che l'intelletto, e le persone devote questo van cercando, più affetti che pensieri ». Leggansi pure le lettere che indirizzò il ro dic. 1742 a Matteo Greco e il 18 dic. 1767 a suor Brianna Carafa: vi si trovano in germe tutte le idee del santo dottore, che pensava come il Rodriguez: « Abbiamo bisogno di agghi per cucire; ma non è l'ago che cuce, è il filo, e sarebbe un lavoro inutile e ridicolo quello di un uomo che impiegasse la giornata a passare nella tela un ago senza filo... Ed è tuttavia questo che presso a poco fanno coloro che nell'O. meditano e riflettono molto, senza applicarsi per nulla a produrre atti di volontà e di carità. Poiché la riflessione deve essere come l'ago; bisogna che passi la prima, ma per far passare dopo di essa il filo dell'amore e i moti affettuosi con i quali la nostra volontà ci unisce a Dio ».

B) Secondo la **diversità** dei sentimenti prevalenti nella O., si ha l'O.: *latreutica* cioè d'adorazione, di lode, di benedizione, con cui l'intelletto riconosce il dominio assoluto e la grandezza di Dio, che l'affettività esprime coi sentimenti di « sommissione » e di « ammirazione »; *eucaristica* cioè di rendimento di grazie, con cui l'intelletto riconosce il dono di Dio, che l'affettività esprime col sentimento della « gratitudine »; *deprecatória* o impetratoria, cioè domanda di grazia, d'aiuti spirituali temporali (per questa accezione è più proprio, o almeno più volgato il vocabolo *Pregghiera*); e *propiziatoria*, espressione di pentimento, d'orrore per la colpa, richiesta di perdono, dove è facile far la parte dell'intelletto e dell'affettività. S. *theol.* II-II, q. 83, a. 17.

Il modo di espressione differenzia l'O. in: *mentale* se non si esprime all'esterno con determinate formule orali, recitate o cantate, né con determinati gesti, ma si consuma tutta nell'anima come atto « elicito » (a tale accezione si riserva il vocabolo *Meditazione*); va da sé che, attesa l'unità psicosomatica dell'Uomo (v.), non v'è atto elicito che non abbia anche una manifestazione esteriore corporea, ma si vuol dire che nell'O. mentale questa manifestazione non è determinatamente e univocamente espressiva dell'O. o di un certo tipo di O.; *orale e gesticolata* se si esprime all'esterno con determinate formule vocali, recitate o cantate, e con determinate azioni (gesti, riti, danze, mimi), univocamente espressive dell'O.

L'O. è *privata* se è fatta da una singola persona in nome proprio, per iniziativa propria, con formule proprie o comuni; *pubblica* se è fatta da più persone riunite in comunità non foss'altro in occasione dell'O.; *liturgica* se è fatta in nome della chiesa e dal suo ministro unito fisicamente o moralmente al popolo fedele, con formule, condizioni e riti stabiliti dalla chiesa (v. LITURGIA):

G) La **necessità** dell'O. sorge da tre titoli: 1) dal *dovere* di prestare a Dio, come a supremo signore, il *CULTO* (v.) o gli atti di RELIGIONE (v.) che si

esprimono appunto nell'O. È il titolo primario della necessità dell'O., valido anche per l'uomo nello stato naturale, connesso con la natura stessa dell'uomo, che, come si definisce animale intellettuale, così si può definire « animale religioso » o « animale orante »; 2) dal *bisogno* in cui si trova ogni uomo, anche battezzato, di speciali grazie ed aiuti in ordine alla salute eterna e al benessere temporale; 3) dal *precepto* dato a più riprese da Gesù: *oportet semper orare et non desicere* (Lc XVIII 1), *vigilate et orate* (Mc XIV 38)..., ripetuto, determinato e istituzionalizzato dalla chiesa nel diritto canonico. La necessità dell'O. nella economia della salute è tale che non si deve esitare a proclamarla *necessitas mediæ*, cioè *conditio sine qua non* per salvarsi. Beninteso, la necessità dell'O. latreutica ed eucaristica è *assoluta*, universale, non già limitata a una ristretta aristocrazia dello spirito o a qualche cappella esoterica, ma incombente a tutte le creature razionali, uomini o angeli, viatori o beati. La necessità della O. deprecatória e propiziatoria è *relativa* agli uomini viatori bisognevoli di aiuti divini e di perdono, che sono poi *tutti* gli uomini nella loro vicenda terrena; anche Gesù e Maria vi si sottoposero, benché non per sé ma per gli altri, nella loro figura di « redentore » e « corredentrice ». Cf. S. *theol.* II-II, q. 83, a. 2 e 10.

Ovviamente la necessità dell'O. si pone da parte dell'uomo, che ha il dovere e il bisogno di nutrire i detti sentimenti verso Dio, non già da parte di Dio, che non ha né dovere né bisogno di riceverli. Circa l'O. deprecatória, Dio conosce le nostre indigenze e vuole sollevarle anche senza che la nostra O. solleciti il suo aiuto, ma è nello stile generale della sua PROVVIDENZA (v.) e causalità — salvi i casi di *MIRACOLO* (v.) — intervenire non già come causa unica nella produzione del fenomeno naturale o soprannaturale, bensì come « *concausa* » o causa universale e prima, abbracciata alla causa seconda o particolare: l'O. libera dell'uomo è appunto una causa seconda (v. LIBERTÀ e causalità divina).

D) L'efficacia della O. è un solenne principio della rivelazione cristiana, garantita da una promessa di Dio, esplicita, assertoriamente e più volte ripetuta da Gesù: « Chiedete e vi sarà dato » (Giov XVI 24); « Io dico a voi: chiedete e vi sarà dato: cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto. Ognuno che chiede riceve; chi cerca trova; a chi bussa sarà aperto » (Lc XI 9-10). Si badi che la promessa è universale estendendosi sia ai giusti, sia ai peccatori; sicché non fa meraviglia che i teologi insegnino l'efficacia semplicemente *infallibile* dell'O.

Contro tale principio si levano due obiezioni: 1) perché di fatto alcune OO. non sono esaudite; 2) l'esaudimento di una O. non minaccia la immutabilità di Dio? in molte descrizioni dell'O. Dio si presenta appunto come « forzato » dall'O. a modificare i suoi piani.

La prima obiezione si risolve generalmente, da una parte facendosi notare che l'O. può essere ben esaudita da Dio senza che l'orante se n'avveda (per es., quando Dio, in forza dell'O., concede all'orante un bene diverso e superiore a quello invocato); d'altra parte addebitandosi l'inefficacia dell'O. alla mancanza delle « disposizioni » richieste (v. sotto). La seconda obiezione si risolve col richiamare che, stante l'ETERNITÀ (v.) di Dio, l'O. di oggi o di domani è « presente » a Dio fin da quando egli ha creato il mondo e che nella costruzione dell'ordine del mondo egli tenne conto dell'O. di oggi o di domani se volle esaudirla,

E) **Disposizioni.** L'infallibilità dell'O. proclamata da Gesù è spesso male intesa dagli oranti che s'abbandonano a recriminazioni e cadono nella sfiducia quando non si vedono sollecitamente esauditi. L'apostolo S. Giacomo (Giac IV 3) così spiega: *Chiedete e non ricevete perché pregate male.* L'O. come tutte le altre opere buone, per esser perfetta ed efficace ha da essere rivestita di proprietà che i teologi, interpretando il senso della rivelazione, così descrivono: l'O. è infallibile: 1) quando l'orante *preghi per sé* (all'orante è rivolta la promessa di Gesù: *omnis qui petit, accipit*, Lc XI 10). Beninteso, si può e si deve pregare anche per gli altri: « Pregate gli uni per gli altri », Giac V 16 (cf. S. *theol.* II-II, q. 83, a. 7-8), ma sembra che l'efficacia di tale O., legata a molteplici condizioni, non abbia con sé la promessa di Gesù; 2) quando si domandano beni che conducono alla salute eterna. La letteratura teologica ed ascetica trova indicata questa condizione nei molti testi del Nuovo Test. dove si esige che la O. sia fatta « nel nome di Gesù », cf. Giov XIV 13 s: « Quodcumque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio; si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam ». Era facile dedurre che non è chiedere « in nome del Salvatore » chiedere ciò che è di ostacolo alla salvezza dell'anima. Peraltro è lecito chiedere anche aiuti e beni temporali (cf. S. *theol.* II-II, q. 83, a. 6), ma, non essendosi Dio vincolato a concedere tali favori, questi vanno sempre domandati con l'espressa o tacita condizione che siano giovevoli e punto nocivi ai beni superiori; 3) quando si *preghi piamente*, cioè con filiale fiducia, con umiltà, senza pretese ed impazienze, con *perseveranza*, lasciando a Dio il momento, il modo e la misura dell'esaudimento.

Queste discussioni cesserebbero di essere utili se ingenerassero l'opinione, gravemente aberrante, che la preghiera sia un atto magico, posto il quale scatta automaticamente il dispositivo della misericordia divina: un contratto commerciale dove la prestazione divina sia la retribuzione meccanica della prestazione umana. Chi ha lo « spirito di O. », che è poi la sensibilità religiosa, troverà il primo ed essenziale effetto dell'O. nella convinzione gaudiosa che, pregando, è se stesso, realizza la propria natura, soddisfa le sue esigenze, rispetta i suoi attacchi essenziali con Dio, rende a Dio ciò che gli è dovuto mentre perfezione se stesso, qualunque sia poi l'esito utile, visibile e sensibile, della sua preghiera (v. NORMA).

F) È evidente la nobiltà dell'O. 1) Essa concentrando l'intelletto e la volontà in Dio, ha ragione di FINE (v.), che è appunto possesso conoscitivo e affettivo di Dio, anche se nello stato terreno questo possesso non è « immediato » (tranne nella contemplazione MISTICA, v.). 2) Ha pure una certa ragione di mezzo, didatticamente efficacissimo, per la conservazione e lo sviluppo di tutte le altre VIRTÙ (v.).

Nell'O. s'esercita la fede, che è luce dell'O.; la speranza, spinta dell'O.; la carità, fiamma dell'O.; l'umiltà, profumo dell'O.; la contrizione dei peccati commessi, gemito dell'O., grido dell'O.; il desiderio delle cose celesti, delizia dell'O.; la preoccupazione dell'eterna salute, interesse dell'O.; la volenterosità di operare il bene, costanza dell'O.; la compassione dei mali della chiesa, del mondo, dei peccatori, stimolo dell'O... In una parola, l'O. ha tutti i pregi della virtù di RELIGIONE (v.), ed è giustamente esaltata da una

vastissima letteratura, che è sempre commovente anche quando si abbandona alla retorica. S. Filippo Neri poneva le equivalenze: « Molta O., molta religione; poca O., poca religione; niente O., niente religione ». Ed è noto l'epifonema di S. Alfonso de' Liguori: « Chi prega si salva, chi non prega si dann ». »

Sulla necessità, sul valore trasformante, sulla psicologia della O., KIERKEGAARD (v.) ha lasciato pagine suggestive che debbono trovare consenziente anche il teologo cattolico. L'O. è valida pur quando non consegua l'effetto sperato dall'orante nelle sue invocazioni deprecatorie: è la respirazione dell'anima, senza la quale l'anima muore. Essa trasforma l'anima dell'orante. « La vera O. è una lotta con Dio, dove l'uomo trionfa perché Dio trionfa in lui ». Infatti quando l'uomo presenta a Dio le sue domande interessate, Dio lotta contro di lui, lo vince e sostituisce ai fini interessati, che suggeriscono inizialmente la O., altri fini più degni del nostro ultimo fine. Così l'io, che all'inizio « domanda » ciò che crede essere suo bene, a poco a poco, nella preghiera, si trasforma in un altro io che ascolta Dio nel silenzio dell'ammirazione e dell'amore: « la preghiera non è fondata in verità quando Dio concede ciò di cui lo preghiamo: essa è fondata, invece, quando chi prega continua a pregare fino a quando sia egli stesso colui che intende ciò che Dio vuole. L'uomo dell'immediatezza si effonde in parole ed è propriamente esigente quando prega: invece, chi prega veramente non fa che ascoltare » (Diario 1846). — C. STRAETER, *De causaliteit van het smeekgebed*, in *Bijdragen* 12 (1951) 252-65; « con la nostra preghiera non moviamo Dio, ma uniamo la nostra volontà a quella di Dio. Dunque noi siamo esauditi nell'atto stesso della nostra O., poiché esso ci procura una più intima unione con Dio e quindi una migliore disposizione per i nostri atti seguenti. — R. THIBAUT, *Le problème des prières inexaucées*, in *Nouv. Rev. théol.* 71 (1949) 152-61.

G) Psicologia dell'O. È un capitolo suggestivo, ma difficilmente costruibile essendo estremamente varie le forme di O. e le esperienze religiose delle singole coscienze. Si prevede che si daranno tipi diversi di O. 1) secondo i diversi gradi dell'intervento dell'uomo e di Dio nel sorgere dell'O.; 2) secondo le varie dosature dell'intelletto e della affettività, e secondo i vari modi di operare dell'intelletto e dell'affettività nell'O.

Per il primo titolo, si suol distinguere: 1) l'O. attiva o acquisita, quella che sorge per l'esercizio delle potenze umane e con l'aiuto « normale » della grazia. È dunque accessibile a tutti i fedeli; 2) l'O. passiva o infusa, dove l'anima, investita da una grazia « speciale » si sente « rapita » o attratta all'O.: lo sforzo di « elevazione » fa luogo a una specie di fascinazione o di gravitazione della mente e del cuore verso Dio; 3) al limite dell'O. infusa si ha l'O. propriamente MISTICA (v., anche CONTEMPLAZIONE), o immediato possesso conoscitivo e volitivo di Dio. S'è già detto sotto MISTICA (v.) perché, a nostro parere, questi tipi di O. siano da considerarsi fra loro discontinui.

Per il secondo titolo, diremo un'O. intellettuale o affettiva secondo che vi predomini il fattore teorico o il fattore affettivo. Questa descrizione, peraltro comune, non è, in verità, chiara, poiché l'ampiezza dell'oggetto amato (od odiato) è sempre esattamente pari all'ampiezza dell'oggetto conosciuto. Il sano intellettualismo ci impedisce di pensare diversamente. Non è dunque a credere che i diversi gradi di affettività nell'O. derivino da un progressivo vincolamento dell'intelletto; derivano piuttosto da *diverso modo di operare dell'intelletto.*

Ora, a proposito della conoscenza di Dio e delle realtà intelligibili, l'intelletto passa da una conoscenza discorsiva razionale inferenziale (l'unica a lui accessibile nel suo esercizio naturale, che peraltro ammette diversi gradi di perfezione), a una conoscenza intuitiva immediata ottenuta soltanto per grazia speciale. Ond'è che la letteratura ascetica, purtroppo senza uniformità e con scarse chiarificazioni, descrive, per parte dell'intelletto, una *O. metodico-discorsiva* (dove l'intelletto segue le laboriose vie razionali), che si perfeziona, grazie agli abiti intellettivi acquisiti, spingendosi verso una forma *intuitiva* di *O.* (*O.* di « semplice sguardo »), che poi culmina nella *contemplazione* mistica, infusa, gratuita.

L'affettività, da parte sua, si espande lungo una scala ascensionale analoga, sulla quale l'*O.* si « semplifica » e si intensifica, si riducono gli sforzi delle decisioni libere, mentre aumenta l'« attrazione » del bene sempre più perfettamente conosciuto, si riduce il numero degli atti successivi che tendono a unificarsi in un solo atto o « stato » continuo, si riducono ad unità gli oggetti degli atti che tendono a concentrarsi in un solo bene, Dio, conosciuto sempre più comprensivamente, e insieme l'amore si intensifica passando dallo stato di « desiderio » allo stato di « possesso », fino alla saturazione e pacificazione dell'*ESTASI* (v.). In questo schema — conforme alla psicologia classica — trovano posto i tipi di *O.* che gli autori ascetici e mistici chiamano: di *semplicità*, di *raccoglimento*, di *semplice sguardo*, di *unione*, realizzati dai soggetti cristiani con infinite varianti.

Possediamo molte analisi psicologiche di quell'attività umana caratteristica che è la preghiera. Analisi il cui interesse è pari all'interesse stesso dell'*O.*; e anche molto utili perché si traducono in quell'importante corollario pedagogico della teologia spirituale che è l'indicazione dei *metodi di O.*

Malauguratamente non conosciamo alcuna analisi che lasci l'impressione di aver fatto centro, di coprire tutta l'esperienza religiosa dell'*O.*, di inserirsi chiaramente nella visione sistematica metafisicodogmatica della vita umana e dell'azione di Dio. Possediamo una psicologia soddisfacente del *pensare* (è la « logica » classica); meno soddisfacente è la nostra psicologia del *volere* (del desiderare e del godere); ancor più immatura ci sembra la psicologia del *pregare*. Tuttavia non crediamo che questa insoddisfazione giustifichi il malumore e l'ostilità con cui molti guardano a questi tentativi, ai « metodi di *O.* » e alle « scuole di spiritualità »: certo, sono schematismi afflitti da rigidità, oscurità, lacune, derivati da particolari esperienze, ma sono pur sempre un legittimo, nobile, doveroso sforzo di comprendere il mistero dei rapporti Dio-anima, e rendono soavi servigi alle anime che sanno utilizzarli secondo il proprio genio, e non ci dispensano dal perfezionare domani la dottrina imperfetta di oggi.

H) L'*O. vocale esteriorizzata* trova scarsa simpatia presso coloro che interpretano perversamente la effettiva « interiorità » dei rapporti religioso-morali e sognano un culto disumanato, una soprannaturalità disincarnata. Per apprezzarla in giusta misura si badi che: 1) essa è un doveroso omaggio a Dio, dal quale l'uomo totale, spirito e corpo, dipende e al quale tende. Il soggetto dell'*O.* non è propriamente lo spirito, bensì l'uomo, unità psicosomatica personale; se proprio si vorrà adottare il dizionario

platonico (che di fatto domina, non senza guasti, nella letteratura ascetica), si dica che lo *SPIRITO* (v.) o l'uomo INTERIORE (v.) ha il dovere di offrire a Dio anche il CORPO (v.), che è il suo presupposto di operazione, il suo specchio espressivo, il suo mezzo di comunicazione (v. *CULTO*). 2) Essa, effetto ed espressione dei movimenti dell'anima, reagisce sugli stessi sentimenti fissandoli e intensificandoli grazie alla circolarità degli influssi che, nell'unità sostanziale umana, lega il corpo e l'anima: è esperienza comune, sfruttata in pedagogia, che l'attenzione e l'intensità della *O.* si avvantaggia con la recitazione dignitosa di formule appropriate, col canto, con la danza sacra, come fu già notato sotto *MUSICA* (v.). 3) L'espressione esteriore, mezzo di comunicazione degli spiriti, è poi necessaria là dove l'*O.* ha da avere carattere « sociale » (v. *LITURGIA*); allora non fa scandalo che essa non sia compresa dal singolo fedele orante (come avviene spesso nel popolo che ignora il latino), poiché il suo scopo è l'omaggio religioso della « comunità ». 4) Del resto, come rito sensibile, essa è necessaria per la validità dei SACRAMENTI (v.) e dei SACRAMENTALI (v.), appartenendo per questo titolo alla stessa istituzionalità della CHIESA (v.) « strumento » obiettivo sensibile voluto da Dio per l'applicazione della grazia.

È superfluo notare che le accennate ragioni delle espressioni religiose non giustificano le espressioni « cattive » o sconvenienti, ma impongono l'obbligo della ricerca delle espressioni sempre più « buone », cioè sempre più adatte a significare, a tutelare e a favorire la nobiltà dei sentimenti religiosi.

Chi dunque condanna il *formulismo* dell'*O.* fa bene se vuol difendere l'interiorità e la personalità del fatto religioso contro il meccanicismo magico « formalistico » che adotta l'*O.* — in particolare, certe *OO.* — come amuleti a effetto meccanico garantito; ma fa male se misconosce le ricordate ottime ragioni in favore delle formule di *O.* Cf. *S. theol.* II-II, q. 83, a. 12 e 13. — A. MEUNIER, *La prière vocale*, in *Rev. ecclési. de Liège* 35 (1948) 109-14.

Del resto, ferma restando per ogni anima la grandiosa libertà, anzi la necessità di esprimersi privatamente come sente, specialmente con le GIACULATORIE (v.), sarà impossibile che un'anima autenticamente religiosa sfugga alla potente suggestione delle meravigliose formule di *O.* che sono disponibili nella famiglia cristiana, insegnate dalla parola stessa di Dio o fiorite dalla parola di Dio, come *Pater noster* (v. ORAZIONE domenicale), *Gloria Patri*, *Gloria in excelsis Deo*, segno di croce, *Credo*, salmi (in particolare *Miserere*, salmi penitenziali, *De profundis*), orazioni, precì e inni liturgici, sequenze (in particolare quelle della Messa), *Kyrie eleison*, *Confiteor*, cantici (in particolare, *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*), *Te Deum*, antifone, litanie, *Dio sia benedetto*, *Requiem aeternam...*, fino alle brevissime formule *Alleluia*, *Osanna*, *Deo gratias*. Sono anche le formule della liturgia, che oltretutto hanno con sé la garanzia di essere le più efficaci e le più gradite a Dio perché sono la sua parola che ritorna a lui attraverso la sua sposa, la chiesa, che vive del suo Figlio e del suo S. Spirito: inesauribile inesplo rato tesoro dei più puri sani e profondi sentimenti di fede, di speranza, di carità, di umiltà, di penitenza, di fervore mistico, fondati sulla più sicura dottrina teologica: dogma che si fa vita vissuta e poesia: patrimonio di cui si nutrono e che incorpora quanto di meglio, a nutrimento dell'intelletto e dell'affetto,

ci lasciarono i martiri, i padri, i dottori, i santi e dove sempre trascorre, guidata dal soffio creatore dello Spirito Santo, l'ansia sublime, tormentosa e gaudiosa, dei figli di Dio in viaggio di ritorno verso la casa del Padre.

I) L'O. continua. Dalla rivelazione ci vengono frequenti sollecitazioni alla O. incessante (« Oportet semper orare et non deficere », Lc XVIII 1; « sine intermissione orate », I Tess V 17), di cui diedero esempio Gesù stesso (v. sotto), e la prima comunità cristiana (Atti II 42, 46). Senonché l'ideale della O. continua viene a trovarsi in conflitto con la necessità pratica, che è anche un dovere morale, della cosiddetta vita attiva intesa alla soddisfazione degli altri molteplici bisogni umani, alla costruzione di una civiltà temporale, allo stesso esercizio del ministero apostolico: conflitto sentito già dagli apostoli (Atti VI 2-4).

Il conflitto si sana facilmente notando, con S. Tommaso (S. theol. II-II, q. 83, a. 14), che O. si può intendere in due sensi: 1) *in se stessa*, come effettiva attuale elevazione della mente a Dio, e 2) *nella sua causa*, nella disposizione dell'anima, da cui essa, a tempo opportuno, sorge, cioè il *desiderium charitatis*. Ebbene, in questo secondo senso l'O. può e deve essere continua: quel desiderio « debet esse continuum *vel actu, vel virtute* (manet enim virtus huius desiderii in omnibus quae ex charitate facimus) ». Tale è il senso del richiamo alla O. continua: nello stesso senso S. Paolo vuole che tutto sia fatto a gloria di Dio (I Cor X 31); e S. Agostino: « in ipsa fide, spe et charitate *continuato desiderio semper oramus* » (Ep. 130, 9, PL 33, 501). Non è invece necessaria, e in generale non è neanche possibile, un'O. continua nel primo senso: non si può applicare la mente *insieme e attualmente* a Dio e all'operazione che si sta per compiere: l'« attenzione » all'uno è « distrazione » dall'altro.

Sicché si riconosce da tutti che anche il « lavoro », la « vita attiva » è *una forma di O.*, bastevole a soddisfare l'esigenza evangelica dell'O. continua, a patto che il lavoro sia sostenuto (motivato, ispirato) dal « desiderium charitatis ». Il quale potrà anche non essere *attuale* (se fosse attuale, sarebbe O. attuale, un vero guardare-amare Dio), ma dovrà essere almeno *virtuale*, cioè tale che veramente influisca a condizionare l'azione. Ebbene, affinché davvero influisca, è necessario che la carica di desiderio venga sempre tenuta a livello sufficiente (è ciò che in termini ascetici si dice « fervore »), il che l'apostolo otterrà solo a patto di ritornare *frequentemente* alla O. attuale. La quale, da questo punto di vista, ha il compito di riaccendere il fervore (che sarebbe altrimenti destinato fatalmente ad esaurirsi), di innalzare il potenziale caritativo (che altrimenti precipiterebbe a zero e sarebbe incapace di sostenere l'azione). La frequenza e la durata dell'O. attuale non si può determinare con precisioni generali, dovendosi commisurare con la educazione dell'anima e col tipo di lavoro che l'attende: qualche cosa come ricaricare l'orologio. Ottima pratica è quella delle GIACULATORIE (v.) fiorite qua e là nella giornata, le quali raggiungono lo scopo senza togliere al lavoro un tempo rilevante. Nessuna « mistica » (retorica!) del lavoro, fosse pure lavoro apostolico, potrà annullare questa necessità: si deve ritornare all'O. esplicita attuale « quantum est utile ad excitandum interioris desiderii fervorem » (S. theol. II-II, q. 83, a. 14); « ideo per certa intervalla horarum et temporum

etiam vobis rogamus Deum ut... ad hoc augendum [il desiderio] nos ipsos acrius excitemus » (S. Agostino, Ep. 130, 9, PL 33, 501). v. NATURA e SOPRANN.

L) Il modello dell'O. cristiana ci è offerto dalla figura storica di Gesù orante. S'addiceva all'Uomo-Dio pregare sia per sé che per gli altri (Summa theol. III, q. 21), come attestano i Vangeli: Mt XI 25 ss, XIV 19 e 23, XXVI 36 ss; Mc I 35, VI 41 e 46, XIV 33 e 55; Giov VI 11, XI 41, XII 27, XVII; in particolare S. Luca, educato alla scuola di S. Paolo a singolare profondità spirituale, il solo che, oltre ad informazioni comuni cogli altri (cf. IX 16, X 21 ss, XXII 39 ss), rilevi la preghiera di Gesù in 8 circostanze: III 21: al momento del suo battesimo nel Giordano, Gesù *pregò*, e la sua O. fu come il legame mistico tra il suo atto di umiltà e la teofania trinitaria, nella quale egli apparve inserito come « Figlio »; V 16: anche Marco (I 45) nota che Gesù, per sottrarsi a male illuminati entusiasmi popolari, si ritirava in luoghi deserti, ma Luca aggiunge che il ritiro era santificato dalla O.; VI 12: tutta la notte che precedette la costituzione del collegio apostolico fu consumata da Gesù nella O., esempio che la chiesa imita nelle sacre tempora, invitando tutti a pregare perché Iddio conceda pastori santi. Giova qui ricordare la preghiera speciale di Gesù per S. Pietro registrata dal solo Luca (XXII 32); IX 18: prima di porre solennemente ai suoi il problema messianico, Gesù *pregò* e si può pensare che per merito della sua O. Pietro ebbe l'altissima rivelazione del Padre; IX 28-29: come la teofania al momento del battesimo, così la gloriosa trasfigurazione ebbe come preludio e accompagnamento la O.; XI 1: fu per aver contemplato Cristo assorto in O. che uno dei discepoli lo interrogò: « O Signore, insegnaci a pregare », e proccacciò così all'umanità redenta il sublime dettato del *Pater noster* (v. oltre); XXIII 34: « Padre, perdona loro, perché non sanno quel che si fanno »; XXIII 46: « Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito ». Perciò il terzo Vangelo fu detto il *Vangelo della preghiera*. L'insegnamento del Signore, trasmessoci dallo stesso Luca (XVIII 1), che « occorre pregare sempre, senza rilassarsi mai », non poteva avere più efficace perorazione che l'esempio del Signore stesso. Gesù *pregò* entrando nel mondo (Ebrei X 5), *pregò* per tutta la vita, *pregò* sulla croce. La figura di Cristo orante appartiene intrinsecamente alla sua figura di testimone del Padre, di redentore, di maestro e di modello degli uomini; in particolare, educava gli apostoli all'interiorità e rivelava il segreto che sostiene l'apostolato fino al martirio. Cf. C. ADAM, *Cristo nostro fratello*, cap. II.

Non v'è dubbio che Gesù recitasse già nella casa di Maria e Giuseppe e poi con gli apostoli le preghiere dei buoni israeliti nelle ore terza, sesta e nona (ossia verso le nove, le dodici e le tre), prima e dopo i pasti, in occasione di viaggi, di fauste o infauste notizie. Si diceva, ad es. prima di prender cibo: « Benedetto sei, o Signore Dio nostro, re del mondo, che hai creato le varie specie di alimenti »; prima di gustar vino: « Benedetto sei, o Signore Dio nostro re del mondo, che hai creato il frutto della vite »; dopo i pasti: « Benedetto sei, o Signore... per il cibo, per la vite e il suo frutto »; prima dei viaggi: « Possa essere tua volontà, o Signore mio Dio, di condurmi in pace, di dirigere i miei passi in pace, di mantenermi in pace, e di liberarmi da ogni nemico e insidia nella vita »; nelle prosperità non meno che nelle circostanze dolorose il pio israelita doveva riconoscere che « tutto

ciò che fa il Misericordioso, lo fa per il meglio», donde si traeva le regola che «l'uomo è tenuto a pronunciare una benedizione per il male, così come la pronuncia per il bene». Queste e simili formule si trovano nel Talmud e vi è ragione di pensare che vi fossero già al tempo del Signore. Gli adulti maschi dovevano poi recitare di mattino e di sera la preghiera o professione di fede detta, dalla prima parola, *Shema*, la quale conteneva tre testi della Legge, Deut VI 4-9, XI 13-21, Num XV 37 41, soliti a scriversi anche nei filatteri. È probabile che già ai tempi del Signore fosse composta, almeno nella sua sostanza, anche la lunga preghiera delle 18 benedizioni (*Shemone Esre*) prescritta a tutti gli israeliti. Sullo *Shema* e sullo *Shemone Esre* cf. *Verbum Domini* 9 (1929) 215-219, 248-255. Gli Evangelii attestano la frequente partecipazione di Gesù alle preghiere comuni e liturgiche delle sinagoghe e del tempio.

Dalle sue divine profondità egli trasse OO. nuove, anzi un nuovo tipo di O. e un nuovo spirito di O. iniziando un'epoca nuova dell'O.

Luca il più delle volte lascia aleggiare il mistero sul contenuto della O. di Gesù; ma qua e là i Vangeli ci ammettono nell'intimità dell'O. di Gesù: Mt XI 25-27 = Lc X 21 s, tratto che si direbbe convenire alle altezze teologiche del quarto Vangelo; Giov XI 41, al momento di richiamar Lazzaro in vita; nel racconto sinottico dell'agonia (Mt XXII, Mc XIV, Lc XXI), al quale fa riscontro, per identità di sentimento, Giov XII 27; nelle due preghiere, brevi e dense di Cristo in croce, riferite da Luca. La pagina più rivelatrice dell'anima del Cristo orante è quella di Giov XVII, detta *preghiera sacerdotale*, che Gesù, pontefice della nuova alleanza, recitò nel Cenacolo, allorché istituì l'Eucaristia e il sacerdozio.

Se ci sfugge l'intimo atteggiamento del Cristo orante, che è il mistero stesso della unione tra il divino e l'umano, è degno di pia considerazione l'atteggiamento esterno. L'uso più generale era il pregare in piedi (Mt VI 5, Mc XI 25, Lc XVIII 11, 13) colla testa umilmente chinata e colla faccia rivolta verso il tempio di Gerusalemme (Talmud). Si usava anche pregare in ginocchio: Salmo XCIV 6, Dan VI 10, Atti VII 60, IX 40, XX 36, XXI 5, Efes III 14. Spesso si alzavan le mani e si tenevan le palme aperte verso il cielo: Esodo IX 29, Salmo XXVII 2, LXII 5, CXXXIII 2, Isaia I 15, I Tim II 9. Gesù si conformò a queste abitudini; ma assunse pure movenze nuove e più atte ad esprimere il suo interno. Nel Getsemani pregò in ginocchio e colla faccia a terra. Più volte si ricorda che pregando innalzava gli occhi al cielo: Mt XIV 19 e paralleli, Mt VII 34, Giov XI 41, XVII 1. La liturgia lo ripensa così anche nell'atto di istituire l'Eucaristia: *et elevatis oculis in caelum* (canone della messa).

M) Un musaico di S. Sabina in Roma (sec. V) raffigura due donne oranti, designate: *Ecclesia ex gentibus*, *Ecclesia ex circumcissione*. In realtà unica è la Chiesa orante, la quale trasmette al cielo tutte le sue preci attraverso il divino orante: *per Dominum nostrum Jesum Christum*. Egli stesso perpetua in cielo la sua missione di orante (Ebrei VII 25). Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol.* XII-2, col 2291-2322. v. ORANTE.

N) Per le questioni: chi e per chi si possa e si debba pregare, v. anche CULTO, LATRIA, MARIA SS., SANTI, PURGATORIO, SUFFRAGIO; se la O. sia meritoria, v. MERITO, GIUSTIFICAZIONE, FEDE ED OPERE, LIBERTÀ

X. Sul significato e valore sociale della O., LITURGIA, CORPO MISTICO.

I. Studi generali. *La preghiera*. Settim. di spiritualità della Univers. Catt. di Milano, Mil. 1947, con articoli su la necessità (M. GILLET), la natura dell'O. (M. CAMPO), la O. vocale e liturgica (L. PALADINI), l'O. mentale meditativa (M. LEDRUS) e contemplativa (P. GABRIELE di S. Maria Madd.), su la presenza di Dio (F. ANTONELLI), il valore sociale dell'O. (G. LUZI). — *Oraison*. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris 1947; *La prière*. Cahiers de la Pierre-qui-vire, Paris 1954; «*Priez sans cesse*», n. 64 di *Maison-Dieu* 1960-IV; raccolte di studi su la natura, le forme, la storia dell'O. — A. POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Paris 1922. — J. CHANSON, *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrét.*, Paris 1927: studio di psicologia religiosa aperto alle implicanze metafisiche e teologiche dell'O. — E. ELLER, *Das Gebet*, Paderborn 1937: studio psicologico e filosofico dell'atteggiamento di O. — A. POGGI, *La preghiera dell'uomo*, Milano, Bocca 1944. — B. FROST, *La prière chrétienne*, vers. dall'inglese, Paris 1945. — H. THANS, *Gebet*, Malines 1947. — C. MORANDI, *La sorgente delle grazie: la preghiera*, Rovigo 1948. — L. B. GOSSELIN, *La preghiera di Gesù*, Torino 1948 (l'O. in generale). — R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, vers. dal tedesco, Brescia 1948; vers. franc., Paris, Alsatia. — M. GARRONE, *Invitation à la prière*, Toulouse 1948. — E. DINSLAGE, *Unser Gebet wie es ist und wie es sein soll*, Leutesdorf 1948. — A. DE QUERVAIN, *Das Gebet, ein Kapitel der christlichen Lehre*, Zollikon-Zürich 1948. — S. VEGHEL, *Het gebedsleven*, Haarlem 1948 (pp. 503). — A. VAN GROENENWOND, *Goed bidden*, Hilversum 1949. — F. MOSCHNER, *Christliches Gebetsleben. Betrachtungen u. Anleitungen zum wesentlichen Gebet*, Freiburg i. Br. 1949. — A. LAUB, *Gebetslehre mit psychologischen Hinweisen u. Richtlinien*, Einsiedeln 1949. — A. SIMONET, *Qu'est-ce que l'oraison?* in *Rev. dioc. de Namur* 4 (1949) 333 ss, 5 (1950) 1 ss. — A. CHIATERINI, *In oratione Dei. Elevazioni ascetico-mistiche sulla O.*, Rovigo 1949. — INN. LE MASSON, *A treatise on interior prayer*, London, Burn Oates (pp. 36). — A. MONNIER, *L'oraison*, Paris 1950. — A. GOODIER, *Savez-vous prier?*, adattato dall'inglese a cura di E. Delpierre, Paris 1950 (pp. 32). — J. DE MONTLÉON, *Traité sur l'oraison*, Paris 1950. — V. M. BRETON, *La vita di preghiera*, vers. dal franc., Milano 1952. — A. V. DE VOGELAERE, *Het gebed. Een godsdienst-philosophische studie*, Lovanio 1954 (tesi di laurea). — P. L. COLIN, *Pregare. Essenza e potenza della preghiera*, Torino 1954.

II. Alcuni studi su fonti, maestri, scuole. — B. DE GÉRARDON, *Infrastructure de la prière et des sacrements*, in *Nouv. Rev. théol.* 82 (1960) 373-86: lo schema antropologico (cuore, bocca, mani) si ritrova nelle OO. bibliche e nel culto cristiano. — *La Bible, livre de prière*, testi scelti e tradotti da R. TAMISIER, Paris 1956. — E. DELAY, *Modalités de la prière chrétienne*, in *Rev. de théol. et de philos.* 38 (1950) 233-40: studio del dizionario biblico della O. — G. E. CLOSEN, *Die hl. Schrift u. das Beten des Christen*, Wien 1949 (pp. 28). — B. DESROCHES, *Le miroir de la piété de l'église*, in *Vie spirit.* 37 (1955) 29-37: i salmi e l'O. — M. F. LACAN, *Le mystère de la prière dans le Psame 119*, in *Lumière et vie* 23 (1955) sept. 125-141. — ENRICO di S. Teresa, *La preghiera di Gesù nel quadro dei suoi fallori psicologici*, in *Ephemerides carmeliticae* 3 (1949) 3-35. — v. ORAZ. domenicale. — W. BIEDER, *Gebetwirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus*, in *Theolog. Zeitschrift* 1947, p. 40-54: il posto che è fatto nell'O. allo Spirito S. L'autore nota che l'O. cristiana non è il silenzio del greco davanti alla divinità, ma è un'attività vitale personale del fedele unito a Cristo, all'insufficienza della quale supplisce lo Spirito. — G. COLRUYT, *Het inwendig gebed van de Apostel*,

Westmalle 1951. — G. HARDER, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936: l'apostolo dipende dall'uso e dal dizionario eucologico giudaico, pur dando all'O. cristiana un tono nuovo di certezza e di libertà; analisi delle espressioni « O. in spirito », « O. per il Cristo », « O. al Signore ». — J. HAUSHERR, *Commentaire priait les Pères*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 32 (1956) 33-58, 284-96. — Id., *De Chrysostome à pseudo-Chrysostome, ou de la liberté à l'unicité*, in *Orient. christ. périodica* 26 (1960) 102-107: la Lettera ai monaci (PG 60, 751) deforma il pensiero del Crisostomo, secondo cui la preghiera deve essere semplice e libera, non già stereotipata in formule uniformi. — K. BANS, *Das Gebet zu Christus beim heil. Hieronymus*, in *Tricler theol. Zeitschr.* 60 (1951) 178-88. — FR. BRAMBILLA, *La necessità della preghiera*, alla luce del pensiero di S. Agostino, Roma 1943. — A. DE BOVIS, *Le Christ et la prière selon S. Augustin dans les commentaires sur S. Jean*, in *Rev. d'ascétique et de mystique* 25 (1949) 180-93. — CH. MOREL, *Das Gebetsleben des hl. Augustinus nach seinen Briefen*, in *Anima* 4 (1949) 66-77, 177-79. — Id., *La vie de prière de S. Augustin d'après sa correspondance*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* 23 (1947) 222-58. — J. DELAMARE, *La prière à l'école de S. Augustin*, in *Vie spirit.* 86 (1952) 477-93. — v. in particolare, di S. AGOSTINO la splendida Ep. 130, PL 33, 493-507. — Per gli altri padri e scrittori eccles., v. *Enchiridion asceticum*, indice analitico sotto *Oratio*.

G. HOFMANN, *La vie de prière dans les lettres de Grégoire VII*, in *Revue d'ascét. et de mystique* 25 (1949) 225-33. — Opuscolo *Dominus vobiscum* di S. PIER DAMIANI (v.), riedito da A. KOLPING, *Petrus D. Das Buchlein vom Dom. vob.*, Düsseldorf 1949. — G. BERTETTO, *La preghiera secondo l'insegnamento di S. Tommaso*, Alba 1951. — J. LECUYER, *Réflexion sur la théologie du culte selon S. Thomas*, in *Rev. thomiste* 55 (1955) 339-62: Dio non guadagna nulla dal nostro culto ma lo esige per il nostro bene. Di S. Tommaso v. in particolare la magistrale q. 83 di S. theol. II-II. — B. DE BOER, *L'attention dans la prière chez S. Thomas d'A.*, ivi 60 (1960) 100-17: evoluzione dalle Sentenze alla Somma. — J. BRADY, *The history of mental prayer in the Order of Friars Minor*, in *Francisc. Studies* 11 (1951) 317-45: lo sviluppo delle costituzioni sul l'O. mentale è già terminato nel 1523. — M. GOOSSENS, *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem 1952; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 48 (1953) 972 s. — LUIGI di GRANATA († 1888), *Libro de la oracion y meditacion*, vers. it., Venezia 1730; opera classica, compendiata da S. PIETRO d'Alcantara, *Tratado de la oracion y contemplacion*, vers. it., Firenze 1688. — Per l'O. ignaziana (proposta negli *Esercizi* di S. IGNAZIO [v.] e nel *Directorium* compilato dai discepoli del santo), è sempre utile M. MESCHLER, *Il libro degli Esercizi spirituali. Testo e commento*, vers. it. di C. Testore, Torino 1940, 3 voll. — GIOV. ROTHAN, *De ratione meditantis*, Roma 1847. — A. BROU, *S. Ignace maître d'oraison*, Paris 1905. — I. IPARRAGUIRRE, *La oracion en la Compañia naciente*, in *Archivum hist. Soc. Jesu* 25 (1956) 445-87: l'O. « pratica » dei gesuiti, integrata dalle preoccupazioni apologetiche. Cf. Id., *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio*, II (Bilbao-Roma 1955). — *Metodos de O.* nella prima (J. ARNAIZ) e nelle ultime tre settimane degli Esercizi spirituali (T. ARELLANO), in *Miscell. Comillas* 26 (1956) 9-24, 27-39; v. tutto il fascicolo, p. 1-297. — G. DIRKS, *Notes sur la prière*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 27 (1951) 105-31: la meditazione ignaziana e la contemplazione; le raccomandazioni degli Esercizi ignaziani non sono fatte per tutti i tipi di O. — I. IPARRAGUIRRE, *Para la historia de la oracion en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*, in *Archivum hist. Soc. Jesu* 15 (1946) 77-126: fonti e scritti sulla meditat., tra il 1560 e il 1565; maestri, dottrine e metodi dell'O. nel Collegio Rom. nel periodo 1565-95 (in particolare, l'opera di p. Ceccotti,

direttore spirituale del Collegio nel 1595-1639). — J. SANCTIS ALVENTOSA, *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la oracion*, in *Verdad y vida* 5 (1947) 5-64. — F. VINCENT, S. François de Sales directeur d'âmes, Paris 1923. — T. MANDRINI, *La spiritualité di S. Franc. di S.*, Milano 1938. — Per la scuola sulpiziana v. BÉRULLE, OLIER, TRONSON. — J. LE TOURNEAU, *La méthode d'oraison mentale de S. Sulpice*, Rédactions et explications primitives, documents divers, Paris 1903; *Nouvel manuel du séminariste*, Paris 1913⁶. — Per la scuola lasalliana, v. LA SALLE GIOV. B. — Per la O. carmelitana v. S. TERESA di Gesù, S. GIOVANNI della Croce. — GIOVANNI di Gesù M. ARAVALLES, *Instruction des novices*, vers. francese e presentazione a cura di Franc. di S. Maria, Paris 1944. — GIOVANNI di Gesù M., *Schola orationis*, vers. ital., Piacenza 1674. — GABRIELE di S. Maria Madd., *Piccolo catechismo della vita di O.*, Firenze 1943; *La mistica teresiana*, Fir. 1934; *La contemplazione acquisita*, Fir. 1937. — A. D'AGNEL, S. Vincent de Paul maître d'oraison, Paris 1929. — Id., S. Vincent de Paul directeur de conscience, ivi 1925: la dottrina e la pratica di S. Vincenzo de P. come risulta dai Trattamenti del santo e dalla sua corrispondenza spirituale. — D. COURBON († 1710), *Instruction familières sur l'oraison mentale*, in forma di dialogo, 2 voll., Paris 1685; nuova ediz. Paris 1874. — LOR. BRANCATI card. di Lauria († 1693), *De oratione christiana*, 8 opuscoli, Roma 1685; nuova ediz., Montreuil 1896; Benedetto XIV (*De canoniz. sanct.* III, 16, 8) trova che « nessun altro autore spiegò la materia dell'O. in modo così chiaro, profondo e sicuro ». — P. CAUSSADE, *Bossuet maître d'oraison. Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet*, nuova ediz. conforme a quella del 1741, con introduz. e note di H. Bremond, Paris 1931 (pp. XLVIII-252): il fondamentale accordo di BOSSUET (v.) e FÉNELON (v.) nell'esaltazione della vera vita mistica. — E. G. ALDERFER, *A method of prayer by Joh. Kelpins*, New-York 1951: Giov. Kelpins (c. 1673-1703), protestante tedesco immigrato in America, dove condusse vita austerrissima, lasciò un prezioso opuscolo (qui edito) sulla O. interiore. — H. BOUCHAGE, *L'oraison alphonisienne. Théorie et pratique*, Paris 1932. — A. DESURMONT redentorista († 1898), *L'art divin de l'oraison. L'oraison facilitée* e le altre *Oeuvres* (Paris 1906 ss) di questo esimio interprete della scuola spirituale alfonisiana. — C. KEUSCH redentorista, *La dottrina spirituale di S. Alf. M. de L.*, vers. ital. Milano 1931. — Circa il gran posto che occupa S. Alfonso nella storia della O. mentale, v. anche ORESTE GREGORIO, *Meditazioni settecentesche*, in *L'Osserv. Rom.* 7 sett. 1952. — M. DE MEULEMEESTER, *La « vita divota » des missions napolitaines au XVIII s.*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* (Mélanges M. Willer) 25 (1949) 475 ss: la « vita divota » o « esercizio divoto » era una forma popolare di meditazione in comune, tenuta nelle chiese, raccomandata anche da un'enciclica di Benedetto XIV del 1741 (qui riprodotta in appendice). Fu introdotta da Filippo de Mura della congreg. della Purità a Napoli, e promossa da S. Alfonso come ultima parte delle missioni. — E. M. LÜDERS, *Goethe u. das Gebet*, in *Stimmen der Zeit* 145 (1949-50) 277-85. — K. BARTH, *La prière d'après les Catéchismes de la Réformation*, Neuchâtel 1949 (pp. 59). — FR. M. LIBERMANN († 1852), *Instruction sur la vie spirituelle*, sur l'oraison; *l'oraison affective*, in *Écrits spirituels* (1891), ispirato alla scuola berulliana. — CÉC. BRUYÈRE badessa di S. Cecilia a Solesmes († 1909), *La vie spirituelle et l'oraison d'après la S. Ecriture et la tradition monastique*, vers. ital., Udine 1902: si ispira alla dottrina dell'ab. Guéranger; è troppo negativa circa l'utilità dei « metodi di O. ». — P. LEJEUNE, *L'oraison rendue facile*, Paris 1904. — D. VIT. LEHOEY cistercense, *Les voies de l'oraison mentale* (1908), vers. it. Torino 1932: eclettico, ottimo.

TH. OHM, *The Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum*, Leida 1948 (pp. 472). — M. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu d'après les grands maîtres*, Angers 1921. — H. T. HUGHES, *Prophetic prayer. A history of the christian doctrine of prayer to the Reformation*, London 1947 (pp. 144). — F. PRIMIS, *Historieck der gewone gebeden*, Anversa 1948. — C. RICHTÄTTER, *Christusfrömmigkeit in ihrer histor. Entfaltung. Ein quellenmässiger Beitrag zur Gesch. Gebetes u. des mystischen Innerlebens der Kirche*, Köln 1949 ss. — E. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'église russe*, Paris 1950. — *La prière de Jésus. La genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantinno-slave*, Chevetogne 1951, estratto da *Irenikon* 20 (1947) 249 ss, studio di un monaco orientale sull'origine e il senso dell'invocazione del nome di Gesù. — J. CHELHOD, *Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'islam*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 156 (1959) 161-87.

La storia della O. è ancora da fare e resterà sempre da fare come la storia del pensare, del volere, delle attività primordiali, essenziali dell'uomo. Di cosiffatta storia — almeno della storia delle espressioni eucologiche di cui ci perveniva memoria — è da tutti riconosciuta l'importanza anche in vista della storia della teologia, poiché l'O., eco e specchio della fede, ne è un vivo documento, giusta la celebre formula attribuita a Prospero di Aquitania: *Legem credendi lex statuat supplicandi*, che ritorna spesso nella letteratura teologica moderna (per l'uso che ne fanno Pio IX e Pio XII, v. H. SCHMIDT, « *Lex credendi lex orandi* » in *recentioribus documentis pontificis*, in *Periodica de re morali* 1951, p. 5-28). K. FEDERER, *Liturgie und Glaube*, Freiburg i. S. 1950, ne studia l'origine e la portata. S. Prospero fece della formula un'applicazione limitata: le grandi preghiere di intercessione per tutti gli uomini, inculate dalla chiesa in omaggio a S. Paolo (I Tim II 1-4), provano che tutti hanno bisogno della grazia. Tale argomento è tratto dalla epist. 217^a di S. Agostino (che peraltro non cita il passo di S. Paolo). Il dottore africano si appella spesso alla liturgia nelle sue controversie con donatisti e pelagiani: egli fissa il metodo nell'uso della formula e le conferisce già l'ampia applicabilità che essa ha presso i moderni.

III. Fiorilegi di OO. *Groot Gebedenboek*, Utrecht 1951: magnifica antologia di OO. di tutti i tempi e di tutti i popoli, dovuta in gran parte a C. A. BOUMAN, che supera largamente le antiche raccolte olandesi (come *La preghiera della comunità cattolica* di Franc. Costerus, il *Palmeto del cielo* di Gugl. Nakatenus, l'*Incensiere aureo* di Fil. Rovenius). — A. HAMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris 1952 (pp. 480). — L. A. WINTERSWYLD, *Gebete der Urkirche*, Freiburg 1952. — DOM WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin*, Paris 1932, con una tavola degli incipit delle formule orazionali (p. 587-91). — ID., *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, prima ediz., Roma 1940, con elenco alfabetico delle OO. — M. QUORIST, *Prières*, Paris 1954. — A. CISTELLINI, *Abba-Padre*, Brescia, La Scuola.

IV. L'O. mentale (v. anche numeri precedenti). — R. DE MAUMIGNY, *Pratica dell'O. mentale*, vers. it. Torino 1933, 2 voll. — H. PINARD de LA BOULLAYE, *L'oraison mentale à la portée de tous les fidèles*, Paris 1947. — G. LERCARO, *Metodi di O. mentale*, Genova 1947. — E. BOYLAN, *Les étapes de l'oraison mentale* (traduz. dall'inglese: *Difficulties in mental prayer*), Paris 1949 (cf. *L'osserv. Rom.* 29 dic. 1949); vers. it. *Difficoltà nell'O. mentale*, Roma 1955. A proposito di quest'opera pregiata v. anche L. M. DE BAZELAIRE, *Lumière pour avancer dans la vie de prière*, in *Vie spirit.* 81 (1949) 389-404. — F. WULF, *Das innere Gebet [oratio mentalis] u. die Betrachtung [meditatio]*, in *Geist u. Leben* 25 (1952) 282-90. — G. CAPRILE, *Appunti su l'O. mentale*, Firenze 1954. — L. BORDET, *Quelques réflexions au sujet de l'oraison mentale*, in *Vie spirit.* 36 (1954) 139-50: essa è un mezzo, non già un fine (nelle sue forme inferiori) della vita spirituale e tende a semplificarsi.

V. OO. straordinariamente abbondanti le raccolte di temi per meditazioni, presentate ai diversi ceti, condotte su schemi vari e ordinate con vari criteri. Evidentemente, non vogliono sostituire il « leggere » al « meditare », ma, poiché tutto può essere occasione di pensare e amare, vogliono con la « lettura » aiutare la « meditazione ». Ricordiamo alcune collane classiche generali. — MATTIA BELINTANI da Salò, capp., *Pratica dell'O. ment.*, Ven. 1584; nuova ediz. a cura di p. Umile da Genova, Assisi 1932, 2 voll.; opera lodata da S. Francesco di Sales. — GAETANO M. da Bergamo, capp., *Pensieri ed affetti sopra la Passione di Gesù C. per ogni giorno dell'anno*, Parma 1766, 2 voll.; nuova ediz., Vicenza 1940. — LUDOVICO da Ponte, S. J., *Meditazioni sopra i misteri di nostra santa fede*, Valladolid 1605; vers. it., Torino 1905, 6 voll. — NIC. AVANCINO, S. J., *Vita et doctrina D. N. J. Christi*, nuova ediz. con vers. it., Torino 1932. — F. AMBR. SPINOLA, S. J., *Meditazioni sulla vita di Gesù per tutti i giorni dell'anno*, nuova ediz., Torino 1923, 4 vol. — PAOLO SEGNERI, S. J., *La marina dell'anima* (1673), innumerevoli edizz. — F. BOURGOING dell'oratorio francese, *Méditations sur les écrits et excellences de Jésus Christ*, Paris 1631; vers. it., Savona 1914. — JUL. HAYNEUFVE, S. J., *Méditations sur la vie de Jésus Christ*, nuova ediz. Paris 1868 (compendio di M. Guillemon, Paris 1898). — JACQUES NONET, S. J., *L'homme d'oraison, ses méditations, ses entretiens*, nuova ediz., Paris 1876, 11 voll. — JEAN CRASSET, S. J., *Considérations chrétiennes pour toute l'année*, vers. it., Ven. 1792, 4 voll. — GIOV. NIC. GROU, S. J., *Méditations sull'amor di Dio in forma di Esercizi spir.*, vers. it., Torino 1919. — S. ALFONSO M. DE LIQUORI, *La via della salute e Massime eterne*, innumerevoli edizz.; *Meditazioni tolte dagli scritti di S. Alfonso a cura di P. Cristini, C. SS. R., Villa Caserta*. — BRUN. VERCRUYSE, S. J., *Meditazioni pratiche per tutti i giorni dell'anno sulla vita e dottrina di N. S. G. Cr. ad uso delle comunità religiose*, vers. it., Torino 1938, 3 voll. — CAN. BFAENOM, *Meditazioni sul Vangelo*, vers. ital., Firenze (Ed. Fiorentina), 4 voll. — E. GUERRY, *Vers le Père*, Paris 1936; vers. it., Milano (Opera della Regalità). — PROSP. BAUDOT, *Les évangéliques*, vers. ital. (*Sulle tracce de Vangelo*), Mil. 1940. — AUG. HAMON, *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles*, vers. it., Torino 1943¹⁸, con aggiunte del Bertola, 2 voll. — MAUR. MESCHLER, S. J., *Méditations sur la vie de N. S.*, vers. dal ted., Paris 1892, 3 voll. — BEN. BAUR, O. S. B., *Luce dell'anima. Meditazioni liturgiche per tutti i giorni dell'anno*, vers. it., Roma 1941, 3 voll. — Raccolte varie di SERTILLANGES, O. P. (v.). — J. LECLERCO, *Au fil de l'année liturgique. Méditations et prières*, Paris, Casterman; *Trente méditations sur la vie chrét.*, ivi. — P. CHARLES, *La prière de toutes les heures...* de toutes les choses, Bruxelles-Paris, serie ascetica e mistica del Museum Lessianum, meditat. profonde, originali. — Non si contano poi le raccolte destinate a ceti particolari (sacerdoti, religiosi, seminaristi, membri di un'associazione o di un movimento), che trattano temi particolari (l'Eucaristia, S. Cuore di Gesù, Maria, mese di maggio, i santi dell'anno, i tempi liturgici, episodi evangelici).

VI. Aspetti particolari della dottrina e della pratica dell'O. — A. LEMONNYER, *Les trois sortes d'oraison*, in *Rev. apolog.* 38 (1924) 129-44: distingue tre specie di O.: morale o meditazione, teologale o affettiva, mistica, corrispondente alle tre produzioni della grazia santificante: virtù morale infuse, virtù teologali, doni dello Spirito S., e ai tre modi di vita cristiana soprannaturale: vita morale, vita teologale, vita mistica. — P. PHILIPPE, *La prière d'adoration et de louange*, in *Vie spirit.* 70 (1944) 490-504. — L. BEIRNAERT, *La prière de demande dans nos vies d'hommes*, in *Construire* 2 (1944) 45-60. — L. DE LAVAREILLE, *Humanisme et prière. Notre éducation surnaturelle par l'oraison*, Paris 1945. — TH. DEMAN, *Valeur sanctifiante de la prière*, in *Vie spirit.* 72

(1945) 240-52. — G. BROSSARD, *Les chemins de la prière*, Paris 1946. — TH. OHM, *Die Anpassung an die Art u. das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetslehre*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 3 (1947) 241-53. — N. CIUFFO, *La preghiera di petizione nel pensiero di S. Tommaso e di Henri Bremond*, in *Vita cristiana* 16 (1947) 552-73. — A. GATHY, *Notes sur la prière*, in *Nouv. Rev. théol.* 70 (1948) 503-11. — TH. CAMELOT, *Lecture et oraison*, in *Vie spirit.* 78 (1948) 640-59. — A. MINON, *Peut-on prier les âmes du purgatoire?*, in *Rev. eccl. de Liège* 35 (1948) 398-402. — A. KLAAS, *In praise of prayer*, in *Review for religious* 8 (1949) 139-50: tempi, posto, modi, ostacoli, effetti dell'O. — G. KELLY, *How often must we pray?*, ivi p. 289-96. — B. JARRETT, *En prière*, in *Vie spirit.* 80 (1949) 244-63. — H. BOELAARS, *Het moeilijke mondegebed*, in *Nederl. Kath. Stemm* 45 (1949) 235-42, 257-67. — A. WILLOCK, *Les chemins de la prière*, Lyon-Paris 1949: ragioni, modo, tipi dell'O. — M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu*, in *Vie spirit.* 83 (1950) 417-45. — L. COGNET, *Oraison et mystique*, in *Vie spirit.* 83 (1950) 492-510. — R. RAHNER, *Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge*, in *Geist u. Leben* 23 (1950) 1-13: sulla O. della sera. — R. THIBAUT, *La prière et l'effort*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 1078-83: l'O. non dispensa dallo sforzo, né lo sforzo dalla O.; l'O. dirige, sostiene prolunga lo sforzo. — P. PONSARD, *Essai sur la prière à l'usage de ceux qui ont peine à prier*, Paris 1952 (pp. 72). — A. DE QUERVAIN, *La prière du Christ et la prière du chrétien*, in *Rev. de théol. et de philos.* 2 (1952) 97-106: concezione rigorosamente cristocentrica dell'O. — L. JAMBOIS, *Adoration et prière*, in *Vie spirit.* 88 (1953) 134-40. — P. RÉGIS L'ORATION, in *Vie spirit.* 92 (1955) 563-89: attività della virtù di religione e della vita teologale. — L. B. GEIGER, *De l'oraison et des méthodes d'oraison*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 31 (1955) 337-63.

VII. Sulla O. continua e la vita attiva. G. B. CHAUTARD, *L'anima di ogni apostolato*, vers. it., Alba 1941. — G. BÈKÈS, *De continua oratione Clementis Alex. doctrina*, Roma 1942. — M. MAX, *Incessant prayer in ancient monastic literature*, Roma 1946: studio sulla O. nella *Vita di S. Antonio* scritta da S. Atanasio. — H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'oraison diffuse*, in *Revue d'ascétique et de mystique* 24 (1948) 30-59: l'O. «diffusa» (cioè mista all'attività) e l'O. separata, primato dell'O. e modello dell'apostolo («nos autem orationi et ministerio verbi instantes erimus», Atti VI 4). — KL. TILMANN, *Täglich Beten, aber wie?*, Recklinghausen 1950⁵. — L. VERNY, *In actione contemplativa. Beschaulich mitten in der Arbeit vom immerwährenden Gebet des tätigen Menschen*, in *Geist u. Leben* 23 (1950) 458-70. — K. RAHNER-H. NIEL, *La prière de l'homme moderne. Nécessité et bienfaits de la prière*, Paris 1951. — P. DE JAECHER, *Towards continual prayer*, in *Rev. for religious* 11 (1952) 231-41. — E. RIDEAU, *Présence à Dieu, présence au monde*, Paris 1953. — J. ALONSO, *La oracion dinamica o en accion recomendada por S. Ignacio y las indicaciones sobre la misma en el Nuevo Testam.*, in *Miscellanea Comillas* 25 (1956) 189-201.

ORAZIONE domenicale (oratio dominica, O. del Signore), designazione antonomastica ammirativa del *Pater noster*, «breviarium totius evangelii» (Tertulliano, PL I, 1153 B).

I. Il testo usualmente recitato dai fedeli e dalla liturgia è tratto da Mt VI 9-13 (il quale peraltro, dove noi diciamo «quotidianum» ha «supersubstantialium»). Alquanto più breve è il testo di Lc XI 2-4: «Pater, santificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis. Et ne nos

inducas in tentationem», testo che non ebbe fortuna nell'uso.

A) Quale dei due testi ricordati è il primitivo, più fedele alla formulazione che Gesù diede della O.? La questione è antica ed ebbe diverse soluzioni. Chi suppose una corruzione nel testo di Luca, dovuta ai copisti, e tentò di supplire Luca con Matteo (come si suppiisce Salm XIII con Rom III), non badò che chiaramente Origene, Tertulliano, S. Agostino... attestano l'autenticità del testo più breve. Altri, ritenuto primitivo il testo di Matteo, vedono nel testo di Luca un compendio di Matteo. Altri pensano che Gesù nella sua predicazione recitò più volte e con varianti il *Pater noster*: non è forse esso l'O. del Signore, preferita da Gesù? Altri ritengono che il testo della O. come uscì dalle labbra di Gesù, in una o in diverse recensioni, non è conservato né in Matteo né in Luca, i quali sogliono riferire il senso più che la lettera delle parole di Gesù come è evidente in alcuni luoghi e perfino nella formula consecratoria della Eucaristia. Il problema è legato alla questione dei rapporti di priorità e di dipendenza dei tre Sinottici (v.) D'altronde è di scarsa importanza dottrinale quando sia riconosciuta l'ispirazione e l'ineranza di ambedue i testi. Le divergenze si possono plausibilmente spiegare tenendo conto dell'indole degli scrittori, dello scopo per cui scrivono, del metodo seguito, che possono ben essere diversi. Lasciandoci guidare dall'indole generale dei due agiografi, dovremmo dire che sarà il testo di LUCA (v.) il più vicino alla realtà storica. Si sa che MATTEO (v.) «costruisce» la vita di Gesù riordinando fatti e detti di Gesù in funzione di certe sue tesi teologiche.

Così è che mentre Mt riporta l'O. nel contesto spirituale del discorso della MONTAGNA (v.), Lc lo conserva in circostanze che dovettero essere le effettive: dopo l'episodio di BETANIA (v.) quando uno dei discepoli chiese a Gesù: «Signore insegnami a pregare, come Giovanni insegnò ai suoi discepoli» (Lc XI 1). Lc lascia indeterminato il luogo: «in quodam loco» (ivi), ma è molto probabile che fosse vicino alla località ove si svolse l'episodio narrato poco innanzi (Lc X 38 ss), cioè nei pressi di Betania, nei dintorni della vetta dell'OLIVERO (v.). Una tradizione tardiva (risale al sec. IX) ma presumibilmente ben fondata, indica appunto, come luogo della proclamazione del *Pater*, la cima del monte degli Olivi, là dove fin dal sec. IV sorse la basilica Elcona a ricordare gli insegnamenti dati da Gesù agli apostoli e in particolare il discorso escatologico (cf. Mt XXIV 3). v. G. PERRELLA, *I luoghi santi*, Piaccenza 1936, p. 218 ss.

Se si ammette la primitività o la maggiore primitività del testo di Lc, si deve dire che la recensione di MT (se non è essa stessa originale) è un ampliamento del testo originale. Le aggiunte mattaiche consistono nelle parole del prologo: «*noster, qui es in coelis*» e nelle petizioni «*fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*» e «*sed libera nos a malo*». Aggiunte che possono ben interpretarsi come felici parafrasi fatte da Mt al testo originale e ispirate al pensiero di Gesù espresso in altre circostanze; ad es., l'aggiunta «*noster, qui es in coelis*» richiama il precetto di Gesù riferito dallo stesso Mt (XXIII 8 s: «*Omnes autem vos fratres estis. Et patrem nolite vocare vobis super terram: unus est enim Pater vester, qui in coelis est*») e richiama il carattere generale del Vangelo di Mt, che fu detto appunto il «vangelo del regno dei cieli». Che se si chiede perché la formula di Mt e

non quella di Lc sia entrata nella liturgia, nell'uso comune, nella letteratura ecclesiastica (già nella *Didaché* 8, che aggiunge la dossologia: « poiché tua è la potenza e la gloria nei secoli », scivolata poi anche in alcuni codici dei Vangeli), non sapremmo dare risposte precise e pertinenti. Forse non fu estranea una ragione estetica: il testo di Mt è più pieno, concettoso, caldo, più vicino allo stile liturgico, e forse, chissà, poté aver esercitato qualche suggestione lo stesso numero settenario delle petizioni (v. NUMERI).

Nullameno è probabile — anzi sembra oggi prevalere tra i critici — l'opinione secondo cui la formula di Mt sarebbe la più vicina all'originale semitico. In ogni caso è da tutti ammesso che le circostanze storiche in cui apparve il *Pater* sono quelle indicate non già da Mt bensì da Lc.

Non sfugga, infine, la sostanziale identità concettuale e affettiva dei due testi, ben messa in luce dalla letteratura, prodigiosamente copiosa, fiorita attorno alla « O. del Signore »; le aggiunte di Mt, o le omissioni di Lc sono virtualmente e chiaramente contenute nelle espressioni comuni ai due testi.

B) La quarta petizione: « *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* » è tratta dalla volgata di Lc, diversa dalla volgata di Mt che porta: « *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* » (testo peraltro tormentato, con molte varianti: « cotidianum », « substantialem », « supersubstantialem cotidianum », ecc.). Ma il testo greco dei due evangelisti è abbastanza uniforme: *Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον ὁδός ἡμῖν σήμερον* (Mt) e *Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον διδοὺν ἡμῖν καθ' ἡμέραν* (Lc). La difficoltà sta nel tradurre *ἐπιούσιον*, vocabolo che non ha esempi nella Bibbia né nel greco classico, ma è usato soltanto, e raramente, nel greco della *koïnè*. La volgata lo traduce *supersubstantialem* in Mt e *quotidianum* in Lc, ispirandosi a diverse interpretazioni etimologiche.

1) Ricordando infatti le espressioni greche *ἐπιούσα* (*ἡμέρα*), *ἐπιών* (*χρόνος*) = giorno o tempo imminente, che viene, che incomincia, che incombe, che ci « sta sopra », si può intendere *ἐπιούσιος* nel senso di *ἐπιήμερος* = *quotidiano*, del giorno, per il giorno (così la volgata di Lc, l'antica latina, Atanasio, Giov. Crisostomo, Gregorio Niss., Cirillo Aless., ecc.), *del domani*, dell'avvenire (così il Vangelo degli Ebrei, la versione sahidica), *di ogni giorno* (vers. etiopica), *perpetuo* (vers. siriana cureniana-sinaitica, gotica, armena). Senonché l'idea di « quotidianità » è già espressa nel testo da *σήμερον* (Mt) e *καθ' ἡμέραν* (Lc) ed *ἐπιούσιος* in senso di quotidiano sarebbe un doppio pleonastico non giustificato.

2) Ricordando che *ἐπιούσια* = sostanza, sussistenza, *ἐπιούσιος* può ben significare: adatto o *necessario* alla nostra sussistenza (così interpretano la Peshitta, Origene, Cirillo Geros., Girolamo, Teoflato, Eutimio...): esegesi che ci sembra la più appropriata.

3) S. Ireneo e molti scrittori ascetici, dando alla preposizione *ἐπί* il significato letterale di *super*, intesero l'*ἄρτος ἐπιούσιος* come il « pane supersubstantiale » (volgata di Mt), cioè *sopranaturale*, in particolare l'Eucaristia: significato non escluso ma non imposto dal testo.

C) L'*Amen* conclusivo, assente nel greco e nella volgata di Lc, assente nel greco di Mt, è presente nella volgata di Mt, ivi rifiutato dall'uso ecclesiastico: dossologia aggiunta per uso liturgico, o pia giacua-

loria finale, atta a riepiegare le petizioni nella mente del cristiano. Alcuni codici, anche greci, hanno a questo punto la conclusione: « *quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in saecula: amen* », dove *regnum* richiama la 1^a e 2^a petizione, *virtus* la 3^a, *gloria* le altre. L'uso di elevarsi a Dio (specie al termine di discorsi o preghiere) con dossologie era comune in antico. Di tali aggiunte al *Pater*, introdotte per uso liturgico, si hanno molti esempi. Così suona il *Pater* quale tuttora si dice nella messa mozarabica: « v) *Pater noster qui es in caelis, sanctif. nomen tuum. r) Amen. v) Adueniat regnum t. r) Amen. v) Fiat voluntas tua, sicut... in terra. r) Amen. v) Panem nostrum quot. da nobis hodie. r) Quia Deus es. v) Et dimitte... debitor. nostris. r) Amen. v) Et ne nos inducas in tentationem. r) Sed libera nos a malo. v) Libera nos, omnip. Deus, ab omni malo, ab omni periculo, et custodi nos in omni opere bono, perfecta veritas et vera libertas, Deus, qui regnas in saecula saeculorum. r) Amen ».*

Dal fatto stesso che l'*Amen* nella messa letta si dice sottovoce, si arguisce che è un'aggiunta posteriore. Si badi che le parole seguenti del cosiddetto *embolismo* (*Libera nos*), che parafrasano l'ultima petizione, si dicevano una volta anch'esse a voce alta, come tuttora nella messa del venerdi santo nel rito romano, e sempre nella messa ambrosiana e in quella mozarabica (il cui bell'*embolismo* abbiamo testé riportato). Inoltre, quando diciamo il *Pater* nelle *preci* (che sono una forma liturgica molto antica), l'*A* è tralasciato; del che la ragione più plausibile è appunto la sua non originarietà, tanto è vero che l'*A* è invece presente nella conclusione del *Credo*. Si badi infine che l'*A* manca nel luogo cit. della *Didaché*, che pure riporta la ricordata dossologia.

II. L'*originalità* del *Pater* sembra emergere dai testi che la riferiscono: Gesù la propone come la sua O., la preghiera dei suoi fedeli, propria del Nuovo Test. Emerge altresì dall'analisi del suo contenuto. Certo, a smontare il compatto edificio dell'O., non fa meraviglia che questo o quel pezzo si ritrovi nei ricchissimi cantieri della letteratura ebraica biblica ed ebraica. Nel suo senso affermativo (non già esclusivo) si può anche accettare il drastico giudizio di G. FRIEDLÄNDER (condiviso da moltissimi esegeti razionalisti e autori ebrei): « L'O. del Signore è totalmente giudaica... tutte le frasi e tutte le petizioni sono state desunte da fonti giudaiche » (*The Jewish sources of the Sermon of the Mount*, London 1911, p. 163). Come fonti del *Pater*, oltre il Vecchio Test. (cf. Lev XXII 32, Is XXIX 23, Ez XXXV 23... per il « nome di Dio »; Salm XXI 29, CIII 19..., Abd 21, Tob XIII 1... per il « regno di Dio »), si assegnano la preghiera giudaica *Shemoneh Esreh* («... perdonaci, Padre nostro... liberaci per il tuo nome...», sii nostro re...), la vasta letteratura rabbinica, l'apocrifio *Testamento dei XII Patriarchi* e soprattutto il *Qaddish del culto* e il *Qaddish dei rabbini* (ambedue cominciano: « Sia santificato il suo grande nome »; il che nel primo testo, come mostra il seguito, significa una domanda, il cui adempimento spetta a Dio: che Dio santifichi il suo nome; nel secondo testo ha il senso di esortazione morale rivolta a Israele: che Israele esalti il nome di Dio per i prodigi che egli compirà in avvenire. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. Test. aus Talmud u. Midrasch*. I, München 1922, p. 408 ss). Qualcuno non si peritò di affermare la dipendenza letteraria dell'O. dom. dal *Qaddish* (per es. D. DE SOLA, *The old Jewish*

aramaic prayer the Kaddish, Lipsia 1909). Harnach giunse a considerare le petizioni 1^a, 2^a, 3^a e 7^a come addizioni giudaiche al testo originale del *Pater* (*Die ursprungr. Gestalt des Vaterunsers, in Sitzungsberr. d. kön. preuss. Akad. der Wiss.*, Berlino 21 genn. 1904, p. 202 ss.).

Il discorso delle fonti, sempre legittimo e sempre utile, ha lo strano potere di lasciare sempre insoddisfatti. Ad ogni modo, l'impressione dell'originalità del *Pater* rimane confortata se si pensa che alcuni passi del *Qaddish* interessanti la nostra questione e tanta altra letteratura ebraica additata come fonte dell'O. dom. appartengono già all'epoca cristiana; e poi non è dato trovare altrove insieme riunite le petizioni del *Pater*; d'altronde non conosciamo alcuna preghiera che presenti la semplicità, l'essenzialità, la nobiltà e lo spirito del *Pater*. Lo spirito, si diceva, che è nuovo: la PATERNITÀ di Dio (v.), che conferisce ai rapporti religioso-morali dell'anima con Dio nuovo contenuto e nuova tonalità: la pietà filiale, la carità, quindi il primato della interiorità, contro la religiosità legalistica magica, la fraternità di tutti i figli di Dio costituenti la famiglia della SS. Trinità, inviati da Dio sulla terra per testimoniare la gloria del Padre, in viaggio di ritorno verso la casa del Padre (dai sacri scrittori si nota che il *Pater* è una O. fraterna: non vi si dice «Pater meus», bensì «Pater noster»).

III. Il senso delle petizioni è immediato, accessibile a tutte le anime (è uno dei titoli di nobiltà di questa O., che mette in moto i sentimenti più puri e originari dell'anima religiosa). Tutti vi trovano di che nutrirsi, indotti e dotti (i dotti potranno sentire meglio le ricchezze e le implicanze dei temi e proiettarli nella prospettiva sistematica della visione evangelica).

Particolarmente ricche sono le prime tre petizioni che condensano, con un dizionario biblico, i più alti motivi della rivelazione. Si possono intendere come *desiderio di una completa risposta dell'uomo al piano salvifico di Dio*: «che il tuo nome sia riconosciuto ed esaltato dagli uomini; che gli uomini collaborino all'avvento del tuo regno, lo accolgano, lo difendano, lo propaghino; che la tua volontà sia obbedita dagli uomini in terra come è obbedita in cielo». Oppure si possono intendere come *domanda dell'intervento di Dio per compiere la storia della salute*: «affretta la tua azione a compimento del suo programma, in modo che il tuo nome venga esaltato, il tuo regno venga instaurato e la tua volontà venga interamente realizzata sulla terra come è in cielo». Ma si possono intendere in ambedue i sensi *insieme*, poiché ambedue i sensi appartengono alla rivelazione cristiana: nella storia della salute v'è l'azione obiettiva di Dio (non dipende da noi ma si deve pregare che si conduca vittoriosamente) e l'azione soggettiva degli uomini (e si deve pregare che Dio ci conceda di partecipare alla sua causa con l'azione esigita da noi). Cf. per questa interpretazione cumulativa M. E. JACQUEMIN, *La portée de la troisième demande du Pater*, in *Ephem. theol. Lov.* 25 (1949) 61-76, con bibliogr. introduttiva.

Anche l'espressione «regno di Dio» della seconda petizione condensa molteplici aspetti autentici della rivelazione. Infatti REGNO di Dio (v.) significa: 1) una civiltà temporale favorevole alla vita cristiana (v. MONDO), 2) il trionfo della grazia nell'anima individuale (v. SANTITÀ), 2) il compimento della CHIESA (v.) come comunità universale, 4) la manifestazione escatologica della gloria di Dio nella glorificazione degli eletti e nella punizione dei reprobri

(v. NOVISSIMI). Cf. A. VITTI in *Biblica* 23 (1942) 204 ss.

IV. L'uso liturgico. Si comprende come questa O. espressamente dettata dal Signore e proposta come paradigma dell'O. cristiana, dovesse essere sempre circondata dalla venerazione preferenziale dei fedeli. Già la *Didaché* (96-98), che riflette il costume di una comunità orientale (Siria o Palestina), esorta: «Neque orate sicut hypocritae sed sicut praecepit Dominus in evangelio suo ita orate: Pater noster...» (VIII, 2); e conclude: «Ter in die sic orate» (VIII, 3), cioè all'ora di terza, sesta, nona (cf. Atti II 15, III 1, X 9). Già i primi padri e scrittori ne fecero oggetto privilegiato dei loro commenti e delle loro meditazioni. Cf. TERTULLIANO, *De oratione* (PL 1, 1149-96; CSEL XX-1, a cura di A. Reifferscheid, G. Wissowa, E. Kroymann), opuscolo che «fa pensare ai riti del catecumenato, secondo i quali, prima del lavacro finale, in uno degli spirituali esercizi a cui si sottoponevano, i catecumeni erano ufficialmente iniziati al vangelo, al simbolo, all'O. dom. e questi strumenti della sacra legge erano ufficialmente *traditi* o spiegati» (F. Ramorino, *Tertulliano*, Milano 1922, p. 81); per Tertulliano l'O. dom. è «*brevarium totius evangelii*» (PLI, 1153 B); S. CIPRIANO, *De oratione dominica* (PL 4, 538-62, CSEL III-1, a cura di G. Hartel, trattato del 251-52, in forma di sermone rivolto ai catecumeni. Per questi due scritti, v. Sesto Prete, *L'«oratio dominica» nel commento di Tertulliano e in quello di S. Cipriano*, in *Convivium* 1948, n. 2, p. 233-45).

L'O. d. dovette dunque entrare ben presto nella celebrazione liturgica:

A) *Nella Messa*. S. Gregorio M. scrive (*Ep.* IX 12, PL 77, 956 s): *Orationem vero dominicam idcirco mox post precem [il canone] dicimus, quia nos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est ut precem, quam scholasticus [un dotto] composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus Corpus et Sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Gracos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote*. Secondo S. Gregorio gli apostoli nella messa non pronunciavano che le formole consecratorie e il *Pater noster*. Non sappiamo su che il santo appoggi la sua asserzione così esclusiva (*solummodo*). Si ritenga almeno che già fin dagli apostoli la O. d. fu usata nelle assemblee eucaristiche, benché la *Didaché* non confermi la notizia. La presenza del *Pater* nella messa rimane costante e universale.

Il suo posto è tra la consacrazione e la comunione; prima o dopo la frazione delle sacre specie? Nel rito ambrosiano e nel mozarabico la segue: nel romano la precede. Ci mancano testi (il passo di S. Gregorio è oscuro) che ci permettano di trarre conclusioni sicure sul posto dell'O. d. nella messa.

Il *Pater* si dice ad alta voce, in tono recitativo nei riti occidentali; la melodia è divota, sobria. Nei riti orientali, avverte lo stesso S. Gregorio, è pronunziato da clero e popolo assieme; nel rito romano e ambrosiano invece il celebrante ne canta il prologo e le prime sei petizioni, il popolo (o il coro) canta l'ultima; nel mozarabico il popolo risponde a ogni petizione, come sopra fu mostrato.

Il *Pater* è incornicato fra una *prefazioncella* e un *embolismo*. La prima insegna la importanza di questa, la venerazione che le dobbiamo («*Praeceptis*

salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere). L'usano, oltre i romani, gli ambrosiani, che nella messa di Pasqua hanno questa variante: « *Divino magisterio edocti, et salutaribus monitis instituti, audemus dicere* ». Nel rito mozarabico la prefazione varia nelle varie messe. Presso i romani è preceduta dal solito invito « *Oremus* », che è entrato anche nel rito ambrosiano per evidente importazione seriore dal rito romano.

Dell'*embolismo* ci siam già occupati. Esso propriamente termina alle parole « *et futuris* »; con « *et intercedente* » comincia la preghiera relativa alla pace. Il celebrante, collocate le mani sul corporale dice (o canta) ad alta voce le ultime parole del canone: « *Per omnia saec. saeculorum* ». Gli si risponde: « *Amen* ». Prosegue, giungendo le mani: « *Oremus* (e china la testa). *Præcepis... dicere* ». Disgiunge le mani tenendole alzate, volge gli occhi al Sacramento e continua: « *Pater noster... in tentationem* ». Gli vien risposto: « *Sed libera nos...* ». Allora abbassa le mani sul corporale, leva gli occhi dalle sacre specie e dice sottovoce: « *Amen* ».

B) *Nei riti battesimali*. Il CATECUMENATO (v.) comprendeva una istruzione privata di cui s'incaricavano persone zelanti del clero o del laicato (v. PADRINI), e la istruzione ufficiale, che svolgevasi con un rituale liturgico consistente nei cosiddetti SCRUTINI (v.) tenuti nelle ultime settimane di quaresima. Principale oggetto dell'istruzione era il simbolo di fede. Gli usi locali sono svariatissimi, ma in questo sono concordi: il vescovo recita e spiega il simbolo (*traditio symboli*) ai catecumeni già abbastanza escussi e trovati degni del battesimo; un altro giorno i candidati ripeteranno il simbolo, testo e spiegazioni (*redditio*). Era naturale che nella detta istruzione avesse altresì gran posto l'O. d., giusta i celebri passi Lc XI 2, Mt VI 9. Tuttavia una *traditio* ufficiale, solenne, liturgica della O. non si trova che nei paesi di influenza romana. A Roma il giorno del settimo scrutinio, dopo la *traditio* del simbolo, veniva quella della O. d. Il sacerdote, dopo una esortazione, recitava il *Pater* e di ogni petizione dava breve commento. Un'altra esortazione concludeva la *traditio*. Il Tommasi presenta un formulario di tali discorsetti, che forse era stato proposto come testo ufficiale, più probabilmente come sussidio per coloro che si sentivano a corto di materia (come sono, ad es., le allocuzioni che il Pontificale rom. propone per le sessioni sinodali). Pare però che vescovi e preti preferissero fare del proprio; S. Agostino (*Serm.* 56-59) ce ne ha lasciati splendidi esempi. Una specie di *traditio-redditio* del *Credo* e del *Pater* si conserva ancor oggi nel rito del battesimo, quando, cammin facendo verso il fonte, sacerdote e padrino recitano insieme le due preghiere. Un altro vestigio è forse la raccomandazione che, secondo il Pontificale, il vescovo, amministrata la cresima, fa ai padrini: che insegnino ai figliuoli il *Credo*, il *Pater* e l'*Ave Maria*. Non si dimentichi che la cresima fu già un'appendice del battesimo e (a parte l'*Ave*, aggiunta recentemente) non fa meraviglia che siano oggetto della sollecitudine del vescovo quelle stesse preghiere che furono un tempo oggetto speciale degli scrutini battesimali. Più cospicuo avanzo di costesti scrutini è in un particolare del rito battesimale per gli adulti. Fatto gustare il sale al catecumeno e recitata una preghiera, il prete gli dice: « *Ora, electe, flecte genua, et dic: Pater noster* ». Il candidato s'inginocchia e recita la O. d. fino a « *sed libera nos a*

malo ». Allora il prete: « *Leva, comple orationem tuam, et dic: Amen* ». Il candidato si alza e dice: « *Amen* ». Poi il prete fa dal padrino segnare il battezzando col segno della croce; infine recita sul candidato un'orazione. Tutto ciò si ripete per tre volte.

C) *In altri riti*. Era prevedibile che l'O. d. ritornasse in tutti gli altri momenti della pietà liturgica: sacramenti e sacramentali, ufficio divino, uff. della Madonna e dei morti, salmi graduali e penitenz., esequie. Raramente vi è recitato per intero ad alta voce; più spesso è cominciato a voce alta, proseguito a voce bassa, ripreso a voce alta alla sesta petiz., e terminato a voce alta da chi risponde la settima petiz.; altre volte è recitato per intero sottovoce. Non crediamo che quest'uso risalga all'antica disciplina dell'ARCAICO (v.). Si recita tutto ad alta voce nelle *precis* delle Lodi e dei Vespri feriali che sono i più antichi avanzi delle *ireniche* (che si conservano tuttora nella messa del venerdì santo, e delle domeniche di quaresima nel rito ambrosiano. v. MESSA).

Il *Pater* alla fine della salmodia era preghiera privata, fatta in silenzio, dopo la quale scioglievasi l'assemblea; ciò spiegherebbe la presenza del *Pater* dopo i salmi dei notturni, e dopo il *Christus factus* est alla fine d'ogni Ora nel Triduo della settimana santa.

Il *Pater, Ave e Credo*, recitati in segreto a contorno delle Ore canoniche, sono divozione privata, resa ufficiale dalla riforma piana del breviario.

Il modo, frequente in liturgia, di recitare il *Pater* a voce alta in principio (*Pater noster*) e nelle due ultime petizioni (*Et ne nos... a malo*), di cui non sapremmo indicare l'origine, è sancito dalle rubriche del breviario (t. 32): « *Quando in fine orationis dominicae proferendum est clara voce: Et ne nos inducas, semper in principio eadem voce proferuntur haec duo verba: Pater noster...; alias nunquam proferuntur, sed dicitur totum secreto* ».

J. HENSLE, *Das Vaterunser. Text u. liberalurkrit. Untersuch.*, Münster i. W. 1914. — J. B. FREY, *Le Pater est-il juis ou chrétien?* in *Rev. biblique* 24 (1915) 556-63. — P. FIEBIG, *Das Vaterunser. Ursprung, Sinn u. Bedeutung*, Gütersloh 1927. — O. MARCHETTI, *L'O. dom.*, Roma 1935, 1949³. — E. LOHMEYER, *Das Vaterunser*, Göttingen 1952: ottimo studio approfondito. — E. F. SCOTT, *The Lord's prayer*, New-York 1951.

G. WALTER, *Untersuch. zur Gesch. der griechisch. Vaterunserexegese*, Leipzig 1914. — A. HAMMAN, *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris 1952. — B. SCHULTZE, *Untersuchungen über das Jesus-Gebet, in Orientalia christ. periodica* 18 (1952) 319-43. — P. CHIMINELLI, *La storia della preghiera immortale. Note di storia intorno al « Pater n. »*, Torino 1942. — F. X. ZIMMERMANN, *Come il Pater n. giunse ai popoli germanici*, in *Illustr. Vat.* 1932-III, p. 855-59. — J. P. BORD, *L'oraison dominicale et la salutation angélique d'après S. Thomas*, Paris-Tournai 1933: traduzione e adattamento di testi tomistici sul *Pater* e l'*Ave* (S. Tommaso riassume una ricca tradizione dicendo che « *oratio dominica perfectissima est* », *S. theol.* II-II, q. 83, a. 9). — J. VIVES, *Exposición medieval del Pater noster en traducción catalana de fray Antonio Canals*, in *Analecta sacra Tarracon.* 28 (1955) 133-56: testo latino tradotto (cf. Stegmüller, *Reperitorium biblicum* 946). —

H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XII-2, col. 2244-55. — Per la dibattuta questione circa il posto del *Pater* nella messa secondo i vari riti e il cit. testo di S. Gregorio, v. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925, p. 64, 195, 234; C. LAMBERT, *Le Pater dans la liturgie apostolique d'après S. Grégoire*, in *Rev. bénédict.* 42 (1930) 265-

69; B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine*, Louvain 1935; A. HODŪM, *De introductione orationis dominicae in missa, in Collationes Brugenses* 38 (1938) 375-78; E. GRIFFE, *S. Grégoire le Grand et mgr. Duchesne. A propos de la récitation du Pater à la messe, in Bull. de littér. ecclési.* 55 (1954) 164-66: il vocabolo « consecrare » usato da S. Gregorio non indica la « consecrazione », come pensava Duchesne, bensì la « preghiera di santificazione » che offrì a Dio la santa vittima. — L. EIZENHÖFER, *Zur Pater n. Einleitung der römischen Messe, in Archiv f. Liturgiewiss.* 4 (1956) 325-40: l'interpretaz. di Baumstark (moniti si riferirebbe alla messa dei catecumeni, formati all'anafora) non è fondata nella tradizione.

G. SALVADORI, *Lezioni sul Vangelo*, Roma 1936, p. 145-69. — P. CHIMINELLI, *Il Padre nostro*, ivi 1941. — F. CARNELUTTI, *Interpretazione del Pater n.*, ivi 1943. — M. BOEGNER, *La prière de l'église universelle*, Paris 1951: conferenze di quaresima sul Pater, tenute nella chiesa riformata di Passy. — E. UNDERHILL, *Abba. Meditations based on the Lord's prayer*, London 1952⁸ (pp. 87), riflessioni senza carattere scientifico ma nobili, sobrie, suggestive.

Per le indulgenze annesse alla recita di *Pater, Ave, Gloria*, v. AAS 25 (1933) 254 s.

ORAZIONE ecclesiastica o liturgica, è uno dei SACRAMENTALI (v.), invocazione e supplicazione rivolta a Dio, agli angeli, ai santi, specialmente in pubblico e nel luogo sacro, dal ministro competente, mediante formule sancite o approvate dalla chiesa. In questo senso le OO. si distinguono dalle BENEDIZIONI (v.), che hanno lo scopo di deputare o dedicare persone o cose al culto pubblico. L'uso volgare scambia sovente i due termini.

A) Delle OO. propriamente dette quelle che si recitano processionalmente assumono il nome proprio di *processioni*. Sono supplicazioni pubbliche che si fanno dal clero e dal popolo mentre si passa in comunità da un luogo sacro ad un altro, o al luogo stesso di partenza. Ebbero molta importanza nelle età antiche e di mezzo. Il luogo sacro nel quale la processione si fermava, era detto STAZIONE: le preghiere che si recitavano erano chiamate *Litanie*.

Nell'attuale disciplina le processioni si distinguono in *ordinarie* e *straordinarie* (secondoché si celebrano con periodicità fissa o in caso di necessità straordinaria), di *trionfo* e di *penitenza, delative* e semplicemente *impetrative* (delle prime la più importante è quella da tenersi nella festa del *Corpus Domini*, in cui viene portato in corteo d'onore il SS. Sacramento), *generali* e *particolari*. Le regole liturgiche determinano il modo con cui ogni processione ha da svolgersi. All'infuori delle processioni ordinarie e di quelle sancite dalle consuetudini legittime, appartiene al vescovo l'indire processioni straordinarie (S. Congr. dei Riti 6 luglio 1889).

B) Con le processioni hanno qualche affinità i *pellegriaggi*, quando siano tenuti in forma pubblica e si mantengano, come di ragione, alla dipendenza dell'autorità ecclesiastica. Hanno grande importanza come manifestazioni pubbliche della vita religiosa, quando siano ispirati da fondata pietà.

C) Delle altre OO. si dicono *pubbliche* o *liturgiche* quelle contenute e regolate dai libri liturgici: *private* quelle che hanno almeno l'approvazione del vescovo. La più importante delle OO. pubbliche è l'UFFICIO divino (v.), cui sono assimilati l'UFFICIO dei defunti (v.) e l'UFFICIO della Madonna (v.).

Va ricordata anche l'O. delle QUARANT'ORE, esposizione solenne del SS. Sacramento per la durata non

interrotta di quaranta ore, durante le quali i fedeli offrono all'Eucaristia speciali omaggi di adorazione e di espiazione.

Le OO. private sono mirabilmente varie, poiché la chiesa asseconda le indoli diverse delle popolazioni e dei singoli fedeli. Sono particolarmente care alla pietà popolare: la *Via Crucis*, il S. Rosario della B. V. M., la recita dell'*Angelus Domini*, le divozioni del mese di maggio e di giugno, le novene dell'Immacolata, del Natale, di Pentecoste, l'ottavario e il triduo dei morti. v. queste voci.

D) Orazione liturgica per antonomasia è la preghiera pronunciata dal ministro, che di solito comincia coll'invito: *Oremus* (cosicché volgarmente si chiama *Oremus*), e termina con la risposta: *Amen*. Ne sono tipi la preghiera della messa prima della lezione (detta COLLETTA, v.), quella tra l'*Orate fratres* e il prefazio (detta SECRETA, v.), quella dopo il *Communio* (detta POSTCOMMUNIO, v.) e nell'ufficio, la preghiera conclusiva delle singole Ore.

Di solito l'O. è preceduta (ed anche seguita: di rado nel rito romano, spesso nell'ambrosiano) dal saluto: *Dominus vobiscum*, che, dopo il *Gloria* nelle messe celebrate dal vescovo, è sostituito da *Pax vobis*. Il saluto avverte la comunità che un'azione importante comincia o è finita. Quando nell'ufficio vi sono le *preci*, il saluto che introduce l'O. è preceduto dall'invocazione tratta dal salmo 101: « v) *Domine exaudi orationem meam* [ambr., *nostram*]. r) *Et clamor meus* [ambr. *noster*] *ad te veniat* [ambr., *perveniat*]. Nella disciplina odierna il *Dom. vobiscum* è riservato ai ministri che hanno ricevuto ORDINI maggiori (v.).

L'invito. Nel rito romano, come si diceva, l'O. è preceduta immediatamente dall'invito *Oremus*; talora, raramente, tra l'invito e la O., si interpongono le formule: *Flectamus genua* (con la risposta: *Levate*) e: *Humiliate capita vestra Deo*. L'invito *Oremus*, come le formule accessorie ricordate, dovette essere pronunciato dal diacono, mentre l'O. toccò sempre di diritto al sacerdote. Per illustrare l'invito (e anche l'O.), giova richiamare come a tutt'oggi si cantino, il venerdì santo le *ireniche* (v. Messa), nella liturgia ambrosiana. Il primo diacono intima: *Flectamus genua*, e tutti si mettono in ginocchio. L'arciprete fa un invito motivato, ad es.: *Oremus, dilectissimi nobis, pro Ecclesia s. Dei, ut eam Deus...*, oppure: *Oremus pro beatiss. papa N. ut Deus...*, oppure: *Or. et pro omn. episcopis...* Finito l'invito motivato o monizione, un altro diacono dice: *Levate* (sottinteso: *genua*). Un tempo lasciavano un certo intervallo fra la monizione e il *Levate*, durante il quale ciascuno pregava in silenzio; al *Levate* anche oggi la comunità rimane inginocchiata. Segue la O. o COLLETTA (v.), nella quale il sacerdote *colligii* e presenta ufficialmente a Dio i voti dei fedeli. Questo schema che dovette variare secondo luoghi e tempi, è presente anche nella liturgia romana del venerdì santo, ma con particolari meno felici. Piace poco, ad es., l'*Oremus* ripetuto dopo la monizione. L'invito motivato o monizione (una vera *praefatio* non solo nel senso etimologico ma anche nel senso liturgico, se si osserva il canto di cui è ornato nei venerdì s.), premesso all'O., ci è rimasto in ricorrenze solenni: nelle ordinazioni e inoltre in quelle ireniche abbreviate o minori che son le *preci* dopo le litanie e alle lodi (*Or. pro pontifice nostro...*, *pro benefact. nostris...*, *pro fidel. defunctis...*, *pro fratribus nostris absent...*, *pro affl. et captivis...*). Nel rito mozarabico quest'uso è costante. L'ambrosia-

no di solito al saluto fa tosto seguir l'O. La formula più lunga: *Oremus. Flectamus genua. Levate*, è usata eccezionalmente quasi solo in funzioni di penitenza e non è mai preceduta dal saluto. Per la formula: *Or. Humiliate capita vestra Deo*, v. QUARESIMA.

È) *Le OO. del messale*. Nel messale ambrosiano troviamo 4 tipi di OO.: *super populum, super sindonem, super oblata, post communionem*. Nel mess. romano ne troviamo 3: *collecta, secreta, post communionem*.

Confrontando gli antichi sacramentari romani si nota che il Leoniano non ha una terminologia fissa per le OO.; lo stesso numero è assai vario. Segno che l'uso liturgico non era ancora fissato. Il Gelasiano ha di solito due OO. iniziali, senza nome speciale; vengono: *secreta, post communionem, ad populum* (questa scompare nelle messe de sanctis). Il Gregoriano possiede la prima O., senza nome, poi: *super oblata, ad complendum*, e talvolta *super populum* (quest'ultima O. ricorre soltanto nelle ferie quaresimali e nella festa del 2 febbraio).

Delle singole OO. della messa romana si tratta sotto le voci apposite; qui bastino alcuni complementi, con particolare riferimento alle peculiarità delle OO. ambrosiane.

Si tenga presente che nella messa ogni O. conclude una serie di preghiere e di cerimonie (cf. P. BATTIFOL *Leçons sur la Messe*, Paris 1919, p. 120; E. T. MONETA CAGLIO, *Intendere la Messa*, Milano 1939, p. 56, n. 1).

1) *O. super populum*. Corrisponde alla « collecta » romana (il termine « collecta » appare nell'*Ordo Romanus III* del sec. IX: « oratio prima quam collectam dicunt »). Essa si riferisce alla riunione o adunanza che i fedeli facevano in una chiesa nelle vicinanze della basilica in cui si teneva la stazione. Al canto di un salmo il popolo si recava processionalmente alla basilica, e al termine il Pontefice recitava una O. conclusiva, che poi prese il nome di *collecta* (cf. I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, I [Torino 1932³] 85 s; P. BATTIFOL, cit., p. 120; B. CAPELLE, *Collecta*, in *Rev. bédéd.* 42 [1930] 107-204).

Per quanto riguarda il rito ambrosiano, il MAGISTRETTI collega l'*Oratio super populum* alle precì quaresimali ambrosiane, di cui si sono conservati nel messale due formulari; questa O. ne sarebbe la conclusione (*La liturgia della Chiesa milanese nel sec. IV*, Milano 1899, p. 73 s). L'espressione *super populum* richiamerebbe le parole di S. Paolo: « Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes... pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt » (I Tim II 1), e sarebbe perciò testimonio di uso antichissimo.

2) *O. super sindonem*. Questa O. si trova solo nel rito ambrosiano. Nel messale romano resta un « oremus » cui non segue nessuna O.: segno che qualcosa è caduto, l'ambrosiana *Oratio super sindonem*, appunto. Nei sacramentari Leoniano e Gelasiano si trovano parecchie messe che possiedono tre OO. prima del prefazio; se ne può arguire che una O. sup. sind. era molto antica, risalente almeno al IV sec. (cf. CERIANI, *Notitia liturgiae ambrosianae*, Mil. 1912, p. 42 s). L'espressione *super sindonem* è trasparente e ci fa comprendere la circostanza in cui veniva recitata l'O. (cf. MAGISTRETTI cit., p. 90 s). Dimessi i catecumeni, due ministri inferiori stendevano sull'altare la sindone (l'attuale corporale). Già al tempo del Beroldo questa cerimonia era anticipata a prima della messa; è forse questo il motivo per cui l'O.

scompare nel rito romano. Attualmente nei due riti è solo alla messa solenne che il diacono stende il corporale sulla mensa prima dell'OFFERTORIO (v.). L'O. che il celebrante recitava in questa circostanza era la preghiera di chiusura della parte didascalica della messa, il congedo dei catecumeni. Alcuni autori (BATTIFOL, cit., p. 141-144, DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 1925, p. 164) affermano che questa O. corrisponderebbe alla « oratio fidelium » delle altre liturgie. Per questa discussione v. P. BORELLA, *La Missa o Dimissio catechumenorum nelle liturgie orientali*, in *Eph. lit.*, 1939, p. 60-110, e A. CHAVASSE, *L'oraison « Super sindonem » dans la liturgie romaine*, in *Rev. bédéd.* 70 (1960) 313-24.

3) *O. super oblata*. È l'O. recitata sulle offerte prima del prefazio, corrispondente alla romana « secreta ». Il nome ambrosiano è chiaramente descrittivo; invece il nome romano « secreta » è di significazione etimologica incerta. A. JUNGMANN (*Missarum solemnities II*, Vienna 1949, p. 108-17) e tanti altri storici della liturgia vi vedono il significato di « segreta » perché si recita a voce bassa secondo l'uso gallicano dovuto ad influssi orientali. Il RIGHETTI (*Manuale di storia liturgica III*, Milano 1949, p. 287-90) vi vede indicato il compimento di due azioni contemporanee (pure presenti nella liturgia orientale): il diacono recita ad alta voce i nomi degli offerenti, mentre il celebrante dice a bassa voce l'O. sulle offerte. Dal MAGISTRETTI (cit. p. 94) viene collegata strettamente col canone: « Nei più antichi sacramentari e pontificali, le consecrazioni dei vescovi, dei preti..., degli olii constano di due parti: di un'O. che ha molta analogia con quella detta *super oblata*, e di una *benedictio* o *consecratio*, che appunto comincia come il nostro prefazio, il quale non è che la prima parte del canone... ». Altri deriva il nome « secreta » da *secernere* = separare, e ricorderebbe la separazione dei catecumeni dai fedeli, che avveniva a quel punto della messa.

4) *O. post communionem*, comune, sotto lo stesso nome, ai romani e agli ambrosiani, O. conclusiva della messa, chiamata perciò dal Gregoriano: *ad complendum*. È accennata da S. Agostino: « Quibus peractis et participato tanto sacramento, gratiarum actio cuncta concludit » (*Epist.* CXLIX, 17).

F) *Struttura delle OO.* (cf. JUNGMANN cit. I, Vienna 1949, p. 460-74; M. RIGHETTI cit. I, Mil. 1950, p. 202-209). L'O. della messa consta in genere di due parti: invocazione e petizione. Nella prima parte si rivolge a Dio con appellativi (per es. *omnipotens, sempiternus Deus*), o con una intera proposizione, di solito relativa, che proclama un particolare attributo di Dio. Segue la invocazione: *concede, praesta, respice...*, introdotta spesso con *quaesumus*. Quindi si enuncia la grazia spirituale che si invoca interponendo il ricordo del santo o la forza del mistero di cui si celebra la festa. Si termina con la motivazione della domanda: *per Dominum...* Tale è lo schema più completo dell'O. della messa.

Raramente nel messale e nel breviario, più sovente nel rituale e nel pontificale si hanno OO. il cui corpo si prolunga per molti periodi. Peraltro con una facile analisi esse si risolvono in molte OO. complete costituite dagli elementi o ora descritti.

Le OO., forse tutte quelle di composizione antica, vengono indirizzate a Dio Padre per i meriti di Gesù, secondo l'indicazione evangelica: Giov. XIV-XVI, Rom VIII 34, Ebr VII 25, I Giov II 1, ecc. Non mancano però OO., specialmente nella liturgia gal-

licana, indirizzate a Cristo; non abbiamo esempi di OO. in senso tecnico che siano indirizzate allo Spirito Santo.

Ecco come esempio due OO. ambrosiane:

25 *super populum*:

I parte	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Deus} \\ \text{qui per sanctum baptismum b. Ambrosium tui nominis} \\ \text{confessorem esse signasti} \\ \text{praesta quaesumus} \end{array} \right.$	allocuzione
		prop. predicativa
		invocazione
II parte	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ut ejus meritis protegamur in cuius festivitate annua} \\ \text{devotione laetamur.} \\ \text{Per Dominum nostrum} \end{array} \right.$	domanda
		motivazione

174 *super sindonem*:

I parte	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Deus} \\ \text{qui beatae virginis et martyri tuae Euphemiae pro tuo} \\ \text{nomine dimicandi fidem et constantiam tribuisti} \\ \text{concede nobis supplicantibus} \end{array} \right.$	allocuzione
		prop. predicativa
		invocazione
II parte	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ut sicut illa horrenda vicit augmenta poenarum, ita et nos} \\ \text{saevisissimi hostis vitia te auxiliante vincere valeamus.} \\ \text{Per Dominum nostrum} \end{array} \right.$	domanda
		motivazione

La conclusione presenta poche formole, tutte ben determinate. Il tipo più comune contiene una *osserezazione* e un *preconio*: *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum* (oss.), *qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum* (prec.). Le OO. dirette al Figlio non possono aver la osserezazione, ovviamente; le loro conclusioni sono di solito introdotte con *Qui vivis*. Quando nelle OO. dirette al Padre s'è fatta menzione del Figlio o dello Spirito S., le conclusioni ne tengono conto (Per *eundem* Dominum..., in unitate *eiusdem* Spiritus...). Vi sono anche conclusioni brevi, contrazioni delle rispettive formule lunghe: *Per Christum Dom. n.*, *Per eundem Christum Dom. n.*, *Qui tecum vivit et regnat in saecula saec.*

La risposta AMEN (v.) è data dall'assemblea, dal coro o dal ministro alla O. pronunciata dal celebrante. *L'Amen*, secondo il contenuto della O., ha valore assertorio (= così è) od ottativo (= così sia): bisillabo gridato o mormorato che condensa tutte la fede, tutta la speranza, tutto l'amore dell'anima orante, secondo un uso largamente testimoniato nella Bibbia. Cf. I. CECCHETTI, *L'Amen nella Bibbia e nella liturgia*, Roma 1942 (pp. 40); M. ALAMO, *Acclamazione «Amen» in la Bibbia y en la liturgia*, in *Apostolado sacerdotal* (Barcellona), 2 (1945) 148-52, 3 (1946) 8-13; ID., *La acclamacion liturgica «Amen» en S. Pablo*, in *Liturgia* (Silos), 1 (1946) 197-200, 227-37.

Naturalmente, v'è una certa diversità nelle OO. secondo la loro funzione liturgica. La O. *super populum* ha carattere di supplica, generica, universale, spirituale, senza scendere a minuti particolari. Affine ad essa è la O. *super sindonem* (nel messale ambrosiano ci sono due esempi di O. usate come *sup. pop.* e *sup. sind.*: la 182 s. s. = 261 s. p., e la 254 s. s. = 293 s. p.).

La O. *super oblata* richiama di solito il sacrificio che si sta per compiere e l'offerta presentata all'altare (*sacrificium nostrum...*, *munera nostra...*, *haec oblatio...*, *suscipe...*, *accipe...*).

La O. *post communionem* quasi sempre accenna alla Comunione, e invoca che i frutti eucaristici durino a lungo nell'anima (*haec communico...*, *refecti...*, *sacramenta quae sumpsimus...*).

Quando le OO. ambrosiane sono mutuatae dai sacramentari romani, la s. o. e p. c. conservano in ambrosiano l'ufficio che avevano in romano; le altre due, attesa la notata loro genericità, sono intercambiabili.

G) Dal punto di vista letterario, si nota:

a) Le allocuzioni più usate, sono, per le OO. dirette al Padre o al Figlio: 1) *Deus*, 2) *Domine*, 3) *Domine Deus noster*, 4) *Clementissime Deus*; per quelle dirette al Padre: 5) *Omnipotens sempiternae (aeternae) Deus*, 6) *Omnip. Deus*, 7) *Omnip. et misericors Deus*, 8) *Domine sancte Pater omnip., aeternae Deus*; per quelle dirette al Figlio: 9) *Domine Jesu Christe*, 10) *Dom. Jesu*, 11) *Christe*. Le formole 2, 3, 6, 11 son quasi sempre enclitiche. Da questo formulario tradizionale non converrà dipartirsi, se ci occorra di comporre nuove OO.

b) Nelle invocazioni gli imperativi più usati sono: *concede, praesta, da, fac, tribue*. La loro forza imperativa viene addolcita con un *quaesumus* o un *propitijs*. Il *quaesumus*, che di solito in latino è usato come mera interiezione, nelle OO. liturgiche ha valore anche di vero verbo transitivo (= *petimus*).

c) Da qualcuno fu giudicata poco naturale la struttura delle OO. liturgiche per la loro complessa e serrata densità teologica, per la loro serenità aristocratica ma fredda, per il loro stile ricercato, aulico, rotondo, mentre lo stile di chi prega *ex corde* è pieno di sussulti, di ritorni, di ripetizioni, di passione, di spontaneità. Ma si badi che le OO. liturgiche sono *ufficiali*, preghiere della chiesa, cui non s'addicono le impetuosità passionali: sono il filtrato, il sommario di tutto un costume cristiano. Che apparirà freddo inattivo al principiante non ancora educato *in schola fidei*; ma chi ha il sapore del Vangelo e dello Spirito S. non troverà preghiera migliore; e potrà giovare anche per il suo nutrimento *personale* sciogliendola a suo talento e secondo le cariche religiose della sua anima, in ampia infinita conversazione con Dio (del resto anche di queste OO. prolungate e movimentate ci fornisce esempi la liturgia:

le preghiere litaniche, i salmi, i cantici, gli inni, i prefazi, le benedizioni del pontificale e del rituale...).

H) Circa il canto delle OO. il *Caer. episc.* I, 27 distingue tre toni o formule melodiche: *festivo, semplice feriale, feriale*. Ogni tono insiste normalmente su una nota, che il cerimoniale esprime graficamente con *fa*, e vale per il saluto, l'invito, il corpo, la conclusione, la risposta. Il tono *semplice feriale* insiste sempre su questa corda; il tono *feriale* offre una modulazione, e due ne ha il *festivo*. Il tono *feriale* termina con un salto di terza minore (graficamente *fa-re*) il corpo dell'O. e ancora la conclusione. Il tono *festivo* ha una modulazione maggiore, il *punctum* (*punctum principale*) che consiste nella formula *fa-mi-re-fa-fa* (una specie di *adonio* ritmico), e una modulazione minore, il *semipunctum* che consiste nella form. *fa-mi* (quasi un *trocheo ritmico*). Nel corpo dell'O. prima è il *punctum*, poi il *semipunctum*. Il *punctum* si fa alla prima pausa intermedia (di solito, dove le ediz. tipiche segnano); il *semip.* alla seconda (di solito, dove le ediz. tipiche segnano); poi non si fa altra modulazione, per quante pause intermedie vi fossero. Che se la pausa intermedia fosse una sola, a questa si fa il *punctum* e si tralascia il *semip.* Nelle conclusioni invece prima è il *semip.*, a *Filium tuum*, poi il *punctum*, a *Sancti, Deus*. Che se la concl. comincia in *Qui*, allora si fa il solo *punctum*.

I) O. (colletta) *imperata* si dice quella non prevista dall'ordinario del giorno, ma comandata dalla S. Sede o dall'ordinario per necessità o fini speciali. Essa si deve recitare nei modi indicati nella prescrizione.

BIBL. — V. MESSA, LITURGIA. — J. A. JUNG-MANN, *Die Stellung Christi in liturg. Gebet*, Münster 1925. — P. ALFONSO, *L'ecologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici*, Subiaco 1931. — P. SALMON, *Les protocoles des oraisons du missel romain*, in *Ephem. lit.* 45 (1931) 140-47. — O. CASEL, *Beiträge z. röm. Orationen*, in *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft* II (1931) 35-45. — E. ROESER, *Liturgisches Gebet u. Privatgebet Begriff, geschichtliches Verhältnis u. Wertung*, Wien 1940 (pp. VII-51). — J. A. JUNG-MANN, *Beiträge zur Gesch. der Gebelliturgie*, in *Zeitschrift f. kath. Theologie* 72 (1950) 66-79, 223-34, 360-66. — M. PALACIOS, *Oraciones super populum*, in *Liturgia* 4 (Silos 1949) 65-67: due periodi nella storia di queste OO.: uno è attestato dai sacramentari Gelasiano e Leoniano, l'altro dal Gregoriano. — J. RIMAUD, *La prière du temps*, Paris, Beauchesne. — L. BROU, *Etude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine*, in *Sacris erudiri* 2 (1949) 123-224. — J. COCHER, *La structure rythmique des oraisons*, Louvain 1927. — H. RHEINFELDER, *Zum Stil der latein. Orationen*, in *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft* II (1931) 20-34. — M. G. HAESSLY, *Rhetoric in the Sunday collects of the roman missal*, Saint-Louis 1938. — V. CURSUS.

Orazionali (collettari) si dissero i LIBRI LITURGICI (v.) che raccoglievano insieme le OO. della messa e dell'ufficio. Alcuni esempi: J. VIVES, *El oracional mozarabe de Silos*, in *Analecia sacra Tarracon.* 18 (1945) 1-25, describe il ms. ad. 30.852 del British Museum, del sec. IX, proveniente da Silos, a complemento delle notizie di FÉROTIN (*Lib. mozar. sacr.*, p. 880-82) e LECLERCQ (*Dict. d'arch. chrét. et de lit.* IX, col. 2383-87). Questo codice è confrontato con il suo originale, il cod. LXXXIX della biblioteca capitolare di Verona, anteriore al 711, che fu probabilmente trascritto nel sec. IX ad uso della cattedrale di Tarragona (fu edito dal BIANCHINI, *Libellus orationum*, Roma 1741, con ampio commento storico e liturgico). J. VIVES dà l'edizione critica dei due mss. *Oracional visigotico*, con lo studio paleografico dei codici a cura di D. JER. CLAVERAS, Bar-

cellona 1946 (pp. LVI-435). Cf. anche J. VIVES, *Reliquias ineditas del « Libellus orationum » visigotico*, in *Miscell. Giov. Mercati* II (1946) 465-76. — M. RUFFINI, *Il ritmo prosaico finale nelle « Benedictiones » dell'Orazionale visigotico*, in *Anal. sacra Tarracon.* 31 (1958) 209-58. — In *Miscellanea Adr. Bernareggi* (Bergamo 1958, coll. « Monumenta Bergomensia »), A. PAREDI dà la prima ediz. del *Sacramentario di Ariberto* del sec. XI (che porta soltanto orazioni e prefazi del rito ambrosiano). Nella stessa collana A. PAREDI e G. FASSI danno (Bergamo 1962) il *Sacramentario Bergomense* (redatto sulla metà del sec. IX), con tavole comparative delle formule eucologiche ambrosiane e romane. — E. BOURQUE, *Les premiers recueils eucologiques*, in *Rev. de l'univers. d'Ottawa* XI, p. 170*-208*.

ORAZIONE sacra. ELOQUENZA sacra.

Tra le forme di OO. cosiddette sacre, un genere ben distinto, noto anche alla paganità, è la O. *funebre*: elogio, recitato di solito durante le pompe funebri, di uomini benemeriti della religione, della patria e della società. L'ammirazione e l'affetto per gli uomini degni, il dolore per la loro scomparsa, il desiderio che vengano onorati e imitati dai posteri sono sentimenti naturali sempre vivi. Sono essi che costituiscono la sostanza di una buona O. f. La quale anche per un altro titolo può diventare squisitamente parentetica: in quanto richiama il mistero della MORTE (v.), dei NOVISSIMI (v.).

Se ne trovano già nella Bibbia: le elegie di Davide in morte di Saul e di Gionata; quelle di Geremia in morte di re Giosia... Con forme più definite trattarono l'O. f. il Nazianzeno in morte di Basilio e dei parenti di questi; il Nisseno in morte di Flacilla e Pulcheria; S. Ambrogio in morte del fratello Satiro, di Valentiniano e di Teodosio.

La fatale religiosa maestà della morte impone la pacificazione delle passioni e una universale compassione per i difetti dei nostri fratelli passati al tribunale di Dio; pertanto giustifica una moderata iperbolizzazione delle reali virtù del commemorato e una certa preterizione circa le sue debolezze non note e non gravi. Se la persona encomiata, insieme a grandi meriti e virtù, avesse avute colpe vere e gravi e il tacerne sarebbe giudicato viltà o parzialità, l'oratore deve lasciar intravedere il biasimo, facendo sentire come le opere buone ne facciano ammenda, cercare di trarne massime morali giovevoli all'uditore, cosicché l'O. f. non perda il suo carattere di elogio e di sermone.

Presso gli antichi pagani si conosceva una forma affine chiamata più propriamente *elogio funebre*. Diodoro Siculo ce la mostra in fiore nell'Egitto; Pericle elogia i soldati ateniesi morti nella prima guerra peloponnesiaca; Demostene esalta gli ateniesi morti a Cheronea; Valerio Publicola fa l'elogio di Bruto, Giulio Cesare quello della zia Giulia, Antonio quello di Cesare, Tiberio quello d'Augusto, Caligola quello di Tiberio, Nerone quello di Claudio, Marco Aurelio quello di Antonino, Tacito quello di Virginio Rufo... Lo scopo di questo genere letterario era la lode o l'adulazione, di solito senza intenti morali. L'elogio funebre cristiano, invece, mentre propone all'ammirazione, alla riconoscenza e all'emulazione le virtù e i meriti di un grande, mira anche all'*insegnamento*, come si vede negli esempi patristici citati e poi nei grandi oratori sacri: Mascaron, Fléchier, Massillon, Bossuet, che è forse il più efficace nel mostrare la pochezza e insieme l'importanza decisiva della vita terrena di fronte all'eternità (cf. le sue

OO. in morte della regina d'Inghilterra, di Enrichetta d'Inghilterra, della duchessa d'Orléans, del principe di Condé).

Naturalmente, lo stile della O. f. ha da essere nobile, grave, solenne, patetico. In particolare, non dovrà essere pretesto a comizio polemico, avverso a quelle persone, a quei partiti, a quelle istituzioni che furono in contrasto col commemorato: la polemica deve essere limitata alla esaltazione dei meriti veri del defunto. — v. NECROLOGI, OBITUARI, ELOQUENZA SACRA.

ORBELLIS (de) Nic. v. NICOLA DE O.

ORCAGNA, Andrea di Cione Arcangelo, detto l'O. (1329?-1376?), n. e m. a Firenze, pittore, scultore e architetto. Fu « archimagister » nella esecuzione del celebre tabernacolo in Orsanmichele, del quale scolpi la parte migliore assieme al fratello Matteo: opera di alta ispirazione, condotta con squisita consumata abilità, preannunzio dello splendore rinascimentale. L'O. lavorò negli affreschi del Camposanto di Pisa, in S. Maria Novella e nei mosaici della facciata del duomo di Orvieto. Fu tra i maestri che presentarono i disegni per il duomo di Firenze.

Speciale importanza assumono alcuni suoi dipinti per averci conservato ritratti di uomini illustri dell'epoca. Molti lavori vennero messi a torto sotto il suo gran nome. Quantunque denominata da lui, non è dell'O. la loggia della Signoria in Firenze, come non è sua la *Natività di Maria*, mosaico falsamente segnato, ora a Londra.

Il fratello **Nardo** († 1354) fu scultore, architetto e pittore, spesso collaboratore di Andrea. Si conservano di lui magnifici affreschi (*Il paradiso*) nella cappella Strozzi in S. M. Novella.

Al fratello **Jacopo** († dopo il 1398) si attribuisce il cavallo in rilievo (Pietro Farnese, capitano della repubblica?) sopra una porta laterale del duomo di Firenze. È suo un trittico in Orsanmichele, della maniera di Andrea.

Di un altro fratello, **Matteo** († dopo il 1390), si ricorda la collaborazione con Andrea anche per il tabernacolo del S. Corporale in Orvieto. — Bibl. presso ENC. IT. XXV, 451-53.

ORCHESTRA (in greco indicava la parte del teatro fra le gradinate e la scena, ove i danzatori eseguivano le loro danze al suono degli strumenti) è il complesso degli strumenti musicali che si usano nei teatri o nelle sale da concerto per esecuzioni di musica. Oggi dal concetto di O. è inseparabile quello del « direttore » e la varietà ottenibile con la combinazione degli strumenti ha fatto della direzione d'O. un'arte nuova.

I. Storia. L'O. nasce nel sec. XVII: solo con Claudio Monteverdi la troviamo già articolata nei suoi molteplici elementi (36 strumenti nell'*Orfeo*) e nel colore (ad es. il tremolo e il pizzicato). La Camerata fiorentina, che considerava la polifonia come una deviazione dalla musica pura (monodica) enunciata da Platone, non dava molta importanza agli strumenti. Al sorgere del canto monodico accompagnato si associano i primi tentativi orchestrali, segnati sul basso continuo numerato. Nella rappresentazione di *Animato e corpo* di E. de' Cavalieri vi sono cembalo, lira, flauti, violino. La **POLIFONIA** (v.), trionfante nel '500, completa in se stessa nei suoi mezzi espressivi, escludeva ogni accompagnamento. D'altra parte, il ricordo della

tragedia greca con cori e danze, fa nascere l'« opera », mentre la LAUDE sacra (v.) dialogata sfocia nell'ORATORIO (v.). L'opera e l'oratorio inaugurano l'O. in senso proprio: l'una con Monteverdi, l'altro con Carissimi. Nel '500 peraltro avevano già preso sviluppo le forme della « sonata » per organo e clavicembalo. E l'O. trovò il suo naturale sviluppo nelle forme di musica pura senza parole e senza azione scenica, come la « sinfonia » e il « concerto ».

Dapprima l'O. comprendeva pochi strumenti accoppiati al clavicembalo o all'organo (ad es., le *Sacrae symphoniae* di G. Gabrieli constavano di 6 a 16 « tam vocibus quam instrumentis »). A Venezia, alla fine del '600, troviamo l'O. in piena efficienza nell'ambito del tempio (S. Marco) con più di 30 strumenti (violini, violette, viole di tenore, viole da gamba e contrabbassi viola, timbore, cornette, fagotto, trombe). Si noti che la combinazione di cornetti, fagotti e tromboni era allora assai in uso nella musica da chiesa. Nel 1690 nasce il clarinetto; nell'O. avrà un posto definitivo solo un secolo dopo: Haydn, che s'appoggia maggiormente sugli archi offrendo una orchestrazione a linee simmetriche e chiare, e Mozart fanno pochissimo uso del clarinetto. Bach disponeva al più di una ventina di strumenti: la sua orchestrazione è parsimoniosa e quasi sempre, nelle Messe e negli Oratori, è sostenuta dall'organo (che egli stesso sonava dirigendo l'O. con i movimenti del capo). Più dozziosa era l'O. di Haendel. Con Beethoven l'O. trionfa: tutta la gamma strumentale è indispensabile al suo estro musicale; tutto egli vuol tradurre in suoni e melodie; egli è forse il primo che ha dato all'O. un linguaggio parlante, e alla musica pura, mediante l'O., ha dato come contenuto tutta la ricchezza multiforme della vita umana. Egli aveva la « forma mentis » dell'O., che rivela anche quando scrive per il pianoforte o per le voci: solo la sconfinata tavolozza orchestrale poteva esprimere tutta la sua potenza interiore.

H. Berlioz è il primo teorico dell'O. col *Traité d'instrumentation et d'orchestration modernes* (1844). Il Wagner, attraverso le smaglianti sfumature dei coloriti orchestrali, inizia il connubio fra l'arte musicale e il pensiero filosofico.

Si potrà discutere se l'essersi spinta la MUSICA (v.) su questo sentiero sia bene o male. Ma la musica moderna ormai non può più prescindere dall'O.: Debussy, Ravel, Richard Strauss, Igor Stravinsky, Pizzetti, Honegger, Hindemith..., tutti i compositori moderni adottano e creano le più raffinate combinazioni orchestrali, le più squisite complicazioni ritmiche, contrappuntistiche, armoniche, perché, oltrepassando la musica pura, aspirano a tradurre musicalmente anche il mondo finora riservato alla parola ed al pensiero: sono già significativi i titoli dei loro pezzi sinfonici: « La mer » e « Images » di Debussy, « Feux d'artifice » e « Jeux des cartes » di Stravinsky...

Lo sviluppo vertiginoso dell'O. impose l'arte nuova del direttore d'O., il quale si assume l'impegno di fronte a un pubblico sempre più esigente e consapevole, di far rivivere in tutta la sua bellezza la creazione del compositore (dando ad essa, beninteso, l'impronta della sua interpretazione personale).

II. Composizione dell'O. L'O. è legata al perfezionarsi dei vari strumenti musicali. Così è che nel sec. XVII le partiture orchestrali, assai semplici, sono fondate su pochi strumenti: viole di varie

specie (da gamba, da braccio, d'amore...), flauti, oboe... Nel sec. XVIII si delinea la famiglia degli archi e l'O. può dirsi ormai completata nella sua struttura moderna, che comprende: *archi* (violini, viole, violoncelli, contrabbassi), *strumenti a fiato*, divisi in *legni* (flauto, ottavino, oboe, corno inglese, clarinetto, corno bassetto, clarinetto basso, saxofono, fagotto, contraffagotto, sarussofono) e *ottoni* (corno, tromba, cornetta a pistoni, tromba bassa, tromboni, tube, oficleide, serpentone, corno basso), *strumenti a percussione* (timpano, grancassa, tamburo, cassa rullante, tamburello, tamburo provenzale, armonica celesta, tam-tam, piatti, triangolo, campane, castagnette, silofono) e *altri strumenti* meno usati (arpa, liuto, chitarra, mandolino, fisarmonica).

III. L'O e la musica liturgica. Una scelta di strumenti orchestrali fu ammessa in chiesa fin dal primo sorgere della monodia accompagnata. Berlioz nel cit. *Traité* parlando dell'O. e dell'organo osserva che, siccome la loro missione non è la stessa e i loro interessi sono troppo vasti e diversi, tra questi due poteri costituiti sembra che regni una segreta antipatia.

Nel Settecento c'erano tre maniere di eseguire la musica sacra in chiesa: la *polifonia*, usata durante i tempi dell'organo chiuso (Avvento e Quaresima); lo *stile corale pieno*, con due cori, due organi e quattro, sei, otto voci (alcune chiese conservano ancora i due organi ai lati dell'altare); lo *stile concertato* (musica a soli, cori, organo e O.), rimasto immutato fino alla riforma di Pio X: era la forma dell'Oratorio trasportata nella Messa e nei Vespri nelle grandi solennità, con ripetizioni interminabili di parole, gorgheggi, trilli di flauti e tremolii di violini, squilli di trombe e tamburi...

Il *motu proprio* di Pio X (v. *Musica sacra*) proibì in chiesa l'uso del pianoforte, degli strumenti fragorosi o leggeri, quali sono il tamburo, la grancassa, i piatti, i campanelli e simili, l'uso delle bande musicali: « solo in qualche caso speciale, posto il consenso dell'ordinario, sarà permesso di ammettere in chiesa una scelta limitata, giudiziosa e proporzionata all'ambiente, di strumenti a fiato »; « in qualche caso particolare, nei debiti termini e coi convenienti riguardi, potranno anche ammettersi altri strumenti, ma non mai senza licenza speciale dell'ordinario ». In due risposte della S. Congreg. dei Riti all'arciv. di Compostella si precisa che fra gli strumenti permessi sono da comprendere violini, viole, violoncelli, contrabbassi, flauti e trombe, e si concede che siano inclusi nell'organo l'oboe e il clarinetto, con licenza dell'ordinario, escluso il trombone e i timballi. Ragionando per analogia, se l'oboe e il clarinetto sono ammessi nell'organo, non si vede perché debbano essere esclusi da un complesso orchestrale debitamente ammesso dalla liturgia, tanto più considerando che è ammessa la tromba. Per la stessa ragione opiniamo che anche i corni e i fagotti possano essere tollerati (anche i saxofoni?); previa approvazione dell'ordinario. Resta ferma la proibizione assoluta per tutti gli strumenti a percussione e per l'arpa.

Si rileva ancora che non entrano nello spirito della liturgia gli assoli di violino e organo, specialmente con quelle arie, pur in voga, come l'*Ave Maria* di Gounod o di Schubert, il *Largo* di Haendel. Le bande sono ammesse nelle processioni liturgiche, non mai in chiesa; vengono escluse anche dalle processioni se partecipano a feste da ballo, funerali o cortei promossi da enti o associazioni avversi alla chiesa.

BIBL. — G. F. MALIPIERO, *L'O.*, Bologna 1920. — A. CARSE, *The history of orchestration*, London 1925. — V. RICCI, *L'orchestrazione*, Milano 1920. — A. HANIN, *Législation ecclésiastique en matière de musique religieuse*, Desclée, Roma. — F. ROMITA, *Jus musicae sacrae*, Roma 1942. — *Il Codice della musica sacra*, Roma 1953. v. *Musica sacra*.

ORCHI Emanuele, O. F. M. Cap. († 1649), filosofo, teologo, oratore, n. a Como verso la fine del sec. XVI (1595?) da nobile famiglia, m. a Procida mentre si portava a Malta per il quaresimale. Di ingegno versatile, studiò nelle migliori scuole del tempo; si laureò in filosofia a Brera e in medicina a Pavia. Cappuccino dal 25 apr. 1626, fu professore di retorica, filosofia e teologia, definitore e ministro provinciale. Fu oltremodo celebre, ammirato e schernito, come oratore. Predicò specialmente a Milano, dove nel 1642 ebbe un successo straordinario. I suoi *Quaresimali* ebbero rapide edizioni successive; un suo *Quaresimale* (Ven. 1650) venne tradotto in latino (Magonza 1668). *Le Lectiones philosophicae et theologicae* in 4 voll. rimasero manoscritte. P. BENEDETTO da Milano tessendo lodi iperboliche dell'O., è tuttavia costretto ad ammettere che « la floridezza soverchia del dire è diametralmente opposta a quel fine della conversione delle anime che deve essere, dopo l'onore e la gloria divina, l'unico oggetto dell'oratore sacro ». Il che significa che fin d'allora, in piena euforia marinistica, s'era persuasi che la predicazione di quel genere serviva non all'edificazione ma al grosso sollazzo dell'uditorio (premessa alla ediz. di Venezia 1650 del *Quaresimale* cit.).

Fr. Zanotto dice di lui: « Non so se torni possibile il trovare fantasia più indiscriminata della sua, la quale passa facilmente dalla pompa artefatta, che vuol camuffarsi a magniloquenza, al grottesco più volgare ». La sua arte non si diletta che di parallelismi, paradossi e antitesi. O. è il rappresentante più audace di quell'aberrazione artistica, che dicesi *barocchismo* o *marinismo*, portata sul pulpito; fenomeno morboso che infettò quasi tutta Europa nel seicento. Ad es., citeremo la chiusa del ricordato *Quaresimale*.

« La vostra attenzione ha fatto da balia a questo amore; lo ha fasciato e cullato; ed ora divezzato dal poppare mercé l'aloce amaro della partenza, si pascerà col solido cibo del mio affetto. La brama di tornare a voi è una gravidanza matura d'animo amante. Vedete, signori, a qual termine, amandovi, io son ridotto, che fin a tanto che l'effetto di servirvi non segua, starò sempre coi dolori del parto. Pregate voi almeno che favorevole Lucia mi sia la grazia del cielo, acciocché presto avventurosamente un nuovo maschio *Quaresimale* figliar io possa, al servizi vostri già inaugurato ».

Un giorno l'O. fu troppo ammirato; oggi forse è troppo schernito. Il barocchismo s'è fatto disprezzare per l'abuso dell'immagine inattesa: ma è pur sempre il vizio di una grande virtù. E l'O. ebbe il torto di cadere nei vizi delle sue grandi virtù di oratore.

WADDING, *Script. O. M.*, Romae 1906, p. 76. — **SBARALEA**, *Supplementum*, Romae 1908, p. 243. — G. B. GIOVIO, *Gli uomini della Comasca diocesi*, Modena 1784, p. 161 s., 413 s. — M. MONTI, *Storia di Como*, II-2 (Como 1832) 771 s. — C. CANTÙ, *Storia universale*, IX, p. 433-484. — V. BONARI da Bergamo, *I Cappuccini della provincia di Milano*, Crema 1898, p. 112-114. — ZANOTTO, *Storia della predicazione*, Modena 1899, p. 216-

220. — F. SCOLARI, *Il p. O. e i barocchi predicatori del seicento*, Como 1899. — E. SANTINI, *L'eloquenza italiana dal conc. di Trento ai nostri giorni*, Palermo 1923, p. 76 s. — ILARINO da Milano, *Biblioteca*, Firenze 1937, p. 100 s. — TEEAERT in *Dict. de thol. cath.* XI, col. 1138 s. — ENC. IT. XXV, 456. — MELCHIOR a Pobladur, *Historia gen. O. F. M. Cap.*, II-2 (Roma 1947) 39. — *Lexicon Capuccinum*, Roma 1951, col. 534.

ORCO, dio infernale presso Greci e Romani (detto dai Romani anche *Plutone, Dite*), col compito particolare di punire gli spergiuri. Indica anche uno stato o luogo delle anime dei trapassati, e in questo senso equivale a *Inferi*.

Non è facile dire come nel folclore sia diventato il tipo mostruoso della crudeltà e della ferocia. — H. WAGENVORST, *Orcus*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 14 (1938) 33 ss. — Altra bibl. presso ENC. IT., XXV, 460.

ORDALIE (vocabolo anglosassone, da *Urtheil*, *Oordel* = giudizio), o **giudizi di Dio**, si chiamavano determinate prove sul cui esito si pretendeva vedere un intervento diretto di Dio e dalle quali dunque si pretendeva arguire la verità circa un caso controverso (ad es., circa l'innocenza di un imputato, circa l'autenticità di una reliquia, circa la verità di un'asserzione).

A) Ci restringiamo all'uso delle O. come mezzo sussidiario per l'accertamento processuale della verità nelle cause civili e penali. Non si confondono con le cosiddette *purgationes canonicae* ammesse nella procedura della chiesa (v. PROCESSI). Le O. propriamente dette erano considerate *purgationes vulgares*, intorno alle quali vogliamo esaminare il sentimento della chiesa e la legittimità.

La detta *purgatio canonica* consisteva nella escusione dei testi, nel giuramento di innocenza prestato dall'accusato e da altri (detti *conjuratores* o *compurgatores*), qualche volta nel ricevere la Comunione. Avveniva talora che l'uso del giuramento e dell'Eucaristia fosse accompagnato da sentimenti e pratiche superstiziose, per le quali le *purgationes canonicae* degeneravano esse stesse in vere O. (cf. BROWE I, n. 13, che è documento spurio, e 61; Id., *Die Abendmahlsprobe im Mittelalter*, in *Histor. Zeitschr.* 48 [1928] 93 ss). Ma gli abusi furono sempre riprovati dalla chiesa, che d'altronde con sagge precauzioni si studiava nella procedura di prevenirli.

B) Delle *purgationes vulgares* le une si affidavano al gioco del caso (v. SORTES), il cui esito si intendeva come direttamente guidato e voluto da Dio; le altre erano vere tentazioni di Dio, in quanto, create certe situazioni, si voleva forzare Dio a compiere un miracolo, cioè a impedire alle cause naturali di produrre il loro effetto, allo scopo di svelare la verità. Fra le prime ricordiamo il duello, la prova della croce, del pane benedetto, della bara, la sorte propriamente detta; fra le altre, la prova del fuoco, dell'acqua fredda e dell'acqua bollente, e quelle, meno usate, della zolla, della bilancia, del bagno delle streghe. v. la descrizione presso BROWE II, 1 ss (citiamo i numeri dei documenti riportati). Circa la psicologia soprannaturalistica che alimentava queste pratiche, v. MONDO VII.

Il *duello* (*pugna, monomachia, singulare certamen*) è la più antica e più comune delle O. Si combatteva a piedi, a cavallo, col bastone, con la spada... sotto la sorveglianza del giudice. In sostituzione delle parti erano ammessi i *campioni*: privilegio riservato

in seguito ai soli nobili. Il duello, d'origine pagana, fu introdotto come giudizio di Dio presso i Germani già prima della loro conversione al cristianesimo (BROWE II, 10). Nelle *Leges barbarorum* ha uno spiccato carattere di O.: sarebbe stata ingiustizia che l'immeritevole conseguisse la vittoria per la sola sua forza, e si presumeva che Dio non poteva permetterla. Ad accreditare la validità della prova intervenivano anche considerazioni psicologiche: la coscienza del proprio diritto avrebbe aumentate le forze a chi aveva ragione, e la coscienza inquieta avrebbe diminuito quelle dell'avversario. Malgrado le continue proibizioni della chiesa e degli stessi principi cristiani (in particolare, di re S. Luigi, BROWE II, 77, in Francia), il duello giudiziario si mantenne fino al sec. XVI; anche dopo la soppressione di esso, i singolari combattimenti continuarono sotto forma di tornei, che si ingaggiavano per i più futili motivi. Barbarie che, pur contro la legge, tuttora sopravvive, paludandosi come esigenza del «senso dell'onore».

La prova, molto diffusa, *della croce* (*judicium crucis*) consisteva nel collocare l'accusato con le braccia aperte in forma di croce per un tempo determinato, mentre si leggevano gli evangelii o si recitavano le litanie: chi lasciava cadere le braccia o si muoveva prima del tempo, aveva torto.

Nella *prova del pane* (*judicium offae* o *panis et casei adjuvati*), frequente presso gli Anglo-Sassoni, i Frisoni, i Franchi, come appare dai rituali ancora esistenti, il giudicante riceveva dal sacerdote durante la messa un pezzo di pane benedetto con un po' di formaggio, sul quale era inciso un detto biblico. Il prete pronunciava la seguente invocazione: «*Sancte Pater, aeterna Deus, qui cunctorum conditor es et arcana conspicias, qui scrutaris corda et renes, deprecor te; exaudi verba orationis meae, ut qui hoc [il fatto oggetto del giudizio] admisit, panis et caseus iste fauces et gullura eorum transire non possit. Amen*». Se l'accusato trangugiava facilmente, era dichiarato innocente: se no, colpevole.

La *prova della bara* (*judicium feretri*) consisteva nel far toccare all'imputato di omicidio il cadavere della vittima esposta su una bara: al contatto dell'uccisore si credeva che le ferite dell'ucciso dovessero sanguinare nuovamente, o dovessero apparire sul corpo dell'ucciso altri segni denunciatori (schiuma alla bocca, cambiamento di colore, fremiti...).

La persona sospetta si purgava pronunciando giuramento con la mano stesa sull'ombelico del morto, o passando sul cadavere a piedi nudi.

La *sorte* è una delle O. più antiche. Se ne hanno anche esempi biblici (cf. Num V 11-31, testo spesso citato nel medioevo a sostegno delle O.); era molto in uso presso i Germani (Tacito, *De moribus Germanorum*, ro), mantenuta in vigore fino al sec. IV dalle loro leggi che la prescrivevano per gli accusati di furto; le leggi dei Frisoni (tit. XIV) contengono disposizioni importanti sull'applicazione della sorte. Secondo una diffusa costumanza, allorché l'uccisore era rimasto sconosciuto, chi aveva interesse alla scoperta del colpevole designava sette persone che dovevano purgarsi dal sospetto col giuramento. Si facevano allora due sorti con due pezzetti di legno (uno segnato con una croce), che venivano deposti sull'altare. Un sacerdote o un bambino prendeva a caso una delle sorti: se era quella segnata con la croce, i giuramenti si consideravano veraci e gli accusati erano prosciolti; in caso diverso, si facevano

altre sette sorti indicanti ciascuna una degli accusati e l'ultimo estratto era ritenuto il colpevole.

Della seconda classe di O. sono celebri le *prove del fuoco*. Una di esse consisteva nel far passare l'accusato, spesso ricoperto da una camicia imbevuta di cera, tra due roghi; talora si appiccava il fuoco alla camicia stessa. L'innocente doveva uscire illeso dal fuoco. Ancor più diffuse erano le prove col *ferro infuocato* (*judicium ferri candentis, igniti*), che consisteva nel tenere a contatto vivo con la pelle, per un certo tempo, un ferro rovente. Tal prova, col consenso dei vescovi e del marito Lotario, affrontò (858) Teutberga, e fu dichiarata innocente (cf. BROWE I, 8, 10). Nel *judicium vomerum ignitorum*, l'accusato doveva passare a piedi nudi sopra un certo numero di vomeri ardenti. Con la prova del ferro infuocato si dice sia stata convinta d'adulterio Maria Augusta, moglie di Ottone III (988); alla prova *vomerum ignitorum* fu sottoposta la moglie di Carlo il Grosso accusata di adulterio, Cunegonda moglie dell'imperatore Enrico I (cf. BROWE I, 30, caso molto ricordato); nel 1033 la regina d'Inghilterra Emma dimostrò infondata l'accusa stessa al marito Edoardo, passando sopra nove vomeri ardenti (cf. BROWE II, 35, doc. inautentico).

La *prova dell'acqua fredda* (*judicium aquaticum o aquae frigidae*) consisteva nel legare la mano sinistra col piede destro e la destra col sinistro dell'imputato, indi gettarlo in un lago, in un fiume o in una vasca piena d'acqua: veniva riconosciuto innocente se affondava, colpevole se restava a galla (si riteneva che l'elemento puro dell'acqua rifiutasse di accoglierlo). Benché proibita da Lodovico il Pio (829) e dal figlio Lotario, era questa una delle O. più comuni. Coloro che dovevano essere esaminati si portavano in giro per la chiesa, mentre veniva celebrata la messa. Al momento della Comunione il sacerdote dava loro a bere dell'acqua benedetta, dicendo: « *Hanc aquam do vobis ad probationem hodie* ». Indi si benediceva l'acqua che doveva servire alla prova. Gli esaminandi poi si spogliavano e si cospargevano d'acqua benedetta, mentre il prete faceva esorcismi e recitava preghiere. (Tale rituale ritorna in quasi tutte le altre O., come si vede negli *Ordines judiciorum Dei* del sec. IX).

Nella *prova dell'acqua bollente* (*judicium aquae ferventis seu calidae*) l'accusato doveva immergere la mano o il braccio in una caldaia d'acqua bollente per estrarne uno o più oggetti (anelli, pietre...); indi si lasciava la mano o il braccio, che venivano esaminati dopo tre giorni. Il così detto *bagno delle streghe* era la prova dell'acqua applicata a quella classe di persone, tanto temuta. Si credeva che le streghe avessero un corpo diverso dal comune; si giunse al punto di pesarle (*bilancia delle streghe*) e, se non raggiungevano il peso voluto, venivano condannate.

C) *Le origini* delle O. non si cerchino presso un popolo determinato, o nel codice di qualche legislatore. Si tratta di costumanza antichissima che si ritrova presso tutti i popoli, Egizii, Indiani, Giudei, Greci, Germani, Celti, Slavi... e ancor oggi nelle popolazioni selvagge, poiché i presupposti teorici della pratica delle O. appartengono alla psicologia universale umana, cristiana o acristiana.

Essi infatti sono: 1) la certezza della presenza causale di Dio nelle cose e nella storia umana, o, che è lo stesso, la docilità dei fenomeni e degli eventi alla volontà divina; 2) la certezza nella validità

obiettiva e universale della giustizia e della giustizia che esige, come inevitabile corollario, la sconfitta della falsità e della malvagità. 3) Si aggiunga un fattore della psicologia contingente ma universale di tutti i popoli, anche civili, e di tutti i tempi: la sfiducia nella giustizia umana, sempre miope e zoppa, cioè lenta, troppo spesso impotente a scoprire la verità, sempre limitata alle manifestazioni esteriori della vita, sempre legata alla fallibilità e peccabilità degli uomini che la amministrano. v. MONDO VII.

D) *L'atteggiamento della chiesa*. Si ritiene generalmente che nel mondo occidentale le O. trovarono il maggiore sviluppo presso i popoli germanici sia nell'epoca pagana che cristiana (*auspicia sorlesque ut qui maxime observant*, narra Tacito; gli indovini erano in gran voga; le leggi ne fissavano persino il salario e punivano i falsi indovini) e che appunto al germanismo pagano e alle invasioni dei barbari del nord si debba l'introduzione delle O. presso i popoli cristiani dell'impero d'occidente. (Peraltro erano praticate anche in oriente: cf. BROWE II, 76, 81, testi di Giorgio Pachimeres e Giov. Cantacuzeno). La chiesa non creò le O. ma le incontrò nelle popolazioni tra le quali si trovò ad operare.

Da principio si mostrò indifferente di fronte alle O., come di fronte a tant'altre istituzioni in seguito corrette e riprovate: la creazione di una civiltà cristiana non era tal cosa da potersi attuare di colpo con una enciclica o con un segno di croce. Il sorgere di una civiltà superiore è assai poco simile all'abbattimento violento di una catapecchia e alla edificazione sollecita di una reggia: attesa la continuità della storia, è assai più simile alla maturazione di un organismo: evoluzione che ha le sue lentezze, i suoi compromessi e perfino i suoi ritorni, oltreché i progressi e le impennate. Nei primi secoli la chiesa tollerò le O. Erano fondate su un senso di Dio e della giustizia, che non mancava di nobiltà e di efficacia educativa. Del resto nella baranda civile provocata dalle invasioni barbariche, le O. poterono apparire le sole costumanze capaci di intimidire i malvagi e di scongiurare quel flagello della vita associata che è la pretesa di farsi giustizia da sé. Intanto s'ha da osservare che qualunque sia stato l'atteggiamento di vescovi, concili, principi e imperatori, è singolare e significativo il fatto che nessun documento solenne di papi o di concili generali suoni approvazione delle O.; molti documenti invece suonano chiara disapprovazione, spesso corroborata da sanzioni canoniche comminate ai trasgressori. Basta scorrere la raccolta di P. BROWE. Certa iniziale tolleranza della chiesa non fa meraviglia quando si pensi che gli stessi re, come il longobardo Liutprando, dovevano confessare: « *propter consuetudinem gentis nostrae legem impiam [del duello] vetare non possumus* ».

Il Cod. Taurinensis 903 del sec. XII-XIII (BROWE I, 1) riporta una decretale di papa Zefirino (199-217) dove sembra ammessa l'efficacia e sottintesa la legittimità delle O. (« *divina experientia aquae et ferri* »). Ma, si sa, il documento è, almeno parzialmente, spurio. Cf. I. VON PFLUGK-HARTUNG in *Zeitschr. f. Kirchenrecht* 19 (1884) 371; F. PALETTA, 3, 47.

Una lettera scritta (843) da Rabano Mauro ad Eribaldo vescovo di Auxerre, riferisce una risposta che papa Gregorio M. (590-604) avrebbe dato a Giovanni arcivescovo di Ravenna, nella quale sembra consentito (in una causa matrimoniale) il ricorso

al « *justum iudicium* ». La risposta, citata poi da Burcardo di Worms (PL 140, 821), da Ivo di Chartres (PL 161, 621, 1274), da Graziano (cf. BROWE I, 2), è almeno sospetta. È certamente falsificazione una lettera attribuita allo stesso papa (inviata al monastero di S. Pietro fuori le mura di Rouen), nella quale, in caso di necessità, sono permesse le O.: « *omnia quoque iudicia secularia, id est fratrum ignitum iudicium, aquae frigidae et caetera, si necessitas fuerit, exercentur* » (BROWE I, 3). Un'altra lettera apocrifia, posta sotto il nome di papa Martino I (649-53) e indirizzata allo stesso monastero conferma la precedente lettera falsificata di Gregorio M. (BROWE I, 4).

Una notizia spesso ripetuta (*Mon. Germ. Hist. Legum* sect. V. *Formulae*, 620) attribuisce a un « beatus papa Eugenius » (forse Eugenio II, 826-27) e a un imperatore Ludovico l'imposizione del giudizio dell'acqua fredda a « tutti gli uomini » laici ed ecclesiastici, e per tutta la regione. Il relatore è un fervido sostenitore delle O.: « *hoc iudicium creavit omnipotens Deus [gli esempi biblici, come Num V 11 ss, ingenerarono questa opinione] quia verum est... et probatum est apud nos, et certum et verum est utique id; egli crede che esse siano state introdotte per eliminare gli spergiuri* (BROWE I, 5). È molto probabile che la sua convinzione l'abbia indotto a inventare l'avallo dell'autorità di un papa. La notizia, non controllabile, sembra incredibile quando si pensi che i papi posteriori (anche di poco posteriori, come Nicola I, cf. BROWE I, 9) riprovando le O., non omettono di notare che esse non hanno con sé alcun appoggio canonico.

La riprovazione di questi barbari costumi si fa esplicita, energica nel sec. IX quando ormai il cristianesimo può far pesare il suo impero sulle strutture del mondo. Una positiva condanna papale del duello come espediente diagnostico discriminatore del vero dal falso, compare forse per la prima volta nelle lettere di papa Nicola I (858-67) a proposito della controversia matrimoniale Lotario-Teutberga. Egli scrive a Carlo il Calvo nell'867 (BROWE I, 9; PL 119, 1143; *Mon. Germ. Hist. Epist.* VI, 330 s): « *nomachiam [duello] vero in legem assumi nunquam praecipuum fuisse reperimus... hoc et huiusmodi [altre O.] sectantes Deum solummodo temptare videantur* ». La condanna dunque è confortata da due precisi motivi: 1) le O. non hanno alcun valore giuridico poiché non furono mai accolte nell'ordinamento giuridico; 2) da un punto di vista morale generale esse costituiscono quel grave peccato contro la religione che si dice TENTAZIONE di Dio (v.). Sono inautentici due documenti attribuiti a Nicola I in cui il papasi mostra favorevole ai giudizi di Dio (BROWE I, 6, 7). Beninteso, quando la prova fosse riuscita e l'esito avesse avuto carattere miracoloso, poteva ben essere considerata come garanzia della persona che l'aveva superata; così è che papa Nicola dimostra di ritenere che l'innocenza di Teutberga fu garantita anche dai giudizi di Dio ai quali ella si sottopose (cf. BROWE I, 8, 9, 10).

Il pensiero di Nicola I viene riaffermato a varie riprese dai papi successivi (due documenti attribuiti a Giovanni VIII, favorevoli alle O., sono apocritici: cf. BROWE I, 12, 13). Stefano V (886-89) richiesto dall'arcivescovo di Magonza Luberto se dovessero esaminarsi con le O. i genitori che, trovato il loro bambino morto nel loro letto, erano sospettati di averlo dolosamente soffocato, rispose con chiarezza

ed energia: « *Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent canones; et quod s. patrum documento sancitum non est, supersitiosa adinventione non est praesumendum... occulta vero et incognita illius sunt iudicio relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum* » (BROWE I, 14). Scrivendo nel 1063 a Rainaldo vescovo di Cuma, Alessandro II vieta che i giudizi di Dio vengano accettati o imposti: « *vulgarem... ac nulla canonica sanctione fultam legem [delle O.]... apostolica auctoritate prohibemus firmissime* » (BROWE I, 15; PL 146, 1406).

Questi testi ritornano, con uniformità spesso anche letterale, nelle decisioni dei papi posteriori contro le O. in generale, contro il duello in particolare. Basti citare, come riassuntivo, un passo della lettera di Innocenzo III al vescovo di Strasburgo (1212): « *Licet apud iudices saeculares vulgaria exerceantur iudicia, ut aquae frigidae vel candentis, sive duelli, huiusmodi tamen iudicia ecclesia non admittit, cum scriptum sit in lege divina: Non tentabis Dominum Deum tuum* » (BROWE I, 36; PL 216, 502; 217, 214).

Come nessun papa, così nessun concilio generale ratificò la costumanza, pur tanto diffusa, dei giudizi di Dio. Che anzi, mentre molti sinodi particolari l'avevano approvata, il concilio Lateranense IV ecumenico (1215) decisamente la proibì (c. 18) interdiciendo agli ecclesiastici di prestarvisi con benedizioni e consacrazioni: « *Nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae, seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat* » (MANSI XXII, 1007; BROWE I, 90), decreto inserito nelle *Decretali* di Gregorio (III, 50, 9), riprodotto poi dai sinodi di Rouen (prima del 1235), di Ofen in Ungheria (1279), e rispettato da tutti i sinodi posteriori che talora aggravavano il divieto con la comminazione delle più severe pene canoniche (v. BROWE I, 93-102).

Pare che papa Gregorio VII fosse più tollerante verso le O. (cf. BROWE I, 17) e si dice che avrebbe voluto far subire la prova del ferro rovente a Berengario. Ma non è probabile che egli si allontanasse dalle decisioni dei suoi predecessori, in particolare di Alessandro II, al quale era succeduto; di fatto il progetto di infliggere il giudizio di Dio a Berengario è una calunnia inventata da Berengario e dal card. Benno scismatico. Si obietta ancora il canone *Mobilis homo* inserito nel Decreto di Graziano II p., C. II, q. 5, c. 14. Ma si badi che esso è tolto da un concilio particolare e non acquista maggior autorità per essere inserito nella collezione di Graziano. È ripetuto anche nel V delle *Decretali*, ma la prova dell'acqua bollente e del ferro rovente è soppressa. Del resto il concilio non sancisce quelle prove, ma le tollera perché sancite dalle leggi civili, in mancanza di altri mezzi pratici e per ragione della tenacità dei pregiudizi radicati in certe popolazioni non ancora guadagnate a un costume civile e cristiano.

La permissione delle O., il riconoscimento della loro validità probativa, l'imposizione di esse per i casi in cui facevano difetto altre prove, è opera, oltreché di principi laici, di vescovi e sinodi locali. Cf. BROWE I, 49 ss. Ricordiamo il sinodo di Verberie (Oise) del periodo 758-68 (*Mon. Germ. Hist. Capit.* I, 41; Burcardo di Worms, PL 140, 821; Ivo di Chartres, PL 161, 621, 1276), il sin. di Neuching in Baviera del 772 (*M.G.H. Conc. II*, 100), il sin. di Düren del 775 (editto di Carlo M., *M.G.H. Dipl. Karol.* I, 146), il sin. di Herstal del 779 sotto Carlo M.

(ivi *Capit.* I, 49), il sin. di Francoforte (794) presieduto da Carlo M. e da due legati di papa Adriano (dove peraltro in un caso particolare si impone soltanto la « compurgatio » per con-giuramento e si narra come un individuo accettò liberamente e superò felicemente il giudizio di Dio al posto di un vescovo sospettato; ivi I, 75 e *Concil.* II, 167), il sinodo di Salzbürg dell'800 (ivi *Concil.* II, 212), il sin. di Tours (813), di Arles (813), di Magonza (813), i quali impongono una particolare severità nella custodia del santo crisma per evitare che i malvagi se ne appropriassero: si credeva che, se costoro l'avessero bevuto o se ne fossero unti, nessun esame avrebbe potuto scoprire la loro colpa: « eodem chrismate unctos aut potatos nequaquam ullo examine deprehendi posse a multis putatur », ivi *Concil.* II, 289, 252, 268; Burcardo, PL 140, 741; Ivo di Chartres, PL 161, 123. Cf. sinodo di Tours dell'858: « chrisma pro subvertendis iudiciis nemini detur et sub sigillo custodiendum », PL 121, 766. Prima di eseguire la prova talora si domandava se il giudicando « bibit aut manducatur aut portat super se quod existimat Dei iudicium pervertere possit », Regione di Prüm, *De eccl. discipl.* II, 5, n. 50, PL 132, 284 s. E si stabilivano gravi penitenze per coloro che tentavano con malefici e arti magiche di rendere inefficaci le O., cf. Browe I, 56, nota 2), il sin. di Magonza (847) presieduto da Rabano Mauro (*Mon. Germ. Hist. Capit.* II, 182), il sin. di Treviri (895) presieduto dall'imperatore Arnolfo (ivi II, 225), il sin. di Co-blenza del 922 (Browe I, 63), il sin. di Gratley in Inghilterra del 928 (MANSI XXVII, 353), un sin. bavarese del sec. XI-XII (*Mon. Germ. Hist. Leges* III, 486), il sin. di Aenham (c. 1009) in Inghilterra che esclude per lo svolgimento delle O. il tempo dall'avvento all'ottava dell'Epifania e da settua-gesima a 15 giorni dopo Pasqua (MANSI XIX, 301; ugual disposizione emanarono i re Etefredo 1008-11, e Canuto 1027-34), il sin. di Leon in Spagna del 1012 (MANSI XIX, 342), il sin. di Seligenstadt del 1023 (PL 140, 1060 s; *Mon. Germ. Hist. Constitut.* I, 637 s), il sin. di Geisleiden (Magonza) del 1028 (MANSI XIX, 486; *Mon. Germ. Hist. Script.* III, 97), il sin. di Tuluja (dioc. di Elne) tenuto verso il 1047 (PL 151, 741), il sin. di Narbona del 1054 (MANSI XIX, 829), il sin. di Vich del 1068 (MANSI XIX, 1074), il sin. di Rouen del 1074 (MANSI XX, 399), il sin. nor-manno di Lillebonne presso Havre (MANSI XX, 558, 563; PL 188, 384), il sin. di Colonia del 1083 il quale accetta la prova ma solo quando sia compiuta dallo stesso imputato e non da terzi (*Mon. Germ. Hist. Constitut.* I, 604), il sin. ungherese di Szabolcs del 1092, che esige la presenza di tre testimoni idonei (MANSI XX, 774), il sin. di Strigonia (Gran) del 1114 (MANSI XXI, 108, 111), il sin. di Reims (1119) presieduto da papa Callisto II (MANSI XXI, 237), il sin. di Napolis in Samaria del 1120 (MANSI XXI, 264), i sinodi di Reims (del periodo 1140-61), che impongono restrizioni e precauzioni (PL 205, 230, MANSI XXI, 843)...

Non conosciamo sinodi romani che abbiano appro-vati i giudizi di Dio. Nella *Collectio canonum hiber-nica* compilata sulla fine del sec. VII, un decreto, che li permette, è indicato come proveniente da una « synodus Romana », mal'indicazione fu aggiunta dal compilatore senza fondamento (Browe I, 49); il sin. romano del 1067-68 presieduto da papa Ales-sandro II si limita a narrare un fatto avvenuto (PL 147, 352; *Mon. Germ. Hist. Script.* V, 273;

Browe I, 73), senza approvare in generale le O., che, come si vide, lo stesso papa Alessandro II riprovò.

È significativa questa diversità fra l'atteggiamento del potere centrale ecclesiastico, che non ammette le O. (dapprima non si pronuncia, come se volesse ignorarle, poi sempre più fermamente le riprova) e l'atteggiamento dei vescovi locali che si trovano costretti ad ammetterle, sia pure con sempre più strette precauzioni, come prove giudiziarie. Il signifi-cato non può essere che questo: la dottrina e pra-tica cristiana tende a eliminarle, ma l'eliminazione doveva avvenire per gradi, stante l'antichità e la diffusione di quelle costumanze, stanti le insufficienze delle organizzazioni civili e politiche ad accertare la verità, a reprimere gli abusi, a riparare i torti, a far valere la giustizia. Del resto, non mancarono, pur prima del conc. Lateranense, le voci locali di ripro-vazione, come il capitolare eccles. di Ludovico I che proibisce la prova della croce per rispetto alla croce di Gesù (Browe I, 57; *Monum. Germ. Hist. Capit.* I, 279), il conc. delle diocesi di Lione, Vienne, Arles, tenuto a Valence nell'855, che riprova il duello (Browe I, 59; MANSI XV, 9), il sin. di Parigi del 1212 presieduto dal card. Roberto di Courçon legato di Innocenzo III, che proibisce il duello e i giudizi estracanonici (« iudicia peregrina ») nei luoghi sacri, nei cimiteri o alla presenza dei vescovi (Browe I, 88).

E) Il giudizio morale delle O. non può essere che negativo, come mostrarono teologi e scrittori anche in quei secoli in cui i poteri civili e le autorità eccle-siastiche locali ammettevano le O. I loro argomenti, uniformemente ripetuti, fanno notare che le O.: 1) dal punto di vista canonico non sono ammesse, anzi sono proibite dall'autorità religiosa centrale; 2) dal punto di vista pratico sono inefficaci e finiscono per far condannare gli innocenti e far assolvere i colpevoli; 3) dal punto di vista morale generale sono TENTAZIONE di Dio (v.), grave peccato contro la religione: affidarsi alla O. significa pretendere da Dio un MIRACOLO (v.) in problemi che dovrebbero essere risolti con le cause seconde, e pretendere per giunta in modo indebito. Che se si fa forza sul fatto che altrimenti la verità rimarrebbe nascosta e la colpa impunita, ebbene rimanga nascosta se non è possibile scoprirla coi mezzi umani e si affidi al giudice divino la punizione della colpa: pretendere di sorprendere e giudicare l'occulto nei modi non consentiti né da natura né da Dio, significa arrogarsi la prerogativa di Dio (altro peccato contro la religione) e attentare alla LIBERTÀ di coscienza (v.). Queste colpe gravano, in diversa misura, su chi propone e su chi accetta le O., sul giudice che se ne avvale, sul sacerdote che benedice gli strumenti delle prove. Inoltre chi lancia la suda e chi l'accetta, se non è salvato dalla buona fede o da circostanze speciali, pecca anche contro la CARITÀ verso se stesso (v.) perché si espone libera-mente a patire novero senza esservi tenuto, sia egli innocente o colpevole.

Per i testi di teologi e canonisti, v. Browe II, 84-129; in particolare, Avito di Vienne († 518), Agobardo di Lione († 840), Attone di Vercelli, Ivo di Chartres (che tuttavia, a titolo eccezionale e quando mancano del tutto le prove umane, non nega che si possa ricorrere ai giudizi di Dio, « non quod lex hoc instituerit divina, sed quod exigat incredulitas humana », Browe II, 90), Gra-ziano, Roberto Pullo, Rufino maestro (il quale tut-

tavia, fondandosi su concilii particolari, concede che la « vulgaris purgatio » possa esigersi « a servili persona, vel ab eo qui tanquam servili persona suspectus habeatur », BROWE II, 98; così anche il card. Labrans, ivi II, 101; Stefano di Tournai, Giovanni di Faenza, Pietro di Blois il giovane (a proposito dei canoni favorevoli alle O. nota saggiamente: « Credo illa decreta esse localia et propter duritiam eorum quibus data sunt, id est barbarorum, fuisse introducta », BROWE II, 103), Sicardo di Cremona, Pietro Cantore (particolarmente severo), Raimondo di Peñafort, Alessandro di Hales, S. Tommaso d'Aq. (S. theol. II-II, q. 95, a. 8; III, q. 80, a. 6) e tutti i dottori della prima e della seconda scolastica. Cf. anche Benedetto XIV che discute i casi di S. Cuneogonda, S. Pietro Igneo, Girol. Savonarola (BROWE II, 128).

Qualche esitanza rimase a proposito della liceità della sfida al DUELLO (v.) quando sia l'unico mezzo, per l'innocente ingiustamente accusato, di evitare un'ingiusta sentenza di morte. S. Alfonso riprende la questione (BROWE II, 129) e cita in favore della liceità Giov. de Lugo (cf. BROWE II, 127), Tom. Sanchez (ivi 125), Bañez (*Decisiones de jure et justitia*, Venezia 1595, q. 74, a. 7, dub. 4), il Caetano (BROWE II, 120), Azor (*Institutiones naturales*, Lione 1625, III, lib. II, c. 5, q. 10), il Navarro (BROWE II, 123), Trullench (*Opus morale*, Barcellona 1701, V, c. 2, dub. 13, n. 7) ... Il santo dottore dà una netta risposta negativa, confortata dalla sentenza di illustri autori, tra cui Suarez (BROWE II, 126), e dalla condanna lanciata da Alessandro VII (18 marzo 1666) contro la seguente proposizione (che è la tesi presupposta da chi sostiene la liceità del duello a titolo difensivo): « Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam iudicem, in quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare » (DENZINGER-B. 1118). Quand'anche non si volesse applicare al nostro caso la sentenza di Alessandro VII, l'illiceità del duello difensivo resterebbe provata da questa ragione: la morte dell'innocente non procede direttamente dall'accusatore bensì dalla sentenza del giudice che non ha saputo appurare la verità; cosicché l'accusatore non è da considerarsi quell'ingiusto aggressore cui si può per legittima difesa infliggere la morte.

F) Si diceva che la pratica delle O. derivò da una non ignobile psicologia (la fede nella onnipresenza provvidente di Dio, nella assoluta validità della giustizia e della verità), che rende pur sempre testimonianza della altissima temperatura spirituale delle popolazioni cristiane medievali. E non del tutto infondata: l'offerta possibilità di ricorrere alle O. e la credenza che in esse si pronunciasse il « giudizio di Dio » poté ben frenare le malvagie tendenze alla menzogna e al delitto, come certa fede favolosa dei bambini e dei superstiziosi li trattiene da azioni riprovevoli.

BIBL. — L. ROCKINGER, *Quellenbeiträge zur Kenntnis der Verfahren bei den Gottesurtheilen des Eisens, Wassers, geweihten Bissens, Psallers*, München 1856, testi seguiti (p. 401-07) da una tavola di incipits, che si ritrovano in maggior parte anche presso A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1909, vol. II, p. 658-75. — P. BROWE, *De ordaliis*, testi di papi e concilii, rubriche, episodi, sentenze di teologi e canonisti, Roma 1932-33, 2 voll. — FED. PATETTA, *Le O. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino 1890. — C. DE SMEDT, *Les origines du duel judiciaire*, in

Etudes relig. 63 (1894) 337 ss, 64 (1895) 35 ss. — E. VACANDARD, *Etudes de critique et d'hist. relig.* I (Paris 1909⁴) 191-215. — S. GRELEWSKI, *La réaction contre les ordalies en France depuis le IX siècle jusqu'au Décret de Gratian*. Agobard archév. de Lyon et Yves évêque de Chartres, Rennes 1924. — B. SCHWENKNER, *Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX*, in *Theolog. Quartalsschrift* 111 (1930) 190 ss. — A. MICHEL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1139-52. — H. LELLERCO in *Dict. d'archéol. chrét.* IV-2, col. 1660-70 (duello giudiziario) e XII-2, col. 2377-90. — A. ERLER, *Der Ursprung der Gottesurteile*, in *Paidouna. Mitt. zur Kulturkunde* 2 (1941) 44-65. — F. DAY, *The catholic Church and the criminal*, in *Downside Review* 58 (1940) 1-16, 211-24 (il secondo articolo è consacrato alle O.). — C. DE VESME, *Le O.*, Milano 1945. — H. NOTTARP, *Gottesurteile. Eine Phase im Rechtsleben der Völker*, Bamberg 1949. — M. SEZTEL, *Le jugement de Dieu dans le droit russe ancien*, in *Archives d'hist. du droit oriental* 4 (Anversa-Parigi 1949) 263-99. — R. C. VAN CAENEGEM, *De rationalisatie van het bewijsrecht in het criminel proces in Vlaanderen in de XII eeuw*, in *Handelingen van het XX Vlaams Filologencongres* (7-9 apr. 1953), Lovanio 1953, p. 47-52: le O. disparvero dal diritto urbano fianningo sotto Filippo d'Alsazia (1157-1191), mentre rimasero in vigore nei tribunali ecclesiastici come misura sussidiaria per dare un'ultima possibilità di scampo al criminale; sulla detta disparizione non influì il diritto canonico bensì l'evoluzione delle condizioni sociali.

ORDERICO Vitale, storico inglese (*Angligena*, egli chiama se stesso, con nostalgia della sua patria), che con la sua *Historia ecclesiastica* riprende dopo 3 secoli la serie storiografica interrotta a Paolo Diacono. Nacque nel 1075 a Attingesham in Inghilterra (figlio di Odelerio che aveva lasciato la Francia per seguire la spedizione normanna in Inghilterra), a 5 anni fu dal padre consegnato (oblato) alla chiesa di S. Pietro di Shrewsbury, a 10 anni trasportato in Normandia nel convento di St. Evroult (Evreul) in Ouche (*Uticum*), che non apparteneva giuridicamente a CLUNY (v.), ma vi era collegato per simpatia e per l'osservanza. Quivi dal 21-X-1085 assunse il nome *Vitalis*, nel 1093 divenne diacono e il 21-XII-1107 fu ordinato prete. Vi si spese poco dopo il 1143. La sua *Historia* (redatta nel 1136-41) in 13 libri vuol essere universale ma in realtà si interessa delle vicende anglo-normanne in Francia, Inghilterra, Italia e Palestina, fino al 1141. È compilata senza arte, ma è ricca di notizie su fatti e costumi dei tempi a lui più vicini, per i quali è una primaria fonte, mentre per i tempi più antichi dipende dalle solite fonti patristiche e medievali accolte senza critica.

Rivide anche i *Gesta Normannorum ducum* di GUGLIELMO di Jumièges (v.) completandone il libro VII.

Ed. di A. LE PRÉVOST con notizia su O. V. di L. DELISLE, Paris 1838-55, 5 parti, riprodotta in PL 188, 17-984. — L. DELISLE, *Vers et écriture d'O. V.*, Paris 1903. — O. V. et l'abbaye de St-Evroult. *Notices et travaux publiés en l'honneur de l'historien normand* (celebrazione del 27 ag. 1912), Alençon 1912. — M. MANITIUS, *Gesch. der latein. Liter. des Mittelalters*, III (München 1931) 522-28, 441-46. — J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung* (1935) 51-72. — *Dict. d'archéol. chrét.* VI-2, col. 2604. — ENC. IT. XXV, 464. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1153 s. — HEINZ RICHTER, *Englische Geschichtsschreiber des XII Jahrh.*, Berlin 1938; l'ultimo dei tre studi è consacrato a O. V. — H. WELTER, O. V. *Ein Beitrag zur kluniasien-*

sischen Geschichtschreibung, Wiesbaden 1955: studio preciso, completo di O. V. e della sua opera; vi è messo in rilievo, tra l'altro, il senso ecclesiastico di O. V., il suo ideale di unione fra gli ordines clericales e laicalis (p. 127 s), la coscienza dell'unità occidentale o europea favorita dall'esperienza della prima crociata e dal successo della organizzazione sopranazionale di Cluny (p. 150 s).

ORDERICO da Pordenone. v. ODORICO da P.

ORDINAIRE Claudio Nicola, oratoriano, naturalista, n. (c. 1736) a Salins. Dopo aver insegnato alcun tempo nei collegi della sua congregazione, si ritirò per ragioni di salute nel canonicato di Riom, consacrandosi alle ricerche naturali. Fu scelto come precettore di scienze naturali per le principesse reali di Francia, che gli ottennero una pensione. Avendo rifiutato il giuramento del clero, fu bandito (1793) e, dopo molte peripezie, fu accolto da Gugl. Hamilton in Inghilterra. Avuto il permesso di rientrare in Francia (1802), fu eletto bibliotecario di Clermont, ove morì il 15 agosto 1809. La sua *Storia naturale dei vulcani* dedicata ad Hamilton (Londra 1801 in inglese; Parigi 1802 in francese, ediz. accresciuta) tenta una teoria dei fenomeni vulcanici che è semplicistica ma contiene ricche osservazioni tratte dai viaggiatori e dai naturalisti: è corredata d'un mappamondo vulcanico di molto rilievo, intagliato dal Tardieu.

ORDINARIATO militare. v. MILIZIA.

ORDINARIO, aggettivo (poi sostantivo) annesso a *judex, jurisdictio, officium*... indicante un istituto giuridico stabile, in opposizione a *delegato e straordinario*. Era già di uso comune nelle decretali di Gregorio IX e di Bonifacio VIII, e si riferiva ai chierici rivestiti della giurisdizione ordinaria in foro esterno, del potere di dare ordini o precetti muniti di sanzioni penali. Malgrado le pretese dei *parrocchisti*, la qualifica di O. è negata al PARROCO (v.); prima del CJC era riconosciuta (oltretutto al papa, ai vescovi, ecc., v. sotto) ai superiori di missione che vi esercitavano potere episcopale, ai superiori maggiori delle religioni clericali esenti; per il vicario generale si preferiva la terminologia di *quasi ordinario*.

A rigore, potrebbe dirsi O. chiunque goda di una giurisdizione ordinaria (v. GIURISDIZIONE, POTERE, FORO), cioè di un potere annesso all'ufficio *ipso iure* e non concesso *ad personam*, sia esso esercitato *nomine proprio* o *del alieno*; onde il vicario può essere un O., il delegato mai (CJC can 197). Ma il CJC, superando le incertezze del passato, riserva per antonomasia l'appellativo di O. soltanto a quei determinati superiori che esercitano la giurisdizione ordinaria in ambedue i fori, interno ed esterno; se vuol fare delle eccezioni, come accade spesso per il vicario capitolare e per il vicario generale, la nota espressamente.

Secondo il can 198, OO. sono i seguenti: 1) il Sommo Pontefice, *Ordinarius Ordinarius*; 2) il Vescovo residenziale; 3) l'Abate e il Prelato *nullius diocesis*; 4) l'Amministratore, il Vicario e il Prefetto Apostolico; 5) il Vicario generale del Vescovo, dell'Abate e del Prelato *nullius*; 6) coloro che, in mancanza dei sopraddetti, li sostituiscono *ad interim*: a) *ex iuris prescripto*, come il Capitolo della chiesa cattedrale o dell'abbazia o della prelatura, prima che sia eletto il Vicario capitolare e, dopo l'elezione, il Vicario capitolare, il Provicario e Proprefetto apostolico;

oppure b) *ex probatis constitutionibus*, i Superiori maggiori delle religioni clericali esenti (cf. can 488).

Con la qualifica specifica di O. loci o *locorum* si designano tutti i predetti superiori, esclusi quelli delle religioni clericali esenti.

Non si dicono OO. i Parroci, che hanno bensì giurisdizione ordinaria, ma soltanto in foro interno. Giuridicamente non possono dirsi OO. neanche i Cardinali nei propri titoli, né i Legati apost., né i Patriarchi, i Primate, i Metropoli in quanto tali, né i Vescovi titolari, gli Officiali, i Vicari foranei. Sono OO. i Vescovi castrensi.

L'O. in senso canonico può delegare il suo potere ad altri *ex toto*, oppure *ex parte* (can 199 § 1); chi non è O. non può delegare la sua autorità se non nella misura che è specificata dall'O. effettivo. In alcuni casi il diritto restringe l'autorità dell'O., che gode di potestà ordinaria vicaria e non propria (cf. can 368 s).

Il diritto ricorda alcune specie di OO.: a) *proprio* è l'O. di quel territorio nel quale il soggetto in parola ha il domicilio o il quasi-domicilio; per gli esenti è il superiore maggiore; — b) O. di *origine* di un fedele è quello nel territorio del quale il padre dell'interessato (o la madre nel caso del can 90 § 1) aveva il domicilio o il quasi-domicilio al tempo della nascita.

Il governo della Chiesa, nel suo triplice potere: legislativo, giudiziale e coattivo, con i poteri connessi (amministrativo ed esecutivo), è in mano degli OO., i quali sono ristretti soltanto dal diritto comune (cf. can 335 s). Tuttavia nell'esercizio dei loro poteri gli OO. devono in molte materie demandare ad altri alcune attribuzioni: ad es. al vicario generale, all'officiale, ai giudici sinodali o prosinodali.

Gli OO. possono in particolare: 1) dispensare dalle leggi, anche irritanti e inabilitanti, nel caso di dubbio di fatto, supposto che si tratti di leggi in cui il papa sia solito dispensare (can 15); — 2) dispensare in genere da tutte le leggi ecclesiastiche, nelle quali suole dispensare il papa, quando si tratti di affare urgente con pericolo di grave danno, e sia difficile ricorrere a Roma (can 81); — 3) relativamente agli impedimenti matrimoniali godono ampie facoltà, come pure circa la forma canonica del MATRIMONIO (v.), nel caso di pericolo di vita (can 1043), o quando l'impedimento si scopra « *cum iam omnia parata sunt ad nuptias* ».

In genere — oltre il dovere e diritto di vigilare sull'esatta osservanza delle leggi ecclesiastiche e di impedire che si introducano abusi (can 335 s) — all'O. del luogo sono riservate numerose facoltà circa i sacramenti, gli olii sacri, la celebrazione della Messa, l'adempimento degli oneri e legati pii, la confessione con connessa riserva di giurisdizione, l'ammissione agli Ordini, le benedizioni e consacrazioni, la cura dei luoghi sacri, la regolazione dei giorni di digiuno e di astinenza, la predicazione e l'insegnamento, la previa censura della stampa, la vigilanza circa l'amministrazione dei beni di tutti gli enti ecclesiastici esistenti in diocesi, la erezione, soppressione, innovazione degli enti morali ecclesiastici, la collazione degli uffici e benefici, la rimozione e traslazione dei chierici per via giudiziale o amministrativa, la sospensione *ex informata conscientia*, l'applicazione o l'infrazione di pene canoniche, ecc.

BIBL. — Cf. indice del CJC, voci *Episcopus, Ordinarius, Vicarius*, e commentatori. — A. BEVILACQUA, *De episcopis seu ordinariis ex novo Codice canonico iuribus ac obligationibus*, Roma 1921. —

HILLING, *Begriff und Umfang der Potestas ordinaria und « delegata » in geltenden Kirchenrecht*, in *Archiv für katholische Kirchenrecht* 104 (1924) 181-205. — B. OJETTI, *De natura potestatis ordinariarum secundum Codicem*, in *Gregor.* 6 (1925) 436-41. — A. LARRAONA, *De nomine et qualitate ordinarii*, in *Periodica de re morali* 13 (1925) I-II. — V. A. JESU-MARIA, *De jurisdictione acceptione in jure ecclesiastico*, Roma 1940. — L. V. CAPELLO, *De ordinariarum dispensandi facultate ad normam can. 8r*, Washington 1952, tesi di laurea. — F. CLAEYS BOUUAERT, in *Dict. de droit can.* VI, col. 1123-1125.

ORDINARIO (*Ordo, Ordines*) in senso oggettivo si dice la « regola » seconda la quale si deve svolgere la vita di un istituto (es., *ordo monasterii*), una celebrazione (es., *ordo missae, ordo divini officii; liber officinum* fu detto il SACRAMENTARIO, v.).

L'O. della messa contiene le orazioni fisse invariabili della messa e i prefazi collocati al posto che occupano nel rito. Si distingue dal *proprium* della messa, nel quale sono raccolte le parti mobili. v. MESSA, KIRIALE (sotto KYRIE EL.), LIBRI liturgici, ORDINES Romani, ecc.

a) Nei primi tempi mancava un libro speciale ufficiale per la celebrazione della messa: per le lezioni scritturali servivano i codici biblici, plenari o parziali; le preghiere erano libere nella formula, o, dove questa era fissa, brevi com'erano si ritenevano facilmente a memoria; del resto la disciplina dell'ARCANO (v.) dissuadeva dal consegnare allo scritto simili formule. Neppure occorreva un libro per le rubriche cerimoniali, che, quando erano costanti, erano semplici, brevi, facili a ritenersi. Le testimonianze antiche sulla celebrazione sono ben lungi dal provare l'esistenza di un testo e di un cerimoniale fisso.

Per un lento fatale processo, il cerimoniale si arricchì e si complicò: le preghiere diventavano formule fisse; le lezioni scritturali non si sceglievano più ad arbitrio del celebrante, ma se ne fissarono la distribuzione e l'uso in appositi indici (*capitularia* o *capitulata*). Dopo la pace di Costantino le basiliche, che sorgon dappertutto, sono provviste di *lezionarii, epistolarii, evangelarii*, che contengono i brani tratti dalla Bibbia, i quali, distribuiti per le varie ricorrenze liturgiche, dovevano essere recitati nella messa; altre parti del rito sono consegnate e fissate in altri LIBRI liturgici (v.). Le preghiere spettanti al celebrante, sia nella messa che nella confezione dei sacramenti, le più circondate da sacra venerazione, dov'erano raccolte? Dopo la pace di Costantino non cessò repentinamente la disciplina dell'arcano: S. Cirillo di Gerusalemme († 386) raccomandava ancora ai fedeli di pronunciare il simbolo davanti ai catecumeni e di non diffonderlo per scritto. Si può pensare che tale cautela fosse osservata per le preghiere proprie del celebrante (che poi erano poche: l'O. della messa comprendeva allora il canone, il *Pater*, e poco più). Ma già col sec. V blocchi rituali, collette e prefazi appaiono fissati, comuni, aperti al pubblico, e si può far cominciare l'epoca dei SACRAMENTARI (v.). Benché siano intitolati a papi (Leone I, Gelasio I, Gregorio M.), benché i papi fossero e si manifestassero i supremi regolatori anche della vita liturgica, benché si sappia di modificazioni liturgiche introdotte da questo o quel papa, di codici liturgici che questo o quel papa ebbe a spedire qua e là, tuttavia è certo che fino al Tridentino gran parte della potestà liturgica fu lasciata ai vescovi: niuno si immagini, in quei tempi, edizioni tipiche

come quelle dell'epoca posttridentina. Non furono certo pubblicazioni ufficiali i sacramentari che ci restano; questi, e altri ancora, erano compilati per comodità privata, per una destinazione locale. Del resto, non si presentano mai come un libro completo, neanche come il libro completo del celebrante; ad es., nel Gregoriano mancano quasi del tutto le rubriche e l'O. della messa; il sacramentario contiene la parte *testuale* per il celebrante all'altare e si tronca al *Pax Domini* prima della Comunione (non sono primitive le preghiere che si recitano attualmente prima della Comunione: v. MESSA). Chiamavasi *sacramentario* perché contiene, oltre quanto si riferisce alla messa, le preghiere per i sacramenti e i riti che oggi diciamo sacramentali.

Nel sec. IX cominciano ad apparire gli *Ordines romani*, direttori cerimoniali delle funzioni liturgiche, il cui contenuto, beninteso, risale ad epoca ben più antica (v. ORDINES rom.).

Verso il mille si raccoglie in un solo libro tutto il rito della messa: nacque così, per ogni rito vigente, il *missale plenarium*, che ebbe recensioni diverse secondo la diocesi, l'ordine, il monastero cui era destinato.

b) La storia del messale fino al sec. XVI è presto fatta: lo schema della messa non subì grandi modificazioni negli ultimi secoli del medioevo; le subì in parti dove le cerimonie non erano accompagnate da preghiere (v. MESSA); ma le disposizioni meramente cerimoniali non erano entrate nel messale, rimanendo negli *Ordines* (il primo saggio di rubriche generali non è anteriore al cerimoniere di Sisto IV, Giovanni Burcardo). Anche il *proprium missae* ricevette scarse novità in quei secoli: le feste nuove introdotte nel calendario e nel messale son poche e per esse i testi cantabili son presi da messe preesistenti (più fecondi di novità furono i monasteri che arricchirono il messale di messe, testi e relative melodie, specie per le feste dei santi del rispettivo ordine). La meravigliosa creatività di quei secoli si manifestò non già nel mutare il deposito tradizionale, bensì nell'adornarlo con produzioni accessorie, spesso parassitarie: orazioni secrete all'offeritorio, alla comunione, tropi, sequenze (v. MESSA). La mancanza di una direzione unica centrale delle cose liturgiche lasciò libero adito alle aggiunte e interpolazioni, non sempre felici, comandate da vari gusti artistici, da diversi orientamenti teologici, da differenti interessi locali. A tali cagioni di varietà capricciosa si aggiunse nel sec. XVI la smania o l'opportunità di accorciare le messe lunghe (s'era fatto altrettanto per l'ufficio col celebre breviario del card. Quinones). E non erano mancati casi di manomissione dei testi stessi.

c) Ad una riforma del M. pensò il conc. di Trento; ma s'accontentò, nell'ultima sessione, di rimettere al papa la correzione dei libri liturgici. Riguardo al M., l'opera intrapresa da Paolo IV fu condotta a termine da S. Pio V, a mezzo d'una commissione composta dai card. Bernardino Scotti, Antonio Carafa, Guglielmo Sirleto e da alcuni vescovi.

Il nuovo M. fu pubblicato con la bolla *Quo primum* del 14 luglio 1570. La riforma radicale sbarbiò dal calendario e dal testo del M. quanto non parve criticamente sicuro, opportuno, conforme a una rispettabile antichità; espulse le feste di S. Giocchino, S. Anna, S. Bernardino da Siena, S. Antonio di Padova e della Presentazione di Maria; ritenne solo 4 delle numerose sequenze; eliminò molte messe proprie importate specialmente dalle consuetudini

locali e dalle influenze monastiche, preferendo attenersi alle formole *de communis*. Nei riguardi giuridici, la riforma avvò alla S. Sede la direzione, anche economica, della liturgia: i vescovi d'allora in poi dovevano essere semplici esecutori e conservatori delle disposizioni pontificie.

Frutto e insieme strumento della riforma fu la pubblicazione dei libri liturgici ufficiali. Pio V si limitò al breviario e al M. Egli peraltro non era un fanatico dell'unità ad ogni costo: ai monumenti liturgici più antichi volle usar riguardo e non costrinse ad accettare il nuovo M. quelle chiese che già ne possedessero legittimamente uno proprio da almeno duecento anni (questa clausola salvò il M. ambrosiano, quello mozarabico, quelli di alcuni ordini religiosi).

d) Tuttavia Pio V non avea provveduto a un sistema di controllo per assicurare la integrità dei libri liturgici ufficiali. Quando Sisto V (cost. *Aelernus ille*, 1 marzo 1589), pubblicando la *VOLGATA* (v.) emendata, stabilì che « *Scripturae lectiones et verba, quae ex Vulgata editione sumpta atque in iisdem libris [liturgici] inserta fuisse constat . . . juxta hunc nostrum textum ad verbum et ad litteram corrigantur* », ciascun editore di libri liturgici prese a operare tal correzione di propria iniziativa. Per questo ed altri inconvenienti Clemente VIII, che nel 1592 aveva pubblicata la nuova edizione definitiva della *Volgata*, nel 1602 condusse a termine la correzione del breviario e nel 1604 quella del M. Il breve *Cum sanctissimum* (7 luglio 1604) presenta la nuova edizione come accurata ricognizione che vuol riportarsi al testo genuino di Pio V, stabilisce le norme per controllare la fedeltà delle edizioni, e sancisce le pene contro i trasgressori. Nella commissione deputata da Clemente VIII a rivedere i libri liturgici si notavano i grandi nomi di Baronio, Antoniano, Bellarmino, Gavanto.

e) Urbano VIII, come del breviario (1631), così curò una nuova revisione del M. Nel breve *Si quid est* (2 sett. 1634), con cui promulgò la nuova edizione, dichiara in che l'opera di revisione sia consistita: correzione delle rubriche, collazione dei testi scritturali con la edizione della *Volgata* di Clemente VIII. Urbano conferma e amplia le disposizioni di Clemente intese a conservar la integrità del M.

f) In seguito la storia del M. non offre nulla di notevole, se si eccettua qualche nuova messa di santo entrato nel calendario, qualche decreto esplicativo delle rubriche. L'assenza di elementi storici criticabili, lo scarso interesse letterario che esso offre ai profani, salvarono il M. dalla bufera che nel sec. XVIII scatenò contro il breviario. Tuttavia la integrità del testo fu compromessa dalla rarità sempre più lamentata dei MM. tipici pubblicati da Urbano VIII, e dalle ingerenze dei governi del sec. XVIII che si arrogavano il diritto di approvar essi le nuove edizioni dei libri liturgici. Poco giovarono i decreti della S. Congr. dei Riti 26 aprile 1834 e 18 febr. 1843; l'edizione di *Propaganda* del 1861, che doveva esser tipica, finì per non sortire il suo effetto. Il breve *Nulla unquam tempore* del 28 luglio 1882, che modificò profondamente la rubrica del breviario *de translatione festorum*, rese necessaria una nuova edizione tipica del breviario e del M. Essa (Ratisbona 1884, coi tipi del Pustet) contiene la riproduzione fedele dell'edizione di Urbano VIII del 1634; la codificazione di qualche recente decreto modificante le rubriche; la inserzione in corpo, col

testo ufficiale, di tutte le nuove messe dal 1634 in poi, prescritte alla chiesa universale; la aggiunta delle nuove messe votive importate dal decr. 5 luglio 1884; il canto ufficiale del prefazio, del *Pater* . . . Poiché altre importanti disposizioni vennero emanate dalla S. Congr. dei Riti sulle feste primarie e secondarie (2 luglio e 27 ag. 1893), sulle messe per i defunti (30 giugno 1896) . . . in conseguenza al decr. *Quum per generale* dell'11 dic. 1897 si venne ad una nuova edizione tipica del breviario e del M., nella quale si inserirono le nuove ufficiature, furono ritoccati alcuni testi, le recenti disposizioni vennero codificate nelle rubriche generali o collocate ai rispettivi posti nel corpo del libro. L'attuale, non ancora compiuta, riforma liturgica ripone l'esigenza di una nuova edizione tipica del M.

g) Il contenuto del M. consta di tre parti, quasi tre volumi uniti in un sol libro ma distinti nella impaginazione e nella numerazione. La prima parte (con le pagine numerate in lettere romane) comprende le rubriche ed altre premesse; la seconda (pagine numerate in cifre arabe) è il corpo del M.; la terza (pagine oggi numerate per lo più in cifre arabe tra parentesi uncinate) riporta le messe comuni, le votive, appendici. Il titolo del M. è attualmente *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII, et Leonis XIII auctoritate recognitum*. La prima parte contiene la bolla di S. Pio V, i brevi di Clemente VIII e Urbano VIII. Non si capisce perché non vi appaiano il breve 28 luglio 1882 e il decr. 11 dic. 1897, che giustificano l'aggiunta di « *et Leonis XIII* » nel titolo.

Il corpo del M. offre in primo luogo il *proprium de tempore*, cioè le parti variabili (introito, orazioni, lezioni, canti interlezionali, offertorio, comunione) di ciascuna messa di domenica e di feria. Vi sono comprese anche le feste (con le ottave) di N. Signore: Natale, Circoncisione, Epifania, Pasqua, Ascensione, Pentecoste, SS. Trinità, Corpo del Signore, inoltre le poche feste di santi che ricorrono da Natale all'Epifania. Segue, sempre nel corpo del M., il *proprium de sanctis*, che comprende le parti variabili di tutte le altre messe approvate (in tutto o in parte proprie) che si riferiscono ai santi, o che non han trovato posto nel *proprium de tempore*.

Il *proprium de tempore* è tagliato in due, fra il sabato santo e la domenica di Pasqua, dall'*Ordo Missae* che contiene, illustrati da brevi rubriche, le orazioni invariabili della messa e i prefazi. Il canone, preceduto sempre da un'immagine del Crocifisso, è stampato in caratteri più marcati (ancora più marcati nelle parole della consacrazione), per ragione di dignità e di comodità.

Nella terza parte del M. trovasi una breve raccolta di benedizioni (dell'acqua, di qualche commestibile, degli addobbi liturgici, ecc.). Seguono le orazioni da dirsi nella messa della consacrazione dei vescovi (col rispettivo *Hanc igitur* proprio) e le altre per la messa delle ordinazioni. Oggi son da notare anche le nuove messe corrispondenti agli uffici votivi del breviario concessi il 5 luglio 1883; perché siano collocate qui, fuori del corpo del M., è spiegato da Schober (*Explanatio critica* dell'edizione tipica del breviario, p. 282): « *Haec enim officia . . . sunt praescripta quidem pro ecclesia universa, sed non ubique obligatoria, quia ad libitum sacerdotum recitanda; ideoque pertinenti quasi ad festa pro aliquibus locis indulta . . . Cum . . . iam praecipua quam libita sint,*

mediam tenent inter festa breviori corpori inserta et officia aliquibus provinciis vel diocesisbus a S. Sede concessa».

h) Le singolarità segnalate nel M. son lì a narrarci una parte della sua storia. L'ordo missae forma il nucleo, l'asse centrico del M., e perciò è collocato nel mezzo del libro. Se si trova nel mezzo del *proprium de tempore* è perché la distinzione fra *proprium de tempore* e *proprium de sanctis* non esistette finché le ufficiature de sanctis eran più poche assai che quelle de tempore: il *proprium de tempore* tendeva ad essere tutto il M. Che le rubriche siano stampate a parte, è ovvio se si bada alla loro modernità. Si capisce che sian tenute in disparte, quasi *extravagantes*, anche le messe concedute ad alcune chiese particolari. Fa meraviglia invece che il *communio sanctorum* sia tenuto fuor del corpo del M.; tuttavia chi considera le messe dei santi che potevano esser già al tempo della riforma piana, si accorge tosto che è bensì frequente in esse il ritorno di un certo numero di formule comuni, ma del ritorno sistematico di formularii prestabiliti con formule combinate tra loro in modo fisso (di quelle insomma che noi chiamiamo messe *de communi*) non v'è prova; il che si nota ancor oggi per le messe degli apostoli e le molteplici messe «*Salve*» della Madonna, non essendovi nel M. un *communio* delle feste della Madonna e degli apostoli. Infine la presenza nel M. di composizioni il cui posto proprio è nel rituale o nel pontificale, si può talora (per es., nel caso delle ordinazioni) spiegare con una ragione di comodità; in genere, queste parti sembrano davvero ruderi del *sacramentario* di origine, che offriva anche il rito dei sacramenti e sacramentali.

i) Circa l'uso del M. da parte del sacerdote che celebra in chiesa non propria, anticamente valeva la massima: «l'ufficio è personale, la messa locale». La S. Congr. dei Riti il 12 nov. 1831 adottò quest'altra: «la messa concordi con l'ufficio più ch'è possibile», attorno alla quale si sviluppò una giurisprudenza complessa e impratica. Col decreto *Quod Benedictus XIV* del 9 dic. 1895, ed altri decreti successivi, si riprese la massima primitiva: «il sacerdote si uniformi in tutto, per la celebrazione della messa, al calendario e al M. della chiesa od oratorio in cui celebra, purché serbi il rito romano, non si tratti di oratorio privato, e là dove celebra non ricorra un'ufficiatura che permetta le messe votive e da morto (nel qual caso, s'intende, può far come crede)». Questa massima è al tutto consona alle tendenze odierne della disciplina canonica. La restrizione posta dal decreto: «*exclusis tamen peculiaribus ritibus ordinum propriis*», sembra che si debba interpretare così: se, per es., celebri in una chiesa di carmelitani scalzì, i quali hanno il rito proprio di recitar l'antifona della B. V. prima dell'ultimo vangelo, tu, pur usando del loro M., non terrai conto di questa costumanza; al contrario, se celebri in una chiesa di domenicani, non userai il loro M., ma quello romano, essendo il loro *ordinarium missae* troppo diverso dal romano.

Per quanto riguarda i sacerdoti di rito romano a cui avvenga di celebrare in chiesa di rito ambrosiano, vi sono disposizioni della S. Congr. dei Riti, confermate nel sinodo diocesano di Milano del 1902: *Ne celebrent ad altare majus, nisi rationabilis de causa: vetus autem haec consuetudo in metropolitana ecclesia et in basilica ambrosiana* [S. Ambrogio in Milano] *servetur. Quum vero de missa solemnì aut parochiali*

celebranda agatur, tum quilibet sacerdos, seu saecularis seu regularis, calendarium ET RITUM ejus ecclesiae omnino sequatur (n. 259). *Feris sextis quadragesimae* [non v'è compreso il venerdì dopo le Ceneri]... *nullus sacerdos romani ritus... celebrare audeat in ecclesiis ambrosiani ritus...* (n. 260).

BIBL. — V. LIBRI liturgici, MESSA e le sue singole parti, storie della LITURGIA, ORDINES Romani, SACRAMENTARI, ORAZIONE e ORAZIONALE.

F. CABROL in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI-2, col. 1431-94. — W. H. J. WEALE-H. BOHATTA, *Bibliographia liturgica*, catalogo dei messali di rito latino stampati dal 1474, Londra 1928 (bibliografia a p. XVI-XXXII); opera preziosa, che, peraltro, stante la sua ampiezza, non è esente da lacune e da inesattezze. Per alcuni complementi, v. M. BESSON, *L'église et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525*, I (Genève 1937) 193-332; P. FRUTAZ, *Due ediz. rare del Missale Romanum pubblicatae a Milano nel 1483 e nel 1492*, in *Miscell. Giulio Belvederi*, Roma 1955, p. 55-107.

V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et missels mss. des bibliothèques publiques de France*, 3 voll. e 1 di tavole, Paris 1924; cf. A. WILMART in *Ephem. lit.* 46 (1932) 235-67. — P. RADO, *Libri liturgici mss. bibliothecarum Hungariae*, Budapest 1947. — Id., *Mittelalterl. liturg. Handschriften deutsch., italien. u. französ. Herkunft in den Bibliotheken Südosteuropas*, in *Miscell. liturg.* L. C. Mohlberg II (Roma 1949) 349-92. — C. KNIEWALD, *Ordo et canon missae et missali S. Sabinae M R 66 saec. XI*, in *Ephem. liturg.* 70 (1956) 325-37; ediz. del ms. *Zagrebr Univ. M R 66* scritto nell'Italia centrale sulla fine del sec. XI, accresciuto a Split sulla fine del sec. XII, che riporta lunghe apologie. — B. STRÖMBERG, *Missale Lundense 1514*, ediz. in fac-simile, Malmö 1946. Il venerando messale di Lund (Svezia) era stato pubblicato a Parigi nel 1514 presso Wolf. Hopyl, a cura del celebre canonico di Lund Crist. Pedersen, probabilmente con lo scopo di uniformare i riti e i testi in uso nella diocesi di Lund. — TORVO HAPANEN, *Verzeichnis mittelalterl. Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors*. I, *Missalia*, Helsingfors 1922: resti di 369 messali dei secc. XI-XV, quasi tutti finlandesi andati perduti al tempo della riforma protestante. — G. LINDBERG, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters*. I, Berlin 1924. — H. GAHN, *Fire Norske messeordninger fra middelalderen*, Oslo 1953: studio, edizione e commento di 3 mss. norvegesi dell'ordo missae, con l'aggiunta del *Missale Nidrosiense* del 1519. — B. BOTTE-CH. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, testo critico, vers. e studi, Paris-Mont César 1953. — A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Romanum im Mittelalter*. Iter italicum, Freiburg i. Br. 1896. — J. BAUDOT, *Le missel romain*, Paris 1912, 2 volumetti. — L. BARIN, *Storia del M. rom. dalle origini all'ediz. tipica del 1920*, Rovigo 1920. — J. B. FERRERES, *Historia de missal rom.*, Barcellona 1929 (pp. CXXIV-425), con descriz. dei messali mss. delle biblioteche spagnole (p. XVIII-CXIX). — J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Wien 1958, 2 grossi voll., 4ª ediz. aggiornata sulla 3ª, che a sua volta era una rificazione delle precedenti, fondamentale per la «spiegazione genetica della Messa». — Id., *Das eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae*, Würzburg 1954 (pp. 84); vers. franc., *La grande prière euchar.*, Paris 1955: 4 conferenze circa 4 parole del canone: *memores, offerimus, plebs sancta, socia exultatione*. I temi di questo magnifico saggio storico e teologico sono trattati anche in *Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia*, in *Tübing. theol. Quartalschrift* 133 (1953) 385-99. — T. BAUMANN, *La missa romana. Sintesi teologica e storica*, Bilbao 1954. — F. AMIOT, *Histoire de la Messe*, Paris 1956 (pp. 128) e J. BAUR, *Kleine Liturgik der hl. Messe*, Innsbruck 1957 (pp. 100), ottimi sommari. —

J. KOLLWITZ, *Die Heilsführung der Heidenwelt. Ein Beitrag zum Verständnis des Missale Rom.*, in *Theologie u. Glaube* 34 (1942) 182-93. — L. FONT, *Origine de los ritos y ceremonias de la santa misa*, Barcellona 1945 (pp. 694). — E. BOURQUE, *Etude sur les sacramentaires romains*, Città del Vat. 1948. — P. BRUYLANTS, *Les oraisons du missal rom. Texte et histoire*, 2 voll., Mont César-Louvain 1952, 2 voll.: nel I vol. in tavole sinottiche è indicata la presenza e la composizione delle formule eucologiche del messale rom., segnalate in una trentina di fonti mss. (di cui 4 inedite: i sacramentari di Gellone e di Parigi Naz. lat. 2296 del sec. VIII-IX, e le due redaz. del messale della curia romana Avignon 100 e Otlob. lat. 356) e tre testimonii della tradiz. romana dal leoniano ai nostri giorni; il II vol. dà il testo di tutte le orazioni attuali del messale in ordine alfabetico, con l'indicazione dei testimonii mss. e delle varianti. — R. AMIET, *Le plus ancien témoin du Supplém. d'Alcuin: le missal « Exarctus » composé à Gellone vers 810*, in *Ephem. lit.* 72 (1958) 97-110. V. ORAZIONE lit.

Le nostre conoscenze sulla liturgia della curia romana vengono notevolmente aggiornate dagli studi del p. S. VAN DIJK, per es.: *The Lateran missal*, in *Sacris erudiri* 6 [1954] 125-79; *Three mss. of a liturgical reform by John Cajet. Orsini* [Nicola III], in *Scriptorium* 6 [1952] 213-42; *The legend of the « missal of the papal chapel » and the fact of card. Orsini's reform*, in *Sacris erudiri* 8 (1956) 76-142; i messali Otlobon. lat. 356 e Avign. 100 non rappresentano la liturgia curiale bensì un particolare uso della città di Roma; Nicola III avrebbe più tardi sostituito questo uso parrocchiale con la liturgia papale sotto l'influenza della liturgia dei minori. Sappiano, dalle ricerche di Andrieu (v. ORDINE Rom.), che l'O. della curia compilato verso il 1220 (posteriore al pontificale, che è del 1200 circa), conservato in un ms. del 1365, fu la regola delle cerimonie della curia durante il sec. XIII. Van Dijk tenta di ricostruire lo sviluppo rubricale dell'O. attraverso i mss. contemporanei superstiti, scerverando le influenze curiali dalle particolarità non curiali. I più antichi di tali mss. sono il *Breviario di S. Francesco* e il *Breviario di S. Chiara*, la cui fonte romana potrebbe anche essere un po' anteriore al 1220. Il *breviario francescano* del 1230 dipende da una revisione rubricale romana effettuata agli inizi del pontificato di Gregorio IX; il *messale francescano* del 1242 (messale preambroniano), seguito dall'*ordo brevuarium* e dall'*ordo missae* composti nel 1243-44 dal ministro generale Aimone di Faversham, rappresenta un completo adattamento dell'O. di curia. Di questo tempo (non già del sec. XI) è il *Vetus missale Lateranense* pubblicato da Azevedo (V. KENNEDY ne scoprì il ms. al Laterano e ne notò la parentela con l'opera di Aimone: *The Lateran missal a. some allied documents*, in *Mediaeval studies* 14 [1952] 61-78): Van Dijk lo situa nell'Italia centrale, in epoca posteriore all'opera di Aimone (nel terzo quarto del secolo), mentre Kennedy opina che il *Missale* sia anteriore ad Aimone. Infine Van Dijk propone di ravvisare nei sacramentari Otlob. lat. 356 e Avignon. 100 non già « il messale della cappella papale alla fine del sec. XIII », come si è creduto, bensì i testimonii di una riforma liturgica intrapresa a Roma verso il 1254 dal card. Giov. Gaetano Orsini (il futuro papa Nicola III), lo stesso che imporrà alla città di Roma i libri liturgici francescani; allo stesso movimento rappresentato dai due sacramentari citati appartiene il lezionario della Naz. di Parigi I, 755, che esisteva in S. Pietro al tempo dell'elezione di Nicola III. La curia romana, per iniziativa propria o accettando iniziative estranee, si fa centro di un intenso e fecondo movimento di riforma liturgica. Vi si nota una tendenza ad abbreviare l'ufficio (più viva presso domenicani e francescani che presso la curia; i risultati sono più vistosi presso i domenicani che presso i francescani; cf. S. Bonaventura, *Expos. super Reg.* 3, in *Opera* VII, 407), una tendenza a dare coerenza

organica alle rubriche, che s'avviano a diventare oggetto di una scienza autonoma (quest'opera è compiuta dai liturgisti romani, poi dal generale francescano Aimone di Faversham e dal generale domenicano Umberto de Romans), e una tendenza a unificare le liturgie locali sulla base della liturgia romana (Gregorio IX e Innocenzo IV, che sollecitò l'opera di Aimone, miravano a diffondere, forse a imporre il rito curiale tra gli ordini religiosi; di fatto la laboriosa codificazione della liturgia domenicana fissò un tipo liturgico molto vicino a quello curiale), la quale verrà accelerata e compiuta tre secoli dopo con la invenzione della stampa. — A. BAUMSTARK, *Missale Romanum, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme*, Eindhoven-Nimega s. a. Secondo l'autore, il canone della messa romana sarebbe, nelle sue grandi linee rimaste immutate, un libero adattamento latino fatto sotto papa Cornelio (250) di un prototipo romano redatto in lingua greca; la struttura del canone era già fissata alla fine del IV sec. e nel sec. V non ubi che ritocchi redazionali (v. osservazioni complementari e correttive in B. BOTTE cit.; H. FRANK, *Beobachtungen zur Gesch. des Messkanons*, in *Archiv f. Liturgiewiss.* 1 [1950] 107-19; B. CAPELLE, *Innocent I et le canon de la messe*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 19 [1952] 5-16; L. EISENHÖFER, *« Te igitur » und « Communicantes » im römischen Messkanon*, in *Sacris erudiri* 8 [1956] 14-75). Da un confronto fra le omelie di S. Leone I, di S. Gregorio I e il lezionario di Würzburg, il Baumstark crede di poter concludere che la scelta e la raccolta delle lezioni fu fissata ai tempi di papa Leone I (450). Lo stesso parere esprime a proposito dell'antifonario. Il gregoriano sarebbe il primo sacramentario ufficiale, benché il gelasiano e il leoniano contengano elementi romani che possono risalire alla metà del sec. VI. Circa il testo primitivo del gregoriano, Baumstark riprende l'opinione già espressa in *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der röm. Kirche*, Münster 1927 (in collaboraz. con C. Mohlberg); e riconferma la sua tesi, molto contestata, dell'origine tedesca e bonificiana del gelasiano (sec. VIII).

P. BORELLA, *Influssi carolingi e monastici sul messale ambrosiano*, in *Miscell. liturg. L. C. Mohlberg I* (Roma 1948) 73-115. La leggenda dell'intervento di Carlo Magno inteso a sopprimere il rito e il canto ambrosiano in favore del rito romano può essere nata dal fatto che Carlo M. sopprime in realtà certi riti, testi e canti locali chiamati correntemente ambrosiani. Un certo avvicinamento del rito ambrosiano al romano fu operato da importanti centri benedettini della regione lombarda. — G. MORIN, *Sur la provenance du Missale gothicum*, in *Rev. d'hist. eccl.* 37 (1941) 24-30. Il M. g. (cosiddetto impropriamente dal sec. XV in poi) è, col *Missale gallicanum vetus*, la miglior fonte di informazione sulle formule in uso nella chiesa franca del sec. VII per la celebrazione del rito eucaristico (riproduz. fototipica del Cod. Vatic. Reg. lat. 317, con introduz. a cura di C. MOHLBERG, Augsburg 1929). Vi si notano le influenze più diverse: gallicane (messale di Mona, di Bobbio, *Gallicanum vetus*, *Missale Francorum*...), ambrosiane, mozarabiche, specialmente romane (le diverse forme dei tre sacramentari, dal leoniano fino al gregoriano del sec. VIII-IX). Fu redatto poco dopo il martirio di S. Leger († 679; onorato di culto pubblico a partire dal 684, cioè sulla fine del sec. VII o all'inizio dell'VIII. Il luogo di origine, propone il Morin, sarebbe il monastero alsaziano di Gregorienmünster.

J. O'CONNEL, *The translation of the roman missal*, in *Miscell. lit. L. C. Mohlberg I* (Roma 1948) 373-78, sulle difficoltà di tradurre il messale per l'uso dei fedeli. — *Le problème des missels*, in *Maison-Dieu* 34 (1953) 28-156; circa i messalini dei fedeli. I. SCHUSTER, *Il libro della preghiera antica. Note storico-ascetiche al messale ambrosiano*, Roma 1951. — Th. SCHNITZLER, *Die Messe in der Betrachtung*,

Freiburg 1954, 1956⁸, 2 voll. — R. GUARDINI, *La Messe*, vers. dal ted., Paris 1957. — J. SAINSAULIEU, *La Messe vue de la nef*, Paris 1958 (pp. 160), riflessioni a commento spirituale dell'O. della Messa, originale. — G. BONNET, *Le pain de Dieu*, Le Puy 1954 (pp. 144). — A. HAMMAN, *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Paris 1957. — I. A. JUNGSMANN, *La Messe. Son sens ecclésiast et communautaire*, vers. dal ted., Paris 1958 (pp. 124), 4 conferenze su la domenica, la partecipazione alla Messa, la pietà eucaristica.

ORDINAZIONE. v. ORDINE sacro.

ORDINAZIONI anglicane. ENRICO VIII (v.), separandosi da Roma, non apportò modificazioni sostanziali né alla liturgia, né alla disciplina ecclesiastica. Le modificazioni furono introdotte sotto il suo successore Edoardo VI (1537-1553); CRAMMER (v.) arciv. di Canterbury ne fu l'autore principale (idee protestantiche gli erano pervenute da BUCERO, v.). Costui ebbe gran parte nella redazione dei libri liturgici della chiesa anglicana (*Book of common prayer*) e in particolare dell'*Ordinale*. Ne pubblicò due edizioni: la prima nel 1550, la seconda, gravemente permeata di protestantesimo, nel 1552. Quest'ultima, nota come *Ordinale edoardiano*, fu resa obbligatoria da Elisabetta che intendeva restaurare l'ANGLICANESIMO (v.) in odio al papismo dei cattolici. Secondo tale *Ordinale* sarà, da BARLOW (v.), consacrato vescovo (17 dic. 1559) quel M. PARKER (v.), da cui è derivata tutta l'attuale gerarchia anglicana; da allora in tutte le O. successive sempre si usò quell'*Ordinale*.

Attorno all'ordinazione di Parker, tenuta per molto tempo segreta, nacque una leggenda obbrobriosa: la consacrazione avvenne in un'osteria dall'insegna « testa di cavallo »; il consacrante non era vescovo; il rito usato era di una insufficienza ed invalidità evidenti. . . Tale leggenda, per molti anni ritenuta vera sia da cattolici che da anglicani, influò sul giudizio negativo dei cattolici circa la validità delle O. Ma non fu mai il movente principale delle decisioni prese dalla chiesa cattolica. Questa nel 1684 dichiarò invalida l'ordinazione sacerdotale che un convertito aveva ricevuto dagli anglicani; nel 1704 comandò che fosse riordinato « ex integro » il vescovo anglicano GORDON ch'erasi convertito. Infatti al tempo di MARIA la cattolica (v.), si erano considerate invalide le O. fatte secondo l'*Ordinale* edoardiano. Le ragioni di allora furono le stesse che provocarono le decisioni del 1684 e del 1704 e che spinsero LEONE XIII (v.) a dichiarare nell'*Apostolicae curae* (1896) che le O. « irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas ».

Negli anni immediatamente precedenti l'intervento di Leone XIII, vi era stato gran fervore di contatti fra cattolici e anglicani: si sperò un prossimo ritorno della chiesa anglicana all'ovile. L'abbé PORTAL (v.) ne era l'anima. Le O. a. erano un grosso ostacolo, ma non sembravano prive di validità; DUCHESNE, GASPARRI le ritenevano valide. Leone XIII fece esaminare la questione ad una commissione consultiva (cui parteciparono Duchesne e Gasparri). Due teologi anglicani di vaglia, PULLER e LACEY, vi erano presenti ufficiosamente. Dopo maturo esame della commissione, la tesi dell'invalidità prevalse. Le accuse di superficialità e di poca informazione, fatte alla commissione da lord HALIFAX, sono del tutto gratuite. Il risultato dei lavori fu riesaminato da una commissione cardinalizia per

un mese. Leone XIII riesaminò egli stesso tutta la questione, e, nella lettera ricordata, espresse i risultati di sì accurate indagini.

Tre furono gli argomenti che lo portarono a giudicare invalide le O. a.: 1) *la prassi della chiesa*, che, come fu ricordato, ha ritenuto sempre invalide le O. a.; 2) *la insufficienza del rito*. Per avere un sacramento sono necessari MATERIA e FORMA (v.). Nel sacramento dell'ordine la materia è l'imposizione delle mani determinata sufficientemente dalla forma. Ora nell'*Ordinale* edoardiano la forma, tanto per consacrare i sacerdoti quanto per consacrare i vescovi, è troppo vaga, insufficiente a indicare il sacramento amministrato. Infatti il consacrante mentre impone le mani dice soltanto: « Accipe Spiritum Sanctum ». Gli anglicani stessi si accorsero di questa povertà, perché cent'anni più tardi (1662) sentirono il bisogno di aggiungervi « ad officium et opus praesbyteri » o « episcopi »; ma ormai la gerarchia non esisteva più. L'insufficienza di tale forma prende maggior luce, se si pensa che Crammer, nel redigere l'*Ordinale* edoardiano, cercò di togliere ogni idea del compito sacerdotale del sacerdote. Del resto per Crammer il sacerdozio non era un sacramento; perciò non poteva accettare la messa, che difatti sostituì con la celebrazione della cena, dalla quale eliminò ogni idea di sacrificio e di trasmutazione del pane e del vino in corpo e sangue di Nostro Signore; 3) *la mancanza di intenzione* di fare ciò che fa la santa chiesa è nel rito anglicano evidente: Barlow e Parker, aderendo al pensiero di Crammer, hanno adottato un rito nuovo, diverso da quello della vera chiesa, e in questo rito hanno introdotto una dottrina sul sacerdozio e l'episcopato contraria all'ortodossia; ciò prova evidentemente che non avevano l'intenzione di fare ciò che fa la chiesa, che anzi volevano opporsi alla chiesa. Tale difetto d'intenzione bastava ad arrestare la trasmissione del potere sacerdotale, rendendo nulle tutte le O. che sono seguite.

Le decisioni di Leone XIII furono salutate con un senso di sollievo da parte dei cattolici inglesi, che maggiormente si erano battuti per mettere in evidenza la nullità delle O. a. Vedevano tolta così a tanti buoni anglicani l'illusione di poter usufruire della grazia dei sacramenti amministrati dai ministri anglicani.

Il gran mondo inglese accolse la decisione papale con rispetto. Gli anglicani LATITUDINARI (v.) della « Chiesa larga » si rallegrarono della decisione papale perché veniva a confermare le loro tesi e la loro fede negante un sacerdozio ed un sacrificio.

Rimasero male gli anglocattolici ritualisti (v. Movimento di OXFORD) e anche quei cattolici francesi che avevano lavorato per l'unione. Si era sperato fino all'ultimo che la sentenza non sarebbe stata così netta e decisa: alla peggio si attendeva che la S. Sede avrebbe fatto ripetere le O. soltanto *ad cautelam*. Ancora oggi alcuni ritualisti credono che la decisione di Leone XIII sia stata una sua privata opinione e quindi sperano in una revisione.

L'episcopato inglese trovatosi nell'imbarazzo ripose alla lettera leoniana con una lettera latina, redatta dall'arciv. di Canterbury e di York, che non soddisface nessuno. Né più fortunati furono i tentativi fatti dagli anglocattolici di avere almeno l'appoggio e il consenso degli orientali scismatici.

BIBL. v. ANGLICANESIMO, INGHILTERRA, Movimento di OXFORD, e le voci cui nel testo si rinvia. —

L. MARCHAL in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1154-92. — G. CONSTANT in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* III, col. 194-210 (l'Inghilterra e la riforma nel sec. XVI, con ampia bibl.). — E. C. MESSENGER, *The Reformation, the Mass a. the Priesthood. A documented history with special reference to anglican orders*, London, Longmans, 2 voll. — G. DIX, *The question of anglican orders*, Westminster 1944: lettere tendenziose scritte da un laico per distoglierlo dal convertirsi alla fede cattolica. — J. C. WHITEBROOK, *The consecration of Mal. Parker archbishop of Canterbury*, London 1945. L'autore si sforza di provare che il Parker non fu consacrato da Barlow il 17 dic. 1559, come si crede comunemente, bensì il 29 ott. 1559 da Anthony Kitchen, detto Dunstano, monaco benedettino, già priore degli studenti a Gloucester College, abate di Eynsham, poi vescovo di Llandaff; tale ordinazione avvenne secondo il pontificale, non già secondo il rito eodiano. Le informazioni dell'autore sono parziali e almeno sospette. Del resto, quand'anche si ammettesse la validità della ordinazione del Parker, la questione delle O. a. rimarrebbe ancora aperta poiché essa nasce dall'insufficienza del rito adottato dal 1562 al 1662. — E. R. HARDY, *Orthodox statements on anglican orders*, New-York 1947. — *Anglican orders, in Downsides Review* 75 (1957) 197-206: disputa a proposito di un articolo di A. Hastings. Qui si sostiene che la decisione di Leone XIII (*Apostolicae curae*) è disciplinare e non dottrinale. — F. CLARK, *Anglican orders and defect of intention*, London 1956: l'intenzione, da Leone XIII dichiarata nulla nel caso delle O. a., è l'intenzione interna dell'ordinante anglicano che era eretica e quindi escludeva positivamente l'intenzione cattol. (è il principio del card. Gasparri che è applicato nel can 1086 alla validità del sacramento del matrimonio). Denunciando poi anche un difetto di forma, Leone XIII teneva conto anche degli *adiuncta* donde l'ordinale anglicano trae la sua *nativa incales ac spiritus*. — L. RENWART, *Ord. angl. et intention du ministre*, in *Nouv. Rev. théol.* 79 (1957) 1029-53: recensione critica di pubblicazioni anglicane e cattoliche recenti; cf. ivi 81 (1959) 469-88, continuazione dello studio sull'intenzione.

ORDINE, vocabolo di larghissimo uso e di ricchissima polivalenza semantica.

I. Il suo significato, che crediamo principale, è *unità accidentale dei molti*. O. infatti è sempre una risultante dalla compresenza dei molti. *Accidentale*, si dice, per distinguere l'unità dell'O. dall'unità *sostanziale* (per sé), che si chiama più propriamente *composizione*. I *molti*, donde nasce l'O., possono essere *uguali* (come i soldati, la cui disposizione dà luogo all'O. della pattuglia, del battaglione, ecc.), o *diversi* (come i suoni semplici diversi dalla cui sovrapposizione nasce l'armonia; si noti che il vocabolo « *armonia* », allontanandosi dal suo significato etimologico e dilatandosi, è divenuto sinonimo di O.); possono essere *simultanei* (come gli astri che costituiscono l'O. di una costellazione, di un sistema planetario, i membri donde nasce l'O. di una assemblea), o *successivi* (come le fasi storiche successive, le lettere dell'alfabeto, i numeri della serie, gli stati diversi successivi di una pianta . . . , che fanno l'O. storico, alfabetico, numerico, vegetale . . .).

II. La categoria trascendentale di « *unità* » (v. ONTOLOGIA) cui appartiene il concetto di O., si precisa come categoria della *relazione*, la quale definisce, tra l'altro, la realtà della SOCIETÀ (v.): « *hoc totum quod est civilis multitudo vel domestica familia non habet nisi unitatem ordinis* » (S. Tommaso, *In Ethic. I*, lectio 1). Cf. le espressioni « *O. pubblico* », « *O. internazionale* ».

III. Il fondamento dell'O. sembra essere l'orientamento « *naturale* » degli esseri verso un fine determinato e costante, che si manifesta nel loro « *comportamento* » determinato e costante (v. NATURA, FINALISMO, MECCANICISMO, LIBERTÀ I). Basta dunque che esistano molti esseri e che ciascuno abbia un comportamento determinato affinché ne risulti un O. determinato e definibile. Quando ogni cosa si comporta « *secondo la sua natura* » (oppure, utilizzando un dizionario antropomorfo, quando è « *fedele* » a se stessa, quando tiene il « *suo posto* », quando compie la « *missione* » per cui fu creata come fu creata), allora nasce l'O., che è appunto « *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* » (S. Agostino, *De civ. dei* XIX, 13, PL 41, 640). La risultante della fedeltà delle goccioline d'acqua, degli astri, degli individui di una comunità, delle cose in generale alle leggi della loro natura formano l'O. particolare del mare, del firmamento, della società e l'O. universale del MONDO (v.) inteso come « *cosmos* » (= ordine, appunto).

IV. Per un facile trappasso di significati il vocabolo O., applicato originariamente alla risultante delle tendenze determinate e costanti delle cose, serve anche a designare la « *tendenza* » stessa, per cui si dice che ogni cosa è « *ordinata* » al suo fine, al suo effetto determinato e costante. La presenza di molte cose implica dunque una *co-ordinazione* di esse, una « *interazione* », come si dice, che è *sub-ordinazione* di una alle altre sotto vari rispetti e per vari titoli (ad es., per il titolo di causalità efficiente e finale). Per tali interessi il puro *assieme* (compresenza di molteplici cose) si cimenta di parentele e diventa *sistema* (unità dei diversi, appunto). Estrapolando il concetto di sistema particolare chiuso o inglobando in esso tutte le cose, anche l'universo intero si concepisce come sistema chiuso, un O. universale. Forse S. Tommaso obbediva a queste idee quando diceva che « *necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant* » (S. Theol. I, q. 47, a. 4). Cf. il celebre testo biblico: « *Omnia in mensura, numero et pondere dispositi* » (Sap XI 21), delizia dell'esegesi patristica e medievale.

V. Si sa che l'O. fu sempre considerato una « *via* » suggestiva per la prova di Dio (v. TEODICEA). Si tratta di imboccarla esattamente e di percorrerla. E non è, la « *via* dimostrativa dell'O. », il semplice sentimento panico o cosmico nel quale spesso viene sterilmente esaurita: non è a dire che *questo nostro O.* universale è talmente *bello* da obbligarci a postulare Dio, poiché qualsiasi altro comportamento e qualsiasi altra natura delle cose avrebbe generato come risultante un O. che ugualmente ci imporrebbe una esplicazione trascendente.

VI. Il vocabolo O., come unità-totalità-sistema di realtà molteplici, si applica anche a totalità particolari: si dice infatti O. o mondo *naturale* e *sopranaturale* (v. NATURA e soprannatura), O. o mondo *sociale* (v. SOCIETÀ in tutte le sue dimensioni, dalla FAMIGLIA alla comunità INTERNAZIONALE), O. o mondo *economico, politico* (v. ECONOMIA, POLITICA), O. *architettonico* (v. ARCHITETTURA), ecc.

VII. Intendendosi O. come tendenza secondo natura, nel caso dell'Uomo (v.) si chiama *dover essere* e costituisce il concetto centrale dell'ETICA (v.): « *moralità* » è appunto vivere secondo l'O., secondo la NORMA (v.), cioè secondo la propria natura (e secondo la volontà dell'autore della natura), cioè secondo ragione, cioè tendere al proprio fine, cioè

essere se stessi, primo e compendioso canone etico, che è poi vivere secondo VIRTÙ (v.), secondo GIUSTIZIA (v.) intesa nel senso più generale.

VIII. La necessità etica implicita nell'accezione precedente del termine O. indusse ad applicarlo alla LEGGE (v.) o alla NORMA (v.), che, appunto, *deve* essere eseguita e assicurata l'O. etico individuale e sociale (v. le espressioni: O. = comando, ordinamento giuridico; *Ordo monasterii*).

IX. Per una ovvia derivazione dal significato II, si dice ugualmente O. la totalità parziale costituita da gruppi (o classi, o ceti) di persone legate da qualità e interessi uguali. In tale accezione molto diffusa e molto antica, *ordo* era una classe di persone che esercitavano nella società una funzione o professione regolare conforme alla natura della società (cf. S. Theol. I, q. 108, a. 2: « *Diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur* »); perciò v'era un O. di giudici, di militari, di medici, ma non v'era un ordine di ladri o di fannulloni. La civiltà cristiana del MEDIOEVO (v.) tendeva a sacralizzare le funzioni profane, e perciò avvenne che gli « *ordines* » della società acquistassero un significato religioso, sacro o addirittura sacramentale: con tal senso religioso si disse *ordo* la classe dei cavalieri (v. CAVALLERIA), dei regnanti (v. INCORONAZIONE), la condizione dei coniugati (v. MONDO).

Le altre condizioni o professioni profane che non furono elevate a tal dignità, rimasero indicate col termine, un giorno sinonimo, di *status* (che soltanto nel sec. XV assumerà il senso politico astratto oggi prevalente). — v. ORDINI cavallereschi, ORDINI militari, ORDINI religiosi. In particolare, O. PRIMO si dice (raramente) il ramo maschile degli ORDINI RELIGIOSI (v.), a distinzione dal ramo femminile detto SECONDO O.: v. RELIGIOSI II B 4, IV A 1-3, IV C a. Per il TERZO O. v. TERZIARI.

X. Con ulteriore restrizione di significato, O. designa la condizione di accesso a una classe, in particolare il sacramento (Ordine sacro) che qualifica la classe clericale degli « *ordinati* », quindi anche le qualità, i poteri e le funzioni che l'O. sacramento conferisce agli ordinati, quindi anche il rito che conferisce l'O. sacramento (Ordinazione), e per estensione il rito che si deve seguire nella celebrazione liturgica (cf. *Liber ordinum* = « *liber sacramentorum* »; ORDINES Romani).

H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle-Saale 1941: richiami a testi di S. Agostino, S. Alberto M., S. Tommaso, S. Bonaventura. — BRIAN COFFEY, *The notion of order according to St Thomas Aquinas, in Modern schoolman* 27 (1949-50) 1-18. — A. FOREST, *Le sens de l'ordre, in Et. philos.* 7 (1952) 210-21. — J. RUEFF, *L'ordre dans la nature et dans la société, in Diogenes* 9 (1955) n. 10, p. 3-20. — G. DE LAGARDE, *La conception médiévale de l'ordre en face de l'humanisme, de la renaissance et de la réforme, in Umanesimo e scienza politica*, (Milano 1951) 237-45. — F. SCHMIDT, *Ordnungslehre*, München-Basel 1956: dal punto di vista della nozione di O. studia le 5 categorie di esseri: viventi, non viventi, dotati di anima, spiriti puri, entità logiche. L'autore pensa che dopo S. Tommaso, il filosofo dell'O. per eccellenza, nessuno abbia meditato così profondamente come J. ROYCE (*Principi di logica*) la nozione di O. — F. GIARDINI, *La struttura dell'O. cosmico*, secondo S. Tommaso, in *Angelicum* 37 (1960) 19-52.

ORDINE sacro, in accezione teologica e canonica, è uno dei sette SACRAMENTI (v.) cristiani o almeno uno dei SACRAMENTALI (v.) che conferisce al fedele

una speciale partecipazione al sacerdozio di Cristo — il sacerdozio della nuova alleanza, « *alla maniera di Melchisedech* » — diverso e superiore rispetto al sacerdozio levitico dell'antica alleanza, « *alla maniera di Aronne* », diverso e superiore anche rispetto al sacerdozio che compete a tutti i cristiani, di ambo i sessi (v. LAICI, MONDO V E, SACERDOZIO) che non abbiano ricevuto il sacramento dell'O. Lo stesso vocabolo, per facili estensioni di significato, indica pure il rito liturgico (più propriamente detto ORDINAZIONE) col quale si conferisce l'O., e anche le qualità intrinseche e giuridiche, i poteri e le funzioni che l'ordinato riceve dall'O.

Sotto SACERDOZIO (v.) si espongono i temi principali che la teologia dell'O., riflettendo sui dati biblici, sui pronunciamenti del magistero ecclesiastico e sulla storia cristiana, ha elaborato.

A) *Origine divina del sacerdozio cristiano*. Appartiene allo stile generale dell'azione divina nel mondo che Dio non eseguisca da solo i suoi piani di provvidenza naturale reggitrice e di provvidenza soprannaturale salvifica, ma che, ad eseguirli con lui nello spazio e nel tempo, chiami ed elegga uomini e cose, vere « *cause seconde* » o « *strumentali* » o « *concause* », con Dio, dalla produzione delle realtà naturali e soprannaturali (v. MIRACOLO). *Perché* egli così operi, nessuno lo sa, tranne Dio stesso; ma che così operi, risulta, nella sfera naturale, dalla realtà della NATURA (v.) e quindi della SCIENZA (v.) e, nella sfera soprannaturale, da tutta l'« *economia della salute* » quale è descritta nelle fonti rivelate. Qui sta l'unico — ma gravissimo — dissenso di fondo fra la teologia protestante (v. RIFORMA), che nega a uomini e cose (per es. alla gerarchia e al sacramento) una vera causalità salvifica, e la teologia cattolica, che l'afferma proclamando di avere con sé la più ovvia e imponente significazione dei libri sacri. Tutta la storia del vecchio e del nuovo Testamento circola attorno ai temi della « *vocazione* », della « *elezione* » e della « *missione* » del popolo ebraico, prima, e poi della CHIESA (v.).

In particolare, nella stessa Chiesa, Gesù in forza dei suoi pieni poteri (« *Mi è stata data ogni potestà, perciò andate . . .* », Mt XXVIII 18 s.) istituì uno speciale potere di O., o di ministero (cioè di santificare gli uomini mediante riti determinati), quindi un sacerdozio, già annunciato nel vecchio Testamento (Is LXVI 21) come offeritore di una nuova « *oblazione monda* » (Mal I 11; cf. III 3), sostitutivo del sacerdozio levitico e superiore ad esso (Ebr VII 1 ss). Cf. concilio di Trento, DENZ. — B. 957. La dottrina del sacerdozio cristiano è un capitolo della dottrina della Chiesa.

Gesù è il sacerdote del nuovo Testamento (oltreché la vittima: tutta la sua vita, specialmente la Cena e la morte in croce è « *oblazione di sé da lui fatta a Dio in odor di soavità* », Ef V 7). Ebbene, lasciando il mondo Gesù trasmise il suo potere sacerdotale a discepoli appositamente « *chiamati* », selezionati ed « *cletti* », all'uopo preparati nella consuetudine familiare con Gesù, infine investiti della qualità, della capacità e della missione di essere i sostituti di Gesù fino alla consumazione dei secoli (Mt XXVIII 19 s.) nell'opera della santificazione delle anime: « *Come il Padre mandò me, così io mando voi* », « *Chi ascolta voi ascolta me* » (Giov XX 21, Mt X 40, Lc X 16, Giov XIII 20). Il sacerdote del nuovo Testamento appare quindi come il continuatore e sostituito visibile di Gesù, incaricato di rendere presente

nella storia umana la grazia e la persona di Gesù resasi invisibile dopo l'Ascensione, mediatore terreno della grazia salvifica dell'unico mediatore Gesù, miserabile come uomo eppure salvatore come « alter Christus ».

Con speciale solennità Gesù gli conferì il potere di generare figli di Dio nel battesimo (Mc XVI 15 s., Mt XXVIII 19 s.), il potere di « legare e sciogliere » (Mt XVI 19, XVIII 18), e di rimettere i peccati a suo giudizio (Giov XX 21-23) — che non è soltanto un perdonare ai nemici, o a dichiarare che il peccato non sarà imputato da Dio al peccatore, v. GIUSTIFICAZIONE; DENZ. — B. 894, 913, 957, 961 — il potere di rinnovare e fare contemporaneo il sacrificio stesso della Cena e della Croce (Lc XXII 19, I Cor XI 24; v. EUCHARISTIA; DENZINGER - B. 938, 949), fino alla fine dei secoli. Stante la perennità della Chiesa voluta da Gesù, si intende voluta da Gesù anche la perennità del sacerdozio cristiano, e quindi la capacità del sacerdozio di « ordinare » nuovi sacerdoti, affinché non vengano mai meno nella Chiesa i ministri dei mezzi di salute. Si sa come al potere di O., per istituzione esplicita di Gesù (v. GERARCHIA) e per la natura delle cose, sia annesso il potere di **magistero**, poiché la santità cristiana è preparata e alimentata dalla predicazione, e il potere di **governo** o di giurisdizione, poiché la Chiesa è costituita come società visibile.

B) *Natura del sacerdozio cristiano.* Sono abbastanza uniformi le descrizioni teologiche degli **effetti** del sacramento dell'O.: da una parte la *grazia*, tanto *santificante* (che viene accresciuta — l'O. è un sacramento « dei vivi » — e quindi vengono consolidate le virtù e i doni intesi come « potenze » operative « infuse », portando l'ordinato al più alto grado di conformità filiale a Dio), quanto *sacramentale* o *speciale* (che conferisce o accresce nell'ordinato le virtù, i doni, le grazie speciali più utili alla posizione del sacerdote nell'economia della salute e alla sua funzione di amministratore della parola di Dio e dei sacramenti, di offeritore, padre, maestro, giudice); dall'altra il *carattere sacerdotale*, misteriosa qualifica intrinseca (non soltanto giuridica estrinseca) e indelebile (il sacramento dell'O. perciò non è reiterabile), diversa dal carattere del battesimo e della Cresima (v. CARATTERE). Sono invece abbastanza varie le descrizioni teologiche che presentano la *natura* specifica del carattere sacerdotale e quindi la natura del sacerdozio cristiano: lesue differenze precise rispetto al sacerdozio levitico, al sacerdozio delle altre religioni e al sacerdozio generico dei laici; la sua funzione di mediare la mediazione di Cristo, ossia la causalità propria che esso esercita quando « ripresenta » Cristo e l'azione salvifica di Cristo nella predicazione e specialmente nei sacramenti e nel sacrificio della Messa (v. anche MISTERO); il suo rapporto con la funzione sacrificale (v. SACRIFICIO) e le peculiarità del sacrificio del nuovo Test.; le differenze del carattere impresso dai vari OO. ss. e dai vari « gradi » dell'unico sacerdozio cristiano (v. sotto), cioè l'unità e molteplicità del sacerdozio cristiano.

C) Subito dopo la Pentecoste il sacerdozio di Cristo appare partecipato in vari **gradi** od **ordini** dai suoi discepoli e dai discepoli dei suoi discepoli: 1) *episcopato*, 2) *presbiterato*, 3) *diaconato* (v. GERARCHIA), considerati OO. — sacramenti di istituzione divina (conc. di Trento, DENZ. — B. 966) perché si riconducono all'istituzione di Cristo, o degli Apostoli

che agivano in ossequio al volere di Cristo. Nel sec. IV, nella Chiesa latina appaiono già fissati e istituzionalizzati, non solo come funzioni ecclesiastiche e liturgiche, ma anche come « ordini » o « gradi » della gerarchia di O., i seguenti: 4) *suddiaconato*, 5) *accolitato*, 6) *esorcistato*, 7) *lettorato*, 8) *ostiariato*, e che si dicono ordini di istituzione ecclesiastica (DENZ. — B. 958). Premessa la **TONSURA** (v.) — che non è un O., tanto meno un O. sacramento, ma un istituto ecclesiastico che segrega il tonsurato da « mondo », lo deputa al culto divino e lo qualifica almeno giuridicamente a porre certi atti e a ricevere benefici ecclesiastici (v. CLERO) — si accede agli OO. partendo dall'ostiariato fino all'episcopato, secondo regole fissate dal diritto canonico (v. le singole voci). Gli OO. 1, 2, 3, 4, si dicono **maggiori**, e chi ne è insignito si dice « in sacris constitutus » (qualcuno li chiama **sacri**, distinguendoli dagli altri detti « non sacri », ma tale dizionario ci pare equivoco). La Chiesa orientale ha tutti gli OO. maggiori; dei minori ha soltanto il lettorato (degli altri OO. minori è conservata la « funzione » liturgica ecclesiastica non già la natura di O. gerarchico).

Tali sono i gradi della gerarchia di O., diverse partecipazioni all'unico sacerdozio di Cristo. Di ciascuno si assegna una materia e una forma (v. MATERIA e f. dei sacr.), che fu diversamente individuata lungo i secoli e che fu precisata dalla importante costituzione *Sacramentum ordinis* di papa Pio XII (30 nov. 1947, AAS 40 [1948] 5-7). Gesù trasmise il suo potere sacerdotale senz'altro segno sensibile che la sua stessa parola e il soffio ricordato in Giov XX 22: l'istitutore dei sacramenti poteva ben produrre l'effetto di essi senza metterne in atto il rito (cf. *Summa theol.* III, q. 64, a. 3); nell'età apostolica il rito sensibile dell'ordinazione è l'imposizione delle mani e la preghiera (cf. Atti VI 6, XIII 3, I Tim IV 14, V 22, II Tim I 6, ecc.).

La presenza di materia-forma è la condizione *necessaria*, ma *non sufficiente* a costituire un SACRAMENTO (v.); per dire che ognuno degli OO. ricordati è un O. sacramento occorrerebbe che ognuno conferisse o accrescesse la grazia santificante, la grazia sacramentale, il carattere. Tale era l'opinione più comune nel medioevo prima di Durando da S. Pourçain; dal sec. XVII in poi l'opinione di gran lunga prevalente considera sacramenti soltanto gli OO. di istituzione divina (DENZ. — B. 959) e considera semplici SACRAMENTALI (v.) tutti gli altri OO. di istituzione ecclesiastica (molti peraltro assimilano il suddiaconato, di origine eccles., al diaconato, di origine div.). L'argomento ci sembra ancora bisognevole di meditazioni chiarificative, come sopra si avvertiva.

Degli otto OO. presenti nella Chiesa latina e dei cinque OO. presenti nella Chiesa greca soltanto 1, 2, 3, (per alcuni anche il 4) sono dunque qualificati come sacramenti. Ma sono tutti *adeguatamente distinti* tra loro? Il problema si pose — e oggi si ripone con nuova vivacità — soltanto per 1 e 2. È di fede, per tutti, che l'episcopato è un sacramento di diritto divino, e che è superiore al presbiterato non solo come potere di giurisdizione ma anche come potere di O.: è la « pienezza del sacerdozio », per la quale il vescovo ha poteri che non ha il semplice prete (DENZ. — B. 960). Si discute se l'episcopato sia un O. sacramento adeguatamente distinto dal presbiterato e imprima un *nuovo* carattere adeguatamente distinto dal carattere presbiterale, o non piuttosto sia

un semplice accrescimento e perfezionamento del presbiterato. I grandi scolastici, in particolare il tomismo, e molti (non tutti) tomisti posttridentini negarono la distinzione, concependo un unico « sacerdozio »-sacramento-carattere, distinto soltanto intensivamente nei due gradi presbiterale ed episcopale. La maggioranza dei teologi e canonisti posttridentini, al seguito del Bellarmino, professò come più probabile o addirittura certa, la distinzione e quindi la sacramentalità autonoma dell'episcopato; e sembrò avere con sé il suffragio delle fonti bibliche, che descrivono l'episcopato con tutti gli elementi del sacramento: imposizione delle mani, preghiera, conferimento di grazie e poteri speciali. Ma il riesame di alcuni documenti pontifici, che sembrano concedere a semplici preti poteri ritenuti esclusivi dei vescovi, e l'approfondimento della teologia del sacerdozio e della Chiesa ci inducono a riprendere il problema. v. SACERDOZIO.

D) Circa il ministro dell'O., è principio costantemente e universalmente riconosciuto da tutte le Chiese che il ministro ordinario degli OO. ss., tanto maggiori che minori, è il vescovo (il vescovo proprio dell'ordinando, per la liceità): DENZ. - B. 967. L'episcopato, poi, fin dalla più alta antichità è conferito da tre vescovi, che si dicono impropriamente *conconsacranti*, mentre solo uno è consacrante e gli altri due sono semplici assistenti (cf. CJC can 954): la presenza degli assistenti è richiesta non già *ad validitatem*, ma soltanto *ad liceitatem* e può essere dispensata dal papa.

Un semplice prete, munito della debita delega, può essere ministro straordinario degli OO. di istituzione ecclesiastica (cioè 1, 2, 3 e 4) ferme restando le facoltà degli *ABBATI* (v.) rispetto ai loro sudditi. Secondo l'opinione corrente fra gli scolastici, anche il vescovo poteva delegare al prete la facoltà di conferire quegli OO. Gregorio IX (*Decret.* l. III, tit. XL, c. 9) ritirò al vescovo tale potere di delegare e lo riservò al papa (cf. conc. di Trento, sess. XXIII, c. 10, *de reform.*).

Si discute, come fu già notato, se il papa (sempre a titolo straordinario) possa delegare a un semplice prete la facoltà di conferire anche il presbiterato e il diaconato (OO. sacramenti di origine divina). Si conoscono casi in cui sembra che il papa abbia di fatto concesso tale delega.

E) Per i processi di nullità della sacra ordinazione, v. PROCESSI, materia riformata dal decr. 9-VI-1931 della S. Congr. dei Sacram., AAS 23 (1931) 457-92.

F) Per gli impedimenti all'ordinaz., v. IMPEDIMENTI.

G) Per il titolo di ordinaz., v. TITOLO.

H) Per gli scrutini dei candidati agli OO. ss., v. VOCAZIONE, AAS 23 (1931) 120-27, istruz. (27 dic. 1930) della S. Congr. dei Sacram.; AAS 24 (1932) 74-81, istruz. (10 dic. 1931) della S. Congr. dei Relig. — v. SACERDOZIO e i singoli OO.

ORDINES romani, cosiddetti dall'editore MABIL-LON (v.), sono compilazioni varie dei sec. VIII-XIV che contengono la descrizione e le regole cerimoniali dei diversi riti liturgici. *Romani*, si dicono non già perché siano opere scritte a Roma o di scrittori romani, ma perché almeno i più antichi riferiscono la tradizione liturgica romana della cappella papale e ad essa si ispirano anche i rimaneggiamenti posteriori locali; gli OO. conosciuti sono in maggior parte redatti al di là delle Alpi con l'intento di

applicare e adattare la liturgia papale a funzioni non papali e in ambienti non romani (specialmente gallicani).

Si sa che le *formule testuali* della Messa (v.) erano raccolte e fissate in appositi LIBRI liturgici (v.): SACRAMENTARI, ANTONIARI, LEZIONARI (epistolari, evangelitari), dalla cui sintesi organica nacque il nostro messale (v. ORDINARIO della messa). La LITURGIA (v.), peraltro, non è soltanto preghiere, lezioni e canti: è un dramma che suppone anche un quadro, persone e cose che vi si muovono con atteggiamenti e gesti determinati, detti *cerimonie*. Affinché anche queste, come le formule, venissero sottratte all'improvvisazione della fantasia capricciosa, furono per tempo fissate nella loro natura e nella loro successione, e codificate in appositi libri cerimoniali. Ebbene, mentre gli altri libri liturgici riportano le formule affidate al celebrante, ai ministri e alla *schola*, gli OO., i più antichi cerimoniali, precisano il tempo, lo spazio, il modo in cui quelle formule devono inserirsi nello svolgimento del dramma liturgico. Da essi derivano il *Caeremoniale episc.*, le *Rubricae generales* e il *Ritus servandus* preposti alle edizioni moderne dei nostri messali, il PONTIFICALE. . .

Per quanto riguarda gli OO. più antichi (dell'alto medioevo, sec. VIII-X) le nostre conoscenze in materia sono state interamente rinnovate dall'opera magistrale e gigantesca di mons. MICHEL ANDRIEU, *Les « Ordines Romani » du haut moyen-âge*, nella collez. « Spicilegium sacrum Lovaniense », Louvain 1931-56: I (1931), *Les manuscrits* (pp. XXIV-630); II (1948), *Les textes. Ordines I-XIII* (pp. L-538); III (1951), *Les textes. Ordines XIV-XXXIV* (pp. VIII 634); IV (1956), *Les textes. Ordines XXXV-XLIX* (pp. XI-543). Sorpreso dalla morte (1956) l'autore non poté pubblicare il V vol., già preparato. Sulla sua opera v. R. J. HESBERT in *Rev. d'hist. eccl.* 45 (1950) 755-61, 51 (1956) 952-56; C. LAMBOT in *Rev. bénéd.* 62 (1952) 302-06; A. G. MARTINOT, in *Bullet. de littér. eccl.* 58 (1957) 3-10.

Egli riassume, corregge e completa gli studi e le edizioni precedenti di G. CASSANDER (*Ordo Romanus de officio missae*, Colonia 1561), MELCH. HITTOFF (*De divinis cathol. ecclesiae officiis*, Roma 1591, ristampato nella *Max. bibl. vet. Patrum* di M. de la Bigne, XIII, Lione 1677; ediz. dell'*Ordo Romanus antiquus*, detto anche *Ordo vulgatus*, del sec. IX-X, che contiene il cerimoniale della messa ad uso dei vescovi e una raccolta di benedizioni), MABILLON (che raccolse e pubblicò 15 OO. dei sec. VIII-XIV, *Museum Ital.*, II, Par. 1689, collezione riprodotta in PL 78, 937-1372), F. BIANCHINI (che pubblicò un gruppo veronese di OO. del tempo carolingio), E. MARTÈNE e L. A. MURATORI (che arricchirono la collezione di Mabillon), M. GERBERT (che comunicò nuovi mss. scoperti in Svizzera e in Austria), L. DUCHESNE (*Origines du culte chrétien*, Paris 1906⁸, che pubblicò un frammento scoperto da G. B. DE ROSSI e altri OO. finora ignoti), L. FISCHER (che stampò, Monaco 1916, l'O. *Lateranensis*, del sec. XII, detto anche O. *Bernhardi cardinalis* perché fu composto dal card. Bernardo di Porto, † 1176; espone i riti della basilica del Laterano), C. SILVA-TAROUCA (che pubblicò il cosiddetto *Ordo di Giovanni archicantor di S. Pietro*, in *Mem. della Pont. Accad. Rom. di archeol.*, Roma 1923), J. KÖSTERS (che pubblicò una serie di OO. consacrati all'elezione di cardinali e del papa, in *Studien zu Mabillons romischen Ordines*, Münster i. W. 1905).

Andrieu distingue una cinquantina di OO. del periodo da lui studiato e li ripartisce in classi sistematiche secondo il contenuto (non già secondo l'ordine cronologico), rompendo la tradizionale successione degli OO. di Mabillon:

I-X	: messe del papa e dei vescovi
XI	: battesimo
XII-XIV	: canti e lezioni
XV-XIX	: ornamenti monastici
XX-XXXIII	: varie funzioni dell'anno liturgico
XXXIV-XL	: ordini sacri
XLI-XLIV	: dedizione della chiesa
XLV-XLVIII	: incoronazione degli imperatori
XLIX	: in obsequium defunctorum
L	: ordo vulgatus di Hittorp.

La straordinaria ricchezza delle indagini di Andrieu ha chiarito tanti punti della storia liturgica. Ci limitiamo a segnalare qualche risultato.

L'O. I. di Mabillon è una compilazione composta che Andrieu ripartisce in vari OO. della sua ediz.:

n. 1-21 dell'O. I di Mab.	= O. I di Andrieu
n. 22 " " " "	= O. II " "
n. 23-26 " " " "	= O. XXII " "
n. 27-47 " " " "	= O. XXVIII " "
n. 48-51 " " " "	= O. III " "

La parte più antica (n. 4-21), preceduta da una introduzione più recente, è dei primi del sec. VIII. L'O. I era dal Mabillon riportato allo stesso papa Gregorio I; per il Grisar esso nella sua forma attuale è del sec. VII, ma il suo nucleo originario è gregoriano; per Duchesne esso è posteriore o almeno non anteriore a papa Sergio (687-701). Quest'ultima è pure l'opinione di Andrieu, confermata con l'analisi delle varie recensioni del testo: « L'arcaica recensione G, o recensione breve, non è anteriore al pontificato di Sergio, poiché essa prescrive già il canto dell'*Agnus Dei*. Peraltro deve essere non di molto più recente: bisogna lasciarle il tempo, nella prima metà del sec. VIII, di giungere nel regno franco, dove la troviamo poco appresso, e di essere sostituita, nella stessa Roma, dalla recensione lunga o comune, che sarà conosciuta nelle nostre regioni [franche] attorno al 750 » (I, p. 51).

O. IV (dell'ed. Andrieu), detto anche O. S. *Amandi* dall'omonima abbazia della Francia settentrionale, descrive la messa papale, le cerimonie della settimana santa e di Pasqua, le ordinazioni, la dedizione delle chiese. È della metà del sec. VIII. Contro l'opinione del precedente editore Duchesne, che lo considerava documento strettamente romano; « romano de Roma », Andrieu crede di poter affermare che nella descrizione della messa stazionale esso si rivela come una contraffazione tendenziosa dove l'*Ordo Rom. primus*, laboriosamente mascherato, traspare a ogni pagina. Di solito il redattore compendia eliminando i particolari troppo specificamente romani... Egli voleva sinceramente adoprarsi ad acclimatare il rito romano in paesi franchi, ma pensava che l'*Ordo romanus* venuto dalla città apostolica non poteva servire, nella sua forma autentica, a questa bisogna: conteneva troppe prescrizioni realizzabili soltanto a Roma. Un compromesso era necessario...: occorreva redigere un nuovo testo che, pur rispettando il quadro romano della messa, conservasse del modello solo ciò che di fatto poteva essere eseguito. La prudenza consigliava inoltre di lasciare qualche posto anche a certe consuetudini indigene... L'O. IV realizza abbastanza bene questo programma » (II, p. 153-54).

Anche l'O. V (= II di Mab.), di cui si conservano mss. del sec. IX, è un adattamento per una chiesa extra-romana dei riti della messa papale descritti nell'O. I.

Del pari l'O. VI (= III di Mab.) è un rifacimento dell'O. I, condotto in Germania nel sec. X.

L'O. VII (= IV di Mab.) è un frammento che dà il canone gregoriano della messa a partire da «... grege numerari». Secondo Capelle e Botte, sarebbe un opuscolo di papa Zaccaria, ricordato in una lettera inviata (752) dal papa a S. Bonifacio. Per Andrieu, « la qualità del testo si oppone del tutto a tale identificazione... L'O. VII nacque in paese franco nell'epoca carolingia, per opera di un rubricista romanizzante che si servi dell'O. I, ma che non aveva alcuna esperienza personale della liturgia papale » (II, p. 289).

L'O. VIII e IX (= V, n. 1-2 e 3 di Mabil.), derivati da un codice di Sangallo del sec. X, descrivono le vesti liturgiche del clero romano e la messa episcopale.

L'O. X (= VI di Mab.), redatto in Germania nel sec. IX, descrive la messa episcopale.

L'O. XI (= VII di Mab.), rappresentato da mss. del sec. IX, descrive gli scrutini e i riti del battesimo e della cresima.

Gli OO. XIV-XVI e XVIII-XIX, dello stesso autore, costituiscono la collezione sangalliana (cosiddetta da Andrieu perché nella sua interezza è contenuta nel ms. di Sangallo 349). Nel 1923 C. Silva-Tarouca proponeva di attribuirla a Giovanni di S. Martino, « archicantor » di S. Pietro in Roma, inviato nel 680 da papa Agatone (668-81) in Inghilterra e istruire i monaci inglesi nella liturgia romana; costui avrebbe così introdotto la sua opera oltre la Manica. Tale opinione ebbe generali e illustri consensi (per es., di Callewaert, G. Morin, L. C. Mohlberg); e si parla ancora di *Ordo di Giovanni « archicantor »*, che fu citato come opera autenticamente romana dalla fine del sec. VII. Per Andrieu, che mostra l'infondatezza della tesi di Silva-Tarouca, si tratta di opera d'un monaco guadagnato alla regola benedettina ma ancora influenzato dalla tradizione di Luxeuil, il quale lavora tra il 750 e il 780 per diffondere la liturgia romana e benedettina nella regione di Luxeuil; il luogo d'origine si deve cercare verso l'est della Francia, in una regione « confinante con le contrade borgognone e tedesche, con l'Alsazia e le montagne dei Vosgi » (III, p. 21). L'O. I, dunque, ritorna ad essere il più antico testimonio delle cerimonie della messa papale.

L'O. XIV, delle lezioni del mattutino a S. Pietro, è più antico che la collezione; Andrieu esita ad attribuirgli una data anteriore alla seconda metà del sec. VII.

L'O. XV, *capitulare ecclesiastici ordinis*, è una raccolta di varie prescrizioni liturgiche disposte secondo la successione dell'anno liturgico, destinata a coloro che vogliono adottare la liturgia romana.

L'O. XVI, *instructio ecclesiastici ordinis*, ricalcato sul precedente, è destinato all'uso delle comunità monastiche.

L'O. XVII è testimoniato da 2 mss. degli ultimi anni del sec. VIII, contenenti due recensioni molto simili del *Breviarium ecclesiastici ordinis*, che provengono dalle abbazie di Lorsch e di Murbach. Vi si riprendono gli elementi degli OO. XV e XVI. La parte più interessante del *Breviarium* è una descrizione della messa che ricalca l'O. I, adattandolo all'uso

di un monastero, eliminandovi gli elementi troppo solenni della messa pontificale e incorporandovi alcune particolarità franche.

L'O. XVIII, sull'ufficio monastico, e l'O. XIX, sulla liturgia della tavola, sembrano contenere tradizioni colombaniane.

L'O. XX, rituale della Purificazione (un ms. del IX e uno dell'XI sec.), è probabilmente opera di un prete o di un monaco franco, contemporaneo di Pipino il Breve, zelante propagatore degli usi liturgici romani.

L'O. XXI (un solo ms., del sec. IX), rituale della processione romana delle litanie maggiori, ha lo stesso autore dell'O. XX, che poi deve essere identico all'autore dell'O. IV (fine se. VIII).

L'O. XXII (il più antico dei 4 mss. che lo conservano è della seconda metà del sec. IX), che abbraccia i primi giorni di Quaresima, è parimenti di origine franca, della fine del sec. VIII; anch'esso si serve di documenti romani e vuol diffondere l'uso romano.

Gli OO. XXIII-XXXIII sono descrizioni complete o parziali della settimana santa e della settimana pasquale; tranne il XXIV e il XXVI che sembrano di origine romana suburbicaria, sono tutti di origine franca con riferimento agli usi romani; da essi resta di molto arricchita e precisata la nostra conoscenza, in particolare, della liturgia romana del giovedì e del venerdì santi e della benedizione del cero pasquale in uso nel sec. IX.

L'O. XXXIII (rappresentato da un solo ms., del sec. IX; è l'*Ordo* di Einsiedeln, già pubblicato dal De Rossi, *Inscr. II-1*, 34, e dal Duchesne, *Origines* cit., 487) descrive gli ultimi tre giorni della settimana santa. Fu assegnato al sec. VII, ma non è anteriore alla prima metà del sec. VIII. Più che di un *Ordo*, sembra trattarsi di note prese a Roma da un ecclesiastico franco che fissò i riti da cui rimase più colpito nell'assistere alle funzioni romane.

L'O. XXIV (uno dei 4 mss. che lo conservano è della fine del sec. VIII) abbraccia gli ultimi 4 giorni della settimana santa. L'insieme è romano; ma poiché non vi si parla né del papa né di vescovo celebrante a Roma, potrebbe ben rappresentare l'uso d'una chiesa suburbicaria nella seconda metà del sec. VIII.

L'O. XXV (unico ms., del sec. IX) è una semplice, breve descrizione della benedizione del cero pasquale; si può assegnare a un monaco di Wissemburg, che l'avrebbe scritta nei primi anni del sec. IX.

L'O. XXVI (4 mss.; il più antico è della fine del sec. VIII), dedicato agli uffici notturni degli ultimi tre giorni della settimana santa, senza essere un *ordo* del Laterano rappresenta la liturgia romana, adottata in una chiesa, secolare o monastica, vicina a Roma, dove peraltro si sentono influssi delle liturgie dell'Italia settentrionale.

L'O. XXVII (11 mss., a partire dal sec. IX) consta di 2 parti, ambedue assegnabili alla seconda metà del sec. VIII: la prima, contenente i riti degli ultimi 4 giorni della settim. santa, è una combinazione degli OO. XXIV e XXVI eseguita in paese franco; la seconda, che riporta i vesperi della settimana pasquale, è un vero *ordo* romano, con menzione del papa.

L'O. XXVIII (= I, n. 27-47 di Mab.), conservato in 10 mss. (secc. IX-XII), composto attorno all'800, è una rifusione gallicizzata dell'O. XXVII.

L'O. XXVIII A, che ha lo stesso autore, la stessa data ed è contenuto nello stesso ms. dell'O. XXV,

riferisce la benedizione del fonte e il rito battesimale: è un breve direttorio episcopale, abbozzo di pontificale.

L'O. XXIX (2 mss. del sec. IX), dedicato agli ultimi 4 giorni della settim. santa, fu composto negli anni 870-90 in paese franco per un monastero.

L'O. XXX (unico ms., della fine del sec. VIII) descrive i riti dal giovedì santo al sabato di Pasqua; presenta due recensioni: la XXX A è diretta a « fratres » viventi in comunità in Fiandra o in Lorena; la XXX B, pur essendo composta in paese franco, si sforza di conservare i caratteri romani.

Ai tre libri che costituivano originariamente il *Liber officialis* (o *De eccl. officiis*) di Amalario, nel sec. X o forse nel IX se ne aggiunse un quarto, composto nel nord o nord-est di Francia nella seconda metà del sec. IX: è l'O. XXXI (unico ms., del sec. XII), che va dalla domenica « mediana » all'ottava di Pasqua.

L'O. XXXII è consacrato agli ultimi tre giorni della settim. santa; il più antico (sec. IX) dei due mss. che lo conservano proviene da Corbia, che potrebbe essere la località di redazione dell'O.

L'O. XXXIII, che tratta brevemente lo stesso argomento, è in un ms. proveniente da St-Martial di Limoges. Concorda in generale con gli altri OO., specialmente col XXXI, ma alcune sue prescrizioni singolari, in urto con la tradizione corrente, non ci permettono di precisarne l'origine.

Gli OO. XXXIV-XL riguardano, si diceva, le ordinazioni sacre. Il XXXIV, XXXVI, XXXVII corrispondono nell'ediz. di Mabillon agli OO. VIII, IX n. 1-6, IX n. 7-9 rispettivamente. Il XXXIV (9 mss. a partire dai primi del sec. IX) non è posteriore al 750; è certamente romano, ma non fu redatto né a Roma, né nell'Italia centrale. Tratta delle ordinazioni dall'accollato all'episcopato. Uno sviluppo di esso, per gli ordini minori, è nel ms. del British Museum Add. 15222 del sec. IX-X. Servendosi dell'O. XXXIV e degli *Statuta ecclesiae antiqua* (editi in appendice al III vol.), Andrieu ricostruisce, in uno studio capitale, la tradizione liturgica romana delle ordinazioni.

All'infuori dell'O. L (= O. *vulgatus* di Hittorp, già ricordato), di minore importanza sono gli altri OO. studiati ed editi da Andrieu. Fuori dei limiti cronologici dell'opera di Andrieu, meritano menzione l'O. X di Mab., estratto dal pontificale della curia del sec. XIII (n. 1-24, liturgia papale degli ultimi tre giorni della settimana santa; n. 25-40, riti della penitenza, estrema unzione e viatico, sepoltura dei chierici), l'O. XI di Mab., estratto dal pontificale di curia (1140-43) da Benedetto canonico di S. Pietro per desiderio del card. Guido di Castello, il futuro papa Celestino II (cenni generali sulla liturgia papale dell'anno liturgico), l'O. XII di Mab., redatto dal card. Cencio Savelli (1192-98), dedicato ad Innocenzo III (tratta lo stesso argomento, in più la elezione e consacrazione del papa, incoronazione degli imperatori; la sezione n. 88-91 corrisponde all'O. XLV di Andrieu). Di contenuto supergiù identico sono l'O. XIII di Mab., detto *Caeremoniale Romanum*, composto per ordine di papa Gregorio X († 1276), l'O. XIV di Mab., detto *Ordinarium s. rom. ecclesiae*, composto, come pare, dal card. Gaetano Stefaneschi († 1341) sulla base del messale papale del sec. XIII, e in seguito completato col *Caeremoniale* di Pietro Amelio patriarca di Grado († 1389), l'O. XV di Mab., che è poi il *Liber de caeremoniis ecclesiae romanae*

dello stesso Pietro Amelio. Di altri OO. si è già fatto cenno. Riti e formule si trovano anche nel *LIBER DIURNUS* dei papi (v.).

ORDINI architettonici. v. ARCHITETTURA.

ORDINI cavallereschi o equestri. *I.* Trassero origine dalle *CROCIATE* (v.) e nacquero come istituzioni religiose militari.

a) Col prendere la Croce per la liberazione del sepolcro di Cristo quei generosi guerrieri medioevali crearono l'ambiente favorevole donde si svilupparono in breve volgere di tempo le Compagnie, le Confraternite di cavalieri che, astretti da voti religiosi e distinguendosi a seconda degli scopi, presero ordinamenti e statuti diversi.

La Croce era il distintivo comune, come comune era il fine generale: salvare la propria anima col promuovere il regno di Cristo. Ma le funzioni variavano secondo le particolari vocazioni cui ciascun O. si consacrava: la difesa e la custodia dei luoghi santi, oppure la repressione armata degli infedeli, la cura dei feriti e degli infermi o l'ospitalità dei pellegrini, in generale l'ideale cavalleresco *pro aris et focis* (v. *CAVALLERIA* e *MONDO VII*).

A toccar dei più antichi, e sono anche i più celebri, il *Sacro Militare O. Gerosolimitano* deriva da quell'ospedale di S. Maria Latina che mercanti di Amalfi avevano stabilito a Gerusalemme ancor quando dominavano i califfi arabi, forse intorno al mille. Dopo la vittoria delle armi cristiane (1099), la spada prese in sua tutela l'Istituto di carità, e ne venne una congregazione dedicata all'assistenza dei malati ed alla lotta contro gl'infedeli. È questo il ceppo degli Ospitalieri di S. Giovanni, che contrastarono palmo a palmo l'invasione musulmana e formarono per più di due secoli il baluardo della cristianità da S. Giovanni d'Acri a Cipro, a Rodi, a Malta, della quale isola per concessione di Carlo V divennero feudatari nel 1530 (v. *MALTA*).

Accanto ai gerosolimitani sorsero, sullo stesso tipo religioso-militare, i *Templari* (1118) che trassero il nome dall'aver posto loro residenza accanto al Tempio di Salomone, l'O. di *S. Lazzaro* (1119), per la cura dei lebbrosi (onde il nome di Lazzaretti ai loro ospedali), l'O. dei *SS. Cosma e Damiano* (che si fa risalire al 1034), l'O. del *S. Sepolcro* (1174), l'O. *Teutonico* (1191) ristretto ai soli nobili tedeschi, l'O. dello *Spirito S.* creato verso il 1160 da Guido di Montpellier, che diffuse i suoi rami in tutta Europa (cf. R. CUZACQ, *L'Ordre du St-Esprit à Bayonne et dans les Landes*, in *Bullett. trimestriel de la soc. de Borda* 73 (1949) 40-55, che utilizza la storia dell'O. scritta dall'abate Bruno)...

b) Intanto anche nei paesi d'Europa, riconosciuta al sovrano la prerogativa personale di istituire e conferire le onorificenze di OO. cc., s'istituivano, sul modello di quelli di Palestina, OO. religiosi-militari, specialmente nella Spagna e nel Portogallo dov'era più urgente la difesa del territorio dalle incursioni dei Mori; così ebbero vita e fama gli OO. di *S. Giacomo* (1175), di *Calatrava* (1158), di *Alcantara* (1178), della *Mercede* (1218), del *Cristo* (1318), di *N. Signora di Roncisvalle* (il più antico O. mil. di Spagna; cf. L. CUESTA GUTIERREZ, *Formulario notarial castellano del siglo XV*, Madrid 1948)...

Gli statuti erano foggianti sopra le regole di S. Basilio, o di S. Agostino, o di S. Benedetto. Obbligando i cavalieri ai voti solenni di povertà, obbedienza e castità, pure con diverse limitazioni richieste

dalle loro speciali funzioni e condizioni, vennero favoriti da grandi privilegi ed esenzioni da parte dei papi e dei vescovi, e confermati altresì dai sovrani cattolici, i quali furono particolarmente larghi di donazioni e di concessioni. Ancora nel sec. XIV si nota in Italia una fioritura di OO., che, se non proprio monastico-cavallereschi, come quelli nati dalle Crociate, ne conservavano lo spirito religioso-militare, dedicati a proteggere le coste della penisola dai corsari barbareschi e dalle invasioni turche. Ebbero splendore in Toscana l'O. di *S. Stefano* (1562) e negli stati sabaudi quello dei *SS. Maurizio e Lazzaro* (1572), sorti ambedue per la difesa della fede cattolica e con la missione di esercitare l'ospitalità e di purgare i mari dai pirati. L'O. della *SS. Annunziata*, che Amedeo VI di Savoia istituiva nel 1364 per i ludi agionali dei tornei, venne ad acquistare un carattere mistico: i 15 cavalieri di cui si componeva figurarono i 15 misteri del Rosario; nello statuire gli ordinamenti il Conte Verde imponeva speciali digiuni e divozioni, e insieme l'obiettivo, quando ne fosse l'occasione, di prendere l'armi a servizio ed esaltazione della Chiesa cattolica.

c) Salvo poche eccezioni — fra cui, particolarmente importante, l'O. di Malta; cf. MICH. DE PIERREDON, *Histoire politique de l'Ordre souv. de St. Jean de Jerusalem de 1789 à 1955*, Paris² 1955; lodi di Pio XII all'O. di Malta, in *AAS* 33 (1941) 117-20 — gli antichi OO. cc. finirono assorbiti dalla potestà dei regnanti, che ne divennero gran maestri, mentre al loro fianco si moltiplicarono gli OO. che di cavalleresco serbano soltanto la qualifica ed assumono uno scopo di ricompensa — molto benevola in casi innumerevoli — per servizi resi al paese od al partito, per atti di devozione verso i principi, per meriti letterari, scientifici, artistici.

d) Del resto la laicizzazione degli OO. religiosi-cavallereschi era cominciata assai tempo prima. Già nel sec. XIV, in Castiglia, in Germania, nel Delfinato, in Inghilterra... nascono OO. cc. riservati ai laici; caso tipico celebre è l'O. della *Giarrettiera* (1348) e l'O. della *Stella* (1351). Cf. J. RENOUD, *L'Ordre de la Jarretière et l'Ordre de l'Etoile*, in *Le Moyen-âge*, 55 (1949) 281-300. All'O. della Giarrettiera fu, dal fondatore re Edoardo, assegnata come centro l'antica cappella reale di Windsor; cf. A. K. B. ROBERTS, *St. George's Chapel, Windsor Castle* (1348-1416), a study in early collegiate administration, Windsor 1947; M. F. BOND, *The inventories of St. George's Chapel*, ivi 1947; ID., *Chapter administration and archives of Windsor*, in *Journal of eccl. history* 8 (1957) 166-81: storia della cappella St. Georges e della sua comunità canonica dal medio-evo a oggi.

e) Sarebbe da attendersi che gli OO. cc. per la loro stessa vocazione speciale si dessero degli statuti dove l'ideale di santificazione fosse, più che l'ideale del *MONACHISMO* (v.), aperto verso la missione « apostolica » della cristianizzazione del *MONDO* (v.) e della « salvezza delle anime ». Al contrario, contemporanei della fioritura cistercense, gli OO. cc., almeno alle loro origini, professano il primato assoluto dell'ideale monastico, l'osservanza del quale è concepita come l'unico mezzo di santificazione anche per cavalieri soldati. Solo più tardi, quando il senso cristiano avrà già guadagnato il concetto moderno di « vita apostolica » i due elementi, il religioso e il militare, si separeranno: le monache claustrali mantengono il nome e la sostanza dell'antico elemento religioso

dell'O., mentre l'elemento militare, in ragione della missione e delle importanti possessioni temporali dei cavalieri, tende a secolarizzarsi. È il caso, per es., dell'O. di CALATRAVA (v.), di cui F. GURTON rifà la storia: *La chevalerie militaire en Espagne. L'Ordre de Calatrava*, Paris 1955.

II. OO. cc. pontifici. Il papa, in forza della sua sovranità spirituale e temporale, godeva piena giurisdizione sui primitivi OO. cc., benché spesso la esercitasse solo mediante delegati sovrani a lui fedeli, gran maestri e alti prelati suoi rappresentanti. Anche quando nel 1870 gli fu tolto il potere temporale sullo stato pontificio, vennero riconosciuti al papa gli onori sovrani (art. 3 della legge delle Guarentigie del 13-V-1871), e quindi il pieno diritto di conferire onorificenze riconosciute o riconoscibili nel regno d'Italia.

a) Gli OO. cc. pp. sono ora distintamente classificati dal moto proprio *Multum ad excitandos* di Pio X (7-II-1905) ed elencati dall'*Annuario Pontificio* nell'ordine seguente:

1) *O. Supremo di Cristo o Milizia di N. S. G. C.*, istituito da papa Giovanni XXII il 14-III-1319, comprendente un'unica classe; dal 1878 in poi fu concesso a pochi capi di stato e principi del sangue;

2) *O. dello Speron d'Oro o Milizia aurata*, istituito in epoca imprecisata (1367?), restaurato da Pio X (1905), comprendente non più di cento cavalieri d'unica classe;

3) *O. di Pio IX o Piano* (1847) istituito da Pio IX (17-VI-1847), riformato da Pio XII (1939). Come i seguenti, è distinto in tre classi: cavalieri di gran croce, commendatori con o senza placca, cavalieri. v. in AAS 32 (1940) 41 una limitazione ai privilegi dell'O. posta da Pio XII (11 nov. 1939);

4) *O. di S. Gregorio Magno*, istituito da Gregorio XVI (1-IX-1831), riformato da Pio X (1905), e conferito come ricompensa al merito civile o militare; ha tre gradi come il precedente;

5) *O. di S. Silvestro Papa*, derivato dalla Milizia aurata, istituito da Gregorio XVI (31-X-1841) e riformato da Pio X (1905); ha tre gradi come i precedenti.

Le nuove nomine sono pubblicate negli *Acta Apost. Sedis*, organo ufficiale della S. Sede.

Non si conferiscono come OO. cc. ma soltanto come distintivi d'onore la *Croce Pro Ecclesia et Pontifice*, istituita da Leone XIII nel 1881, e la *Medaglia Benemerenti*.

b) La S. Sede intervenne anche a proposito di OO. cc. di istituzione non pontificia, come gli OO. di MALTA (v.) e del S. SEPOLCRO (v.). Il primo, pur conservando antiche regole e privilegi e patrimoni, ha un carattere internazionale; il secondo è più direttamente sottoposto alla S. Sede. Tra i due OO. furono, anche recentemente, risolte dalla S. Sede alcune controversie: AAS 23 (1931) 385-87, 519-21...

L'O. equestre del S. Sepolcro di Gerusalemme, fondato (1090), come si crede, da Goffredo di Bouillon, re di Gerusalemme, fu ripristinato da papa Alessandro VI (1496). Questi se ne dichiarò capo supremo e attribuì la facoltà di creare i cavalieri al custode di Terrasanta fino a quando fosse stato sostituito dal patriarca di Gerusalemme. Pio IX nel 1847 riconfermò questa facoltà e nel 1868 riformò gli antichi statuti dell'O. Leone XIII nel 1888 ammise a far parte dell'O. anche le donne col titolo di *Matrone o Donne del S. Sepolcro*.

c) Fu sempre viva la tentazione di moltiplicare, per semplice iniziativa privata, gli OO. cc., di inventare per essi gloriose parentele col passato e di decorarli con presunti riconoscimenti della S. Sede. Tali sedicenti OO. cc. sogliono assumere il nome da OO. estinti o rimasti allo stato di progetto, o del tutto fittizi; e ignorando la storia dei veri OO. cc. e la loro evoluzione giuridica, si attribuiscono qualifiche, che ebbero la loro ragione d'essere nel passato, o che furono proprie di OO. autentici approvati dalla S. Sede, e si fregiano dei titoli di Sacri, Militari, Equestri, Cavallereschi, Costantiniani, Capitolarî, Sovrani, Nobiliari, Religiosi, Angelici, Celesti, Lascaridi, Imperiali, Reali, Delcassiani...

Nell'ambito di tali iniziative, prive di approvazione o riconoscimento qualsiasi della S. Sede, si possono annoverare i cosiddetti OO. di S. Maria o di Nostra Signora di Betlem, di S. Giovanni d'Acrida (detto anche semplicemente di S. Giovanni Battista), di S. Tommaso, di S. Lazzaro, di S. Giorgio di Borgogna (detto anche del Belgio o di Miolans), di S. Giorgio di Carinza, l'O. costantiniano di S. Stefano, l'O. costantiniano Lascaride Angelico della Milizia Aurata, l'O. della Corona di Spine, del Leone della Croce Nera, di S. Uberto di Lorena o di Bar, della Concordia, di Nostra Signora della Pace... A questi e altri simili cosiddetti OO. cc. con le annesse associazioni di Croci d'oro, d'argento, azzurre... più o meno internazionali, devono aggiungersi quelli che con qualcuno degli appellativi accennati hanno assunto il titolo dalla Mercede, da S. Brigida di Svezia, da S. Rita da Cascia, dalla Legione d'Onore dell'Immacolata, da S. Giorgio di Antiochia, da S. Michele, da S. Marco, da S. Sebastiano, da S. Guglielmo, dallo storico non più esistente O. del Tempio, dall'Acqua rossa di S. Cirillo di Gerusalemme...

d) La nobiltà di un O. c. dipende dalla storia delle sue imprese e delle sue benemerente, ma praticamente è tanto più ambito l'appartenerci quanto più rari sono i requisiti pretesi nei suoi membri e, perciò, quanto meno numerosi sono i conferimenti. Ambitissimi fra tutti rimangono, appunto per questo, gli OO. cc. pp.

III. Sono pur celebri e pregiati anche gli OO. cc. di alcuni stati europei: per es. quello dell'*Annunziata* in Italia, del *Toson d'Oro* in Austria, della *Legione d'onore* in Francia, della *Giarrrettiera* (già di S. Giorgio) in Gran Bretagna, di *Cristo* in Portogallo. Anche la Russia bolscevica volle avere OO. propri: di *Lenin*, della *Stella rossa*...

In Italia godettero grande estimazione i seguenti OO. cc.: 1) *della SS. Annunziata*, istituito da Amedeo VI di Savoia, detto il Conte Verde (1362); 2) *dei SS. Maurizio e Lazzaro*, risultante dalla fusione dell'O. di S. Maurizio, eretto da Amedeo VIII nel 1434, con quello di S. Lazzaro (1119); bolla di Gregorio XIII, del 1572; 3) l'O. militare (1815) e civile (1831) di Savoia; l'O. della *Corona d'Italia* (1868); 5) l'O. del *Merito del Lavoro* (1901), 6) l'O. *Coloniale* (1914).

Gliò la giovane repubblica italiana sorta il 2-VI-1946, non senza qualche facinorosa antimonarchica e retorica antinobiliare, ha istituito l'O. al merito della *Repubblica Italiana* da conferirsi a coloro che abbiano speciali benemerente verso la nazione. Comprende 5 classi: cavalieri di gran croce, grandi ufficiali, commendatori, ufficiali e cavalieri. È conferito con decreto del presidente della repubblica, su proposta del presidente del consiglio dei ministri.

La legge stabilisce inoltre che i cittadini italiani non possono usare nel territorio della repubblica onorificenze o distinzioni cavalleresche loro conferite in ordini non nazionali o da stati esteri, se non sono autorizzati con decreto del presidente della repubblica; l'uso delle onorificenze, decorazioni o distinzioni cavalleresche della S. Sede, degli OO. cc. del S. Sepolcro e di Malta continua ad essere regolato dalle disposizioni vigenti. La legge vieta il conferimento di onorificenze, decorazioni e distinzioni cavalleresche da parte di enti, associazioni o privati.

L'O. della SS. Annunziata e le relative onorificenze sono legalmente soppressi, come l'O. della Corona d'Italia. Cessa il conferimento delle onorificenze dell'O. dei SS. Maurizio e Lazzaro; è tuttavia consentito l'uso delle onorificenze già conferite, escluso ogni diritto di precedenza nelle pubbliche cerimonie. In generale, la legge è sfavorevole agli OO. e onorificenze, salvi i diritti sanciti nei patti del Laterano (1929). Infatti col Concordato del Laterano (art. 41) l'Italia autorizzava l'uso, nel regno e nelle colonie, delle onorificenze cc. pp., mediante registrazione del breve di nomina, da farsi su presentazione del breve stesso e domanda scritta dell'interessato. Prima del 1929, l'uso delle onorificenze pp. era consentito in Italia, nonostante il silenzio della legge delle Guarentigie e l'art. 78 dello statuto italiano che ne riservava al re il conferimento; dopo il 1929 la consuetudine che poteva apparire una tolleranza, diventava un diritto del cittadino, registrato e riconosciuto dallo stato italiano.

BIBL. — I principali OO. cc. sono illustrati alle rispettive voci. — P. HÉLYOT, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, 8 voll., Paris 1714-19 (ediz. del Migne, *Diction. des ordres relig.*, 4 voll., Paris 1847-59).

CH. WOLF, *De sacris ordinibus equestribus eorumque iuribus*, Gottinga 1736. — B. GIUSTINIANI, *Historie cronologiche degli OO. militari e di tutte le religioni cavalleresche*, Venezia 1792. — L. CIBRARIO, *Descrizione storica degli OO. cc.*, Torino 1846. — P. GIACCHIERI, *Comment. degli OO. eq. esistenti negli Stati di S. Chiesa*, Roma 1853. — F. DE BARGHON DE FORT-RION, *Histoire de l'Ordre de St. Sylvestre ou de l'Eperon d'or*, Vimoutiers 1857. — E. GADDI-HERCOLANI, *Storia degli OO. eq. romani*, Roma 1860. — *Collectio litter. apost. aliorumque documentorum equestris pontificios ordines spectantium*, Roma 1880. — R. CUOMO, *OO. cc. antichi e moderni*, Napoli 1894, 2 voll. — L. CAPPELLETTI, *Storia degli OO. cc. esistenti, soppressi ed estinti presso tutte le nazioni del mondo*, Livorno 1904. — L. PULLÈ, *Dalle crociate ad oggi*, Milano 1905. — GUADAGNINI, *Origine degli OO. cc.*, Venezia 1925. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* X, col. 1758-60. — M. HEIM-BÜCHER, *Die Orden u. Kongregationen*, Paderborn 19348. — F. GUIGUE DE CHAMPVANS DE FARÉMONT, *Histoire et législation des Ordres de chevalerie, marques d'honneur et médailles du S. Siège*, Paris 1932. — M. GORINO CAUSA, *Titoli nobiliari e OO. eq. pp.*, Torino 1933. — E. NASALLI ROCCA, *Le distinzioni nobiliari cavalleresche della S. Sede, in Convivium 7* (1935) 292-97. — C. ARNONE, *Diritto nobiliare italiano*, Milano 1935. — G. RAZZOLI, *Nei regni di S. Giorgio*, Roma 1939. — G. C. BASCAPÉ, *L'O. sovr. di Malta e gli OO. eq. della chiesa nella storia e nel diritto*, Milano 1940. — C. GONZALEZ DE ARROYO DE VASQUEZ DE PARÇA, *Privilegios reales de la Orden de Santiago en la edad media*, Madrid 1946. — Documentazione importante sugli OO. cc. presso F. MATEU Y LLOPIS, *Notas sobre los archivos de la bahía, la generalidad y la gubernacion del reino de Valencia*, in *Rev. de arch. bibliot. y museos* 1950, p. 5-35; presso J. LLADO

FERRAGUT, *Catálogo de la seccion hist. del archivo municipal de Pollensa (Mallorca) y de las curias de los Templarios y Hospitalarios de S. Juan de Jerusalem que se conservan en el mismo archivo*, Palma de M. 1944. — U. RUBBI, *OO. cc. esistenti ed essenti nel mondo*, Roma 1948. — S. FELIU Y QUADRENY, *Ordnes de caballeria pontificia*, Maiorca 1950.

ORDINI equestri e militari. v. ORDINI CAVALLE-RESCHI.

ORDINI religiosi, sono le comunità di RELIGIOSI (v.) in cui si devono emettere voti solenni secondo il proprio statuto (can 488 n. 2), almeno da qualcuna delle classi che le compongono. Tutti i membri degli OO., anche quelli che non avessero emesso voti solenni, si dicono **regolari** (le religiose degli OO., oltreché **regolari**, si dicono anche **monache, moniales**). Le comunità relig. dove, secondo il proprio statuto, si emettono soltanto voti semplici, non si dicono OO. ma propriamente **Congregazioni relig.**, e i loro membri si dicono **religiosi di voti semplici** (can 488 n. 2).

I. Questa nozione si fonda sulla natura dei Voti (v.), non in quanto si professano attualmente, ma in quanto, in forza delle costituzioni, si dovrebbero professare; quindi per determinare un O. r., l'attenzione deve riferirsi alle costituzioni: anche se nessun membro professa solennemente, ma in forza delle costituzioni si devono emettere voti solenni, quell'istituto è un O. (SCHAEFER, p. 71).

Prima dell'avvento delle CONGREGAZIONI di voti semplici, ogni istituto religioso era un O., perché nessuna società era approvata se non avente voti solenni. Dall'organizzazione dei TERZIARI (v.), associati agli O. r., nacquero le prime società senza voti: Oratoriani di S. Filippo, Lazzaristi di S. Vincenzo di Paoli... Sorsero anche le Congregazioni di voti semplici: Redentoristi (1732), Passionisti (1720)... Si formò quindi la seguente distinzione: 1) religioso con voti solenni; 2) religioso con voti semplici; 3) religioso senza voti pubblici (senso lato). Il CJC denominò veri religiosi tutti coloro che professano voti pubblici, distinguendoli in OO. e Congregazioni secondoché i voti sono solenni o semplici (SCHAEFER, *De religiosis*, Roma 1940, p. 92; cf. MATT. A. CORONATA, *Institut.*, I, Torino 1947, p. 609 ss).

II. Gli OO. si distinguono, secondo i loro scopi specifici, in **contemplativi**, dediti a meditazione, preghiera, studio, lavoro manuale, silenzio, digiuno; **attivi**, dediti alla cura d'anime, istruzione, missioni, assistenza agli infermi...; e **misti**, che uniscono la contemplazione al ministero pastorale.

Secondo l'esteriore modo di vivere, si dividono in: 1) **Regulares monachi**, il cui compito principale è il servizio divino e l'ufficio recitato in comune (Basiliani, Benedettini, Certosini, ecc. v. MONACI). Per le necessità dei tempi, si applicarono anche all'attività esteriore. Contemplativi restarono i Certosini, i Trappisti, gli OO. femminili a clausura perpetua; 2) **Regulares militares**, il cui compito fu la cura degli infermi, dei pellegrini, la difesa di Terra Santa e in genere della Chiesa; 3) **Regulares mendicantes fratres**, il cui compito è, oltre la preghiera in comune, la cura di anime. Fra essi sono celebri, carichi di storia gloriosa, i Domenicani, i Francescani, i Carmelitani; 4) **Regulares clerici**, senza preghiera in comune, dediti alla vita attiva (sono celebri: Gesuiti, Teatini, Barnabiti, Somaschi, Camilliani); 5) **Regulares canonici**, che uniscono la vita

regolare alla dignità e ufficio canonico e anche al ministero pastorale; 6) *Regulares hospitalarii*, che si dedicano alle opere di misericordia (i Trinitari, al presente parecchie congregazioni speciali). v. più oltre la rassegna degli OO. rr.

III. L'antico diritto ecclesiastico non limitava le fondazioni di nuovi OO. Innocenzo III nel conc. Lateranense IV (1215) decretò (c. 9, X, 3, 36): « *Ne nimia religioinum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de coetere novam religionem inveniat; sed quicumque ad religionem converti voluerit, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum de novo fundare, regulam et institutionem accipiat de approbatis* », decreto rinnovato in seguito. Esso si estende ad ogni sorta di congregazione e associazione religiosa. Ma nel sec. XVI le nuove condizioni indussero a modificarne l'applicabilità. E oggi, praticamente, tranne i consensi dell'autorità eccles. locale e centrale, non vi sono limitazioni alla fondazione di nuovi istituti religiosi. v. RELIGIOSI. Cf. G. Oesterle, *De conc. Tridentino reformatore Ordinum*, in *Ephem. juris can.* 3 (1947) 67-86.

IV. Gli OO. rr. nascono, in generale, da esigenze della coscienza cristiana collettiva, che tenta di soddisfarsi attraverso il ministero — vero squisito « servizio » reso alla comunità — di personalità eccezionali, i fondatori, che quelle esigenze hanno sentito con particolare vivacità, sofferenza e urgenza. Questa idea così semplice non pare che abbia sempre assistito in giusta misura gli studiosi delle « origini » degli OO. rr., la cui organizzazione risale alla fine del sec. XI e agli inizi del sec. XII. Sicché quelle origini rimangono ancora oscure, non solo perché i fondatori della Grande-Chartreuse, di Cîteaux, di Saint-Victor, di Arrouaise, di Cadouin, di Grandmont... non ci hanno lasciato autobiografie rivelanti le loro ansie e i loro itinerari spirituali, ma anche e soprattutto perché la loro opera è spesso collocata dagli storici posteriori in prospettive fattizie, inesatte.

Da una parte gli storici protestanti — o che credono di dovere intendere l'aggettivo « indipendenti » come sinonimo di « anticattolici » e « protestanti » — condannati a veder tutto nero nella chiesa romana e non potendosi esimere dall'ammirare gli OO. rr., trovano all'origine degli OO. l'opposizione dell'ideale evangelico puro contro la gerarchia romana (è per loro una costante della storia del cattolicesimo che affermi se stesso mettendosi fuori di se stesso, cioè lottando contro i movimenti che vorrebbero ricondurlo ad essere se stesso). Gli storici cattolici di un O. — molto spesso essi stessi figli dell'O. — cadono talora in un altro tipo di difetti: l'ammirazione encomiastica li fa cadere nella tentazione, del resto simpatica e inevitabile, di mitizzare il fondatore e di presentare l'istituto come opera d'arte uscita di getto bell'e compiuta in ogni sua parte dalla esclusiva genialità del fondatore assistito da una speciale provvidenza divina. Perciò il fondatore rischia di essere isolato dall'ambiente nel quale maturò la sua idea, la sua importanza e originalità viene moltiplicata, è taciuta la lenta drammatica evoluzione delle sue idee, sono pretermessi i dubbi degli inizi, gli scoramenti, i fallimenti, i mutamenti di strada (Roberto di Molesme, Bruno di Reims, Guglielmo di Champeaux, Conone di Preneste... abbandonano rapidamente la via intrapresa) e non è messo in conveniente luce il contributo che l'istituto stesso, nella sua realtà vivente e stabile nei secoli, diede

dà tuttora alla propria organizzazione (è un fatto comune che la « istituzionalizzazione » degli OO. sia opera dei discepoli dei fondatori, codificazione delle consuetudini vigenti nella comunità). I meriti eccezionali del fondatore non facciamo dimenticare che un O. è una realtà più « ecclesiale », più plastica e dinamica, e infine più nobile che non sia una grande idea geniale del fondatore. (Da questo punto di vista, sarà sempre difficile, e anche poco proficuo, discutere se un O. attuale sia o non sia fedele alle sue « origini »). — Alcune buone riflessioni presso H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935. — Un caso significativo presso Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, in *Rev. d'hist. eccl.* 42 (1947) 352-78. — V. MONDO VII.

V. Per altre questioni concernenti gli OO. rr. v. MONACHISMO, RELIGIOSI.

VI. RASSEGNA. Facciamo seguire un breve prospetto storico-statistico degli OO. attualmente esistenti (con casa generalizia, oppure almeno con una procura in Roma):

A) Canonici regolari. Sono così chiamati perché hanno unito e fuso insieme la vita regolare o religiosa con la dignità e l'ufficio canonicali. Si dividono nei rami seguenti:

- a) *Can. Reg. di S. Agostino Confederati: Sacerdotes et Apostoli. Ordo Canonicorum Reg. S. Augustini*, fond. sec. IV (?), riorganizzati sec. XI, confederati nel 1959. Attendono al culto liturgico solenne canonico, al ministero pastorale, alle missioni, all'educaz. della gioventù, all'ospitalità, agli studi. La confederazione comprende i seguenti rami:
- 1) LATERANENSIS: *Congregatio Ssmi Salvatoris Lateranensis*, sigla C. R. L., fond. inizio sec. XV (?). Stat. (1939): case 45 di cui 15 in Italia, con 355 membri di cui 87 in Italia. Nel 1942: case 45 e 9 di noviziato, con 334 membri di cui 16 chierici. Nel 1960, 485 membri.
 - 2) CONGREGAZIONE LATERANENSE AUSTRIACA: *Congregatio Canonicorum Regularium S. Augustini Lateranensium Austriaca* (fond. sec. XI, unita nel 1907). Nel 1942: case 6 con 349 religiosi di cui 25 novizi; nel 1960, 292 membri.
 - 3) CONGREGAZIONE OSPITALIERA DEL GRAN SAN BERNARDO: *Congregatio Ss. Nicolai et Bernardi Montis Jovis* (fond. sec. XI da S. BERNARDO di Mentone, v.; cf. anche GRAN S. BERNARDO). Scopo: servizio divino sulla montagna, ospitalità ai viaggiatori, ministero sacerdotale e missionario. — Stat. (1939): case 13 di cui 1 in Italia, con 78 membri di cui 1 in Italia. Nel 1942: case 6 e 1 di noviz., con 65 membri di cui 1 novizio. Nel 1960, 84 membri.
 - 4) CONGREGAZIONE SVIZZERA DI S. MAURIZIO DI AGAUNE: *Congregatio Helvetica a S. Maurilio Agaunen.* (fond. 1128). Nel 1947: professi 128. Nel 1942: membri 107; 137 nel 1960. Collegio in Roma, della « Madonna del Buon Consiglio »: v. ISTITUTI ECCLES., e.
 - b) *Premostratensi: Candidus et Canonicus Ordo Praemonstratensis* (sigla O. Praem.), fond. 1120 da S. NORBERTO (v.), appr. 1126; nuovamente appr. 1617-1624. Scopo: Vita monastica ed apostolato. Stat. (1940): case 152, di cui 1 in Italia, con 1610, membri di cui 20 in Italia. Nel 1942: case 52 con 1610 membri di cui 123 novizi. Nel 1946: professi 1544; nel 1947, 1555; nel 1960, 1750. —

Collegio in Roma, «Norbertino»: v. ISTITUTI ECCL. e.

c) **Ordine della Santa Croce** (CROCIGERI): *Ordo S. Crucis (Crocigeri)*, O. S. Cr., fond. 14 sett. 1211 da S. TEODORO de Celles (v.), appr. 1248. Scopo: Opere di apostolato. — Stat. (1940): case 18 di cui 1 in Italia, con 433 membri di cui 9 in Italia. Nel 1942: case 18 con 433 membri di cui 27 novizi. Nel 1947: professi 523; 670 nel 1960. — Collegio in Roma: v. l. c.

d) **Crocigeri della stella rossa**: *Canonici Regulares Sanctissimae Crucis a stella rubra*, fond. e appr. 1237.

Scopo: Cura delle anime. — Stat. (1942): membri 78 di cui 5 novizi. Nel 1948: professi 67; 43 nel 1960. — Casa gen. a Praga.

B) **Ordini Monastici**. v. MONACI, con prospetto storico-statistico.

C) **Ordini Mendicanti**. v. MENDICANTI, con prospetto storico-statistico.

D) **Chierici Regolari**. Appaiono nel sec. XVI e nei primi anni del sec. XVII. Mettono a fondamento dell'apostolato sacerdotale, nel più pieno senso della parola, una severa vita regolare che accomodano ai diversi bisogni dei tempi.

a) **Teatini**, *Ordo Clericorum Regularium, vulgo Theatinorum*, sigla C. R., fond. 1524 da S. GAETANO THIENE e dal card. PIETRO CARAFA; appr. 24 giu. 1524. — Stat. (1940): case 18 di cui 7 in Italia, con 125 membri di cui 60 in Italia. Nel 1942: case 11 e 1 di novizi in 2 prov. con 94 membri di cui 85 sacer. e 4 novizi; 1205 membri nel 1960.

b) **Congregazione di S. Paolo** (BARNABITI): *Congregatio Clericorum Regularium S. Pauli, Barnabitarum*, sigla B. (fond. da S. ANTONIO, M. ZACCARIA 1530; appr. 1533).

Scopo: sacro ministero; educazione della gioventù in convitti, esterni, oratori, associazioni cattoliche; missioni tra gli infedeli. — Stat. (1940): case 44 di cui 29 in Italia, con 525 membri di cui 465 in Italia. Nel 1942: case 34 e 6 di novizi, in 7 prov. con 383 membri di cui 206 sacer. e 44 novizi. Nel 1946 e 1947: prof. 566; 634 membri nel 1960. — Collegio in Roma, «di S. Ant. M. Zaccaria»: v. ISTITUTI ECCL., e.

c) **Compagnia di Gesù** (GESUITI): *Societas Jesu*, sigla S. J. oppure D. C. d. G. (fond. 1538 da S. IGNAZIO di Loyola; appr. 27 sett. 1540 e 12 marzo 1933).

Scopo: difesa e propagazione della fede a profitto delle anime nella vita e dottrina cristiana per mezzo della predicazione, amministrazione dei sacramenti, scuole, stampa, ecc. — Stat. (1942): case 1531 (di cui 90 in Italia) e 66 di novizi, in 50 prov., con 26.303 membri (2240 in Italia), di cui 12.164 sacer. e 2105 novizi. Nel 1946 e 1947: c. 27.000 religiosi; 34.687 nel 1960. — Collegio in Roma, «di S. Franc. Saverio» per le Missioni estere (l. c.).

d) **Somaschi**: *Ordo Clericorum Regularium a Somascha*, sigla C. R. S. (fond. da S. GIROLAMO EMILIANI 1528; appr. 4 giu. 1540).

Scopo: istruzione ed educazione della gioventù, specialmente degli orfani; ministero parrocchiale. — Stat. (1947): case 30 (24 in Italia) con c. 300 membri (270 in Italia). — Nel 1942:

case 25 e 3 di novizi in 3 prov., con 218 membri, di cui 96 sacer. e 11 novizi; 360 membri nel 1960.

e) **Ministri degl'Infermi**: *Ordo Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis*; sigle *Min. Inf.*, M. I. oppure O. S. C., O. S. Cam., detti CAMILLIANI, in alcuni luoghi *Crociferi, Agonizzanti, Padri della buona morte*, fond. da S. CAMILLO DE LELLIS 1582; appr. 1568. Stat. (1941): case 73 di cui 32 in Italia, con 858 membri di cui 404 in Italia. Nel 1942: case 73 e 9 di noviz. in 7 prov. e 4 quasi-prov., con 822 membri di cui 396 sacer. e 45 nov.; 1278 membri nel 1960. — Collegio in Roma, «di S. Camillo»: v. ISTITUTI ECCL., e.

f) **Chierici Regolari Minori** (CARACCIOLINI): *Ordo Clericorum Regularium Minorum*, sigla CC. RR. MM. oppure C. R. M. (fond. 1588 da S. FRANCESCO CARACCIOLLO; appr. 1 lu. 1588). — Stat. (1940): case 6 (5 in Italia) con 37 membri (26 in Italia). Nel 1942: case 4 e 1 di noviz., con 24 membri di cui 12 sacer. e 2 nov.; 50 membri nel 1960.

g) **Chierici Regolari della Madre di Dio**: *Ordo Clericorum Regularium a Madre Dei* (LEONARDINI), sigla O. M. D. (fond. da S. GIOV. LEONARDI 1 sett. 1574; appr. 13 otto. 1595; elev. ad Ord. reg. 14 ag. 1619).

Scopo: ministero sacerdotale; opere di apostolato. — Stat. (1941): case 8 (7 in Italia) con 92 membri (85 in Italia). Nel 1942: case 7 e 1 di nov. con 72 membri di cui 30 sacer. e 9 novizi. Nel 1946: prof. 92.

h) **Chierici Regolari Poveri della Madre di Dio delle Scuole Pie** (SCUOLAPI): *Ordo Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei scholasticum*; sigla S. P. (fond. 1617 da S. GIUSEPPE CALASANZIO; elev. ad Ord. reg. 18 nov. 1621).

Scopo: istruzione ed educazione cristiana della gioventù, principalmente mediante la scuola. — Stat. (1941): case 140 (30 in Italia) con 2196 membri (250 in Italia). Nel 1942: case 131 in 15 prov., con 2044 membri di cui 1307 sacer. e 71 novizi. Nel 1946 e 1947: prof. 1955; 2417 membri nel 1960. — Collegi in Roma «di S. Pantaleo» e «Calasanzianum»: v. ISTITUTI ECCL., e.

BIBL. — I singoli OO. sono trattati sotto le rispettive voci. — Per una bibl. generale v. RELIGIOSI, MONACHISMO, ORDINI CAVALL. — A. CENNI, *Gli OO. religiosi attivi e misti*, Torino 1937: volumetto di edificazione e propaganda. — H. MARC-BONNET, *Histoire des Ordres religieux*, Paris 1949, denso eccellente opuscolo che descrive obiettivamente la fondazione, le caratteristiche, lo spirito, metodi, influenze, decadenze, riforme, rivalità (tra di loro e col clero secolare), successi attuali degli OO. rr.; vers. it., Milano Garzanti 1954. — OO. e Congregas. religiose, brevi monografie raccolte da M. ESCOBAR, 2 voll., Torino 1951-53.

ORE: libro d'ore (Inglese *Prymer*; tedesco *Stundenbuch*) si chiamò una specie di breviario per i laici, un libro che raccoglieva le preghiere più comuni e pregiate di cui si alimentò la pietà medievale: testimoni importanti delle devozioni estraliturgiche generali e locali, e monumenti insigni di arte per le illustrazioni (miniature, silografie) che lo commentavano e lo adornavano.

Generalmente conteneva: calendario, florilegio dei vangeli, preghiere alla Vergine (*Obsecro te; O inno-*

merata, orazione che Leroquais trova già in un ms. della fine del sec. XI, e che quindi non sembra di origine cistercense come ha pensato il Wilmart), l'Ufficio parvo della Vergine (« ufficio », *horae Virginitis M.*, donde il nome del libro), ore della Croce (ordo de cruce, *parvus o magnus*), ore dello Spirito S. (*parvae horae de S. Spiritu*), i 7 salmi penitenziali, l'ufficio dei defunti, i suffragi (estratti dalle Lodi e dai Vespri dell'Ufficio div.), le litanie dei santi. Questi elementi si erano già aggiunti come parti integranti al SALTERIO (v.), testo pressoché unico della devozione antica, talvolta anche al Messale (Leroquais descrive un L. d'o. messale italiano del 1380) e al Breviario; ma poi, sviluppandosi, se ne staccarono formando lo speciale L. d'o. per uso dei laici. Non vigendo ancora un controllo sulle edizioni dei libri di preghiera, non fa meraviglia che nel L. d'o., accessoriamente, secondo il gusto dei committenti e dei copisti, vi fossero inseriti anche testi scadenti, latini o volgari, perfino superstitiosi, e anche elementi profani nel testo e nelle illustrazioni. I LL. d'ore si moltiplicarono a dismisura, in vari formati (*grandi e piccole ore*), e diventarono di moda.

BIBL. — v. sotto **MINIATURA**. — V. LEROQUAIS, *Les Livres d'heures mss. de la Biblioth. Nationale*, Paris 1927, 3 voll. con descrizione di 313 LL. d'O. *Suppléments*, Paris 1943, con descrizione di altri 22 LL. d'O.; *Les Psautiers mss. latins des biblioth. publiques de France*, Mâcon 1940-41, 3 voll. — H. LECIERQ in *Dict. d'arch. chrét.* IX-2, col. 1836-82. — H. BOHATTA, *Bibliographie der Livres d'Heures (Horae B. Mariae V.)*, Officia, Hortuli animae, Coronae B. M. V., Rosaria und Cursus B. M. V. der XV u. XVI Jahrh., Wien 1924² — P. GUSMAN, *L'illustration du livre français. I, L'incunabile xylographique. Le livre à gravure sur bois au XV s. Le Livre d'Heures à figure au XV et au XVI s.*, Paris 1945. — *Manuscripts et livres précieux retrouvés en Allemagne*, esposti alla Bibliot. Naz. di Parigi, con 9 Libri d'o., Paris 1949. — G. BAZIN, *Le livre des saisons. Enluminures et miniatures des XIV et XV s.*, Genève 1942. — E. MÂLE, *Les Grandes Heures de Rohan (Bibl. Nation.)*, Paris 1947. — J. PORCHER, *Les Grandes Heures de Rohan. Enluminures et miniatures des XIV et XV s.*, Genève 1943 — Id., *Two models for the «Heures de Rohan»*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 8 (London 1945) 1-6, con ill. — E. PANOFKY, *Reintegration of a Book of Hours executed in the workshop of the « maître de Gr. Heur. de Rohan »*, Cambridge (Mass.), Harvard university press. — J. PORCHER, *Les Très riches Heures du duc de Berry (Musée Condé de Chantilly). Le calendrier*, nuova ediz., Paris, Nomis. — H. MALO, *Les Très riches Heures du duc de Berry. Images de la vie de Jésus*, Paris 1943. — H. BOBER, *The zodiacal miniatures of the Très riches Heures of the duke of Berry. Its sources a. meaning*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 11 (1948) 1-34, con illustr. — J. PORCHER, *Les Très belles Heures de Jean de Berry et les ateliers parisiens*, in *Scriptorium* 7 (1953) 121-23, con illustr. — H. MALO, *Jean Fouquet. Les Heures d'Et. Chevalier (Musée Condé de Chantilly)*, Paris 1946. — M. CAPPUYNS, *Le Livre d'H. de Jean IV de Créquy*, in *Scriptorium* 4 (1950) 82-91, con due testi francesi e illustr. — *Les Heures d'Anne de Bretagne* (Parigi, Naz. ms. lat. 9474), a cura di EM. MALE-EDM. POGNON, Paris 1946; il capolavoro fu miniato (c. 1500) da Jean Bourdichon, pittore del re. — L. M. J. DELAÏSSÉ, *Une production d'un atelier parisien et le caractère composite de certains Livres d'Heures*, in *Scriptorium* 2 (1948) 78-84, con illustr. — Id., *Le Livre d'Heures de Mary van Vrouwensteyn*, capolavoro della miniatura olandese del sec. XV terminato nel 1460 da molte mani di uno studio di Utrecht,

ivi 3 (1949) 230-45, con illustr. — E. BOSTRÖM, *Un Livre d'Heures d'Utrecht au Musée nat. à Stockholm*, in *Nordisk tidskrift för Bok-och Biblioteksvesen* 38 (Stoccolma 1951) 156-62, con illustr.; cf. V. DELAPORTE, ivi, p. 163-68. — A. W. BYVANCK, *Un nouveau Livre d'H. de l'école d'Utrecht*, in *Scriptorium* 1 (1946-47) 310-13, con illustr. — R. A. PARMENTIER, *Een verlicht devotieboek van Gentsche herkomst*, in *Jaarboek der kon. Musee van schoone Kunsten van België* 4 (1943) 1-34: descriz. di un L. d'o. della fine sec. XV o inizio sec. XVI, proveniente dalla regione di Gand (ora all'abbazia O. S. B. di St-André-lez-Bruges). — Id., *Een verlicht Hollands tijden-en gebedenboek*, in *Sacris crudiri* 4 (1952) 293-338, studio di un L. d'O. olandese degli inizi del sec. XVI, con ediz. di alcune preghiere caratteristiche, e illustr. — R. SCHILLING, *A Book of Hours from the Limbourg atelier*, in *Burlington magazine* 81 (1942) 194-97, e *An unknown french Book of Hours*, ivi 84 (1944) 20-24. — J. B. COLBERT DE BEAULIEU, *Le livre de prières de Marie Lezzinska*, conservato nella Bibl. reale del Belgio (II 3640), in *Scriptorium* 2 (1948) 103-12, con illustr. — J. STADLHUBER, *Das Latenstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterl. Fortleben*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 72 (1950) 282-325. — G. M. BEYSSAC, *Heures et devinettes*, in *Ephem. liturg.* 73 (1959) 212-15; crittogrammi nei L. d'O.

ORE canoniche. v. UFFICIO DIV.

OREB, *Horeb* (ebr. Hōrēbh = siccità, desolazione), uno dei nomi biblici del SINAI (v.). Non si è ancora trovata una ragione definitiva per spiegare la duplicità dei nomi che designano la celebre località del Sinai. V'ha chi li ritiene perfettamente sinonimi (e allora la diversità risalirebbe a fonti linguisticamente diverse: O. sarebbe nome madianitico e Sinai nome cananeo dello stesso monte, secondo alcuni; in tale duplicità Wellhausen trova un indizio della molteplicità dei « documenti » confluenti nel PENTATEUCO, v.). V'ha chi vi vede designazioni di cose diverse benché vicine e contigue: O. indicherebbe secondo alcuni tutta la catena, Sinai indicherebbe la cima dove fu promulgata la legge; oppure O. indicherebbe la parte settentrionale della montagna, Sinai la parte meridionale la sua cima più alta; oppure O. indicherebbe la parte montuosa, Sinai il deserto circostante. — v. commenti al PENTATEUCO.

OREB (= corvo) e **ZEB** (= lupo), nomi (totemici?) di due capi madianiti, che al tempo di GEDEONE (v.) vennero catturati dagli Israeliti e uccisi presso il fiume Giordano, in località che in seguito furono designate come « rupe di O. » e « torchio di Z. »: Giudici VII 25, VIII 3; cf. Salmo LXXXII 12, Is X 26.

OREFICERIA sacra. Nasce con il riconoscimento costantiniano della libertà della chiesa e con la costruzione delle prime chiese (basiliche). Antichi documenti, tra cui il *Liber Pontificalis*, ricordano eccellenti opere di O. profuse nelle nuove costruzioni. L'elenco dei lavori in metalli preziosi di cui era dotata la primitiva basilica di S. Pietro è lunghissimo, impressionante: massicci elementi architettonici ricoperti o decorati a lamina d'oro, pareti, colonne, archi, altari, cibori, seggi, gradini, innumerevoli vasi e arredi sacri, tutti di grande valore: ma nulla più rimane di tanta prodigiosa ricchezza. In linea d'arte è facile presumere che gli esecutori avranno seguito dapprima il solco degli artisti orientali, greci e romani, per venire poi risucchiati in

que l'orgo di decadimento che si verifica in tutto l'ambito dell'arte fino alla rifioritura bizantina.

A Ravenna quest'arte appare già adulta; ne fanno testimonianza i mosaici ancora presenti nelle sue basiliche, dai quali si rileva che l'O. ebbe campo di mostrarsi con sfarzo in questo centro del potere imperiale in Italia. Anche documenti scritti ricordano l'abbondanza straordinaria di decorazioni e di oggetti; in oro, in argento, in smalto, nelle varie chiese ravennati.

Il tesoro di Monza custodito presso il duomo ci dà un'idea di ciò che fu l'O. dei primi secoli. La collezione più significativa è costituita dai doni della regina Teodolinda; nella parte superiore del bassorilievo, che decora il timpano della porta centrale, è rappresentata Teodolinda coi doni da lei portati alla chiesa. Di grande valore sono molti pezzi del tesoro, fra cui una croce pettorale del sec. VII col Cristo interamente vestito, una copertura di evangelario in oro con smalti e filigrana, un medaglione col Crocifisso vestito, il piatto inaugurale di Teodolinda in argento dorato con la chioccia e sette pulcini, una croce votiva in oro e gemme, un pettine d'avorio del sec. VI, una copertura di sacramentario in avorio traforato sopra lamine d'argento dorato (Berengario), la grande croce processuale in lamine d'oro e d'argento con le storie del Redentore e del Battista e un medaglione centrale con la Madonna, il Bambino e Teodolinda; mirabile opera del VI sec., rifatta e rinnovata poi in più riprese. Fa parte del tesoro di Monza la celebre, preziosa corona di ferro (si dice che il cerchietto, applicato internamente al cerchio d'oro, sarebbe uno dei chiodi di ferro con cui venne crocifisso il Redentore).

Importantissimo monumento di O. s. è il paliotto della basilica di S. Ambrogio a Milano, che circonda i quattro lati dell'altare, opera di Volvinto (835), donato all'arcivescovo Angilberto II. È in lamine d'oro e d'argento dorato a bassorilievi sbalzati con filigrane d'oro, fasce con smalti bizantini incastonati e gemme greche e romane. Una croce disegnata a smalti e pietre preziose (grosse agate e un topazio) occupa il centro.

Nell'epoca susseguente si hanno ancor più ricchi e significativi lavori. Bellissima la pala d'oro che serve di fondo all'altare di S. Marco in Venezia. Una parte di essa, più antica (sec. X), è il frammento anteriore di un altare rivestito completamente di smalti con le figure del Cristo, di S. Michele e di altri personaggi. La parte più recente (sec. XIII) porta placche di smalto in oro e argento, incrostate di pietre preziose, con scene dell'A. e del N. T. e con storie di S. Marco.

Tra le innumerevoli opere di O. s. di cui abbonda l'Italia, indicheremo per l'epoca romanica il braccio-reliquario della cattedrale di Messina; la corona di Costanza II nel tesoro della cattedrale di Palermo; il paliotto della cattedrale di Città di Castello, la pala d'argento di Cividale. Per l'epoca gotica il reliquiario di Orvieto; il busto-reliquiario di S. Agata a Catania; le opere di Nicola da Guardiagrele in molte chiese abruzzesi; le croci di S. Giorgio degli Schiavoni e di S. Teodoro a Venezia; la croce di Andreolo de' Bianchi a Bergamo; il reliquiario dei SS. Innocenti in S. Ambrogio a Milano; il reliquiario di S. Domenico a Bologna. Per l'arte del rinascimento, che nell'O. in genere e non meno in quella sacra, coltivata anche da famosi maestri come Ghiberti, Verrocchio, Pollaiuolo, Della Robbia, Cel-

lini, ebbe meravigliosa fioritura, ricordiamo la croce del battistero e le varie opere di O. in S. Lorenzo e nel duomo a Firenze; l'evangelario del duomo di Padova; il reliquiario dell'anello della Madonna a Perugia; il Calvario di Mattia Corvino, in gran parte lavoro di cesellatori lombardi; il reliquiario in S. Antonio a Padova.

Nell'età moderna lo scadimento dell'ispirazione religiosa in ogni ramo d'arte, la mancanza di quel mecenatismo che un giorno procurava l'accumularsi dei tesori di arte, colpiscono anche l'O. Per altro non mancarono nel recente passato, come non mancano oggi, opere di alto valore artistico, ideate nell'ambito delle idee d'arte predominanti, alcune non indegne di affiancarsi ai capolavori dell'arte antica.

Meraviglioso fu lo sviluppo dell'O. s. in Francia già alla corte di Clotario II e Dagoberto I, sostenuto in modo particolare da S. Eligio, allievo di Abbone proprietario della zecca di Limoges, ministro del re e vescovo di Noyon. Da lui viene la scuola di O. cui si devono i lavori dell'abbazia di S. Dionigi, e che acquistò tanta fama nel periodo carolingio. Alla scuola di Limoges, non inferiore alle scuole bizantine, si faceva ricorso anche da fuori; pare che il patriarca di Grado le commissionasse vasi sacri per la chiesa di S. Marco. Fra i tesori elencati nel testamento di Everardo, genero di Luigi il Buono, si enumerano due altari d'argento e uno di cristallo, calici e patene d'oro interamente coperti da pietre preziose, croci e corone d'oro, evangelari e messali dalle coperture d'oro con gemme, rubini e smeraldi. Angilelmo vescovo di Auxerre faceva rivestire di bassorilievi d'argento gli altari della cattedrale e la dotava di dieci grandi candelabri preziosi. Scomparso durante la Rivoluzione, era celebre l'altare della SS. Trinità a Reims, offerto — insieme a grande quantità di vasi sacri — dal vescovo Eriveo. Un altare d'oro, ceduto poi a Luigi XV, possedeva la cattedrale di Sens. Nel museo di Cluny, dopo svariate vicende, tornava quello regalato da Enrico II alla cattedrale di Basilea; un bassorilievo d'oro dell'altezza di m. 1.80 con le figure — separate da arcate con colonnine d'oro — del Salvatore e di molti santi, è sormontato da medaglioni rilegati da arabeschi e fogliami, e racchiuso da larghe fasce con iscrizioni: opera meravigliosa del sec. XI.

Nello stesso museo si conservano 8 corone d'oro scoperte nelle vicinanze di Toledo, dotate di catenelle, croci ed emblemi vari. Le iscrizioni che vi si leggono dimostrano che anche la Spagna nei secoli VII e VIII, cui risalgono le corone, doveva essere riccamente dotata di O. di squisita fattura.

In Germania sono numerosi i lavori di O. di epoca bizantina e carolingia. Di Ratisbona è un altare d'oro (dono dell'imperatore Ermoldo, 890), la cui tavola è sostenuta da 8 colonne d'oro, e il ciborio, rivestito d'oro è sormontato da una croce di pietre preziose. A Monaco si ammira un evangelario, già del tesoro di Ratisbona, dalla ricchissima copertura in oro e smalti. Il reliquiario della S. Croce a Limburgo, proveniente dall'oriente e regalato dal duca di Nassau, ha miniature in smalto di finissima esecuzione e iscrizioni in lettere greche; ricchissimo di pietre preziose. Celebre è la croce d'oro nella cappella del palazzo dei reali di Baviera.

In tutti i musei d'Europa restano ancora in gran quantità oggetti che dimostrano il progressivo sviluppo dell'O. s. nelle nazioni cristiane, che sempre,

quando fu possibile, resero al mistero cristiano anche l'omaggio della preziosità della materia incorporandola la loro passione religiosa e la loro potenza artistica.

BIBL. presso ENC. IT. XXV, 488-50 I, e HENRY LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, col. 2447-58r: studi d'insieme, con illustr. — v. le singole voci: Altare, Anello, Calice, Campana, Candelabro, Cattedra, Croce, Crocifisso, Libri liturgici, Medaglie, Ostersorio, Paliotto, Pastorale, Patena, Pisside, Portale, Reliquiario, Tabernacolo, Trono, Turibolo, ecc.

Studi generali. E. MOLINIER, *Histoire génér. des arts appliqués à l'industrie*. IV, *L'Orfèvrerie*, Paris 1901. — M. ROSENBERG, *Geschichte der Goldschmiedekunst*, Darmstadt u. Frankfurt a. M. 1910 ss. — Id., *Der Goldschmiede Merkmale*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1921-22. — F. VOLBACH, *Metallarbeiten des christl. Kultes in der Spätantike u. im frühen Mittelalter*, Mainz 1921. — G. B. E. BUNT, *The goldsmiths of Italy*, London 1926. — E. KRIS, *Goldschmiedearbeiten*, Wien 1932. — M. ACCASCINA, *L'O. italiana*, Firenze s. a. — A. MORASSI, *Antica O. italiana*, Milano 1936. — J. BRAUN, *Die Reliquiäre des christl. Kultes u. ihre Entwicklung*, Freib. i. Br. 1940. — A. LEJARD e altri, *L'Orfèvrerie*, Paris 1947. — J. BABELON, *L'Orfèvrerie française*, Paris 1945. — L. LANEL, *L'Orfèvrerie*, Paris 1949². — CH. JACKSON, *English goldsmiths and their marks*, London 1949, nuova edizione (pp. 747). — O. HÖVER, *Das Eisenwerk. Die Kunstformen d. Schmiedeeisens von Mittel. bis zum Ausgang d. XVIII Jahrh.*, Tübingen 1953². —

C. CECHELLI, *La vita di Roma nel medioevo*. I-1, *L'OO.*, Roma 1951. — *Orfèvrerie d'art à Bruges. Catalogue*, Bruges 1950. — H. JOUIN DUBOIS, *L'art eucharistique en Bretagne. Le métier jolli des orfèvres-moines, des druides à la guerre des deux Jeannes*, Rennes 1950. — P. M. AUZAS, *Chefs d'oeuvre de l'O. relig. bretonne*, in *Congr. archéol. de France*. 107^e sess. *Saint-Brieuc* (Paris 1950) 328-52. — A. M. BONENFANT-FEYTMANS, *La corporation des orfèvres de Bruxelles au moyen-âge*, in *Bullett. de la Commission roy. de l'histoire* 115 (Brux. 1950) 85-172. — J. VERNEAUX, *Les grands orfèvres liégeois du XV au XVIII s.*, in *Bullett. de la Soc. d'art et d'hist. du diocèse de Liège* 34 (1948) 36-78. — A. GRABAR, *O. mosane, O. byzantine*, in *Art mosan. Recueil de travaux*, Paris 1953, p. 119-26.

OREGGI (*Oregius*) Agostino, card. (1577-1635), n. a S. Sofia (in Emilia al confine con la Toscana), m. a Benevento. Diciassettenne fu inviato per gli studi a Roma (Collegio Romano) dove incontrò la protezione del card. Bellarmino, che apprezzava la sua cultura e il suo talento, e aveva ammirato una sua prova eroica di castità. O. ebbe maestri Andrea Eudemone Giovanni in filosofia, Pietro Asdrubale e Muzio Vitelleschi in teologia. Addottoratosi in filosofia, teologia e in diritto sia civile che canonico, ricevette il presbiterato, fu nominato canonico teologo di Faenza, dove insegnò pubblicamente per alcun tempo con gran plauso, fino a che fu assunto al servizio del card. Maffeo Barberini, allora legato a Bologna, che lo fece suo teologo e in questa carica lo tenne carissimo e lo utilizzò più volte anche dopo che divenne (1623) papa Urbano VIII (lo chiamava il suo Bellarmino, mentre Bellarmino lo chiamava il suo teologo). L'O. fu fatto inoltre canonico di S. Pietro, elemosiniere pontificio, consultore del S. Ufficio e di altre congregazioni romane, e infine (28 nov. 1633) cardinale del titolo di S. Sisto e insieme arcivescovo di Benevento. Quivi morì e fu sepolto nella cattedrale.

Appreso il greco durante la consuetudine col card.

Barberini, partecipò alla polemica circa l'opinione di Aristotele sulla IMMORTALITÀ dell'anima (v.) e in *Aristoteles vera de rationalis animae immortalitate sententia* (Roma 1631 e 1632) si industriò di provare che lo Stagirita ammise questa verità. Trattò ancora *De Deo et SS. Trinitate, de angelis et opere sex dierum* (Roma 1632), *De Incarnatione* (Roma 1633; nell'ediz. del 1642, curata dal cognato Nicola O., sono pubblicati anche un trattato di *Metaphysica*, un trattato *De peccatis* e una *Summa theologica* in 4 parti, la seconda delle quali è una solida e lucida esposizione *De eccles. hierarchia*). Fu detto, senza fondamento, che il PETAVIO (v.) avesse tratto la sua celebrata erudizione dai mss. dell'O. — CIACONIUS IV, 593-96. — PASTOR, vers. it. XIII, 915, 919. — HURTER III², col. 650-52. — P. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1405.

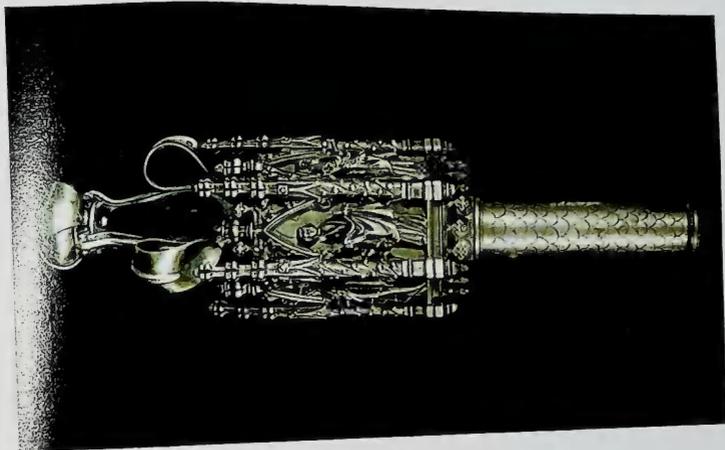
OREGLIA DI S. STEFANO Giuseppe, S. J. (1823-1895), n. a Benevegianna (Mondovì), fu alunno del convitto dei Nobili al Carmine di Torino, indi entrò nel noviziato di Chieri (1842), studiò anche in Francia e a Napoli. Assistette alla consulta per la fondazione di *Civiltà Cattolica* (feb. 1850) coi pp. Pellico, Bresciani, Curci, Liberatore, Taparelli d'Azeglio. Gli fu affidato l'incarico della cronaca contemporanea, che lasciò presto per darsi alla polemica antiliberalista. Fu per alcuni anni direttore della rivista e poi bibliotecario. Liberalismo e massoneria, sospettata di essere in parentela col giudaismo internazionale, furono i suoi costanti bersagli, contro i quali diresse articoli di *Civ. catl.* e opuscoli. — *Civ. Catl.* 1895-IV, 504-08.

Luigi, card. (1828-1913), fratello di Giuseppe, n. a Benevegianna, m. a Roma. Sacerdote dal 1851, dalla segreteria di Stato passò internunzio in Olanda (1863), nunzio in Belgio (1866, creato arcivescovo titolare di Damiatina) e poi in Portogallo (1868). Fatto cardinale di S. Anastasia da Pio IX (1873) ottenne la sede suburbicaria di Palestrina (1884) e divenne camerlengo di S. Romana Chiesa. Come decano del S. Collegio, lasciò Palestrina per Porto e S. Rufina (1889), che mutò nel 1896 colle diocesi di Ostia e Velletri. Fu uno dei sostenitori della candidatura di Giuseppe Sarto nel conclave del 1903. — G. B. RESSIA, *Il card. L. O. di S. S.*, Mondovì 1914.

OREMUS. v. ORAZIONE lit.

ORESME (di) Nicola (c. 1325-1382), normanno d'origine (nato forse nei pressi di Caen), nel 1348 lo troviamo studente di teologia a Parigi, indi nel 1356, già dottore in teologia, gran maestro nel Collegio di Navarra. Fu favorito di vari benefici: il 23 nov. 1362 riceve un canonicato a Rouen, ne riceve un altro a Parigi il 10 feb. 1363, dal 18 marzo 1364 è decano della cattedrale di Rouen. Ma sembra che continuasse a dimorare a Parigi, dove da diversi documenti risulta insegnante di teologia negli anni 1364, 1371, 1372, 1375. Fu oltremodo caro e ascoltato come consigliere e istruttore alla corte di Carlo V, in nome del quale nel Natale 1363 condusse un'ambasciata presso la curia avignonese per distogliere papa Urbano V dal progetto di rientrare in Roma. Carlo V lo compensò dei suoi servigi facendolo nominare (3 agosto 1377) vescovo di Lisieux. Quivi l'O. passò gli ultimi suoi anni (vi morì l'11 luglio 1382).

È uno dei prelati più illuminati, aperti e zelanti del suo tempo, campione dell'unanimità parigino, uno



Nodo di *Pastorale* d'argento, arte lombarda della fine del XIV secolo. Filizza Madama di Torino.



Frammento di *Croce* eseguita da S. Eligio, patrono degli orefici. Gabinetto delle Medaglie alla Biblioteca Nazionale di Parigi.



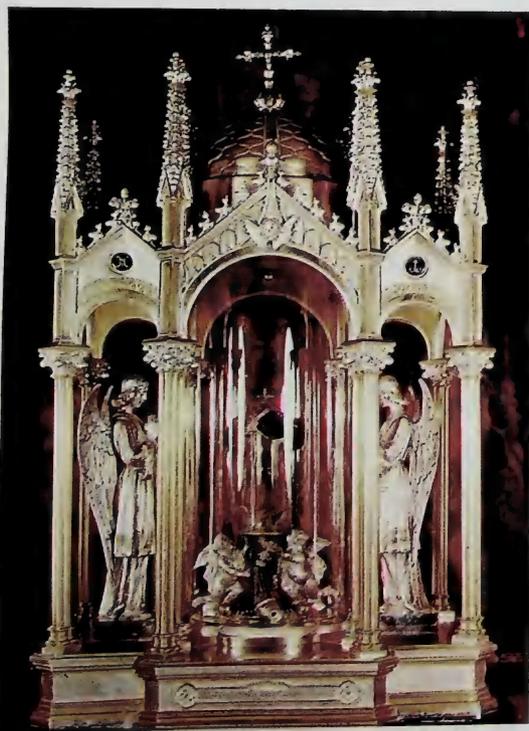
Croce di Lotario II. Tesoro del duomo, Aquisgrana.



*Reliquiario del Dente, o di S. Giovanni Battista, VIII-IX secolo.
Tesoro del duomo, Monza.*



Urna d'argento di Gasparo Molo, XVII secolo. Tesoro del duomo, Como.



Reliquiario del preziosissimo Sangue di Maria. Arte contemporanea.

dei massimi filosofi del sec. XIV che è così importante per la formazione delle idee moderne. L'O. è il rappresentante precipuo di quella corrente matematico-sperimentale che s'irradiava dalla scuola di Oxford, la quale, teorizzata radicalmente nell'OCCAMISMO filosofico (v.), produceva tante rovine nella SCOLASTICA (v.), mentre, applicata allo studio della natura, avviava coi primi geniali risultati la SCIENZA moderna (v.).

La sua produzione non è ancora tutta conosciuta e quella conosciuta non è stata tutta studiata; ma quel che sappiamo di lui basta per farci dire che poche menti si applicarono a tanti settori del sapere con tanta originalità. Ormai si è generalmente d'accordo nel ritenere che gli si devono tre grandi scoperte: individuò la legge della caduta dei corpi, affermò il moto diurno della terra, ebbe la prima idea della geometria analitica, meritandosi l'onore di predecessore di Galileo, di Copernico, di Cartesio. Né va dimenticato che egli, assai prima di Cartesio, usò la lingua francese anche in questioni scientifiche e filosofiche: il suo francese mostra in filigrana lo stile, la sintassi latina e tutta la struttura mentale latina che lo accompagnò per i primi 40 anni della sua vita, ma è pur sempre notevole contributo alla formazione del volgare scientifico.

Poco studiata è la sua attività teologica. Sono andati perduti i suoi commenti alle *Sententiae*; una questione ci viene comunicata da PH. BÖHNER, *Eine Quaestio aus dem Sentenzenkommentar des Magisters N. O.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.* 14 (1947) 305-28. Conserviamo un trattato di cristologia relativo alla III parte: *De communicacione idiomatum*, edito da E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat «De communicacione idiomatum» bei N. O.*, ivi 1940: ediz. del trattato (conservato in gran numero di mss.), evoluzione della dottrina dell'Incarnazione e storia della distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio. La discussione della relazione fra gli attributi umani e gli attributi divini di Cristo viene sterilizzata e falsata dalle supposizioni fantastiche e dai ragionamenti sofistici introdotti dalla distinzione nominalistica (v. OCCAM) fra la potenza assoluta e ordinata di Dio.

Non abbiamo tracce dei trattati: *De dicis de omni in divinis*, *Contra mendicationem*, del trattato in favore dell'Immacolata Concezione contro le negazioni della scuola domenicana. Un curioso trattato *De Antichristo et eius ministris ac de eiusdem adventus signis propinquis simul et remotis*, dubitativamente attribuito all'O. o a S. Bonaventura dagli editori MARTÈNE-DURAND (*Ampbiss. coll.* IX, 1271-1446) sulla fede di un ms., è probabilmente opera di Guglielmo de Saint-Amour.

Falsamente gli fu attribuita la versione francese del *De remediis utriusque fortunae* del Petrarca (che va restituita a Jean Daudin canonico della St.-Chapelle) e della *Bibbia* detta di Carlo V (che è opera di Raoul de Presles).

Fu segnalata di lui una *Ars sermocinandi* (ms. Paris. lat. 7371). LAUNOI nella sua *Regii Navarrae gymnasi...* *historia* conosceva un ms. contenente 115 sermoni di O. Il discorso tenuto dall'O. la vigilia del Natale 1363 davanti a Urbano V in Avignone fu edito da protestanti (Giov. WOLF, *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, I, Lauingen 1600, p. 648-53, testo latino; FLACIO ILLIRICO, *Catalogus testium veritatis*, Fran-

coforte 1573, foglio 328 recto-333 recto, vers. tedesca), cui piacque molto per la vivace critica degli abusi della curia. Il Wolf, o. c., p. 654-56, aggiunge la cosiddetta *Epistola Luciferi* (il demonio scrive agli ecclesiastici ringraziandoli degli insigni servizi che essi recano alla sua causa!), che non è affatto dell'O.

M. R. BOSSUAT, *N. O. et le «Songe du Verger»*, in *Le moyen âge* 53 (1947) 83-130, attribuisce, con buone ragioni ma crediamo non decisive, al futuro vescovo di Liseux il celebre trattato di diritto pubblico ed eccles., che va sotto il nome di *Somnium viridarii*.

Contro l'astrologia giudiziaria, vastamente diffusa nell'opinione pubblica e accreditata anche a corte, O. indirizzò vigorose confutazioni: *Contra astronomos judicarios*, di cui lo stesso autore fece un adattamento francese: *Livre de divination*, che comincia così: «è mia intenzione di mostrare, se Dio m'aiuta, con esperienze, con autorità e con ragioni umane, che pazza cosa malvagia e pericolosa anche temporalmente sia intestardirsi a voler conoscere o divinare gli eventi e le fortune a venire o le realtà occulte mediante astrologia, negromanzia, geomanzia o altre arti simili, se pure si possono chiamare arti». Con varie dissertazioni (ms. Paris. lat. 15. 126), la prima delle quali indica la data del 1370, O. riprese energicamente e ampiamente l'argomento, di cui, nota egli stesso, possedeva esperienze personali e a cui aveva consacrato parecchie letture. È notevole che egli evita le spiegazioni astrologica, demoniaca, teologica, e assegna ai fenomeni meravigliosi cause naturali (ivi compresi i disturbi della percezione, l'illusione e l'allucinazione, descritti con buona competenza). Contro l'astrologia egli fa valere argomenti di buon senso, di teologia e anche di cosmologia e matematica (un suo ragionamento cosmologico matematico è criticato da un trattato anonimo che P. Duhem sospetta essere di Pietro d'Ailly), che influirono su Enrico di Hesse, su Gersone, del quale Gabr. Biel e Pico della Mirandola diffonderanno le conclusioni. Cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, VIII-X (Paris 1958-59). — CH. JOURDAIN, *N. O. et les astrologues de la cour de Charles V*, in *Rev. des questions hist.* 18 (1875) 136-59. — G. W. COOPLAND, *N. O. and the astrologers. A study of his Livre de divination*, Cambridge (Mass.) 1952.

Fino a ieri l'opera più nota di lui era il trattato *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, che l'autore stesso presentò anche in francese: *Traictie de l'origine, nature, droits et mutations des monnoies* (molte ediz. a partire dal sec. XVI). Fin dai tempi di Filippo il Bello imperversava in Francia il costume di cambiare con delittuosa frequenza il valore della moneta (dal 1351 al 1360, in cui scrive l'O., il tornese cambiò di valore 71 volte). Per distornare il nuovo re Carlo V, allora reggente, da tale ruinoso politica, O. redasse un trattato di economia monetaria, uno dei primi, certo il più eccellente per lucidità e vigoria. Le mutazioni del potere d'acquisto della moneta sono ingiuste, contro natura, peggiori dell'usura, gravide di conseguenze disastrose per il principe e per la comunità. La comunità, cui appartiene la moneta, può spogliarsi del suo diritto e abbandonarlo totalmente al principe? O. risponde recisamente da democratico e liberista convinto: «la comunità, che è naturalmente libera e vuole la libertà, non si sottometterà mai spontaneamente alla schiavitù e non si abbasserà mai all'arbitrio della potenza tirannica. Come essa non può conferir al principe potenza e autorità di abusare delle donne

dei cittadini, così essa non gli può concedere di disporre a suo piacimento della moneta». Carlo V accolse la lezione e, fatto re, difese la stabilità della moneta. Cf. SCHORER, *N. O. Traktat über Geldabwägungen*, Jenà 1937. — E. BRIDEZ, *La théorie de la monnaie au XIV s. N. O.*, Paris 1906.

Per incarico del re di Francia O. tradusse in francese (liberamente, utilizzando le versioni latine correnti) varie opere di Aristotele: l'*Ethica* nel 1370 (Paris 1488, con altre versioni francesi; A. D. MENUT, *Maître Nic. O. Le Livre de Ethiques d'Aristotele*, sul ms. 2902 della Bibl. roy. de Belgique, con introduz. critica e note, New York 1940, pp. XI-547; ediz. del testo francese di O., ivi comprese le note originali di O., e la sua « table de mox [= mots] divers et étranges » — come è conservato nel più antico dei mss., Bibl. roy. de Brux. 2902, e studio generale della influenza esercitata dall'aristotelismo sulla evoluzione del concetto di « onestumo » dopo l'età della cavalleria. È inesatto ormai ciò che Menut diceva nel 1940, che questo lavoro dell'O. fosse « la prima versione completa di un'opera aristotelica autentica in una lingua moderna », p. VII, 4; infatti si conosce una vers. francese delle *Meteore* condotta nel 1260-70, edita a Upsala nel 1945). Tradusse ancora, di Aristotele, la *Politica*, l'*Economica* nel 1372-74 (cf. E. VAN MOË, *Les Ethiques, Politiques et Economiques d'Aristotele traduits par N. O.*, in *Trésors des Biblioth. de France* 1930, p. 3-15; ediz. della vers. di *Economica*, a cura di A. D. MENUT, *Maître Nicole O. Le livre de Yconomique d'Aristotele*, testo sul ms. di Avranches, con l'originale vers. latina, vers. inglese, introduz. e note, Filadelfia 1957; le notizie date dal Menut sulle versioni latine di Aristotele sono inesatte; cf. R. A. GAUTHIER, *Deux témoignages sur la date de la première traduction latine des Economiques*, in *Rev. philos. de Louvain* 50 [1952] 273-83), i *Parva naturalia*, i *Meteorica*, la *Fisica* (opera perduta), il *De anima* (il cui testo completo sembra essere conservato nel ms. Bruges 477; cf. R. MATHIEU, *A la recherche du « De anima » de N. O.*, in *Archives d'hist. doctrin. et littér. du m.-âge* 23 [1956] 243-55), lavori che appartengono, più che al genere delle versioni, a quello dei commenti; Id., *L'« Inter omnes impressiones » de N. O.*, ivi 34 (1959) 277-94.

Fra questi emerge il commento ai libri aristotelici « *De coelo et mundo* »: *Livre du ciel et du monde*, dove O. insegna che non si potrebbe provare con nessuna esperienza né col ragionamento che il cielo si muove di movimento diurno e la terra no; illustra diverse belle ragioni per mostrare che la terra si muove di movimento diurno e il sole no, e come queste considerazioni sono utili per la difesa della nostra fede; tali sono i titoli dei 4 capitoli del commento (ediz. a cura di A. D. MENUT-A. J. DENOMY in *Mediaeval studies* di Toronto, 3-5 [1941-43], con accurata completa bibliogr.). Al *De coelo* nel ms. 1083 del fondo francese della Naz. di Parigi segue il *Traictie de l'esphere* (della sfera), già edito nel sec. XVI (Paris 1508⁹). Nel campo degli studi matematico-fisici si ricordano ancora le *Questiones disputatae* sugli *Elementi* di Euclide e specialmente il trattato *De difformitate qualitatium*, il quale è detto anche *De uniformitate et difformitate intensivum*. Un'antologia degli scritti fisici di O. fu pubblicata poco dopo il 1478 dal francescano Claudio Celestino: *De his quae mundo mirabiliter eveniunt*. Cf. L. THORNDIKE, *Caelestinus's Summary of N. of O. on Marvels*, in *Osiris* 1936, p. 628-35.

La critica alla fisica aristotelica, capitolo obbligato del pensiero post scolastico, s'avvicina con O. a uno stato di consapevole maturità. Contro Aristotele, O. ammette la possibilità di molti mondi simili alla terra; sostiene l'identità della meccanica celeste con quella terrestre e trova infondati i privilegi attribuiti ai corpi celesti; abbandona la dottrina fantastica delle « intelligenze motrici » che presiederebbero ai moti delle sfere celesti; rifiuta l'idea della centralità della terra nell'universo; confuta le prove del geocentrismo tolemaico, ed espone, con sempre maggiore nettezza e simpatia, la tesi, attribuita a Eraclide Pontico, che la terra gira con moto diurno attorno al proprio asse (O. precorre Copernico, ma non è detto che Copernico dipenda da O.); non apprezza la teoria dei luoghi naturali, delle qualità naturali, tentando una nuova spiegazione dei moti e delle qualità.

Per spiegare l'accelerazione dei corpi in caduta libera — a proposito della quale egli prevede, prima di Galilei, la « legge degli spazi » — ricorre, come Giov. Buridano, alla teoria dell'*impetus* (v. studi della Maier), che egli modifica così: durante il movimento il corpo *acquista* un « impetus » (« acquiritur impetus in motu ») che è una qualità del tipo *dispositivo* (« ... ex velocitate motus per quam acquiritur quaedam habitus vel impetus, et quaedam fortificatio accidentalis ad velocius movendum »). Siamo ancora lontani, ma sulla strada verso i concetti di « energia cinetica » e « quantità di moto » della dinamica classica.

Nel *De difformitate* e nelle questioni sugli *Elementi* di Euclide, fa un tentativo, molto rimarchevole, di esprimere graficamente, anzi anche concettualmente, con le figure della geometria euclidea la *intensio* e la *remissio formarum*, cioè le differenze permanenti o successive dei corpi non solo quantitative e spaziali ma anche qualitative e temporali; il che gli fornisce un modo facile visivo di « misurare » le qualità e le velocità. È in vista l'ideale e il metodo del MECCANICISMO scientifico (v. che aspira a tradurre tutte le qualità « secondarie » all'estensione e alle qualità « primarie ». P. Duhem vede in queste idee di O. la prima apparizione, molto avanti Cartesio, della geometria analitica; basterà dire (con la Maier) che essa è, sia pure imperfettamente, preannunciata. È notevole che per O. le figure non siano soltanto rappresentazioni grafiche simboliche o un modo di scrivere la realtà, ma tendano a coincidere con la realtà stessa, della quale esprimono la logica interna matematica o la struttura (« ... ut videlicet sit aliqua qualitas, cuius particulae sunt in intensione proportionales parvis pyramidibus et propter hoc illa sit activior... quam aequalis qualitas uniformis simpliciter, aut quae esset proportionalis alteri figurae non ita penetrativae »; si noti che per O. la piramide rappresenta il calore « difforme » mentre il calore « uniforme » è espresso dal rettangolo). In questa identificazione del simbolo con la realtà la Maier trova un residuo della mentalità medievale; ma va ricordato che anche per Galileo le figure geometriche sono una scrittura-struttura del mondo.

MAX. CURTZE, *Die mathematischen Schriften des N. O.*, Berlin 1870, descrizione diligente degli scritti matematico-fisici, editi e inediti, dell'O. — P. DUHEM, *Etudes sur Léonard da Vinci* I-III (1913-14) passim. — Id., *Le système du monde*, passim in tutti i volumi, specialmente nei VII-X (Paris 1956-59): la fisica parigina nel sec. XIV, dove O. ha un

posto d'onore. — E. BORCHERT, *Die Lehre von der Bewegung bei N. O.*, Münster i W. 1934. — L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, III (New York 1934) 398-471. — A. MAIER, *Das Problem der intensive Grössen*, Leipzig 1939. — ID., *Die Impulstheorie der Scholastik*, Wien 1940. — ID., *An der Grenze vom Scholastik und Naturwissenschaft*, Essen 1943. — ID., *La doctrine de N. d'O. sur les Configurations intensivum*, in *Rev. des sciences philos. et théol.* 32 (1948) 52-67. — ID., *Die Vorläufer Galileis*, Roma 1949. — D. B. DURAND, *N. O. and the mediaeval origins of modern science*, in *Speculum* 16 (1941) 167-85.

Storie dell'università di Parigi: DENIFLE-CHATELAIN (*Chartularium*), DU BOULAY, P. FÉRET, e storia del collegio di Navarra di J. LAUNOI (in *Opera omnia* IV-1, 503-06). Altra bibliogr. antica presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1405-10. — Storia della filosofia medievale, in particolare, M. DE WULF, *Storia della filos. mediev.*, vers. ital., III (Firenze 1949) 129-31 e passim; E. GILSON, *La philos. au moyen-âge*, Paris 1947³, p. 682-84.

ORESTE (*Areste*), S., secondo gli Atti (B. H. G.² 1384-85 e 1383, 2 recensioni) fu medico cristiano di Tiana in Cappadocia, martirizzato durante la persecuzione diocleziana. Il suo culto a Tiana è ricordato da S. Gregorio Naz. (*Or.* 43, in *laudem Basilii M.* 58, PG 36, 572 B). Festa 9 e 10 nov. — ACTA SS. Nov. IV (Brux. 1925) die 10, p. 391-99. — *Synax. eccl. Constantinop.*, Brux. 1902, col. 205 (9 nov.), 210 (10 nov.), 820 (9 lu.). — *Martyr. Hier.*, Brux 1931, col. 350 s (3 luglio). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, col. 506. — Probabilmente va distinto da un altro martire cappadocio, omonimo, compagno di Eustrazio, Eugenio, Aussenzio, Mardario (festa dei «cinque martiri», al 13 dic.); cf. ACTA SS. I. c., p. 392. — La designazione *Sant'Oreste* di una località presso il monte Soratte nell'agro romano, deve essere una corruzione di *Sant'Edisto*: v. *L'Osserv. Rom.* 4-1-1952.

ORESTE, monaco greco (calabrese?), patriarca greco di Gerusalemme (c. 984), caro all'imperatore bizantino Basilio II e al califfo al-'Azir (che era suo cognato), trattò con successo a Costantinopoli la pace fra Bizantini ed Arabi (1000-1001). Nella capitale rimase alcun tempo (lasciando l'amministrazione del suo patriarcato al fratello Arsenio). Forse vi morì nel 1005; secondo altri morì esule a Babilonia nel 1012. Scrisse in greco la vita di tre monaci calabresi: Saba il giovane, Cristoforo e Macario (padre e fratello di Saba), presentate dal COZZA-LUZZI in *Studi e docum. di storia e diritto* 12 (1891) 33-36, 135-68, 312-23, il quale traccia anche una biografia del patriarca, ivi 13 (1892) 375-400. — Altra bibl. presso G. HOFMANN in *Enc. eccles.* IX, 273.

ORFANI, figli che per la scomparsa dei genitori han perduto il bene insigne della FAMIGLIA (v.), in particolare delle cure materne, quando ancora ne hanno bisogno.

Già le civiltà pagane più evolute, come quella degli Ateniesi (v. anche PLATONE, *Leggi*, 926-28) ammisero il principio che gli O., specialmente i figli di coloro che si erano sacrificati per la patria, fossero allevati ed educati a spese pubbliche. La civiltà ebraica, già nella sua fase mosaica (cf. Deut XXIV 21), fu particolarmente sensibile al dovere di assistere gli O. ebrei, dovere tradotto in precise disposizioni legislative: essi erano considerati oggetto della speciale protezione di Dio, che il Salmo

LXVIII 6 chiama «padre degli O». Si sa poi come la dottrina cristiana fornì un nuovo motivo alla misericordia verso gli O.: l'universale paternità naturale e soprannaturale di Dio, l'universale fraternità degli uomini nella unità acquisita e acquiranda del CORPO mistico (v.). Si sa che la CARITÀ verso il prossimo (v.), corollario essenziale della carità verso Dio, fosse posta già nelle fonti istituzionali della nuova religione, come virtù principe, compendio e forma di tutte le virtù, e che fiorì nella storia come caratteristica distintiva dei cristiani. Si sa che gli O., con i poveri, i malati, le vedove e i pellegrini, erano gli oggetti privilegiati della carità cristiana.

La quale, senza mai esonerare le iniziative private, che saranno sempre necessarie anche nelle società più perfettamente organizzate, per rendersi più potente e più continua si istituzionalizzò: fu affidata ai vescovi, ai preti, ai diaconi (cf. *Const. ap. IV 2, PL 1, 807*), regolata dai codici dei regni cristiani (cf. cod. di Giustiniano, l. 1, tit. 3, 32). Gli organi più efficaci, numerosi e stabili di questa carità sono gli Ordini e le Congregazioni religiose mirabilmente moltiplicatisi nell'età moderna, il cui zelo non fu reso men necessario e men proficuo dal fatto che le nazioni moderne hanno avocato ai poteri laici le OPERE PIE di beneficenza (v.). Per le congregazioni religiose consacrate all'assistenza degli O. v. RELIGIOSI VII F 14, P 2, S 35, 59. Cf. MISERICORDIA, OSPITALIERI, INFANZIA, ISTITUTI relig. 18. — Per gli orfanotrofi in Italia, v. ITALIA XVII C, OPERE PIE. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XII-2, 275-57.

Oggi si è generalmente d'accordo nel condannare gli orfanotrofi-caseme, e nel ritenere solitamente insufficienti gli orfanotrofi-collegi. Si cerca di creare rapporti più personali tra gli O. e coloro che se ne assumono la cura (adozione definitiva, focolari di assistenza permanente, gruppi di case di tipo familiare dove ogni casa, diretta da educatori-genitori, raccoglie in una quasi-famiglia un numero di O. che non superi di molto le dimensioni normali della famiglia, ecc.), che sostituiscano nel modo migliore le insostituibili «cure materne». Cf. J. BOULBY, *Soins maternels et santé mentale*, Genève 1951, ottimo con bibl. completa; J. BOUTONNIER, *Colloque sur les enfants privés de famille*, Paris 1953 (pp. 32).

ORFEO (= O.) e Orfismo (= o.). — I. LA leggenda di O. Malgrado le opinioni tuttora controverse sulla origine e il significato di O. da cui la setta degli Orfici ha avuto il nome, si possono ritenere alcuni punti come stabiliti. La figura mitica del cantore citaredo, capace di attrarre con il fascino della sua lira gli animali e la natura tutta, deriva dalla Tracia; con essa ne deriva l'o. Come il Dio trace Dioniso, divenuto, col nome di Zagreo, divinità contrale dell'o., è squartato dai Titani, anche O. è sbranato dalle Baccanti. Una leggenda, che fa approdare nella lontana Lesbo la sua testa nuotante con la lira, vuole riconnettere il suo canto con la patria di Alceo e di Saffo. Poca luce ha recato su O. la ricerca etimologica; da alcuni si vuol derivare O. dalla radice di ὄρβανός (lat. *orbis*), che ne indicherebbe il carattere solitario.

A lui si attribuiscono inni, oracoli, formule catarliche, che appartengono all'o. posteriore. Tuttavia un O., un uomo di mente teologica e di acuta sensibilità religiosa che abbia portato il mistero dionisiaco an-

teriore alla sublimazione orfica, sembra doversi ammettere alle origini del movimento; peraltro v'ha chi vuole spiegare il movimento orfico con l'opera della folla anonima, più tardi personificata in O.

II. L'orfismo. Parte dal culto orgiastico di Dioniso, le cui adepti (Baccanti) nel parossismo dell'esaltazione mistica divoravano crude le carni del cerbiatto che strìngevano al seno. Su tale elemento l'o. innesta una teologia che sorregge speranze ultraterrene, e adatta quel culto germinato dalle balze della Tracia all'ambiente più sereno e raffinato dell'Ellade. In esso il sacrificio dell'animale sacro rimane memoriale di un sacrificio primordiale, quello in cui Dioniso stesso, il figlio di Zeus e di Persefone, che aveva ricevuto dal padre lo scettro del mondo, fu, colto sotto la forma di toro, sbranato (Zagreo) e divorato crudo dagli invidiosi Titani, figli della Terra. Dalle ceneri dei Titani colpiti dalla folgore di Zeus per le loro empietà, si forma il genere umano, nel quale perciò si trovano riuniti i due elementi: il titanico e, incorporato esso, il dionisiaco. Dualità che si copre con categorie morali: male e bene, e con categorie antropologiche: corpo e anima. Assegnata così l'origine del male in una colpa primordiale, tutta la disciplina orfica consiste nel cercare la liberazione dell'elemento celeste, dionisiaco, che è l'anima, dall'elemento materiale, titanico, che è il corpo.

L'anima, di origine divina, è dunque precipitata, per una primitiva colpa, nel corpo come in una tomba (*σώμα, σῆμα*). Essa potrà liberarsene e risalire alla sede beata, a cui anela, solo per via di una purificazione (*κάθαρσις*). In questa consiste l'iniziazione, la *τελετή* orfica. Tale scopo hanno le purificazioni cerimoniali, lavande e aspersioni. Ma i maggiori sforzi sono concentrati nell'ascetismo, nelle astinenze, volte non propriamente a produrre una santità positiva ma a distaccare l'anima dalla materia, identificata col male. Tipica è l'astinenza dalle carni: non si può liberare l'anima dalla carne cibandola di carne. L'orfico rifugge anche da quanto è in relazione con la generazione e la morte, dai matrimoni, dai funerali, dalle tombe, dagli stessi legumi poiché questi sono l'offerta che viene fatta ai defunti. Per la via dell'astinenza può giungere, dalla prigione oscura, alla vita beata più presto che per la via delle rinascite (metempsicosi).

La purificazione totale e la liberazione dalla colpa si compie con la liberazione dal corpo dopo la morte. Allora l'anima dell'iniziatore, giunta nell'Ave, alla fontana di Mnemosine, viene giudicata da Persefone e destinata alla dolce primavera dei suoi campi, in attesa del finale ritorno dell'unico Zagreo. Nell'Ade, ove la vita era concepita ugualmente incolora pei buoni e per i tristi, si introduce con gli orfici una sanzione del bene e del male, che cambia l'orientamento morale della vita. Questa escatologia si rileva dalle laminette auree trovate in tombe orfiche della Magna Grecia, di Creta, di Roma.

III. Influenza dell'orfismo. L'importanza dell'o. supera la sua misteriosofia: fu movimento che per sua natura tendeva a superare il mistero. Con il suo contenuto etico e la visione di una vita che si conclude nel cielo ha arricchito la concezione, finalmente assai povera, dell'oltretomba ed elevato l'ideale morale dei Greci, prima nella Grecia stessa, poi nel mondo ellenistico e romano. In Italia si diffuse nella Calabria e nella Campania («villaggio dei misteri» a Pompei: misteri dionisiaci o orfici?). Inculcò l'ob-

bligo di camminare nella purezza, di serbare l'anima candida come la veste prescritta dal rituale agli adepti. La sua penetrazione è stata più larga e profonda nelle società private religiose più affini, che assunsero un colorito orfico, quali i thiasii bacchici e sabaziani, come documentano le pitture di Vincenzo nel cimitero cristiano di Pretestato. Si è risentita per altro anche nella vita degli individui e in quella delle città, come ci attestano i documenti letterari.

Gli *Imni orfici*, letteratura poetica che inizia nel sec. VII a. C. e termina nell'età alessandrina, esprimono i sentimenti religiosi della comunità e testimoniano la persistenza dell'ideale orfico. Un'eco più vasta di esso si ha nella letteratura. Nelle *Baccanti* Euripide descrive l'entusiasmo mistico dionisiaco che ha tanta parte nell'o.; Platone nel *Fedone* esprime pensieri e sentimenti orfici; gli stessi sentimenti manifesta Cicerone appellandosi alla speranza dell'immortalità in quel *Somnium Scipionis* (*De republ.* VII) che MACROBIO (v.) commentò e che anche il medioevo ammirò; queste stesse speranze destate dall'o. propone Virgilio alle anime inquiete dei suoi tempi nel VI dell'Eneide, guardato dai cristiani come uno scritto precursore della fede cristiana.

IV. Orfeo e il cristianesimo. La rappresentazione di O., che col suono della sua lira si trae dietro gli animali, ricorre non di rado nella primitiva simbolica cristiana: si trova, ad es., in affreschi dei cimiteri di Domitilla, di S. Callisto, dei SS. Pietro e Marcellino, di S. Priscilla, in un pavimento a mosaico di Gerusalemme... Anche il tema di O. pastore, rappresentante il pastore Cristo, è svolto da Clemente di Alessandria nella *Esortazione ai Greci*, I. Perfino in qualche espressione della liturgia, come *refrigerium*, sembra ad alcuni di udire l'eco di scritti orfici. Pur quando O. comincia a decadere (sec. III) come motivo pittorico, continua ad essere in onore negli scritti dei padri come uno dei profeti dei pagani; la sua autorità profetica cessa soltanto nel medio evo. La profonda suggestione esercitata dalla sua figura sui primi cristiani deriva dal fatto che egli era riguardato come il rappresentante fra i pagani dell'idea dell'immortalità, nonché della vittoria dello spirito sulla natura e sulle passioni (cf. Eusebio, *De laud. Const.* 14, PG 20, 1409 C); non pochi versi di origine ebraica erano a lui ascritti; si notò con compiacenza la somiglianza fra la soavità divina di Gesù e la dolcezza del canto di O.; e nel mito di O. potevano vedersi adombrate le parole di Gesù: «Quando sarò inalzato da terra, tutto trarrò a me», Giov XII 32. Non risulta invece che la primitiva cristianità abbia stabilito un paragone fra il sacrificio orfico d'una vittima immolata e divorata cruda (*omofagia*) e il sacramento cristiano della Comunione eucaristica (*teofagia*); tanto meno risulta che abbia visto in quel parallelismo un titolo di simpatia verso l'o. Vero è che quel paragone fu avanzato soltanto nella nostra età quando era di moda «derivare» il cristianesimo dai *MISTERI* pagani (v.). L'originalità della «tavola del Signore» rispetto alla tavola dei demoni è già messa in risalto da S. Paolo (cf. I Cor X 18-20 XI 23); il discorso di Cafarnao (Giov VI 63) è il per escludere dall'Eucaristia quell'ebbrezza violenta repellente di carne e sangue che fu un'orribile realtà delle orge orfiche e dionisiache. «Si vuol proprio paragonare il cristianesimo all'o.? In ambedue i casi si mangia, sì, un Dio, ma qui secondo la carne, là secondo lo spirito. E poi, soprattutto, c'è Dio e Dio. S. Paolo ha visto questo abisso» (LAGRANGE, p. 209).

BIBL. — Le fonti sono state criticamente vagliate da C. A. LOBECK, *Aglaophamos seu de theologiae mysticae Graecorum causis*, Berlino 1829; più recentemente da O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlino 1922. v. anche E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, trad. it. di R. MONDOLFO, I (Firenze 1932) 221-235. Per le laminette auree v. D. COMPARETTI, *Laminette orfiche*, Firenze 1910; A. OLIVIERI, *Lamelletta aurea orphicae*, Bonn 1915.

O. KERN, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlino 1920. — U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922, pp. 72-115. — V. MACCHIORO, *Zagreus*, Bari 1920, Firenze 1930. — A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme au christianisme*, Paris 1925. — M. NILSSON, *Early orphism*, in *Harv. theolog. Rev.*, luglio 1935 (relazioni tra O. e dionisismo). — M. J. LAGRANGE, *Les mystères. L'Orphisme*, Paris 1927; cf. A. D'ALÈS in *Rech. de science relig.* 28 (1938) 134-49. — J. MALLINGER, *Pylagore et les mystères*, Bruxelles 1944. — K. KERENVI, *Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik*, in *Ervas-Jahrb.* 17 (1949) 53-78. — R. TURCAN, *L'Amoiscau et l'eschatologie orphique*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 155 (1959) 33-40: l'idea dell'anima-uccello non è semplice metafora: suppone che le anime sono entrate nei corpi portate dai venti.

Lo studio riassuntivo e più rappresentativo delle vecchie opinioni sull'O. (v. anche H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. et lit.* XII-2, col. 2735-55) è quello di W. K. C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque. Etude sur la pensée orphique*, versione dall'inglese (Londra 1938), Paris 1956, che ci offre tutta la documentazione epigrafica, archeologica e letteraria su Orfeo, sul movimento e la tradizione dell'orfismo fino al tramonto del mondo greco-romano. L'argomento è ripreso dall'A. in *The Greeks and their Gods*, London 1950 (cap. IX). Le nostre conoscenze furono violentemente messe in dubbio da E. R. DODDS (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951): «Devo confessare che il mio sapere circa l'antico orfismo si è ridotto a ben poca cosa e, più m'inoltro, più diminuisce. Da vent'anni ho perduto tutto il mio sapere, e debbo questa perdita a Wilamowitz, Festugièr, Thomas e Linforth. Permettetemi di precisare questa ignoranza con la lista delle cose che io credetti già di sapere. Un giorno io sapevo: che vi fu una setta e una comunità orfica nell'età classica [cf. Guthrie, p. 227-29]; che una teogonia orfica era stata letta da Empedocle ed Euripide, parodiata da Aristofane negli *Uccelli* [cf. Guthrie, p. 88 ss e 257 s; p. 113, 128-31, 221; p. 108 ss]; che il poema, di cui sono conservati frammenti sulle lamine d'oro di Thurium e altrove, è un'apocalisse orfica [cf. Guthrie, p. 192 ss]; che Platone attinse ad essa i particolari dei suoi miti sull'al di là [cf. Guthrie, cap. VI]; che l'Ippolito di Euripide è un personaggio orfico [cf. Guthrie, p. 219]; che il gioco di parole *sóna-sóna* = corpo-tomba è una dottrina orfica [cf. Guthrie, p. 176]. Quando dico che non possego più questi elementi d'informazione sull'orfismo, non voglio dire che essi siano tutti falsi. I due ultimi sono falsi, è per me certo, ... ma potrebbe darsi che altri siano veri. Tutto ciò che io voglio dire è che io non ho attualmente il mezzo di convincermi della loro verità... e l'edificio eretto dalla scienza su questi fondamenti resta per me una casa di sogno» (p. 147 s). — L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, riesamina l'argomento affidandosi soltanto ai documenti e soltanto a quelli dell'epoca classica (VI-IV sec.), concludendo: l'orfismo non è una religione: è «una leggenda, non quella che canta il poeta mitico, ma quella che parla di lui» (p. 116). Si ritenga per certo soltanto questo: nei secc. V-IV a. C. circolava una «cacofonia di libri orfici» (Platone, *Rep.* 364 e 3) che insegnavano tre dottrine: 1) il corpo come prigione dell'anima [cf. Guthrie, p. 176], 2) l'astinenza dalla carne [cf. Gut., p. 218-20], 3) i riti di

purificazione come cancellazione delle conseguenze del peccato [cf. Gut., p. 224-27]. Ma si nota da tutti (Guthrie p. 242 s, Dodds p. 149, Moulinier p. 107-109) che questi punti cosiddetti orfici sono strettamente affini alle dottrine pitagoriche. — Una rassegna della evoluzione delle nostre idee sull'O. ci dà K. PRÖMM, *Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 78 (1956) 1-40. — A. EHRHARDT, *An unknown orphic writing in the Demosthenes Scholia* [Schol. Bav. ad Demost. Philip. 2] and *St. Paul* [I Cor IX 25], in *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* 48 (1957) 101-10 (ma è dubbia l'orficità del testo e ancor più la dipendenza di Paolo da esso). — M. RUCH, *Cicéron et l'orphisme*, in *Rev. des études august.* 6 (1960) 1-10: un frammento dell'*Horlensium* cit. da S. Agostino mostra che Cicerone aveva letto testi estoterici orfici.

I famosi 87 inni orfici cosiddetti (perfetta ediz. di W. QUANDT, *Orphic Hymni*, Berlino 1955, fondata su tutti i 38 mss. esistenti), risalenti al III sec. d. C. (opinione di Wilamowitz comunemente accettata) non hanno niente di specificamente orfico potendosi adattare a qualsiasi religione pagana: sono inviti lirici rivolti a vari dei a celebrare i misteri. Proclo li cita largamente e se ne ispira nei suoi poemi. I neoplatonici li utilizzarono contro i cristiani (cf. Guthrie, p. 87). v. anche G. FAGGIN, *Inni orfici*, Firenze 1949.

ORGANIZZAZIONE delle Nazioni Unite. v. ONU.

ORGANO. I. Storia. A chi e a quando risale l'invenzione di questo strumento, oggi diventato indispensabile in ogni chiesa per l'accompagnamento musicale delle funzioni liturgiche? Secondo Vitruvio, a Ctesibio da Alessandria risale la invenzione dell'O., perfezionata poi dal suo discepolo Erone (120 a. C.) che dà una particolareggiata descrizione dell'O. idraulico. Tertulliano attribuisce l'invenzione dell'O. idraulico ad Archimede († 212 a. C.).

L'O. idraulico primitivo ricorda già la forma attuale delle canne a varia lunghezza (una decina): l'aria veniva immessa nel rudimentale somiere, su cui poggiavano le imboccature delle canne, passando attraverso un recipiente d'acqua. Questo sistema di compressione dell'aria fu abbandonato probabilmente verso il sec. III d. C.; S. Agostino († 430) parla di O. pneumatico: «*solum illud organum dicitur quod grave est et inflatur foliibus*» [coi manticci], *Enarr. in Ps.* 150, 7, PL 37, 1964.

A introdurre l'O. in chiesa per alcuni fu papa Vitaliano (655-672), per altri papa Damaso (366-384). Giovanni VIII (872-882) richiedeva al vescovo di Frisinga, Annone, un O.: «*optimum organum cum artefice... ad instructionem musicae disciplinae...*», *Ep. I*, PL 126, 652. Quando da ornamento profano di case private (come oggi il pianoforte) o di teatri, entrò in chiesa, venne sempre più perfezionandosi in vista dell'uso liturgico. È celebre Franc. LANDINO (v.) di Firenze, detto il «cieco degli organi». I progressi dell'O. furono conseguenza del progresso generale ed opera di ignoti. Si narra che il primo ad applicare la pedaliera sia stato il monaco Bern. Murer organista in S. Marco a Venezia verso il 1445; ma Nicola Faber aveva già praticato tale invenzione nell'O. di Alberstadt costruito nel 1359; e l'O. di S. Nicola di Utrecht (che porta la data del 1120) recava una tromba corrispondente alla pedaliera. Con lo svilupparsi dell'armonia si aumenta il numero delle canne: si formano i così detti «registri» o file di canne a suono omogeneo; si allungano i somieri o casse ad aria si cui poggiano le canne; si praticano i collegamenti dei somieri alle tastiere con

le « catenacciature » (bacchette leggerissime di legno, o fili di ferro, leve, gomiti, rouleaux, ecc.) le tastiere o manuali diventano maneggiabili con le dita, disarticolate in toni e semitoni (mentre i così detti tasti degli organi precedenti si manovravano con la mano o addirittura coi pugni).

Cominciano ad affermarsi i primi artigiani: Jacobello a Venezia (1364), frate Domenico a Firenze, Matteo di Paolo a Prato (1419). A Milano il primo O. viene costruito per il duomo da fra Martino de Stremidi da Concorezzo (1395). A Brescia sorgono gli Antegnati, per opera dei quali viene posto un nuovo O. nel duomo di Milano nel 1491; gli Antegnati hanno molte benemerite nel progresso dell'O., ma hanno anche il demerito di aver spezzato i registri « per far dialoghi », in realtà limitando assai il campo della valentia degli organisti e favorendo il formarsi di una pleiade di mediocri esecutori. In Germania i fabbricatori adottano i primi registri ad ancia; così sorge l'O. da concerto, introdotto in Italia dal gesuita olandese Guglielmo Hermann (Trento, Como, Genova).

Il barocco influì solo nella forma esterna dell'O. Altri costruttori rinomati in Italia furono Azzolino della Ciaia senese (che fu pure eccellente esecutore e compositore) e Gaetano Callido, che costruì ben 318 OO. Il tedesco Bern. Schmidt nel 1660 diffondeva l'arte organaria in Inghilterra, dove i maggiori costruttori furono in seguito Flicht e Robson, Dallaus, Green, Harris. In Germania dobbiamo ricordare ancora i Silbermann (sec. XVIII), che dotarono il loro paese di oltre 200 OO., Zaccaria Theusner che fece l'O. di Merseburg a 5 tastiere, 68 registri e grande pedaliera, Kratzestein, passato poi in Russia, al quale si attribuisce l'invenzione dell'ancia libera, l'abate Vogler... La valentia dei costruttori tedeschi si arguisce pure dalle opere organistiche di Bach, come le fughe per O. e i corali. Anche altre nazioni ebbero costruttori famosi: la Spagna (i cui organari peraltro non seppero imporsi oltre confine), la Svizzera, i Paesi Bassi (Moreau di Rotterdam per primo rende l'O. espressivo), la Francia (Cliquot, Th. Balleri, Jos. Caillaillé). In Italia si affermano i Serassi, i cui OO. sono eccellenti per qualità foniche, specialmente nei registri ad anima e nel ripieno, che è particolarità italiana.

Lo spezzamento delle tastiere e l'introduzione di effetti rumorosi ad imitazione delle bande musicali (tamburi, cembali, campanelli, ecc.) provocarono lo scaldamento dell'O. nel sec. XIX, parallelo allo scaldamento della musica sacra. In Germania, coi primi tentativi di riforma della musica sacra, si inizia anche la riforma degli OO., specialmente per opera del fabbricante Merklin; costui si portò anche in Belgio, dove trovò l'appoggio del Fétis e del Lemmens. In Inghilterra si distinsero i Willis, il Barker (inventore della leva pneumatica, uno dei primi che tentò l'applicazione dell'elettricità agli OO.), il Trice (inventore del somiere a pistoni). Questi, venuto in Italia, costruì diversi OO. con sistemi moderni, e i costruttori italiani finirono, dopo alcune riluttanze, per imitare i criteri del Trice. In America i costruttori, impadronitisi del sistema elettrico di trasmissione, lo portarono rapidamente a gran perfezione fin dal principio di questo secolo. Tra i costruttori moderni in Italia che, attrezzatisi convenientemente, si distinguono per i migliori ritrovati della fonica e della meccanica elettrica, citiamo i Tam-

burini di Crema, i Balbiani, Vegezzi, Bossi di Milano, i Mascioni di Cuvio.

II. Descrizione. Nell'O. moderno distinguiamo: la *fonica*, la parte più importante, costituita dal corpo sonoro o registri; la *meccanica*, o mezzi di trasmissione; l'alimentazione dell'aria o *manicceria*; la *consolle* o tastiere, dette pure manuali (da uno fino a sette).

A) **La fonica** consta di uno, due, o più organi, a seconda delle tastiere, con 61 note (5 ottave) e 32 al piede (due ottave e mezza: do-do-do-sol). Se l'O. ha due manuali, uno corrisponde al « grand'O. », l'altro all'« O. espressivo » (detto così perché le canne sono situate entro una cassa a griglia, che si apre e si chiude con un comando al piede detto « staffa d'espressione », récit, swell). Se ha tre manuali, si aggiunge il « corale » o « positivo », sito entro la stessa cassa dell'espressivo. Gli OO. a 5 manuali portano due altri complessi corrispondenti alla IV e V tastiera, dette « solo » ed « eco ». Le file di canne, semplici o multiple, corrispondenti in realtà, o per reversibilità, a ogni tasto o a ogni pedale, si chiamano « registri », e sono situate sui somieri, con l'imboccatura all'ingù, chiusa da una valvola in pelle: l'aria penetra allorché si apre questa valvola abbassando il tasto relativo (sempre che si abbia cura di aprire anche il registro corrispondente riportato sulla consolle: il che si effettua con facile manovra). I registri fondamentali dell'O. sono i « labiali » o « ad anima », detti così perché il suono si ottiene mediante una colonna d'aria che, penetrando nell'imboccatura, va ad infrangersi contro un diaframma posto all'altezza del labbro inferiore della bocca, detto anima, da cui esce per una strettissima fessura, detta luce, facendo vibrare la colonna d'aria stazionante nel corpo della canna, assieme alle vibrazioni del labbro superiore della bocca. La diversità di timbro di queste canne viene data dal diapason, che è il rapporto della larghezza di una canna con la sua lunghezza. Altra varietà si ottiene con canne aperte, canne tappate, canne armoniche (di lunghezza doppia). I vari registri son detti di 32, 16, 8, 4, 2... piedi, indicando in « piedi » (= mm. 325) la lunghezza della prima canna; i registri di 8 piedi corrispondono realmente alla nota del tasto, mentre quelli di 16 corrispondono a un'ottava sotto, quelli di 4 a un'ottava sopra. Nei registri di fondo o ad anima si è ottenuto anche il « mordente » che imita gli archi dell'orchestra mediante il freno armonico (inventato dall'italiano Anselmo Gavioli), che consiste in una lametta di metallo applicata di sbieco alla luce del labbro inferiore. Vi sono poi i registri di ripiego o mutazione ottenuti con gli armonici, quelli di combinazione ottenuti con due canne diverse leggermente in disaccordo, e quelli ad ancia battente o libera, il cui suono si ottiene facendo vibrare una linguetta metallica.

Ecco i registri dell'O. moderno.

a) **REGISTRI AD ANIMA O LABIALI** (canne di legno o di metallo). Possono essere (il numero dopo la denominazione indica la misura in « piedi »): —
 1) *di fondo aperti*: principali, 8 e 16; ottava, 4; eufonio, 8; diapason, 8; basso, 8; controbaso, 16; contrabbasso acustico, 32. Seguono i flauti (flauto, 8; flauto traverso, flauto armonico, 8; ottavino e flautino, 4 e 2; silvestre, 2; piccolo fiagioletto, 2) e i mordenti, forniti di freno armonico, che li rende somiglianti agli archi dell'orchestra (viola, viola da gamba, 8 ed anche 4; violini, 8 ed anche 4; coro

viole, 8; colina, 8; armonica, 8; salictonale, dolce, dulciana, 8; fuggara, 4; violoncello, 8 e 16; violone, 8);

2) di fondo *tappati* per rendere il suono più cupo (bordone, 8 e 16; flauto a camino, 8; quintante, 8 e 16; subbasso, 16);

3) di *mutazione semplice* (terza, settima, gran quinta, flauto in XII nazarzo, duodecima, decimadecima, ripieno);

4) di *mutazione composta* (cornetto, mixture, se-squialtera, ripieno: tutti a file multiple);

5) di *combinazione* (unda maris, 8; voce umana, 8; celeste, 8; flebile, 8).

b) REGISTRI AD ANCIA (vibrazioni di un'ancia posta all'imboccatura inferiore della canna):

1) ad *ancia libera* (corno inglese, clarinetto, corno di notte, voce corale, voce angelica, voce eterea, tutti di 8; corno bassetto, 16; fagotto e contrafagotto, 16; corno di camoscio e corno dolce, 4);

2) ad *ancia battente* (clarinetto, oboe, cromorne, tromba, armonica, tuba mirabilis, 8; clarone, bombardarda, trombone, 16; trombina, 4; controbombarda, 32).

B) **Meccanica.** Sogno di organari e di organisti fu sempre la trasmissione più celere e meno faticosa dal tasto alla valvola della canna. Il sistema ricordato a catenacciatura, i cui inconvenienti crescono a dismisura con l'aumentare delle canne e dei registri, fu dal Barker sostituito vantaggiosamente col sistema a leve pneumatiche o manticetti, che, riempiendosi d'aria istantaneamente, aiutano notevolmente la mano dell'organista nella manovra dei tasti e dei registri, funzionanti non più a bacchette ma a pistoncini. Il sistema tubolare, con fasci di tubi di piombo dalla consolle ai somieri, è più agevole di quello meccanico, ma non è privo d'inconvenienti. L'applicazione dell'elettricità, che utilizza l'elettrocalamita, ha risolto felicemente il problema della trasmissione offrendo sicurezza, prontezza di risposta (superiore a quella del pianoforte), minore ingombro, illimitata possibilità di combinazioni, possibilità di agire a qualunque distanza, anche su corpi separati di un medesimo O. riportati su una consolle anche mobile... Gli scomparti di un O. possono così essere costruiti in modo razionale, con scalette interne di accesso, corridoi per l'ispezione e l'accordatura, illuminazione interna, tastiere supplementari...

C) **Manticeira.** Nei moderni OO. è solitamente costituita da uno o più elettroventilatori a pale, che alimentano attraverso un condotto ermetico, i somieri dei vari corpi dell'O., mantenendo l'aria ad una pressione normale di 75-80 mm. Per certi registri che esigono una pressione superiore, come la tuba, occorre un motorino apposito.

D) **Consolle.** Raccolta in un mobile apribile, contiene le tastiere, i registri, la pedaliera, i pistoncini delle combinazioni fisse e aggiustabili, i comandi d'innesto dei motori (col voltmetro), le staffe del crescendo e delle casse espressive. I registri, con numero d'ordine, nomenclatura e numero dei piedi, sono riportati su placchette site nella parte frontale laterale del mobile: si dicono *sonori* quelli che corrispondono a vere file di canne, e *meccanici* (unioni, annullatori, superottave, ecc.) gli altri. Tra una tastiera e l'altra sono i pistoncini delle combinazioni fisse (PP, P, MF, F, FF) e quelli delle combinaz. aggiustabili. Queste ultime danno la possibilità di formare in precedenza tante registrazioni quanti sono i pistoncini, combinazioni che,

azionando un bottoncino elettrico detto « fissatore », si possono fermare sulla consolle. Un leggerissimo tocco del dito basta a far entrare in funzione la registrazione corrispondente al numero preparato. Tale innovazione permette l'esecuzione di musiche coi colori più svariati e con notevoli contrasti senza soluzione di continuità; incontra sempre crescente favore. Con questi perfezionamenti, l'O. è diventato non già un emulo superfluo dell'orchestra, ma un mezzo originale meraviglioso per esprimere tutti i tipi di musica.

Sotto la consolle è situata la pedaliera, la cui forma, in seguito a delibera del congresso musicale di Trento (luglio 1930), è a ventaglio, leggermente rialzato verso le due estremità. Comprende 32 note con propri registri e possibilità di accoppiamento ai vari manuali. La parte del pedale, che esercita nell'O. a un di presso la funzione dei bassi nell'orchestra, nelle partiture viene scritta su un rigo proprio.

III. OO. e organisti celebri. OO. spettacolosi si trovano in America: ad Atlantic City (Auditorium), con 33112 canne, 933 registri, 7 tastiere; Filadelfia (Wanamaker), con 30.000 canne, 403 reg.; a Los Angeles (Western Theatre) con 242 reg. Ricordiamo ancora quelli del duomo di Passau in Germania con 16.650 canne e 206 reg., del duomo di Milano (Mascioni e Tamburini) con 15350 c., 180 reg.

Tra i più antichi organisti sono ricordati in Italia il citato Francesco Landino, Antonio Squarcialupo (1475). Nel sec. XVI emergono i fiamminghi Jacquet Buus e Adriano Willaert, autori di « ricercari », Claudio Merulo e Andrea Gabrieli che iniziano la forma della « toccata ». Nel sec. XVII si distinguono Gerol. Frescobaldi, organista in S. Pietro a Roma, autore di numerosissime composizioni per O., e Domenico Zipoli, organista in Roma. Nel sec. XVIII sopra tutti come aquila vola Giov. Sebastiano Bach, inasauribile, insuperato compositore di musiche per O., signore di tutti i segreti della tecnica. (Ci piace richiamare che tutta la musica organistica di Bach può essere sonata in chiesa purché non intralci, per la durata, le funzioni: v. *Bollett. Ceciliano*, aprile 1951). Meritano menzione, ancora: in Olanda, Sweelink, Dietrich Buxtehude maestro di Bach; in Francia, Jean Titelouze (sec. XVII), Couperin D'Aquin, Rameau (sec. XVIII); in Germania, Samuel Scheidt e Pachelbel; in Spagna, Cabezón (sec. XVI), Cabanillas (sec. XVII), Gius. Torres (sec. XVIII). G. F. Haendel ha lasciato 16 monumentali concerti per O. e Mozart concerti per archi e O.

Nel secolo XIX decade l'O., ridotto, specialmente in Italia, a sollazzare il pubblico con cavatine, ballabili, arie operistiche. Tuttavia non hanno disdegnato di scrivere per l'O. con intendimenti più seri un Mendelssohn e un Liszt. Alla riforma della musica per O. si dedicarono musicisti di valore: in Belgio, il Lemmens; in Francia, una larga scuola di romantici di buon conto come A. Guilmant († 1911), Ces. Franck († 1890), C. M. Widor († 1937), L. Boellman († 1897), T. Dubois († 1924), L. Vierne († 1937); in Italia, F. Capocci († 1911), M. E. Bossi († 1925), O. Ravanello († 1938), L. Bottazzo († 1924), C. Manfredi († 1932), U. Matthey († 1947); in Germania, J. Rheinberger, Max Reger; in America, P. Von.

IV. Uso liturgico dell'O. « Vi è uno strumento proprio di chiesa, scrive Pio XI nella *Divini cul-*

tus, che abbiamo ereditato dagli antichi: questo è l'O. Grandezza e maestà ammirevoli l'hanno fatto degno di associarsi alla sacra liturgia, e per accompagnare il canto e per gli intermezzi». «L'O., scrive il Chateaubriand, è una creazione geniale del cristianesimo». E il Lamennais: «È una eco del mondo invisibile, è la voce della chiesa di Cristo». E V. Hugo: «È il concerto unico, è l'unico gemito in cui si mescolino insieme e si confondano i cieli e la terra». E. Balzac: «L'O. è senza dubbio lo strumento che possiede maggiore grandezza, audacia e magnificenza di quanti altri ne inventò l'ingegno umano. In esso abbiamo, per modo di dire, un'orchestra completa. Quando ubbidisce a una mano esperta, riesce ad esprimere tutto. Più si ascoltano le sue gigantesche armonie, e meglio si capisce che nulla, quanto questo concerto terreno di centinaia di voci, può riempire la distanza tra l'uomo genuflesso e un Dio nascosto di là dalla lampada che arde nel santuario». E il Potiron: «È appunto questa incomparabile serenità, che, mediante il suono continuato e quasi impassibile, l'O. possiede; infatti non si presta che difficilmente a eccessive sfumature, e di qui viene la sua grandezza e maestà ammirevoli, per le quali acquista naturalmente il diritto di associarsi al culto divino».

L'uso dell'O. in chiesa è regolato da varie disposizioni secondo le esigenze del culto.

Nel *motu proprio* di Pio X, tutt'ora in vigore come codice di MUSICA SACRA (v.), è detto che, siccome il canto deve primeggiare, «perciò l'O. e gli strumenti devono sostenerlo, non mai opprimerlo». Né è consentito premettere al canto lunghi preludi o interromperlo con pezzi d'intermezzo. Del resto il suono dell'O. negli accompagnamenti del canto, nei preludi, interludi e simili non solo deve essere condotto secondo la natura propria di tale strumento, ma deve partecipare di tutte le qualità che ha la vera musica sacra. E sono proibiti gli strumenti rumorosi, come grancassa, tamburi, piatti, campanelli (v. ORCHESTRA). Il CJC proscrive dalla chiesa «le musiche in cui, sia con l'O., sia col canto, si mescoli qualcosa di lascivo o impudico» (can 1264). Preibisce poi il suono dell'O. durante l'interdetto (can 2271). Col decr. 4344 è proibito l'uso delle campane tubolari applicate all'O. liturgico. Secondo il *Caerem. episc.* l'uso dell'O. è permesso in tutte le feste e domeniche, comprese la III di Avvento e la IV di Quaresima, eccettuate le altre domeniche di QUARESIMA (v.) e di AVVENTO (v.); al giovedì santo si suona fino al «Gloria»; al sabato s., dal «Gloria» in avanti. Nelle messe da morto tace l'O., quando tace il canto. Nelle messe cantate da vivo l'O. può alternarsi al canto, eccetto nel «Credo». Nei vesperi può intercludere tra un salmo e l'altro, tra le strofe dell'Inno e tra i versetti del «Magnificat». Nelle cerimonie vescovili suona dall'ingresso del vescovo a tutta la vestizione.

Molti altri richiami pontifici seguirono. Dalla encicl. *Musicae sacrae disciplina* (25 dic. 1955) e dall'istruz. della S. Congr. dei Riti del 3 sett. 1958, stralciamo alcune norme per gli organisti.

Essi *stimino grandemente la loro mansione* in virtù della quale non sono solamente artisti e maestri d'arte, ma anche ministri di Cristo Signore e collaboratori dell'apostolato, e si sforzino di manifestare con la condotta la nobiltà del loro ufficio. Possessano una scienza discretamente ampia della li-

turgia; e ognuno sia così istruito nella propria arte da essere capace di esercitarla con dignità e competenza, adattandone l'uso alle leggi della musica sacra e congiungendo l'esercizio esterno dell'arte con una devota pietà. Prima di ogni funzione si facciano premura di *accordarsi sul programma* preciso di suoni e canti che si svolgerà nella funzione stessa. L'O., principale e solenne strumento musicale liturgico della Chiesa, venga custodito con ogni cura come cosa sacra; vicino all'O. regni la pulizia, il buon ordine e la sincera devozione.

Alla messa letta l'O. può suonare solo questi cinque pezzi: *introduzione* (finire quando il sacerdote inizia «In nomine Patris»); *offertorio* (finire al Prefazio); *elevazione* (dal Sanctus fino al Pater noster). Durante la consacrazione si può suonare ma con registrazione minima, movimento minimo e accordi leggerissimi; *comunione* (dalla fine dell'Agnus Dei fino al Communio); *finale* (finita la benedizione, non prima).

Alla messa cantata non si accompagnano le risposte dei fedeli: *amen...* Per l'accompagnamento e gli intermezzi del canto gregoriano si raccomanda di usare testi stampati evitando la tanto diffusa e deprecata improvvisazione. La *registrazione* equilibrata nell'accompagnamento è formata da principali e da flauti ed esclude, di regola, le viole, la voce umana e il ripieno. Gli ultimi tre giorni della Settimana Santa O. e harmonium devono tacere del tutto: non si possono usare neanche per sostenere il canto.

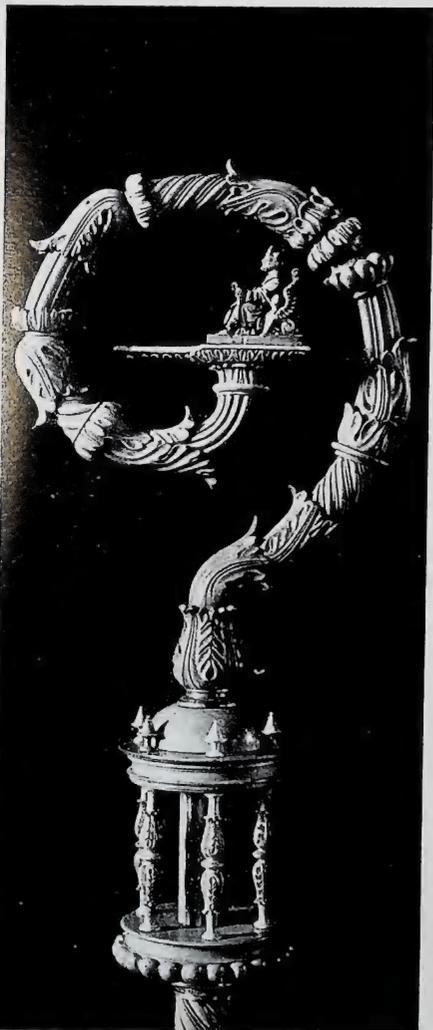
Sono riprovevoli *abusi dell'organo*: le frivolezze da canzonetta, lo stile teatrale, la fragorosità bandistica, le sciatte a fantasia, i virtuosismi. In occasione di Battesimi o di Matrimoni, invece di portare in chiesa arie profane del repertorio lirico (Wagner, Schubert, Gounod, Mendelssohn, ecc.) l'organista si provveda per tempo di qualche brano che armonizzi la maestosità del regale strumento, la letizia del momento e la nobile tradizione dell'O. di chiesa (Frescobaldi, Bach, Franck, Bossi, ecc.).

È desiderabile che gli organisti (e gli altri addetti al servizio della chiesa) prestino la loro opera gratuitamente per amor di Dio. Ma se non possono prestare gratis la loro opera, la giustizia e la carità richiedono che i superiori ecclesiastici diano ad essi la giusta mercede secondo le diverse consuetudini dei luoghi, e considerarle anche le disposizioni civili.

Bibl. presso ENC. IT. XXV, 518-37, *Enc. eccl.* IX, col. 291-97, *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 2606. — N. DUFOURCO, *La musique d'orgue française de Jehan Tielouze à Jehan Alain*, Fleury 1941. — ID., *L'orgue*, Paris 1948. — A. BOUMAN, *Orgels in Nederland*, Amsterdam, A. de Lange, s. a. — W. APEL, *Early history of the organ*, in *Speculum* 23 (1948) 191-216. — W. L. SUMNER, *The organ. Its evolution, principles of construction and use*, New York 1952 (pp. 436).

V. L'O. Hammond (elettrofono). Percorso da vari esperimenti che risalgono alla fine del sec. scorso, il cosiddetto O. H. prodotto dalla casa americana omonima, imita l'O. senza possederne le vere caratteristiche. È più esatto chiamarlo «elettrofono»; «O. elettrico» è termine equivoco indicando anche l'O. a canne con trasmissione elettrica.

Ogni nota musicale della scala temperata ha una data frequenza di suono; la gamma normale comprende 91 frequenze diverse. L'O. H. genera tutte queste frequenze e suoni semplici sinusoidali (perfetti di tono, liberi da armoniche e supertoni, detti suoni fondamentali «puri») mediante un generatore composto da una serie di dischi di acciaio (denominati «ruote foniche») e da un motore sincrono a velocità costante. Queste ruote portano sulla circonferenza una dentatura a denti simmetrici. Esse girano entro il campo magnetico di un magnete permanente, sul quale è avvolta una bobina.



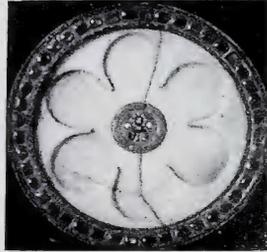
Pastorale d'avorio. Duomo di Vigevano.



Pastorali abbaziali. Arte francese dei secoli XII-XIII-XIV. Museo di Cluny. Parigi.



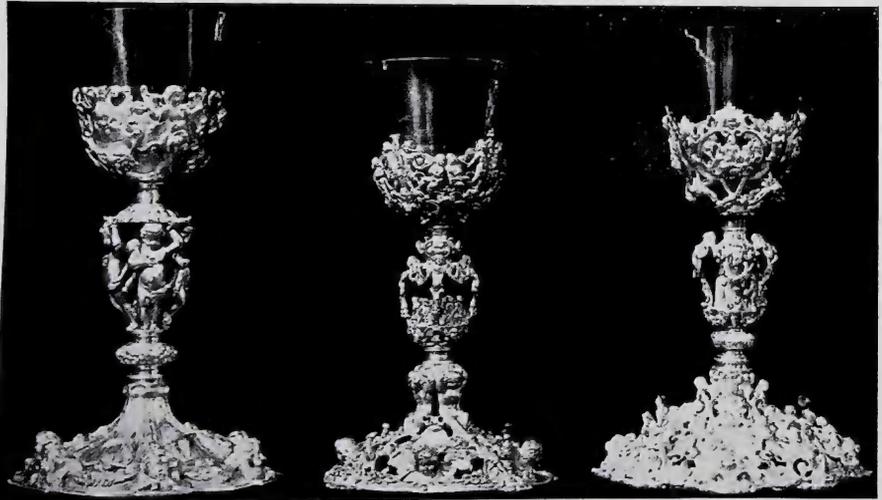
Pastorale gotico del XII secolo.



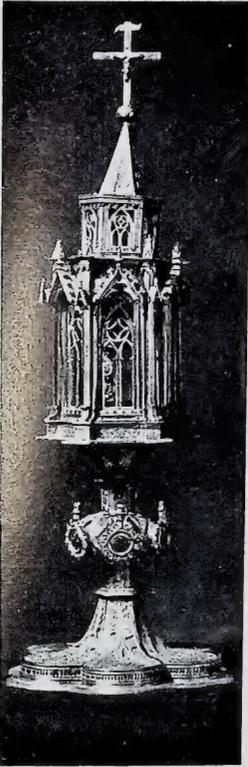
Calice bizantino di onice con smalti. X-XI secolo. Patena in alabastro con smalto, arte bizantina del X-XI secolo. Coppa in calcidonia e gemme. X e XI secolo. Tesoro della basilica di S. Marco a Venezia.



Patena e calice ottoniani. Museo Archeologico di Cividale.



Calici di argento cesellato: 1) del 1674, chiesa di S. Benedetto, Bologna; 2) del XVII secolo, in S. Petronio, Bologna; 3) del XVIII secolo, nell'Orfanotrofio di S. Bartolomeo, Bologna.



Ostensorio gotico.
Milano, S. Ambrogio.



Ostensori portareliquia contenenti resti del SS. Chiodo e della Croce dell'Imperatrice Maria. Venezia, S. Marco.



Reliquiario-ostensorio di rame dorato, del XV secolo.
(Castiglion Fiorentino).



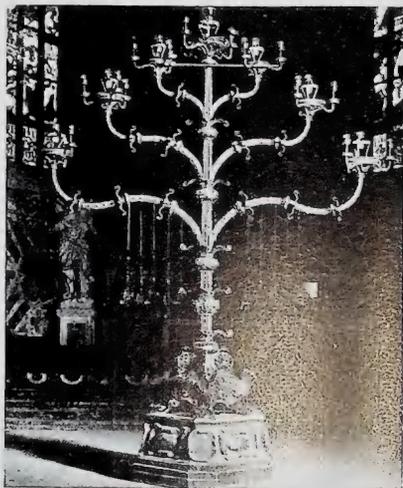
Reliquiario-ostensorio. Santuario di N. S. di Misericordia, Savona.



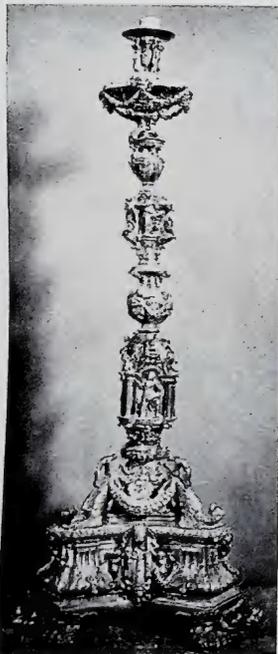
Ostensorio del XV secolo. Chiesa di S. Maria, Randazzo, Sicilia.



*Candelabri di cristallo e argento.
Tesoro della basilica di S. Marco, Venezia.*



*Candelabro di bronzo detto l'Albero.
Duomo di Milano.*



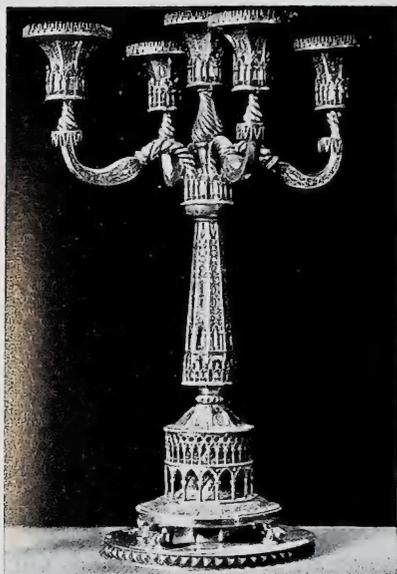
*Candelabro di ANTONIO DEL POL-
LAIOLO. Sacristia della basilica
Vaticana.*



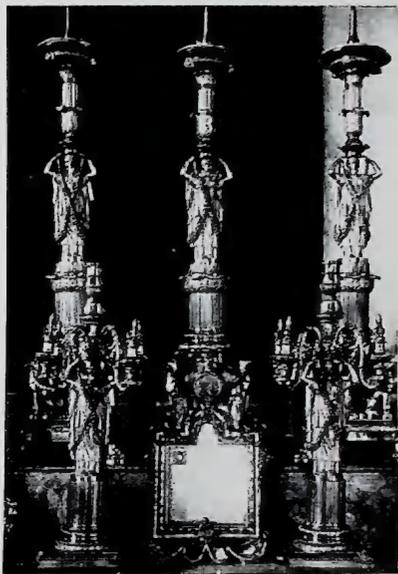
*Candelabri di bronzo del XV se-
colo. Capitolo della cattedrale,
Pistoia.*



*Candelabro di bronzo
del SANSOVINO.
Cattedrale di Rovigo.*



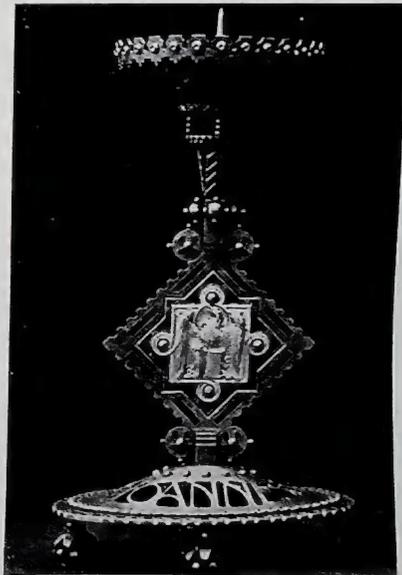
*Candelabro d'argento del XIX secolo.
Tesoro della basilica di S. Marco, Venezia.*



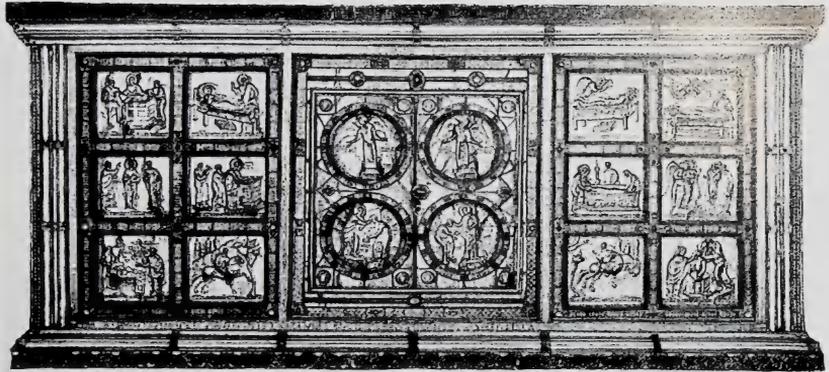
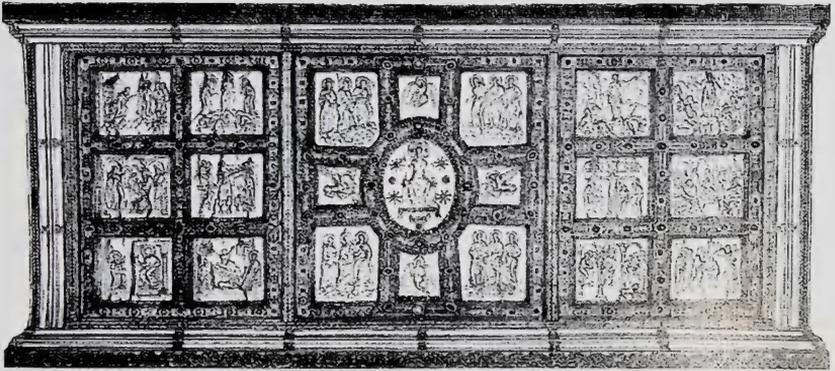
*Candelabri neoclassici,
Chiesa di S. Giorgio in Isola, Venezia.*



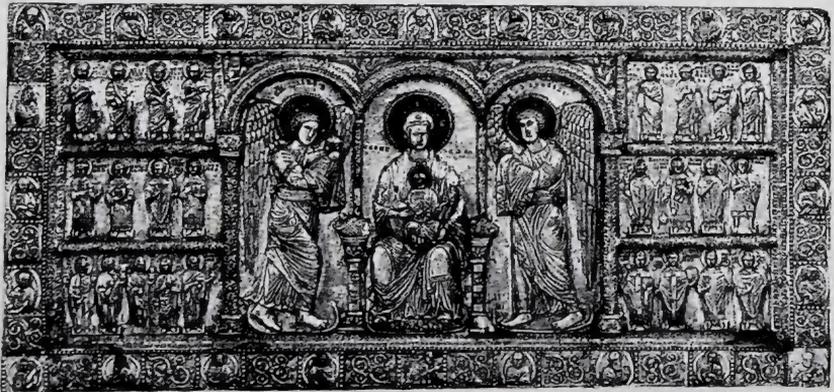
Candelabro di bronzo, del MAZZOCCHI.



Candelabro di A. MAZZUCOTELLI e G. CASTIGLIONI.



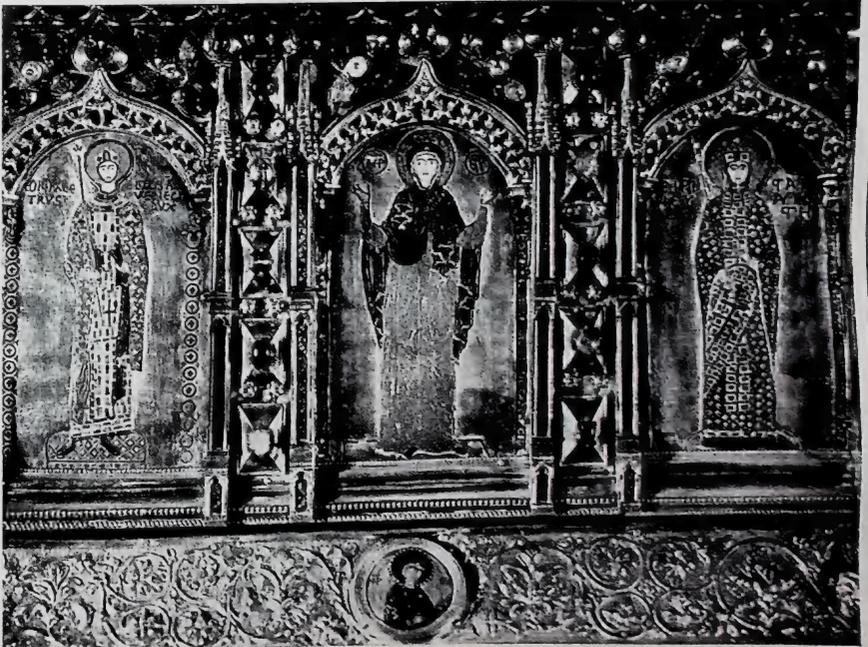
Altare d'oro di VULVINO, IX secolo, parte anteriore e posteriore. Basilica di S. Ambrogio, Milano.



Patìotto del patriarca Pellegrino II (1165-1197), nel duomo di Cividale.



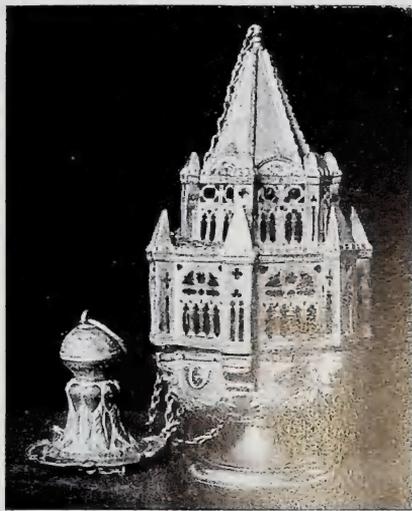
Altare d'oro, donato dall'imperatore Enrico II alla cattedrale di Basilea, XI secolo. Museo di Cluny, Parigi.



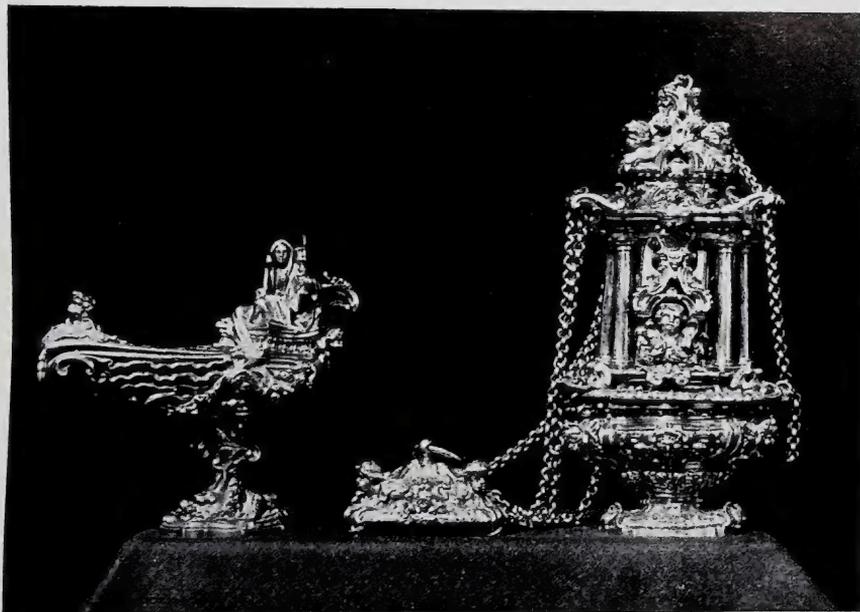
Pala d'oro, particolare. Basilica di S. Marco, Venezia.



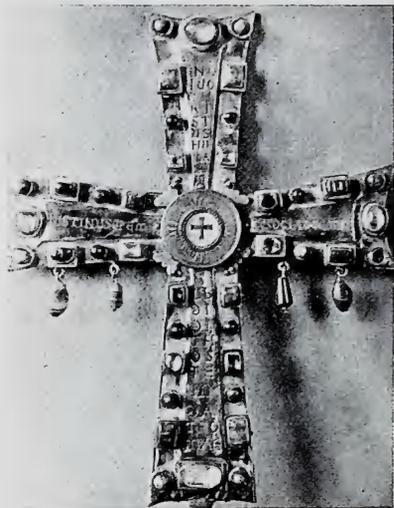
Navicella portaincenso, XV secolo.
Tesoro della basilica di S. Antonio, Padova.



Turibolo d'argento, XV secolo.
Museo dell'Opera del Duomo di S. Gimignano.



Navicella e *Turibolo* di argento_oro cesellato, XVIII secolo. Cattedrale, Bologna.



Croce di Giustino.
Cappella delle Reliquie, Basilica Vaticana.



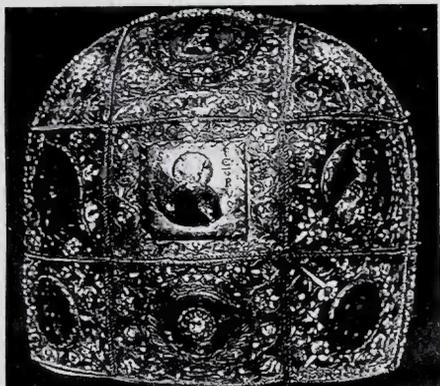
Croce pettorale gotica.
Museo di Palazzo Pitti, Firenze.



Croce di Ludovico il Pio.
Chiesa di S. Maria presso S. Celso,
Milano.



Base di croce astile, di argento dorato.
Opera di G. GENTILI Sacristia della
basilica Vaticana.



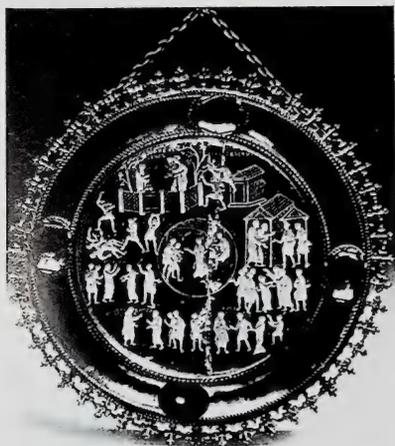
*Reliquiario di S. Biagio
a forma di corona bizantina.
Tesoro della cattedrale di Ragusa.*



*Busto reliquiario d'argento,
effigie di Ladislao I.
Cattedrale di Győr, Ungheria.*



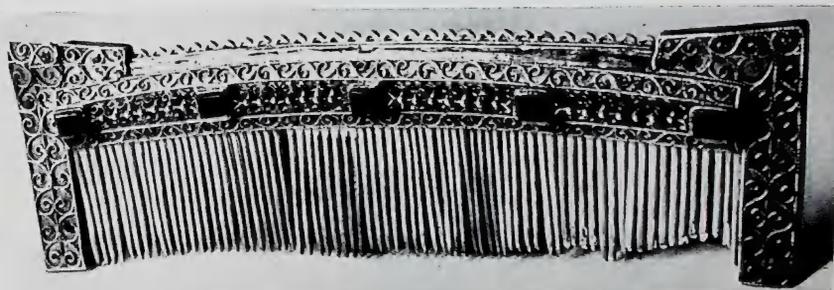
Cassa dei Re Magi. Opera di NICOLA da Verdun, Tesoro del duomo di Colonia.



Storia di Susanna, incisa nel Cristallo di Lotario, imperatore. Museo Nazionale, Vienna.



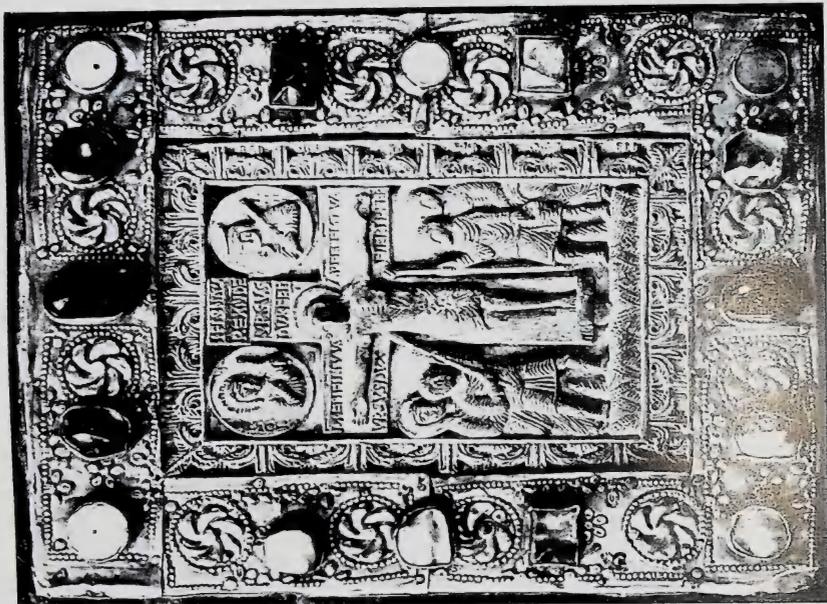
Copertina della campana di S. Patrizio a Londra.



Pettine (rituale) della regina Teodolinda. Tesoro del duomo di Monza.



- 1, *Lanterne processionali del XVIII secolo. Museo Correr, Venezia.*
- 2, *Rosa d'oro donata a Venezia da papa Gregorio XVI nel 1833. Basilica di S. Marco, Venezia.*
- 3, *Pawi d'argento, donati da Napoleone. Tesoro del duomo di Monza.*



Parte del dorato Ossa, copertura di un Evangelario friulano di Beromünster. Museo Archeologico di Friburgo nel Frail.



Copertina dell'Evangelario di Ariberto d'Inimiano. XI secolo. Tesoro del duomo di Milano.

Quando il punto più alto di un dente si avvicina al punto più basso, nel passare davanti al magnete corrispondente, il campo magnetico subisce una variazione, ed è creata una piccola corrente alternata nella bobina. Ora, se, ad es., 440 punti alti passeranno davanti al magnete ogni secondo si avrà una corrente, la cui frequenza sarà di 440 oscillazioni o periodi al secondo, che corrisponderà alla frequenza della nota *la* 3, ossia al corista standard internazionale. Se queste ruote avranno sulla loro circonferenza una quantità maggiore o minore di denti, produrranno frequenze più o meno elevate. Il timbro è un suono composto, che deriva dalla quantità e qualità di armoniche, che sono aggiunte alla fondamentale. Nell'O. H. ciò si ottiene con i «regolatori-armonici» per le combinazioni mobili, e mediante l'inserimento dei pistoni preordinati per combinazioni già fissate in precedenza, ancora sotto forma di corrente modulata o segnale. La corrente modulata, ossia la somma delle varie correnti create dal generatore, modulate per mezzo dei regolatori armonici, sarà udibile quando essa arriverà, dopo opportuna trasformazione ed amplificazione, ad eccitare le bobine delle unità elettrodinamiche contenute nei diffusori del suono. Questi riprodurranno esattamente in onde sonore le correnti e frequenze acustiche che la consolle avrà generato.

L'intensità dell'O. a canne non è raggiungibile dall'amplificazione dell'O. H., la quale, come si sa, ha dei limiti. Ed è, del resto, errore pensare che una voce amplificata 100 volte possa produrre l'effetto di 100 voci. Va inoltre osservato che mentre la gamma di frequenze acustiche riproducibili dall'O. a canne va da 16 a 15.000 cicli per secondo, l'artoparlante normale «taglia le punte» eliminando le frequenze inferiori a c. 150 e superiori a c. 6000 cicli a secondo.

Quanto al timbro, benché, secondo la casa costruttrice, nell'elettrofono si possano ottenere ben 250 milioni di combinazioni diverse, tuttavia il nuovo strumento non è in grado di riprodurre i veri timbri dell'O. a canne poiché l'O. H. dispone soltanto di 8 pseudo-armonici, mentre nel suono naturale di una canna si registrano con varia intensità fino a 48 armonici naturali, e quindi non può dare la coesione, la pastosità e morbidezza dei suoni naturali. Può essere equiparato alla radio, al grammofono.

La pur magnifica invenzione non può pretendere di sostituire in chiesa l'O. a canne, autorevolmente confermato «*ecclesiae proprium musicum instrumentum a maioribus traditum*». La S. Congr. dei Riti (4 settembre 1939) proibiva l'uso dell'O. H. nelle chiese. Questo, con successivo più mite decreto (13 luglio 1949), fu ammesso nelle chiese a giudizio dell'ordinario: AAS 41 (1949) 617.

BIBL. — NOËL A. BONAVIA-HUNT, *The organ of tradition*, London 1938, con giudizi di tecnici. — W. APEL in *Harvard dictionary of music*, alla voce «*Electronic instruments*», Cambridge (Mass.) 1946. — v. i fascic. I e II di *Organo Hammond. Costruzione microtonica*, Torino; le riviste *Sini Gregorius Blad* (1937), *Cacilia* (1938) di Strasburgo, *Bund* (1938) di Ginevra, *Bollet. Ceciliano* (1949) di Roma; quivi, marzo 1950, il decreto 1949 cit.

ORGANUM, si chiamava il primo sistema rudimentale di canto a due voci: la prima, probabilmente un canto fermo, era detta «tenor», e la

seconda, sovrapposta, era detta «cantilena organica». Le voci cominciavano all'unisono, si allontanavano di una quarta o quinta, e terminavano all'unisono. Il primo a dare notizia di questa primordiale forma di distacco dalla monodia, sembra Scott Erigena (sec. IX); è della stessa epoca un ms. inglese che reca una doppia notazione in lettere latine. Ubaldo di S. Amando ne fissa alcune regole (ne tratta sotto il nome di «diafonia»), con successione di quarta, quinta e ottava, per moto retto. Giraldo di Barry (sec. XII) conferma il detto uso dell'O. insegnato ai ragazzi in Inghilterra. Guido monaco lo disapprova. Con lui infatti sorge il «discantus» col moto contrario, il «falso bordone» con successioni di terze e seste (detto così perché il «bordone», o basso, veniva spostato all'ottava), che sfociano poi nella vera POLIFONIA (v.).

ORGOGGIO. v. SUPERBIA.

ORIA, diocesi suffraganea di Taranto, comprendente 7 comuni in provincia di Brindisi e 4 in provincia di Taranto.

Sembra che O. avesse vescovi propri fin dal sec. VIII-IX. Quando BRINDISI (v.) fu distrutta dai saraceni, i vescovi brindisini ripararono nella città di O. Ai primi del sec. XI la sede arcivescovile di Brindisi è unita con quella di O.; ne viene separata nel 1089 con vive ostilità, che si protraggono a lungo. Ufficialmente la diocesi di O. fu costituita da Gregorio XIV, bolla *Regimini universae* dell'8 maggio 1591. I pochi vescovi anteriori a questa data si può ritenere che fossero vescovi di Brindisi residenti in O. o che usassero il titolo di questa sede.

Patrono della diocesi è S. Barsanofio anacoreta. La popolazione della diocesi è di c. 150.000 anime, in 23 parrocchie. Vi è seminario minore; gli studi eccles. di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Region. Appulo Pio XI in Molifetta.

Fra i monumenti è celebre il castello attribuito a Federico II, di pianta triangolare, eretto sul luogo di un'antica chiesa del sec. IX dedicata ai SS. Crisanto e Daria, della quale sussiste tuttora la *cripta* a cupolette.

CAPELLETTI XXI, 148-50. — F. MARTINI, *O. e il suo castello svevo*, Roma 1933. — ENC. IT. XXV, 534. — P. COCO, *La sede vescovile di O. e relazioni con quella di Brindisi. Studio storico-critico con tavole sinottiche compilate e annotate da B. P. Marsella*, Roma 1943.

ORIANI Alfredo (1852-1909), n. a Faenza, m. a Casola Valsenio. La buona educazione cristiana ricevuta dal padre e dal collegio S. Luigi di Bologna fu ben presto sommersa dalle sregolatezze della sua condotta, dallo scetticismo miscredente e cinico, ma gli rimase sempre in fondo all'anima come richiamo e impulsione verso gli ideali, come criterio, quasi istintivo, di giudizio. Temperamento solitario, scontroso e pure assetato di vero, di bene, di bello, visse nel mondo delle lettere provandosi in ogni genere, narrativo, drammatico, romanzesco, storico, polemico. Tutte le opere — 30 voll., Bologna 1927-33 — vennero poste all'Indice con decr. 24 apr. 1940, per l'immoralità della sua produzione romanzesca, per gli errori dottrinali e l'avversione alla chiesa cattolica che contaminano i suoi saggi filosofici e politici (cf. M. CORDOVANI in *L'Osserv. Rom.* 28 apr. 1940). Del resto egli stesso meditava di redigere una ritrattazione dei suoi scritti. Questa fu implicita nella sua conversione finale. Con prodigiosa com-

punzione chiese e ricevette il Viatico e l'Estrema Unzione. Morì « come un cristiano antico che trasmette la sua fede al figlio e, munito dei sacramenti, passa alla realtà delle sue speranze » (*Civ. Catt.* 1909-IV, p. 371). « Natura retta e leale, nobile ed elevata, sdegnosamente sprezzante di ogni volgarità; ingegno perspicace, osservatore e logico, portato a una critica esagerata e intemperante ma personale e ragionata, doveva presto o tardi tentare il processo ai sistemi filosofici, alle dottrine morali ed estetiche del suo tempo e giudicarli alla stregua dei principii cristiani rimasti sempre vivi nel fondo dell'animo suo » (A. GEMELLI in *Ecclesia* 1952, p. 592).

L'O. non accolse il suo tempo e annunciò una nuova epoca. Intransigente e originale in un mondo di opportunisti, autodidatta e disdegnoso della cultura ufficiale, pensatore appassionato paragonabile a Sorel e Péguy, scrittore instancabile, rude, denso di concetti mai completi, incapace di sistemazione, passò attraverso il socialismo e l'ateismo, risalendo per complesse esperienze personali, fino al nazionalismo e allo spiritualismo. La filosofia di Spencer e di Hegel, la sociologia di Marx e di Mazzini, la poesia di Victor Hugo e de Musset, i lavori storici di Michelet e del Villari, i romanzi dello Zola e del Tolstoj, perfino Darwin e Lombroso l'hanno nutrito senza pacificarlo.

Soltanto al tramonto della vita e al termine delle lunghe meditazioni a Casola Valsenio, O., che da giovinetto aveva sfidato Cristo con la bestemmia, giunse alla pace della fede cristiana. Dio apparve nell'ultima riga di *Vortice*; nella prefazione di *Ombre in ocasso* (1901) era già affermata la fede delle cose sperate: « Bisogna credere: ogni dolore è un richiamo e la morte un appello supremo ». E quando l'appello suonò anche per lui, l'accettò col cuore placato e consolato dalla religione, che raccomandò al figlio Ugo: « Sii sempre onesto, galantuomo e, soprattutto, buon cristiano ».

L'opera letteraria di O., dopo l'*Abbozzo di un saggio su A. O.* tracciato da Ren. Serra (nella *Voce* del 1908) e dopo la prova del tempo, è stata giudicata in forma probabilmente definitiva. I romanzi e il teatro, malgrado le ristampe, non hanno « tenuto ». Della sua opera politica invece sono vivi i mille fermenti dispersi nelle pagine tumultuose. « Ci siamo nutriti di quelle pagine — ha detto Benito Mussolini il 27 aprile 1924 sulla tomba al Cardello di Casola Valsenio — e consideriamo A. O. come un poeta della patria, come un anticipatore del fascismo, come un esaltatore delle energie italiane ». E spiegò: « Nei tempi in cui la politica del piede di casa sembrava il capolavoro della saggezza umana, A. O. sognò l'impero; in tempi in cui si credeva alla pace universale perpetua, A. O. avvertì che grandi bufere erano imminenti, le quali avrebbero sconvolto i popoli di tutto il mondo; in tempi in cui i nostri dirigenti esibivano la loro debolezza più o meno congenita, A. O. fu un esaltatore di tutte le energie della razza; in tempi in cui trionfava un sordido anticlericalismo, che non aveva alcuna luce ideale, A. O. volle morire col Crocifisso sul petto a dimostrare che dopo le grandi parole dette dal cristianesimo, altre così solenni, così universali non furono più pronunciate sulla faccia della terra ».

L'O., lettore appassionato di San Paolo e stroncatore di Machiavelli, è anche il difensore della indissolubilità matrimoniale (*Matrimonio e divorzio*, 1886) in anni in cui il progetto di divorzio tornava

periodicamente al parlamento come una conquista democratica. Alla santità delle nozze dedicò il X cap. di *Rivolta ideale*, dove è detto: « Se il matrimonio rappresenta la sommissione dell'amore alla giustizia, il divorzio vi esprime una rivolta; ...provatemi che il divorzio perfeziona nei coniugi il carattere dei genitori, e concedo il divorzio...; il divorzio non è che la ribellione dei coniugi al loro dovere di genitori ». Scrisse bene della carità cristiana, esaltata di fronte alla beneficenza come funzione legale e alla filantropia borghese (« Gettate una rosa nel pantano, lasciatela putrefare, e raccoglietela ancora per farne una decorazione; ecco la carità diventata filantropia »).

La « crisi cristiana » che modernismo, scientismo e filosofia denunciavano, proclamando finito il tempo della religione, non aveva il suo consenso. Egli, tutto pieno di hegelismo, gridava che Hegel « non poteva succedere a Gesù »; contro « la volgarità dell'ottimismo positivista », contro la « falsa scienza » riconosceva che « tutto o quasi è cristiano nel mondo moderno »; « Gesù vinse ieri contro coloro che cercavano nella ombra della sua vita e della sua morte motivi contro la verità del suo avvento: creduli ed increduli, nessuno sa sottrarsi all'incanto della sua figura; nessun dolore ha rinunciato sinceramente al fascino della sua promessa. Lungamente egli sarà il Dio di tutti quelli che credono perché soffrono e soffrono perché sono buoni: per quanto stanca, la terra cristiana solleva ancora intorno alla sua croce i gigli della purità e le rose del pentimento; invece lungi, oltre i suoi confini, né la poesia né la scienza moderna seppero crescere un fiore ». In *Rivolta ideale* protesta contro gli esilii che massoneria e anticlericalismo decretavano a Cristo: « Egli è crocefisso in tutti i cuori; gli increduli sentono in lui che il dolore può essere consolato soltanto dalla propria grandezza, i credenti salgono in lui fino alla redenzione dalla colpa, al trionfo del sacrificio. Non cacciatelo dunque dai tribunali, perché la giustizia non è vera che in un sogno divino: lasciatelo negli ospedali sul letto dei morenti, perché la sua promessa solo può placare la loro suprema disperazione davanti all'inutilità della vita e della morte. A lui gridano anche i morti dentro di noi: egli è il vivo della speranza, che incorona le culle e i sepolcri, il Dio di tutti coloro ai quali la morte non basta contro il dolore ».

Ovviamente non è questo l'O. condannato. Il S. Offizio ha proscritto quel che l'autore stesso al tramonto della vita condannò; l'evoluzionismo, l'hegelismo, l'anticlericalismo, il naturalismo, il verismo che insidiano tutta la sua opera, in una singolare potente mescolanza di bene e di male, di errore e di verità. Chi non è preparato a sceverare il loglio dal grano, non può servirsene senza pericolo.

BIBL. presso Enc. It. XXV, 534-36. Aggiungi: M. MISSIROLI, *O. nelle memorie del suo confessore*, in *Illustr. it.*, 1934, p. 473-74. — G. LIPPARINI, *O.*, Torino 1935. — P. ZAMA, *A. O. negli aneddoti*, Faenza 1952. — *O.*, studi di vari autori, raccolti da G. SPADOLINI, ivi 1961.

ORIANI Barnaba, n. a Garegnano (Milano) il 17 luglio 1752, m. a Milano il 13 nov. 1832. Figlio di povera famiglia, studiò presso i barnabiti di Milano, si fece sacerdote (1776) e divenne astronomo all'Osservatorio di Brera (di cui fu direttore dal 1802). I suoi studi, consegnati a moltissimi scritti, gli guadagnarono gran fama in Europa, onorificenze, titoli accademici ed assegni che, vivendo egli mode-

stissimo, elargiva in beneficenza. Rifiutò di giurare odio alla monarchia (23 apr. 1798); nullameno la Repubblica Cisalpina non osò destituirlo e Napoleone lo nominò senatore (1809). Una lapide lo ricorda nella Certosa di Garegnano.

Nella sua *Trigonometria sferoidica* per primo diede compiuta soluzione al problema di trovare tutte le relazioni possibili fra i sei elementi di qualunque triangolo sferoidico (relazioni che Clairaut aveva trovate per un caso particolare), attorno al quale avevano faticato sommi ingegni come Eulero, Du Séjour, De Caluso, Legendre, Delambre. Si applicò alla geodesia pratica ed alla geografia, pubblicando *Memorie* nelle *Effemeridi* della specola di Milano. Non fu meno valente in astronomia. In questo campo si fece conoscere con una dissertazione sulla interpolazione delle longitudini e delle latitudini della luna; a lui si debbono molte osservazioni sulle macchie e l'eclissi solari, sulla luna, su qualche cometa, sopra i pianeti, sui satelliti di Giove, sull'occultazione delle stelle fisse dietro al disco solare, corredate di dotte considerazioni e di calcoli, che venivano a rettificare le tavole del sole e della luna di Tobia Mayer e di Leon. Eulero. Dissertò ancora sulla riduzione del luogo medio al vero e del vero all'apparente delle stelle fisse, sul moto di due orologi con pendoli che si correggono per effetto del calore, sulla media percezione degli equinozi dedotta dalle osservazioni degli antichi astronomi. Nel 1785 diede alla luce la *Memoria*, il lavoro che lo collocò fra gli astronomi più celebri. Quattro anni prima s'era divulgato che Guglielmo Herschel aveva veduto una stella di sesta o settima grandezza, dotata di moto proprio, in quella regione del cielo ove l'eclittica più s'avvicina alla costellazione dei Gemelli. L'O. tosto si pose ad inseguire il nuovo astro ed a notarne le posizioni. Dapprima egli partecipò all'errore del Maskelyne, riputando quell'astro una cometa; poi s'avvide che il moto lentissimo di quell'astro lo appalesava un pianeta. Nella *Memoria* cit. non solo ritrattò quello che aveva scritto due anni prima, ma determinò l'orbita dello studiato pianeta e calcolò le tavole dei suoi elementi (confermate, con lievi e rare variazioni, dalle osservazioni posteriori di altri astronomi). Si può dire che la teoria di quell'astro, chiamato *Urano*, fu creata dall'O. Sall in tanta fama che Ferdinando IV nel 1786 lo chiamò professore di astronomia a Palermo; il governo di Leiden nel 1795 lo nominò direttore di quell'Osservatorio: le più insigni Accademie lo vollero socio; e molti fra i più celebri scienziati di Europa cercarono di mettersi in corrispondenza con lui. In un viaggio scientifico, si recò nella Svizzera; e là passando per alcuni paesi della Germania si condusse nel Belgio e nell'Olanda; quindi, imbarcatosi a Rotterdam, pervenne in Inghilterra, approdando ad Harwich. In ogni luogo, oltre gli osservatorii, vedeva i gabinetti sì pubblici che privati, di scienze naturali; volle conoscere gli uomini illustri per ingegno e dottrina, e con loro conversare. Vide l'osservatorio di Greenwich, ove conobbe Maskelyne, conversò con Ramsden e con Dollond, visitò quello Herschel alla cui fama aveva non poco contribuito. Dall'Inghilterra, valicando lo stretto di Calais, passò in Francia, ove Laplace, Lalande, Mechain ed altri scienziati si mostrarono di lui fervidi ammiratori.

Nel volume della *Società italiana* dell'anno 1786, propose un suo *Tentativo per migliorare i canoniche acromatiche proposti da Eulero*. Nelle ricordate

Effemeridi di Milano, si moltiplicavano le sue comunicazioni. Col sussidio di nuove osservazioni attese a precisare sempre più elementi dell'orbita di Urano. Si pose a calcolare le ineguaglianze teoriche di quel pianeta provenienti dalle forze perturbatrici di Giove e Saturno, iniziando l'impresa grandiosa di rifondere per intero la teorica delle perturbazioni dei pianeti, che era già stata data dal Laplace ma che, per la recente scoperta di Urano, richiedeva non lievi modificazioni nei calcoli. Questa riforma l'occupò per molti anni, dilatandosi ancor più dopo la scoperta di Cerere e degli altri quattro pianeti telescopici. Nella teorica delle ineguaglianze e delle perturbazioni dei pianeti lasciò indietro, a notevole distanza, il grande Laplace, di cui a principio aveva calcato le orme.

A. GABBA, *Elogio di B. O.* recitato all'Ateneo di Brescia, Milano 1934 con note e aggiunte. — *Corrispondenza astronomica fra Gius. Piazzi e B. O.*, estratto dalle pubblic. dell'Osservatorio di Brera, Milano 1874. — GIOV. CELORIA, *Commemor. di B. O.*, Sesto S. Giovanni 1911. — L. GABBA, *Un episodio delle relazioni tra B. O. e Napoleone Bon.*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia* per l'a. 1928, Brescia 1929, p. 238-46. — E. BIANCHI, *B. O.*, in *Rendiconti del regio Ist. Lomb. di scienze e lett.* 65 (1932) 1071-92. — F. MEDA, *B. O.*, nel I centenario dalla morte, in *Vita e Pens.* 23 (1932) 651-60. — ENC. IT. XXV, 536.

ORICHOVIUS Stanislao (1515-1566), nobile polacco. Il cognome originario è *Orzechowski*; egli si firmava pure *Orzechovius*, e ancora *Okrza, Okrzyo, Okski*. Soggiornò in Germania e in Austria, dove subì l'influenza protestante, indi in Italia, dove parve tornare all'ortodossia. Rientrato in patria, quasi costretto dal padre si fece ordinare sacerdote (1543). Si ribellò subito contro il celibato del clero. Sostenuto dal movimento protestante polacco, si sposò nel 1551. Venne scomunicato dal suo vescovo e bandito dalla diocesi. Non aderì alla riforma; che anzi ne fu tenace oppositore. Perciò fu apprezzato dai vescovi polacchi (tranne che dal suo), dei quali sarebbe potuto diventare il pubblicista qualora fosse riuscito a sanare la sua posizione. Ma Roma non aderì mai alle sue richieste; e dei suoi libri, una cinquantina, sottoposte alcuni all'esame del conc. di Trento, per quel miscuglio di ribellione e di attaccamento all'ortodossia che fu la caratteristica di quest'uomo torbido e avventuroso.

BIBL. — PASTOR, *Storia dei papi*, tr., it., VII (Roma 1923) 368. — H. CHICHOWSKI in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1624-27, con ampia bibliog. — HURTER III³, col. 43 s. con un elogio di Stan. Hosius.

ORIENTALE (S. Congregazione per la Chiesa O.), fu creata da Pio IX (cost. *Romani Pontifices* del 6 gen. 1862) e unita alla Congr. di Propaganda. Benedetto XV (motu proprio *Dei providentis* del 1° maggio 1917) la rese autonoma. La sua competenza fu notevolmente accresciuta da Pio XI (motu proprio *Sancta Dei Ecclesia* del 25 mar. 1938). Esercita sulle diocesi, sui vescovi, clero, religiosi e fedeli di rito O. tutte le facoltà che le Congregazioni Concistoriali, del Concilio, dei Religiosi e dei Seminari hanno sulle diocesi, sui vescovi, clero, religiosi e fedeli di rito latino (can 257, §§ 1-3); inoltre ha potere esclusivo nelle seguenti regioni: Egitto e penisola del Sinai, Eritrea ed Etiopia del nord, Albania meridionale, Bulgaria, Cipro, Grecia, Dodecanneso, Iran, Iraq, Libano, Palestina, Siria, Transgiordania, Turchia e sulla Tracia soggetta ai Turchi.

Prefetto ne è il S. Pontefice. Il card. segretario ha udienza ordinaria dal papa il 2° e 4° sabato di ogni mese. In seno ad essa furono costituiti due *Commissioni speciali*: « per la trattazione delle cause matrimoniali » (a norma delle udienze del 24-III-1928 e del 5-V-1928) e « per la liturgia » (dall'udienza dell'8-II-1930), e un *Ufficio amministrativo* (dall'udienza del 23-III-1946).

Per la Chiesa Russa di rito latino, v. Commissione Pontif. per la RUSSIA (v.).

M. W. DZIOB, *The s. Congr. for the Orient. Church*, Washington 1945. — v. ORIENTE CRIST.

ORIENTALI chiese. v. ORIENTE cristiano.

ORIENTAZIONE delle chiese. Fu sempre nell'antichità, anche per i pagani, un elemento di cui doveva preoccuparsi il costruttore. La regola cristiana che la facciata fosse rivolta verso oriente, figura già nelle *Costituzioni Apostoliche*, negli scritti dei Padri. Trasparente è il simbolismo su cui è fondata. Anticamente il celebrante officiava rivolto verso il popolo, quindi in direzione di ponente, e l'assemblea guardava ad oriente, regione del sole sorgente a disperdere le tenebre, culla di Gesù e della fede cristiana. Le prime basiliche cristiane sono quasi tutte osservanti di questo canone. Le eccezioni alla regola dimostrano che essa — fin d'allora — non si imponeva in modo assoluto.

Fu dopo il sec. V che prevalse l'uso di rivolgere non più la facciata bensì l'abside verso oriente. Ma col sec. VIII riprende l'uso di « orientare » la facciata verso il punto della levata del sole. Questa regola si fece sempre meno assoluta, non certo per l'offuscarsi del significato simbolico di essa, ma per le varie esigenze create da piani regolatori e da concetti pratici di urbanistica che imponevano limiti all'orientazione ideale.

Dove ce ne fosse la possibilità, sarebbe bene tener viva questa tradizione che, tra l'altro, presenta il seguente vantaggio: l'abside e l'altar maggiore saranno illuminati dal sole durante le ore mattutine destinate alle più importanti funzioni sacre. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 2665-69.

ORIENTE cristiano. — I. O. c. o Chiese orientali si chiamano le cristianità dell'O. europeo e dell'Asia anteriore che seguono un rito diverso dal latino. La maggioranza di queste chiese o, meglio, dei cristiani che le compongono è divisa da Roma in seguito ai vari scismi (v. SCISMA orient., MONOFISITI, NESTORIANI, ecc.). Tuttavia una parte notevole di esse è tornata all'unità dopo la divisione. La fede di questi orientali « uniti » non differisce da quella della chiesa romana; le differenze toccano i riti, la disciplina e gli usi religiosi, che presentano spesso un carattere nazionale. Come dogmaticamente, anche canonicamente tali chiese unite fanno tutt'uno con la chiesa cattolica romana, riconoscendo il papa come capo della chiesa visibile, benché si trovino sotto la dipendenza immediata dei loro PATRIARCHI (v.). Sicché si può parlare di diverse « chiese » soltanto dal punto di vista geografico, rituale e giuridizionale.

Qui ci restringiamo alle Chiese unite or., considerando in generale la loro formazione, i loro riti, le loro attuali condizioni. A questo scopo si farà cenno anche delle Chiese separate or., di cui le chiese unite sono frazioni staccate. Per i particolari v. le voci cui nel testo si rinvia.

II. Le norme che regolano i rapporti di tali chiese con Roma si traggono dagli atti ufficiali dei concili nazionali delle chiese, che, oltre la disciplina interna, riguardano anche le relazioni con la sede romana (raccolti in MANSI-PETIT, *Collectio*, vol. XXXVII-XL, XLII, XLV; CH. DE CLERCQ, *Conciles des orientaux catholiques*, 2 voll., dal 1575 al 1849 e dal 1850 al 1949, Paris 1949-52) e dai documenti pontifici. Per la codificazione del diritto canonico orientale, v. oltre.

Come organo amministrativo, con cui il papa esercita la sua alta direzione, era stata creata da Pio IX (1862) una sezione della Congreg. di PROPAGANDA (v.), la quale fu poi costituita da Benedetto XV (1917) come Congreg. autonoma Pro Ecclesia Orientali (v. ORIENTALE).

I collegi già da tempo creati in Roma per gli or. hanno preso recentemente nuovo slancio. È stato fondato (1917) un « Istituto Pontif. Orientale » che pubblica *Orientalia Christiana Periodica*. Venne eretto (1929) anche un « Collegio Russo ». Varie iniziative promuovono gli studi or. e alimentano l'idea dell'unione delle chiese scismatiche; in particolare, sono raccomandati, e largamente attuati, corsi speciali nei seminari e nelle università cattoliche, e settimane diocesane per l'UNIONE delle chiese (v.) v. oltre.

III. **Formazione delle Chiese or. unite.** Poiché queste sono costituite da gruppi staccatisi da chiese scismatiche con lingua e riti diversi, per intendere l'origine e la diversità occorre ricordare l'origine e la differenziazione delle chiese scismatiche, le varie lingue e i vari riti or.

a) Il movimento che porta i popoli a darsi delle chiese NAZIONALI indipendenti (v.) data dal sec. V. Vi hanno avuto parte l'eresia, ed insieme considerazioni nazionalistiche; queste, acute da un secolo in qua, hanno condotto anche a nuove divisioni di chiese. Nel principio del sec. V l'impero bizantino possedeva tre PATRIARCATI (v.): quelli di Alessandria e di Antiochia, considerati di origine apostolica, e quello di Costantinopoli creato nel 381 (quello di Gerusalemme viene eretto nel 451). Dal patriarca di Antiochia dipendevano nominalmente le chiese della PERSIA (v.) e dell'IBERIA (v. IBERIANI, GEORGIANI), da quello di Alessandria l'ETIOPIA (v.). La chiesa armena (v. ARMENI) si è pressoché liberata dall'ubbidienza al metropolita di Cesarea di Capadocia.

b) Apparsa l'eresia di NESTORIO (v.), la chiesa di Persia fu la prima ad entrare nello scisma occasionato da quell'eresia. Questa, dalle scuole di EBESSA (v.) e di NISIBI (v.), si diffuse per tutto il paese e divenne dottrina ufficiale, imposta anche dallo stato come mezzo politico per distruggere ogni simpatia verso l'impero romano, cioè verso i Bizantini. Dal patriarca di Seleucia Ctesifonte, capo della chiesa persiana, dipendevano anche i cristiani del MALABAR (v.). Questi verso il 1600, dopo la colonizzazione portoghese, si riavvicinarono a Roma; dopo la violenta reazione sopravvenuta, parte si staccarono del tutto dalla chiesa di Persia, parte passarono all'unione con la chiesa cattolica (v. NESTORIANI).

c) Contro il nestorianismo sorse il MONOFISISMO (v.), che fu condannato a Calcedonia (451). Questo contava seguaci numerosi nei patriarcati di Antiochia e di Alessandria. Era avversato dagli imperatori bizantini. Appunto per tale opposizione le masse e i capi religiosi vi videro un mezzo per scuotere il

giogo dei Bizantini e una bandiera per il proprio nazionalismo. Nel 491 si proclamarono religiosamente indipendenti gli ARmeni (v.), poi nel sec. VI si stabilirono le chiese dei GIACOBITI (v.) nella SIRIA (v.) e nella MESOPOTAMIA (v.), quella dei COPTI (v.) in EGITTO (v.), della quale fu una propaggine l'ETIOPIA (v.). Una parte, designata dagli avversari col nome di MELKITI (v.) o imperialisti, rimase fedele alla chiesa ufficiale, ma si venne assottigliando con l'invasione araba. La chiesa dei MARONITI (v.), forse rimasta sempre cattolica, riprese all'epoca delle CROCIATE (v.) le sue relazioni con Roma. Contemporaneamente incominciò il ritorno degli Armeni, che poterono eleggere più tardi (1740) il loro patriarca cattolico di Cilicia. Ulteriori ritorni, costituzioni di diocesi cattoliche ed anche di un patriarcato cattolico di Antiochia tanto nei melkiti che nei Siri, si ebbero in seno alle chiese monofisite dal sec. XVI in poi grazie all'opera dei missionari. LEONE XIII (v.) poté ricostituire anche fra i Copti una gerarchia cattolica.

d) La chiesa propriamente « greca » fu indotta a separarsi da Roma da ragioni quasi esclusivamente politiche. Il vecchio antagonismo fra la civiltà greca e la latina nel medioevo si era personificato in oriente nell'impero bizantino. Ora il patriarcato di Costantinopoli, che era venuto acquistando nell'impero un'influenza sempre più preponderante, la tradusse nel campo religioso mettendosi in opposizione con Roma. Dopo scismi temporanei, succedutisi dal sec. IV in poi, si giunge a quello definitivo (1054) con MICHELE Cerulario (v.). Le riconciliazioni dei concilii di LIONE (1274) e di FIRENZE (1439), dettate da necessità politiche, furono effimere.

L'esempio dei Greci fu seguito dalla chiesa georgiana. Gli SLAVI (v.) poi, che erano venuti alla fede cristiana attraverso Costantinopoli (Bulgari e Serbi nel sec. IX, Russi nel X), seguirono anche nello scisma le loro guide, di modo che all'iniziarsi delle crociate tutto l'oriente era separato da Roma. Presto si costituirono in chiese indipendenti i BULGARI (sec. X) e i SERBI (XII), più tardi (sec. XVIII) riassorbiti da Costantinopoli, nel sec. XVI i Russi. Si moltiplicarono le chiese nazionali nel sec. XIX quando i popoli, fino allora asserviti, conquistarono la libertà. Si ebbero allora le chiese dei SERBI, dei GRECI, dei RUMENI, poi anche quelle della FINLANDIA, dell'ESTONIA, della POLONIA, della CECOSLOVACCHIA, dell'ALBANIA, di nuovo quella della GEORGIA...

e) Su questo terreno emergono le chiese unite formate dai Greci, Slavi, Rumeni tornati all'unità. Più importanti per numero (c. 6 milioni) sono i RUTENI, uniti strettamente a Roma dal 1595, la più parte nella Galizia, con a capo il metropolita di Leopoli, in parte notevole anche nella Cecoslovacchia (2 vesc.), nella Bukovina (vic. ap.) e in colonie di America (3 vesc.). Un altro nucleo considerevole (c. 1.500.000) è costituito dai RUMENI della Transilvania, tornati stabilmente all'unità con l'arcivescovo di Alba Iulia nel 1697, ora formanti una provincia ecclesiastica con un metropolita e tre vescovi. Di Ruteni e Rumeni si compone la diocesi di Hajdu-Dorogh, situata nel centro della vasta pianura dell'UNGHERIA, costituita nel 1912. Più scarsi di numero sono i cattolici orientali in Jugoslavia (1 vesc.) e in BULGARIA (vic. ap.); più scarsi ancora nella GRECIA (1 vesc.); importanti comunità italo-greche sono stabilite nel mezzogiorno dell'ITALIA (2 vesc.).

IV. I riti. Nei centri delle primitive comunità cristiane attorno agli elementi liturgici immutabili determinati nei libri sacri (v. LITURGIA), si vennero formando e sempre più fissando diversi riti, tanto nell'O. che nell'occidente. Nell'O. i vari riti si fanno risalire a due tipi più antichi, quello di Alessandria e quello di Antiochia.

a) La liturgia di Antiochia, che subì l'influenza di quella di Gerusalemme detta di S. Giacomo, da Antiochia si diffuse nelle regioni limitrofe, fu conservata con modificazioni dalla chiesa dei GIACOBITI (v.) e divenne il rito siriano propriamente detto. Subendo altre modificazioni nella Mesopotamia e nella Persia, ivi diventò il rito caldeo dal nome della contrada nella quale fu elaborato. Anche i MARONITI (v.) improntarono ad esso il loro rito, ma combinandolo in seguito con usi romani. Del pari dal siriano e dalle modificazioni da esso subite a Cesarea di Cappadocia deriva il rito che presto si costituirono gli ARMENI (v.), e così pure il bizantino che si venne formando a Costantinopoli con fisionomia originale dal IV al X sec. Questo fu il rito dell'impero di O., celebrato in lingua greca, alla quale, dopo la conquista araba, si dovette sostituire nella Siria la siriana e appresso anche l'araba.

Il rito bizantino fu adottato dagli Iberi o GEORGIANI (v.) convertiti da missionari greci nel principio del sec. IV, che vi sostituirono la propria lingua verso il VI sec. Altrettanto avvenne presso popoli SLAVI (v.) convertiti da missionari venuti da Costantinopoli nel sec. IX e X; gli Slavi tradussero fin dal principio le opere liturgiche dei Greci nel loro idioma paleoslavo. Più tardi (sec. XVII) anche i RUMENI (v.) adottarono nei riti la propria lingua.

b) La liturgia di Alessandria fu quella dell'EGITTO (v.). Nelle città, più o meno ellenizzate fin dal regno dei Tolomei, la lingua da essa usata fu il greco; ma nelle campagne, specialmente nell'alto Egitto, fu usata la lingua popolare, ossia il copto. Dopo lo scisma monofisita, il greco rimase la lingua liturgica degli aderenti alla chiesa ufficiale dell'impero, la lingua nazionale o copta fu quella dei dissidenti. Dall'Egitto il rito copto penetrò nell'ETIOPIA (v.) con l'evangelizzazione dei missionari monofisiti, adottando tuttavia una nuova lingua, il gheez, e subendo modificazioni di lieve importanza.

L'Annuario Pontificio presenta la seguente ripartizione a descrizione dei riti dell'O. c.

I capostipiti liturgici dei riti or. sono 5, di cui 3 nell'ambito dell'impero romano: ANTIOCHIA con GERUSALEMME, CAPPADOCIA con COSTANTINOPOLI; due ai margini dell'impero: il SIRO ORIENTALE per la Mesopotamia e la Persia, l'ARMENO derivato dal cappadocico-costantinopolitano.

Il rito alessandrino ebbe uno sviluppo speciale in Etiopia, ove non andò esente da influenze antiochene, mentre il costantinopolitano o bizantino si conservò, senza subire modificazioni profonde, nelle chiese autocefale provenienti, nei secoli successivi, dal patriarcato medesimo.

Si deve inoltre rilevare che tanto l'alessandrino come l'antiochiano nelle comunità rimaste ortodosse (cioè fedeli ai concili Efesino e Calcedonense), a poco a poco, qualche centinaio d'anni dalle eresie cristologiche del secolo V, vennero sostituiti dalla liturgia costantinopolitana, che aveva il pregio di essere quella dell'imperatore e della corte, e perciò preferita dai funzionari imperiali, dimodoché, dal medioevo in poi, la liturgia di Alessandria non fu più praticata

se non dai monofisiti d'Egitto e di Etiopia, e quella di Antiochia dai monofisiti di Siria, Palestina e Mesopotamia, nonché dai Maroniti che vi apportarono poi alcune modifiche.

A coloro che a mano a mano ritornavano all'unità della chiesa cattolica, la S. Sede, di regola, lasciò sempre i propri riti e cerimonie, corretti soltanto nelle loro eventuali espressioni ereticali. Questo principio, cui si deve la presente varietà di riti nella chiesa cattolica, venne già affermato da S. Leone IX allorché scriveva a Michele Cerulario: « Scit namque (Romana Ecclesia) quia nul obsumt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides per dilectionem operans bona quae potest, uni Deo commendat omnes » (Mansi, XIX 652).

Tutte le comunità cristiane che appartennero all'impero romano d'O., hanno molto in comune nella loro disciplina, in quanto basata su concili ecumenici, su certi concili particolari antichi e sulle leggi imperiali pubblicate in materie ecclesiastiche prima della separazione. Avvenuto lo scisma, si svilupparono divergenze disciplinari, generalmente su punti secondari. Le discipline dei Caldei e degli Armeni, formatesi fuori dell'impero romano, hanno avuto uno sviluppo che li differenzia di più dagli altri orientali.

Cinque pertanto sono i riti orientali originali: Antiocheno, Alessandrino, Bizantino, Caldeo, Armeno.

A) RITO ANTIOCHENO. Formatosi lentamente prima a Gerusalemme, poi soprattutto ad Antiochia, e diffusosi nella Palestina, Siria e Mesopotamia settentrionale, si estese, nella seconda metà del sec. XVII, ad una parte del Malabar.

Fu il rito anche dei cristiani del patriarcato di Antiochia detti Melkiti, rimasti fedeli alla fede di Calcedonia, fino alla riconquista parziale e temporanea della Siria da parte degli imperatori di Costantinopoli nel sec. X; nei secoli posteriori, però, questo rito presso i Melkiti venne progressivamente sostituito dal rito bizantino. I Maroniti hanno conservato sostanzialmente il rito antiocheno, non senza qualche modificazione in senso latino di alcuni testi liturgici e di certe forme esteriori. Praticato in origine tanto in greco che in siriano, il rito antiocheno oggi non è più celebrato che in siriano, con mescolanza di alcune parti in arabo, specialmente presso i Maroniti. I Malankaresi, cattolici di rito antiocheno dell'India, recitano alcune formule in malayalàm, lingua volgare del paese.

B) RITO ALESSANDRINO. È diviso in due rami. Ebbe dominio esclusivo in Egitto fin verso il sec. XIII tanto presso i monofisiti che presso i Melkiti; ma i Melkiti di Egitto, ad esempio di quelli della Siria, lo abbandonarono in detta epoca per adottare il bizantino. Mentre nei tempi antichi i testi liturgici del rito alessandrino venivano letti tanto in greco che in copto, dopo la conquista musulmana vi si introdusse a poco a poco l'arabo. I Copti, tanto monofisiti che cattolici usano testi ove sono rimasti pochi brani in greco e tendono ad aumentare la parte in arabo.

In Etiopia, la liturgia alessandrina ha subito modifiche e si è arricchita di molti testi nuovi, dei quali alcuni dimostrano l'influenza di testi antiocheni, generalmente conosciuti attraverso traduzioni in arabo. Gli Etiopi, sia monofisiti che cattolici, usano come lingua liturgica il gheez, che era lingua ufficiale già nel secolo V quando si fecero

in Etiopia le prime traduzioni dei testi biblici e liturgici.

C) RITO COSTANTINOPOLITANO O BIZANTINO, spesso chiamato, in occidente, *rito greco*, si è sviluppato a Costantinopoli, l'antica Bisanzio, fondamentalmente dal rito antiocheno, ma con elementi provenienti da Alessandria e dalla Cappadocia. I testi liturgici di Costantinopoli, nel corso dei secoli, vennero tradotti nelle lingue dei popoli sottoposti alla giurisdizione dei patriarchi di Costantinopoli, Antiochia ed Alessandria, aderenti alla fede di Calcedonia, e cioè prima in georgiano, paleoslavo ed arabo, poi in rumeno e, recentemente, presso i dissidenti, in non poche altre lingue, perfino in giapponese ed inglese, per l'utilità dei cristiani appartenenti a comunità di origine russa.

D) RITO SIRO-ORIENTALE O CALDEO. Si sviluppò in modo indipendente nell'antico impero dei Sassanidi, donde la qualifica talvolta adoperata di *persiano*. Dal sec. XVII prevalse a Roma la denominazione di *caldeo*, mentre nelle regioni abitate dai Caldei si preferisce quella di *siro-orientale*. Questo rito, che dai missionari della Mesopotamia fu portato nell'Asia centrale, nella Cina e nell'India, si è mantenuto nel Malabar, costa sud-occidentale dell'India, ove, dopo il ritorno al cattolicesimo (fine del sec. XVI) dei nestoriani di quella regione, ebbe modifiche in senso latino, nella forma esteriore più che nei testi. Cattolici e dissidenti hanno conservato quasi esclusivamente l'uso del siriano, scritto e pronunciato in modo alquanto diverso da quello usato in Siria. In Mesopotamia si è diffusa in certe chiese l'abitudine di leggere in arabo le pericopi scritturali e poche altre formule.

E) RITO ARMENO. Il rito armeno si è sviluppato partendo dai testi antiocheni, con notevole influsso dei testi bizantini ma con una considerevole parte assolutamente originale, fin dai tempi più remoti. Nel medioevo, quando i « catholicos » di Sis furono in comunione con la chiesa romana, vennero introdotte alcune forme esteriori latine (come la mitra ed il pastorale) rimaste anche presso i dissidenti. La lingua liturgica è l'armeno classico, lingua ufficiale dell'Armenia nel secolo V.

A queste liturgie ancora in vigore vanno aggiunte le vestigia di antiche liturgie sopravvivenuti in alcune località isolate (Asia Minore, Ponto, ecc.).

V. Condizioni attuali. La situazione delle chiese unite è spesso assai difficile, vivendo esse, come piccole porzioni minoritarie, in mezzo ai dissidenti protetti dalle strutture statali. Non è agevole la formazione del clero; anche l'istruzione dei fedeli trova gravi ostacoli; i matrimoni sono di necessità misti, con tutti i loro pericoli. Le stesse comunità unite non sanno del tutto sbarazzarsi di alcuni difettosi abiti mentali contratti durante la separazione. Del resto l'unione stessa è talvolta, in alcune regioni, oscillante.

Di contro, a loro favore, stanno le prove gravi e continue da queste cristianità sostenute per mantenersi fedeli al cattolicesimo e, malgrado le difficoltà derivate dalla loro stessa situazione, perseverare nell'unione. E poi molti loro usi, benché diversi da quelli dei cattolici di rito latino, hanno il suffragio della venerata antichità e non possono essere, senza attenuazioni e distinzioni, considerati difetti.

Spetta a queste chiese, come principale compito, ricondurre i dissidenti all'unità secondo la formula: « ritorno dell'O. per mezzo degli orientali ». Al che

CHIESE CATTOLICHE ORIENTALI (al 1956)

GRUPPO	LINGUA LITURGICA	STATISTICA
I. RITO BIZANTINO		
1. Greci	greco antico	3.165
2. Italo-greci	greco antico	75.000
3. Melkiti (Patr. Antiochia)	greco antico e arabo	223.860
4. Melkiti (U. S. A.)	greco antico e arabo	50.000
5. Rumeni	rumeno	1.600.000
6. Ruteni di Ukraina	slavo ecclesiastico	4.025.220
7. Ruteni di Slovacchia	slavo ecclesiastico	320.069
8. Ruteni di U.S.A.	slavo ecclesiastico	625.086
9. Ruteni del Canada	slavo ecclesiastico	206.535
10. Ruteni del Brasile	slavo ecclesiastico	117.000
11. Ruteni dell'Argentina	slavo ecclesiastico	100.000
12. Ruteni dell'Australia	slavo ecclesiastico	18.000
13. Diocesi di Krizevci (Croazia)	slavo ecclesiastico	55.000
14. Ungheresi	slavo (ungherese)	195.440
15. Albanesi	greco antico	4.400
16. Bulgari	slavo ecclesiastico	senza dati
17. Georgiani (nella diaspora)	georgiano	senza dati
18. Russi (nella diaspora)	slavo ecclesiastico	senza dati
<p>I Ruteni di Ukraina, Ruteni di Slovacchia, Rumeni, Albanesi, Bulgari, essendo quei territori caduti sotto il dominio diretto o indiretto dell'URSS, furono violentemente aggregati alle rispettive Chiese «ortodosse» nazionali. I dissidenti di rito bizantino sono nel mondo 130.678.000.</p>		
II. RITO ARMENO		
1. Patriarcato di Cilicia	armeno antico	60.000
2. Diocesi di Leopoli	armeno antico	5.000
3. Diocesi di Gherla (Romania)	armeno antico	36.000
4. Dispersi in Europa e U.S.A.	armeno antico	115.000
<p>I dissidenti di rito armeno sono 3.785.000 (storicamente ancora legati all'eresia monofisita, vengono considerati eretici anche dagli «ortodossi»).</p>		
III. RITO ANTIOCHENO		
1. Patriarcato di Antiochia	siro ed arabo	81.370
2. Gruppo del Malankar (India)	siro	85.119
<p>I dissidenti di rito antiocheno sono 765.000, in gran parte monofisiti.</p>		
IV. RITO CALDEO		
1. Patriarcato di Babilonia (Bagdad)	caldeo	188.492
2. Gruppo di Malabar (India)	caldeo	1.117.838
<p>I dissidenti di rito caldeo sono 170.000, in parte nestoriani.</p>		
V. RITO ALESSANDRINO		
1. Patriarcato di Alessandria	copto ed arabo	79.454
2. Due esarcati etiopici	ginga gheezi	48.303
<p>I dissidenti etiopici sono circa 5.000.000, monofisiti. I dissidenti copti sono 1.350.000, monofisiti.</p>		
VI. RITO MARONITA		
1. Maroniti (Patriarcato di Antiochia)	siro ed arabo	513.530
2. Maroniti (in U.S.A. e altrove)	siro ed arabo	125.000
<p>Il gruppo nazionale maronita è totalmente cattolico. Il rito maronita è propriamente una derivazione del rito antiocheno, con altri influssi.</p>		
<p>Totale cattolici orientali: 12.455.441. Dissidenti: 141.748.000</p>		

occorre un clero zelante ed istruito. In alcune regioni, fra i Rumeni e i Ruteni, l'organizzazione è ormai in grado di reclutare un clero preparato. Ciò non può dirsi per le altre chiese, dove è particolarmente necessario il concorso di missionari latini. Parecchie Congregazioni hanno fondato, come avvenne in Roma, scuole e seminari in O.: il seminario di Beirut dei Gesuiti, quello siro-caldeo di Mossul dei Domenicani, quello dei Padri Bianchi a Gerusalemme, dei Lazzaristi in Macedonia...

Il risultato di questi istituti e dell'opera, parimenti latina, di scuole pubbliche, educandati, ospedali... è consolante. Ma ciò che rimane da fare è enormemente più di quanto s'è fatto, come appare dal prospetto di p. 855 (le cifre, ricostruite sull'*Annuario Pontif.*, su R. JANIN, *Eglises orientales*, e su altre fonti, sono approssimative o dubbie).

VI. L'unione degli orientali dissidenti con Roma (v. SCISMA OR.) è uno dei temi maggiori, più appassionanti dell'apostolato cattolico. E dei più cruciali: i più affini ai cattolici non sembrano i più vicini ai cattolici, ma sono trattenuti lontani da grosse difficoltà di indole politica e religiosa.

A) Nel vicino oriente (con questa antica espressione, geograficamente inesatta, si comprendono i paesi della fascia mediterranea, dalla Turchia al Marocco, cioè quasi tutti i paesi di tradizione e di cultura araba), all'inizio del '900 solo due stati potevano considerarsi autonomi: il vecchio impero ottomano e il Marocco; Siria, Iraq, Palestina, Arabia, Egitto, Libia erano, almeno nominalmente, vassalli della Turchia; Algeria e Tunisia erano in mano francese. Ora la Turchia è costituita in stato nazionale, l'Iraq, la Siria, il Libano, la Giordania, l'Arabia, l'Egitto sono stati indipendenti e vitali; la Libia va organizzando la propria indipendenza; Israele faticosamente difende la propria, recentemente conquistata; Algeria e Tunisia si preparano a godere (e a soffrire) esse pure l'indipendenza. La Turchia, costituitasi in stato moderno, ha cessato di essere il centro politico, militare, religioso del movimento panislamico. Al suo posto sta subentrando l'Egitto, che tenta di federarsi con tutti gli stati arabi. L'islamismo è la bandiera religiosa del nazionalismo, che di fatto, al di là della retorica verbale, toglie la libertà alle chiese cristiane, sia ortodosse che cattoliche.

Un altro fatto, forse per ora meno vistoso ma più gravido di conseguenze, è la salita della chiesa russa al prestigio di madre e centro del cristianesimo ortodosso, connessa con l'ascesa politica della Russia (v.) e con la decadenza dell'ortodossia bizantina: Mosca sempre più si convince e vuol far valere la sua convinzione di essere la « terza Roma », legittima erede di Bisanzio, che a sua volta si era imposta come « seconda Roma ». Per attuare la sua tendenza egemonica Mosca invia i suoi gerarchi all'estero, approva, scomunica, riceve le visite delle delegazioni di altri paesi. Le chiese di Georgia, Polonia, Cecoslovacchia ed Ungheria, malgrado la loro autocefalia ed autonomia ufficiale, sono diventate satelliti gravitanti intorno a Mosca. Parimenti sono legate a Mosca le chiese di Bulgaria, Romania, Albania, dopo che i loro capi capitolarono dinanzi al regime sovietico.

Al margine del sipario di ferro si trovano le chiese di Jugoslavia e di Finlandia, dove la gerarchia « ortodossa » resiste ancora.

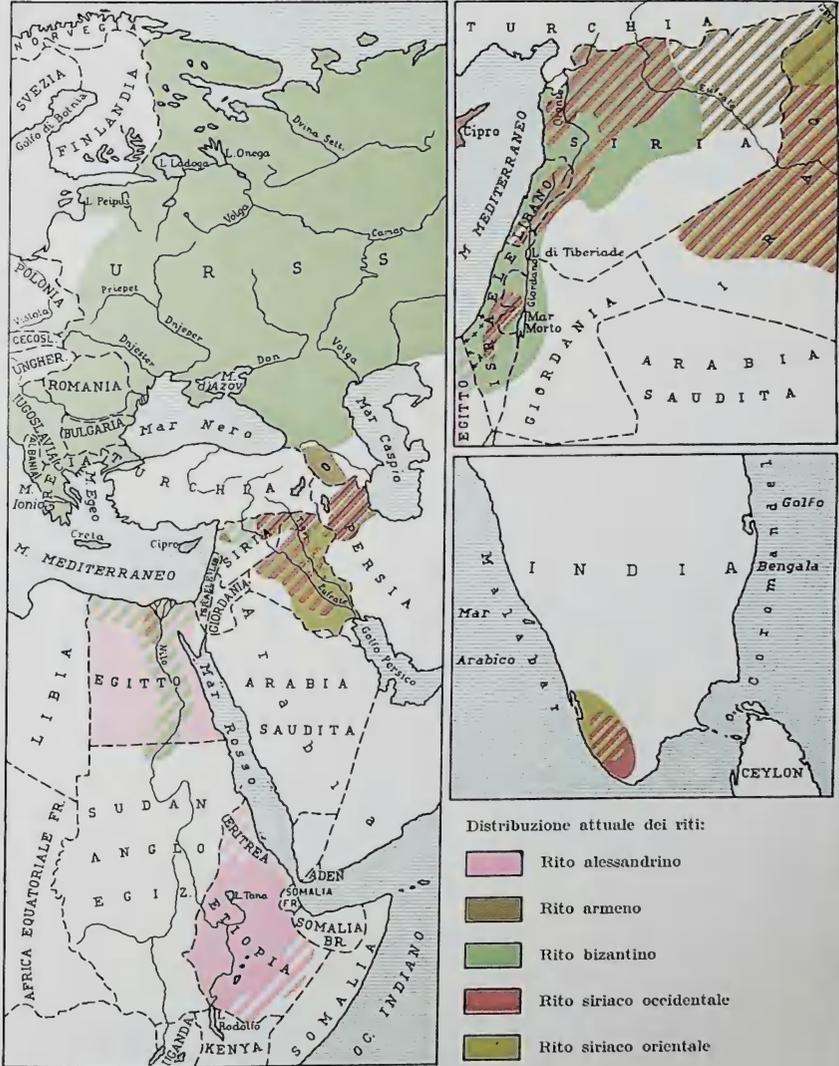
Tra gli antichi patriarcati, l'unica chiesa « ortodossa » del mondo libero che segue le direttive di Mosca è quella di Antiochia, il cui patriarca Alessandros si mostrò chiaramente amico dei sovietici, senza trovare l'assenso unanime dei suoi fedeli. Il patriarca greco di Alessandria rimane titubante fra l'alleanza e la rottura con Mosca (probabilmente in connessione con l'ambiguità politica del governo egiziano). Quello di Gerusalemme, dopo alcune debolezze passate, ora è avverso ai sovietici. Quello di Costantinopoli si mantiene l'avversario « ortodosso » più deciso e più importante di Mosca. Avversarie di Mosca sono pure le chiese di Cipro e di Grecia. Ma, stante l'asservimento delle chiese ortodosse ai poteri politici, non sarebbe da meravigliarsi che tali avversioni si tramutassero rapidamente in alleanze, in connessione col mutarsi della politica estera dei rispettivi stati.

Chi sperò che il COMUNISMO (v.) sovietico o sovietizzante, radicalmente opposto a ogni fede cristiana, avrebbe indotto gli ortodossi a far blocco con il cattolicesimo contro il materialismo, è smentito dai fatti: gli ortodossi (almeno i capi) trovano più facile e più cristiano soggiacere alle dittature comuniste, spesso aspramente persecutorie, dei loro paesi e subire, specialmente in campo morale, le contaminazioni marxistiche, che superare l'avversione verso il papismo.

Oggi chi vuol sperare nella « conversione » dei dissidenti orientali si trova a dover sperare in un mutamento di regime dei paesi arabi (specialmente di quelli dittatoriali) e sovietizzati, che li costituisca in stati di tipo moderno dove siano instaurate le libertà religiose e sia permessa l'opera paziente del missionario.

B) Anche i metodi missionari cattolici hanno trovato fiere resistenze presso gli orientali dissidenti. Il metodo usato fino ad oggi mirava alle conversioni individuali, realizzate secondo due indirizzi diversi: dapprima si vollero latinizzare i neo-convertiti, oggi si permette e si desidera la conservazione dei loro riti: sistema consigliato da Leone XIII nella enciclica *Orientalium dignitas*, il quale, secondo una opinione diffusa fra i cattolici, dovrebbe essere una prova della stima in cui la chiesa romana tiene i loro riti.

In realtà questo sistema non raccoglie le sperate simpatie del clero e degli strati colti delle comunità ortodosse dissidenti. Uno dei rimproveri più acerbi da loro rivolti alla chiesa romana riguarda appunto l'introduzione di riti cattolici orientali, che per loro è soltanto un mezzo di cattiva e sleale propaganda. Se per i protestanti, grazie al principio di libera ricerca, il passaggio di un fedele da una ad altra chiesa può essere ammissibile, per gli orientali, che a pari della chiesa cattolica considerano la loro chiesa come l'unica vera chiesa di Cristo, un tal passaggio è riprovato come apostasia. Essi, già per indole e per ragioni storiche meno portati al lavoro missionario che gli occidentali, hanno sempre protestato contro la propaganda fatta da una confessione cristiana nel territorio di un'altra: si può accogliere chi si presenta spontaneamente, ma non è ammissibile che i rappresentanti di una confessione cristiana cerchino di guadagnare aderenti fra i fedeli di un altro corpo cristiano. È vero che sotto gli zar tale principio più di una volta fu gravemente violato riguardo ai cattolici e ai protestanti: ma questa violazione era addebitata al potere politico e





del resto veniva giustificata con ragioni di necessità nazionale. Per gli orientali è opera buona e meritevole convertire i pagani o i musulmani, ma mandare missionari nel territorio di un'altra confessione cristiana è offesa della carità cristiana.

Ancora più gravemente essi riprovano il metodo con cui la propaganda viene fatta. Per loro l'introduzione di un rito cattolico orientale è un intrigo scaltro, losco. I riti orientali sono la loro proprietà esclusiva; non tollerano che sia usurpata da altri; tanto più quando gli «altri» cercano con questa tattica di sorprendere la buona fede dei semplici cristiani, per attirarli fuori della loro chiesa nativa. L'«ortodosso» è persuaso che la chiesa romana in fondo non vuole la conservazione dei riti orientali e non ha altro scopo che sottemettere tutti i cristiani alle proprie tradizioni e ai propri ordinamenti: non potendo arrivare immediatamente a questo fine, essa ha inventato le chiese cattoliche di rito orientale come stazione intermedia, dopo la quale, secondo le opportunità, i riti orientali spariranno. La sotterranea intenzione della S. Sede di condurre gli orientali al rito latino è dimostrabile, dicono gli ortodossi, da alcuni fatti storici, interpretati come inganni, doppiezze, violenze, e dal fatto che presso molte comunità cattoliche di rito orientale la genuina tradizione orientale è sfuggita da infiltrazioni di usi e devozioni latine.

Certo, nel diuturno contatto coi latini gli orientali cattolici ne hanno subito gli influssi, ne hanno imitato certe forme di culto e di devozione, certe regole di diritto. Ma la S. Sede è tanto lontana dall'imporre agli orientali i riti latini che più di una volta ha voluto che gli orientali cattolici ritornassero alle forme più pure della loro tradizione. Notevole a questo riguardo è stata la rinnovazione del rito italo-greco, effettuata sotto Leone XIII. I Greci e gli Albanesi viventi in Italia come isole in un mare latino, avevano adottato nel corso dei secoli molti usi latini, celebravano in paramenti latini, si servivano dell'azimmo... Leone XIII si adoperò che essi epurassero il loro rito da tutte le infiltrazioni, adattandosi al rito come è celebrato a Costantinopoli. Simili mire e simili effetti ha la feconda opera di edizione dei testi liturgici orient. che svolge attualmente la S. Congr. Orientale. Che poi il sistema delle chiese orient. cattoliche sia un obliquo metodo di propaganda escogitato alla fine del sec. XVI, risulta falso se si considera che esso è la continuazione del rapporto che esisteva già nella chiesa prima della separazione del sec. XI, ed ebbe applicazioni già presso gli Italo-greci, Maroniti, Armeni nei secoli XI-XVI. Lo stesso concilio di Firenze, stabilendo da un lato il primato del vescovo di Roma e dall'altro confermando i riti orientali, ha sanzionato i principi che dovevano reggere l'istituzione delle future chiese catt. di rito orientale.

Un episodio significativo della resistenza or. ai metodi missionari cattolici. Il 21 maggio 1927 mons. Crisost. Papadopoulos, arcivescovo ortodosso di Costantinopoli, veniva brutalmente attaccato da alcuni ortodossi rigidamente conservatori per aver egli partecipato attivamente alla riforma del calendario. Allora mons. Calavassy, vescovo cattolico di rito bizantino residente ad Atene, inviò al Papad. una lettera per deprecare l'incidente e testimoniargli la sua simpatia. Papad. prese l'occasione per esporre al Cal. le proprie idee circa l'attività dei cattolici uniti di rito bizantino. Egli ammette la presenza

ad Atene d'un vescovo cattolico di rito latino: sarebbe un sistema di propaganda legittima e di concorrenza leale con l'ortodossia. Invece non ammette una gerarchia cattolica di rito greco: è per Papad. una concorrenza sleale, «sistema ingannatore, ipocrita, opportunistico, un ponte che conduce al papismo»: sedotti dal rito greco degli uniti e dalla divisa greca dei loro preti, i semplici penseranno che unendosi al papa non perderanno nessuna delle loro caratteristiche di ortodossi, mentre perdono di fatto l'ortodossia. Contro il pericolo dell'Unia, Papad. ha sollevato l'opinione pubblica con campagne di stampa e invocando l'articolo primo della costituzione greca (che proibisce il proselitismo religioso). Di questa corrispondenza (6 documenti dal 22 maggio 1927 al 15 sett. 1928) PIERRE DUMONT ieromonaco ha fornito la traduzione, con introduz.: *L'union de l'Orient avec Rome. Une controverse récente*, Roma 1930, con una lettera, riassuntiva del dibattito, scritta dal Calavassy al Dumont.

G) Nella psicologia presupposta a questi atteggiamenti è radicata la convinzione che i cristiani or. non sono né eretici, né scismatici, né fuorvianti rispetto ai latini; essi si irritano quando si sentono considerati soggetti da «convertire»; il cattolico che si rivolge ad essi con la preghiera o l'istruzione, se non vuol essere a priori ripudiato ed osteggiato dovrà edulcorare i suoi scopi apostolici e dire che prega e predica non già per la loro «conversione», bensì per la loro «santificazione».

Alla base di questo sentire sta il misconoscimento del primato romano e della infallibilità personale del romano pontefice. Sarebbe un irenismo miope, epidermico, sterile quello che, notata l'unità di fede (nella teologia biblica, trinitaria, cristologica, sacramentaria, mariologica) e l'unità di vita vissuta (culto liturgico eucaristico, culto di Maria e dei santi, ideale ascetico monastico) tra orientali e latini, e la complementarietà delle rispettive psicologie religiose (cf. L. LOCHET, *De l'Or. et de l'Occident in Nouv. Rev. théol.* 80 [1958] 25-40, 132-56), facesse poi dimenticare la fondamentale divergenza dogmatica circa il primato del romano pontefice, diventata più esplicita e animosa («vulnus insanabile», dicono) dopo il conc. VATICANO (v.). Anche gli orientali sentono e soffrono l'esigenza del magistero infallibile. Ne hanno trovato dei surrogati (teoria della *Pentarchia* o dei 5 patriarcati, ivi compreso quello romano che sarebbe caduto in eresia; teoria dei 7 concili ecumenici; teoria del *magistero collettivo dei vescovi* e dei sinodi episcopali; teoria della *collettività infallibile dei fedeli*...). Ne hanno provato anche la parzialità, l'insufficienza, l'inefficienza. Ma non si rassegnano a sottomettersi alla sede di Roma, che per essi è il leone reggente, sempre aggirantesi nel mondo per divorare chi cade sotto le sue mire fameliche. Cf. H. MAROT, *Note sur la Pentarchie, in Irenikon* 32 (1959) 436-42: origine e sviluppo di questa «poliarhia ecclesiastica» dove si combinano il primato della chiesa di Roma e la collaborazione delle sedi apostoliche d'O.

Anche coloro che non credono alla ereticità o alla traotante avidità di dominio della sede romana, sono ben lontani dal riconoscerle un vero primato universale di giurisdizione: i loro patriarcati hanno il diritto di reggere la chiesa almeno accanto al papa, non già sotto il papa (principio che, sebbene inespreso, sembra ispirare talvolta anche le comunità cattoliche unite, che, all'occasione, credono di con-

servare la dovuta sottomissione al papa distinguendo il papa dalla corte che lo circonda e addebitando a questa le direttive che non incontrano il loro favore).

D) E, ripudiato il magistero infallibile del papa, è gravemente minacciata, anzi condannata a dissolversi anche l'unità dogmatica e spirituale; è in pericolo presso gli orientali la validità della stessa dottrina, della stessa pratica, delle stesse ordinazioni sacerdotali; è in pericolo il concetto stesso di chiesa come realtà obiettiva istituzionale. Non è più ora questione di lunghi lugubri elenchi di «eresi» che in passato l'una parte scagliava contro l'altra; oggi è di molto caduta anche la carica polemica delle discussioni sul Filioque (v.). Il vero, compendioso pericolo che minaccia oggi le cristianità orientali è l'auto-dissoluzione interna in senso protestante, contro la quale esse resistono ancora solo per il meraviglioso moto d'inertza acquisito della loro tradizione.

Della incombente tentazione protestante sono segni malinconicamente sintomatici i corteggiamenti più o meno clandestini tra orientali e protestanti (iniziati già nel sec. XVI, incrementati dopo la guerra del 1914), la partecipazione degli orientali alle conferenze ecumeniche, alle assemblee anglicane di Lambeth, vari altri loro rapporti con gli anglicani (tra cui il riconoscimento della validità delle ORDINAZIONI anglicane, v.), la preparazione culturale dei teologi orientali nelle università protestantiche europee...

C. CRIVELLI, *Gli anglo-episcopaliani e le chiese ortodosse non slave; Anglicani e ortodossi russi; Gli anglicani e la chiesa ortodossa serba; Una chiesa protestante di rito orient. (Mar Thomas Syrian Church in Malabar); La missione assira dell'arciv. di Canterbury: nestoriani e anglicani; Copti e protestanti...*, in *Civ. Catt.* 1941-III, p. 414-23; 1941-IV, p. 188-98, 261-72, 431-40; 1942-I, p. 122-30; 1942-II, p. 354-66; 1942-III, p. 346-58; 1943-III, p. 192-99... Id., *Protestanti e cristiani orientali*, Roma, La Civ. Catt. 1944.

— E. BENZ, *Wittenberg und Byzanz. Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation u. der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg L. 1949: episodi delle relazioni tra la riforma protestante e gli ortodossi (Ant. Eparchos si indirizza a Melantone, ancor vivente Lutero, per stabilire una riunione cristiana contro il pericolo turco. Giacomo Eraclide il despota tenta di introdurre la riforma in Moldavia. Il prete serbo Demetrio fa da intermediario tra Melantone e il patriarca bizantino. Hans von Ungnad e Trubar prendono a tradurre testi riformati in sloveno, in croato, e progettano l'introduzione della riforma nei paesi slavi e nell'impero turco. La versione greca della confessione augustana del 1559, che sembra opera di Melantone, traduce le idee luterane non solo in parole ma anche in categorie greche, per cui, ad es., il carattere giuridico e forense della giustificazione luterana è tradotto con le nozioni tradizionali di «redenzione», «vita santa»).

— Id., *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*, Wiesbaden 1950. — Id., *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br.-München 1952: antologia di testi di autori protestanti (in prevalenza tedeschi) dal sec. XVI ai nostri giorni che hanno parlato della cristianità orientale. — Id., *Melanchton et l'Église orthodoxe, in Irenikon* 29 (1956) 165-76. — *Kirche u. Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum*, Witten 1950. — J. GILL, *The orthodox Church of Greece and anglican orders, in Orient. christ. period.* 6 (1940) 239-44. — R. S. LOPEZ, *Le problème des relations anglo-byzantines du VII au X siècle*, in *Byzantion* 18 (1946-48) 139-62. — J. L. MONKS, *Relations between anglicans a. orthodox.*

Their theolog. development, in Theol. Studies 7 (1946) 410-52. — L. MÜLLER, *Die Kritik des Protestantismus in der russische Theologie vom XVI bis zum XVIII Jahrh.*, Mainz 1951 (pp. 93). — J. KALOGIRU, *Die russische Orthodoxie im Urteil des deutschen Protestantismus, in Zeitsch. f. Kirchengesch.* 63 (1950-52) 291-332. — C. LIALINE, *Anglicanisme et orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations, in Istina* 3 (1956) 32-81 (documenti dal 1562 al 1930, p. 83-98): ciò che avvicina di più le due chiese, malgrado le loro divergenze dottrinali, è la comune avversione all'«imperialismo romano».

E) Un'altra minaccia, peraltro comune ad altre frazioni cristiane, è il decadimento della vita religiosa nel popolo, che si adagia sempre più nell'indifferenza, la quale non giova né ai cattolici né ai dissidenti (ad es., non sono pochi coloro che si offrono di convertirsi pur di avere dai centri cattolici una occupazione retribuita o un'assistenza materiale). Anche i matrimoni fra cattolice e ortodosse (che si contraggono nonostante la dichiarata invalidità) generalmente nuocciono alla fede cattolica delle spose e dei figli.

F) Il problema dell'unione è gravissimo e l'ansia apostolica dei cattolici moltiplica le iniziative.

E poiché «per l'unione prima di tutto è necessario conoscersi ed amarsi» (Pio XI nel 1927), prima di tutto si è dato un poderoso impulso agli studi orientalistici, che dovrebbero favorire la reciproca conoscenza e infine il ravvicinamento psicologico: essi, in particolare, possono mutare la pacifica fede degli orientali in problema, mostrando che l'unità con Roma è consacrata dalla stessa veneranda tradizione orientale. Oggi questi studi si limitano generalmente a illustrare la storia passata e presente dell'O., a rivelarne i tesori di fede e di pietà, a segnalare le affinità con l'occidente; ma deve venir tempo in cui, più francamente che oggi, se ne traggano i significati apologetici.

E si capisce sempre più chiaramente che, come la causa principale della separazione non fu dottrinale bensì affettiva, così nell'opera dell'unione si dovrà promuovere non solo l'illuminazione delle menti (anche occidentali) ma soprattutto la pacificazione dei cuori mediante la lunga consuetudine di vita amicale fraterna, sacrificato l'orgoglio orientale (la «superbia greca») da una parte («ex oriente lux»), e l'orgoglio europeistico dall'altra (la «civiltà europea»).

Si fanno sempre più frequenti le riunioni di cattolici e separati che studiano insieme il problema della unione. Azione sommoamente benefica svolgono ordini e congregazioni occidentali di rito latino (i Francescani andati in O. fin dall'epoca di S. Francesco; i Gesuiti con fiorenti università e collegi che accolgono numerosi dissidenti; i Carmelitani, i Domenicani, gli Assunzionisti, i Fratelli delle Scuole Cristiane, la Società dei Missionari d'Africa del Lavigier), le organizzazioni educative assistenziali, alcune delle quali adottano il rito or. e consentono la convivenza di cattolici e dissidenti). L'università di Beirut dei Gesuiti (v. LIBANO), la scuola biblica e archeologica dei Domenicani a Gerusalemme, l'Istituto domenicano di studi or. del Cairo specializzato in islamologia (cf. *L'Oss. Rom.* 29-VII-1954) sono splendidi centri di studio, ammirati anche dai non cristiani. Gli stessi orientali ricorrono agli occidentali per la conoscenza dell'O.

Numerose e varie opere sono costituite in occasione a fomentare l'intesa e la carità tra O. e occi-

dente: l'opera d'Oriente, ormai centenaria; le opere istituite dalla S. Sede (diversi collegi e seminari per la formazione del clero orientale unito: Collegio Greco, il più antico, quello Etiopico, l'Istituto Orientale, il « Russicum », il Collegio Romeno, il Seminario Ruteno di S. Giosafat sul Gianicolo).

Pio XI, nell'enciclica *Equidem verba*, incoraggiava la fondazione di un monastero benedettino consacrato al lavoro di unione delle comunità orientali. Nacque così il monastero di Amay, trasferitosi poi a Chevetogne (Belgio). Il suo compito principale è la preghiera liturgica, che si svolge secondo il rito bizantino-slavo e secondo quello romano-monastico (i religiosi sono divisi in due gruppi, ognuno dei quali ha il suo oratorio). Annualmente presso il monastero si svolgono riunioni per gli « operai unionisti ». I monaci, durante la « novena dell'unione », si recano a celebrare solenni liturgie orientali in seminari, collegi e parrocchie.

Ricordiamo ancora l'associazione « Pro Oriente Cristiano » fondata a Palermo; l'opera « Pro Oriente » fondata da mons. Francesco Galloni in Bulgaria, che svolge feconda attività tra le classi colte e umili con l'istituto sorto a Sofia, retto dalle Figlie di S. Maria Annunziata (poi espulse); la *Unio catholica* fondata a Vienna nel 1921 da Agost. von Galen O. S. B., approvata nel 1924 dalla S. Congreg. Orientale, ormai diffusa in molte nazioni (negli Stati Uniti diede origine alla *Catholic Near East Welfare Association*, nella quale venne assorbita nel 1926). Nel 1927 la sua sede venne da Pio XI trasferita a Friburgo di Sv. Nel 1940 contava 5 periodici: in Svizzera (2), Germania, Olanda, Brasile. Il suo scopo specifico è « favorire, alimentare e sostenere in ogni modo le vocazioni ecclesiastiche degli indigeni orientali, provvedere ai bisogni dei seminari nei quali vengono educati e preparati, imitando per gli orientali ciò che per i latini compie la Pont. Opera di S. Pietro Apostolo ». Cf. *L'Osserv. Rom.* 19 luglio 1952.

BIBL. generale (per le varie frazioni cristiane, vari riti, le varie nazioni, v. le singole voci e inoltre MONOFISITI, NESTORIANI, ISLAM, SCISMA OR.; anche i vari punti della dottrina e della civiltà or. sono accennati sotto le rispettive voci, per es. MONACISMO, MUSICA, RELIGIOSI).

A) Storia e geografia generale dell'O. pre-cristiano. V. GORDON CHILDE, *L'Or. préhistorique*, nuova ediz. interamente rivista, vers. dall'ingl., Paris 1953. — BEDRICH HROZNY, *Histoire de l'Asie antérieure*, fino al 2° millennio, Paris 1947, vers. di Mad. David. — *Les peuples de l'Or. méditerranéen*. I, *Le proche-Orient asiatique*, di L. DELAPORTE, Paris 1948 (Collez. Clio). — S. MOSCATI, *Or. in nuova luce. Saggi sulla civiltà dell'Asia anteriore*, Firenze 1954. — Id., *L'O. antico*, Milano 1952.

B) Storia civile e politica dell'O. cristiano, in particolare del mondo bizantino.

a) *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, sotto gli auspici delle università di Lovanio e di Washington, comprende c. 150 voll. in 6 sezioni (per l'innanzi, 4): testi etiopici, arabi, armeni, copti, georgiani, siriaci. È ristampato lo stock dei voll. 1-112 distrutto nell'incendio della bibliot. di Lovanio (maggio 1940). I voll. appaiono così: per es. n. 137 (Arm. 1), n. 138 (Aeth. 31), n. 139 (Aeth. 32), n. 140 (Syr. 70). — A. EHRHARD, continuato da P. HESLER, poi da J. M. HOECK, *Ueberlieferung u. Bestand der hagiographischen u. homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, fino alla fine del sec. XVI: monumentale opera divisa in due sezioni: la prima è un inventario critico e una classificazione sistematica di tutti i documenti esistenti e accessibili della tradizione letteraria considerata; la seconda

è destinata a presentare il contenuto della tradizione stessa, una specie di *Bibliotheca hagiographica manuscripta*. Della prima sezione sono usciti (Lipsia) 3 voll. (il 3° diviso in due parti). — S. CONGR. ORIENTALE, *Codificazione canonica orientale*. Fonti, Tipogr. Poliglotta Vaticana, Roma 1930 ss, una quarantina di voll. — R. GRAFFINI e F. NAVI iniziarono la *Patrologia orientalis* (Parigi 1907 ss, in 8° grande) dove si raccolgono i padri e gli scrittori eccles. che scrissero in una delle lingue orientali, tranne il greco (il testo è accompagnato da vers. francese o inglese). — Un repertorio bibliografico dei santi orientali (nell'ordine alfabetico del nome dei santi) è fornito dai BOLLANDISTI nella *Bibliotheca hagiographica graeca* (Bruxelles 1895, 1909²) e, per l'Or. arabo, armeno, copto, etiopico e siriano, nella *Bibliotheca hagiographica orientalis* (Brux. 1910). — v. le storie della letteratura delle singole civiltà cristiane or. (come Krumbacher, Chabot, Duval per la letter. siriana, Karst per la letter. georgiana, Graf per la letter. araba...) e PG del MIGNE.

b) *Corpus byzantinae historiae* (detto « Bizantina del Louvre »), 29 voll. in f., Paris 1648-1711, con vers. latina. La prefaz. è di F. LABBE. Solo il I vol. porta il titolo indicato; gli altri portano nel titolo l'opera che vi è riprodotta. La ediz. di Venezia (23 voll., 1722-33), più scorretta ma aumentata, porta il titolo: *Byzantinae historiae scriptores* (« Bizantina di Venezia »). — *Corpus scriptorum historiae byzantinae* (Bonn 1828-55, 48 voll.; altri due voll. apparvero nel 1878 e 1897), detto la « Bizantina di Bonn », è una collezione più ampia ma più infedele della precedente (sempre con vers. latina). — Molti testi sono riprodotti anche in PG e nelle collezioni dei classici greci. Sotto il patronato dell'« Association Guill. Budé » dal 1926 viene pubblicata a Parigi una nuova *Collection byzantine* con vers. francese. — Un repertorio degli atti promulgati dagli imperatori di Bisanzio è pubblicato da FRANZ DÖLGER, *Regesten der Kaiserkunde der oströmischen Reiches von 565-1453*, München und Berlin 1924 ss.

c) A. A. VASILIEV, *Histoire de l'empire byz.*, vers. dal russo, Paris 1932, 2 voll.; vers. inglese, Oxford 1953²; vers. spagnola riveduta e annotata, Barcellona 1946. — CH. DIEHL-G. MARCAIS, *Le monde orientale de 395 à 1081*, Paris 1936. — R. GROSSET, *L'empire des steppes*, Paris 1939, le invasioni barbariche dell'impero biz. — CH. DIEHL, *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, Paris 1943; eccellente introd. alla storia dell'impero d'O. e agli studi bizant. — G. OSTROGORSKY, *Gesch. des byzantinischen States*, München 1940; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 40 (1944-45) 214-18; 2^a ed., ivi 1952. — CH. DIEHL, R. GUILLAND, L. OEKONOMOS, R. GROSSET, *L'Europe orientale de 1081 à 1453*, Paris 1945. — L. BRÉHIER, *Le monde byzantin*. I, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1947; II, *Les institutions de l'empire byz.*, Paris 1949; III, *La civilisation byzantine*, Paris 1950; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 42 (1947) 447-49, 44 (1949) 607-12, 46 (1951) 737-40. — N. H. BAYNES-H. S. L. B. MOSS, *Byzantium. An introduction to east roman civilisation*, Oxford 1948. — R. GROSSET, *L'empire au Levant. Histoire de la question d'Orient*, Paris 1949². — A. BAILLY, *Byzance*, Paris 1948². — E. STEIN, *Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines*, in *Traditio* 7 [1949-51] 95-168: ottimo studio. — M. V. LEVTCHEKOV, *Byzance*, fino al 1453, Paris 1949, vers. di P. Mabile. — P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, i successori di Giustiniano, 3 voll., Paris 1951 ss. — ST. RUNCIMAN, *La civilisation byz.*, vers. dall'inglese, Paris 1952. — G. ROUILLARD, *La vie rurale dans l'empire byz.*, Paris 1953, conferenze presentate a cura di L. Robert. — H. G. BECK, *Byzanz. Der Weg zu seinem geschichtl. Verständnis*, in *Saeculum* 5 (1954) 87-103. — J. M. HUSSEY, *Le monde de Byzance*, vers. dall'ingl. di Fr. Vaudou, Paris 1958, ottima introd. agli studi bizant. — F. DÖLGER, *Byzantin. Diplomatie*, Ettal 1956, 20 articoli di questo maestro degli studi bi-

zant. — R. GUILLAND, *Etudes sur l'histoire administrative de l'empire byzantin*, in *Rev. des études byz.* 17 (1959) 52-89, 18 (1960) 79-96. — L. STIERNON, *Les origines du despotat d'Épire*, ivi, p. 90-126, a proposito di D. M. MICOL, *The despotat of Epiros*, Oxford 1957.

R. JANIN, *La géographie ecclési. de l'empire byz.*, Paris 1953. — Id., *Constantinople byz. Développement urbain et répertoire topographique* (iniziato da C. A. Emeau), Paris 1950.

a) Repertori bibliografici nelle molte riviste di studi or., come *Byzantinische Zeitschrift* (Monaco di B.), *Byzantinoslavica* (specialmente 9 [1947], rassegna dei contributi alla bizantinologia nelle varie nazioni durante il periodo 1936 ss; e 12 [1951] 288-37, 13 [1952] 145-88), *Byzantion* (Bruxelles; i volumi 15 [1940-41], 16 [1942-43], 17 [1944-45] comparvero negli Stati Uniti), *Echos d'Orient*, continuata (dal 1943 da *Revue des études byz.*, organo dell'Institut français d'études byzantines di Bucarest, *Istina* (dal 1954), *Irenikon* (Amay-Chevetogne, Belgio), *Orientalia christiana periodica* (Roma, dal 1935), *Oriens christianus* (Roma, dal 1901 al 1941)... e altre riviste citate in bibl. L'indice generale di *Roma e l'O.* (rivista di Grottaferrata per l'unione delle chiese) per gli anni 1910-21, è in *Boll. della badia greca di Grottaf.* 1 (1947) 112-39. — *Dix années d'études byzantines. Bibliographie internationale 1939-48*, Paris 1949. — H. R. T. BRANDRETH, *An outline guide to the study of eastern christendom*, London 1951 (pp. 34): bibliogr. inglese (con qualche numero francese). — F. DÖLGER-A. M. SCHNEIDER, *Byzanz*, Bern 1952, bibliografia degli anni 1938-50.

e) v. anche atti dei molti e vari congressi di studi or., come: *Acta conventus Pragensis pro studiis orientalistibus* (tenuto a Velehrad nel 1929), Olomuc 1930; *Actes del 21° Congr. intern. di orientalisti tenuto a Parigi dal 23 al 31 luglio 1948*, Paris 1949; *Atti dell'8° Congr. intern. di studi biz. tenuto a Palermo il 3-10 apr. 1951*, Roma 1953, 2 voll. a cura di S. G. Mercati-G. Schiro.

6) Storie religiose dell'O. cristiano. *Ein Leib, ein Geist. Einblick in die Welt des christl. Ostens*, Münster 1940. — G. DE JERPHANION, *Les églises orientales*, Le Puy 1945 (pp. 48). — C. LAGIER, *L'Orient chrét. des apôtres jusqu'à Photius* (33-850), Paris, Bureau de l'Oeuvre de l'Orient: articoli già pubblicati dall'autore (direttore generale dell'Oeuvre de l'Or.) sul bollettino dell'Oeuvre (1928-34). — Id., *L'Or. chr. de Photius à l'empire latin de Constantinople* (850-1204), Paris 1950. — *El Oriente cristiano*, Madrid 1947. — D. ATTWATER, *The Christian Church of the East.*, 2 voll., Milwaukee 1947-48. — G. EVERY, *The byzantine patriarchate* (461-1204), London 1947: con la storia del patriarcato biz. è tracciata la storia di tutta la chiesa d'O. e dei loro rapporti con l'Occidente. — W. DE FRIES, *Die Haltung des hl. Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie in Nahen Osten zur Zeit der Unionen*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 80 (1958) 378-409: rispetto ai patriarchi orient. scismatici la S. Sede da una parte rifiuta la loro legittimità e, a fortiori, la loro giurisdizione, dall'altra riconosce ad essi (soltanto de facto) una certa autorità sui loro fedeli. — H. MUSSET, *Histoire du christianisme, spécialement en Orient*, Harissa (Libano) 1948-49, 3 voll. — K. FRIZ, *Die Stimme der Ostkirche*, Stuttgart 1950. — W. DE VRIES, *Der christl. Osten in Gesch. u. Gegenwart*, Würzburg 1951. — G. WUNDERLE, *Die religiöse Bedeutung der ostkirchl. Studien*, Würzburg 1950³. — P. MAILLEUX, *Chrétiens d'Orient en Occident*, in *Novu. Rev. théol.* 72 (1950) 973-88. — TH. OHM, *Il cristianesimo occid. visto dagli asiatici*, Brescia 1953. — *Europa in XV Jahrh. von Byzantinern gesehen*, Wien und Köln 1954. — G. VISMARA, *Bisanzio e Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità orientale e la potenza musulmana*, Milano 1950 (pp. 106). — JEAN DAUVILLIER, *Byzantins d'Asie centrale et d'extrême-Orient ou moyen-âge*, in *Revue des*

études byz. 11 (1953) 62-87: dalla seconda metà del sec. XIII fino agli inizi del sec. XIV il cristianesimo di rito biz. ha raggiunto Cinesi, Mongoli; Alani, Georgiani, Circassi e Russi sono penetrati nell'Asia centrale; peraltro queste comunità di rito biz. non hanno avuto una organizzazione eccl. regolare. — A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christl. Literatur in der latein. Kirche bis zum zwölften Jahrh.*, München 1949. — G. SCHREIBER, *Christlicher Orient und mittelalterliches Abendland. Verbindungslinien und Forschungsaufgaben*, in *Oriens christ.* 38 (1954) 96-112, 39 (1954) 66-78: influenza del culto (dei santi e delle reliquie), dei simboli, delle leggende, dei pellegrinaggi or. sul medioevo occidentale. — SCHUBART, *L'Europa e l'anima dell'O.*, Milano 1947, vers. di G. Gentili. — G. ROSENKRANZ, *Der Geist Europas und die Religionen des Ostens*, in *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950) 106-44. — G. DE LORENZO, *Scienza d'Occ. e sapienza d'Or.*, Napoli 1953. — H. S. NYBERG, *Das Studium des Ostens und die europäische Kultur*, in *Zeitschr. d. Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 103 (Wiesbaden 1953) 9-21. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 2610-57: rapporti tra O. e Occidente, specialmente artistici. — W. DE VRIES, *Zur neuesten Entwicklung der Ostkirchen*, in *Ostkirchliche Studien* 2 (1953) 233-52. — *Leone XIII e l'O. cristiano*, Roma, Ediz. Paoline 1961 (pp. 744).

D) Teologia orientale. *Procès-verbaux* del I Congresso di teologia ortodossa (erano assenti i teologi della Russia) tenuto ad Atene dal 29 nov. al 6 dic. 1936, Atene 1939, a cura di H. ALIVISATOS: discussioni su tre punti: 1) posizione della scienza teologica nella chiesa ortodossa (principi fondamentali della ortodossia, la ricerca scientifica e l'autorità, le influenze esteriori subite dalla teol. ort. dopo il 1453, rapporti della teol. ort. moderna con la teol. patristica e la tradizione, la missione della teol.); 2) questioni teologico-ecclesiastiche (convocazione di un concilio ecumenico, accordo delle chiese su problemi pratici in attesa del concilio, l'ortodossia di fronte ai problemi presenti delle vite); 3) esame di due istanze: la fondazione di una rivista di teol. ort., relazioni tra le facoltà di teologia. Dai vari rapporti (redatti in lingua originale, in inglese, tedesco, francese), si vede che la teol. ort. è vivace, aperta ai problemi del nostro tempo, animata da sincero spirito scientifico, abbastanza unanime. La convocazione di un concilio veramente ecumenico è considerata oggi impossibile, anzi indesiderabile (si preconizza un concilio soltanto panortodoso): l'unione con Roma non ha fatto alcun passo avanti. — P. DE MEESTER, *Etudes sur la théologie orthodoxe*. I serie (introduzione alla teol. dog., e teologia semplice: de Deo uno, trino, creatore, providente), in *Rev. bénéd.* 1906-1909; estratto, Maredsous 1911 (pp. 120). II serie (teologia economica: questioni preliminari, il decreto divino di restaurazione dell'uomo), in *Bessarione* 1921-22; estratto, Roma 1923 (pp. 62). III serie (il mistero dell'Incarnazione: cristologia e soteriologia), in *Ephem. theol. Lov.* 1 (1924) 518-43, 2 (1925) 199-222, 4 (1927) 577-612. — L. LOHN, *E theology dogmatica orientali*, in *Gregor.* 12 (1931) 469-77, prospetto bibliog. — M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientaliu ab ecclesia catholica dissidentium*, 5 voll., Parigi 1925-35. — M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1951³. — S. SALAVILLE, *Studia orientalia liturgico-theologica*, Roma 1940. — I. HAUSHERR, *Dogme et spiritualité orientale*, in *Rev. d'ascét. et de mystique* 23 (1943) 3-37. — J. TYCIAK, *Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtl. Durchblicke*, Bonn 1946. — S. MORILLO, *Las iglesias crist. de Or.*, Granada 1946 (pp. 168): testo di teologia orient. — B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris 1949. — H. M. BIEDERMANN, *Zur Frage nach der inneren Entwicklung in der Ostkirche*, in *Ostkirchl. Studien* 1 (1952) 107-22. — N. LADOMERTSKY, *Theologia orientalis*, Roma 1953. — B. SCHULTZE,

Teologia latina e teologia orientale, in Problemi e orientamenti di teologia domm., Milano 1957, p. 547-79 (bibl. p. 574-79). — PH. SHERRARD, *The greek East and the latin West. A study in the christian tradition*, London 1959: le differenze di mentalità fra O. e Occidente (l'apofatismo dei greci, la loro distinzione fra essenza ed energie divine, la loro teologia dello Spirito S. generano la loro concezione d'una chiesa mistica ed eucaristica; il platonismo ortodosso ed eterodosso dei greci). — G. DEJAIFVE, *Orient et Occident chrétien: deux théologies?* in *Nouv. Rev. théol.* 81 (1959) 3-19: mistica, negativa, esistenziale è la teologia ortodossa; razionale, positiva e tecnica è la teologia latina.

D. SLIJEPEVIC, *Die hl. Schrift und die hl. Tradition nach dem Standpunkt der orthodoxen Kirche, in Internat. Kirchliche Zeitschr.* 42 (1952) 154-68. — N. LADOMERSZKY, *Le dogme de la rédemption dans la théologie russe. Oeuvre de Pierre Sviatlov*, Paris 1940 (pp. 80). — B. DE SAN PABLO, *Por que no han repercutido entre los orientales las discusiones occidentales respecto al motivo determinante de la Encarnación del Verbo, in Rev. españ. de teología* 18 (1958) 187-218. — PL. DE MEESTER, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito biz.*, Roma 1947. — T. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separata de sacramento baptismi*, Roma 1926 (pp. 85): dottrina delle chiese greca e russa, con accenni a quella dei teologi serbi. — C. GIL ATRIO, *La iglesia en los textos liturgicos orientales antiguos, in Rev. españ. de teol.* 9 (1949) 59 ss. — G. DEJAIFVE, « Sobornost » ou papauté. *La notion de l'église dans l'orthodoxie contemporaine, in Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 355-71, 466-84. — I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la composition dans l'O. chrét.*, Roma 1944. — C. VOGEL, *La discipline pénitentielle dans l'église orthodoxe de Grèce, in Rev. des sciences relig.* di Strasburgo 28 (1953) 374-99. — M. GORBILLO, *Marriologia orientalis*, Roma 1954. — B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi, in Orientalia christ. periodica* 7 (1941) 149-205, 8 (1942) 144-82, 361-77, 9 (1943) 137-70. — ID., *Westliche gegen östliche Gnosis: George Koepfen über Nikolai Berdiajew*, ivi 6 (1940) 198-215. — ID., *Die gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, in Stimmen der Zeit* 137 (1940) 318-24. — B. ZENKOWSKY, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Grundlagen der orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart 1951 (pp. 68). — A. VASILIEV, *Medieval ideas of the end of the world: West and East, in Byzantium* 16 (1942-43) 462-502.

VL. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Paris 1944: conferenze che in realtà introducono a tutta la teologia orientale. — R. OTTO, *Mystiques d'Or. et mystique d'Occ. Distinction et unité*, vers. di J. Gouillard, Paris 1951. — *Russische Frömmigkeit. Briefe eines Staretz [Teofano l'eremita, 1815-1894]*, vers. di N. Bubnoff, Wiesbaden 1947.

Y. M. J. CONGAR, *A propos des saints canonisés dans les églises orthodoxes, in Rev. des sciences relig.* di Strasburgo 22 (1948) 240-59. — PL. DE MEESTER, *La canonizzazione dei santi nella chiesa russa-ortodossa, in Gregor.* 30 (1949) 393-407. — S. SALAVILLE, *Pour un répertoire des néo-saints de l'église orient.*, in *Byzantium* 20 (1950) 223-37. — P. PEETERS, *Orient et Byzance. Les tréfonds oriental de l'hagiographie byz.*, Brux. 1950; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 231-34. — Per altri studi di S. Salaville v. V. LAURENT, *Le R. P. Salaville et l'O. chrét.*, in *Rev. des études byzant.* 16 (1958) 7-14.

B) La liturgia or. J. M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientabilibus*, enciclopedia liturgica, ove sono riprodotti anche i testi originali con versioni, Roma, Univ. Gregoriana 1930-32 (2 tomi, II e III, con una appendice consacrata agli indici e alle versioni). — PL. DE MEESTER, *Studi di rito bizantino*, Roma 1930. — S. SALAVILLE, *Liturgies orientales. Notions générales. Éléments principaux*,

Paris 1932; l'opera si interessa quasi esclusivamente del rito biz. — I. ZIADÉ in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1434-87: la messa nei riti or. (a col. 1485 s. utile prospetto sinottico). — H. LECLERQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, col. 2658-65: le liturgie orient. — F. MERCIENIER-F. PARIS, *La prière des églises de rite byzantin*, traduzione completa dei testi liturgici bizantini, Prieuré d'Amay-sur-Meuse I (1937), II-1 (1939), II-2 (1949). — J. SCHWEIGEL, *De concilio Vaticano et de quaestione liturgiae orientalis*, in *Gregor.* 21 (1940) 3-16. — FERD. CZIZA, *Der eucharistische Kult in byzant.-rumänischen Ritus*, Roma 1940. — I. M. GAGOV, *Libri liturgici orientales ritus byzantini*, in *Ephem. liturg.* 60 (1945) 379-85. — A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947. — AL. L. TAUTU, *Residui di rito biz. nelle regioni balcano-danubiane nell'alto medioevo, in Orient. christ. periodica* 15 (1949) 41-70. — R. D. RICHARDSON, *Eastern a. western liturgies. The primitive basis of their later differences, in Harvard theolog. Review* 42 (1949) 125-48. — A. KING, *The rites of eastern christendom*, 2 voll., London 1950; cf. *Civ. Catt.* 1950-II, p. 539-47, 646-56. — O. ROUSSEAU, *Le sens du culte et son unité dans l'église d'O.*, in *Irenikon* 23 (1950) 37-51. — C. KOROLEVSKIJ, *La codification de l'office byz.* Les essais dans le passé, in *Orient. christ. periodica* 19 (1953) 25-58. — R. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955⁴. — Per altri studi recenti v. A. WENGER, *Bulletin de spiritualité et de liturgie byzant.*, in *Rev. des études byz.* 10 (1952) 129-71. — Métropolite SERAPHIM, VASS LENGELFELDER, IVAN TSCHEPWERIKOV, *L'église orientale. Les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, Paris 1952.

F) Studi particolari sulle chiese ortodosse (v. anche sopra). Il vol. X della collezione *Ekklesia* (Eine Sammlung von Selbstarstellung der christlichen Kirchen, a cura di F. SIEGMUND-SCHULTZE) è consacrato a *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, 7 fascicoli con studi vari redatti da dignitari e teologi ortodossi, Leipzig 1939 ss. — R. JANIN, *La hiérarchie ecclési. dans le diocèse de Thrace, in Rev. des études byzant.* 17 (1959) 136-49. — P. DUMONT, F. MERCIENIER, CL. LIALINE, *Qu'est-ce que l'orthodoxie? Vues catholiques*, Bruxelles 1945. — F. LIEB, *Die aktuelle Bedeutung der symbolischen Darstellung der orientalisch-orthodoxen Kirche, in Theolog. Literaturzeit.* 72 (1947) 257-65. — I. DE KOLOGRIFOL, *Il cristianesimo russo ortodosso*, Milano 1947. — B. SPULER, *Die orthodoxen Kirchen, in Internat. kirchliche Zeitschr.* 38 (1948) 108-35, 172-94, 39 (1949) 162-84, 40 (1950) 1-30, 178-208, 41 (1951) 13-46, 42 (1952) 110-34, 137-53, 201-28... — ID., *Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen u. staatlichen Umwelt*, Wiesbaden 1948. — S. ZANKOW, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1948. — SERAPHIM (metropolita), *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950. — ID., *L'église orthodoxe. Les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, Paris 1952. — R. M. FRENCH, *The eastern orthodox church*, London 1951. — H. E. WEBER, *Der Geist der Orthodoxie*, Gütersloh 1951. — R. A. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen u. zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göteborg 1955: buona enciclopedia storica (peraltro incompleta) della chiesa ortodossa (specialmente russa). — *Les causes sociales et culturelles des divisions des églises, in Foi et vie* 50 (1952) 493-430. — G. DE VRIES, *Le chiese greche dissidenti tra Roma e Mosca, in Civ. Catt.* 1953-IV, p. 287-302. — G. BAINDRIDGE, *L'orthodoxie, in Lumière et vie* 19 (1955) 9-26. — E. IVANKA, *An interpretation of eastern european mentality, in Rev. of relig.* 14 (1950) 339-66.

G) Gli orientali uniti. Roma e O. — S. CONGR. ORIENT., *Statistica, con cenni storici, della gerarchia e dei fedeli di rito orient.*, Roma 1932. — C. DE CLERCO, *La situation des églises orientales unies d'après les publications récentes de la S. Congr. Orientale*, in *Ephem. theol. Lou.* 10 (1933) 267-80. — ID., *Les*

églises unies d'Orient, Paris 1934. — G. RICCIOTTI, *Roma cattolica e O. cristiano*, Firenze 1935 (pp. 138). — Ild. SCHUSTER, *Roma e l'O.*, Mil. 1940 (pp. 64). — P. KRÜGER-J. TYCIAK, *Morgenländisches Christentum. Wege zu eine oekum.* Theologie, Paderborn 1940. — L. G. B. NIGRIS, *L'O. cr. e Roma*, Grottaferrata 1942. — G. DE VRIES, *Cattolismo e problemi religiosi nel prossimo Or.*, Roma, La Civ. Catt. 1944. — G. SMITT, *Roma e l'O. cr. L'azione dei papi per l'unità della chiesa*, Roma 1944. — G. SORANZO, *Gli aspetti religiosi dei rapporti fra Or. e Occid.*, nel vol. « Questioni di storia medievale », Como-Milano 1945, p. 233-74, per il periodo secc. IV-XIV, con bibl. ragionata. — F. COGNASSO, *Relazioni religiose e politiche tra Roma e Bisanzio*, Torino 1947. — G. LEVI DELLA VIDA, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orient. con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vat. 1948. — C. PUJOL, *El pontif. Institut Oriental de Roma*, in *Rev. españ. de der. can.* 3 (1948) 811-20. — C. KOROLEVSKIJ, *Il riordinamento del Collegio Greco sotto Leone XIII*, in *Boll. della badia greca di Grottaferrata 2* (1948) 45-54; cf. *L'Oss. Rom.* 10 ag. 1956. — IGNAZIO DA SEGGIANO, *Documenti inediti sull'apostolato dei Minori Capp. nel vicino Oriente (1623-83)*, in *Collectanea franciscana* 18 (Roma 1948) 118-244, 22 (1952) 339-86, 23 (1953) 297-338. — P. H. HAMELL, *The eastern cath. churches, in Irish eccles. Record* 73 (1950) 97-115: considerazioni storiche, giuridiche, liturgiche, statistiche. — Ac. COUSSA, *Le bienh. Pie X et les églises d'Orient*, nel vol. « Romana Curia a b. Pio X sapienti consiglio reformata », Roma 1951, p. 141-49. — L. BOUYER, *Les catholiques occidentaux et la liturgie byz.*, in *Dieu vivant* 21 (1952) 17-31. — Eug. TISSERANT, *Le Vatican et les églises orient.*, in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 449-65. — Id., *Orient et Occident*, in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 604-18, conferenza. — Leone XIII e l'O. cr., cit. sotto C).

H) La codificazione del diritto canonico or. Dopo una lunga preparazione, ha avuto inizio coi « motu proprio »: *Crebrae aetatae* del 22 febr. 1949, che regola la materia matrimoniale, *Sollicitudinem nostram* del 6 genn. 1950 che regola la materia giudiziaria (in vigore dal 6 gennaio 1951 come unica disciplina), *Postquam apostolicis* del 9 febr. 1952 che fissa il diritto dei religiosi e dei beni ecclesiastici e determina la significazione delle parole (in vigore dal 21 nov. 1952): AAS 41 (1949) 89-117, 42 (1950) 5-120, 44 (1952) 65-150.

Questa codificazione — che è unificazione e precisazione — era già stata sollecitata dalla commissione or. per il conc. Vaticano (« il libro di cui si sente maggiore bisogno per le chiese or. è un codice di diritto canonico che ne regoli la disciplina, un codice autorevole, completo e generale per tutte le nazioni, e in armonia con le circostanze dei tempi »), *Congressus VI* del 5 maggio 1868, MANSI XLIX, 1012), invocata da vescovi e patriarchi or. che Pio XI nel 1929 aveva consultati circa la sua opportunità e circa il metodo da seguire, resa più urgente dalla moderna evoluzione religiosa, civile e politica delle comunità cristiane or. Verso il 1929, « nulla stava più a cuore di Sua Santità che venire incontro a questi desideri delle chiese or. e dei loro degnissimi prelati » (circolare della S. Congr. per la Chiesa Or. del 5 genn. 1929).

Al compito gigantesco — si trattava di raccogliere, vagliare l'autenticità e la legittimità, concordare fra loro e unificare, adattare alle circostanze le norme dell'ordinamento or. fin allora disperse nel diritto antico or. (concili ecumenici e locali, sinodi patriarchali ed episcopali, legislazione civile, padri e scrittori eccles., fonti apocrif.), nella legislazione pontificia concernente gli orientali (che comincia nel medioevo e continua anche nel periodo della separazione), nel diritto proprio costituitosi in seno a ogni comunità dopo la sua unione con Roma (disposizioni sinodali, consuetudini), e nello stesso CJC latino in quanto riguarda la chiesa universale

— si accinse tosto Pio XI nominando nel luglio 1929 un consiglio cardinalizio presieduto dal card. Pietro GASPARRI (v.), indi una commissione di 14 delegati or. (scelti tra i vari riti) e di 4 canonisti latini, e una seconda commissione composta di orientali e di orientalisti incaricata della raccolta delle fonti. Tali commissioni iniziarono i lavori il 7 marzo 1930. La seconda ci diede una monumentale collana di edizioni e di studi delle fonti del diritto or., indispensabile preparazione della codificazione ma già per se stessa sommatamente utile (una quarantina di voll., divisi in tre serie; inoltre, molti voll. di schemi, voti, studi, ad uso dei membri delle commissioni).

La prima commissione lavorò dal 7 marzo 1930 al 24 giugno 1935, e tenne 183 sedute. Il presidente assegnava un gruppo di canoni del codice latino, e ogni delegato doveva studiarne la applicabilità alla propria disciplina. Le rispettive relazioni venivano poi ordinate dai consultori latini, indi sottoposte all'intera assemblea. I risultati di questi esami venivano inviati ai vescovi orientali (di rito orientale o latino), ai superiori di ordini e congregazioni religiose, alle università e ai dotti più eminenti. Lo schema con le modifiche suggerite era poi sottoposto all'esame dei cardinali e infine al papa.

Terminato questo lavoro preparatorio, Pio XI il 17 luglio 1935 istituì la *Commissione Pont. per la redazione del Codice di dir. can. or.*, che cura anche la pubblicazione di questi fonti. Essa si avvale dell'opera di consultori, canonisti, orientalisti.

Il codice canonico orientale fu redatto in latino: lingua che presenta ovvii vantaggi rispetto alla lingua greca, o a una lingua orientale (l'arabo è troppo legato alla religione islamica), o a una redazione poliglotta. La forma letteraria è più perfetta che nel codice latino, più precisa, più conforme alla liturgia, alla disciplina e allo spirito orientali. Vi sono numerose, com'era da attendersi, le coincidenze e le analogie col codice latino occidentale, specialmente nel diritto processuale (che in oriente era particolarmente lacunoso, incerto, difettoso): il nuovo codice mira infatti a unificare tutti i riti, ivi compreso quello latino. Naturalmente, esso presenta molte e notevoli differenze rispetto al codice occid., conservando, là dove era possibile, gli elementi e lo spirito orientali. Per es., del matrimonio si accentua di più il carattere sacro rispetto al concetto occidentale di contratto; gli impedimenti, le dispense, le pubblicazioni... hanno regole un po' diverse; nel diritto giudiziario, si instaura il sinodo permanente (conservato dai dissidenti, caduto in disuso presso i cattolici); si stabiliscono tribunali interrituali per quelle regioni dove i vari riti non possono istituire tribunali propri; al patriarca (con o senza il sinodo permanente) è concesso di istituire e giudicare certe cause, anche di vescovi (mentre nel diritto latino non si dà istanza intermedia tra il metropolita e la S. Sede); le differenze maggiori si notano nel diritto dei religiosi (per es., la confederazione monastica, la « stauropogia » ossia la dipendenza immediata della comunità dal patriarca e non già dall'ordinario), che conserva il diritto vigente collaudato da una lunga fiorente tradizione (più affine al latino è il diritto delle nuove forme di vita religiosa introdotte nel sec. XIX e XX sui modelli occidentali).

Chi dice che la poderosa impresa soffocherà col « senso giuridico » occidentale lo « spirito » or., non ha idee corrette sui rapporti tra LEGGE (v.) e LIBERTÀ (v.). Piuttosto sarà da vedere, alla prova dei fatti, se il nuovo codice, compilato con tanta fatica e tanta saggezza, raggiungerà gli scopi per i quali fu intrapreso, e riuscirà a smontare il fatale radicale sospetto che cosiffatti interventi della S. Sede siano null'altro che manovre dell'imperialismo papistico ».

De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orient., raffronto col. tit. VII lib. III del CJC, in *Il dir. eccl.* 60 (1949) 233-74. — Sullo stesso argomento, cf. C. PUJOL in *Estudios eccl.* 23 (1949)

307-30 e in *Rev. espan. de der. can.* 4 (1949) 523-51; J. D. CONWAY in *The jurist* 9 (1949) 316-25; AEM. HERMAN in *Monitor eccl.* 75 (1950) 87-92, e in *Period. de re mor. can. lit.* 38 (1949) 93-125; S. C. GULOVICH in *The jurist* 10 (1950) 334-56; S. ALONSO in *La ciencia tomista* 77 (1950) 563-75; A. SCHEUERMANN in *Theol. Quartalschr.* 131 (1951) 61-76; G. OESTERLE in *Monitor eccl.* 76 (1951) 291-306, e in *Il dir. eccl.* 61 (1950) 793-809 (il consenso); L. DE LUCA in *Ephem. juris can.* 5 (1949) 202-16 (nullità ex metu); J. REZAČ in *Orient christ. period.* 20 (1954) 371-405. — F. GALTIER, *Il matrimonio: disciplina orient. e disc. occid.*, testo ital. e francese, Beyruth, 1950. — B. TALATINIAN, *De contractu matrimoniali iuxta Armenos*, Gersusalemme, 1947. — J. DAUVILLIER-C. DE CLERCO, *Le mariage en droit can. oriental*, Paris, 1936.

I. PRIETO LOPEZ, *Los canones del derecho procesal de la iglesia latina comparados con los de la iglesia oriental*, in *Rev. españ. de der. can.* 7 (1952) 743-97. v. anche: AEM. HERMAN *ivi* 5 (1950) 1045-64, e in *Monitor eccl.* 75 (1950) 599-620; M. CABREROS DE ANTA, in *Miscell. Comillas* 16 (1951) 127-54. — F. GALTIER, *Code oriental de procédure eccl.*, versione e note, Beyruth 1951. — K. MÖRSDORF, *Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 8 (1957) 235-54: il nuovo diritto istituzionale orientale comparato col diritto latino.

A. WUYTS, *Le droit des personnes dans l'Eglise orient.*, in *Nouv. Rev. théol.* 80 (1958) 359-83: commento al *Motu proprio* 2 giu. 1957; vers. ital. in *Orient. christ. periodica* 24 (1958) 175-201. — H. DELCHARD, *Moines et religieux dans le Code des églises orient.*, in *Rev. commun. relig.* 24 (1952) 74-83. — ID. in *Nouv. Rev. théol.* 74 (1952) 525-37; AEM. HERMAN in *Monitor eccl.* 77 (1952) 233-60; C. PUJOL in *Estudios ecles.* 27 (1953) 231-56; R. LOGAR in *Comment. pro relig. et missionariis* 26 (1947) 265-88, 27 (1948) 183-205; CH. DE CLERCO in *Rev. de droit can.* 2 (1952) 195-239, e in *Archives d'hist. du droit orient.* 4 (Anversa-Parigi 1949) 205-49. — A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure eccl. orientalis*, 3 voll., Roma 1950. — AEM. HERMAN, *Quibus legibus subiciantur dissidentes rituum orientalium*, in *Il dir. eccl.* 62 (1951) 1043-58: sono soggetti alle leggi date (dal conc. ecumenico e dal papa) per tutta la chiesa cattolica: alle leggi date per tutta la chiesa orientale: alle leggi date direttamente per la chiesa latina ma in modo da obbligare anche gli orientali: alle leggi emanate dagli ordinari orient. (non già dalla gerarchia cattolica, che è priva di giurisdizione): alle leggi e alle consuetudini vigenti al tempo della separazione in quanto non siano state abrogate dalla S. Sede.

ORIENTE: 1) *Istituto di Studi Orientali*: v. ISTITUTI DI STUDI SUP. A I C.

2) *Istituto di S. Giov. Damasceno* in Roma, convinto per i sacerdoti che si dedicano agli studi orientali. v. ISTITUTI ECCL. DI EDUCAZ. E DI ISTRUZIONE c 36.

ORIENTE: **Monaci** di O. degli Ordini monastici Antoniano e Basiliano. v. MONACI II L, M; ANTONIANI; BASILIANI.

ORIZENZO (S.), vissuto in Francia verso il 406 al tempo delle invasioni di Alani, Svevi, Burgundi e Vandali, poeta latino cristiano, viene identificato col vescovo di Augusta Auscorum (Auch) che secondo un'antica *Vita S. Orientii* c. 3 (ACTA SS. MAI J I [Ven. 1737] 61) nel 439, essendo già vecchio, venne inviato ambasciatore da re dei Goti Teodorico I ai duci romani Aezio e Liborio. In gioventù indulse alla «mondana lubricità» (stessa *Vita*, c. 1). In due libri compose il carme didascalico *Communitorium* (PL 61, 977-1000), di tono dolce e paterno, semplice

di stile e di lingua, ma sincero ed efficace. Delle altre minori poesie che vanno sotto il suo nome è dubbia l'autenticità (PL 61, 1000-1006). Nuove ediz.: R. ELLIS, in *Poëtae christiani minores*, I (*Corpus scriptorum eccl. lat.* XVI), Vienna 1888, 191-261; e *The Common. of O.*, Oxford 1903; L. BELLANGER, *Le poëme d'O.*, Paris 1903 (il *Commun.* e le *Orationes*, con vers. franc.); M. D. TOBIN, *Orientii Communitorium. A commentary with introd. and transl.*, Washington 1945. — BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV (Freib. i. Br. 1924) 640-42. — U. MORICCA, *Storia della letter. lat. crist.*, III-1 (Torino 1932) 59-68 (bibl. p. 17-19). — P. de LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris 1947², p. 723-27. — L. BELLANGER, *Recherches sur S. Orens*, Auch 1903. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1487-89. — A. HUDSON-WILLIAMS, *Orientius and Lactantius*, in *Vigiliae christ.* 3 (1949) 237-43. — ID., *Notes on O.'s Comm.*, in *The classical Quarterly* 43 (Oxford 1949) 130-37, 44 (1950) 25-30.

ACTA SS. MAI I (Ven. 1737) *die* 1, p. 60-64. — B. H. L. 6344-49. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 167. — «Ci meraviglia il silenzio di tutti gli scrittori antichi su un personaggio così insigne tanto come uomo che come poeta, poiché, ad eccezione dei brevissimi cenni di Venanzio Fortunato [*Vita Martini* I, 140] e di Sigeberto Gemblacense [*Script.* eccl. 34, PL 160, 555], nessun altro sembra conoscere nemmeno il nome di O.» (MORICCA, III-1, p. 59).

ORIGENE (183-253/54), dal soprannome **Adamanzio** (Panfilo-Eusebio, *Apol.*, in Fozio, *Bibl. Cod.* 118, PG 103, 397A; Eusebio, *Hist. eccl.* VI 14, PG 20, 593A; S. Girolamo, *Ep.* XXXIII 3 e XLIII 1, PL 22, 447 e 478, che aggiunge il soprannome *Calcentero* = dalle viscere di bronzo, interpretato a suo onore: *uomo adamantino* per la potenza della sua personalità e per il valore dei suoi scritti (O. stesso conosce questo senso traslato di «diamante», cf. *In Jer. hom.* III 1, vers. di S. Girol., PL 25, 607D), il genio del cristianesimo primitivo (J. Daniélou), della classe di S. Agostino, S. Gregorio M., S. Bernardo, S. Tommaso. Come attorno ai grandi che fecero storia guidando dottrine ed eventi, attorno a O. si levarono entusiastici encomii e fieri contrasti.

I. Cenni biografici. Nacque nel 185 in Alessandria d'Egitto, da genitori cristiani. Prima scuola gli fu il padre Leonida, indi il DIDASKALEION (v.) della città, dove i lumi di CLEMENTE ALESS. (v.) allora brillavano vivacemente (Eus. VI 6). È classica, ma incerta la notizia che O. sia stato discepolo di Clemente e poi successore. Leonida sostiene il martirio nella persecuzione di Settimio Severo (202, 203). L'ardore di martirio del giovane O., che in una lettera toccante aveva esortato il padre alla fermezza, fu frustrato dagli accorgimenti della madre (Eus. VI 2, 5).

Non aveva ancora 18 anni (c. 202) quando O. fu incaricato dal vescovo DEMETRIO (v.) di dirigere la scuola catechetica di Alessandria dopo il ritiro di Clemente (Eus. VI 3, 3). La già celebre scuola giunse al massimo del suo splendore sotto il governo — dal 203 al 215 o 216, forse senza altre interruzioni che i viaggi di O. a Roma e in Arabia, cf. Eus. VI 14, 10 e 19, 15 — di quella personalità d'eccezione per ampiezza e genialità di dottrina, per virtù squisita, per dedizione totale. Secondo il racconto di Eusebio (VI 8), ingiustamente sospettato, O. spinse

il suo fervore ascetico fino ad evirarsi: intemperanza che poi deplorerà ma che denuncia la sua ansia generosa di dare al Vangelo una risposta totale senza riserve (cf. Mt XIX 12). Gli alunni della sua scuola, anche eretici e pagani, crescevano; crescevano le esigenze di specializzazioni. Riservando a se stesso i corsi più progrediti, affidò al già suo scolaro ERACLA (v.) i corsi inferiori (Eus. VI 15). Egli stesso, già celebre, per completare e ordinare le sue nozioni filosofiche, a 25 anni (c. 210) frequentò le lezioni di Ammonio Sacca (Eus. VI 19), il famoso precursore del neo-PLATONISMO (v.), acquistandosi competenze ammirate dallo stesso PORFIRIO (v.). Sembra che un altro O. frequentasse la stessa scuola. Contro Cadjou, Daniélou rifiuta di identificare il nostro O. con l'omonimo ricordato come amico di Plotino da Porfirio (*Vita di Plotino* 3, 14, 20). Supposta l'identità, qualcuno credette che O. nascesse pagano e che più tardi si convertisse al cristianesimo (cf. Eus. VI 19, PG 20, 568 e TILLEMONT III 497, che accusano Porfirio di menzogna). E. DE FAYE attribuisce a Porfirio l'opinione che O. nascesse e crescesse pagano; l'errore di Porfirio, continua de Faye, si spiega « se si ammette che difatti O. nacque prima che suo padre si facesse cristiano »; « forse aveva 7 od 8 anni quando suo padre si convertì, con la famiglia » (*Orig.*, I, 20, 21; *Esquisses*, 17). Ipotesi gratuite. Vero è che O. era già fervoroso cristiano e già esercitato nella catechesi quando si applicò allo studio della filosofia pagana; e si applicò non solo per amore generale del sapere, ma anche per approfondire la sua fede e per soddisfare le esigenze degli eretici e dei pagani che frequentavano la sua catechesi (cf. Eus. VI 19, PG 20, 568, dove O. giustifica il suo amore per la cultura pagana; *In Jer. hom.* XX 5: « talvolta attingiamo espressioni ai pagani per condurli alla fede »). Non possiamo valutare quanto Ammonio abbia influito su O., poiché il pensiero di Ammonio ci è quasi del tutto ignoto. Né è possibile dire che O. fu un neoplatonico: le indubbe affinità fra O. e PLOTINO si possono spiegare supponendo che il plotinismo da una parte e l'origenismo dall'altra sorgessero in ambienti culturali comuni (il cosiddetto platonismo medio) e rispondessero a esigenze comuni. Cf. DANIELOU, *Or.*, 90.

Tutte le scienze amò come propedeutica e sussidio alla intelligenza della S. Scrittura, unico codice della vera salvifica sapienza. S'interessò anche all'ebraico, ma non vi poté progredire molto (Eus. VI 16, 1). AMBROGIO, che O. aveva convertito dalla gnosi valentiniana, divenne il mecenate delle imprese letterarie del maestro; inoltre mise a disposizione di O. sette stenografi che raccoglievano i dettati di lui, molti copisti e calligrafe che ne travevano copie da diffondere (Eus. VI 23, 2). All'amico mecenate O. dedicherà *l'Esortaz. al martirio* del 235 e il *Contro Celso* del 248.

La venerazione per la « vetustissima Chiesa romana » trasse O. in Italia (c. 212). Nel 215 assecondò un generale romano, di stanza in Arabia, che lo invitò laggiù per riceverne l'istruzione cristiana.

Scoppiata ad Alessandria la persecuzione di Caracalla (215 o 216), O. dovette riparare in Palestina. ALESSANDRO e TEOTISTO, vescovi di Gerusalemme e di Cesarea, rispettivamente, lo accolsero con sommo onore e lo incaricarono, benché laico, di predicare pubblicamente in chiesa. Eccezione anticononica, che a quei vescovi parve legittima, stante la fama di

dottrina e di virtù di O., ma che dispiacque al vescovo alessandrino DEMETRIO. Il quale richiamò O. in patria.

Ad Alessandria, per un'altra decina d'anni, O. continuò ad insegnare e a scrivere (Eus. VI 19, 19), se si eccettua una visita ad Antiochia (218 o 219) dove Giulia Mammea, madre del futuro imperatore Alessandro Severo, lo invitò per farsene istruire. Verso il 230 lo troviamo in Grecia, munito di lettera commendatizia dal suo vescovo (Girol., *De vir. ill.* 54, 62), forse incaricato di conferire con eretici o di trattare affari ecclesiastici. Passò per la Palestina. A Cesarea i ricordati vescovi Alessandro e Teotisto nel 231 lo ordinarono prete (Eus. VI 8, 4).

Sia quella ordinazione anticononica — irregolare perché O. si era evirato (v. EUNUCHI), e perché non era stato consultato il vescovo proprio di O., Demetrio — sia qualche punto sospetto o eterodosso della dottrina di O., sia qualche altro atteggiamento riprensibile di lui (questo periodo della sua vita ci rimane oscuro), indussero il vescovo Demetrio a chiamare O. in giudizio. È probabile che tra O. e il suo vescovo la sintonia fosse già da tempo guastata. *Sapientis est iudicare*: compete agli spiriti d'eccezione d'essere non già seguaci, ma giudici dei tempi, di uomini e di cose, conducendone la critica vigorosa, obiettiva, correttiva. Impresa dura, salutare, virtuosa; ma forse O. ebbe anche il difetto di questa virtù. Più di una volta denuncia la condotta dei vescovi indegni della sua epoca, specialmente il loro orgoglio e le loro prepotenze tiranniche: questi ἄρχοντες τῆς ἐκκλησίας non si facciano simili ai tiranni secolari, ma seguano l'esempio di Cristo e della sua gloriosa umiltà (*Comment. in Mat.* XVI 8); e sappiano che i perseguitati dalla loro tirannide, sopportando con pazienza e longanimità la loro prepotenza, malgrado le loro scomuniche entreranno nel regno dei cieli: « quamvis vetiti, tamen intrans et haereditant regnum coelorum » (*Commentariorum series in Mat.* 14). Quelli che hanno la missione episcopale, con gran cura manovrano le parole del Signore: « Dabo tibi claves regni coelorum » per giustificare il loro diritto di legare e sciogliere, di approvare e condannare; ma sappiano che questo diritto esiste solo in quei vescovi sui quali, come su Pietro, Cristo edifica la sua Chiesa; invece chi è avviluppato nei peccati invano lega e scioglie, μᾶλλον καὶ δεσμεῖ καὶ λύει » (*Comment. in Mat.* XII 14). Come dire (benché O. non lo dica con una formula esplicita di principio) che il potere giurisdizionale è subordinato alla condotta morale dei titolari. Il che non è ortodosso. Nel colloquio con Eraclide, poi, O. giungerà a consigliare formalmente la disobbedienza pratica e la resistenza disciplinaria ai vescovi indegni, pur sempre astenendosi da formulazioni di principio. Qualunque sia l'origine del grave incidente — che inizia per O. « un periodo di passione e condiziona sinistramente la sua fama presente e postuma — il fatto è che due sinodi alessandrini del 231-32 gli tolsero la cattedra, lo privarono della dignità sacerdotale e lo bandirono dalla città; condanna confermata in un sinodo romano (232) tenuto sotto papa PONZIANO (v.). Quando a Demetrio successe ERACLA, l'esule O. rientrò in città sperando che quel suo diletto discepolo e collaboratore sarebbe stato meno severo con lui; ma anche Eracla ravvisò in O. tali colpe di eresia da escluderlo dalla comunione ecclesiastica.

Trovata in Palestina ospitalità generosa, O. aprì

in Cesarea una scuola teologica, mettendo a profitto le esperienze che aveva raccolto ad Alessandria. La gratitudine e l'ammirazione di un illustre discepolo, S. GREGORIO Taumaturgo, gli dedicherà (238 o 239) un panegirico, dove veniamo a conoscere il programma scolastico di O.: cominciava con la dialettica, continuava con la fisica, la geometria, l'astronomia, indi esponeva la morale («la quale sembrava essersi incarnata nel maestro»), la filosofia (facendo luogo a tutti i sistemi, tranne a quelli che negano l'esistenza e la provvidenza di Dio); la teologia, in particolare l'esegesi biblica, era il fastigio e lo scopo di tutto il *cursus studiorum* . Ricuperò la fama di insegnante, di predicatore, di scrittore, di asceta, che era stata duramente colpita ad Alessandria. Sappiamo che fu in relazione con la famiglia imperiale, che scrisse a Filippo l'Arabo e all'imperatrice Severa.

La lunga dimora a Cesarea ebbe breve sospensione quando, inferendo la persecuzione di Massimino Trace (235-38), fu ospitato per due anni dalla vergine Giuliana e dal discepolo FIRMIANO in Cesarea di Cappadocia. Anche qui imperversava la persecuzione; ma vi dovette essere meno sistematica. Ad ogni modo, O. sperò che lì l'avrebbe evitata. E difatti la evitò, mentre in Cesarea di Palestina i suoi amici AMBROGIO e PROTCETRO vennero fermati dalla polizia. (È probabile che in questo tempo la scuola palestinese rimanesse chiusa; i fratelli GREGORIO e ATENODORO erano stati chiamati a reggere le Chiese del Ponto). Nel 240 O. si recò ad Atene (Eus. VI 32, 2). Un dialogo integralmente conservato da uno stenografo e recentemente scoperto (v. sotto), ci fa sapere che verso il 245 O. fu chiamato in Arabia a giudicare dell'ortodossia del vescovo ERACLIDE. Il dialogo si svolge in una chiesa d'Arabia alla presenza del popolo e di molti vescovi, fra i quali era Eraclide, sospettato di modalismo eterodoso in materia trinitaria e pertanto convocato a giustificarsi davanti a questa specie di concilio locale. A presiedere la riunione fu chiamato O., la cui fama di sapere e di ortodossia laggiù era rimasta tale da farlo designare giudice e maestro anche di vescovi. O. interroga ed esamina Eraclide; poi espone la corretta dottrina trinitaria; infine risponde a varie questioni che allora gli vennero poste. «Il tutto è incredibilmente vivace. O. si mostra singolarmente eloquente, insistente, impaziente, impulsivo. Specialmente sulla fine della seduta le sue improvvisate invettive contro gli avversari della sua esegesi spirituale sono quelle di un tribuno, appassionato al punto da perdere il controllo dei suoi propositi» (B. CAPELLE, p. 164).

Il grande O., il «massimo maestro delle Chiese dopo gli Apostoli», morì in Tiro, all'età di 69 anni, quindi nel 253 o 254, dopo aver sofferto per la fede prigione e torture durante la persecuzione di Decio (Eus. VI 39, 5). A Tiro si mostrò per lungo tempo, venerata o esecrata, la sua tomba.

Le principali fonti per la biografia di O. sono: la *Storia eccles.* di EUSEBIO (l. VI), l'*Apologia di O.* scritta dal prete PANFILO (presso Eusebio e Fozio); il I libro ci è conservato in latino), il cit. *Discorso di S. GREGORIO Taum.*, il *De vir. ill.* (54 e 62) e l'*Epist.* 33 di S. GIROLAMO... Del resto tutti gli autori prendono posizione, in esaltazione e in condanna, di fronte a O.

R. CADJOU, *La jeunesse d'O.*, Paris 1935; vers. inglese, St Louis 1945. — H. CROUZEL, *O. et Platon élèves d'Ammonius Saccas*, in *Bullet. de littér. eccl.* 57 (1956) 193-214, e *Notes critiques sur O.*, ivi

59 (1958) 3-12: contro Dörrie, critica l'ipotesi che immagina un O. pagano e uno cristiano, nonché l'ipotesi di un Ammonio monaco buddista. — M. HORNSCHUH, *Das Leben des O. u. die Entstehung der alexandrinischen Schule*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.* 71 (1960) 1-25, 194-214: le notizie fornite da Eusebio sono leggendarie, tendenziose, contraddittorie. — M. JOURJON, *A propos du «dossier d'ordination» d'O.*, in *Mél. de sc. relig.* 15 (1958) 45-48: non v'erano fisse universali disposizioni canoniche che si opponessero alla ordinazione di O. — P. HARTMANN, *O. et la théologie du martyr*, in *Esortas. theol. Lov.* 34 (1958) 773-824: analisi della *Esortas. al martirio* del 235, piena di accenti autobiografici.

II. Opere. Per molteplicità e ampiezza di opere O. è il più fecondo scrittore dell'antichità cristiana; va però notato che buona parte della sua eredità letteraria consiste in prediche e conferenze conservate dagli stenografi (cf. Eus. VI 36, 1) e in saggi dettati ai copisti (cf. Eus. VI 23, 2). Si parlò addirittura di 6 mila libri! Eusebio nella *Vita di Panfilo* compilò il catalogo delle opere origeniane, il quale (riferisce Girol., *Adv. Ruf.* II 22, PL 23, 4458) non arrivava, alla terza parte di quel numero. Il catalogo compilato dallo stesso Girol. s'aggira sugli 800 numeri (ma è lacunoso). In ogni caso, imponente produzione, che appare incredibile se si bada che è raramente banale e che l'*otium* studioso di O. fu turbato dalle occupazioni e dalle disavventure.

Il corpus origeniano seguì le sorti della fama di O. Ne sopravvisse una piccola parte (non tutta la più importante e non tutta ugualmente importante), e, per circa una metà di essa, soltanto nella versione latina di S. GIROLAMO e RUFINO. S. BASILIO e S. GREGORIO Naz. raccolsero in una preziosa antologia, *Origenis Philocalia*, ciò che ad essi parve il meglio del grande maestro di Alessandria e fondatore della scuola di Cesarea.

A) **Lavori biblici.** L'uomo di tutti i libri, che è «tutta la scienza del suo tempo» (P. BATIFFOL, *Littér. grecque*, 167), fu in realtà l'uomo di un solo libro: della Bibbia, venerata come codice unico del sapere e del fare cristiano; risale a lui il grande tema medievale della onnivaleza della Bibbia (v. MONDO VII). Non v'è altro esegeta più grande di lui in tutti i secoli che precedettero l'avvento della esegesi «scientifica». Altri, come S. Girolamo, poté essere più filologo e più letterato di lui, ma è difficile trovare in Girolamo, in Agostino, in Gregorio M., in Bernardo qualche tema esegetico che non sia sviluppato o adombrato in O., come mostrano le analisi di H. DE LUBAC.

a) La teologia cristiana deve a O. non solo la *ἐρμηνεία* o esegesi, ma addirittura una *ἑξέτασις* (Eus. VI 15, PG 20, 553 B). Chi vorrà rinnovare contro O. la consueta accusa di indisciplinato fantasioso allegorismo badi almeno che «allegoria» non doveva avere presso l'accusato quel significato peggiorativo che ha presso l'accusatore, poiché proprio il «folle allegorista», primo fra tutti, intraprese il poderoso lavoro «critico» di ricostituire la «lettera» biblica come premessa alla intelligenza del «senso vero» della parola di Dio: è l'edizione delle *ἐξαιρέτῃ* (sottintendi *γράφματα* = scrittura senaria), che voleva favorire al maestro cristiano il confronto diretto fra il testo originale e le versioni greche dell'Ant. Test., quindi facilitare la comprensione della Bibbia, preparare le armi per la polemica anti giudaica (cf. lettera a Giulio Afric.) e, in generale, per l'edificazione della teologia cristiana.

All'uopo, in sei colonne affiancate dispose rispettivamente: - 1) il testo ebraico in lettere ebraiche (per la bisogna, O. aveva appreso abbastanza l'ebraico, ricordano Eus. VI 1, e Girol., *De vir. ill.* 54); il corto frammento che ce ne rimane, prova che il testo di O. corrispondeva alla nuova ediz. della Bibbia data dai rabbini palestinesi; - 2) il testo ebraico trascritto in lettere greche (ce ne pervennero vari frammenti, dai quali apprendiamo come si pronunciava l'ebraico - e il greco - ai tempi di O.). La trascrizione non ha precedenti, pensa G. MERCATI, *Il problema della colonna 2ª*, in *Biblica*²⁸ [1947] 1-30, 173-215, 407, e *Note di letteratura biblica*, Roma 1907, p. 21-60. Altri pensano che la traslitterazione greca era già in uso nelle riunioni sinagogali dove il testo ebraico ufficiale veniva tradotto per gli ebrei di lingua greca; - 3) versione greca di AQUILA (v.); - 4) versione greca di SIMMACO (v.); - 5) versione greca dei SETTANTA (v.); - 6) versione greca di TEODOZIONE (v.). Questo era il testo corrente nelle chiese greche; ma vi erano divergenze nei vari esemplari, e d'altronde era sempre utile controllarne l'esattezza confrontandole con l'originale ebraico e con altre versioni. Ecco il compito di O.: « abbiamo risolte le incertezze dei LXX utilizzando le altre edizioni. Segnammo con l'obelio [o spiedo ÷] i passi presenti nei LXX e assenti nell'ebraico, non osando eliminarli del tutto; supplimmo le lacune dei LXX con le altre versioni [specialmente con quella di Teodozione] in accordo con l'ebraico, notando le aggiunte con un asterisco [*] » (*Comm. Mat. XV 14*). Con questi metodi i grammatici Alessandrini procedevano alle edizioni di Omero e dei classici greci. O. confessa di non aver osato fare altrettanto per il Nuovo Testamento, e si scusa della sua audacia: « Chi sarà urtato da tale metodo, libero di accettarlo o rifiutarlo » (ivi). Per alcuni libri dell'Ant. Test. si riportavano anche altre versioni. Cf. Eus., VI 16; Girol., *Comm. in Tit.* III 9.

La grande opera, si dice, fu iniziata ad Alessandria e finita a Tiro. Sembra che non si diffondesse in copie complete. Il testo integro, conservato nella biblioteca di Cesarea (dove lo consultò S. Girolamo, *Comm. Ps.* 5), andò distrutto nel sec. VI. Mentre delle altre versioni non ci pervennero che scarni frammenti, della quinta colonna — recensione esapla dei Settanta — riprodotta in molte copie, si conservarono insigni frammenti in greco e una quasi completa versione siriana rigidamente letterale, condotta da PAOLO vescovo di Tella (616-17).

Si attribuisce a O. anche una ediz. di *Tetraple* (Eus. VI 16, 4), che riportava affiancate le quattro versioni greche di Aquila, Simmaco, Settanta, Teodozione: forse col nome di *Tetraple* fu chiamata la stessa (o una nuova) edizione delle *Esaple* con la soppressione delle prime due colonne, o nei punti in cui faceva difetto il testo ebraico.

Non pare che O. meditatesse un analogo lavoro critico per il Nuovo Test. Certo è che non ne fece nulla. Il fatto che O., citando i Vangeli, spesso presenta variamente lo stesso testo, si spiega forse perché egli cita a memoria, o perché ricorre a differenti manoscritti, non disponendo ancora, come per il V. Test., di un testo stabilito.

L'opera biblica di O. suol dividersi in 3 classi: commentari, omelie, scholia.

b) *Commentari* (Τόμοι, volumina, libri), esposizioni scientifiche, generalmente ampie, indirizzate ai più progrediti. Sappiamo che O. commentò:

Genesi (forse 13 voll., i primi 8 scritti ad Alessandria, gli altri a Cesarea, cf. Eus. VI 24) fino a Gen V 1 (cf. Orig., *C. Celsum* VI 49; Girol., *Ep.* 36, 9). Ce ne restano scarse reliquie (PG 12, 45-92); la *Filocalia* conserva citazioni del 3° libro; **Salmi** (Girol. menziona un commento al Salmo 126, inoltre un *tractatus Phe litterae* che forse commenta il Salmo 118, *Ep.* 34, 1; Eus. VI 24, 2 ricorda che O. ad Alessandria spiegò i Salmi I-XXV); **Proverbi** (Girol. ricorda un commento in 3 libri e un libro *De Proverbiorum quibusdam questionibus*); **Cantica** (10 libri scritti metà ad Atene verso il 240 e metà a Cesarea, Eus. VI 32, 2. Girol. ne era entusiasta: « Origenes cum in ceteris libris omnes vicerit, in Cantico Cant. ipse se vicit », *Interpret. hom. Orig. in Cant.*, prol.). Dell'originale greco ci restano soltanto frammenti, specialmente nelle catene. Nella vers. lat. di Rufino possediamo i primi 3 libri e parte del 4° (PG 13, 61-198). La *Filocalia* VII 1 riporta un passo di un'opera giovanile di O. su Cant, non precisata; **Isaia** (30 libri, fino a Is. XXX 5, redatti a Cesarea verso il 235, cf. Eus. VI 32, 1. Brevi frammenti sono citati da Panfilo, *Apologia* V 7. Girol., *Comm. in Is.*, prol., ritiene spuria un'opera in 2 libri, attribuita a O., che commentava la visione di Is. XXX 6 ss); **Lamentazioni** (del periodo Alessandrino. Eus. VI 24, 2 ne conosce 5 libri; Massimo il Conf. cita un libro 10°, *Scholion in Dion.*, PG 4, 549); **Ezechiele** (25 libri, scritti a Cesarea e finiti ad Atene verso il 240, Eus. VI 32, 1 s; *Filocalia* XI cita un brano del l. 20°, PG 13, 663-66); **profeti minori**, tranne forse Abdia (Eus. VI 36, 2 trovò 25 libri; cf. Girol., *De vir. ill.* 75. Un frammento su Osea è in *Filocalia* VIII, PG 13, 825-28. Cf. Girol., *Comm. in Hoseam* prol.); **Matteo** (25 libri, redatti a Cesarea dopo il 244, Eus. VI 36, 2. Sono conservati in greco i libri X-XXVII relativi a Mt XIII 36-XXII 33, PG 13, 835-1600, e altri frammenti. Ci giunse anche gran parte di un'antica riduzione latina di ignoto, PG 13, 993-1800). Ediz. di Berlino GCS, X-XII, *O.s. Matthäuserklärung*. I, *Die griechisch erhaltenen Tomoi*, Leipzig 1935-37; II, *Die latein. Uebersetzungen der Commentariorum Series*, ivi 1933; III, *Fragments u. Indices*, ivi 1941. Cf. E. E. KLOSTERMANN. — E. BENZ, *Zur Ueberlieferung der Matthäuserklärung des O.*, Leipzig 1931; E. KLOSTERMANN, *Nachlese zur Ueberlieferung der Matthäuserkl. des O.*, ivi 1932: i lavori preparatori dell'edizione; **Luca** (25 libri; 5 libri secondo Girol., *Interpr. hom. Orig. in Lucam* prol. Se ne conservano frammenti); **Giovanni** (32 libri secondo Girol., l. c.; 22 libri secondo Eus. VI 24, 1. In un cod. monacense del sec. XI-XII si conservano i libri 1, 2, 6, 10, 13, 19 [incompleto], 24, 28, 32 in greco; frammenti di vari libri, PG 14, 21-830); lettera ai **Rom.** (15 libri, rielaborati in 10 libri da Rufino, PG 14, 831-1294, che disponeva di un esemplare greco mutilo e corrotto; frammenti greci nelle catene e nella *Filocalia*. Nei papiri di Tura fu ritrovato il frammento greco relativo a Rom III 5-V 7, edito da J. SCHERER, *Le Commentaire d'O. sur Romains III 5-V 7*, Le Caire 1955, che sembra fornire un testo più vicino all'originale e quindi ci permette di misurare la fedeltà di Rufino, della *Filocalia*, delle catene. Cf. H. CHADWICK, *Rufinus and the Tura Papyrus of O.'s commentary on Romans*, in *Journ. of theol. Studies* 10 (1959) 10-42; lettera ai **Gal.** (5 libri utilizzati da Girol.; frammenti del l. 1° sono conservati da Panfilo nella *Apol.* V, PG 14, 1293-98); lett. agli **Efes.** (3 tomi; importanti frammenti greci nelle catene, un frammento latino presso Girol.,

Adv. Ruf. I 28, che molto profitto dell'opera di O., cf. Girol., *Comm. in Ephes.* prol.; *Adv. Ruf.* I 16, 21, III 11; lett. ai *Filipp.* (I libro), ai *Coloss.* (2 libri; ma l'*Apologia* V cita anche un passo del 3° libro); I *Tessal.* (3 libri; Girol., *Ep.* 119, 9 s riporta un frammento del 3° libro); II *Tessal.* (1 libro), a *Tito* (1 libro; 5 citaz. in *Apologia*); a *Filem.* (1 libro; frammento in *Apol.* VI); agli *Ebr.* (commento non ricordato dal catalogo ma utilizzato dalla *Apol.*, che ne riporta 4 passi). Non si sa se O. abbia commentato l'*Apoc.* come divisava.

c) *Omelie* (*ὁμιλῆαι, homiliae, tractatus*), discorsi su passi biblici, volti alla paronesi pastorale. Anche in questo genere O. espose quasi tutti i libri della Scrittura, fornendo amplissimo materiale a tutta la letteratura parenetica posteriore. RUFINO parafrasò liberamente in latino: 17 omelie su *Gen.* (PG 12, 145-262), 13 su l'*Esodo* (PG 12, 297-396), 16 su *Levit.* (PG 12, 405-574), 28 su *Numeri* (PG 12, 583-806), 26 su *Giosué* (PG 12, 823-948; un frammento dell'originale greco della 20ª om. è conservato nella *Filocalia* 12; reliquie notevoli delle prime 4 e delle ultime 11 omelie furono rintracciate nel 1894 da Klostermann nella catena sull'Ottateuco di Procopio di Gaza), 9 su *Giudici* (PG 12, 951-90, redatte verso il 235, cf. Orig., *In Cant.* prol. PG 13, 78), 9 sui *Salmi* (5 su salmo 36°, 2 su Salmo 37°, 2 su Salmo 38°, PG 12, 1319-1410; Orig. aveva consacrato 46 libri all'esposizione di 41 salmi, cf. Girol., *Comm. in Ps.* prol., lavoro largamente sfruttato da Ilario di Poitiers nel suo commento al Salterio, cf. Girol. *Ep.* 61, 2, *De vir. ill.* 100). Nella versione libera di GIROLAMO ci pervennero 9 delle 25 om. su *Isaia* (PG 13, 219-54), 14 su *Ezech.* (PG 13, 665-768, posteriori a quelle su *Geremia*, cf. Orig., *Hom. in Ezech.* XI 5), 2 su *Cant.* (PG 13, 35-58), 14 su *Geremia* (PG 13, 255-542), 39 su *Luca* (PG 13, 1799-1902, tenute dopo il 233). Altre omelie di O. ci pervennero per altre vie: sul *Pentateuco* (frammenti in greco, PG 12, 161-68, 353s ecc. O. ne aveva scritte 13 su *Deuterono*. verso il 233, e altre sui restanti 4 libri del *Pentateuco* dopo il 244. Non conosciamo i 2 libri di *Mysticae homiliae* sulla *Genesi* ricordati dal catalogo, cf. Rufino, *Apol.* I 20; una di esse è forse l'om. su *Melchisedec* citata da Girol., *Ep.* 73, 2), sui *libri dei Re* (1 om. su I *Re* I-II è conservata in latino da ignoto traduttore, PG 12, 995-1012; 1 om. su I *Re* XXVIII, cioè sulla *pitonessa di Endor* ci giunse in greco, PG 12, 1011-28. Cassiodoro, *Inst.* I 2 e 6, ricorda che il suo amico *BELLATORE* tradusse in lat. 1 om. di O. su II *Re*, 1 su II *Paral.*, 1 su I *Esdra*, 1 su II *Esdra*), su *Giobbe* (22 om.; ILARIO ne fece una versione latina, cf. Girol. *Ep.* 61, 2, *De vir. ill.* 100, di cui ci pervennero 2 brevi frammenti), su *Geremia* (19 om. sono conservate in greco in un cod. dell'Escursia del sec. XII, PG 13, 256-526. Cassiodoro, *Inst.* I 3, ne conosceva 45; un frammento della 39ª è citato dalla *Filocalia*, PG 13, 541-44; 2 delle 14 tradotte da Girol. non ci sono conservate in greco), su *Atti* (17 om.; un frammento della 4ª è in *Filocal.*, PG 14, 829-32), su *Ebr.* (8 om.; due citaz. presso Eus., *Hist. eccl.* VI 25, II-14). Delle molte altre omelie di O. ci pervennero solo il ricordo o poco più (7 su *Prov.*, 8 su *Eccle.*, 25 su *Matteo*, 11 su II *Cor.*, 7 su *Gal.*, 2 su *Tessal.*, 1 su *Tit.*, 8 om. *de Pascha*).

Alcune ediz. moderne, *Homilies sur la Génèse*, vers. franc. e nota a cura di L. DOUTRELAU, Paris 1944. — *Hom. sur l'Exode*, vers. franc. e nota a cura di P. FORTIER-H. DE LUBAC, Paris 1947 (nell'in-

trod. di de Lubac difende O. dall'accusa di al-
legorismo). — *Homilies sur les Nombres*, vers. e
introd. di A. MEHAT, Paris 1951. L'itinerario di
Israele nel deserto è l'itinerario cristiano in questo
e nell'altro mondo; le classi del popolo ebraico che
appaiono nel censimento forniscono a O. l'occasione
di trattare i gradi della vita spirituale, la gerarchia
degli esseri celesti, le mansioni che ci attendono nella
casa del Padre, la gerarchia ecclesiastica. Temi che si
sovrappongono nelle polivalenti esposizioni di O.
— *Homilies sur le Cantique des Cantiques*, introd.,
vers. e note di O. ROUSSEAU, Paris 1954: le due omelie
su *Cant.*, conservateci nella vers. lat. di S. Girolamo
(il commentario, più esteso, ci pervenne nella vers.
di Rufino). Il *Cant.* è, per O., la tappa finale del-
l'ascensione dell'anima, il settimo canto dell'anima,
che ha già cantato i 6 precedenti cantici contenuti
nella Bibbia. — G. MORIN, *Les homélies lat. sur S.
Matthieu attribuées à O.*, in *Rev. bénéd.* 54 (1942)
3-11. — Nella cit. ediz. berlinese dei commenti a
Matteo, E. KLOSTERMANN dubita che le 4 om. con-
servate in latino siano una versione di O.: forse si
tratta di compilazioni tardive che utilizzano i com-
menti di Girolamo e quindi i riferimenti di Gir. a O.
— *Die Homilien zu Lukas*, 2ª ediz. a cura di MAX
RAUER, Berlin 1959 (Origenes Werke IX), versione
latina di Girol., resti greci delle omelie e dei commenti
di O. a Luca. Si fa notare come anche Girol., non
meno di Rufino, modifica il testo di O., sopprimen-
done, per es., le opinioni giudicate pericolose; e
come il commento di S. Ambrogio dipende stretta-
mente da O. — *Homilies pascales*. II, *Trois homilies
dans la tradition d'O.*, studio, testo critico e vers. di
P. NAUTIN, Paris 1953. Si tratta di tre omelie con-
servate nella raccolta pseudo-crisostomiana detta
Tà σαλπίγγια. L'autore, che scrive sulla fine del sec.
IV o all'inizio del sec. V, nel commento a Ex. XII
dipende strettamente da O., come Nautin mostra
confrontando queste omelie col *Περί πάσχα* di O.
ritrovato nei papiri di Tura. L'omelista si scosta da
O. in un punto: le carni dell'agnello arrostito al fuoco
solitamente significavano per O. la meditazione spiri-
tuale della S. Scrittura, mentre per l'anonimo
omelista significano l'Eucaristia e la Comunione
eucaristica dei fedeli, che egli colloca al centro della
vita spirituale.

d) *Scolii* (*σχόλια, σημειώσεις; excerpta*, presso
Girol. e Rufino) sono notazioni rapide su passi o
parole difficili della Bibbia. Molti di quelli conservati
(nelle Catene, nella *Filocalia*, PG 12, 263-82, nella
versione rufiniana delle omelie su *Numeri*...) potrebbero
ben essere frammenti vaganti di omelie o
commentarii. Solo una piccola parte di questo ma-
teriale fu studiato e pubblicato: — sui *Salmi*, PG 12,
1053-1686 (una esplorazione critica vi troverebbe
estratti di altra paternità, per es. di Evagrio Pontico,
di Didimo); R. CADJOU, *Commentaires inédits des
Psaumes. Etudes sur les textes d'O. contenus dans le
ms. Vindobonensis 8*, Paris 1936; — su *Matteo* (in
appendice alla cit. ediz. di KLOSTERMANN); — su
Efes. a cura di GREGG in *Journal of Theol. Studies*
3 (1902) 233-44, 398-420, 554-76; — su I *Cor.* a
cura di JENKINS, ivi 6 (1904) 113-16, 9 (1908)
232-47, 353-72, 500-514, 10 (1909) 29-51; — su
Rom. a cura di RAMSBOTHAN, ivi 13 (1911-12) 209-24,
357-68, 14 (1912-13) 10-22; — su *Apoc.* a cura di
DIOBOUNNOTIS in *Texte u. Untersuch.* (Leipzig)
XXXVIII - 3. — Cf. anche H. CHADWICK, *The
authorship of Egerton Papyrus n. 3*, in *Harvard Theol.
Rev.* 49 (1956) 146-51: questo commento evangelico
sarebbe un frammento di O.

B) *Scritti dogmatici*. — 1) Dei due libri *sulla
Pasqua*, ritrovati in greco nei papiri di Tura, fu già
detto. Metodo, che ne cita notevoli frammenti,

criticò O. che negava l'identità materiale del corpo risorto col nostro attuale;

2) Prima del 231, ad Alessandria O. compilò 10 libri di *Στρωματεῖς* (cf. Eus. VI 24, 3), sull'esempio di CLEMENTE Aless. (v.), di cui ci restano scarsi frammenti (PG 11, 99-108), insufficienti a precisarci il contenuto dell'opera. Secondo Girol. (*Ep.* 70, 4) O. confrontò la fede cristiana con la dottrina dei filosofi ed espose i nostri dogmi attingendo a Platone, Aristotele, Numenio, Cornuto. Forse gli Stromati contenevano quel lavoro di O. sui filosofi, che Eus. ricorda (VI 18, 3). Questa produzione filosofica non prova che O. fosse allevato nell'ellenismo e che da esso passasse poi al cristianesimo, come gli rimproverano Porfirio (l. c., e in Eus. VI 19, 9), Marcello d'Ancira (Eus., *Contra Marc.* IV, PG 24, 761) e Giustino (Lib. adv. Orig., MANSI IX 492 C).

3) Del periodo 220-30, posteriore al *De resurrect.* (Eus. VI 24, 2; Or., *De princ.* II 10, 1), è il celebre *Περί ἀρχῶν, De principijs*, in 4 libri (frammenti importanti in *Filocalia*; versione latina di Rufino, che attenua i passi scabrosi, PG 11, 111-441; non ci giunse la versione di Girol., più letterale, cf. *Ep.* 124), dove O., preposto il simbolo di fede della Chiesa, ne espone, prova e difende i vari articoli: lib. I, di Dio uno e trino, degli Angeli e della loro defezione; lib. II, del mondo, dell'uomo, della redenzione dell'umanità mediante l'incarnazione del Logos, dei novissimi; lib. III, del libero arbitrio, dei peccati, della restaurazione finale; lib. IV, della s. Scrittura e della sua interpretazione. Si può dire che l'opera è il primo manuale di teologia scientifica: benché immatura e, più di altre opere dell'Alessandrino, compromessa dagli errori origeniani, è pur sempre grandemente meritevole come quella che aprì la via laboriosa e gloriosa delle presentazioni sistematiche del dogma. Cf. H. JONAS, O.'s *Περί ἀρχῶν. Ein System patristischer Gnosis*, in *Theol. Zeitschr.* 1948, p. 101-19. Il *Libellus de arbitrii libertate* ricordato da O. in *Comm. in Rom.* VII 16 è il cap. *De princ.* III 1. Così l'opuscolo sul peccato contro lo Spirito S. ricordato da S. Atanasio (*Ep.* 4 ad Serap. 9) corrisponde a *De princ.* I 3.

4) Straordinaria importanza hanno gli 8 libri *Contra Celsum*, scritti verso il 248 (conservati in un cod. del sec. XII della Vaticana, PG 11, 641-1632, e frammentariamente dalla *Filocalia*). CELSO (v.), amico di Luciano di Samosata, a Roma o ad Alessandria verso il 177-80 aveva indirizzato contro i cristiani il *λόγος ἀληθῆς* (= dimostrazione verace), dove presentava il cristianesimo come la falsificazione del Logos e la distruzione del Nomos dell'antica tradizione (cf. C. ANDERSEN, p. 43). Egli non è un epicureo, bensì un platonico eclettico che attinge largamente allo stoicismo. E non è antireligioso benché fieramente anticristiano. Conobbe S. Giustino e la sua teologia del Logos: contro di essa egli vuole ristabilire il vero Logos della tradizione classica; novità fanatiche dei cristiani hanno deformato l'ellenismo autentico, espulso il Logos, disciolto il Nomos nella storia. Egli non si rassegna ad ammettere una approssimazione storica del Logos nel quadro di una storia della salute. La denuncia delle contraddizioni della Bibbia, la polemica contro i miracoli, contro le imposture ipocrite di Gesù e dei suoi discepoli, contro i loro metodi di proselitismo . . . , non sono che aspetti particolari — scelti con abilità e sapere, non tutti dimenticati dai posteriori assalitori del cristianesimo — di quella grande idea di Celso. O., pregato dall'amico Ambrogio,

si decide a raccogliere l'antica sfida di Celso, non foss'altro perché « nel numero di coloro che portano il nome di fedeli si possono trovare alcuni i quali, già sedotti e sviati dagli scritti di Celso, saranno ricondotti e conformati nella fede mediante un'apologia che distrugga i sofismi di Celso ed affretti il trionfo della verità ». Forse nello svolgimento del lavoro O. dovette rinunciare a parte del suo piano iniziale; ond'è che alcune obiezioni di Celso rimangono senza risposta, e alcune risposte di O. sono fatiche, frettolose. Ma in generale l'opera è tra le più meritevoli dell'antica polemica cristiana; il tono moderato e dignitoso — eco della superiorità dottrinale dell'apologista sull'obiettore, e del cristianesimo sul paganesimo — è pieno di suggestione; e alcuni motivi apologetici di O. — ad es. la credibilità del cristianesimo provata con la storia della sua propagazione, con la vita e i miracoli di Gesù, con le profezie dell'Ant. Test. avverate in Gesù, con la purezza dei cristiani viventi come astri (φωτῆρες) nel mondo corrotto . . . — diventarono classici.

O. avverte che il libro non è fatto per i fedeli maturi, bensì per i deboli nella fede (pref., 6), ai quali poteva fare benefica impressione il largo uso dell'argomento ad *hominem*: se la Bibbia merita la canzonatura dei pagani, allora essi dovrebbero canzonare tutta la loro credenza e tradizione (S. Girol. s'appella all'esempio di O. per giustificare il suo argomento ad *hom.* contro Gioviniano, *Adv. Jovin.* I 42, PL 23, 273 A B; *Ep.* 49, 13). Cristo fu tradito da Giuda? ma anche Platone fu tradito da Aristotele. Perché dovrebbe essere credibile che gli dei pagani discendono sulla terra, e non sarà credibile che il Verbo si è incarnato? Perché dovrebbe essere lecito interpretare allegoricamente le favole di Omero, Esiodo, Lino, Museo, Orfeo, Eracleide . . . e non sarà lecito fare altrettanto per la Bibbia? d'altronde « le allegorie bibliche sono giuste e bene fondate » (III 23). E poi le storie bibliche sono vere anche alla lettera, benché al senso letterale si sovrapponga un senso spirituale più pregiato (V 31): il diluvio, l'arca, la torre di Babele . . . sono storie vere in se stesse, pur avendo anche altri significati per gli spiriti illuminati (IV 21); e non vi si trova nulla di così mostruoso come le storie pagane di Saturno e degli altri dei (I 16-18).

Contra Celsum, vers. ingl. con introd. e note di HENRY CHADWICK, Cambridge 1953. — ID., O., *Celsus a the Stoa*, in *Journal of theol. Studies* 48 (1947) 34-49; O., *Celsus a. the resurrection of body*, in *Harvard theol. Rev.* 41 (1948) 83-102. — C. ANDERSEN, *Logos u. Nomos. Die Polemik der Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955. — *Extraits des livres I et II du « Contre Celse » d'O. d'après le Papyrus n. 88747 du Musée du Caire*, Le Caire-Paris 1956, a cura di J. SCHERER: il collettore di questi estratti, che lavorava nel sec. VII, non copiò un florilegio già costituito, ma aveva sott'occhio il testo completo di O. La compilazione appartiene alla stessa famiglia cui appartiene il cod. *Vatic. gr.* 386 (che l'editore KOERTSCHAU 1889-99 considerava base di tutta la tradizione ms. diretta, più sicura della tradizione indiretta rappresentata dalla *Filocalia*), ma di essa offre lo stato più puro, più completo, più vicino all'originale.

5) Si ha notizia di altre opere di O., non pervenute a noi: — a) disputata con certo *Agnomone Basso* (cf. Giulio Afric., *Epist. ad Orig.* 1, e Or., *Epist. ad Afric.* 2), della quale non sappiamo neanche il contenuto; — b) *Dialogus adv. Candidum valentinianum*, conferenza tenuta, forse ad Atene verso il 240, con l'eretico valentiniano Candido (Orig., *Epist.*

ad quosdam caros suos Alex. presso Rufino, *De adull. libr. Orig.* PG 17, 624 ss; Girol., *Adv. Ruf.* II 18 s). Vi si discute l'origine del Figlio dal Padre e la possibilità della conversione del demonio; — c) disputa tenuta verso il 244 con Berillo vescovo di Bostra in Arabia, circa il monarcanismo (cf. Eus. VI 33, 3; Girol., *De vir. ill.* 60; v. sotto, *Disputa con Eraclide*); — d) lo stesso O. ricorda (*C. Celsum* I 45) una disputa da lui tenuta con dotti giudei alla presenza di arbitri, della quale non ci è rimasta traccia; — e) S. Epifanio gli attribuisce scritti contro i manichei (*Haer.* LXVI 21, PG 42, 65 B) e Teodoro di Ciro scritti contro vari gnostici, Menandro, Basilide, Ermogene... (*Haeret. fab.* I 2, 4, 19, 21, 25; II 2, 7; III 1); probabilmente si tratta soltanto delle connotazioni sparse da O. nelle sue opere; — f) Vittore di Capua cita « ex Origenis libro primo de Pascha » (*Pitra, Spicil. Solesm.* I, 268), opuscolo menzionato anche dal *Liber Anatolii de ratione paschali*, 1 (PG 10, 210), ma a noi sconosciuto, se non è quello sopra citato; — g) lo stesso Vittore (*l.c.*) fa citazioni dal terzo libro di un *Περὶ φύσεως*, di cui non abbiamo altre notizie.

C) **Scritti morali.** 1) *De oratione* (PG 11, 416-561), dedicato ad Ambrogio e a una parente di costui, Taziana, tratta della preghiera in generale (c. 3-17) e del *Pater noster* in particolare (c. 18-30). — O.'s *Treatise on prayer*, vers., introd. e note di E. G. JAY, London 1954.

2) *L'Esortazione al martirio* (PG 11, 564-637), scritta a Cesarea durante la persecuzione di Massimino Trace (235-38), s'indirizza ad Ambrogio e al prete di Cesarea Prototeto, « ambedue fortemente provati in questa persecuzione » (cf. Eus. VI 28): « non è soltanto un trattato della preghiera, ma è esso stesso una preghiera », tutta ardente del desiderio del martirio (vers. ingl. di J. J. O'MEARA, Westminster-London 1954, p. 8).

3) Oltre le omelie esegetiche, il catalogo di S. Girolamo cita il titolo di 5 *omelie morali*, delle quali non abbiamo altra traccia.

D) Dell'amplissima **corrispondenza** di O. (il catalogo di Girol. cita tre raccolte di lettere, in tutto 13 libri; Eusebio VI 36, 3 aveva pubblicato una silloge d'un centinaio di lettere) ci giunsero complete soltanto due lettere: 1) una, indirizzata a *Giulio Africano* (PG 11, 48-85), scritta a Nicomedia verso il 240, vuol provare l'autenticità delle parti deutero-canoniche della Bibbia, in particolare la storia di Susanna, quella di Bel e del drago, la preghiera di Azaria, la preghiera dei tre fanciulli nella fornace, sciogliendo le difficoltà che Giulio Afr. aveva proposto per lettera ad O. (PG 11, 41-48); — 2) la seconda, indirizzata (c. 240?) a *Gregorio* (il Taumaturgo), già suo discepolo, conservataci nella *Filocalia* (PG 11, 88-92), esorta il suo ammiratore a custodire il tesoro della fede e a tener viva la passione per lo studio della S. Scrittura, alla comprensione della quale devono essere volte le scienze profane.

Sappiamo che in un'altra lettera O. si scagiona del suo zelo, da alcuni ritenuto eccessivo, per le scienze greche (Eus. VI 19, 12-14). Scrisse inoltre una lettera all'imperatore Filippo l'Arabo e una alla moglie di lui Severa (Eus. VI 36, 3), un'altra a papa Fabiano, ove difende la sua ortodossia (Eus. VI 36, 4; cf. Girol., *Ep.* 84, 10).

E) Nei fondi papiracei di Tura scoperti nel 1941, provenienti dalla biblioteca del convento di S. Arsenio presso il Cairo, furono trovate parecchie opere di

O.: cf. M. O. GUERAUD, *Note préliminaire sur les papyrus d'O. découverts à Toura*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 131 (1946) 85-108. La più importante, non altrimenti nota, è il ricordato resoconto stenografico della seduta di O. col vescovo *Eraclide* in una chiesa d'Arabia (nel periodo 244-50), edito da J. SCHERER (*Entrétiens d'O. avec Héraclide et les évêques ses collègues, sur le Père, le Fils et l'âme*, Le Caire 1949; editio minor, Paris 1960, introduz., testo, vers. francese e note), testo capitale per la storia delle dottrine cristologiche e trinitarie, della psicologia (immortalità dell'anima), dell'esegesi spirituale dei libri sacri, della liturgia, documento unico nella storia della letteratura cristiana. Del resto l'opera ci presenta al vivo lo stile mentale di O., come fu detto; e illumina alcun poco punti oscuri della sua dottrina, per es. il suo cosiddetto subordinazionismo. Con insistenza e nettezza vi è affermata la divinità di Cristo: è la stessa divinità del Padre, pur competendo anche a Cristo. Certo, il Padre è la « fonte della divinità » (ππηγὴ τῆς θεότητος, cf. *In Joh.* II 3), e il Figlio deve la sua divinità al Padre; donde una certa inferiorità del Figlio rispetto al Padre. È la generale colorazione subordinazionista del pensiero trinitario di O., che peraltro qui (come nel contemporaneo *Commento a Matteo*) appare più diluita rispetto alle opere anteriori.

B. CAPELLE, O. et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après les papyrus de Toura, in *Rev. d'hist. eccl.* 47 (1952) 163-171; Id., in *Journal of eccles. history* 2 (1951) 143-57. — H. CH. PUECH, *Les nouveaux écrits d'O. et de Didyme découverts à Toura*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 31 (1951) 293-329. — J. FISCHER in *Münchener theol. Zeitschr.* 3 (1952) 256-71. — G. KRETSCHMAR, *O. und die Araber*, in *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 50 (1953) 258-79; l'autore opina che il vescovo incriminato sarebbe Berillo (il quale, secondo Eusebio, subì un simile esame). Ma il nome Eraclide compare 15 volte: troppe per poter pensare che sia errore del copista. — H. CH. PUECH-P. HADOT, *L'entrétiens d'O. avec Héraclide et le commentaire de S. Ambroise sur l'Évang. de S. Luc*, in *Vigilias christianae* 13 (1959) 204-34; l'In *Lucam* di S. Ambrogio traduce letteralmente alcuni passi del *Colloquio*: VII 36-40 (le tre morti; notare che per O., come per S. Ambrogio, la morte naturale non è castigo del peccato), X 166 (Gesù affida l'anima al Padre).

F) I *Tractatus Origenis* (editi da P. BATIFFOL-A. WILMART, *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, Paris 1900), scoperti dal Batifol, sono 20 omelie, di cui 19 sul Vecchio Test. e una sulla missione dello Spirito S., composte da un mediocre scrittore, allegorista sagace, tutto nutrito di Minucio Felice, Tertulliano, Novaziano, Origene, Ippolito e S. Iriario. Furono attribuiti a Novaziano, a un discepolo romano di Novaziano, a Rufino d'Aquileia. Il WILMART le rivendicò a Gregorio di Elvira, i cui sermoni sul Cantico dei Cantici mostrano notevoli affinità coi *Tractatus*. La sua opinione, generalmente ammessa ma non certa, fu combattuta da K. Weyman, P. Merk e infine da A. GARCIA CONDE (*Los Tractatus Origenis*, in *Cuadernos des estudios gallegos* 1949, n. 2, p. 27-56). L'autore, ridsicutando la paternità dei *Tractatus*, che i critici moderni attribuivano a Gregorio d'Elvira, li rivendica ai due Avito di Galizia, che ai primi del sec. V si recarono a Roma, a Gerusalemme e ad Alessandria d'Egitto, riportando in Spagna le dottrine origeniane, da essi utilizzate nella controversia priscillianista. Paolo Orosio trovava nelle *Disputationes* dei due Avito cose pregevoli

miste a errori; ma la redazione attuale dei *Tractatus* è immune da errori. Sicché l'autore pensa che la versione sia stata corretta, o dagli autori stessi (che dunque si sarebbero ritirati), o da un copista attento e ortodosso.

III. Gli studi origeniani. A O. toccò la sventura di trovare più critici che lettori: molti di coloro che lo biasimano o lo lodano, « sono costretti a confessare che lo ignorano, che non hanno mai letto niente di lui, che parlano a orecchio » (Panfilo, *Apol.*, PG 17, 546).

A) E difatti i lettori dovettero sentirsi sbigottiti di fronte alla stessa vastità straordinaria della sua produzione (cf. J. DE GHELLINCK, *Patristique et moyen-âge* II, 369), nonché di fronte alla frammentarietà dell'enorme corpus origeniano, più simile alla divagazione saggistica che alla costruzione scientifica: una foresta prodigiosamente folta, più che un trattato sistematico. E poi, i suoi posteri antichi, ancor più i moderni furono restii a prendere sul serio la sua esegesi, nutriente come meditazione spirituale, fragile come « scienza », declinandola più o meno forzatamente nella categoria oggi peggiorativa di « allegorismo ». D'altronde il suo stile disadorno, sciatto, prolisso non è tale da alleggerire nel lettore la fatica della lettura: « comme écrivain, il est à peu près nul » (J. DE GHELLINCK ivi, p. 166): il pensatore, il credente, l'amante di Gesù, l'erudito non si cura di imitare gli autori che l'arte retorica impone come « classici » a quanti cercano la gloria di scrittori: pensiero ed emozione, alimentati da forte immaginazione creatrice, sono le sole grazie del suo stile, disdegno della « forma », benché non privo di frammenti d'alta poesia. Infine parve che la partita di O. fosse stata autorevolmente e definitivamente chiusa in grave passivo dalle condanne del 543 e del 553. Perché dunque riaprirla? Meglio era lasciare che la memoria e le tracce di lui si cancellassero.

Se si tiene conto, poi, della insicurezza delle versioni che ci trasmisero l'opera di O., si comprende come assai pochi, prima del nostro secolo si consacrassero a esplorare con attenzione amorosa il lussureggiante mondo culturale di O.

B) I benemeriti dello studio di O. sono presto ricordati. I maurini CARLO e CARLO VINCENZO DE LA RUE pubblicano *Opera omnia* (Parigi 1733-39, 4 voll. in f. Vi mancano le *Esaple*, già edite dal MONTAUCON, Par. 1713; una migliore ediz. delle *Esaple* fornirà F. FIELD, 2 voll., Oxford 1867-75. L'ediz. maurina, ripresa dall'OVERTHÜR, Würzburg 1780-1794, 15 voll., è riprodotta e completata in PG 11-17, Par. 1857-67, e servì di base all'ediz. di C. H. E. LOMMATZSCH, 25 voll., Berlino 1831-48. Le opere esegetiche di O. erano state pubblicate da P. DAN. HUET, Rouen 1668, Par. 1679, Colonia 1685, Francof. 1686, con un'ottima introduz., *Origeniana*, PG 17, 633-1284, ancor oggi valida. Il card. PITRA fece conoscere importanti frammenti inediti (*Anal. sacra* II, 349-483; III, 1-588). S'è già detto della scoperta, fatta dal MERCATI all'Ambrosiana di Milano (1895), di un palinsesto greco del sec. X contenente le *Esaple* (tranne la prima colonna) di 11 salmi (ediz. fotolitogr. fatta dal CERIANI, Mil. 1874).

Tra gli studi dell'opera di O., dopo quello di Huet, si può ricordare F. SCHNITZER (O. dogmatico, Stuttgart 1835), E. R. REDEPENNING (O. *Eine Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre*, Bonn 1841-48, 2 voll.), M. J. DENIS (*De la philosophie d'O.*, Paris

1844), J. AVESQUE (O. apologista, Strasb. 1868), KIND e PATEICK (il C. *Celso*, Jena 1875, Londra 1892, Ch. BIGG (*The christian platonists of Alexandria*, Oxford 1886) . . . Molti altri parlano di O., si capisce, ma in generale ripetono frettolosamente, senza critica le valutazioni più correnti, appoggiandole con alcuni passi frammentari, estratti (specialmente dal *De princ.* e dal C. *Celsum*) fra i più pitanti, quindi più eccezionali e meno rappresentativi.

C) Quando la Kirchengäter-Kommission der Preuss. Akademie, nella collana « Griechische christl. Schriftsteller » (GCS) inizia l'ediz. critica di *Origenes Werke* (Leipzig 1899 ss, a cura di E. BENZI, E. KLOSTERMANN), s'apre per gli studi origeniani una nuova epoca, in cui la conoscenza di O. si allarga e si affina grazie a migliori edizioni e versioni di testi noti, e grazie alla scoperta di testi nuovi, si conduce una esplorazione totale dell'opera di O., si ricostruisce la sua storia postuma e si precisano i limiti delle condanne dei secc. IV-VI, si indaga l'ambiente culturale che condizionò il pensiero e l'espressione di O., si situano i suoi scritti sulla curva della sua evoluzione mentale (per cui, ad es., il *De princ.* è collocato tra le prime, più immature opere di O., non rappresentativo del suo pensiero definitivo; la presenza della cultura ellenistica si riduce progressivamente in favore della cultura biblica e cristiana; lo stesso *animus* di O. evolve verso il misticismo, che non sconfessa ma arricchisce l'intellettualismo . . ., cf. N. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des O.*, Tübingen 1931). Le vecchie formule — che definivano O. come un eretico, come un ellenista, come un folle, o geniale allegorista . . . — vengono accompagnate da correttivi e ne escono meno taglienti, più composte, più vere. O. sale, in generale, nella estimazione e nella simpatia. È beneficamente rinnovatore, per i suoi tempi, l'opuscolo di FERD. PRAT, *O. le théologien et l'exégète*, Paris 1907, antologia di testi origeniani, presentati da benevole, lucide introduzioni.

D) Le preferenze dei critici caddero sul punto più carico di responsabilità nella costruzione della TEOLOGIA (v.): il rapporto fra natura e grazia, fra ragione e fede, fra teologia scientifica e fede popolare. Cf. JUL. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chré. du III siècle*, in *Rev. d'hist. ecclés.* 19 (1923) 481-506, con molta attenzione ad O., il quale, come credente, riceve le verità dalla Chiesa, ma è convinto della necessità di una intelligenza superiore della fede, nella ricerca della quale il cristiano è soggetto soltanto alla verità, e in primo luogo alla Scrittura.

EUG. DE FAYE consacrò a O. un'opera poderosa, dottissima: *O., sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1923-28, nella quale si difende questa tesi estremistica, smisurata: O. è un filosofo, non già un cristiano, in particolare è un filosofo platonico o neoplatonico, tutto sommato estraneo al cristianesimo. Il de Faye mostra per primo che il pensiero di O., abbastanza sistematico, si può sintetizzare in questo schema: caduta degli spiriti e del mondo intelligibile originario, nella molteplicità e mutevolezza del mondo corporeo attuale, e risalita graduale degli spiriti verso la purezza e l'unità primitiva. All'occasione de Faye critica le versioni latine di O. e le tratta con severissima diffidenza. Si può dire che la letteratura contemporanea su O. sorse per confermare o correggere l'opera del de Faye.

HAL KOCH (*Pronoia et paidensis. Etude sur O.*

et ses relations avec le platonisme, Leipzig 1932) la ripropone e la precisa: il contesto culturale della teologia di O. è la filosofia del sec. II, cioè un platonismo misturato di stoicismo. L'idea base di O. è il concetto stoico di *Προνοία*, Provvidenza, che educa le libertà umane a volgersi verso il bene; il Dio di O. non ha nulla di biblico, la Trinità non è che la gerarchia di ipostasi descritta da Numenio, la reнденza si riduce all'azione educatrice del Logos, la Chiesa non è che una « scuola » di anime in cammino verso la perfezione, l'escatologia cristiana è sommersa nella mitologia stoica dei perpetui ritorni. L'ebreo HANS JONAS (*Gnosis u. spätantike Geist*, 1954, p. 171 ss) addirittura considera O. un maestro dello GNOSTICISMO (v.), a mezzo tra il mitologismo di VALENTINO (v.) e il razionalismo del neo-PLATONISMO (v.); con costoro O. ha in comune, tra l'altro, lo spirito di sistema, per cui si tenta una deduzione a priori del reale, a partire da un principio unico, in verità più attenta ai legami logici (*ἀκολοῦθλα*) che al reale, e quindi troppo spesso paga di schemi cosmogonici fantastici.

E) Queste ricerche — sempre utilissime — ebbero gran voga quando fu di moda presentare il cristianesimo, in particolare la sua teologia, come un plagio del PAGANESIMO (v.; anche MISTERI, ORFISMO, RAGIONE e FEDE). S'è già avvertito come a noi pare che il discorso delle fonti si possa spingere fino a dire che tutto O. deriva dal suo ambiente dottrinale. Ma come un seme, che è anche tutto originale! E il suo seme è la fede cristiana, appresa, vissuta, goduta e sofferta nella Chiesa, alimentata nella consuetudine familiare con la Bibbia. Se sbagliò, non fu perché, movendo dal difuori, impose al cristianesimo qualche teorema di filosofia anticristiana, ma perché, pur movendosi dentro il cristianesimo, s'illuse che questo o quel punto fosse veramente biblico, ecclesiastico, cristiano. Insomma, egli è un cristiano di fondo, un docile discepolo della Chiesa, un teologo, e quindi un esegeta che legge e pensa la Bibbia nella Chiesa e dal punto di vista della Chiesa. Prima di S. Agostino e di S. Tommaso definisce esattamente il compito della TEOLOGIA (v.): metafisica della parola di Dio, scienza umana della rivelazione divina, affidata alla Bibbia da leggersi nella Chiesa, sforzo di scoprire i legami (la *series*) delle verità cristiane e di raccoglierle, per quanto ci è possibile, in sistema organico (cf. *De princ.*, proem. 3 e 10). Così è descritto O. dall'antico — non ancora antiquato — HUET, da F. PRAT, e in polemica con De Faye, da R. CADJOU (*La jeunesse d'O. Histoire de l'école d'Alex. au début du XIII s.*, Paris 1935; *Introduction au système d'O.*, ivi 1932). U. VON BALTHASAR (*Le mystère d'O.*, in *Rech. de sc. relig.* 1936-37), G. BARDY (in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1489-1565), J. DANIELOU (*O. le génie du christianisme*, Paris 1948; *Dict. de la Bible. Suppl.* VI, col. 884-908). O. è « uomo di Chiesa » nel senso più pieno del vocabolo: tale è il primo e più essenziale carattere della sua personalità (DANIELOU, *Or.*, p. 304). Egli non volle insegnare mai nulla che fosse contrario alla dottrina della Chiesa come era fissata alla sua epoca; e di essa la sua opera è una lucida, vigorosa eco. Le sue arditezze e le sue disavventure teologiche cominciano là dove la verità cristiana non aveva ancora avuta una precisa formulazione. Daniélou, poi, nota con ammirazione che O. ebbe quanto v'è di più grande per un cristiano in tutti gli ordini di grandezza, nell'ordine del genio e in quello della

santità (p. 303). Il pleroma dei doni è cosa rarissima, e O. l'ebbe. E « l'errore di tutti coloro che l'hanno studiato fino ad oggi è di aver voluto ricondurre a un aspetto particolare: il filosofo, il teologo, l'esegeta, lo scrittore spirituale, l'apologista, ecc. — una personalità che ha per caratteristica di aver realizzato l'unità di molti aspetti diversi e di aver così raggiunto, più di ogni altro autore cristiano prima di S. Tommaso, una visione totale del mondo » (p. 8).

F) Ormai nessuno più nega che O. sia anzitutto un cristiano di fondo, amante del Logos, della Bibbia, della Chiesa, e teologo. Ma questa tesi, ormai consolidata, in realtà non ha ancora trovato equilibrio. Il fatto degli errori teologici di O. induce molti interpreti a riprendere parzialmente l'opinione di De Faye per poter addebitare gli errori di O. alla sua filosofia anticristiana. Cosicché sussisterebbero in O. due blocchi culturali eterogenei ed antagonisti: una teologia biblica cristiana e una teologia speculativa filosofica, estranee l'una all'altra: i principii della sua teologia speculativa sono più filosofici che biblici. I due blocchi sono soltanto giustapposti. O. crede di collegarli grazie all'allegorismo gnostico, che è il lato più debole del suo metodo. Il suo errore non fu di elaborare speculativamente i dati biblici — questo è il compito stesso della teologia, ed è merito di O. l'averlo tentato — ma fu di aver sostituito, mediante l'allegoria, i dati biblici con principii teologici (DANIELOU, *Dict. de la Bible cit.*, col. 907). I due blocchi appaiono giustapposti perché si ritiene che uno, il filosofico, è falso. Così si dice da quasi tutti gli interpreti, anche da quelli che esaltano O. cristiano e teologo: « A forza di considerare l'origenismo come sistema, si finisce per dimenticare il significato di O. come custode e interprete dei dogmi, come eco della tradizione esegetica della Chiesa. Tuttavia resta il fatto che il quadro d'insieme, nel quale si inseriscono gli elementi cristiani come pietre nell'edificio, è di concezione non cristiana. La visione ciclica dei perpetui ritorni dell'universo spoglia la dottrina cristiana, presente in quello schema, di ciò che è essenziale al cristianesimo: il carattere di decisione irrevocabile, pro o contro Dio, che è principio d'una eternità di beatitudine o di dannazione definitiva » (E. VON IVANKA, *Zur geistesgeschichtl. Einordnung des Origenismus*, in *Byzant. Zeitschr.* 44 [1951] 291-303).

G) In verità, un « blocco » teologico biblico guardato e sistematizzato dal punto di vista di un blocco filosofico guasto, resterebbe esso stesso guastato: « elementi » cristiani situati in un presupposto « quadro » acristiano, cessano di essere cristiani. Sicché l'idea dei due blocchi, per precisarsi, deve far luogo a quest'altra: una metafisica è presupposta necessariamente alla lettura e comprensione della parola rivelata: la metafisica presupposta non è né cristiana, né acristiana, ma soltanto vera o falsa, adatta o inadatta, molto o poco adatta a esprimere (analogicamente) la ricchezza del mistero cristiano: guardare la Bibbia (proposta dalla Chiesa) dal « punto di vista » della metafisica presupposta è una necessità intrinseca inevitabile del buon metodo della teologia scientifica speculativa. Ora O., leale e perfetto cristiano che intendeva fare una teologia cristiana, possedeva questo buon metodo, ma la sua metafisica presupposta — non già costruita criticamente da lui, bensì assorbita dall'ambiente culturale come patrimonio comune — era inadatta, o fu usata da lui in modo inadatto a descrivere il

mistero cristiano, donde i suoi errori (è chiaro, per es., che un'antropologia dualistica di tipo platonico darà dell'Incarnazione, della persona umana, del suo compito morale, del suo destino, una interpretazione diversa da quella che ne darebbe una antropologia monosostanzialistica di tipo aristotelico). « Ecco il dramma del pensiero d'O.: una fede sana, un programma metodologico sano di approfondimento e di organizzazione sistematica dei dati di fede, ma un sistema filosofico radicalmente inadatto a tal fine » (C. VAGAGGINI, p. 186 s.); « il suo metodo è splendido... », O. ha una eccellente nozione della teologia, egli conosce i limiti della ragione senza diminuire il valore... Ma incappò in grandi errori dottrinali...; essi dipendono da una certa difettosità della sua metafisica... e non toccano la metodologia teologica da lui praticata » (J. F. BONNEFOY, p. 144). Incidenti che, del resto, capitarono anche ai grandissimi, sia pure in diversa misura, anche a S. Agostino e a S. Tommaso, a tutti coloro che tentarono la gloriosa e doverosa impresa di leggere la lettera di Dio, di pensarla, di appropriarsela. I saggi hanno coscienza — espressa o sottaciuta — dei limiti di validità delle trascrizioni umane (analogiche) del mistero di Dio, tanto più quando la loro metafisica presupposta non fu da essi fondata, bensì soltanto assorbita dall'ambiente — sembra il caso di O. — per cui non possono averne certezza riflessa e non possono farne, almeno in teologia, professione incondizionata.

H) Poiché il peso maggiore della ragione umana in teologia si fa sentire nel raccogliere in unità e nell'organizzare « sistematicamente » la molteplicità dispersa e successiva dei dati rivelati — non offerti da Dio allo stato di trattato scientifico completo e unitario, bensì allo stato prescientifico di rapsodia pluralistica e progrediente — la critica della teologia di O. sarebbe facilitata se O. presentasse un **sistema teologico**. Ma è possibile, per un uomo in « stato di via », costruire un sistema teologico completo e perfettamente unitario? E v'è un sistema in O.? Chi dice sì, chi dice no. Chi dice sì — e difatti l'ambiente culturale in cui fiorì O. sembra dominato dallo « spirito di sistema » (si pensi allo schema emanatistico cosmogonico del neoplatonismo e dello gnosticismo) — si trova poi imbarazzato a individuare il centro concettuale organizzatore dell'asserito sistema. Il motivo più fecondo e più presente in O. è forse il ricordato tema della caduta e della risalita degli spiriti; ma neppure esso è capace di dare stretta unità alle ricchezze del pensiero di O. Ancor più inefficaci sono le categorie di Nous, Logos, Pneuma, che sono cristiane e origeniane, ma che non sono tutto il cristianesimo, né tutto l'origenismo.

Recentemente si tentò di ricondurre i pensieri di O. al tema dell'immagine di Dio, ma è facile avvertire che esso, al più, si può far intervenire a « descrivere » la storia generale e individuale della salute, ma non vale a spiegarla. Cf. P. TH. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 40 (1956) 443-71; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez O.*, Paris 1956; H. RAHNER, *Das Menschenbild des O.*, in *Eranos Jahrb.* 15 (1947) 197-248, estr. Zürich 1948; K. L. SCHMIDT, *Homo imago Dei in Alten u. N. Test.*, ivi 15 (1947) 149-95; A. MAYER, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens v. Alex.*, Roma 1942; R. LEYS, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, Paris-Brux. 1951; H. MERKI, *Omoiosis Théo. Von der platonischen*

Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freib. i. Schw. 1952; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après S. Athanase*, Paris 1952.

È privilegio del grande di costringere il proprio interprete a denunciarsi: si ha l'impressione — del resto, prevista — che la diversità delle interpretazioni di O. dipenda dalla diversità delle concezioni teologiche dei suoi interpreti, i quali potranno dare un giudizio inequivoco di O. solo a patto che essi stessi denuncino la propria posizione: che cosa intendono per teologia, per sistema? che cosa esigono per una scientificità della teologia?

I) Altri preferiscono dire che O. sarà pure un filosofo, un teologo, un sistematico, ma è prima di tutto e soprattutto un grande **spirituale**. Così già WALTER VÖLKER (*Das Vollkommenheitsideal des O.*, Tübingen 1931), completato da ALOI. LIESKE (*Die Theologie der Logosmystik bei O.*, Münster i. W. 1938), il quale precisa che la spiritualità di O. è tutta fondata sulla teologia del Logos: la perfezione cristiana è descritta come unione dell'anima col Logos. ET. TAVARES BETTECOURT (*Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemionibus*, Roma 1945) rileva l'importanza degli angeli buoni e cattivi nella dottrina spirituale di O. Molti altri si applicarono a queste analisi della dottrina « spirituale » o « mistica » di O., « che è forse la parte più notevole della sua opera. O. è un grande spirituale che, da una parte, segna il passaggio dalla mistica escatologica del martirio — quale si trova in Ignazio d'Antiochia o in Tertulliano — alla mistica contemplativa del monachismo; d'altronde, per la sua mistica del Logos egli è il lontano precursore di tutta la tradizione della mistica di Gesù — quella di un S. Bernardo o di un S. Bonaventura — che è più vicina alla nostra mistica medievale della mistica di Evagrio Pontico, di Gregorio Niss., o del pseudo-Dionigi » (J. DANIELOU, O., p. 9).

Presso qualche autore la formula: *O. è un mistico*, vuol francamente significare che *O. non è un teologo*. « Non si deve cercare in O. un teologo nel senso moderno della parola: egli non è l'iniziatore di una teologia scientifica, come quella che la scolastica costruirà. La saggezza che egli pone come fine del cristiano, in fondo non è una conoscenza intellettuale, bensì mistica, benché nell'acquisizione di essa entrino anche elementi intellettivi... O. è un autore dei meno sistematici » (H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 1 s., 140 — ID., *O. et la connaissance mystique*, Paris 1959. — ID., *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in *Rev. d'ascél. et de myst.* 33 (1957) 189-202: Gregorio non fa che riprendere e approfondire temi già presenti in O.).

J. DANIELOU, *Les sources bibliques de la mystique d'O.*, in *Rev. d'ascél. et de myst.* 23 (1947) 126-41. — J. LEBRETON, *La source et le caractère de la mystique d'O.*, in *Analecta Bolland.* 67 (1949) 55-62: contro la tesi di JONAS (*Die origenistische Spekulation und die Mystik*, in *Theol. Zeitschrift* 5 [1949] 24-45), prova che presso O., all'opposto di quanto si nota in Plotino, l'esperienza mistica ha la priorità sulla speculazione, che essa si radica nella fede, si appoggia su una ascesi rigorosa e si alimenta in una « vita di contemplazione e di preghiera, tutta tesa verso Dio e verso il Cristo » (p. 6r). — A. M. JAVIERRE, *Hacia una definición plena del « soma » origenista. Contribución al estudio de la espiritualidad en O.*, in *Rev. españ. de teol.* 9 (1949) 359-411. — FR. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez O.*, Paris 1951: « tutte o quasi

tutte le caratteristiche che fino ad ora servivano a qualificare la devozione medievale a Gesù, si trovano già nei commenti di O. ai Vangeli » (p. 143), e « dunque bisogna rinunciare a vedere nella tenera devozione all'umanità e alla persona di Gesù una caratteristica propria del medioevo » (p. 153). Conclusione più presupposta che provata dalle brevi analisi del Bertrand. Ad ogni modo, si tratta di « devozione » a Gesù, e non ancora di « mistica » di Gesù ». — F. MARTY, *Le discernement des esprits dans le « Peri archón » d'O.*, in *Rev. d'ascet. et de mystique* 34 (1958) 147-64, 253-74. — M. HART preferisce distinguere in O. due periodi e due orientamenti: « Nelle sue prime opere la preoccupazione prevalente di O. è di comprendere e far comprendere intellettualmente la visione del mondo, e insiste sullo sforzo concettuale... Nelle ultime opere forse prevale la preoccupazione di comunicare ai cristiani non già una conoscenza speculativa bensì una vita » (O. *et la fonction révélatrice du Verbe*, Paris 1958, p. 362 s).

Fermo restando l'alto pregio di queste analisi, noi non crediamo che la categoria di « mistica » o « misticismo » giovi a precisare il pensiero di O. Abbiamo già notato come, per noi, MISTICA (v.) è vocabolo equivoco quando non designa la CONTEMPLAZIONE immediata infusa (v.). Della quale in O. non c'è una esperienza documentabile, e nemmeno una dottrina precisa; e, quand'anche ci fosse, quella categoria sarebbe ben lungi dal render conto delle ricchezze di O. Si fa bene a notare che O. insiste sull'amor di Dio e di Cristo, sull'unione dell'anima col Verbo, sulle purgazioni e sui gradi dell'ascesa, sulle condizioni morali della ricerca di Dio, sui sensi « mistici » della Bibbia e della storia (con una certa pretermessione della « lettera » e del « fatto » pur nella storia di Cristo) . . . , ma si dovrà poi riconoscere che O. non è tutto qui, che così facendo egli non si dimostra propriamente « mistico » bensì soltanto moralista, educatore, e che lo sforzo morale, inteso a vivere e a far vivere la fede, presuppone (nel maestro e nell'allievo) lo sforzo intellettuale di comprendere la fede e di trarne la regola del vivere. Come, dunque, O. pensava la sua fede?

I.) Si può dire almeno — e generalmente si riconosce — che possedeva il buon metodo teologico di pensarla correttamente. Il suo sforzo fu più importante come metodo di costruzione che come effettiva costruzione. « Circa i problemi della salute, specialmente circa le concezioni bibliche del peccato, della grazia, della salvezza, egli è penosamente deludente; ma nella sua magnifica correlazione di filosofia, esegesi biblica e fede cristiana egli ha tracciato un metodo sicuro, universalmente applicabile » (cf. HUGH T. KERR, *The first systematic theologian*, *Of. of Alex.*, p. 41 s). O. ha un sano concetto del compito teologico: sforzo umano di capire più che ci sia possibile il pensiero di Dio rivelato nella Scrittura, quindi sforzo di « approfondire » la Scrittura, letta e intesa secondo la tradizione apostolica ecclesiastica, sforzo che, pur essendo guidato dallo Spirito Santo, si avvale di tutti i sussidi della filosofia vera e della buona cultura, ed è favorito dall'ascesi morale.

O. ha chiara coscienza e assoluto rispetto della regola di fede, che è l'insegnamento di Gesù e degli Apostoli trasmesso e custodito nella Chiesa. Sa bene che la dottrina ecclesiastica non crea la verità, ma soltanto interpreta autenticamente le verità rivelate da Dio nella Bibbia; sa bene che la Bibbia è la fonte di tutte le conoscenze salutari cristiane e la norma di tutte le azioni salutari cristiane. Sa

bene che il compendio dei doveri cristiani è appropiarsi (colla mente e con la volontà) il verbo rivelato di Dio, il che per l'anima è come unirsi al Logos divino e al Logos eucaristico. Sa bene che la parola divina rivelata non agisce magicamente nelle anime, ma rimarrà un dono sterile se l'anima non si sforzerà di capirla e di tradurla in regola di condotta. In questo sforzo sarà assistita dal carisma dello Spirito Santo se vi accederà con buona volontà e disciplina mentale e morale.

Tuttavia il compito cristiano di fronte alla parola di Dio resta inesauribile sia perché la parola di Dio ha la stessa misteriosità e infinita ricchezza di Dio (e qui la passione biblica di O. è tentata di cadere in fanatismo: infatti si esalti pure la polivalenza semantica della rivelazione, purché non si dimentichi che essa, sotto pena di essere inutile, deve avere una significatività determinata per l'uomo), sia perché gli Apostoli insegnarono con chiarezza diversa le verità da credersi (quelle necessarie « manifestissime tradiderunt », di altre, invece, dissero « quia sint, quomodo autem, aut unde sint, siluerunt »). Checché sia di queste motivazioni, il fatto è che vi sono diversi gradi di apprendimento della Bibbia, secondo i diversi stati spirituali (incipienti, progredienti, perfetti o gnostici) e le diverse dotazioni mentali e morali (« pigriores », « studiosiores »).

E O. tende a descrivere la scala dei gradi con lo schema celebre dei 4 sensi biblici: letterale o storico, presupposto a tutti gli altri, allegorico (dogmatico, interpretazione della storia biblica dal punto di vista di Cristo e del N. Testamento), morale o tropologico, avagorico o escatologico (gli ultimi tre, diversamente ordinati, formano insieme il cosiddetto senso spirituale o mistico). La missione degli « studiosiores », dei maestri, non mai abbastanza elogiata, è appunto quella di penetrare i sensi più profondi della parola di Dio e di condurre ad essi tutte le anime (né si deve dire, come si dice spesso, che O. riserva ai « perfetti » la contemplazione del Logos, e ai semplici la conoscenza di Cristo Crocifisso, cf. *Comm. in Ioa.* II 4). Naturalmente questa nobile doverosa missione, sempre difficile, si fa più difficile e rischiosa là dove l'insegnamento della Chiesa non si è ancora pronunciato. In questa zona di ricerca avanzata, non ancora illuminata dalla regola infallibile di fede, lo studioso, anche il più retto e geniale, può patir l'incidente di scambiare per parola di Dio un suo personale pensiero. In questa zona anche O. ebbe i suoi incidenti teologici.

I quali peraltro debbono ridurre di molto quelle proporzioni smisurate e disumane che acquistarono presso i suoi critici antichi e moderni.

IV. L'anima di O. Dopo gli studi stimolati dalla grande monografia di E. de Faye, O. non ha più bisogno di « riabilitazione ». Non v'ha dubbio che egli non è né il razionalista, né il mistico stravagante, ma è uomo di Chiesa, umilmente e tenacemente fedele alla « regola ecclesiastica », fervoroso e tenero amante di Gesù, della parola di Dio, delle anime. Egli ha già deciso la sua totale adesione agli ideali cristiani; forse quando nel *C. Celso* descrive i motivi di credibilità del cristianesimo, ci dice qualche cosa anche del suo personale cammino verso l'accettazione del Vangelo; ma in generale la sua fede totale ci appare come un dato, un patrimonio ereditato dalla tradizione ecclesiastica e familiare.

A.) Possedendo la fede — realtà che continuamente ha da crescere nella conoscenza, nell'amore e nel-

l'operare umano — O. si industria con tutta la sua passione e con tutti i sussidi disponibili, compresa la filologia, la cronologia, la topografia, di intenderla a fondo, di auscultare il cuore di Dio che batte nelle parole di Dio (direbbe S. Gregorio M.), attento a percepirne tutti i particolari, tutte le finenze, per nutrimento di sé e dei suoi fratelli. Il che è ben cristiano, compito originario di tutti i fedeli di una religione del libro, della parola rivelata.

Ma il leggere e l'ascoltare la parola biblica non è il primo sapere: presuppone un sapere prebiblico ed abiblico, senza cui la lettura biblica non avrebbe per l'uomo né valore, né significato, e la lettera di Dio resterebbe sterilmente sigillata: ogni **TEOLOGIA** (v.) è sempre una scienza umana (metafisica, filologia, storia. . .) della parola di Dio: ogni crescita scientifica umana si traduce in crescita teologica. E fin qui O. è un magnifico maestro di metodo. Ora, la cultura abiblica e prebiblica di O., nella quale egli si pose per leggere e appropriarsi la parola biblica, era un platonismo miscelato con stoicismo e pitagorismo. Era essa la più adatta per intendere ed esprimere (analogicamente) il mistero della storia salvifica cristiana? che cosa avrebbe insegnato O. se si fosse nutrito di cultura aristotelica? o germanica? o induistica? Risponda chi può. Noi che godiamo delle esperienze posteriori a O., possiamo solo dire che una cultura aristotelica (peraltro composita), manovrata da un S. Tommaso, ebbe migliore successo in teologia; ma è certo che la teologia futura può ancora migliorare utilizzando meglio la cultura ellenistico-romana (entro la quale si edificò gloriosamente la teologia occidentale) o altra cultura estrauropea.

B) Canonizziamo dunque l'impresa origeniana a forza di relativismo filosofico e teologico? Tutt'altro. Non diciamo che è la teologia cristiana, ma diciamo che è un momento — particolarmente importante e meritorio, pieno di luci ma anche pieno di ombre e di falsi miraggi — nel dramma eterno della costruzione della teologia cristiana: è un primo abbozzo sistematico, che ha tutti i pregi e tutti i difetti umani della priorità e dell'abbozzo. In particolare esso fiorì in un ambiente culturale attraversato da venature che in seguito furono trovate anticristiane, e dalle quali O. non seppe preservarsi, cadendo in una eterodossia, per così dire, postuma. Incidente tanto comune, anzi praticamente inevitabile per tutti i geni creativi, anche se non a tutti capì, come a O., la calamità di imbattersi in un Metodio, in un Epifanio, in un Girolamo, in un Giustino.

C) Poteva preservarsi da questi errori, e in generale dalla mentalità platonica (assai più micidiale di quanto parve ai primi secoli cristiani)? In astratto, poteva e doveva, senza dubbio.

1) Sarebbe bastato che, prima di professarla e di applicarla alla teologia, *rifondasse criticamente* la cultura disponibile, e allora si sarebbe accorto che molte categorie di essa (in gnoseologia, cosmologia, antropologia, teodica, etica, v. **PLATONISMO**, **STOICISMO**) sono erronee, e avrebbe costruito quella *philosophia perennis* che non solo è la migliore ma è l'unica cultura valida per sé e utilizzabile in teologia. Invece non condusse questo lavoro di ricostruzione critica. È come dire: *non fu filosofo* (chi dice che O. sbagliò come teologo perché fu filosofo, deve intendere: perché *non fu abbastanza filosofo*).

2) Forse, pur accettando acriticamente la cultura contemporanea, avrebbe potuto applicarla alla let-

tura della parola di Dio, *ma sotto riserva del suo valore*, cioè avrebbe potuto servirne come di un semplice dizionario, di un genere letterario espressivo (gli stessi agiografi adottano tali procedimenti), astenendosi con vigilanza dal presentarla come verità, tanto meno come verità cristiana; difatti O. raccomandava fortemente questa cautele nell'uso della cultura profana in teologia — il che ci testimonia la sua correttezza metodologica generale — ma poi in particolare si esprime come se, ad es., la preesistenza delle anime o i perpetui ritorni fossero davvero verità bibliche cristiane.

3) Avrebbe potuto e dovuto liberarsi dagli errori prestando più attenzione al *vero senso* della parola di Dio, al Maestro di ogni sapienza cristiana (s'è detto sopra che lo scolaro ha una sua cultura presupposta senza cui l'opera del maestro resterebbe insignificante e inattiva; ma a sua volta la cultura del maestro reagisce su quella dello scolaro correggendola e sviluppandola secondo un processo che qui non occorre esaminare). Invece il grande innamorato della Bibbia prestò scarsa fugace attenzione al vero senso della parola di Dio. Paradossale oblivione per un nobile intelletto tutto intriso di testi biblici: è il più grave difetto di O., trasmesso ai secoli posteriori che si alimentarono delle sue esegesi: egli, sicuro dell'autorità divina della Bibbia, sicuro della sua infinita ricchezza, non preoccupato di provare a se stesso e agli altri le verità cristiane, fece una sosta minima, insufficiente nel senso letterale della Bibbia (non perché lo disprezzasse, ma perché lo riteneva molto chiaro, molto noto, e meno interessante dei sensi «spirituali» o «mistici») e si buttò a godere le «dolcezze» dei sensi spirituali. S'illuse gravemente: così non costruiva una teologia fondandola sulla parola di Dio, ma, all'occasione del testo biblico, esponeva una sua teologia già costruita, e si metteva in condizioni di non poter mai essere corretto dal maestro divino, anzi di scambiare il suo pensiero con l'insegnamento del maestro: un eventuale errore della sua teologia diventava irrimediabile, indiscernibile se non fosse intervenuto un pronunciamento della Chiesa.

Ma a questo punto i nostri rimarchi si fanno disumani: essi rimproverano a O. filosofo e teologo di non essere stato *la* filosofia e *la* teologia. Il che è vero, ma non disonorevole, come non è disonorevole per un Ippocrate o un Empedocle non essere stato un Fleming o un Einstein. Trattieniamoci soltanto l'ultimo appunto, che le amplissime indagini di H. DE LUBAC (v. sotto) ha ricondotto in proporzioni assai meno sfavorevoli a O.

D) Fu luogo comune della critica antica, medievale e specialmente moderna vedere in O. null'altro che una pittoresca fungaia di **poemi allegorici**, paritorita da una folle capriciosa fantasia allegorizzante, noncurante del senso storico letterale dei testi biblici, tutta intesa a caricarli di significazioni «spirituali» o «mistiche». O. poté credere di fare così opera conveniente ai ingredienti e ai perfetti, mentre si smarriva in un'impresa ingenua, puerile; poté credere di approfondire scientificamente la Bibbia, mentre la sua fatica era sterile, deceptrice; poté credere di rendere pio omaggio alla Bibbia prestando attenzione a ogni più minuto particolare del testo e legando alla Bibbia ogni suo pensiero, mentre profanava temerariamente la Bibbia: il senso mistico, che si vuole distinto dal senso letterale, non è più il senso di Dio, ma solo

una riflessione umana che pretende di imporsi come senso di Dio: per chi si abbandona ai sensi mistici la Bibbia cessa di essere « scuola », « fonte » e « regola » di verità, per abbassarsi al livello di semplice occasione o pretesto delle personali speculazioni del lettore. Il quale, poi, chiudendo la bocca al maestro divino, non potrà più esserne illuminato e corretto; anzi, crederà che i suoi errori siano avallati dallo stesso maestro divino. Tale è la sciagura dottrinale capitata a O., il quale credette di scoprire lo « spirito che vivifica » sotto la « lettera che uccide », mentre sovrimponesse alla lettera soltanto la sua cultura, per es. il suo platonismo.

E) Qualcuno, a difesa O., disse che il suo allegorismo era una tattica apologetica, adottata per captare la benevolenza degli intellettuali pagani, i quali non avrebbero digerito i racconti biblici. Dopo tutto, l'allegorismo era il metodo in uso presso i dotti pagani platonici e stoici, i quali solevano dare un'interpretazione filosofica delle leggende mitologiche, delle tradizioni popolari, di Omero e degli antichi poeti; metodo in uso anche presso i dotti giudei (come Filone, che in Mosè leggeva Platone), e generalmente stimato come l'unico metodo scientifico. A questi apologeti di O. si fa osservare: fosse pure diffuso il processo allegoristico (tuttavia non è vero che l'allegorismo di O. fosse del tipo filoniano o stoico), fosse pure adottato da O. per generosi intenti apologetici, resta sempre, a carico di O., l'antica accusa che egli non è un teologo amorosamente attento al vero senso di Dio, ma un corrotto della teologia, non migliore di Celso o di Porfirio, artefice di una teologia e di una catechistica traditora, posta sotto la bandiera evangelica, responsabile di aver fatto deviare la teologia dalla sua fonte propria, la parola di Dio, verso fonti estranee, profane.

Questa accusa, equivalente a una demolizione totale di O., non va senza gravi chiose restrittive.

1) Intanto, i tre sensi « spirituali » o « mistici », deprecabili fin che si vuole quando si guardino come *esegesi scientifica* intesa in senso moderno, sono pur sempre rispettabili e quasi sempre godibili quando si guardino come pie meditazioni dogmatiche, espressione di una *teologia già costruita*: come esegesi (in senso moderno) sono divagazioni capricciose e infantili, ma come pensieri dogmatici sono degni di un grande maestro, di un « genio del cristianesimo » (Daniélou): « nella *intelligenza spirituale* della Scrittura è lo stesso cristianesimo che prende coscienza riflessa di sé » (DE LUBAC, *Histoire*, p. 9). Non erano esegesi . . . ; ma sbagliamo noi a guardarle come esegesi e a rimanerne scandalizzati; altrettanto sbagliamo quando guardiamo le LEGGENDE (v.) antiche e medievali come genere storico, mentre appartengono al genere didattico. Sicché quell'accusa da tutti lanciata contro O. significa soltanto, semmai, che O. non fece dell'esegesi in senso moderno.

2) Anche come esegesi in senso moderno, il procedimento allegoristico non era poi così capriccioso come si fa credere: considerato *in generale*, esso è *biblico*, per es. *paolino*: è lo stesso Nuovo Test. che applica e riferisce a Cristo la storia ebraica e presenta il rapporto fra il Nuovo e il Vecchio Test., fra Legge e Vangelo, fra passato e presente (e futuro) come rapporto figura-realtà, ombra-luce, allegoria-verità, lettera-spirito. Il principio generale: *Lex spiritualiter intellecta evangelium est* (S. Agost., *Sermo* XXV 2, PL 38, 168) a nostro giudizio si deve

ritenerne cristiano. Qualcuno dirà che esso non è il senso di Dio, bensì un « genere letterario », simile al genere midrashico, cui fa ricorso l'agiografo del Nuovo Test. (e anche del Vecchio Test., nell'applicare al presente la storia passata). Ma a questo punto si vede — e si prevedeva — che la critica all'esegesi di O. parte da un concetto di esegesi esso stesso bisognevole di prove. In ogni caso, sarà lecito al pensatore cristiano usare il metodo allegoristico nei limiti in cui esso è biblico. Naturalmente, esso è biblico e legittimo *solo nei casi* in cui esso è adottato dagli autori biblici (e forse anche nei casi ad essi assimilabili per *analogia fidei*, della quale O. aveva qualche sentore); invece O. lo applica senza limiti, senza regola, a tutti i testi (anche del Nuovo Test.). In questa universale sregolata applicazione di un principio valido sta la parte esegeticamente invalida (benché dogmaticamente e didatticamente pregiata) dell'opera di O. Riteniamo altresì accidentale (e pernicioso) che agli occhi di O. il passaggio dall'allegoria alla realtà — concetto biblico e cristiano, si diceva — sia apparso come passaggio dalla *materia* allo *spirito*, dal *sensibile* allo *spirituale*: coppie di origine platonica, responsabili di tanti altri misfatti nella letteratura cristiana antropologica, morale e anche dogmatica.

3) L'accusa più ripetuta — e più uniforme — presenta O. come il fero spregiatore del *senso storico letterale*, tutto preso da quella lussuria dei *senzi spirituali* che distingue l'ESGESI (v.) alessandrina da quella antiochena. Anche qui, a nostro parere, la critica dovrebbe andare non già all'esegesi di O. ma, semmai, a quella teologia generale della STORIA (v.) e della RIVELAZIONE (v.) da cui l'esegesi di O. è ispirata. Si sa che agli occhi del teologo antico e medievale il MONDO (v.) in generale è carico di significati e di valori: un primo gruppo è formato dai significati e valori immediati delle nature specifiche, rilevati dalle *scienze naturali*, ed utilizzati dall'uomo quando vuol trarre le cose a servire il suo benessere; altri valori vi scopre il *metafisico*, cioè le loro componenti intrinseche generali (per es., atto-potenza, materia-forma) e la loro dipendenza causale da Dio primo principio ed ultimo fine; altri valori vi vede il *teologo*, come teologo, il quale in forza di principi teologici (di fatto, più o meno plausibili), fondandosi su questo o quel testo biblico, o fondandosi in generale sulla infinita ricchezza delle opere di Dio e sull'ordinamento di tutte le cose alla salvezza umana, tenderà a vedere nelle cose una silenziosa rivelazione del Logos, un nuovo Vangelo scritto da Dio stesso con l'alfabeto delle nature, un simbolo sensibile della realtà soprannaturale, un richiamo alle virtù cristiane, insomma *quasi liber et figura, et speculum nostrae vitae* (dirà Alain de l'Isle). E il teologo, pur senza negare o disprezzare i significati e valori sottostanti, presterà ad essi attenzione minima per passare celermente ai superiori, che sono il campo proprio dei suoi interessi e direttamente afferente alla sua salvezza (v. per es. i bestiari, plantari, lapidari medievali). Così è della STORIA (v.), in particolare della storia biblica. Essa ha un suo significato e valore immediato, del quale si interessa il filologo, lo storico. Il teologo cristiano, alla luce di principi teologici forniti dal N. Test., vi scopre altri significati e valori, poiché è venuto a sapere dal Nuovo Test. che la storia passata è orientata a Cristo ed è gravida di lui, e che la storia presente è orientata

verso il regno finale di Dio: dallo stesso senso letterale e storico della parola di Dio è venuto a sapere, almeno in generale, che il V. Test. è la «figura» del Nuovo (si diceva poc'anzi) e che l'attuale fase militante della comunità cristiana è la figura della futura fase finale. Cristo è come un sole (l'immagine è di Othloh da S. Emmeran) che s'accese nella «pienezza dei tempi»: la storia precedente, come una foresta vista nella notte, aveva pure un suo aspetto e un suo significato (letterale, storico), ma vista ormai alla luce del sole cristiano rivela nuovi aspetti e nuovi significati (senso spirituali), per cui cose ed eventi appaiono riferiti al fatto di Cristo (allegoria), all'anima in cammino verso Dio (tropolgia), al destino finale (anagogia). Nessun teologo cristiano s'attenterà di negare il senso storico letterale, che anzi proclamerà la sua «fondamentalità», ma ovviamente volgerà le maggiori attenzioni ai sensi spirituali: il primo ha valore di presupposto, di mezzo, di tappa, di scorza, di notte, di precristianesimo, i secondi hanno per lui valore di fine, di meta, di meriggio, di frutto godibile, di verità cristiana. Come chi sapesse che il suo fine è al secondo piano di un edificio, sarebbe ben lungi dal negare il primo piano, ma non s'attarderebbe in esso più di quanto fosse necessario per passare al superiore.

F) Così noi crediamo di dover leggere l'anima di O.; e così letta, appare assai meno sciocca e meno capricciosa di quanto certi critici la descrivono. Appartiene allo stile mentale di O. la convinzione che «fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est» (Ugo da S. Vitt., *Erud. did.* VI 3, PL 176, 801C); e dunque: «Adde aedificium [i sensi spirituali], noli tamen relinquere fundamentum [il senso storico]» (S. Agost., *In Ioh. tract.* XXVIII 7, PL 35, 1884; cf. *Ep.* 93, 8, PL 33, 334 sulla illi- ceità dell'allegoria non suffragata dalla storia). «Et litteram et spiritum in scripturis sanctis defendimus», protesta O. (*In Lev. hom.* XIV, 2; cf. *Apol.* di Panfilo, PG 17, 593 s.). Il doctesimo biblico e storico, cioè l'oblivione e l'evacuazione della lettera e della storia, è un'accusa che già O. si preoccupò di prevenire: «Aliud quam erant illa omnia significaverunt, sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt», può ripetere con S. Agostino (*De Gen. ad litt.* VIII 4, PL 34, 375). Quando dice: «Niente nella Bibbia ha senso letterale» (*De princ.* IV 3, n. 5), intende: niente ha soltanto senso letterale, niente si limita al senso letterale (cf. ivi n. 4). Quando dice, coi testi biblici: «la lettera uccide, è lo spirito che vivifica», non intende per lettera la realtà della storia, bensì il regime ormai decaduto della lettera (c. Rom VII 7), cioè la lettera sola (cf. *In Gen., hom.* VI 1; *In Lev., hom.* IV 5; *In Ps. XXXVI, hom.* III 6) secondo l'interpretazione giudaica, che era ombra, figura: essa difatti è sterile, mediocre, dura, vana, vile, frivola, insipida..., è ruggine, scorza, paglia... e talvolta perfino turpe se si prende da sola, oggi che è apparsa la sua verità e la sua sostanza che è Cristo e il fatto cristiano: essa è vile se è comparata allo spirito (e se per spirito si intende il cristianesimo), ma non è affatto vile in se stessa (prescindendo dai fatti riprovevoli che essa narra ed essa stessa riprova), come l'umanità di Cristo e la sua «forma servi» è vile, umile rispetto alla sua divinità, ma non è vile e spregevole in se stessa (il paragone è di Soto Eriugena, *In Ioh.*, PL 122, 307): la *humilitas litterae* è il parallelo

della *humilitas carnis* di Gesù (cf. DE LUBAC, *Exég.* I-2, p. 454 s.).

G) Qualcuno disse che O. s'appigliò all'allegorismo per dare un contenuto più nobile ai molti fatti sconvenienti e riprovevoli narrati dalla Bibbia. L'osservazione va discussa caso per caso. In generale va intesa così: alla luce del N. Test. quei fatti prendono anche un'altra significazione, quella «spirituale», nobile e utile (si, perché lo Spirito può versare una bevanda salutare anche in un vaso ignobile, e i patriarchi ci istruiscono «non solum docentes, sed etiam errantes», S. Ambrogio, *De Abr.* I 6, 8, PL 14, 442A), ma non sono negati o evacuati nel loro significato storico, bensì affermati come fatti reali, e deprecati quando sono deprecabili (così sono affermati e lodati quelli che, già come fatti storici, sono grandi, illustri, mirabili: tali sono, per es., i fatti di Giosué, cf. *In Ios. hom.* IV 2, i miracoli, già grandi come fatti storici, anche se sono piccoli rispetto alla superiore grandezza che hanno come *signa* e *mysteria*). Al contrario degli allegoristi pagani e di Filone, che, trasfigurando allegoricamente i fatti scandalosi narrati dai loro poeti antichi e dalle loro tradizioni, negavano la realtà degli eventi e delle persone, O. rispetta la storia biblica, pur vedendola, al modo di Paolo, inverata nel N. Test.: non nega che Loth e Abramo e Davide e Salomone... abbiano sbagliato — la Bibbia stessa lo riconosce, e si deve annunziare «la sincerità della Bibbia, che non dissimula le azioni disoneste», C. *Celsum* IV 45 — ma dice, e come dargli torto?, che Dio ci istruisce anche mediante i loro errori. Anzi, a noi sembra che O., senmai, peccò di troppo letteralismo, vedendo fatti storici pur là dove la stessa esegesi moderna vede parabole e romanzi o poemi didattici.

È significativo il fatto che nelle antiche querele sull'origenismo non compare l'allegorismo tra i capi d'accusa. Neppure tra gli anatemi del 543 e del 553 (v. oltre). Metodo d'Olimpo, il primo avversario di O., è suo fedele discepolo in esegesi e in mistica. La stessa *Providentissimus* di LEONE XIII (17 nov. 1893) non ha che elogi per O. esegeta: «Inter orientales principum locum tenet Origenes, celeritate ingenii et laborum constantia admirabilis, cuius ex plurimis scriptis... deinceps fere omnes hauserunt» (AAS 26 [1894] 274).

H) Ciò detto, potremmo essere anche più severi dei più severi critici di O. nel denunciare i guasti della sua esegesi.

1) All'«allegoricus semper interpres et historiae fugiens veritatem» (Grot., *In Jer.*, PL 24, 833A, 862A) noi non imputiamo a colpa l'aver introdotto il senso spirituale che, si diceva, è legittimo e cristiano nella misura in cui è biblico, ma gli imputiamo a colpa di averne fatto un uso generale, anche nei casi in cui la Bibbia non lo autorizza. Il senso vero inteso da Dio è il senso letterale, determinato e determinabile (tenendo conto, va da sé, anche del contesto, e il contesto è tutta la rivelazione, il N. Test. per l'A. Test., e l'A. Test. per il N. Test.); non si può asserire che il tal testo, tanto meno che ogni testo, oltre il senso letterale, ha pure questo o questi sensi spirituali, se Dio non ce ne assicura (nel qual caso il senso spirituale rientrerebbe nel senso letterale). Abbandonarsi ad essi indiscriminatamente è, dunque, fare meditazioni personali, magari pregiate e deliziose, all'occasione della Bibbia, non già fare dell'esegesi ed esporre il senso di Dio. Né vale ap-

pellarsi alla *divinità* della Scrittura per dedurre la sua inescauribile infinita ricchezza semantica. Certo, Dio è infinito, ma le sue opere sono finite ed hanno una sostanza unica, determinata; il Dio infinito crea, per es., l'acqua come realtà finita e univocamente definita da una sola natura specifica determinata, così — anzi a maggior ragione, atteso lo strumento espressivo adottato — manifesta la sua volontà nella rivelazione con un senso unico determinato e determinabile (più o meno facilmente) dall'uomo cui la rivelazione è destinata. Per noi la monovalenza e la univoca discernibilità della parola di Dio e degli interventi di Dio nella storia umana, è un corollario di una sana teologia della RIVELAZIONE (v.). O. non ne fece speciale oggetto di riflessione. Ond'è che, fermo restando il gran merito del suo amore per la Bibbia e del suo sforzo — forse superiore a quello dello stesso S. Girolamo — di accertarne il testo, si può dubitare che la sua immensa fatica interpretativa abbia giovato al progresso della comprensione cristiana della parola divina; probabilmente nocque ad essa, sia perché, caricando il testo di significati spirituali «divini», favorì la considerazione magica della Bibbia, sia perché, inoculando il gusto per le «dolcezze dell'allegoria» (*In Num. hom.* XVI 9), allontanava la sensibilità cristiana dalla ricerca del vero senso di Dio, l'unico valido a costituire una teologia come scienza, e annullava, al limite, il valore stesso della rivelazione.

2) Difatti noi non rimproveriamo a lui — e a tutti i secoli che l'ebbero maestro — di aver negato o disprezzato il senso letterale. S'è già notato che siffatta accusa sbaglia il bersaglio; si può dire di lui ciò che S. Girolamo diceva di Paola (*Epist.* 108, 26, PL 22, 902): «*cum amaret historiam et illud veritatis diceret fundamentum, magis sequebatur intelligentiam spiritualem*». Il suo torto non è l'aver amato troppo l'intelligenza spirituale, bensì l'aver amato troppo poco l'intelligenza letterale. Perché questa scarsa curiosità per la «lettera»? Perché, a prescindere da alcuni passi giudicati difficili anche *iuxta litteram* (come l'inizio della Genesi, le visioni di Ezechiele, la storia del Cantico...), in generale la lettera appariva facile, evidente, patente, nota a tutti, una *plana simplicitas* (Paolo diac., *Hom.* 95, PL 95, 1274A); uno studio approfondito di essa sarebbe apparso superfluo. D'altronde essa era soltanto «latte per bambini», scorza, valore strumentale: la verità finale, definitiva, la vera sostanza nutriente era il senso spirituale: qui era tutta l'oscurità e l'interesse: qui, dunque, nell'«oceano dei misteri» (*In Gen. hom.* IX 1), si doveva concentrare l'attenzione. E poi l'idea della immediata paternità di Dio rispetto alla Bibbia era intesa in modo così stretto da non stimolare la ricerca dei mezzi espressivi umani (per es., strutture linguistiche, ambienti culturali, stili mentali personali degli agiografi, generi letterari) entro i quali la parola di Dio è proposta agli uomini. Nello stesso modo, il credere che un fatto storico (accertato come fatto bruto, *littera, historia*) sia sufficientemente «spiegato» e valutato quando se ne assegni la causa efficiente divina (Dio, il Logos, lo Spirito, la Provvidenza) e la causa finale prescritta da Dio alle serie storiche (per es. l'utilità dell'uomo), non stimolava la ricerca delle cause proprie dei fatti e non favoriva il progresso delle scienze storiche (v. STORIA). Nello stesso modo, l'idea che la natura è una logica divina,

dove Dio opera i fenomeni, non abbastanza accompagnata dall'idea che Dio opera mediante le cause seconde, non stimolava la ricerca della natura propria dei fenomeni, ond'è che le scienze della natura restarono arretrate rispetto alla teologia, al pari della esegesi scientifica. Per questi motivi O., e tutto il medioevo che a lui si ispirò, si fece un dovere, non già di negare il senso letterale, ma di farvi una sosta minima, per «correre» ai sensi spirituali, rallentando la salita di una teologia scientifica della parola di Dio.

V. Circa i vari *punti della teologia di O.*, ci limitiamo alla seguente nota bibliografica. Una discussione approfondita condurrebbe a questa conclusione: O. è l'eco abbondante e generalmente felice della cultura cristiana del suo tempo, che si trova allo stato di germoglio. Haragione chi vi vede tutto chiaro, non meno di chi vi vede tutto oscuro. L'aporia — e la diversità delle interpretazioni che di O. furono date — si dirime badando che O. offre una pianta allo stato di germoglio, appunto, dove tutto è chiaro per chi conosce la storia posteriore della pianta e la riproietta nel suo seme, e tutto è oscuro per chi a partire dal seme tentasse di indovinare la storia futura della pianta.

A) J. F. BONNEFOY, O., *théoricien de la méthode théologique*, in *Mélanges Ferd. Cavallera* (Toulouse 1948) 87-145. — C. VAGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di O.*, in *Scuola Catt.* 82 (1954) 169-200. — R. P. C. HANSON, *O's doctrine of tradition*, London 1954. Tradizione è ciò che la Chiesa conosce di Cristo (p. 31). A differenza di Clemente Al., O. non ha una dottrina «esoterica», non pretende di avere una tradizione segreta derivata dal Signore e dagli Apostoli ma indipendente dalla S. Scrittura (p. 87): non v'ha altra fonte di dottrina cristiana che la Bibbia (p. 112): non v'ha altra «gnosi» che la Bibbia interpretata dalla Chiesa: la gnosi è «l'intelligenza cristiana della fede meditata e insieme vissuta, che fin d'ora trasporta il cristiano nella vita eterna» (L. BOUYER, *Gnosis. Les senses orthodoxes de l'expression jusqu'aux Pères alexandrins*, in *Journ. of theol. Studies* 4 [1953] 188-203). L'interpretazione ecclesiastica della S. Scrittura è la regola di fede, ma non è una regola autonoma, distinta dalla stessa Bibbia (HANSON, p. 100 s, 126, 188 ecc.); le tradizioni istituzionali, come le liturgie, possono essere fonti per l'interpretazione della Bibbia, ma non sono fonti nuove di dottrina. — R. P. C. HANSON, *Allegory and event. A study of the sources and significance of O's interpretation of Scripture*, London 1958: replica all'opera di de Lubac e ai molti libri recenti che tentano di rivalutare l'esegesi di O. — H. DE LUBAC, «Typologie» et «allégorisme», in *Rech. de sciences relig.* 34 (1947) 180-226. — Id., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après O.*, Paris 1950. — Id., *Exégèse médievale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959 ss, 4 voll. — S. LÜCHLI, *Die Frage nach der Objektivität der Exegese des O.*, in *Theol. Zeitschr.* 10 (1954) 175-97: l'attenzione e il rispetto di O. per il senso storico. — E. MOLLAND, *The conception of the Gospel in the alexandrian theology*, Oslo 1938; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 35 (1939) 543-45. — J. B. COLON, *En lisant la Philocalie d'O. A propos du canon des livres saints*, in *Rev. des sciences relig.* di Strasburgo 20 (1940) 1-27. — J. RUWET, *Les «Antilegomena» dans les oeuvres d'O.*, in *Biblica* 24 (1943) 18-58. — Id., *Les apocryphes dans les oeuvres d'O.*, ivi 25 (1944) 143-66, 311-34. — Id., *O. et l'Apocalypse d'Élie. A propos de I Cor II 9*, ivi 30 (1949) 517-19. — M. STENZEL, *Das erste Samuelbuch in den lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Test.*, in *Zeitschr. f. die alttest. Wissenschaft* 61 (1945-48) 30-43: la traduzione (probabilmente di Rufino) sembra provare l'esistenza di un testo greco, conosciuto da O., diverso da quello

dei LXX. Siamo sulle tracce di una edizione sostanzialmente rimaneggiata da O.? — J. W. WEYERS, *A study in the hebrew variants in the book of Kings*, ivi, p. 43-75: il confronto tra i testi masoretici, di Luciano, esaplare conferma l'esistenza di una tradizione premasoretica. — J. DANIELOU, *L'unité de deux Testaments dans l'oeuvre d'O.*, in *Rev. des sciences rel.* di Strasburgo 22 (1948) 27-56. — ID., *Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez O.*, in *Rech. de sc. rel.* 28 (1951) 132-37. — K. W. KIM, *O.'s text of John*, nel *De orat.*, *Comm. in Mt e C. Celsum*, in *Journal of theol. Studies* I (1950) 74-84. — ID., *Codices* 1582, 1739 and O., in *The Journal of bibl. liter.* 69 (1950) 167-75: i due codici, minuscoli del sec. X, sono i migliori testimoni del testo origeniano del N. Test. — P. C. HANSON, *Interpretations of hebrew names in O.*, in *Vigiliae christ.* 10 (1956) 103-23. — Sul titolo ebraico dato da O. al libro dei Maccabei, cf. A. JADRIJEVIC, *Tria aenigmata hebraica*, in *Antonomium* 33 (1958) 263 ss. — P. E. KAHLB, *The greek Bible manuscripts used bei O.*, in *Journal of biblical Literat.* 79 (1960) 111-18.

B) H. U. VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez O.*, Paris 1957: per O. «mistero» è la realtà sacra e segreta, e insieme il simbolo che la vela e svela. Bisogna ricordarsi di questo «realismo del simbolo», di questa ambivalenza di «mistero» per togliere la difficoltà che presenta la dottrina di O. sulla presenza reale eucaristica, sul senso della Scrittura, sulla Chiesa. — M. HARL, *O. et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958: Verbo come immagine di Dio, la missione del Verbo incarnato, Cristo rivelatore del Padre e la pedagogia della rivelazione, ecc. L'autrice nota (come R. Cadjou) un'evoluzione nel pensiero di O., che si fa sempre meno speculativo e sempre più «spirituale» (p. 362). Secondo la Harl, in O. manca, o è scarsissimamente sviluppata la teologia della Trinità, della parola di Dio (della rivelazione, della strumentazione umana adottata da Dio rivelatore, della penetrazione nelle anime della parola di Dio; l'attenzione di O. ai minimi particolari non prova ancora la sua fedeltà al senso vero della Bibbia), dei sacramenti, della liturgia, della Chiesa... O. bada quasi soltanto a uno dei fatti cristiani mediante i quali Dio si dona: l'atto del *parlare*. «Cristianesimo autentico, ma un po' marginale» (p. 374) e incompleto, conclude la Harl, forse troppo severa verso un autore cui non si può far colpa di essere un primitivo e di non essere ancora un S. Tommaso. In particolare la Harl denuncia «la poca importanza data da O. alla carne del Verbo incarnato» (p. 191). Il mistero dell'Incarnazione ha poco posto nell'opera rivelatrice del Verbo: è il Logos, immagine di Dio, che rivela il Padre con la sua presenza invisibile e silenziosa nel cuore umano. Lo rivela anche col suo avvento storico nella carne; ma questo, come rivelazione del Padre, non è un fatto nuovo, né il più importante. Ireneo avrebbe detto che Cristo uomo è «lo stesso Dio divenuto visibile», mentre O. preferisce dire che è una delle vie per giungere alla conoscenza di Dio che è spirito; egli si interessa meno a Gesù della storia che all'eterno Verbo di Dio» (p. 353). O. non si commuove di fronte al fatto storico, e dirige subito il suo pensiero verso le azioni incessanti di Cristo Logos nelle anime. Cf. *Comm. in Mt.* XI 17: «Gli atti allora compiuti erano i simboli degli atti che la potenza di Gesù sempre compie». L'interesse di O. è talmente concentrato sul problema delle anime che egli sorvola anche sulla storia dei popoli; nel dramma storico in cui si eseguisce l'economia divina della salvezza, egli tende a vedere soltanto il dramma individuale dell'anima singola impegnata ad aderire a Dio. — H. CROUZEL, *O. devant l'Incarnation et devant l'histoire*, in *Bullet. de littér. ecclés.* 61 (1960) 81-110: O. non è così indifferente davanti all'Incarnazione

e ai fatti storici come vorrebbero la Harl e Hanson. — R. GÖGLER, *Die christologische u. heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des O.*, in *Theol. Quartalschr.* 136 (1956) 1-13: il principio di una teologia della rivelazione è la soteriologia cristologica. — J. RIVIÈRE, *Théologie du sacrifice rédempteur. Un témoignage d'O.*, in *Bull. de littér. eccl.* 45 (1944) 3-12. — F. J. DÖLGER, *Christus als himmlischer Eros und Seelenbrütigam bei O.*, in *Antike u. Christentum* 6 (1950) 273-75. — G. AEBY, *Les missions divines de S. Justin à O.*, Fribourg S. 1958: teologia rudimentale delle missioni divine, toccate con preoccupazioni polemiche (per salvare la divinità del Figlio e insieme la sua distinzione dal Padre), dove si tende a confondere missione con generazione e generazione con creazione. La teologia delle missioni divine di O. si situa in un clima subordinazionista, e vi si può vedere una fonte o una occasione dell'arianismo. Tuttavia si ha motivo di credere che per O. il Figlio è subordinato al Padre soltanto nel senso in cui Gesù dice: «Il Padre è maggiore di me». Dunque «subordinazionismo di gerarchia, che non implica una differenza di natura» (M. HARL, p. 354). — C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di O.*, Roma 1942.

C) H. RAHNER, *Das Menschenbild des O.*, in *Eranos Jahrbuch* 15 (1947) 194-248: caduta dell'anima nella vita corporea, l'uomo, ritorno al principio. — G. BURKE, *Des O.'s Lehre vom Urstand des Menschen*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 72 (1950) 1-39. — Del corpo O. dà diverse descrizioni: quando attinge alla Bibbia deve dire che anche il corpo è stato fatto da Dio (poiché dell'uomo intero, corpo compreso, è detto che fu fatto da Dio ad immagine di Dio), è stato assunto dal Verbo nell'incarnazione, è tempio dell'anima e quindi partecipa alla dignità di essa; quando attinge alla sua cultura platonica, O. parla del corpo come di una malattia, di una prigione dell'anima, sia pure providenziale. Il pessimismo platonico riesce tuttavia a prevalere in O. adattandosi, con opportuna esegesi, all'ottimismo biblico. La vera «immagine di Dio» creata da Dio nell'uomo è l'anima, o l'«uomo interiore» (di cui parla S. Paolo), anzi una parte della stessa anima, la parte superiore, cioè il *logos*, la *nous*, l'*eghemonicon* (degli stoici), il *principale cordis*, che sta in mezzo a noi e non si vede (O. cita spesso Giov I 26: «In mezzo a voi sta uno che non conoscete», cf. *In Joh.* II 35). In Gen I 26 s e II 7 si narra lo stesso fatto, ma O. e Filone vi vedono due diverse operazioni divine. Così Filone pensò (tra altre interpretazioni) che l'uomo creato secondo l'immagine di Dio (Gen I 26 s) non avesse sesso; il sesso appare solo nell'uomo creato dal fango (Gen II 7, I 28): cf. *De opif.* 134. O., secondo un altro schema, crede che la prima creazione (secondo l'immagine di Dio, Gen I 26 s) termina soltanto all'anima perché solo l'anima è immagine di Dio, esente da materia, mentre la seconda creazione termina al corpo, conseguenza del peccato. O. legge nella Bibbia la sua idea circa la preesistenza delle anime ai rispettivi corpi, creata a immagine di Dio, ma poi, per causa del peccato, «congelate» ($\psiυ\chi\eta\text{-}\psiυ\chi\delta\sigma\varsigma$) e piombate nella materia in punizione e in espiazione del peccato: «allora Dio fece il corpo col fango, per mettere l'uomo nel luogo di prova, dove egli potrà redimersi» (*In Joh.* XX 22). L'uomo caduto, senza perdere totalmente l'immagine di Dio, porta in sé anche l'immagine di Satana (l'«immagine del terrestre» di I Cor XV 49), che non spegne del tutto, ma deforma, o menoma, o maschera l'immagine di Dio (O. talvolta si esprime come se questa fosse totalmente cancellata). Cf. *In Gen. hom.* XIII 4. «Il Salvatore, che è l'immagine di Dio [l'uomo, come immagine di lui, dovrebbe dunque dirsi immagine dell'immagine di Dio], mosso da pietà per l'uomo che era stato fatto a sua immagine e che aveva rinunciato alla sua immagine per rivestire

quella del maligno, prese egli stesso l'immagine dell'uomo e venne a lui» (Filip II 6); così distrusse in sé le opere del diavolo (cf. *In Gen. hom.* I 13) distruggendo la semente malvagia, facendo di noi il seme di Dio secondo I Gioi III 8-9, restaurando in noi l'immagine di Dio oblitterata dal peccato. Cf. *De orat.* XX 4.

D) G. BARDY, *Les idées morales d'O.*, in *Mel. de sc. relig.* 13 (1956) 23-38: morale autenticamente cristiana, praticata da O. e insegnata nel *De princ.* e specialmente nei commenti e nelle omelie. — Fr. FAESSLER, *Der Hagios-Begriff bei O.*, Freib. in S. 1958: l'ideale biblico e cristiano del santo in O. riprende, perfeziona e sostituisce l'ideale greco platonico del filosofo e l'ideale stoico del saggio. Scarsa importanza del tema per la storia dell'agiografia. — H. CROUZEL, *L'anthropologie d'O. dans la perspective du combat spirituel*, in *Rev. d'ascet. et de myst.* 31 (1955) 364-85: l'anima, essenza dell'uomo, disputata tra spirito e carne. — E. F. LATKO, *O.'s concept of penance*, Quebec 1949. — K. RAHNER, *La doctrine d'O. sur la pénitence*, in *Rech. de sc. relig.* 37 (1950); estratto Paris 1950. Il Peccato (v.), oltre le sue dimensioni individuali, ha anche un significato ecclesiale: è una rottura del fedele con la Chiesa corpo di Cristo, unità dei fedeli con Cristo. La SCOMUNICA (v.), quando interviene, non fa che sancire in foro esterno e rendere pubblica la rottura già presente in foro interno agli occhi di Dio. Essa è anche il primo atto salvifico della Chiesa in favore del peccatore: se il peccatore è abbandonato a Satana «in interitum carnis» (I Cor V 5), è perché il suo spirito sia salvato. Tutta la Chiesa dei «santi» o degli «spirituali» è impegnata a ricuperare con preghiere e sacrifici il fratello alienato dalla Chiesa. Vi sono peccati gravi che la preghiera del sacerdote non può rimettere da sola (*De orat.* 28): tale preghiera inefficace non è la formula sacramentale della PENITENZA sacramento (v.), ma è la preghiera e il sacrificio dei «santi» o «spirituali» considerato nella sua individualità, come interpretano Latko e Rahner (cf. *In Lev. hom.* VIII 11; per CROUZEL, *Notes cit.* sotto il n. I, i «peccati irrimediabili» di cui si parla in *De orat.* 28 sarebbero i peccati non ancora rimessi): bisogna «ritenere» quei peccati, per la loro remissione occorre la scomunica e la riconciliazione della Chiesa. Per la disciplina penitenziale ecclesiastica, considerata in intero come ecclesiale, non vi sono peccati irrimediabili (RAHNER, p. 427 s.). La riconciliazione è la reintegrazione visibile — modellata sui riti del catecumenato e del battesimo — del peccatore nella comunità dei santi. Essa ha valore sacramentale: la riconciliazione che avviene nella Chiesa visibile è segno efficace, tipo e figura della riconciliazione che avviene davanti a Dio nella Chiesa invisibile: è il sacramento sensibile della giustificazione ridonata al peccatore (ivi, p. 440-50), il rito esterno è un'immagine, ma efficace, quindi sacramentale, della giustificazione intrinseca. Non si trova in O. una penitenza sacramentale efficace che sia veramente e puramente privata: vi sono atti di penitenza-virtù nel peccatore, preghiere e sacrifici nei fratelli a suo favore, ma non hanno la precisa efficacia del sacramento fuori della Chiesa, che riconcilia. Il celebre passo *In Lev. hom.* XV 2, che sembra opporre *culpa mortalis a crimen mortale*, già allegato da alcuni (Morin, Galtier) in favore della penitenza privata (cf. Latko, p. 115-17; RAHNER, p. 72 s., legge soltanto *culpa*, sopprimendo *mortalis*), non prova. — G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des O.*, Regensburg 1958. Secondo O., il male non esiste come realtà positiva. Il peccato è un *ovk õv*; nella libertà umana trova il suo luogo e la sua origine, ripete O. con tutta la tradizione cristiana e in senso feramente antignostico. Esso ha dimensioni non solo individuali, ma anche ecclesiali e cosmiche: è un *malum hominis* e *malum Dei*,

malum ecclesiae e *malum mundi*. L'autore crede che O. ignora il Peccato originale (v.): conosce soltanto una colpa commessa dall'anima nel periodo della sua preesistenza (mentre Tertulliano parla più chiaramente di un «primordiale delictum», *De ieiunio* IV 4). Cf. peraltro *Hom. in Lev.* VIII 3 che meglio consuona con la credenza cristiana nel peccato originale. Circa la penitenza, anch'egli pensa che è assente da O. l'idea di penitenza sacramentale privata. Questo punto, molto discusso negli ultimi decenni, resta tuttora controverso; parecchie difficoltà si riducono se si avverte che penitenza e riconciliazione hanno in O. significato ecclesiale. — F. R. M. HITCHCOCK, *O.'s theory of the Holy Communion and its influence in the Church*, in *The Church Quarterly Rev.* 131 (1941) 216-39. — H. PETRE, «*Ordinata caritas*», *Un enseignement d'O. sur la charité*, in *Rech. de sc. relig.* 42 (1954) 40-57. A partire da Cant II 4 [LXX] O. sviluppa una teologia dell'ordine della carità. — K. GORDON MOORE, *O., his contribution to the study of imagination*, in *The Journal of philos.* 22 (New-York 1946) 261-66. — W. W. MEISSNER, *O. and the analytic psychology of symbolism*, in *Downside Rev.* 79 (1961) 201-16: l'interpretaz. origeniana di Cant e la psicologia di C. G. Jung. — F. CAVALLERA, *O. educateur*, in *Bull. de littér. eccl.* 44 (1943) 61-75.

E) E. BENZ, *Der Mensch u. die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten*, in *Eranos Jahrb.* 24 (1955) 133-97, l'eternità dell'inferno nella tradizione cristiana; l'interpretazione benigna di O., di J. Boehme, di Schelling, di Berdiaev. — A. ORBE, *Insercion e importancia de la metemosis en el esquema origeniano «de anima»*, in *Estudios eccl.* 31 (1957) 75-88. — G. MÜLLER, *O. und die Apokalyptik*, in *Theol. Zeitschr.* 14 (1958) 174-90: importante. — H. CORNÉLIS, *Les fondaments cosmologiques de l'eschologie d'O.*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 43 (1959) 32-80, 201-47. — H. CROUZEL, *Rech. sur O. et son influence*, in *Bull. de lit. eccl.* 62 (1961) 105-13, osservazioni alle opere di A. RACHÉIS (gli angeli e la sorte futura degli uomini), P. NEMESHEGYI (la paternità di Dio), I. Hausherr (Evagrio Pontico).

F) Ottima antologia ragionata degli scritti di O.: *Geist und Feuer*, a cura di H. U. VON BALTHASAR, Salzburg 1951² (pp. 542): 1034 brani di O. sono ordinati in modo da fornire la ricostruzione del pensiero di O. Nel quale il compilatore trova tre strati: 1) lo strato ellenistico gnostico, fornito dall'ambiente culturale di O. (è la componente più riprensibile, condannata nel 553); 2) la tradizione cristiana ecclesiastica (l'elemento più valido di O.; in questo senso si può parlare di origenismo dei Padri, anzi di tutta la letteratura cristiana posteriore); 3) la visione sacramentale del mondo: tutta la realtà, — in primis la s. Scrittura — è presenza, «mistero», «sacramento» del Logos (l'elemento più personale). I domenicani di Unterlinden ne hanno fatto una elegante versione francese, sui testi originali (*Esprit et feu*, Paris 1959, 4 voll.).

VI. *La fama ambigua di O.* O. passò attraverso i secoli come una figura ambigua: stella primaria nel firmamento cristiano della dottrina e della santità, eppure velata da due grosse ombre: 1) il suo allegorismo esegetico (avvertito più dai moderni che dagli antichi), 2) i suoi errori dottrinali, colpiti da grandi maestri e infine da un concilio ecumenico. Sono quasi dimenticate le sue colpe morali e canoniche. È segno della sua grandezza essere entrato in leggenda. Ma la leggenda iperbolizza e crea, e cristallizza i suoi racconti montati, che finiscono per trovare totale udienza e nessuna discussione. Così è, per es., che O. passò come il pleroma del bene e del male (secondo la frase — non più di bella frase — diffusa da S. Girolamo e poi da Cassiodoro: «ubi bene

nemo melius, ubi male nemo peius » (v. in DE LUBAC, *Exég.* I-1, p. 250 e n. 10-13, la storia della frase); si inventò la storia drammatica di una sua caduta nell'eresia e della sua penitenza o impenitenza finale; si inventò una scuola alessandrina allegorista, che fu opposta a una scuola antiochena realista; si inventò che l'allegorismo fosse una novità introdotta da O., estranea alla tradizione della Chiesa (cf. Fozio, *Biblioth. Cod.* 105, PG 103, 373 A), come se non fosse già presente in Papia di Gerapoli, Ireneo, Giustino, Panteno, Clemente Aless., nello stesso S. Paolo e in Gesù.

A) Da una parte, del « grande O. » (cf. Scoto Er., *De div. nat.* V 27, PL 122, 929 A) si dice, iperbolizzando e totalizzando, che dopo gli Apostoli è il massimo maestro delle Chiese (« quem post Apostolos Ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negabit », S. Girol., *De nom. hebr.* praef., PL 23, 772 A, che fa suo un giudizio di Didimo il Cieco, anzi il Veggente, cf. *In Ez.* praef., PL 25, 583 D e *In Gal.*, PL 26, 309 A. Ancora Guiberto di Nogent ripeterà: *Origenes post Apostolos in doctrina supremus*, *Trop. in Os. et Amos*, PL 156, 339 A), il grande, anzi il massimo filosofo cristiano (Abelardo, *Epist.* 8, PL 178, 311-13, 312 A; *Ep.* 7, PL 178, 253 D), principale dottore (« praecipuus doctor », Freculfo di Lis., *Chron.* II. III, 2, PL 106, 1175 D), collocato al primo posto (« scientia et tempore ») nella lista dei « doctores et maiores nostri » (Claudio di Tor., *Ep.* 2, in *Mon. Germ. Hist. Epist.* IV, 594), una di quelle « autorità » che non si discutono (cf. Pier Lomb., *Sent.* I, dist. IX, c. 14, n. 96), assimilato a S. Ambrogio e a S. Agostino (Gugl. di S. Thierry, *In Rom.* praef., PL 180, 547AB); la sua « alta sapientia ubique praedicator et colitur » (Fulcone, *Epist. ad Petrum Abel.*, PL 178, 374A). In particolare si loda la sua « sentenziosa moralità » e soprattutto la sua scienza biblica in cui fu « maximus... et primus absque exemplo et solus sine socio » (Erberto di Bosham, cit. da DE LUBAC, *Exég.* I-1, p. 243). È celebrato anche come modello e maestro di vita monastica in compagnia di S. Girolamo e S. Gregorio M.; le sue omelie furono accolte nell'ufficio divino almeno a partire da Carlo M. (che prescrive nel 786-800 l'omeliario di Paolo Diac., dove 6 omelie erano date per origeniane, PL 95, 1189, 1196 ecc.) fino alla ediz. di Pio V, assieme a quelle di Agostino, Gregorio, Beda (cf. *Rationale div. officii* 52, PL 202, 69D).

B) A queste lodi, ugualmente iperbolizzati s'accompagnano i biasimi, pur nella stessa pagina dello stesso autore. Si riprova anche la sua automutilazione, ma, tutto sommato, con indulgenza, come un gesto più generoso che imitabile (cf. S. Girol., *Epist.* 84, 8, PL 22, 750; Ottone di Fris., *Chron.* III 27, in *Mon. Germ. Hist. Script.* XX 187; Filippo di Harvengt, *De contin. cler.* 67, PL 203, 754D; Fulcone, *Epist.*, PL 178, 374 B; Giov. di Salisb., *Polycr.* VIII 6, PL 199, 724 D; Giraldo di Barri, *Gemma eccles.*, Opera II, 268). Ma gli si rinfacciano soprattutto i suoi errori dogmatici, addebitati alla sua cultura filosofica pagana, genericamente al suo empio, blasfemo, sacrilego orgoglio, addirittura alla sua « follia » (che ha corrotto anche Scoto Erig.: v. Prudenzone di Troyes, *Epist. ad Venil.*, in *Mon. Germ. Hist. Epist.* V, 632). Perciò è escluso dai dottori cattolici (cf. Rabano M., *Ep.* 23, PL 111, 1276 A), anzi è collocato tra gli eretici e i pagani (Rabano M., *In Ez.* VIII 18, PL 110, 706 S), in compagnia

(allora non onorevole) di Aristotele (Bruno di Segni, *In Lev.* 7, PL 164, 405 C). Dopo la condanna del conc. ecumenico V del 553, O. è citato da quasi tutti gli eresiologi tra gli eretici ed eresiarchi (v. oltre).

C) Ben pochi dovettero meravigliarsi, come l'onesto Sulpicio Severo (*Dial.* I 6, PL 20, 187 s), di questa incredibile coincidenza di massimo onore e di massima ignominia nella stessa persona. In generale, la tradizione si tenne paga di distinguere tra l'O. dogmatico, che merita tutto il biasimo, e l'O. esegeta e moralista, che merita tutta la lode (cf. Erberto di Bosham, cit. da DE LUBAC, *Exég.* I-1, p. 246; cf. S. Girol., *Epist.* 82, 7, PL 22, 740), oppure tra l'O. maestro e apostolo, e l'O. erudito (cf. S. Girol., *Apol. adv. libros Ruf.* II 34, PL 23, 455 C). Il che non risolve, ma ripone l'aporia. In pratica si ritenne che O. è godibile in molte cose ed è riprensibile in molte altre (cf. Filippo di Harvengt, *Ep.* 6, PL 203, 47 A).

D) Le vere ragioni di questo antico tenace malinteso ci sfuggono tuttora.

1) Vi sta alla base una incomprensione, talora sì apertamente grossolana dei testi e degli intendimenti di O., che dà l'odore di artificio, di ingiustizia calunniosa. Chi potrebbe credere che « l'unico e solo intento di O. fu di consolidare gli errori dei pagani e di seminare la zizania negli spiriti deboli »? Così lo giudica l'imperatore Giustiniano nel suo *Liber adv. Origenem* (543) inviato al patriarca Menna (MANSI IX, 514). È impressionante la universalità e la tenacia delle accuse, ma è ancor più impressionante che le accuse sono difficilmente documentabili sui testi stessi di O. (lo stesso *De princ.*, che è un'opera immatura, potrebbe avere interpretazioni assai più benigne), e che gli anatemi del 543 e 553 spesso discordano perfino fra loro, e si scostano dalle accuse compilate per l'addietro e confutate da Panfilo. S. Agostino non vedeva chiaro nell'affare di O. e chiedeva luci a S. Girolamo (*Ep.* 40, 9, PL 33, 157).

2) S. Girol. pensa che i nemici di O. erano mossi da invidia (*Ep.* 33, 4, PL 22, 447); ma il tema dell'invidia letteraria del satellite rispetto al sole — assai diffuso nel medioevo — ci dice assai poco (cf. DE LUBAC, p. 254 e n. 3-7). E sarà proprio l'invidia che muoverà lo stesso Girol. a denigrare O.?

3) Forse gli accusatori avevano sott'occhio testi origeniani corrotti da eretici o da spiriti malevoli? Sulpicio Severo (*Dial.* I 6, PL 20, 188 A) e Vincenzo Lirinense (*Common.* XVII 23) non scartano questa ipotesi dell'adulterazione, difesa da Rufino (*De adulteratione librorum Origenis*, PG 17, 615-32). E già O. si lamentava che la sua dottrina dell'apocastasi era stata deformata dai malevoli (presso Rufino cit., PG 17, 624 s; cf. Girol., *Apol.* II 17 PL 23, 441 s; *Praedestinatus* I, haer. 43, PL 53, 600AC).

4) Forse gli accusatori accolsero come dottrina di lui ciò che egli espose come pensiero altrui, o come opinione discutibile? (cf. *De princ.* I, prol. 3). Certo, egli sbagliò; ma se si bada che altri sbagliarono anche più gravemente, che « interdum magnus dormitat Homerus » (S. Girol., *Ep.* 84, 8, PL 22, 750), che O. fu « primus absque exemplo » (Erberto di Bosham cit.), si resta nella penosa convinzione che la controversia origeniana fu sproporzionata.

VII. Gli errori di O. e la condanna. I fatti sono abbastanza noti.

1) Già O. si lamenta di essere accusato come colui che attinge la sua cultura dai pagani (*In Gen. hom.* XIII 3). Difatti il pagano PORFIRIO (v.) ripeteva contro O. l'accusa che Celso rivolgeva « ai più ragionevoli tra i giudei e i cristiani: che essi, avendo vergogna delle sconvenienze contenute nei loro libri, « si rifugiavano nell'allegoria », non peritandosi di adottare un procedimento letterario usato dai pagani rispetto ai loro antichi autori. Porfirio mentiva; O. conosceva quell'accusa, ed evitò di meritarsela (s'è detto come il suo allegorismo sia biblico e cristiano, cf. DE LUBAC, *Histoire*, p. 26 ss). E forse riuscì a liberarsene almeno presso la maggior parte dei suoi critici cristiani antichi.

2) S. METODIO d'Olimpo (v.) combatté i suoi errori relativi alla risurrezione (*De resurr.*, PG 19, 317 ss), iniziando la letteratura origeniana che non cesserà più. Ormai la fama di O. è tanta che tutti, amici o nemici, dovevano prendere posizione di fronte a lui. Chi lo conosce direttamente, come PANFILIO (v.) ed EUSEBIO di Ces. (v.), lo difende con passione.

Scoppiata la crisi ariana, gli ariani lo citano in proprio favore; i grandi dottori cattolici, come Atanasio, Basilio, Gregorio Naz., lo citano del pari in appoggio alla dottrina ortodossa. Ma poiché più nuoce l'amicizia dei cattivi che non giovi l'amicizia dei buoni, la figura di O. restò circondata da sospetto nell'opinione cristiana, specialmente dopo la condanna dell'arianesimo.

3) Gli nequero anche certi suoi partigiani fanatici d'Egitto e di Palestina: alcuni declamavano i suoi meriti verso la causa cristiana e attribuivano i suoi errori, riconosciuti, a quegli eretici che, dicevano, corrupevano i suoi scritti; altri, come i monaci di Nitria, negavano addirittura che i suoi scritti fossero contaminati da errori. In Palestina fervidamente difendevano O. GIOVANNI vesc. di Gerusalemme (v.) e RUFINO di Aquileia (v.), il quale, tornato a Roma nel 397, tradusse in latino l'*Apologia* di O. scritta da Panfilo-Eusebio, nonché il *Περὶ ἀρχῶν* di O. (correggendolo dagli errori che, diceva, vi avevano interpolato gli eretici).

4) Già fino dal 394 un certo ATERBIO aveva accusati Rufino e Girolamo di origenianismo. GIROLAMO si difese, l'altro tacque. Un po' più tardi EPIFANIO vescovo di Salamina, uomo di molto zelo e di pari rettitudine, ma di scarsa informazione e di scarsissima critica, entrò nella lotta contro O. Sorpreso da false dicerie (cf. TILLEMONT III 592, X 495), scegliendo io qua or là negli scritti di O., tagliando e combinando, secondo un metodo col quale si può impiccare chicchessia, presenta O. come un mostro di aberrazione (*Haer.* 64, PG 41, 1061 ss). Venuto a Gerusalemme, predicò contro l'origenismo, entrando in conflitto col ricordato Giovanni. Era già scoppiata la controversia tra Girolamo e Rufino. Quello aveva scritto a Pammachio e ad Oceano, nobili romani, riprovando la traduzione di Rufino del *Περὶ ἀρχῶν*. Scrisse su quell'argomento allo stesso Rufino, che rispose con due *Invelitive*, nelle quali censura aspramente Girolamo. Questi ribatte con due apologie... I due amici danno ormai spettacolo al mondo di asprissima inimicizia. Uno si schiera per Epifanio, l'altro per Giovanni di Gerus.

TEOFILO patriarca di Alessandria, prima origeniano, aveva tenuto nel 399 un sinodo, in cui si condannò O. con i suoi seguaci; di che fu avvisato con epistola sinodica papa Anastasio I. Lo stesso

Teofilo ottenne dall'imperatore Arcadio un editto, che cacciava dalle loro sedi i monaci origeniani. Nello stesso anno 399, Epifanio teneva in Salamina di Cipro un sinodo che proibiva la lettura degli scritti origeniani.

I monaci dell'Egitto, mal trattati da Teofilo, ricorsero a S. GIOVANNI Crisostomo, patriarca di Costantinopoli. Tra questi erano i *Fratelli lunghi* (cosiddetti dalla loro alta statura), Dioscoro, Ammonio, Eutimio ed Eusebio, tutti discepoli di S. Pambo. Il Crisostomo si studiò di mettere pace, ma non trovò ascolto presso Teofilo. Costui, accusato dai monaci e citato dall'imperatore Arcadio a Costantinopoli perché si giustificasse davanti un concilio presieduto dal Crisostomo, si collegò coi nemici del Crisostomo e gli mosse quella infida indegna guerra che finirà con l'esilio del santo. Anche il vecchio Epifanio, allora a Costantinopoli (402), prese le parti di Teofilo; ma poi, accortosi del mal fatto, lasciò la città e morì in viaggio.

In occidente, papa Anastasio I, ricevette la lettera sinodale di Teofilo, invitò a Roma Rufino. Questi non venne, limitandosi a inviare un'apologia. Il papa nel 400 tenne un sinodo, nel quale O. fu condannato. L'imperatore Onorio, seguendo l'esempio del fratello Arcadio, vietò la lettura dei libri di O. Si diffonde un feroce libello *Contra Origenem* (ed. dal MORIN in *Anecdota Maredsolana* 1903), opera di Girolamo (sec. II Morin), o versione fatta da Girolamo di uno scritto greco, forse di Teofilo (sec. II Cavallera), dove l'autore esaurisce contro O. il dizionario dell'ignominia. Con lo stesso spirito EUSTAZIO vesc. di Antiochia scrive contro O. il trattato *Sulla pitonessa di Endor* (PG 18, 613-73), malinconico esempio di incomprendimento deformatrice: l'anticoheco accusa O., ignorante, ambizioso, smanioso di novità, di « allegorizzare tutta la Scrittura » e di non aver usato l'allegoria proprio in questo passo che la richiedeva (PG 18, 656). Forse qui ha origine l'accusa, diventata comune, secondo cui O. e la scuola alessandrina rifiutò la « teoria », il realismo letterale e storico, la scienza della scuola antiochena, per attaccarsi alle fantasie dei sensi mistici. Così le disavventure dottrinali di O. restano aggravate anche da rivalità di scuole; DIODORO di Tarso e TEODORO di Mops. sono pieni di insulti contro O. e gli origeniani, ai quali si sforzano di spiegare le differenze fra allegoria e storia e « teoria ».

5) Il più grave incidente toccato alla storia postuma di O. è forse la feroce ostilità di S. Girolamo. Questi in un primo tempo gli aveva destinato amplissimi elogi: egli era « ecclesiarum magister »; e i « rabidi canes » che rimproveravano a lui « dogmatum novitatem » e « haeresim », in realtà erano mossi soltanto da invidia, poiché « gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur » (*Ep.* 33 ad Paulam, 4, PL 22, 447). E Girol. copiava largamente da O. D'un tratto, suggestionato dall'equivoco intrigante Teofilo d'Al. (*Ep.* 96 paschalis, PL 22, 773 ss), e obbedendo all'ingiunzione di un certo Aterbio, si buttò a denigrare O. con lo stesso fervore con cui per l'addietro l'aveva magnificato (« eodem fervore quo Origenem ante laudavimus, nunc damnatum toto orbe damnemus », *Apol.* III 9, PL 23, 464 B), pur continuando a copiare da lui. La stessa magnanimità mitezza di S. Agostino restò sbigottita di questo mutamento del grande dalmata (*Epist.* 82, III 23, PL 33, 286). Il quale tentò di giustificarsi in vari modi, infine

addebitando i suoi antichi entusiasmi alla sua giovinezza («erravimus juvenes, amendemur senes», *Apol. adv. libros Ruf.* III 9, PL 23, 464 B; cf. *Epist.* 84, 2, 7, *Ep.* 61, 1 s, *Ep.* 62, 2, *Ep.* 82, 7, *Ep.* 85, 3 s, *Ep.* 119, 11), ma senza riuscire a togliersi di dosso l'obiezione di Rufino: «Quis haereticus, Ecclesiarum magister aliquando dici potuit?» (*Apol.* I 21, cf. II 13, 16, PL 21, 560 A, 586 B, 597 C).

Si comprende come tutti gli ammiratori di Girolamo — il quale aveva grandi titoli per meritare l'ammirazione universale — si scagliassero contro i nemici di Girolamo, cioè O. e Rufino, sulla semplice parola di Girolamo, il quale, d'altronde, sembrò meritevole di maggior credito proprio per il fatto che non aveva esitato a disdire i suoi antichi elogi di O. («illud me admodum permovet», dice Sulpicio Sev., *Dial.* I 7, PL 20, 188 CD). Soltanto un S. Agostino avrebbe potuto neutralizzare il giudizio di Girolamo; ma l'ipponate, pur essendo signorilmente dubitoso circa il corpus di delitti passati sotto il nome di originismo, confessò di non avere della questione conoscenza diretta.

6) Le controversie pelagiana, nestoriana, eutichiana tolsero qualche asprezza alla controversia originiana (senza spengerla: papa Leone M. dichiara che O. fu giustamente condannato per la sua opinione circa la preesistenza delle anime, *Ep.* 35, PL 54, 807; un conc. romano del 496, sotto papa Gelasio, riprova l'*Apologia* di O. scritta da Panfilo-Eusebio, pur permettendo la lettura di molti libri di O. Cf. HEFELE-LECL. II-2, 1175).

Ma verso il 520 essa si riacquistò in Palestina per opera di quattro monaci, capeggiati da NONNO e LEONZIO, che il loro abate AGAPITO aveva cacciati dal convento per le loro idee originiane. L'abate successore MENNA li riaccettò, suscitando le preoccupazioni di S. SABA, capo dei monaci di Palestina, il quale invocò (530) l'intervento dell'imperatore GIUSTINIANO. Saba morì nel 531, e la corte per allora non si mosse. Gli originiani trionfarono nei conventi di Palestina, cacciandone i loro avversari detti SABAITI. I più fervorosi e influenti originiani erano allora i monaci DOMIZIANO e TEODORO ASCHIDAS, che verso il 537 ottennero le sedi episcopali di Ancira in Galazia e di Cesarea in Cappadocia rispettivamente. Sei monaci sabaiti, guidati da STEFANO e TIMOTEO, chiesero appoggio a BREMEN patriarca di Antiochia, il quale in un sinodo di Antiochia anatematizzò i partigiani della dottrina di O.

Alcuni monaci sabaiti, accompagnandosi con PELAGIO diacono romano, apocrisario a Costantinopoli (che proveniva da Gaza dove aveva partecipato al sinodo del 541 o 542), si recarono nella capitale per sollecitare la condanna di O. GIUSTINIANO, consigliato e forse coadiuvato da Pelagio e dal patriarca bizantino MENNA, redasse allora il celebre *Liber adversus Originem* indirizzato al patriarca (MANSI IX 487-538, testo greco e latino). Mosso da sincero zelo per la purezza della fede minacciata dagli errori pagani, ariani e manichei di O., Giustiniano estrasse dal *Περί ἀρχῶν*, specialmente dai libri I e IV, ben 24 proposizioni erronee, le contò a forza di testi patristici, e le condensò in 10 *anatematismi*. Invitava quindi il patriarca Menna a convocare un *σύνδος ἐνδημοῦσα* nella capitale per condannare gli errori di O., in particolare quelli menzionati nell'opuscolo imperiale; tutti i vescovi ed archimandriti dell'impero avrebbero dovuto sottoscrivere questa condanna del futuro sinodo;

e per l'avanti nessuno sarebbe stato ordinato vescovo o archimandrita se (oltre Sabelio, Ario, Apollinare, Nestorio, Eutiche, Dioscoro, Timoteo Eluro, Pietro Mongo, Antimo di Trebisonda, Teodosio d'Aless., Pietro d'Apamea e Severo d'Antiochia) non avesse anatematizzato anche O. Giustiniano scriveva in pari tempo a papa VIGILIO e ai patriarchi di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme affinché eseguissero il suo decreto. Ciò avveniva nel 543 (altri dice: nel 538, o 539, o 540).

7) Raccolto dal patriarca Menna il comando «sinodo endemusa» (probabilmente nello stesso anno 543), Giustiniano inviò ai convenuti il ricordato *Liber adv. Orig.*, e una lettera dove, elencati gli errori dei monaci originiani palestinesi, derivanti da Pitagora, da Platone e da O., invitava l'assemblea a discuterli e a condannarli, condannando insieme O. e i suoi seguaci. Docile all'imperatore, «la cui anima era all'altezza delle gerarchie celesti» (dice la lettera sinodale richiamata da Evagrio), il sinodo sviluppò in 15 proposizioni gli errori originiani colpendoli di altrettanti anatemi (MANSI IX 395-400, erroneamente attribuiti al conc. ecumenico V del 553):

a) Chi asserisse la preesistenza delle anime e conseguente apocatastasi [cioè il ritorno finale di tutte le cose allo stato d'origine]; — b) chi asserisse che la creazione degli esseri ragionevoli comprendeva soltanto spiriti del tutto immateriali, senza numero e senza nome, perfettamente identici per la identica sostanza, forza, euergia, nonché per la identica unione al Dio Logos e per la loro identica conoscenza di esso; che essi poi, avendo rifiutato la visione di Dio e avendo peccato seguendo le loro malvagie tendenze, presero dei corpi più o meno perfetti e nomi propri (poiché nelle potenze superiori vi è differenza di nomi come di corpi, chiamandosi gli uni Cherubini, gli altri Serafini, Arcangeli, Potenze, Dominazioni, Troni, Angeli; e per questo vi sono diversi ordini celesti); — c) che il sole, la luna, le stelle appartenevano a quegli esseri ragionevoli, e divennero ciò che sono per essersi rivolti al male; — d) che gli esseri ragionevoli, nei quali l'amore divino si congelò, entrarono in corpi grossolani come i nostri e si chiamarono uomini, mentre i più malvagi di essi entrarono in corpi freddi e scuri chiamandosi demoni e spiriti cattivi; — e) che come gli angeli e gli arcangeli divennero uomini e demoni, così gli uomini possono diventare angeli o demoni, e che le classi delle gerarchie celesti sono soltanto quelle del basso, quelle dell'alto, e quelle dell'alto e del basso; — f) che vi sono due specie di demoni, una comprendente le anime umane, l'altra gli spiriti profondamente decaduti; che uno solo degli esseri ragionevoli restò fermo nell'amore e nella contemplazione di Dio: il Cristo, il re di tutti gli esseri ragionevoli, che supera tutti i corpi dell'universo; che prima del mondo esistevano i suoi elementi, il secco e l'umido, il caldo e il freddo, e l'idea-modello di esso; che così [per il concorso di questi elementi] fu fatto il mondo; che il mondo non è creato dalla SS. Trinità, e quindi non è generato da essa, bensì da quella Nous che chiamano Demiurgo, preesistente al mondo, largitrice dell'esistenza al mondo; — g) che Cristo, avendo avuto compassione delle molteplici cadute degli spiriti, per ripararli si abbassò fino alla natura umana, passando attraverso varie classi ed assumendo quindi diversi corpi e diversi nomi, facendosi tutto in tutti, Angelo con gli Angeli, Potenza con le Potenze... e infine uomo per gli uomini, assumendo

la carne e il sangue degli uomini; — *h*) che il Dio Logos costanziale a Dio, al Padre e allo Spirito S., incarnato e fatto uomo, uno della SS. Trinità, non è propriamente il Cristo, ma abusivamente è detto Cristo in quanto fu la Nous unita al Dio Logos che si abbassò, e il Logos è Cristo soltanto per l'unione con la Nous, e la Nous è Dio soltanto per il Logos; — *i*) che non già il Logos divino incarnato in un corpo animato da un'anima ragionevole e intelligente, discese agli inferi e sali al cielo, bensì quella Nous che è propriamente il Cristo, divenuta tale per la contemplazione della Monade; — *l*) che il corpo del Signore dopo la risurrezione si rese etero e sferico; che i corpi di tutti gli altri risuscitati saranno del pari eteri e sferici; che Cristo e tutti gli altri dopo la risurrezione depougono il loro corpo, il quale viene annichilato; — *m*) che il giudizio finale comporterà la totale abolizione del corpo, cosicché al termine della favola sopravvivrà soltanto la natura immateriale, senza alcuna materia, ma nuda e pura Nous; — *n*) che le Potenze celesti e tutti gli uomini, nonché il demonio e gli spiriti maligni si uniranno col Logos di Dio, come quella Nous che è il Cristo, il quale ha la forma divina e si è abbassato; e così avrà fine il regno di Cristo; — *o*) che il Cristo non differisce dagli altri esseri ragionevoli né per la sostanza, né per la scienza, né per la forza e la potenza sovrana; e tutti, come il Cristo, si assiederanno alla destra di Dio, come erano nel periodo della loro preesistenza; — *p*) che tutti gli esseri ragionevoli formeranno una unità, essendo scomparsa ogni distinzione di ipostasi, di numero e di corpi; che alla cognizione del mondo futuro seguirà la distruzione del mondo, l'abolizione del corpo e dei nomi, l'identità della conoscenza e dell'ipostasi; che in questa apocatastasi sussisteranno soltanto i nudi spiriti, come nella preesistenza; — *q*) che gli spiriti riprenderanno la vita che avevano prima della loro caduta, cosicché il principio sarà uguale alla fine, e la fine sarà la misura del principio, sia anatema.

8) Altre fonti (per es. S. Girol., *Ep.* 124 ad Avito, PL 22, 1059-72: *Quid cavendum in libris Περὶ ἀρχῶν*) toccano altri errori, e più chiaramente: *a*) il Figlio non può vedere il Padre, e lo Spirito S. non può vedere il Figlio (Girol. ivi 2 e 6, PL 22, 1060 e 1064; Epifanio, PG 41, 1076 CD; Teofilo, ecc.); — *b*) il Figlio è minore del Padre, lo Spirito S. non è costanziale al Figlio e al Padre (Girol. ivi 2, PL 22, 1060 s); — *c*) è negata la verità della risurrezione (Gir., *C. Jo. hieros.* 26-32, PL 23, 376-85); — *d*) le anime umane preesistero al corpo, allo stato di spiriti angelici (Gir. *Ep.* 124, 3, 8, 13, PL 22, 1061, 1066 s, 1071; S. Agost., *De civ. Dei* XI 23, PL 41, 336 s; S. Greg. Naz., *Or.* 37, 15, PG 36, 300 s; S. Leone M., *Ep.* 35, 3, PL 54, 807 C, ecc.); — *e*) è negata la materialità delle pene infernali, ridotte al semplice rimorso di coscienza (Gir. ivi 7, PL 22, 1065 s); — *f*) O. è fra quelli che ai lapsi negano la assoluzione (Gir., *Ep.* 61, 62, 83, PL 22, 603, 606, 749 s), e « in gravioribus criminibus semel tantum concedunt » (anon. *Liber de poenit.* del sec. XII, c. 14, PL 213, 878 B); — *g*) Cristo subirà una nuova croce « pro daemonebus quoque et spiritualibus nequitiiis » (Teofilo presso Gir. *Ep.* 92, 4, PL 22, 767; cf. S. Bernardo, *In Cant. sermo* 54, 3, PL 183, 1039 D); — *h*) O. afferma perpetui ritorni ciclici, la paligenesi perpetua del mondo: dopo il regno dei giusti predetto dall'Apocalisse (che durerà 1000 anni;

altri dice 100.000 anni), il mondo riprenderà le sue vicende (Beda, *In Ex.*, PL 91, 109 CD; Remigio, *In Is.*, PL 116, 833 CD; Aimone, *In Apoc.*, PL 117, 1119 D, ecc. L'accusa è tardiva; in verità O. combatte più volte i cicli e le metematosi degli stoici, *In Mat.* XIII 1, *C. Cels.* VIII 72 ecc.); — *i*) O. afferma il ΠΑΝΘΙΣΜΟΣ (v.), cioè l'animazione di tutte le cose, anche degli astri (Gir. ivi 4, PL 22, 1062 s; *C. Jo. hieros.* 16, PL 23, 368-71 [eppure Girol. ammette l'animazione degli astri, *In Is.* PL 24, 350 A, almeno come plausibile, *In Eccl.* PL 23, 1016 C]. O. pensò che al « gemito » e alla « vanità » di cui parla S. Paolo ai Rom. fossero sottoposte tutte le creature — anche gli angeli — alle quali, dunque, diede un'anima, *De princ.* II 9, III 5. Pier Lomb. rimprovera ad O. soltanto di aver sottoposto al gemito anche gli angeli, PL 191, 1445 B); — *l*) l'errore più noto e più scandaloso di O. è l'aver creduto nell'ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ (v.), nella salvezza finale di tutti gli esseri ragionevoli, compresi i demoni (Gir. ivi 3 e 9, PL 22, 1061 s, 1068 s; Agost., *De civ. Dei* XXI 14, XII 13, *De haer.* 43, PL 41, 731 s, 361, PL 42, 33 s, ecc.).

Circa la forma sferoide che assumeranno i corpi risuscitati, v. A. J. FESTUGIÈRE, *De la doctrine « origéniste » du corps glorieux sphéroïde*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 43 (1959) 81-86: l'opinione (condannata come origeniana nel 543) secondo cui i corpi risorti saranno di forma sferoide, non è di O., il quale, al contrario, insegna nettamente, con la tradizione cristiana e con S. Paolo (I Cor XV 44): « si necesse est nos esse in corporibus (sic certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus [che non sono sferoidali] esse debemus » (*De princ.* II 10, 1). L'errore gli fu attribuito, dunque, dai monaci origenisti del sec. VI, o dai loro oppositori. Come nacque questa falsa attribuzione? Si può pensare, forse, che O. abbia in qualche luogo accolto l'opinione platonica che l'anima entra e alloggia in un astro (cioè, per O., può avvenire soltanto nell'intervallo tra la morte e la risurrezione finale); ora fu opinione comune che gli astri fossero di forma sferica; sicché si poteva dire che in quell'intervallo (non già nella risurrezione finale) anche per O. « l'anima si riveste di corpo sferoide ». — J. BAUER, *Corpora orbiculata*, in *Zeitschr. f. kath. Theologie* 82 (1960) 333-41. Un commento del pseudo-Girolamo a Giobbe ci autorizza a ritenere che le asserzioni di O. sulla sfericità dei corpi risuscitati vogliono soltanto esprimere la loro perfezione, poiché sfericità è sinonimo di perfezione.

9) Il conc. eumenico V, Costantinopolitano II del 553 (v. TRE CAPIROLI) anatematizza chi non anatematizza O. (oltreché Ario, Eunomio, Macedonio, Apollinare, Nestorio, Eutiche) e i suoi empri scritti (can. 11; DENZ.-B. 223; in HEFLE-LECL. III-1, 121-23, si discutono le ragioni che indussero qualche autore a ritenere interpolato il nome di O.). Quasi certamente il contenuto eretico qui riprovato è quello stesso che fu riprovato dal sinodo endemusa del 543, che a sua volta ricalcava il *Liber* dell'imperatore-teologo. Si sa che il conc. del 553 (e anche il sinodo del 543) fu approvato da papa VIGILIO. Così il grande O. passò nelle liste degli eresiarchi. Cf. Gennadio di Mars., *De eccles. dogm.* 2, 4, 6, 9, 14, PL 58, 981 ss; Isidoro, *Etym.* VIII 5, 40, PL 82, 301 C (ma nel *De haeresibus* non ricorda gli origeniani); Onorio d'Autun, *Lib. de haer.*, PL 172, 238A.

Naturalmente si tratta di eresia... *postuma*, poiché gli errori imputati ad O. non erano ancora definiti dalla Chiesa ai tempi di O. *Eresia materiale*,

poiché se qualcuno ne l'avesse avvertito, O., amorosamente docile alla regola di fede, se ne sarebbe purgato. Eresia probabilmente *fallizia*, poiché non siamo ben sicuri che i giudici del 553 avessero sott'occhio le dottrine e i libri di O., o non piuttosto dottrine e libri che allora circolavano sotto il nome di O. Ed eresia *generica*, poiché non sappiamo per quale preciso errore il concilio del 553 intruppò O. nella schiera di altri eretici.

Il fatto è che O. attraverso la storia in questa sinistra compagnia. Papa Pelagio II scrivendo ad Elia di Antiochia (c. 586) lo giudica il peggiore degli eresiarchi. Il *Decreto* cosiddetto *Gelasiano* (opera di privato che scrive lontano da Roma) circolante all'inizio del 600, lo dà per scismatico. I concilii seguenti del 649 (Lateranense), 680 (Romano), 787 (Nicceno II, ecum. VII), 870 (Costantinop. IV, ecum. VIII) ecc. ribadiscono la condanna. La dannazione eterna di O. è richiamata nel cerimoniale della consacrazione del papa (*Liber diurnus*, PL 105, 49 B).

10) A commento della condanna, o a giustificazione di essa (là dove non appariva chiara), si inventò anche una leggenda della *caduta* di O., di cui si fa eco il credulo Epifanio, « vir sanctissimus, sed tamquam in eremo educatus simplicior » (Ottone di Fris., *Chron.* IV). Arrestato ad Alessandria sotto Decio e barbaramente torturato, O. fu trasferito sui gradini del tempio di Serapide perché distribuisse palme agli adoratori del dio. I nemici bramano la sua apostasia, « ob eximiam eius sanctitatem et eruditionem » (*Haer.* 64, PG 41, 1071 A) e, ai suoi dinieghi, moltiplicano i supplizi e le minacce. Terrorizzato, alla fine O. s'accinse a vorsare l'incenso nel bracere; i pagani aiutarono la sua mano esitante. Cacciato dalla Chiesa di Alessandria, sotto l'onta dell'apostasia O. fuggì in Palestina. Gli fanno commentare la Bibbia; ma al vers. 16 del Salmo XLIX (« Quare tu enarras iustitias meas »), scoppia in singhiozzi, e con lui tutta l'assemblea. A Tiro, pressato dal discepolo Ambrogio da lui convertito, commenta la Bibbia e compila le Esaple. Ma cadde in errori mortali, generando la setta degli origenisti; forse, insinuava Epifanio, a lui stesso fa capo un'altra setta di origenisti che si davano a pratiche vergognose; è certo che egli si mutilò (se purc non ottenne lo stesso effetto soltanto con l'uso di erbe medicinali). Le meraviglie che si narrano di lui sono favole. Resta che egli è il padre di Ario e degli eretici posteriori. Nei sermoni al popolo disse cose buone, ma in materia di fede e di superiore contemplazione, supera nell'errore tutti gli eretici passati e futuri. Ecco l'uomo che, gonfio della sua scienza, tentò di scalare i cieli e di svelare i divini misteri (*De haer.* 64, 1-4, PG 41, 1061-80).

Il goffo racconto è tutto un controsenso psicologico e cronologico; Teofilo e Girolamo lo ignorano, o non lo raccolgono (Rufino non vuol decidere se O. « stat apud Deum, sive lapsus est », *Apol.* I 10, PL 21, 548 A; ma *labi* si dice di ogni difetto). In occidente VINCENTO di Lerins, probabilmente non attingendo ad Epifanio bensì a Girolamo (*Apol. contra libros Ruf.* III 27, PL 23, 477 B; cf. *Ep.* 62, 2, PL 22, 606), appaia O. a TERTULLIANO (v.), trasmettendo ai secoli posteriori (che citano molto la sua opera, anche se non citano sempre il suo nome) la notizia di una apostasia di O. pari a quella di Tertulliano, che sembrò la spiegazione più attendibile dell'anatema lanciato contro l'*eretico* O. Suggestivo « esempio » per i predicatori che commentavano il

paolino: *scientia inflat*, assieme ai ricordati eresiarchi a Lucifero angelo decaduto per orgoglio, a Davide a Salomone, a Prisciano grammatico (a carico del quale correvano analoghe leggende di defezione) e a tutti coloro che, sprezzanti della cristiana « simplicitas » e della Chiesa, ostinati « nel proprio senso », naufragarono nella fede e furono espulsi dalla Chiesa.

GIOVANNI MOSCO (*Prat. spir.* N 26, PL 74, 131) raccolse e consolidò la leggenda della caduta finale di O., narrando: a un monaco, infetto di nestorianesimo, apparve una visione che lo condusse in un luogo tenebroso preparato per gli eretici « Nestorio e Teodoro, Eutiche e Apollinare, Evagrio e Didimo, Dioscoro e Severo, Ario e O., e molti altri ».

VIII. *Sopravvivenza di O.* È a dire che i cronisti e gli storici dipendenti da EUSEBIO non danno peso alla leggenda ed esaltano i meriti di O., in particolare SOCRATE, SOZOMENO, TEODORETO, conosciuti anche in occidente attraverso la diffusissima *Storia tripartita* di CASSIODORO; dei lati negativi di O. si fa cenno come di incidenti marginali. È vero, la *Cronografia tripartita* (c. 870) di ANASTASIO bibliotecario porta in occidente un altro triostorico: NICEFORO patriarca, GIORGIO Sincello e TEOFANE Cronografo, i quali (seguiti da altri, come Niceforo Callisto, Niceta Choniates) caricano O. di ingiurie feroci e accreditano la leggenda della sua defezione e della sua impenitenza finale; ma l'opera di Anastasio ebbe assai meno diffusione e assai meno consensi dell'opera di Cassiodoro.

Così si mantiene in occidente, assai più che in oriente, una tradizione di storici annunziatori di O., accanto alla tradizione di scrittori spirituali e di teologi avversi ad O. Del resto, tra i denigratori si fa strada la leggenda che concede ad O. la *penitenza finale*, accennata già in Epifanio, narrata nell'opuscolo *Paenitentia* (o *Lamentum*, o *Planctus*) *Origenis*, ricordato nel decreto pseudogelasiano (V 6), la cui versione dal greco fu attribuita allo stesso Girolamo che così avrebbe riparato le ingiustizie da lui commesse contro O. (secondo Girol., O. nella lettera scritta a papa Fabiano — per noi perduta — « *paenitentiam agit* cur talia scripserit », *Ep.* 84, 10, PL 22, 751). Sembra che ROBERTO di Courçon ai primi del sec. XIII compilasse un trattato *De salvatione Origenis*, prototipo di molti altri (cf. DE LUBAC, *Exég.* I-1, 290). ELISABETTA di Schönau († 1164) seppe dalla Vergine che O. aveva peccato « magis ex nimio fervore » che per malizia, e pertanto era salvo in purgatorio, ove soffriva pene leggere. È dato per salvo anche nelle visioni di S. MATILDE (sec. XIV). Il racconto di Giovanni Mosco viene così neutralizzato.

Ormai placate le controversie, di fronte al grande Alessandrino si fece pacificamente valere la regola più semplice e più saggia: come tutti gli uomini, anch'egli ha del cattivo, e forse più di tutti ha del buono: ebbene, scartiamo il cattivo e godiamo il buono (Girol., *Ep.* 62, 2, PL 22, 606). E il buono, a distanza, assumeva dimensioni gigantesche. « O. è, con S. Agostino, il più grande genio del cristianesimo antico. Si può dire che in tutti i campi egli segna un momento decisivo. È lui che fonda la scienza biblica con le sue ricerche sulle versioni della Scrittura, con i suoi commentari letterali e insieme spirituali dei due Testamenti. È lui che edifica la prima grande sintesi teologica e che per primo si sforza di dichiarare sistematicamente il mistero cristiano. È lui che per primo descrive le vie del

l'ascesa a Dio e fonda la teologia spirituale..., precursore del grande movimento monastico del sec. IV. La sua influenza fu immensa. I sec. III e IV sono riempiti dai suoi discepoli: Eusebio di Cesarea, suo successore nella scuola di questa città, fondatore della storia ecclesiastica, erede del suo pensiero e suo fervoroso apologista; Didimo continuatore della sua opera esegetica e mistica ad Alessandria; Gregorio Taumaturgo suo scolaro, apostolo della Cappadocia, che trasmette il suo pensiero ai grandi Cappadoci: Basilio e Gregorio Naz. (compilatori della *Filocalia*), e Gregorio Nisseno, l'erede più intelligente della sua teologia dell'uomo e della sua mistica; Evagrio Pontico, uno dei più grandi autori speculativi di spiritualità, che diffonde la sua dottrina tra i monaci d'Egitto, e influenza Cassiano, e quindi, attraverso Cassiano, i monaci d'occidente; anche il grande dottore mistico Massimo il Confessore avrà un periodo origenista; in occidente Rufino d'Aquileia farà conoscere la sua opera, Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano dipenderanno dalla sua esegesi » (J. DANÉLOU, *O.*, p. 7).

Dappertutto, nel medioevo latino, si ritrova la dottrina di O. sulla Scrittura, sulla lettura di essa nella Chiesa (la Scrittura non può essere capita se non nella Chiesa), sui rapporti di essa con le discipline profane, sull'associazione dei *filosofi* e degli *eretici*, sulla fede e la ragione, sulla coppia *lectio-oratio*, ecc.; dappertutto si ritrovano i suoi principi di ermeneutica, certe sue interpretazioni, i suoi grandi simboli: pozzo dei patriarchi, acqua di Mara, arca ombra del Cristo, le due città, Cana, Trasfigurazione, ecc. Numerosi temi della spiritualità medievale dalla nozione di *coscienza* (secondo I Cor II 11, I Cor I 12, Rom VIII 16), dell'*apex mentis*, della *caritas ordinata*, o del rapporto fra *immagine* e *somiglianza* divina... fino all'idea dell'anima che concepisce e partorisce ogni giorno per azione del Verbo, o riceve il Verbo nel suo seno, hanno la loro base nelle interpretazioni di O. Le sue omelie sui Numeri, specialmente la celebre omelia 27^a, liberamente imitata da S. Girolamo nella sua lunga lettera a Fabiola, hanno fissato il tema del *viaggio spirituale*, della *traversata del deserto* e delle tappe della vita interiore. Da lui proviene la dottrina dei *sensi spirituali* dell'anima. La sua descrizione del combattimento spirituale al seguito di Gesù, significato dalle guerre del V. Testamento, divenne uno dei grandi luoghi comuni della tradizione: *in omni divina historia exteriora bella significant animae interiora* (Goscelino, *Lib. confort.* 2, che cita Girolamo, in realtà O., su Giosuè). Da O., attraverso S. Gregorio e S. Bernardo, discende altresì la tenace tradizione secondo la quale solo Dio è spirito perfettamente puro *absque ulla corporae adiectionis societate* (*De princ.* I, prol. n. 8-9; II 2), ecc. La spiegazione origeniana di tre testi evangelici (Giov VII 37 s, XIII 23, XIX 34) è una delle principali fonti della devozione medievale al *Cuore di Gesù*, talvolta integrandosi con S. Ambrogio e S. Agostino. Quando, in due sue omelie, Goffredo di Admont (†1165) mostra l'apostolo Giovanni riposante sul petto del Salvatore, quando egli spiega: « In questo petto si trova il cuore dell'uomo, e in questo cuore la sapienza » (*Hom. fest.* 12, PL 174, 671 BC; cf. *Hom.* 2, ivi 639-42), o annota: « Questo petto è la s. Scrittura, ove si nasconde il senso spirituale dal quale l'uomo è vivificato e dal quale trae la conoscenza del cuore di Dio » (*Hom. dom.* 51, PL 174, 339 BC), egli si fa eco di O., che era

già risonata e risonerà ancora presso molti altri autori. Ancora: fu il commento origeniano del *Cantico dei Cant.* che fissò per sempre l'interpretazione mistica (mistica in doppio senso: esegetico e spirituale) di quel libro sacro, la quale restò profondamente incorporata nella tradizione della Chiesa; gli sviluppi posteriori, ad es. l'interpretazione mariale che fiorì nel sec. XII ma il cui principio era stato posto esplicitamente molto tempo prima, la suppongono come loro base indispensabile. La *teologia mariale*, che questi sviluppi dovevano arricchire, è essa stessa debitrice verso O., come si vede in particolare presso Ruperto (a proposito di Giov XIX 26 s, riferito alla maternità spirituale di Maria: Ruperto, PL 169, 790 B e O., *In Joh.* I 4). Da O. provengono l'*amor extaticus*, il « beatus ignis amoris » il « vulnus cordis », di cui il medioevo cistercense e francescano assorbirà tutti i soavi profumi (cf. *In Cant.*, *hom.* II 8 s; *In Cant.*, *comment.*, prol.; *In Jo.* I 33). È rimarchevole che Pietro di Celle, trattando della « lectio divina », sembra condensarla nella lettura dell'Esateuco: in ciò si vede l'esempio origeniano e si costata una volta di più l'importanza storica delle omelie di O. tradotte da Rufino. Dappertutto, anche là dove mancano allusioni e citazioni dirette, si indovina la stessa influenza: nel vocabolario, nella frase, nel procedimento, nell'atmosfera spirituale; spesso si può anche seguirne la traccia, notando come un passo origeniano viene trasmesso da uno all'altro a partire da una prima utilizzazione. Alcune esegesi di O., che la tradizione greca sembra aver abbandonate, attraversano tutta la tradizione latina, come H. Ch. Puech ha mostrato per l'interpretazione trinitaria del salmo L 12-14 (in *Mélanges M. Goguel* 1950, p. 180-94; quella esegesi si trova in S. Ambrogio, S. Agostino S. Girolamo, Arnobio il giov., Cassiodoro, Strabone, Aimone, S. Brunone, S. Bernardo, Pier Lomb., Gerhoh di Reich. Risale a O. anche il mistero di Cristo e della Chiesa contemplato nella creazione del sole e della luna). « Egli fornì materia a tutti i padri greci e latini [già a partire da S. Cipriano, come sembra], i quali non han fatto quasi altro che copiarlo » (EL. DU PIN, *Nouv. Bibl.* I [1731] 142; analogo giudizio di RICH. SIMON, cit. da DE LUBAC I-1, 212). Si può pensare che se la Chiesa primitiva vinse così presto e così bene i due pericoli che la minacciavano: le speculazioni fantastiche degli gnostici, irrispettose della parola di Dio, e il grossolano letteralismo esegetico (che dettava il millenarismo, l'antropomorfismo teologico), fu anche merito del genio di O. il quale, col superiore sentore della verità cristiana, maturatosi nel suo tenace attaccamento alla Chiesa, seppe essere fedele alla parola di Dio e insieme spiritualizzarla.

Soprattutto egli è responsabile della grande idea (bisognevole tuttavia di chiose) della *onnivalenza della Bibbia*, in particolare della sua *polivalenza semantica* (v. SENSI BIBLICI), che sostiene tutta la civiltà cristiana medievale almeno fino al sec. XII (v. MONDO VII).

Il più delle volte O. non viene nominato, come il servitore del banchetto di Cana (di cui parla S. Bruno di Segni, *In Joh.*, PL 165, 4650) che, innominato, versa a tutti il vino, da tutti trovato delizioso. È segno della grandezza di un uomo che il suo nome venga dimenticato, se il suo insegnamento passa nell'anonimato del patrimonio comune.

A. D'ALÈS in *Dict. apol. de la foi cath.* III (1916) 1228-58. — FR. DIEKAMP, *Die origenistischen*

Streitigkeiten im V. Jahrh., Münster 1899, ancora fondamentale. — L. CHAVOUTIER, *Quereille origéniste et controverses trinitaires, à propos du « Tractatus contra Origenem de visione Isaiae »*, in *Vigiliae christianae* 14 (1960) 9-14: l'autore non è Dídimo; forse è Teofilo; Girolamo non è che il traduttore. — B. ALTANER, *Augustinus u. O. Eine quellenkritische Untersuchung*, in *Histor. Jahrb.* 70 (1951) 15-41: Agostino conobbe (in vers. latina) il *De princ.* di O. e altri scritti dell'Alessandrino. Il concetto di creazione simultanea, tuttavia, gli venne non da O. bensì da S. Girolamo e S. Basilio. — J. LECLERCQ, *O. au XII s.*, in *Irenikon* 24 (1951) 425-39: l'occidente latino, specialmente nel sec. XII, continuò a leggere e ad ammirare O. come esegeta, pur rimproverandogli gli errori denunciati da S. Girolamo (v. sotto, DE LUBAC). — A. et C. GUILLAUMONT, *Le texte véritable des « Gnostica » d'Evagre le Pontique*, in *Rev. de l'hist. des relig.* 142 (1952) 156-205: il vero testo è in un ms. siriano inedito del Brit. Museum *Add.* 17167, che ha conservato le idee origeniste di Evagrio. — G. FLOROVSKY, *O., Eusebius and the iconoclastic controversy*, in *Church history* 19 (1950) 77-96. — D. P. WALKER, *O. en France au début du XVI s.*, in *Courants religieux et humanisme. Colloque de Strasbourg* (9-11 maggio 1957), Paris 1959, p. 101-19. — H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 voll., Paris 1959 ss. — H. CROUZEL, *Recherches sur O. et son influence* (ossezvaz. a H. de Lubac, *Exégèse méd.* e a L. BOUYER, *Spiritualité patristique*), in *Bull. de littér. eccl.* 62 (1961) 3-15. — D. GORCE, *Réhabilitation et actualité d'O.*, in *La pensée cathol.* 1949, fasc. 11, p. 47-66.

ORIGINALE: 1) Peccato. v. PECCATO OR.

2) GIUSTIZIA, innocenza, integrità... v. NATURA E SOPRANN.

ORIGINE: — 1) dell'universo. v. CREAZIONE, UNIVERSO.

2) dell'uomo. v. ADAMO, UOMO, TRASFORMISMO.

3) della vita. v. VITA, EVOLUZIONE, TRASFORMISMO.

4) delle idee. v. IDEA, IDEOLOGIA, GNOSEOLOGIA, EMPIRISMO, RAZIONALISMO, SENSISMO, UNIVERSALI, SCETTICISMO.

ORINGIA (*Oringa*), B. (1240-1307), n. a Castello di S. Croce nella valle dell'Arno, condusse vita umile ma intensamente virtuosa (si da meritarle l'appellativo di *Cristiana*, per eccellenza, che poi le rimase come eponimo), e favorita da straordinari doni celesti. In patria raccolse alcune pie donne e con esse visse sotto la regola di S. Agostino, rifiutando il titolo di priora. Si dice che il suo corpo si conservasse intatto per 2 secoli; poi fu consumato in un incendio nel 1514.

Gli Agostiniani la inscrivono nel loro calendario, al 4 gen. Nel 1776 il suo culto, ad immemorabili, fu riconosciuto dal papa. — Ne scrissero la *Vita*, costellata di leggende, SILVANO RAZZI camaldolese (vers. lat. in *ACTA SS. Jan. I* [Ven. 1734] die 10, p. 650-54), CORN. CURZIO agostiniano (ivi p. 654-62), rettificata da GIACINTO da Pistoia cappuccino, *La B. Cristiana, terziaria francese.*, in *L'Italia francese*. 15 (1940) 333-44.

ORIOLO Giuseppe (S.), n. a Barcellona il 23 nov. 1650, rimasto orfano del padre a soli 18 mesi, dalla madre e dal patrigno Domenico Pujolar fu educato a grande spirito di preghiera. I cappellani della parrocchia a proprie spese lo iscrissero all'università. Morto il patrigno e caduta in miseria la madre, egli dovette rifugiarsi presso la nutrice. Fu in questa dimora che, tenendo una mano nel fuoco e non

risentendone alcun danno, poté provare falsi i sospetti d'infedeltà che il marito aveva nutrito circa la moglie a causa del santo giovane.

Prodigiosamente guarito da una infermità a una coscia, riprese gli studi di lettere, filosofia e teologia. Il 30 maggio 1675 fu consacrato sacerdote. Con l'intento di aiutare la madre, accettò l'ufficio di precettore presso il ricco Tommaso Gasneri. Alla morte della madre (21 gen. 1686) lasciò quell'ufficio per darsi a vita più penitente. Pellegrinò a Roma. A Barcellona ebbe (1687) il beneficio di S. Maria del Pino, concessogli dal papa Innocenzo XI. Quivi visse per circa quindici anni una vita di intensa devozione, penitenza, solitudine, carità verso i prossimi, assiduo presso gli ammalati, raccolto nella contemplazione della santa umanità di Gesù, staccato dal denaro che distribuiva ai poveri, obbediente ai superiori, contento di sole due ore di sonno, austero e pure pieno di gioia. Gli accadde anche che, trasportato dal desiderio di convertire gli infedeli, partisse d'improvviso e senza denari alla volta di Gerusalemme; incontrato da due confratelli e persuaso a tornarsene a Barcellona, dove anche i suoi fedeli lo scongiuravano di non partire, egli tuttavia, fatto testamento, lasciò Barcellona il 2 aprile 1696. Arrivato a Marsiglia, dopo aver curato per qualche tempo gli ammalati dell'ospedale cd essere lui stesso risanato da una infermità, ricevette in una visione l'ordine dalla Vergine di rimpatriare. Clero e popolo lo accolsero festosamente. Questa seconda parte della sua vita fu da lui trascorsa in un acceso clima mistico, visitato da frequenti estasi, trasfigurato in viso dalla interiore carità, favorito dal dono dei miracoli, ma da Satana tormentato in mille modi. Aveva potere sugli elementi della natura in genere, in particolare contro le malattie: a lui correvano ogni giorno molti malati d'ogni specie. Talora per evitare agli infermi il viaggio, egli stesso percorreva i paesi della Barcellonaese per visitarli, risanando i corpi e le anime.

La morte, ch'egli aveva predetta, lo colse il 23 marzo 1702, mentre quattro bambini cantavano lo *Stabat Mater*, secondo il desiderio da lui espresso. Fu tanta la folla che accorse a visitarne la salma, che si dovette disporre delle guardie e demolire parte del fabbricato per offrire un passaggio. Anche durante il trasporto funebre, un bambino paralizzato si risanò al contatto con il capo del santo. Sulla sua tomba i miracoli si moltiplicarono. Nel 1759 fu iniziato il processo di beatificazione diocesano. Il 15 maggio 1806 venne beatificato e il 20 maggio 1909 canonizzato. Festa il 23 marzo. — *Martyrol. Rom.*, Brux. 1940, die 23, p. 108 s. — AAS 1 (1909) 605-62: lettera apost. di Pio X per la canonizzazione; v. anche a p. 795. — S. *Rit. Congr. Barcinonen. Beatis. et can. ven. servi Dei J. O. . . Positio . . . introductionis causae*, Roma 1767. — I. BALESTER Y CLARAMUNT, *Vida de S. Josè O.*, Barcelona 1919. — M. FERRER MALUQUER, 23 marzo. S. Josè O., *presbitero*, ivi 1944. — R. LLATES, *Vida de S. J. O.*, ivi 1953. — R. FARRAROS PUIG, *Notas oriolanas*, in *Anal. sacra Tarrac.* 31 (1958) 95-99: il diario del barcellonaese Lluís de Durán y de Basteiro parla di un miracolo (1772) e della beatificazione (1806) dell'O. — J. RUIS SERRA, *Oficio y misa de S. Josè O.*, ivi, p. 367-84.

ORIOLO (*d'Auriol, Aureolus, Aureoli*) Pietro, O. F. M. v. PIETRO AUREOLI.

ORIONE Giov. Luigi (23-VI-1872—12-III-1940), n. a Pontecurone (Alessandria), m. a Sanremo, fondatore (a Tortona, 3-VII-1892) della *Piccola Opera della Divina Provvidenza* (Orionini). v. RELIGIOSI VI 85.

Dai frati minori di Voghera, dimesso per precarietà di salute, passò all'oratorio salesiano di Torino, dove, all'ombra di Don Bosco, si maturò il suo genio della carità. Diciottenne ritorna in diocesi, assume la custodia del duomo di Tortona per poter completare gli studi in Seminario, e nel 1895 è ordinato prete.

Percorse, eroicamente instancabile, tutti i sentieri della misericordia cristiana, istituendo, reggendo, difendendo, sostenendo la « Piccola Opera », le *Piccole Suore missionarie della Carità*, gli *Eremiti della Div. Provvidenza*, ciechi e veggenti, le *Suore Sacramentine* cieche.

È incredibile quanto riuscì a fare, a favore degli orfani e dei sinistrati, in occasione dei terremoti calabro-siculo e marsicano. S. Pio X, che ne aveva ricevuti i voti perpetui e lo confortava della sua predilezione, lo nominò vicario generale di Messina dopo lo spaventoso sconvolgimento del terremoto. Lo zelo lo portò due volte (1921 e 1934) anche in America, non inutilmente.

Senza studi speciali, senza salute, senza mezzi, apparve nella storia italiana come un prodigioso « asolo » dello Spirito S. In morte ebbe trionfi e pianti. Riposa, venerato, nel santuario della Madonna della Guardia a Tortona. È introdotta a Roma la causa di beatificazione.

Lettere scelte del sac. L. O., Torino 1947. — A. GARAVENGA, *I fioretti di Don O.*, Milano, Gasparini. — M. P. FLICK, *Don O. presentato ai ragazzi*, Brescia 1950. — *Don L. O.*, Venezia 1940. — F. BERRA, *L'amico dei poveri*, Mil. 1940. — C. STERPI, *Lo spirito di Don O.*, Venezia 1941. — D. SPARAGLIONE, *Don O.*, Venezia 1942. — E. PUCCI, *Don O.*, Firenze 1942.

ORISTANO, diocesi comprendente 72 comuni nelle prov. di Cagliari e di Sassari, con c. 150.000 fedeli. Sulla testimonianza di papa S. Gregorio VII, si fanno risalire le origini di questa diocesi al sec. XI; non si conoscono però, prima del sec. XII, nomi certi di vescovi. Da Bonifacio VIII questi ebbero il diritto, durato circa un secolo, di portare anche il titolo della sede vescovile di Tiro in Siria, ritornata sotto i saraceni. Nel 1505 Giulio II le unì il territorio della diocesi soppressa *Santa Giusta*, dei cui vescovi si ha notizia sin dall'inizio del sec. XII. Nel territorio di O. vi è pure FORDONGIANUS (l'antica *Forum Traiani*), di cui si conosce il vescovo Martiniano (484).

O., già suffraganea di Cagliari, ora è sede metropolitana (suffraganea: *Ales* e *Terralba*). Il patrono della dioc. è S. Archelao. Conta 78 parrocchie, con circa 125 sacerdoti diocesani. Possiede Seminario minore; gli studi ecclesiastici di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Semin. Reg. Sardo del S. Cuore in Cuglieri.

Tra i suoi monumenti si ricordano: la chiesa di S. Francesco con tracce della costruzione del '300 ed una statua di S. Basilio di N. Pisano; il *Duomo* fondato dal vescovo Tragadorio (1195), ricostruito nel 1733, dedicato a M. Assunta, con l'abside e la parte inferiore del campanile, risalente alla costruzione medievale del 1288; vi si ammirano poi libri

corali del sec. XIII, di scuola bolognese, statue marmoree di Nino Pisano.

Presso O. è la chiesa di S. *Giusta* dei secc. XI-XII, di architettura lombardo-pisana a tre navate, con colonne e capitelli romani. — LANZONI, II, 671-73. — CAPPELLETTI, XIII, 227-247.

ORLANDI Nazareno (1871-1945), n. e m. a Siena, sacerdote. Il divino istinto dello zelo, poggiato sulla fede intera nella Provvidenza, alleato con un talento fertilissimo di idee concrete e con una straordinaria potenza di attuazione e di resistenza, gli suggerì innumerevoli iniziative, alcune delle quali decaddero, surrogate da migliori, o furono notevolmente modificate, ma che gli lasciano il grande merito di averle avviate e di aver consacrato il suo talento, con totale donazione, a risituare l'ideale cristiano nelle strutture della civiltà moderna. Il 5 giugno 1897 fondò *Il popolo di Siena*, settimanale per la provincia di Siena, che diresse per 26 anni. L'8 maggio 1915 fondò il primo nucleo degli Esploratori cattolici (v. A.S.C.I., SCOUTISMO). Il 17 nov. 1916 fonda in Siena la F.A.C.I. (v.), focolaio essa stessa di tante opere a favore del clero; nel gen. 1919 trasformò *L'amico del clero*, finallora organo diocesano di Vicenza, in bollettino mensile della F.A.C.I., e lo diresse fino alla morte. Creò a Siena una Tipografia sociale, presso la quale stampò egli stesso: lavori di grammatica italiana in inglese, 1907, 1910, 1911; *Richiami all'opera e alle istituti della F.A.C.I.*, 1936; *Discorsi scelti di S. Bernardino*, 1920; *Giocchi ginnastici*, 1913, manuali per gli scouts, composizioni per teatro, ecc. — Necrologi in *L'amico del clero* 27 (1945) 18-20 e 21-36.

ORLANDINI Nicolò, S. J. (1554-1606), storico, n. a Firenze, m. a Roma. Di famiglia patrizia, entrò nel 1572 nella Compagnia di Gesù. Diresse il Collegio di Nola; indi per 5 anni fu maestro dei novizi a Napoli; infine a Roma segretario del Generale. Abbiamo di lui: *Annuae litterae Soc. Jesu*, ann. 1583-1585 (Roma 1585-1587, 3 voll.) e la grandiosa *Historia Societatis Jesu. Pars prima, sive Ignatius* (ivi 1615), in forma di annali, divisa in 16 libri, pubblicata, con aggiunte, dal p. Fr. Sacchini, continuata da altri membri della Società (oltre il Sacchini, Pietro Possin, Giulio Ces. Cordara; in tutto 8 voll., l'ultimo, a cura del Cordara, uscito a Roma nel 1859) sino al 1633; l'opera dell'O. ha dei difetti, ma ha pur sempre il merito di aver iniziato la gloriosa storiografia dell'ordine; *Vita Petri Fabri, qui primus fuit et decem sociis sancti Ignatii* (Lione 1617, Dillingen 1646 sotto il titolo: *Forma sacerdotis apostolici*), tradotta in ital. e in francese. — SOMMERVOGEL V, 1934 s. — HURTER III³, 560.

ORLANDI Pellegrino Antonio (1660-1727), n. e m. a Bologna, carmelitano della congr. di Mantova, membro dell'Accademia Clementina. Paziente, minuzioso ricercatore, lasciò opere dotte, gustate dalla mancanza di metodo e di esattezza: *Notisia degli scrittori bolognesi e delle loro opere stampate e manoscritte*, Bologna 1714; *Origine e progressi della stampa, ossia dell'arte impressoria e notizia delle opere stampate dal 1475 sino al 1500*, Bologna 1722; *Abbecedario pittorico dei professori più illustri in pittura, scultura ed architettura*, Bologna 1704; nuove ediz. 1719 e 1731 con parecchie aggiunte dell'autore, dizionario ristampato a Venezia nel 1753 con aggiunte del Guarienti, a Firenze nel 1776 e 1778 senza le

prefate giunte, ma aumentato di diverse vite di pittori moderni per cura di F. Fuga; tradotto in inglese, Londra 1730. — v. t. VI di *Notizie degli scrittori bolognesi* del conte FANTUZZI, dotto articolo sull'O. e accurato elenco bibliografico delle sue opere edite ed inedite.

ORLANDO Giuseppe (sec. XVIII), di Alessano, della congr. dei Celestini, illustrò gli *Elementi di Fisica* di Pietro Van Muskenbroeck con giudiziose annotazioni, aggiungendovi un trattato dei moti dei corpi celesti. Scrisse inoltre *Lezioni di Fisica, Annotazioni alla Fisica di Rohault*, e molte altre dissertazioni, tra le quali è da ricordarsi quella sulla luce e sui colori. Ma queste opere non vennero mandate alla luce, perchè, creato vescovo di Giovinazzo e Terlizzi (24 apr. 1752; cf. CASTELLETTI XXI, 405), volle dedicarsi interamente al ministero pastorale.

ORLANDO (Rolando) di Lasso, *Roland e Latre* (1530 o 1532-1594), n. a Mons (Belgio), m. a Monaco, celebre compositore di musica. Ragazzo cantore di meravigliosa voce, a 12 anni viene condotto da Ferdinando Gonzaga, generalissimo dell'esercito imperiale in Olanda, a Milano. Poi lo si trova a Napoli (dal 1548) presso il nobile G. B. d'Azia della Terza, in Sicilia, maestro di cappella in Baviera dal 1557 al 1571, a Parigi alla corte di Carlo IX, infine a Monaco maestro di cappella presso Alberto V. Sembra ormai escluso che l'O. sia stato maestro di cappella a Roma in S. Giovanni Laterano.

È il più grande artista della scuola fiamminga. Innumerevoli sono le sue composizioni (oltre 2000): *Messe, Salmi penitenziali, Mottetti, Passioni, Magnificat, Canzoni, Madrigali*... Mottetti scelti, dalle 2 alle 12 voci, vennero raccolti dai figli dopo la sua morte e pubblicati col titolo di *Magnum opus musicum* (516 numeri), poi ridotti in partitura e commentati genialmente dal PROSKE, illustre studioso delle composizioni polifoniche di quel tempo. Le musiche dell'O. restano quasi totalmente nel campo liturgico, e le sue melodie sono desunte per lo più dal gregoriano, specialmente quando si tratta di inni e di mottetti. Il lavoro delle parti contrappuntistiche è sempre elaborato con costante varietà in rapporto al tema principale prescelto. Le sue composizioni, per quanto l'O. fosse molto predisposto al genere cromatico, si mantengono pressoché interamente diatoniche, e il testo vi campeggia, in proporzione al numero delle voci. L'« Orfeo belga », per la profonda dottrina nel contrappunto, per l'ispirazione eminentemente religiosa, per la maestosità della forma è ritenuto inferiore soltanto al principe della sacra polifonia, Luigi da PALESTRINA (v.). Dantesco questi — come è stato scritto — per la somma delle sue esperienze medievali, michelangiolesco l'O. per l'eccezionalità che il suo genio trova nella contemplazione della natura come dello spirito.

Tra le opere più significative dell'O. ricorderemo: *Psalmi Davidis poenitentiales* in 5 voci e il *Patriarchium musices* in 5 volumi, che contiene, tra l'altro, 21 Mottetti, 5 Messe, 9 Magnificat, Uffici, ecc.

BIBL. presso ENC. IT. XX, 564s e nella vers. it. della monografia di CH. VAN DEN BORREN, *O. di L.*, Milano 1944 (originale: *Roland de Lassus*, Bruxelles 1943, pp. 117; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 40 [1944-45] 287-89). — A. COEUVROY, *Dict. crit. de la musique*, Paris 1956, p. 254 s.

ORLANDO Matteo, carm. (1620-1695), n. a Carini in Sicilia, m. a Cefalù. Entrato nell'ordine a Palermo (20 ott. 1628), coronò gli studi a Roma col dottorato in teologia, disciplina che insegnò a Napoli, a Firenze, a Roma (Collegio di S. Maria Transpontina, che per suo impulso diventò un primario centro culturale dell'ordine, avendo ricevuto da Clemente IX il 20 luglio 1668 la facoltà di conferire la laurea). Percorsi i vari gradi dell'ordine, nel 1666 venne eletto Generale. Era stato, a Roma, consultore di Propaganda Fide e *theologus deputatus* presidente della commissione per la versione araba della Bibbia. Nel 1668 Clemente IX lo incaricò di visitare i conventi carmelitani della Francia e di parte dell'Italia, cui diede sagge ordinanze (Avignone 29 ag. 1669, Torino 22 sett. 1669). Clemente X nel 1670 lo confermò Generale per altri 6 anni. Su proposta del re Carlo II di Spagna, nel 1674 venne eletto alla sede vescovile di Cefalù, che governò saggiamente, dandole *Constitutiones synodales* (Palermo 1694; cf. anche *Allegationes pro ecclesia Cephaladensis contra obiecta*, s.l. s.d.). Del corso completo di filosofia e teologia che insegnò più volte e preparò per le stampe, fu pubblicato un commentario alla terza parte della *Summa theol.* di S. Tommaso, intitolato: *Cursus theologicus*, Romae 1653.

BIBL. presso ANASTASE DE St Paul in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1588-90. — HURTER IV³, 348 s.

ORLÉANS, città di Francia, del dipartimento del Loiret, sulla riva destra della Loira, sede di importanti concili.

Nel 511 si radunarono 32 vescovi convocati da Clodoveo, presieduti da Cipriano metropolita di Bordeaux. Si emanarono 31 canoni, inviati al re con la preghiera di appoggiarli con la sua autorità. Il I e II contengono la conferma e la sanzione del diritto d'asilo. Il XIV sancisce che il vescovo disporrà delle rendite delle terre appartenenti alla Chiesa, che a lui spetta la metà delle offerte fatte all'altare e che il resto sarà distribuito fra gli altri ecclesiastici. Il XXIX stabilisce che i monaci obbediranno all'abate, e l'abate al vescovo. Il XIX conferma la proibizione degli antichi canoni fatta agli ecclesiastici di tenere presso di sé donne estranee.

Convocato dai re Childeberto e Clotario, il 23-6-533 si aprì un altro sinodo. Intervenero 26 vescovi (principalmente delle province di Lione e d'Aquitania) e 5 preti delegati di altri vescovi. Si emanarono 21 canoni, la maggior parte dei quali rinnova disposizioni anteriori, verosimilmente male osservate. Il XVI proibisce ai vescovi di ordinare preti che non sappiano leggere ed amministrare convenevolmente i sacramenti. Il XVIII stabilisce che la benedizione diaconale non sarà più impartita alle donne. Il XIX proibisce il matrimonio fra cristiani ed ebrei.

Per invito degli stessi re, il 7-5-538 iniziò un altro concilio, presieduto da Lupo di Lione, con 19 vescovi e 7 preti delegati. Dei 33 canoni promulgati il I vuole che il metropolita raduni ogni anno un concilio nella sua provincia, sotto pena di essere sospeso dalle sue funzioni. Il XII proibisce l'alienazione dei beni ecclesiastici; gli usurpatori di essi sono scomunicati. Il XIII scomunica coloro che mangiassero con gli ebrei. Il XXX proibisce agli ebrei di praticare i cristiani dal giovedì santo fino al giorno di Pasqua.

Il 14-5-541 si raccolsero, dal regno di Childeberto I e Teodeberto, sotto la presidenza di Leonzio metro-

polita di Bordeaux, 38 vescovi, 12 preti delegati da vescovi assenti, e un abate. I 38 canonici emanati riguardano nella maggior parte la disciplina ecclesiastica. Il VII proibisce ai signori di affidare le chiese delle loro terre ad ecclesiastici non graditi dal vescovo. Il XXXIII prescrive che coloro i quali vogliono avere una parrocchia nei loro domini, devono provvederla di terre e di un numero di ecclesiastici sufficiente al bisogno (canone che si considera come l'origine del PATRONATO). Il canone XVI denuncia la persistenza del paganesimo, giacché scomunica coloro che giuravano per la testa delle bestie e invocavano i nomi degli dei pagani.

Il 28-10-549 Childelberto I radunò un altro concilio con 48 vescovi e 21 preti rappresentanti vescovi assenti. Dei 24 canonici il I condanna i seguaci di Nestorio ed Eutiche e gli ariani, la cui eresia serpeggiava ancora nei dintorni d'O. Il III proibisce agli ecclesiastici non soltanto la coabitazione con donne estranee, ma la stessa familiarità coi parenti. Il X prescrive che il metropolitano e i vescovi della provincia consacreranno il vescovo eletto dal clero e dal popolo col consenso del re. Il XVI approva l'erezione di un ospedale fondato in Lione da Childelberto e dalla regina.

Per iniziativa di S. Eligio e di S. Ouen, Clodoveo II convocò un altro concilio (prima del 13 maggio 641 quando Eligio e Ouen furono consacrati vescovi, forse nel 639) per arrestare la funesta influenza di un greco monotelita, che tentava diffondere le sue dottrine in Francia. Il vescovo Salvio ebbe ragione di lui, che si sosteneva con abilità.

Nel 1022 il re Roberto il Pio e la regina Costanza con parecchi vescovi condannarono e mandarono al rogo undici manichei ostinati col loro capo Lysoye, ecclesiastico d'O.

Nel 1029 in occasione della consacrazione della chiesa di Saint-Aignan si tenne un altro concilio, al quale assisteva re Roberto.

Nel 1411 si tenne un altro concilio contro Giovanni Senza Paura duca di Borgogna, in occasione della morte del duca d'O.

Nel 1478 re Luigi XI convocò un concilio di 6 arcivescovi, 47 vescovi, molti abati e prelati, più di 300 in tutto, per deliberare sui progetti di una guerra santa contro i Turchi e di un concilio generale da convocarsi all'uopo dal papa. Il ristabilimento della PRAMMATICA SANZIONE che si vuole deciso in questa assemblea, fu invece rimesso da Luigi XI a un'altra riunione da indirsi a Lione per il 3 maggio dell'anno seguente. — HEFELE-LECLERCQ II 1005, 1382 [511], 1130 [533], 1155 [538], 1164 [541]; III, 157 [549], 398 [639?], 951 n. 5 e 1251 [766]; IV, 1362 [1000], 924 [1022], 948 [1029]; V, 675 [129]. — E. BIMBENET, *Hist. de la ville d'O.*, Orl. 1884-88, 5 voll. — F. MAASSEN, *Concilia aevi merov.* I (1893) 1-14, 61-65, 72-112, 207 s.

ORLÉANS (d') Giovanni, *Joh. de Aurelia*, card. (1484-1533), n. in Parthenay nel Poitou dai duchi di Longueville, giovanissimo ancora brillò non solo per l'alto lignaggio che lo imparentava coi reali di Francia, ma anche per virtù e sapere. Nel 1502 — aveva 18 anni — ebbe in beneficio, insieme alla ricca abbazia di Bec, la sede arcivesc. di Tolosa, di cui prese solennemente possesso soltanto nel 1522 e che conservò, per dispensa di Leone X, pur quando fu eletto alla sede di Orléans (10 maggio 1522), di cui prese solenne possesso il 10 maggio

seguinte. Nel 1525 raccolse e pubblicò le costituzioni sinodali della diocesi. Attese con amore all'ampliamento e all'abbellimento della sua cattedrale. L'11 dic. 1530 in O. riceveva Giacomo V, re di Scozia, in occasione delle sue nozze con Maddalena figlia del re Francesco I. Presenziò alla incoronazione di Eleonora d'Austria (sorella dell'imperatore Carlo V) consorte di Francesco I. Ad istanza del re Francesco I, il 19 febr. 1533 Clemente VII lo creò cardinale dell'ordine dei preti del titolo di S. Martino ai Monti. Ma 8 mesi dopo l'O. moriva in Tarascona, ove erasi recato ad ossequiare il papa che andava a Marsiglia. — CIACONIUS III, 524 s.

ORLÉANS (d') Pietro Giuseppe, S. J. (1644-1698), nativo di Bourges, insegnante di belle lettere, oratore, storico. La sua *Storia delle Rivoluzioni d'Inghilterra* (Parigi 1692-1694, in 3 voll.) fu continuata dal 1688 al 1747 da Turpino (Parigi 1786 in 2 voll.). Abbiamo ancora di lui una *Vita di P. C. Spinola* (1681), *Vite di Maria di Savoia e dell'infanta Isabella* (1696), *Sermoni* (1696), *Vita di S. Stanislao Kostka* (1712), *Storia delle Rivoluzioni di Spagna* (1734), continuata da Brumoy e Rouillé. Gli fu attribuito anche l'ottimo *Abrégé des controverses sur la religion* (Nancy 1723, spesso riedito), che è di GIOV. LOMBARD S. J. (v.).

ORM, monaco agostiniano, autore di un lungo poema didascalico in inglese, *The Ormulum*, cosiddetto dal nome dell'autore (ce ne restano c. 20 mila versi, ed. R. HOLT in 2 voll., Oxford 1878), che parafrasi i Vangeli del messale romano secondo l'ordine del ciclo liturgico, importante per la filologia dell'inglese antico, più che per la poesia e la storia della liturgia. — ENC. IT. XXV, 572.

ORM, santo fanciullo del nord-est d'Inghilterra, m. a 14 anni nel 1126, impressionante esempio di santità e di penitenza precoce, esaltato in una *Vita et visio et finis simplicis Orm*, edita da H. FARMER (sul cod. Bodleiano Fairfax 17, f. 74v-78r) in *Analecta Bolland.* 75 (1957) 76-82.

ORMANETO (Ormanetto) Nicola († giugno 1577), veronese. Legato in Inghilterra (1553), collabora col card POLE (v.); nel 1557 riferisce a Roma della sua legazione. È uno dei delegati pontifici al concilio di TRENTO (v.) ed è incaricato (1563) di una missione presso Alberto V di Baviera. A Milano è consigliere di S. CARLO BORROMEO (v.), che si fa da lui rappresentare a Roma (giugno 1566) nella Congr. per la riforma del clero romano. Dal 13 luglio 1570 è vescovo di Padova. Dal 1572 alla morte è nunzio apost. presso Filippo II re di Spagna. — PASTOR VII-IX, v. indice dei nomi. — F. M. CARINI, *Mons. N. O.*, Roma 1894. — C. ROBINSON, *N. O.*, London 1920. — G. MANTESE, *A proposito del testamento di N. O.*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 14 (1960) 121 s.

ORMISDA, papa, Santo (514-523), figlio di Giusto, n. a Frosinone. Successe a SIMMACO (v.), di cui era stato diacono. Con lui scompare ogni traccia dello scisma dell'antipapa LORENZO (v.) e cessa il dissidio con la Chiesa orientale, nato con la accettazione dell'ENOTICON (v.) di Zenone da parte del patriarca Acacio (scisma acaciano: 484-518). Si trattava della polemica pro e contro il concilio di Calcedonia (v. MONOFISITISMO): tra i contrari era allora l'imperatore Anastasio, vecchio e cocciuto. La ribellione

del generale Vitaliano costrinse l'imperatore a venire a patti: tra l'altro accettò che si radunasse un concilio ad Eraclea sotto la presidenza del papa per il ristabilimento dell'ortodossia. Anastasio scrisse su ciò a Simmaco.

Le lettere furono ricevute dal successore O., che inviò come legati ENNODIO di Pavia (v.) e Fortunato di Catania (515). Intanto Vitaliano veniva sconfitto e Anastasio non volle più sentir parlare di concilio, protestando di non essere mai stato contrario a Calcedonia. Il papa inviò una seconda legazione guidata da Ennodio di Pavia e da Peregrino di Miseno. Non si concluse nulla, non persuadendosi gli orientali ad accettare la condanna di Acacio. Le trattative vennero compromesse dall'intervento di alcuni monaci oriundi della Scizia minore (basso Danubio), che si trovavano presso Vitaliano.

Essi proposero la formula « *unus de Trinitate passus est carne* », che avrebbe dovuto, a loro parere, tranquillizzare i monofisiti sui sentimenti antinestoriani di Calcedonia, togliere quindi ai nestoriani ogni forza polemica e costringere con ciò i monofisiti ad uscire dall'ambiguità. La formula venne diffusa in Costantinopoli proprio quando all'elezione dell'imperatore Giustino (518), cattolico fervente, il riconoscimento di Calcedonia divenne un fatto compiuto.

A soli sette giorni dall'elezione imperiale, il patriarca Giovanni celebrò a S. Sofia una solenne funzione in onore di Calcedonia (16 luglio). Giustino con suoi decreti reintegrò vescovi ed ufficiali allontanati dai loro posti ed esautorò chiunque non avesse accettato il concilio. Cessava in tal modo lo scisma acaciano.

Giustino scrisse poi al papa perché fosse ristabilita la comunione con Roma. O. inviò una legazione con Germano di Capua, il prete romano Giovanni, il diacono Dioscoro con un altro diacono e un notaio. Ricevuti a Costantinopoli (25 marzo 519) con molti onori, i legati rifiutarono ogni discussione, imponendo a tutti un formulario romano: vi si dichiarava che Roma aveva sempre mantenuto l'ortodossia secondo la promessa fatta da Cristo a S. Pietro, e si esigeva la condanna di Nestorio e di Eutiche, la accettazione del Tomo di papa Leone e la cancellazione dai dittici degli scomunicati (compresi Acacio, Zenone ed Anastasio).

Trovarono allora iniziata la discussione sulla formula dei monaci sciti; ma i legati non vollero pronunciarsi su di essa. I monaci partirono per Roma, dove si fermarono 14 mesi senza ottenere alcuna risposta. Che anzi, benché avessero l'appoggio di DIONIGI il Piccolo (v.) in Roma, e l'approvazione di S. FULGENZIO di Ruspe (v.) capo dell'episcopato africano, alla fine vennero espulsi dalla città (agosto 520), trovando il papa almeno importuna la loro novità.

Un altro tentativo di O. per sanare la situazione orientale andò fallito. Morto nel 518 il patriarca monofisita di Alessandria, il papa pregò l'imperatore di sostituirlo con un vescovo ortodosso, facendo anche il nome del diacono Dioscoro, di origine alessandrina. Ma Giustino non volle far niente contro la ostinazione di quella popolazione, che elesse Timoteo III, monofisita tanto spinto che non s'acquetava nemmeno all'Enotico di Zenone.

O. ebbe anche, come i suoi predecessori, a prendere misure molto severe contro i manichei, ancora attivi in Roma.

Il martirologio lo commemora il 16 agosto. Gli successe GIOVANNI I (v.). Nella *Collectio Avellana* sono conservate 75 lettere di O. e 60 a lui indirizzate: edite in PL 63, 367-534 (precede la *Notitia* tratta dal *Liber pontif.*), da THIEL (*Epistolae Rom. Pontif.* I, Brunsb. 1868, p. 733-1006, in ordine cronol.) e da O. GÜNTHER (*Collectio Avellana* in CSEL XXXV-2, Vienna 1898). — Sulla questione dei monaci sciti, E. SCHWARTZ, *Acta conciliarum oecum.* IV-2 (1914) 46-62. — HEFELE-LECLERCQ II-2, 1023 ss. — JAFFÉ I², 101-109. — AMANN in *Dict. de théol. cath.* VII, col. 161-76. — Storie della Chiesa (come FLICHE-MARTIN, vers. it., IV, Torino 1941, v. indice anal.). — W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Horm. in acaianischen Schisma*, Roma 1939 (pp. 150). — J. SAN MARTIN, *La « Prima salus » del papa Hormisdas*, in *Rev. espña. de teol.* I (1941) 767-812: antecedenti storici (451-519), contenuto dottrinale (indefettibilità e infallibilità della sede di Pietro), conseguenze storiche. — O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, p. 80-87.

ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 6, p. 155-161. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 326.

ORMISDA (*Aurhamada, Aurnezd, Ormuzd, Ormid*), S., martire persiano della città di Ahmadan, figlio del prefetto della provincia. Verso il 420-23, essendo cristiano, fu accusato presso re Sapore di delitto contro la religione nazionale. Né le blandizie, né le minacce, né i tormenti, né l'ignominiosa schiavitù cui fu assoggettato valsero a strappargli l'abiura del cristianesimo. E dopo un lungo periodo di patimenti fu decapitato.

I sinassari orientali lo ricordano il 5 sett., 17 ott., 11, 12, 30 o 31 marzo con Abda vescovo, Beniamino diacono, e Suene. Il *Martyr. Rom.* (cf. ediz. di H. Delehaye, Brux. 1940, p. 330 s) lo ricorda all'8 ag., dove lo collocò il Baronio.

TEODRETO DI CIRO, *Hist. eccl.* V 39, 12-16. — NICEFORO CALLISTO, *Hist. eccl.* XIV 20. — MICHELE SIRO, *Chron.* VIII 3-4, ediz. J. B. Chabot, p. 172 s. — TILLEMONT XII 359. — *Synax. Ecclesiae Constant.*, Brux. 1902, p. 17, 145, 529, 533, 573. — ACTA SS. Aug. II (Ven. 1751) die 8, p. 341 (in ACTA SS. Apr. III [Ven. 1738] die 22, p. 19 ss è ricordato un O. vescovo, martire con innumerevoli altri martiri persiani). — *Anal. Bolland.* 28 (1928) 399-415 (*Une passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Sâhin [Suenes] et Benjamin*, con introd. e testo).

ORMISDA (S.): *Ordine Antoniano di S. Orm. dei Caldei*: v. MONACI II L 4, ANTONITI. — ST. BELLO, *La congr. de S. Horm. et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIX s.*, Roma 1939.

L'O., cui la Congr. è intitolata, è il monaco *nestoriano* — eretico, dunque — *Rabban Hormizd*, del sec. VII, che fu successivamente nei monasteri di Bet-Lapat, di Bar-Idta, di Abramo di Rescia, indi fondò e diresse un monastero proprio nei pressi della cittadina cristiana di Alqoš, a 35 Km. nord-est di Mossul. Ne scrisse la vita SIMONE, discepolo del contemporaneo Mar Yozadak (ed. E. A. WALLIS BUDGE, *The histories of Rabban Hormizd and Rabban bar Idta*, Collez. «Luzac's semitic text and translation series», vol. IX, London 1902, p. 1-100, testo siriano; la vers. inglese è nel X vol. della stessa collez., London 1902, p. 1-160; nel vol. XI, London 1902, v'è la traduz. di un'altra vita, composta metricamente sulla precedente da VAHBE, detto Sergio di

Adhorbajján, il cui testo è presentato dallo stesso editore in un supplemento di *Zeitschr. f. Assyriologie* quad. 2-3, Berlin 1894). Propaganda Fide non avverti, nel 1844, che intitolava la ricordata Congr. a un eretico.

ORMUDZ. v. MAZDEISMO, PARSISMO, MITRA, ZOROASTRO.

OROLOGIO (*Grande O.*) è il libro liturgico di rito bizantino che contiene le parti fisse delle ore del divino ufficio, che devono essere eseguite dai cantori. Nelle successive, innumerevoli edizioni del libro furono aggiunte anche alcune parti nobili in canto, specialmente il tropario e il kontakion dei giorni della settimana, dei sabati e delle domeniche di quaresima, del tempo pasquale e dei santi commemorati, ecc. A partire dalla ediz. dell'O. fatta a Venezia nel 1767, i santi e le domeniche di quaresima e del tempo pasquale sono accompagnati da note illustrative, più o meno lunghe, dovute allo ierodiano SPIRIDIONE MILIAS (*Μηλιας*), n. a Corfù all'inizio del sec. XVIII, predicatore della colonia greca di Venezia, poi vicario dell'arcivesc. dissidente di questa città. Sulle sue molte imprese letterarie v. ALPH. RAES, *Les notices historiques de l'Horologe grec*, in *Anal. Bolland.* 68 (1950) *Mélanges P. Peters* II, 474-80. — Nuova ediz. (per i Greci uniti), *Ῥολογιον*, Roma 1937; cf. *Ephem. lit.* 53 (1939) 261 s.

ORONZO, S., martire. v. VINCENZO, O. e Vittorio.

ORONZO di Honfleur in Normandia (c. 1595-1657), terziario francescano regolare, tre volte provinciale e definitor generale, scrisse, tra l'altro, *L'esclavage de la Vierge* (Paris 1646), che (secondo una notizia di SBARALEA, *Suppl.* II 2° 30, che non possiamo confermare) fu posto all'Indice. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, 1602.

OROPA, in una suggestiva ed austera conca montana in diocesi di Biella, a 1180 m. s. l. del mare, è località famosa per uno dei più antichi santuari mariani d'Italia.

Secondo la tradizione, S. EUSEBIO, vescovo di Vercelli (v.), reduce dall'esilio di Scitopoli, avrebbe portato dalla Palestina una statua della Madonna, nera, scolpita da S. Luca, e l'avrebbe riposta in una cappelletta, dove il vescovo soleva cercare la solitudine. Più tardi, forse verso il sec. X (o sec. VII?), i benedettini avrebbero assunto la direzione del sacello e Lucio III (1148) avrebbe unito i possessi, di cui il santuario era venuto in possesso, a quelli del priorato benedettino in unica amministrazione. Tali notizie sono contestate: la cappellina non sembra anteriore al 1200.

Certo è il fatto che Pio II nel 1459 affidò il santuario ai canonici di Biella, che tuttora ne tengono la direzione, benché la officatura sia affidata ai padri redentoristi. E da quel tempo la devozione alla Madonna Nera si diffuse rapidamente. Nel 1559 la città di Biella salvata dalla peste, per voto di popolo innalzò la basilica in onore della Vergine, che fu solennemente incoronata nel 1620. Altre 3 incoronazioni furono compiute. Notevole quella del 1720, quando fu rinnovato l'altar maggiore e spianato il colle, nel qual anno fu pure inaugurata la strada Biella-Oropa. Nell'interno della basilica è conservato ancora il sacello primitivo. Nel sec. XVII si pose mano al complesso grandioso di edifici destinati a ospitare i pellegrini (capacità c. 3000 persone). La

facciata, con arco centrale dell'Arduzzi e magnifici intercolumni, fu attribuita allo Juvara. Anche per questo ospizio vale la disposizione sulla ripartizione dei beni puramente laicali da quelli ecclesiastici e culturali, prevista dall'ult. comma dell'art. 27 del Concordato Lateranense.

A sinistra, sul colle, sorgono numerose cappelle. Monumentale è pure il cimitero. Ricchissimo è il tesoro, che attesta la non comune devozione di popolo e di principi. Verso monte sorge il nuovo grandioso tempio su disegno del Galletti.

La festa della Madonna d'O. (15 settembre) ha una propria officatura, concessa nel 1857. S. Pio X a tutta la diocesi di Biella ha concesso l'invocazione «*Regina montis Oropae*, o. p. n.» come aggiunta alle litanie lauretane.

M. PARELLETTI, *Ragguaglio storico della chiesa, cappelle . . . di N. S. d'O.*, Torino 1820. — G. AVOGADRO, *Storia del Sant. d'O.*, Torino 1846. — C. PONCA, *Questione storica d'O.*, Biella 1920. — C. SORMANO, O., Biella 1927. — B. BUSCAGLIA, *Il Santuario d'O.*, Biella 1933. — A. SALVINI, *Santuari mariani d'Italia*, Alba 1933, p. 15-26. — L. BORELLO-M. ROSAZZA, *Storia d'O.*, Todi 1935. — *Illustraz. biellesse* 5 (1936) nn. 7, 8, 9, art. di vari autori. — AG. SADLER, O. e Casa Savoia, Biella 1942: privilegi, donazioni, favori concessi da Casa Savoia a O. — *Acta Reginae Montis Oropae. Il cartario d'O.*, a cura di S. Ferraris e P. Torriente, 2 voll., Biella 1945-48: ediz. degli atti relativi al santuario dal 1194 in poi. — M. TROMPETTO, *Il santuario d'O.*, Milano 1949.

OROSCOPO, situazione delle stelle osservata al momento della nascita di un individuo, e, per tralato, previsione del destino dell'individuo che si pretende fondata sulla detta situazione. v. ASTROLOGIA, DIVINAZIONE.

OROSIO Paolo. v. PAOLO OROSIO.

OROTNETZI. v. GIOVANNI KACHIK.

OROZCO (*de*) ALFONSO. v. ALFONSO D'O.

ORSENI Maria Carolina (1822-1881), n. e m. a Milano, fondatrice (2 ott. 1859), in collaborazione col p. Carlo SALERIO delle Missioni Estere di Milano (v.), dell'istituto delle «Suore Riparatrici dei SS. Cuori di Gesù e Maria» (SUORE DELLA RIPARAZIONE di Milano), il cui fine speciale è la riparazione al S. Cuore di Gesù con l'adorazione eucaristica perpetua, e inoltre la rieducazione delle ragazze discole e traviate, l'educazione negli asili infantili, negli orfanotrofi, nei collegi, negli oratori, e le missioni in Indocina. La O. lo direbbe con sapienza, forza, successo. Nel 1942 (*Statistica della S. Congr. dei Relig.*, Roma 1942^a) contava 684 religiose in 32 case. Nel 1959 (*Annuario delle Religiose d'Italia*, Roma 1959, p. 129 e 390) contava 667 relig. in 44 case (19 delle quali in Indocina-Birmania). L'istituto ebbe il decr. di lode il 17 luglio 1923 e l'approvaz. definitiva delle proprie costituz. il 27 nov. 1933.

Per l'addietro la O. aveva provato e maturato il suo ardore apostolico nell'assistenza alle carceri, negli ospedali delle traviate, nelle opere catechistiche parrocchiali (in S. Marco e in S. Simpliciano a Milano). — L. P. MANZONI, *Memorie biografiche di M. C. O.*, Mil. 1915.

ORSEOLO Pietro, S. v. PIETRO ORS.

ORSI Giuseppe Agostino, O.P., card. (1692-1761), n. a Firenze, m. a Roma, polemist, teologo, storico

di gran merito. Fattosi domenicano a Fiesole (1709), ivi compì gli studi. Insegnò prima a S. Marco di Firenze, poi (1732) alla Casanatense di Roma. Nel 1738 fu nominato segretario della Congr. dell'Indice, nel 1749 Maestro del S. Palazzo, e nel 1759 cardinale.

Dei suoi numerosi scritti notiamo: *Dissertatione dogmatica e morale contro l'uso materiale delle parole*, Roma 1727, diretta contro C. A. CATTANEO S. J. (v.), che sosteneva la liceità, in certi casi, della bugia; ne seguì una vivacissima polemica; — *Dissertatio historica* sulla remissione dei peccati nei primi tre secoli cristiani, Milano 1730; *De baptismo... dissertatio historica*, ivi 1733. Nel 1734 stampò un grosso volume in difesa della dottrina di P. Soto (v.), che Filippo du Chesne S. J. accusava ingiustamente di bairnismo. In difesa del papato scrisse: *De irreformabili Romani Pontificis in definiendis fidei controversiis iudicio*, 3 voll., Roma 1739 (una trad. ital. più ridotta, 2 voll., uscì nel 1749); *Sull'origine del dominio temporale dei Papi*, Roma 1742. L'opera sua principale è la grandiosa *Storia ecclesiastica* scritta per correggere l'*Histoire ecclésiastique* del FLEURY (v.); consta di 20 voll. (il BOTTARI, dopo la morte dell'O., ne editò ancora uno) e arriva fino al 600, Roma 1747-61; il P. BECCHETTI O. P. la continuò fino al 1529 (28 voll., Roma 1770-97).

BIBL. — BOTTARI premise al 21° vol. una *Vita dell'O.*, p. 1-57. — I. TAURISANO, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, 70, 118. — M. M. GORE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1612-19. — PASTOR, XVI-1, v. indice. — HURTER, IV³, col. 1505-08.

ORSICINO. v. URSICINO.

ORSIESIO, S. v. ORSISIO.

ORSINI (de Ursinis), famiglia romana notissima per glorie e ignominie, uscita dall'ombra, per favori papali, nel sec. XII, indi rapidamente salita a straordinaria potenza economica e politica, per innumerevoli ramificazioni, aderenze, parentele con le migliori prosapie dell'impero e dell'Europa, attivamente presente nel governo stesso della Chiesa, cui diede 3 papi e 24 cardinali. Dal 1718 un membro della famiglia O. è assistente al soglio pontificio, privilegio concesso dalla S. Sede anche a un membro della rivale famiglia Colonna.

Tra i personaggi interessanti la storia ecclesiastica ricordiamo:

1) **Giovanni, B.** (1032-c. 1110), romano, partecipò alla legazione inviata da papa Alessandro II in Dalmazia per sedarvi uno scisma. Qui fu eletto vescovo di Traù dal card. legato Giovanni (consacrato nel 1064 dal vescovo di Salona). Difese la città contro gli attacchi del re Carlomanno (1105). Vi fondò il monastero delle benedettine di S. Pietro. È sepolto nella cattedrale di S. Lorenzo, dove più tardi gli fu eretta una cappella, opera di A. Alessi e N. Fiorentino (1468-72). È venerato il 14 nov., come patrono della città. — LUCIUS, *Vita beati J., episcopi Traguriensis et eius miracula*, Roma 1657. — D. FARLATI, *Illyricum sacrum* IV (Ven. 1769) 310 ss.

2) Un **Giordano** († 1165?), card. diacono, poi card. prete dei SS. Gabirio e Susanna, ebbe sinistra fama dopoché S. Bernardo lo accusò con incredibile asprezza presso Ugo Ostiense (*Epist.* 290, PL 182, 496): « Pertransiit legatus vester... foeda et horrenda vestigia apud nos ubique relinquens. Turpia fertur ubique commisisse.... omnes male loquuntur de eo...

Et scitote minus me dixisse quam publice praedicatur ». Per incarico di Eugenio III, col card. Ottaviano aveva esercitata importante legazione presso Corrado III in Ratisbona. Passando per la Francia e la Normandia commise tali eccessi di ingordigia e rapine da provocare la fiera protesta di S. Bernardo.

Innamorato delle antichità, G. raccolse in Roma un ricco museo, che poi andò distrutto, si dice, per invidia dei nemici. — CIACONIUS I, 1043 s.

3) **Giacinto**, figlio di Pietro di Bobone, card. di S. Maria in Cosmedin, eletto da Celestino II (1143-44) o da Lucio II (1144-45). Fu legato di Adriano IV presso l'imperatore Federico, e di Alessandro III in Spagna. — CIAC. I, 1018 s.

4) Un **Orso**, figlio di Bobone (il quale era fratello di Giacinto), ebbe dallo zio papa Celestino III molti favori. Questo Orso, che fu senatore di Roma nel 1203-07 « può considerarsi il più sicuro capostipite della famiglia » (ENC. IT. XXV, 605).

5) Un **Bobone**, probabilmente degli O., romano, canonico di S. Pietro, poi card. diacono di S. Teodoro, eletto da Celestino III (1191-98), appare in alcuni atti pontifici del 1194 e 1199. Morì in Roma durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216). — CIAC. I, 1164.

6) **Matteo Rosso**, *Matthaeus Rubeus*, nipote di Orso di Bobone, è considerato il « fondatore della potenza familiare » degli O. (ENC. IT. I. c.). Difese contro Federico II il papa Gregorio IX, che lo fece (1241) senatore di Roma. Egli comincia la tradizione guelfa degli O., opposti ai Colonna ghibellini († 13 ott. 1246). Era amico di S. Francesco d'Ass., egli stesso terziario francescano. — K. WENCK, *Das 1. Konklave des Papstgesch.*, in *Quell. Forsch. ital. Arch.* 1926, p. 101-70.

7) **Giovanni Gaetano**, suo figlio, sarà papa Nicolò III (v.).

8) **Giordano**, fratello di Nicolò III, ne ebbe (12 marzo 1278) il cardinalato del titolo diaconale di S. Eustachio († Roma 1287). A Viterbo si oppose alla elezione di Martino IV (1281), e perciò fu tenuto in prigione fino ad elezione avvenuta. — CIAC. II, 225.

9) **Malabranca Latino** (v.), nipote di Matteo Rosso.

10) **Matteo Rosso**, n. a Roma c. 1230, figlio di Gentile (che era figlio del già ricordato Matteo Rosso), fu fatto (maggio 1261), da Urbano IV, card. diacono di S. Maria in Portico († 4 sett. 1305, a Perugia), uno dei protagonisti della storia ecclesiastica del suo tempo.

Aveva studiato a Parigi, forse anche a Bologna. Nell'estate 1264 è in Tuscia, legato di Urbano IV e rettore del Patrimonio della Chiesa durante i frangenti provocati dalla ribellione di Pietro de Vico. Nel 1265 a Roma partecipa alle trattative tra la S. Sede e Carlo d'Angiò, relative alla spedizione di Sicilia. Ma poi sempre avverserà la politica ecclesiastica degli Angioini, inflessibilmente fedele alla Chiesa sotto i papi da Urbano IV fino a Bonifacio VIII. Sotto Nicolò III giunse al culmine della potenza, saggiamente impiegata al servizio degli ideali cristiani. Soffrì perciò violenze e anche la prigione (1281). Nel conclave di Napoli del 1294 venne eletto papa, ma rifiutò; e sostenne Benedetto Gaetani (eletto papa col nome di Bonifacio VIII), di cui fu validissimo collaboratore e strenuo difensore. Morto il quale, era riuscito a far trionfare il partito boni-

faciano con la clezione di Benedetto XI, ma le mene del suo parente Napoleone O. riuscirono, nel conclave di Perugia del 1305, a far eleggere Clemente V. Matteo Rosso morì poco dopo predicando l'esilio avignonese e rifiutando di sottoscrivere l'elezione del francese. — CIAC. II, 163-65 (col racconto del fatto di Viterbo e dei suoi esiti); è riportato anche l'elogio scritto dal card. Giac. Stefaneschi; è pure ricordata la commovente scena in cui Nicolò III affida in protezione a M. R. l'ordine francescano: « Damus tibi melius quod habemus, damus tibi desiderium cordis nostri et pupillam oculorum nostrorum ». — ENC. IT. XXV, 609. — R. MORGHEN in *Arch. della Soc. Rom. di st. pat.* 1922, p. 271-372. — Per i suoi scritti v. HURTER II³, col. 494.

11) Napoleone (n. verso il 1263, m. ad Avignone il 23-III-1342), era figlio di Rinaldo (che era fratello di papa Nicolò III). Aveva studiato a Parigi (1280). Da Nicolò IV venne eletto card. diacono di S. Adriano (16-V-1288). Bonifacio VIII si valse dei suoi servigi inviandolo legato nella Marca, Spoleto e Perugia (1300), rettore di Sabina (1301). Ma poi, sconfessando la tradizione guelfa della sua famiglia, N. osteggiò Bonifacio VIII, favorì Filippo il Bello (che gli assegnò una pensione annua di 1000 fiorini) e divenne il capo del partito francese del sacro Collegio. Forse non fu estraneo all'attentato di Anagni; non foss'altro è certo che gli esecutori erano suoi amici. Nel conclave di Perugia (aperto il 18 luglio 1304), opponendosi al congiunto Matteo Rosso antifrancese, riuscì con l'inganno a far eleggere papa Bertrando di Got (5-VI-1305), cioè Clemente V, che incoronò a Lione (14 nov.). Nel 1306 il papa lo inviò in Italia per pacificare le fazioni; nel 1307 a Bologna rischiò egli stesso di essere ucciso dai suoi nemici. Ligio al re di Francia, partecipò al processo contro la memoria di Bonifacio VIII e contro i Templari. L'esperienza del pontificato di Clemente V lo rese conscio del suo errore di Perugia, e nel conclave di Carpentras e di Lione (1316), rimproverato fieramente anche da Dante (*Lettera ai cardinali italiani riuniti nel conclave di Carpentras*), avversò l'elezione di Giovanni XXII, guascone come Clemente V, nell'intento di impedire la permanenza della S. Sede fuori di Roma. Continuò a combatterlo anche quando risultò eletto, non esitando a favorire Ludovico il Bavaro. — CIAC. II, 268 (vi si ricorda fra l'altro che N. scrisse la vita della B. Chiara da Montefalco, esaminò ed approvò i miracoli di Margherita da Cortona). — ENC. IT. XXV, 609 s. — G. MOLLAT, *Contribution à l'hist. du S. Collège de Clément V à Eugène IV*, in *Rev. d'hist. eccl.* 46 (1951) 22 ss.

12) Francesco di Napoleone († 1312?), fatto card. di S. Lucia in Selee da Bonifacio VIII (17 dic. 1295), con altri 4 cardinali legati fu inviato da Clemente V in Italia per coronare a Roma Enrico VII imperatore. Ma quando la coronazione avvenne (29 giugno 1312), F. era già morto. — CIAC. II, 323 s (vi si ricorda un altro Francesco *de filiis Ursi*, detto card. Fiorentino, del titolo di S. Marco † 1361).

13) Giovanni Gaetano († Avignone 27 ag. 1339), eletto card. diac. di S. Teodoro da Giovanni XXII (18 dic. 1316), fu suo legato in Toscana (1327) e per tutta l'Italia devastata dalle discordie. A Firenze scomunicò Castruccio Castracane e i suoi fautori. In lotta serrata con Ludovico il Bavaro e coi ghibellini, prese, perdette, riprese Roma; e ogni mutamento era accompagnato da interdetti, confische, esili, uisioni (che colpirono anche Bertoldo

e Francesco, nipoti di G. G., assassinati da Sciarra Colonna). « Italiae rebus utunquē compositis », dice il CIACONUS II, 414, ritornò ad Avignone, dove partecipò all'elezione di Benedetto XII (1334).

14) Matteo di Montegordano, entrato fra i domenicani dopo la laurea e dopo un periodo di insegnamento. Cospicuo per dottrina, santità, prudenza, solerzia, fu fatto provinciale della provincia romana, (1322), indi vescovo di Agrigento, poi arcivescovo di Siponto, card. prete del titolo di Pammacchio (18 dic. 1327), infine vescovo di Sabina. Aveva insegnato teologia a Parigi, Firenze, Roma, con somma lode. Per incarico dei Romani condusse una legazione presso papa Giovanni XXII per indurlo a restituire la S. Sede a Roma. A Bologna, nel convento di S. Domenico, fondò borse di studio e legati pii (uno di essi era destinato a favorire il prossimo concilio ecumenico auspicato). Morì in odore di santità ad Avignone il 18 ag. 1340 (altri dice 1337, 1341). Il suo corpo fu trasferito a Roma nel sacello di S. Caterina da lui edificato, indi in S. Maria sopra Minerva, venerato come quello di un beato. — CIAC. II, 426 s. — P. T. MASETTI in *Monum. O. P. I* (Roma 1864) 311-17.

15) Rinaldo (*Rinaldo*), romano, fu protonotario apostolico, arcidiacono delle chiese di Liegi e di Perugia, da Clemente VI creato card. diacono del titolo di S. Adriano ed arciprete della arcivescoviata vaticana (dic. 1350) e nel 1358 abate commendatario di Nonantola. Urbano V, che il 16 ott. 1367 lasciata la cattività avignonese era entrato solennemente in Roma, deputò R., con tre altri cardinali, a ricevere la professione di fede di Giovanni Paleologo imperatore d'oriente. Morto il 6 giugno 1374 ad Avignone, ove Urbano V era tornato in seguito alle sollecitazioni di Carlo V re dei Francesi, la sua salma fu portata a Roma e sepolta nelle grotte vaticane. Un epitaffio in versi, ora consunto, diceva di lui: « ... aequus-omnibus, Ecclesiae speculum, lux antea Romae-unica lux Latii, sidus radiusque Senatus-cardinei... ». CIAC. II, 517. — E. R. LABANDE in *Mélanges d'arch. et d'hist.* 1932, p. 157-80; 1933, p. 194-217.

16) Giacomo († 31 ag. 1379), romano, dottore in diritto, protonotario apost., poi card. di S. Giorgio in Velabro eletto da Gregorio XI (30-V-1371). Con lo stesso papa venne a Roma. Diede il suo voto all'elezione di Urbano VI, ma poi passò al partito dell'antipapa Clemente VII, nell'obbedienza del quale morì a Tagliacozzo nell'ag. 1379. — CIAC. II, 604. — v. LABANDE cit.

17) Poncello († Roma 2-II-1395), fatto vescovo di Aversa da Urbano V, e card. prete di S. Clemente da Urbano VI (18 sett. 1378), il quale nel 1380 lo costituì suo legato per l'Italia e lo tenne sempre secò nelle sue peregrinazioni. Ma P., forse irritato dalla severità del papa, a Luceria scappò e non si fece più vedere. Nel conclave del 1389 poco mancò che fosse eletto papa. Alla fine fu eletto Bonifacio IX, che lo fece vicario generale di Sabina e arciprete della Chiesa Romana. — CIAC. II, 645.

18) Tommaso dei conti O. di Manopello († 10 luglio 1390), già protonotario apost. fu da Urbano VI creato card. diac. di S. Maria in Donnica (1381?), indi (1386) legato per il Patrimonio di S. Pietro e per l'Umbria, e, stante l'esito felice della sua opera politica, militare, amministrativa, confermato come vicario della S. Sede per quelle regioni. Ma poco dopo fu revocato, sotto l'accusa di aver venduto terre

della Chiesa. T., cupido di dominio, sollevò allora Viterbo contro il nuovo legato. Catturato, fu tenuto in prigione per alcun tempo a Perugia, mentre suo fratello Nicola lo vendicava compiendo rappresaglie contro le terre della S. Sede. Nel conclave del 1389 favorì l'elezione di Bonifacio IX. Morì a Roma il 10 luglio 1390, e fu sepolto in S. Pietro. — CIAC. II, 653 s. — V. LABANDE cit.

19) **Raimondello**, figlio di Nicola conte Nolano, ebbe il merito di liberare Urbano VI assediato entro Lucera da Carlo di Durazzo, sconfiggendo e mettendo in fuga gli assediati. A torto è annoverato fra i cardinali da Panvinio e Ciaconio (che lo dicono eletto nel 1384 da Urbano VI). — CIAC. II, 657.

20) **Giordano III**, romano, già canonico di Capua e arcivesc. di Napoli (dal 1400 al 1406 quando rinunciò alla sede), fu eletto (15 giugno 1405) da Innocenzo VII cardinale (del titolo dei SS. Silvestro e Martino, traslato poi al titolo dei SS. Lorenzo e Damaso da Alessandro V Filargis). Partecipò all'elezione di Gregorio XII (1406), ma poiché gli parve che il papa fosse troppo fiacco nell'attuare il giurato programma di togliere lo scisma, con alcuni cardinali si recò al conc. di Pisa (1409). Partecipò in Bologna all'elezione di Giovanni XXIII Cossa (1410), che gli affidò una legazione in Spagna (per sedarvi i tumulti suscitati da Benedetto XIII de Luna) e nel Piceno, e altri gravissimi negozi, come quello di visitatore apostolico in Roma e di restitutore dei beni ecclesiastici che erano stati manomessi in vari luoghi durante la barondata dello scisma occidentale. Lo stesso papa Cossa lo creò vescovo di Albano e penitenziere di S. R. Chiesa. A Costanza, deposto papa Cossa, G. favorì l'elezione di Martino V (Ottone Colonna), dimenticando, per amor dell'unità cristiana, l'antica rivalità con la famiglia Colonna. Per incarico del nuovo papa condusse una legazione in Francia e in Inghilterra (1418) per pacificare i due regni, poi (1425) in Ungheria e in Boemia e nei regni del nord per risolvere il problema degli husssiti. Morto Martino V, favorì l'elezione di Eugenio IV (1431), che lo trasferì dalla sede vescovile di Albano a quella di Sabina, e che lo inviò a Basilea, con altri tre legati pontifici, affinché presiedesse il concilio. Difese strenuamente il papa quando il concilio gli si ribellò divenendo scismatico (sui fatti di Basilea lasciò un importante *Diarium*, MANSI, *Suppl.* V). Eugenio lo mandò incontro a Sigismondo imperatore che scendeva a Roma per ricevere la corona.

G. morì a Petricoli presso Siena il 29 maggio 1439, « omnibus aequo gratus » (CIAC. II, 720) e la sua salma fu trasportata nella basilica Vaticana. A Bracciano aveva costruito la chiesa e il convento di S. Maria Novella per gli agostiniani eremitani. Aveva raccolto gran copia di libri rari, che legò in morte alla Bibliot. Vaticana.

21) **Latino** († Roma 11 ag. 1477), arcivesc. di Bari e poi di Trani, fu da Nicolò V creato card. del titolo di Pammachio (20 dic. 1448). Paolo II lo costituì legato perpetuo della Marca Anconetana. A Bari L. rappresentò la S. Sede all'incoronazione di re Ferdinando di Napoli, Godette di molti benefici. Costruì in Roma la chiesa di S. Salvatore in Lauro e, dotata di ricchi redditi, la donò ai canonici regolari di S. Giorgio in Alga; allo stesso cenobio legò la sua biblioteca (distrutta nel sacco di Roma del 1527). — CIAC. II, 970 s.

22) **Orso**, nipote di Latino, dal 1474 vescovo di Teano, dal 1473 rettore dell'univ. di Roma, dal 1481

nunzio e legato in Germania e Ungheria, dove morì nel 1495.

23) **Gian Battista**, nipote di Latino, cardinale di S. Maria in Dominica (dal 15 nov. 1483). Per aver favorito la congiura, detta della Magione, contro Cesare Borgia (ottobre 1502), il 3 gen. 1503 fu imprigionato, e morì (di veleno, si disse) in Castel S. Angelo il 22 febr. 1503. — CIAC. III, 85.

24) **Cosimo** (un O. per parte della madre), O. S. B. abate di Farfa, arciv. di Trani, fatto card. da Sisto IV (15 maggio 1480), m. a Bracciano il 21 nov. 1481, sepolto a Farfa. — CIAC. III, 78 s.

25) **Rinaldo**, romano, dal 1474 al 1508 arcivesc. di Firenze, fratello di Clarice sposa di Lorenzo de' Medici. Fu imprigionato (1503) per aver favorito la congiura contro Cesare Borgia. Morì in Roma il 5 luglio 1510.

26) **Franciotto** (*Francesco*) di Monterotondo. In gioventù aveva trattato le armi. Mortagli la moglie, da cui aveva avuto il figlio Ottavio, passò alla carriera ecclesiastica e dal suo parente papa Leone X fu creato card. diacono (1 luglio 1517) e cumulato di molti benefici. Osteggiò l'elezione di papa Adriano VI (1522). Egli stesso nel 1523 fu candidato al trono papale. Morì a Roma nel gen. 1534. — CIAC. III, 400 s.

27) **Flavio** (o *Fulvio*), già referendario e uditore di Camera, fu creato card. da Pio IV (22 marzo 1565) e arcivesc. di Cosenza. Morì in Curia il 15 maggio 1581; altri lo dice m. a Napoli il 7 luglio 1581. Gregorio XIII lo inviò legato in Francia per indurre re Carlo IX alla crociata contro i Turchi. Rientrato in Roma, F. fu fatto prefetto della Segnatura dei Brevi. — CIAC. III, 971.

28) **Fulvio**, n. l'11 dic. 1529 a Roma e ivi m. il 18 maggio 1600, amico e bibliotecario del card. Ranucio Farnese e poi del card. Aless. Farnese, fu rinomato per l'amore dei libri (la sua biblioteca ricca di mss. passò in gran parte alla Vaticana) e degli antichi cimeli, benemerito per le edizioni di *Arnobius* (Roma 1583), *Septuaginta* (ivi 1587), *Familiae romanae... in antiquis numismatibus* (ivi 1577), *Imagines et elogia virorum illustrium et eruditorum ex antiquis lapideis et numismatibus expressa* (ivi 1570, Anversa 1598 con 151 stampe, Anversa 1606 con supplementi di 18 stampe e commento di Giov. Le Fèvre di Bamberga, molto ricercata), *Fragmenta historicorum* (Anversa 1595). Fu sepolto in S. Giovanni in Laterano, della qual basilica godette un canonicato. — P. DE NOLHAC, *La bibliothèque de F. O.*, Paris 1887. — Enc. Ir. XXV, 607 s. — *Vita* (da un ms. di L. Olstenio), col testam. di Fulvio, a cura di Gino CASTIGLIONI di Ancona, Roma 1567.

29) **Maria Felicia** (1600-1665), n. a Roma, cugina e figlioccia di Maria de' Medici, che la chiamò in Francia e le fece sposare Enrico II, duca di Montmorency. Col matrimonio M. F. non cambiò le sue abitudini devote. Dopo la decapitazione del marito rimase a Moulins, tenutavi come prigioniera, presso il convento della Visitazione. Non coltivò rancori contro coloro che contribuirono alla condanna di suo marito; all'annuncio della morte del Richelieu e di Luigi XIII fece pregare per loro. L'erezione della chiesa presso l'ospedale di Moulins, nonché del convento e della chiesa della Visitazione, si debbono in gran parte alla sua liberalità. Il 6 ott. 1658 fece la sua professione. Rifiutò la carica di superiora. Visse umilmente, maturando la sua santità nella rassegna-

zione, nella confidenza in Dio, nella mortificazione, nella preghiera e nell'esercizio delle buone opere.

30) **Alessandro**, romano, educato alla corte medicea, studiò a Siena, a Pisa, a Roma. A 21 anni fu fatto card. da Paolo V (2 dic. 1615). Morì a 37 anni in Bracciano (il 22 ag. 1626). Protesse Galileo. Amò la Compagnia di Gesù, nella quale sarebbe entrato, dismettendo la porpora, se il papa gliel'avesse concesso; e volle essere sepolto nel tempio farnesiano dei Gesuiti. Nel 1621 era stato fatto legato della Romagna da Gregorio XV. Le cronache contemporanee sono piene di lodi per le sue doti di natura e di grazia. — CIAC. IV, 440 s.

31) **Virginio**, n. a Roma il 17 maggio 1615, abbandonata la primogenitura e abbracciata la via ecclesiastica si educò sotto i migliori maestri (frequentò anche il Campanella). Divenne cavaliere di Malta, cardinale (16 dic. 1641), vescovo di Tuscolo († a Montegiordano il 21 ag. 1676). Fu membro di molte Congreg. romane, protettore della Polonia, del Portogallo e, in assenza del card. d'Este, anche della Francia. — CIAC. IV, 616.

32) **Pier Francesco** (nell'ordine domenicano *Vincenzo Maria*) dei principi di Gravina e Solofra, salito (29 maggio 1724) al pontificato col nome di **BENEDETTO XIII** (v.).

33) **Domenico**, n. dai duchi di Gravina il 5-VI-1719, ambasciatore straordinario della regina di Napoli, Maria Amalia, presso Clemente XII, rimasto vedovo entro nello stato ecclesiastico, da Benedetto XVI creato card. dei SS. Vito e Modesto (9 sett. 1743). Fu protettore del regno di Napoli, ambasciatore del re Ferdinando IV di Napoli. Sotto Clemente XIII collaborò col ministro Tanucci (del quale però non divideva le idee sulla costituzione della Chiesa) per la soppressione dei Gesuiti. Continuò in questa campagna anche sotto Clemente XIV collaborando con l'Azpuru e il card. de Bernis. Morì a Roma il 19 genn. 1789 e fu sepolto in Laterano.

34) **Risbaldo Filippo**, conte di Orbassano († 16-I-1794 a Torino), compilò molte opere (in latino, italiano, francese) di storia del diritto, in senso febroniano (come *I cardinali*, Weimar [località finta: Londra] 1779, 1788²).

F. SAVIO in *Civ. Catt.* 1894 e 1895 (specialmente 1895-II, p. 657 ss). — FR. SANSOVINO, *Historia di casa Orsina*, Venezia 1565. — POMPEO LITTA, *Le famiglie nobili italiane*, Milano 1819 ss. — Storie generali di Roma, dei Papi, dei Cardinali, della Chiesa — *Regesto degli O. specialmente per quanto si riferisce al loro dominio feudale negli Abruzzi, e dei conti Anguillara...*, iniziato da CESARE DE CUPIS in *Bollettino della Soc. di st. patria A. L. Antinori negli Abruzzi* 14 (1902), continuato nel *Bollett. della R. Deputaz. Abruzz. di st. p.* dal 1910 al 1938 (estratto parziale di roor pp., Sulmona, P. Colaprete).

ORSISIO (grafia incerta: $\Omega\rho\sigma\iota\sigma\iota\omicron\varsigma$, PG; *Orsesius*, PL, Gorce; *Horsisius*, Cavallera; *Horsisi*, Ladeuze, Amelineau; *Horsisi*, Bardenh., Tixeront, Resch; *Horesiasi*, Rauschen; *Orsiisi*, Zchiwicz; *Orsisi*, Bardy, ecc.), S., successore di S. PACOMIO (v.) e di S. TEODORO (v.) nella direzione dei monasteri pacomiani († c. 380). Collaborò alla regola di S. Pacomio, che S. Girolamo intitolò, appunto, *Pachomii et Theodori et Orsiesii praecepta*.

I suoi sermoni ai monaci sono inseriti nella *Vita Pachomii* perché si riferivano costantemente agli esempi del maestro. Cf. AMELINEAU in *Annales*

du Musée Guimet XVII, 652-56. Questo autore ha trovato alcune lettere di O., in copto (cf. *Mission archéol. franç. au Caire* IV-2, 622-26), che hanno lo stesso carattere e lo stesso contenuto dell'opera maggiore di O.: *De institutione monachorum* (PG 40, 867-94 = PL 103, 453-76; nuova ediz. a cura di P. BRUNO ALBERS in *Floril. patristicum*, nuova serie, XVI, Bonn 1923, p. 91-125; ediz. critica a cura di A. BOON: v. PACOMIO) che è tutta un richiamo alle lezioni del fondatore del cenobitismo e un centone di testi biblici artificiosamente cuciti: «librum divino conditum sale, totiusque monasticæ disciplinae instrumentis constructum et, ut simpliciter dicam, in quo totum pene Vetus et Novum Testamentum compendiosis dissertationibus, iuxta monachorum dumtaxat necessitatem, inventur expositum» (Gennadio, *De script. eccl.* 9, PL 58, 1065). — Festa 15 giugno. — BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* III (Freib. in Br. 1912) 85 s. — P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pachomien* (Paris 1898) 155-255. — P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV s.* (Paris 1931) 27 s, e passim. — v. PACOMIO, MONACHISMO. — ACTA SS. Jun. II (Ven. 1742) die 15, p. 1054-57. — *Liber S. Orsiesii, in Pachomiana latina*, ed. A. BOON (Louvain 1932) 109-47: v. PACOMIO.

ORSO, SS.: — 1) Arcivescovo di Aosta vissuto tra il sec. VI e il sec. IX. Secondo una leggenda tardiva (testimonianza del 1554) sarebbe un irlandese, che lo zelo apostolico trasse sul continente a combattere l'arianesimo. Lavorò nella dioc. di Digne (Francia meridion.), indi ad Aosta, dove collaborò col santo vescovo Grato († c. 520). Quando gli successe l'empio Ploceano (non altrimenti noto), O. si stabilì fuori le mura, dove, col clero rimasto fedele, fondò nell'oratorio cimiteriale di S. Pietro una collegiale, chiamata poi dei SS. Pietro e O. È festeggiato come patrono d'Aosta l'1 febbr. (a Digne il 31 genn.). — *Vita S. Ursi*, redaz. più recente (sec. XI), B. H. L. 8453; ACTA SS. Febr. I [Ven. 1735] die 1 (addenda), p. 937-39; Anon., *L'insigne collegiale d'Aosta*, Ivrea 1929, p. 9-23 (cf. per quest'ultima ediz. *Anal. Bolland.* 51 [1933] 168 s). Ve n'è una redaz. più antica (sec. IX), B. H. L. *Suppl.* p. 301 (cf. *Anal. Boll.* 52 [1934] 259, n. 18) edita da A. FRUTAZ su tre mss.: *Redaz. inedita della «Vita b. Ursi presbyteri et confessoris de Augusta civitate» in Mélanges de docc. historiques et hagiograph. Valdôtains 2* (Aosta 1953) 304-30. — N. J. ARNOLD, *La vie de S. Ours comtulaire du pays d'Aouste*, Lyon 1668 (pone il santo verso la metà del sec. VIII). — I. J. MARQUIS, *Vie de S. Ours, archidiacre d'Aoste et fondateur de la collégiale de SS. Pierre-et-Ours*, Aoste 1868. — A. M. TOMMASINI, *I santi irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 183-203, accetta l'origine irlandese di S. O., della quale invece dubita L. GOUGAUD, *Les saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain 1936.

2) Vescovo di **Auxerre**, X della serie (fine sec. V — inizio sec. VI; qui succede S. Teodosio che troviamo al concilio di Orléans del 511). Ci informano i *Gesta pontificum Autissiodorensium* (PL 138, 229 s) che O. viveva da recluso quando il popolo, ammirato dei suoi meriti e dei suoi miracoli, lo volle per vescovo. Festa 30 luglio.

ACTA SS. Jul. VII (Ven. 1749) die 30, p. 158 s. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule II*

(Paris 1906²) 445. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 314. — *Martyr. Hieron.*, Brux. 1931, p. 406.

3) Vescovo di **Fano** (eletto da papa Onorio nel 625), di cui è venerato compatrono il 15 maggio. Era di nobile origine romana. — ACTA SS. *Maii* III (Ven. 1738) *die* 15, p. 502, dove è ricordata anche la ricognizione del suo corpo fatta nel 1113.

4) Abbate a **Loches** (V-VI sec.), festeggiato il 27 luglio nella dioc. di Tours, il 28 luglio nella dioc. di Bourges, il 24 luglio nella dioc. di Cahors. Il suo compagno abbate S. **Leubasio** (*Leubais*), patrono della parrocchia di Sennevières, è festeggiato a Tours il 24 gennaio.

Su O. e L. ci informa GREGORIO di Tours (*Vitae patrum* 18, in PL 71, 1084-87 e in ACTA SS. *Jul. VI* [Ven. 1749] *die* 28, p. 564 s.). O., n. a Cahors nell'Aquitania, per ansia di perfezione lasciata la sua famiglia, si ritirò nel Berry, ove fondò vari conventi. Indi passò in Turenna e a Sennevières costruì un oratorio con un eremo che tosto divenne monastero. Un altro monastero eresse a Loches sul fiume Indro. Nella chiesa di Loches, dedicata a S. O., si conservò la sua tomba fino alla Rivoluz. francese. In seguito fu intitolata a S. O. la chiesa collegiale di Notre-Dame situata nella cinta del castello e divenuta parrocchiale. Il Martène (*Woyages littér.*, I [1717] 3 s) parla della mola del cosiddetto « molino di S. O. » conservata a Loches.

5) Arcivesc. di **Ravenna** († 424, o 426, o 429) costruì la basilica detta *Ursiana* (diventata cattedrale), chiamata un giorno *Anastasis* perché cominciata il giorno di Pasqua. Il culto di O. dovette instaurarsi molto dopo la sua morte, poiché Agnello (*Lib. pontif.* 17) ignora il luogo della sua sepoltura. La *Vita* di O. (B. H. L. 8455, ACTA SS. Apr. II [Ven. 1738] *die* 13, p. 131 s.) lo dice oriundo da nobile famiglia siciliana, e assegna la sua morte al 398 dopo 20 anni di governo. La effigie di S. O. si trova, con quella di altri antistiti della chiesa ravennate, nei mosaici di S. Apollinare in Classe. Festa 13 apr.

LANZONI II 749. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 137. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII, col. 192 s. — A. TESTI-RASPONI, *Codex pont. eccl. Ravennatis* I, 65-69. — AGNELLUS in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. Langobard.* p. 288 s.

6) Vescovo di **Troyes**, VII della serie, antecessore di S. LUPO (v.), morì un 25 luglio circa 426, onorato a Troyes il 27 luglio. — ACTA SS. *Jul. VI* (Ven. 1749) *die* 25, p. 167 s. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscop.* II, p. 453.

7) O. e **Vittore**, martiri a Solothurn (Svizzera), annoverati tra i martiri della legione tebea che patirono sotto Massimiano imperatore, da Eucherio (c. 450), che peraltro riporta una tradizione senza confermarla (*Mon. Germ. Hist. Script. rer. Merov.* III, 38). Floro introdusse O. e V. nel suo martirologio seguendo una *Passio* leggendaria (ACTA SS. *Sept. VIII* [Brux. s. a.] *die* 30, p. 291-93, cf. il commentario p. 261-91; B. H. L. 8584-88) e scelse il 30 sett. forse perché in quel giorno è ricordata la traslazione di S. Vittore di Milano.

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 426. — H. QUENTIN, *Les martyrologes hist. du m. âge*, Paris 1908, p. 280-82. — A. LÜTOLF, *Die Glaubensboten der Schweiz*, Luzern 1871, p. 143-81 (p. 172-76 e 176-77 due recensioni della *Passio* = B. H. L. 8586-87). — M. BESSON, *Les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion*, Frib. 1906, p. 112-17. — H. MORGENTHAUER, *Aufindung und Erhebung der Theäber-Reliquien in Solothurn* (1473-74), in *Zeitschr. Schweiz. Kirchen-*

gesch. 17 (1923) 61-81. — F. SCHWENDIMANN, *St. Ursen*, Solothurn 1928, p. 443-49.

8) v. URSCICINO.

ORSOLA (S.), come vergine e martire celebrata nel *Mart. Rom.* al 21 ottobre, con molte altre (fino a 11 mila) compagne quali martiri a Colonia, dove di fatto il senatore Clemazio restaurò una chiesa dedicata ad alcune vergini non nominate. La fantasia popolare vi tessè intorno varie leggende, fra le quali quella detta di Colonia, e quella detta britannica.

Il documento di base è la iscrizione clemaziana nel coro della detta chiesa di Colonia, che si fa risalire al sec. IV-V: « *Divinis flammis visionibus frequenter - admonitus et virtutis magnae maiestatis martyrii caelestium virginum - imminentium ex partibus orientis exhibitus pro voto Clematius v. c. de proprio in loco suo hanc basilicam - voto quo debebat a fundamentis - restituit. Si quis autem super laetantem maiestatem huius basilicam ubi sanctae virginis pro nomine XPI sanguinem suum fuderunt corpus aliquid - deposuerit exceptis virginibus sciat se semper tertiis tartari ignibus puniendum* ». Apprendiamo da essa che alcune vergini, di numero e di nomi non precisati, versarono il sangue per la fede di Cristo, e nel luogo del martirio sorse una basilica, che dal *vir clarissimus Clematius*, a compimento d'un voto e in seguito a celesti ammonimenti, venne restaurata dai fondamenti e riservata esclusivamente a sepoltura di quelle vergini. L'ordine di Clemazio, che nessuno venisse più sepolto in quella chiesa, fu sempre osservato.

Un *Sermo in natali*, panegirico che un sacerdote di Colonia avrebbe tenuto nel giorno della festa di S. O. tra gli anni 731 e 834, si preoccupa di distinguere la verità dalla leggenda già formatasi attorno alle sante di Colonia. Parla del loro grande numero (*virginum agmina, multitudo, turmas, exercitus, chorus, tot milia*, e le paragona alle dodici legioni di Angeli), ma non dice che fossero precisamente undicimila. Ne esalta i meriti: la verginità, la rinuncia alla patria, ai genitori, ai beni terreni, e il martirio. Nega che provenissero dall'oriente, e sostiene che venivano dalla Bretagna e da Batavia. Nota che di pochissime si conosce il nome, e che la loro duca era figlia d'un re bretone, in patria chiamata *Winnosa* e a Colonia *Pinnosa*.

Goffredo di Monmouth († 1155) nella *Historia regum Britanniae* (V 15 ss) riferisce la leggenda di S. O.; il Baronio ritenne tal versione come la più genuina e la pose a base delle lezioni del brevario da lui composte. Goffredo narra che Conano, principe bretone (prima avversario e poi amico dell'usurpatore Massimo che gli aveva lasciato il dominio dell'Armorica) e i Bretoni venivano nell'Armorica tormentati da frequenti incursioni dei Galli e degli Aquitani. Conano, rimasto vittorioso, pensò di dare moglie ai suoi guerrieri, per poter poi, con la figliolanza che ne sarebbe venuta, occupare definitivamente il paese. Non conveniva prendere donne della Gallia; stabilì di farle venire dalla Bretagna, e si rivolse all'uopo a Dionoro, re di Cornovaglia, successo al suo fratello Caradoco, a cui Massimo lasciando la Bretagna aveva affidato il governo di tutta l'Isola. Dionoro aveva una figlia di meravigliosa bellezza, di nome O., che Conano desiderava per propria moglie. Il re fece scegliere nelle varie province 11.000 fanciulle nobili e 60.000 popolane, le raccolse a Londra e le imbarcò sulle navi all'uopo preparate. Benché molte fanciulle accettassero di buon grado di sposare i soldati di Conano, la maggioranza si mostrava riluttante a lasciare i genitori e la patria; alcune poi preferivano al matrimonio la verginità, e avrebbero per essa dato la vita. Tutte dovettero partire. Quando le navi furono in vista della costa dell'Armorica, si levò gran tempesta che disperse le navi. Le fanciulle che scamparono al naufragio e si rifugiarono nella « Isola dei barbari » (le isole alle

foci del Reno e della Schelda, o il territorio dell'antica Batavia) vennero in parte massacrati e in parte fatte schiave. Erano infatti cadute nelle mani di Guanio, re degli Unni, e di Meiga, re dei Pitti, che, al servizio dell'imperatore Graziano, andavano devastando la Germania e le regioni presso il mare soggette all'avversario Massimo; rifiutandosi le sventurate di acciacciarsi alle loro voglie, vennero trucidate (non dunque a Colonia, come vuole la leggenda coloniese).

Il martirologio di Usuardo (c. 860) al 20 ottobre pone: *Coloniae passio sanctarum virginum Marthae et Saulae, cum aliis pluribus*. Un calendario scoperto nella abbazia di Essen (composto fra l'873 e l'891) al 31 ottobre pone: *Santi Hilarionis et sanctarum XI virginum Ursulae, Senciae, Gregoriae, Pinososae, Marthae, Saulae, Britulae, Saturnicae, Rabaciae, Saturiae, Palladiae*; questi nomi verso il sec. XII scompaiono (eccetto quelli di O. e Pinososa), sostituiti da nomi barbari. Come O. sia passata in testa alla lista non si sa (nella ricordata chiesa di Colonia fu trovata nel 1893 una iscrizione nella quale si parla di una O. bambina di 8 anni). In documenti dei sec. IX e X troviamo accenni a migliaia di vergini e si fa anche il numero preciso di 11 mila (questo numero forse deriva dalla cifra romana XI che la paleografia medievale permette di leggere 11.000; forse derivò dalla falsa interpretazione dell'aggettivo *undecimilla*, che una tradizione applicava a O., undicesima figlia della sua famiglia; cfr. Quintilla, Octavilla).

La leggenda coloniese si fuse con la leggenda bretone variamente ampliandosi e modificandosi. Dal sec. X datano le leggende riguardanti apparizioni delle martiri nel luogo della loro sepoltura. Prima è l'apparizione di Cordula alla monaca Helintrad.

Il culto delle vergini di Colonia era da prima limitato a quella città e ad alcuni luoghi della diocesi; Gregorio di Tours (che pure ricorda la basilica dei « santi auri » di Colonia) e il *Martir. Geronim.* del sec. VII non ne fan cenno. I primi a ricordarle sono quelli di Usuardo e di Wandelberto del sec. IX. Secondo un doc. di Lotario II dell'867, presso la basilica esisteva un *Monasterium beatarum virginum* (verosimilmente una congregazione di canonici). Nel 922 l'arcivesc. Ermanno I accolse le monache cacciate dagli Ungheri nel « convento delle sante 11.000 vergini ». Si formò così un convento di monache, che nei secoli XI e XII salì a grande fioritura; poi sotto l'abbadessa Clemenzia (1174-1205) si trasformò in istituto di dame dell'alta nobiltà e come tale esistette fino al 1802.

Il culto delle 11.000 vergini ricevette grande incremento dall'esumazione (sec. XII) delle loro reliquie nel cosiddetto *ager Ursulanus* presso la basilica, reliquie che vennero diffuse in tutta la Germania e in molte regioni vicine, specialmente per opera dei Benedettini di Deutz, dei Premonstratensi di S. Norberto (1120), di S. Alberto Magno (1278) e di altri. Le reliquie di S. Vittoria furono nel 1320 trasportate fino a Burgos in Spagna. L'esportazione delle reliquie da Colonia provocò l'intervento (1392) di papa Bonifacio IX che la vietò per desiderio di quei cittadini. Anche nelle altre città, per le quali quelle sante, secondo la leggenda, dovevano essere passate, si reperirono reliquie, per es. a Strasburgo (1460), a Basilea (1504). Al tempo della riforma i Gesuiti propagnarono con zelo la devozione di S. O.; Pietro Faber ne portò reliquie in Portogallo (1544), Pietro Canisio a Roma e in Sicilia (avanti il 1551), Gaspare Barzeo e Antonio Gomez nell'India, altri nell'America meridionale e nella Cina. La Compagnia di Gesù aveva ottenuto per sé (1551) l'abrogazione del decreto di Bonifacio IX.

Le feste di S. O. e compagne si moltiplicarono, venne formandosi un completo *Kalendarium Ursulanum seu festa martyrum Ursulanae sodalitates per singulos menses distributa* (in ACTA SS. Oct. IX [Par. - Roma 1869] die 21, p. 274-87). La festa più

importante è quella introdotta dall'abate Hartbern in Deutz, per la traslazione avvenuta il 4 luglio di un corpo di S. O. nuovamente trovato e dichiarato genuino da Elisabetta di Schonau.

Tutti i docc. agiografici (B. H. L. 8427-51) sono raccolti e ampiamente discussi in ACTA SS. cit., p. 73-303. La conclusione dell'eruditissimo studio: « *Constat ex multiplicibus argumentis, quae iunctim consideranda sunt, sanctas virgines anno 451 ab Hunnis, ex Gallis redeuntibus Coloniae occisas fuisse* » (p. 302 s) è generalmente contestata nelle sue precisazioni. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 467. — W. LEWISON, *Das Werden der Ursula-Legende*, Köln 1928; cf. la recens. di M. COENS in *Anal. Boland.* 47 (1929) 89-110; del p. Coens v. ancora *Les vies de S. Cusibert de Cologne et la tradition ms.*, ivi p. 338-67. — G. DE SCHOUTHEETE DE TERVAERENT, *La légende de S. Urs. dans la littérature et l'art du m. âge*, 2 voll., Paris 1931. — F. SCHUBEL, *Die sitdenglische Legende von den elftausend Jungfrauen*, Greifswald 1938. — G. MORIN, *L'inscription de Clematius et la légende des onze mille vierges*, in *Etudes, textes et découvertes* 1913, p. 106-19. — M. AUBERT, *L'église Ste-Ursule de Cologne, in Congrès archéol. de France*, 85^e sess. en Rhénanie (1922) 477-84. — A. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* III (1914) col. 2164-80. — V. HOPMANN, *Aus der Gesch. der U.-verehrung, in Beiträge zur Darstellung u. zur Gesch. des U.-ordens* 7 (1932) 5-35. — O. DAHMEN, *Das Kölner Sankt-Ursula Problem auf Grund der Ausgrabungen in den Kriegsjahren 1942 u. 1943*, Aix-la-Chapelle 1953 (pp. 31). Un poemetto inedito in volgare siciliano, *Istoria di Sant'Ursula*, del catanese ANTONIO D'OLIVERI (sec. XV), in *Arch. stor. per la Sicilia orient.* I (1948) 5-51, a cura di GIOV. B. PALMA.

L'epica leggenda che alimentò per tanti secoli l'ansia cristiana di santità e di martirio, fu anche feconda di ispirazione per gli artisti di ogni arte; a sua volta, la celebrità e la diffusione delle produzioni artistiche giovò a tener viva la leggenda nel popolo. La santa fu rappresentata con i simboli del suo martirio (la freccia), in compagnia di altre vergini, che ella accoglie sotto il suo manto aperto (secondo lo schema iconografico usato per la Madonna della Misericordia).

La leggenda è specialmente rappresentata in Germania, Francia, Italia, Spagna, non solo nella letteratura e nel teatro sacro, ma anche in vari oggetti di oro, argento, bronzo, legno, coppe, reliquiari (in particolare quello di S. Odilia a Kerniel in Belgio dipinto verso il 1292, e la cassa-reliquiario di Bruges dipinto da H. Memling c. 1489, ambedue con le storie cicliche di S. O.), stendardi, vetrate, miniature, incisioni e soprattutto in capolavori pittorici che interessano la storia universale della pittura. Tra le rappresentazioni cicliche delle storie di S. O., più o meno fedeli allo schema della leggenda, sono celebri a Colonia le 15 tavole del sec. XV-XVI (Museo Kuntgew.), le 18 tavolette dell'anonimo « Maestro della leggenda di S. O. » (in varie collezioni), i 30 dipinti di J. e G. Van Scheiwen del 1456 (chiesa di S. O.); a Bruges gli 8 riquadri di un maestro locale del '400 (chiesa delle Soeurs Noires); a Venezia le 8 scene del « Sogno di S. O. » di Vitt. Carpaccio (fine del '400) per la scuola di S. O. (ora nelle gallerie dell'Accademia); a Treviso, gli affreschi di Tommaso da Modena (metà del '300) per la chiesa di S. Margherita (ora nel Museo comun.). Rappresentazioni isolate di S. O. ci diedero, in Italia, Nicola di Pietro (New-York, Metropol. Mus.), Antonio Vivarini (Brescia, Seminario), Paolo Veneto (già collez. Queroy, Parigi), Moretto (Milano, Mus. del Castello), Tintoretto (pala a S. Lazzaro dei mendicanti, a Venezia)... Nella cattedr. di Colonia si conserva un mirabile Stef. Lochner.

E. DELPY, *Die Legende von der hl. Urs. in der Kölner Malerschule*, Köln 1910. — K. KÜNSTLE,

Ikongr. der Heiligen, Freib. i. Br. 1926, p. 566-73. — G. DE SCHOOTHEETE DE TERVARENT cit. — P. MOLMENTI-G. LUDWIG, *V. Carpaccio e la Confrérie de S. Urs.*, Fir. 1903. — V. MOSCHINI, *Carpaccio. La leggenda di S. O.*, Milano s. a. — L. COLETTI, *L'arte di Tommaso da Modena*, Bologna 1933.

ORSOLANA. v. ORTOLANA.

ORSOLINA (B.), n. a Parma il 14-V-1375, m. a Verona il 7-IV-1410. La sua *Vita* (B. H. L. 8452, ed. in ACTA SS. Apr. I [Ven. 1737] die 7, p. 725-39, e in *Chronica Parmensis a sacc. XI*, Parma 1858, p. 516-35), redatta da un certosino (Simone de Zanachis) è tutta intessuta di meraviglioso. La sua nascita è annunciata da un angelo; a 4 mesi pronuncia: « Mio Dio, mio Padre. »; a 6 anni le è rivelata la sua missione straordinaria; per impulso divino si reca ad Avignone presso Clemente VII (1378-94) e per parte di Dio impone all'antipapa di dimettersi sotto pena dell'inferno; gli dichiara che vorrà nutrirsi di scorze d'albero piuttostoché ricevere un dono dalle sue mani; scende a Roma e riferisce a papa Bonifacio IX (1389-1404) l'accaduto; invitata dai cardinali risale ad Avignone, sempre invano; è accusata di stregoneria, separata dalla madre, sottoposta a interrogatori, liberata prodigiosamente; va in pellegrinaggio in Terra santa; rientrata in Italia, soggiorna a Parma, ne è espulsa, si ritira a Bologna e infine a Verona. Mori nel giorno che aveva predetto. Sulla sua tomba fiorirono miracoli.

ORSOLINA Venerii. v. VENERII.

ORSOLINE, nome comune di molteplici congregazioni e compagnie religiose femminili, che si ricollegano variamente alla fondazione di:

I. Angela Merici, S. (1474-1540). Nata a Desenzano sul Garda il 21-III-1474, la santa passò i primi anni attendendo alle cure domestiche, alla pietà, alla mortificazione (per non piacere che al cielo, deformò la sua avvenenza e la bella capigliatura). Rimasta orfana, a 15 anni entrò nella casa d'uno zio a Salò, e dopo la morte della sorella maggiore, rinunciò i beni paterni, s'acrisse al terzo ordine secolare di S. Francesco, ma dopo 5 anni tornò presso i fratelli a Desenzano. Nel 1497 o 1498 nel vicino villaggio di Brudazzo una visione determinò la sua vita successiva: vide ella una scala che dalla terra saliva al cielo, e su di essa una schiera di vergini in abiti splendidi, ognuna delle quali era coronata di diadema e accompagnata da un Angelo: fra esse riconobbe una sua amica morta di recente e ne ebbe l'incarico di fondare una congregazione che realizzasse quella visione.

Nel 1516 consentì ad accompagnare la famiglia Patengola a Brescia, ove le riuscì di mettere pace fra famiglie discordi. Nel 1518 passò a Mantova per visitare la tomba della vergine Osanna Andreazzi; nell'occasione visitò pure la corte di Luigi di Gonzaga, nonno di S. Luigi. Nel 1524 pellegrinò in Terra santa; in un porto dell'isola di Creta fu colta da cecità, ma coll'aiuto dei compagni continuò il viaggio. Al ritorno riottenne la vista pregando davanti a un crocifisso miracoloso in Candia.

Invano Clemente VII cercò di trattenerla Angela a Roma, quando essa vi si recò pel giubileo del 1525. Tornata a Brescia, nel 1528 minacciata dalla guerra fra l'imperatore ed i Francesi, si offerse a Dio per la salvezza della patria e tosto cadde gravemente inferma. Guarita, visitò il sacro monte di Varallo, e ivi annunciò la prossima pace.

A 56 anni una visione del Salvatore l'ammonì di attuare l'ordine ricevuto a Brudazzo. Si ritirò allora in una casa presso la chiesa di S. Barnaba (Brescia), e d'accordo con altre 12 vergini progettò una società consacrata alle opere di carità. I canonici di S. Afra assegnarono loro un piccolo edificio per le riunioni, e una pia vedova, Elisabetta de Prato, concesse loro un ambiente del loro vasto palazzo sulla piazza del duomo perché servisse di oratorio. Il 25 nov. 1535 i membri dell'associazione, saliti a 15, ricevettero insieme la Comunione: quello è considerato il giorno della fondazione, che Angela consacrò a S. Orsola.

Secondo il suo piano le affiliate dovevano restare nel mondo presso i genitori o parenti, e riunirsi in tempi prestabiliti, ascoltare giornalmente la messa, compire certe pratiche devote e osservare varie vigilie. Non erano prescritti voti; era raccomandato quello di castità. La direzione doveva essere affidata a una « madre » eletta a vita, ed aiutata nel suo ufficio da altre superiori di vario grado. L'abito doveva essere semplice: una veste di lana nera e un velo. Angela consigliatasi col suo confessore, il canonico lateranense Serafino di Bologna, col canonico di S. Afra Paolo di Cremona, e con altri, dettò al prete Gabriele Cozzano una regola, che venne dal vescovo di Brescia, card. Francesco Cornaro, approvata l'8 agosto 1536 e munita di indulgenze per chi l'osservasse. L'approvazione pontificia venne da Paolo III il 9 giugno 1544.

Il 18 marzo 1537 Angela radunò le affiliate a capitolo. Le 59 intervenute (su 76) unanimemente clessero a loro « madre » Angela, che si valse specialmente dell'opera di Girolama Buschi († 1545).

Angela Merici morì il 27 gen. 1540 e venne sepolta nella cripta di S. Afra in Brescia. Dopo la sua beatificazione (1768) venne trasportata nella chiesa superiore (1777). La canonizzazione seguì il 24 maggio 1807. La sua festa fissata al 31 maggio fu da Pio IX (11 luglio 1861) elevata a doppio min.

La diffusione della « Compagnia di S. Orsola » o della « Società delle vergini sotto il patrocinio di S. Orsola » si deve, oltretutto alla fondatrice, alle sue discepolo Lucrezia di Londron e Bianca Porcellaga, al padre confessore della congregazione Francesco Calerini di Alfanello, fondatore dei « Padri della Pace », e specialmente a S. Carlo Borromeo. Questi, che nel 1566 si era procurata la regola primitiva della Compagnia e vi aveva introdotta qualche modifica per renderla più adatta all'ambiente milanese e al suo programma di riforma, nel 1568 chiamò le O. a Milano e le indusse a vivere insieme in un proprio convento. Nominato visitatore apost. delle O. (1579), le pose sotto la dipendenza dei vescovi, le obbligò a portare un abito speciale, e stabilì il cerimoniale della vestizione. Dopo la visita fatta a Brescia (1581), S. Carlo ne approvò di nuovo le regole, ottenendone poco dopo la conferma di papa Gregorio XIII (24 dic. 1582). Nel sinodo provinciale del 1576 aveva raccomandato ai vescovi suffraganei l'introduzione delle O. come ottimo mezzo per la riforma delle diocesi. Così è che le O. si diffusero rapidamente in Lombardia (Cremona le aveva già accolte nel 1565), nel Veneto, a Genova, Parma... e nel 1600 anche a Roma. Alla morte del santo (1584) la diocesi di Milano contava 18 conventi di O., con c. 600 religiose.

Ma a questo tempo sotto l'unica denominazione di O. si erano distinti due orientamenti religiosi: da una parte si conserva e prospera la Compagnia di S.

Orsola, fedele allo statuto originale e originario che prevedeva un *istituto secolare*, senza vita comune, di religiose viventi nel mondo, dedite alle opere femminili di carità, specialmente all'insegnamento catechistico nelle parrocchie; da un'altra parte, per un movimento spontaneo ratificato e codificato da S. Carlo, alcuni gruppi di O. si scostarono dalle primitive costituzioni della Merici e si orientarono verso le forme tradizionali dell'ideale religioso, con vita comune in convento e con voti, costituendosi in varie congregazioni di *Suore O.*

II. L'istituto primitivo continuò fiorente a Brescia fino alla Rivoluzione francese. Passata la barondata, fu laboriosa e incerta la rinascita, auspicata da mons. Nava, vescovo di Brescia, fino a che le contesse MADDALENA ed ELISABETTA GIRELLI fondarono in Brescia (1864) la « Pia Unione delle nuove O. figlie di Maria Immacolata », la quale, per volere del vescovo G. Verzeri, fu modellata sulla antica Compagnia secolare di S. Orsola, e sotto questa forma ebbe dal Verzeri il decreto di erezione canonica (13 giugno 1865. In questo giorno il Parlamento del nuovo regno d'Italia votava la soppressione degli ordini religiosi.). Le Figlie di S. Angela o Angeline, favorite dalla S. Sede (breve di lode di Leone XIII, 12 luglio 1901, di S. Pio X, 15 maggio 1907, di Pio XI, 12 sett. 1930) e dai vescovi locali, ebbero così una seconda magnifica primavera, dall'Italia (dove sono c. 20 mila, con una cinquantina di case) e in particolare da Brescia (dove risiede la superiora generale) diffondendosi in tutte le regioni del vecchio e del nuovo mondo. È pure merito della geniale fondazione di S. Angela aver avviata, primo istituto del genere, la splendida fioritura moderna degli ISTITUTI SECOLARI (V.).

III. A Milano e altrove, già nel sec. XVI, alcune figlie di S. Angela, desiderose di vita conventuale, avevano abbandonato la loro regola propria, entrando in convento sotto la regola francescana o agostiniana, e cessando di essere O. S. Carlo, tratto ad assecondare questa tendenza monastica e volendo conservare ad essa qualche carattere della primitiva istituzione orsolina, eresse in Milano (5 sett. 1584) quattro conventi di suore O. congregate, per le quali adattò le primitive costituzioni, regalando la vita comune (senza imporre peraltro né i voti né la clausura). Alla fine del 1789 queste O. congregate avevano nel milanese 14 case, che dalla Rivoluzione vennero soppresse.

Soltanto nel 1844 alcune terziarie francescane, raccolte attorno a MARIA MADD. BARTOLI, ricevute dal card. Gaisruch, arciv. di Milano, le regole delle Congregate di S. Carlo e una casa in via Lanzone, rididero vita alla istituzione di S. Carlo, assumendo il nome di O. di S. Carlo. Le case figliate, dapprima autonome, furono centralizzate sotto l'autorità di una superiora generale residente nella casa madre milanese di via Lanzone. Ora (1959) contano 462 religiose, in 14 case italiane. Si applicano alla educazione ed istruzione delle fanciulle, tenendo scuole di tutti i gradi. Il 17 nov. 1907 ebbero il decreto di lode; le costituzioni, che avevano ottenute l'approvazione definitiva l'11 febr. 1915, furono rivedute e approvate il 5 gen. 1944.

IV. Dalla Svizzera, specialmente per opera di CESARE DE BUS fondatore dei Dottrinari, le O. passarono in Francia e vi fiorirono sotto la forma codificata da S. Carlo, la regola del quale fu dal P. ROMILLON consegnata alla ven. FRANCESCA DE BER-

MOND († 1628) e alle sue compagne. Il loro convento a Isle-sur-Sorgues è la prima fondazione di O. congregate in Francia. La Bermond, la « prima orsolina di Francia », le trapiantò a Parigi (1608), nel sobborgo di S. Giacomo e in rue St Avoyle. La bolla di Paolo V *Inter univversa opera* del 12 sett. 1612 concesse alle O. di Parigi di emettere voti solenni e di osservare la stretta clausura, come un ordine monastico; ai consueti tre voti aggiunsero quello di dedicarsi all'educazione delle fanciulle.

Sul modello del convento di Parigi se ne fondarono parecchi altri in varie città con approvazione della S. Sede; ognuno rimaneva indipendente e diventava centro d'una particolare congregazione. Così sorsero le O. di Tolosa (1616), di Bordeaux (1618), di Lione (1618), di Digione (1618), di Tulle (1621), di Arles (1624), di Avignone (1632), formanti, con le O. di Parigi, otto congregazioni monastiche autonome, collegate soltanto nello spirito della comune regola d'origine. Ognuna di esse poi figliò a sua volta altre case, che in Francia al tempo della Rivoluzione salivano a c. 350. La loro autonomia non impediva che si considerassero come Ordine di S. Orsola (così l'Ordine benedettino è formato di abbazie e di congregazioni autonome). Si diffusero nella Svizzera, in Germania, in Grecia, nel Canada... In Italia il primo monastero dell'Ordine venne fondato a Roma (1688) da ORSOLINA di Fiandra, per invito di Laura d'Este duchessa di Modena e di sua figlia Maria d'Este moglie di Giacomo II re d'Inghilterra. Soppresse in Francia dalla Rivoluzione, vi furono ristabilite, non come Ordine religioso, ma come istituzione dedicata alla istruzione da Napoleone I (1806). Attualmente l'Ordine conta una settantina di conventi autonomi o case madri, ognuno dei quali è centro di case filiali obbedienti a una superiora generale. Altre congregazioni e case sono aggregate e centralizzate nella « Unione Romana » delle Suore O.

V. Auspicata da Leone XIII, preparata dalla unione delle O. di Blois, di Roma e di Calvi in Umbria (1898, sotto la superiora generale Sr JULIEN AUBRY residente a Blois), la Unione Romana fu decisa nel primo capitolo generale dell'Ordine (apertosi a Roma il 15 nov. 1900 con la partecipazione di 70 case di tutte le Congregazioni O. di tutti i paesi) il 20 nov. 1900, approvata dal papa verbalmente il 28 nov. e con regolare decreto il 17 luglio 1903; S. Pio X il 17 sett. 1903 approvava le prime costituzioni, le quali, rivedute e collaudate dall'esperienza, vennero definitivamente approvate da Pio XI il 17 marzo 1936; un decreto di lode del 24 gen. 1928 confermava l'Unione Romana, ormai perfettamente centralizzata e adeguata alle norme del CJC.

Oggi (1959) l'Unione, sotto una superiora generale residente a Roma, conta 6631 religiose O., in 202 case, distribuite in Alaska (1), Inghilterra (6), Australia (7), Austria (5), Belgio (4), Brasile (7), Cuba (3), Stati Uniti (61), Francia (30), Grecia (3), Guyana Brit. (2), Olanda (16), Italia (13), Giava (10), Messico (2), Polonia (16), Siam (3), Transvaal (5), Jugoslavia (5), Barbados (1), Venezuela (2), Perù (1), Cina, Ungheria, Romania, Cecoslovacchia. Suo fine speciale è la educazione e istruzione delle ragazze in asili infantili, scuole di tutti i gradi, scuole estive, patronati, circoli di studio, esercizi spirituali, e la formazione di catechiste.

Delle altre denominazioni di suore O. accenniamo le principali (le statistiche sono fornite da *Annuario delle Religiose d'Italia*, sotto l'auspicio della S. Congr.

dei Religiosi, Roma 1959; *Statistica degli Ordini e delle Congr. relig... di diritto pontif.*, a cura della S. Congr. dei Rel., Roma 1942³).

VI. Suore O. Parmensi del S. Cuore, fondate a Parma nel 1575 dal sac. GIOVANNI VAIRA e dalla priora MADDALENA MOLINARI. Decr. di lode 8 maggio 1827; approvaz. definit. delle costituz. 10 maggio 1899; revisione delle costituz. 23 nov. 1926. Contano (1959) 212 religiose, in 16 case (casa gener. a Parma), distribuite in Italia (10), Cina (3), Giappone (1), Australia (2). Attendono alle opere di carità, in particolare alla formazione della gioventù femminile mediante scuole, educandati, pensionati, oratori festivi, associazioni religiose, esercizi spirituali.

VII. O. di Dôle, od *O. della S. Vergine* (dal 1902) fondate nel 1616 a Dôle in Borgogna dalla ven. ANNA di XAINCTONGE. Ristabilite dopo la Rivoluzione francese, ebbero la loro casa madre a Tours (1898), indi (scacciate da Tours nel 1903 dalle leggi francesi antireligiose) ad Haverloo-les-Bruges in Belgio. Hanno case anche negli Stati Uniti, a Roma, in Olanda, in Svizzera. Attendono all'educazione della gioventù femminile. — Y. POUTET mostra come la fondatrice Anna di X. influisce su S. G. Batt. de La Salle: *Anne de X. et S. J. B. de La Salle*, in *Rev. d'ascet. et de myst.* 35 (1959) 304 ss., 409 ss., 36 (1960) 36 ss.

VIII. Suore O. di Maria Immac., od *O. di Piacenza*, fondate a Piacenza nel 1649 da BRIGIDA MERELLO. Decreto di lode 24 apr. 1928; approv. definitiva delle costituz. 16 giugno 1936. Contano (1959) 196 religiose in 9 case (casa gener. a Piacenza), delle quali 5 in Italia e 4 in India. Si applicano all'educaz. della gioventù femminile, tenendo scuole, educandati, pensionati, esercizi spirituali, pie congregazioni. Cf. *Tre secoli di vita dell'Istituto Religioso O. di Maria Imm. di Piacenza* (1649-1949), Piacenza 1949 (pp. 54).

IX. Suore O. di Gesù, o *Figlie dell'Incarnazione*, od *O. di Luçon*, fond. nel 1801 dal ven. p. LUIGI M. BAUDOUIN a Chavagnes (Luçon). Il nome di O. non dice rapporto con la fondazione della Merici, ma è soltanto un espediente adottato dal fondatore per ottenere l'approvazione dal governo francese. Decr. di lode 7 dic. 1914; approvaz. definitiva delle costituz. 7 giugno 1926. Contano (1959) 1340 religiose, in 79 case (casa generaliza a Chavagnes en Palliers in Vandea, Francia), distribuite in Francia (52), Inghilterra (8), Scozia (2), Irlanda (1), Spagna (6), Italia (4), Olanda (1), Canada (4), Chile (1). Attendono all'educazione delle giovanette, tengono scuole parrocchiali, pensionati, orfanotrofi, ospedali, ospizi, cliniche, servizi ospedalieri per ammalati a domicilio, dispensari.

X. O. di Thildonck, cosiddette dal luogo dove il ven. JAN CORNELIUS LAMBERTZ fondò (1818) la prima casa di religiose destinate ad aiutarlo nel suo ministero pastorale. Diede loro la regola della congregaz. di Bordeaux e le pose sotto il patrocinio di S. Orsola. Un altro centinaio di case egli fondò in Belgio Olanda, Inghilterra, Olanda. Gran parte delle molte case belghe originate da Thildonck, nel 1899 si aggregarono in due unioni diocesane centralizzate, ognuna con propria superiora generale: l'*Unione di Malines* (casa madre a Thildonck; conta c. 800 religiose in una ventina di case, l'unica che conserva la denominazione di O. di Thildonck) e l'*Unione di Liegi* (casa madre a Maeseyck; conta c. 500 religiose in una dozzina di case). La comunità di *Wauve-*

Notre-Dame si aggregò per conto suo una decina di filiali. Altre comunità belghe (come Saventhem) e olandesi (come l'*Unione di Ruremonde*) si aggregarono alla ricordata Unione Romana.

XI. Le O. di Weltevreden (Harlem), originate (1859) dalla comunità di Batavia-Nodwyck, che a sua volta derivava (1856) da Thildonck, stette aggregata alla Unione di Ruremonde, poi (1922) diventò autonoma sotto la giurisdizione del vicario apostolico di Batavia. Le sue costituz. vennero approvate dalla S. Sede nel 1929. Passava poi (1939) all'Unione Romana con tutte le sue filiali.

XII. Tre orsoline di Venray (Olanda), comunità originata da Thildonck, fondarono (29 sett. 1879) le **O. di Francoforte s. Meno**, poi due filiali in Germania e una in Brasile. Formano una congregaz. autonoma alle dipendenze del vescovo di Limburgo, con c. 130 religiose.

XIII. Suore O. Gerolimitane di Maria Verg. Immac. o *Dame O.*, od *O. di Gandino*, fondate a Gandino (prov. di Bergamo) nel 1818 dal sac. brianzolo FRANCESCO DELLA MADONNA (1771-1846). Fino al 1858 avevano seguito la regola di S. Carlo, poi ebbero una regola propria dal vescovo di Bergamo. Decr. di lode 7 ag. 1909; approv. defini. delle costituz. 10 giugno 1922. Contano (1959) 726 religiose in 121 case (casa general. a Bergamo città), distribuite in Italia (110), Eritrea (6), Argentina (1), Belgio (3), Inghilterra (1). Loro fine speciale è l'educaz. e istruz. delle ragazze mediante scuole materne, elementari e medie, scuole di lavoro, di taglio, cucito, musica, canto; assistono le inferme negli ospedali e in altri pubblici ospizi. — Cf. *Suore O. di M. Verg. Imm. delle di Gandino*, Bergamo 1958.

XIV. Suore O. di S. Girolamo, od *O. di Somasca*, fondate a Somasca di Vercurago (prov. di Bergamo) nel 1822 da CATERINA GIUDITTA CITTADINI (1801-1857). Decr. di lode 8 luglio 1927; approvaz. defini. delle costituz. 4 giugno 1935. Conta 375 religiose, in 54 case (casa general. a Somasca di Vercurago) di cui 53 in Italia e 1 in Svizzera. Loro fine speciale è l'educaz. e istruz. delle fanciulle mediante asili infantili, scuole elementari e medie, scuole di lavoro, oratori.

XV. O. di Calvarienberg (Treviri), quivi trasferite nel 1838 dal convento di Monschau (presso Colonia), costituirono una fiorente congregazione diocesana con numerose case filiali. Durante il Kulturkampf si trapiantarono in Belgio e in Olanda. Cessata la persecuzione, rientrarono in Germania e ripresero la loro espansione, che li portò anche in America. Nel 1942 contavano 563 religiose in 12 case. Approvate da S. Pio X il 21 dic. 1909, divennero unione di diritto pontificio.

XVI. Suore O. Figlie di Maria Immac., od *O. di Verona*, fondate a Verona nel 1850 da ZEFFIRINO AGOSTINI. Decr. di lode 14 marzo 1932; approvaz. defini. delle costituz. 3 apr. 1940. Contano 510 religiose in 95 case, tutte in Italia (casa general. a Verona). Attendono alla educaz. della gioventù.

XVII. Suore O. Figlie di Maria Immac., od *O. di Mornese*, fondate nel 1854 a Mornese (dioc. di Acqui) dalla giovane ANGELA MACCAGNO. Poiché si trovò che le regole redatte dal sac. GIUS. FRASINETTI consonavano con quelle della Merici, nel 1859 l'istituto si designò «Pia Unione delle nuove figlie di Maria Imm. sotto la protezione di S. Orsola e di S. Angela Merici»; in molte località, dove si

stabilirono, assunsero la stessa regola della Merici e l'antico nome di « Compagnia di S. Orsola ».

XVIII. Suore O. del S. Cuore di Gesù agonizzante, fondate da ORSOLA contessa LEDOCHOWSKA (v.) a Pniewy (Posen) nel 1920. Decr. di lode 4 giugno 1923; approvaz. definitiva delle costituz. 21 nov. 1911. Contano (1959) 1062 religiose in 46 case (con casa generalizia a Roma), distribuite in Polonia (c. 37), Italia (7), Francia (3), Nuova Zelanda (1). Attendono alla educazione e istruzione dei giovani e alle opere catechistiche.

BIBL. — SALVATORI, *Vita della S. Madre A. Merici*, Roma 1807. — E. GIRELLI, *Della vita di S. A. Mer. vergine bresciana e del suo santo istituto*, Brescia 1871. — V. POSTEL, *Histoire de S. A. M. et de tout l'Ordre des Ursulines*, Paris 1878, 2 voll. — *Hist. de S. A. M.*, Mondoville 1885. — *Lebensgesch. der hl. A. Mer.*, Paderborn 1892. — *Gesch. der hl. A. Mer. u. des... Ordens der Ursulinen*, Innsbruck 1893. — P. GUERRINI, *S. A. Mer. e la Compagnia di S. Ors.*, Brescia 1936. — B. DEL CAMPO, *S. A. Mer. fondatrice delle O.*, Alba 1937. — Lettera di Pio XII per il centenario della morte della santa, 22-V-1940: AAS 32 (1940) 486-88. — G. VARISCHI, *S. A. Mer. a Cremona*, Cremona 1941. — G. BERNOVILLE, *S. A. Mer., les Ursul. de France et l'Union Romaine*, Paris 1947. — MARTIN MARIE de St. Jean, *L'esprit de S. A. Mer.*, Brescia 1947 (pp. 678); vers. it., Roma 1949. — G. GARIONI BERTOLOTTI, *S. A. Mer. vergine bresciana*, Brescia 1950. — A. CISTELLINI, *Un'educatrice del '500*, in *Suppl. pedagog. di Scuola Ital. Mod.* 12 (1950-51) 393-98. — *Id.*, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948, p. 47-55, 198-212 (bibl. a p. 545; aggiungi M. MONICA, *A. Mer. and her teaching idea*, St. Martin-Ohio 1945).

Chroniques de l'Ordre des Ursulines, Paris 1673 ss, 3 voll. — *Journal des illustres religieuses de l'Ordre de S. Urs.*, avec leurs maximes et pratiques spirituelles, Paris 1684 ss, 5 voll. — M. HAMEL, *L'année spirituelle, historique et chronologique des religieuses Urs.*, Paris 1689; nuova ed., Clermont-Ferrand 1891. — CHARLES STE-FOI, *Annales de l'Ordre de S. Ursule depuis la Révolution française*, Clermont-Ferrand 1857, 3 voll. — *Id.*, *Vie des premières Ursulines de France*, Paris 1856, 2 voll. — *Les Ursulines de Québec*, Québec 1868 ss, 4 voll. — F. JETTÉ, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation fondatrice des U. de Québec*, Ottawa 1954. — M. ARON, *Les Urs.*, Paris 1937. — MARTIN MARIE de St. Jean, *L'éducation des Urs.*, Roma 1947. — M. M. VIANEY BOSCHET, *Hist. des origines de l'Union Romaine e Les origines de l'Un. Romaine*, Roma 1950 e Roma 1951. — J. L. BEAUMIER, *L'Union Rom. des Urs.*, Trois Rivières (Canada) 1950.

ORSOLINE di Valenciennes (BB.), vergini e martiri, ghigliottinate nell'ottobre 1794 dopo un atroce calvario di stenti, di paure, di perquisizioni e confische, di fughe, di peregrinazioni da una prigione all'altra, cominciato il 30 sett. 1790. Erano accusate di aver ripreso l'abito e l'esercizio dei loro diritti, contro le leggi della repubblica; soprattutto erano accusate di emigrazione, poiché nel sett. 1792 si erano rifugiate presso le O. di Mons (dalle quali la casa di Valenciennes era stata fondata nel 1656) e, riuscito vittorioso l'esercito austriaco, erano ritornate a Valenciennes (11 nov. 1793). Quando l'esercito repubblicano rientrò in città (29 ag. 1794), scatenò la vendetta. Per prime il 17 ott. 1794 salirono il patibolo (« elles n'y marchèrent pas, mais elles volèrent au lieu du supplice; elles y montèrent en riant », scrive il 20 ott. Scolastica Leroux a una consorella di Mons); MARIA LUISA GIUS. VANOT (n. 12-VI-1728 a Valenciennes, professa il 31-VIII-

1749 col nome di Maria Natalia), GIOVANNA REGINA PRIN (n. 9-VII-1747 a Valenc., professa il 28-IV-1767 col nome di M. Laurentina), AGOSTINA GABRIELLA BOURLA (n. 6-X-1746) e MARIA GENOVEFFA DUCREZ (n. 27-IX-1756), ambedue di Condé e ambedue professe il 28-IV-1779 coi nomi di M. Orsola e M. Luisa rispettivamente, ambedue arrestate a Condé, M. MADDALENA GIUS. DEIARDIN, n. 11-VI-1760 a Cambrai, professa il 22-VIII-1781 col nome di M. Agostina: sali il patibolo cantando il *Miserere* e il *Magnificat*. Il 23 ott. le seguirono nel martirio: CLOTILDE GIUS. PAILLOT superiora del convento di Valenc. (n. 25-XI-1739 a Bavay, professa il 23 ott. 1756 col nome di Clotilde Gius.), consigliera nel 1789, superiora il 13-II-1790, rieletta il 26-XI-1793; invano davanti al tribunale, per liberare le sue figlie, aveva rivendicato a sé tutte le responsabilità), M. MARGH. GIUS. LEROUX (n. 14-VII-1759 a Cambrai, professa il 9-VIII-1775 col nome di M. Scolastica) e sua sorella ANNA GIUS. detta GIUSEPPINA clarissa urbanista a Valenc. (n. 23-I-1747, professa tra le clarisse il 10-V-1769, arrestata con la sorella nella notte sull'1 sett.), le due brigidine M. LIEVINA LACROIX (n. 24-III-1753) e M. AGOSTINA ERRAUX (n. 20-X-1762), ambedue native di Port-sur-Sambre, ambedue professe tra le brigidine di Valenciennes (col nome di Dama Anna Maria e Dama Lievina), ambedue accolte tra le O., arrestate insieme nella notte sul 5 sett., la conversa orsolina GIOVANNA LUISA BARRÉ (n. 23-IV-1750 a Saily en Ostrevent, dioc. di Arras, professa tra le O. il 20-I-1777 col nome di M. Cordula).

Le loro tombe restarono sconosciute. Esse furono beatificate il 13-VI-1920 con 5 Figlie della Carità di Arras. — AAS 12 (1920) 79-82, 281-87. — J. LORIDAN *Les bienh. Urs. de Valenc.*, Paris 1920.

ORSUCCI Angelo (B.), O. P. (1573-1622), n. a Lucca, m. a Nagasaki (Giappone). Vestito l'abito domenicano a Lucca (1586, professò 1589), ivi iniziò gli studi che terminò alla Quercia (Viterbo). Ordinato sacerdote (1597) e nominato lettore (1599), si recò in Spagna (1600), indi (1601) nelle Filippine (arrivò nel 1602). Esercitato per 10 anni fruttuoso apostolato presso gli infedeli, fu eletto vicario del convento di S. Giacomo di Guja (Messico), luogo di raduno dei religiosi spagnuoli diretti alle Filippine; vi rimase tre anni (1612-15). Nel 1615 ritornò alle Filippine conducendo seco 32 religiosi provenienti dalla Spagna. Nel 1618 ottenne l'evangelizzazione del Giappone. Catturato dopo pochi mesi, incarcerato per più di tre anni, fu martirizzato a Nagasaki. Venne beatificato da Pio IX (1867) con altri 205 martiri giapponesi.

P. T. MASETTI, *I martiri dell'Ordine dei Pred. uccisi... nel Giappone*, Roma 1868, p. 163-194. — L. FERRETTI, *Vita del B. A. O. con varie lettere del Beato e documenti inediti*, Roma 1922. — P. LAZZARINI, *Bisso e porpora. Il B. A. O.*, Torino 1950 (pp. 90).

ORSULANA. v. ORTOLANA.

ORLE. v. CIVITA CASTELLANA.

ORTHROS, nel rito bizantino (v. RITI) designa la più lunga parte dell'Ufficio divino (v.) la quale corrisponde a Mattutino e Lodi dell'Ufficio latino. Cf. E. MERCENIER-F. PARIS, *La prière des églises de rite byzantin*, Chevetogne 1947, p. 90-148.

ORTIGUE (d') Giuseppe Luigi (1802-1866), n. a Cavillon, m. a Parigi, critico musicale, autore di varie composizioni sacre, tra cui una Messa senza parole, più noto per i suoi studi su Rossini e per essere stato redattore-capo della rivista *La Maîtrise*, fondata dal NIEDERMEYER (v.), la quale si proponeva di opporsi all'invasione dell'arte profana nel servizio liturgico. Dell'O. ricordiamo: *Introduction à l'étude des tonalités et principalement du chant grégorien et de la musique moderne* (1857); *Traité théorique et pratique de l'accompagnement du plain-chant* (1856-1876); *Abécédaire du plain-chant* (1841); *dictionnaire liturgique, historique et théorique du plain-chant* (1854, 1860); *La musique à l'église* (1861), opere edite tutte a Parigi. — HURTER V³, col. 1407.

ORTIZ Diego, agostiniano, protomartire del Perù († 1568). N. a Gelafe (Madrid), entrò nell'Ordine a Siviglia e nel 1559 partì missionario per il Perù. Trascorrendo di regione in regione con miracoli di zelo, fece numerose conversioni. Tra i convertiti vi furono i sovrani di Japonqui, che però, ripresi dai missionari perché tenaci nei vizi, tornarono al paganesimo, esiliando i missionari. Ma l'O. non abbandonò il campo. Arrestato, è sottoposto a lungo martirio: prima legato a una croce e percosso, quindi, martoreggi le ginocchia e passatavi una catena, vien trascinato per dieci leghe all'*Inca*; subisce lungo stittecchio per una notte intera, lo trafeggono dalle viscere alla testa... Dalla sua morte fiorirono numerose conversioni, sì che il card. Barluffi lo disse apostolo in vita e apostolo dopo morte.

LANTERI, *Postrema saecula sex rel. Aug.* II (Tolentino 1859) 259-64. — CRUSENO-LANTERI, *Monastic. Aug.* I (Valladolid 1890) 657.

Si distingue da Diego O., O. P. († 1640), autore di una prolissa *Summularum Explicatio* (Siviglia 1635). — HURTER III³, 583 nota 1.

ORTIZ Francesco, O. M. dell'osservanza della provincia di Castiglia († 1547?), predicatore di grido, *alumbrado* (v. ILLUMINATI di Spagna), ammassato dalla F. Francisca Hernandez, incarcerato per tre anni nelle prigioni dell'Inquisizione, infine recluso volontario nel convento di Torrelaguna. — Suo fratello **Pedro** fu maestro alla facoltà di teologia di Parigi. Alcune « annotazioni » attribuite, a partire dal 1569, ai fratelli O. e utilizzate dal p. Gil Gonzalez S. J. per la redazione di un Direttorio definitivo, sarebbero il frutto di un ritiro fatto da Pedro a Montecassino nel 1538 sotto la guida di S. Ignazio. Cf. H. BERNARD-MAÎTRE, *Les « Annotations » des deux frères O. sur le traité de l'élection des « Exercices spirituels »*, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 34 (1958) 393-434.

Francesco O. fu scrittore fecondo; ma gli vennero attribuite anche opere di un altro minore francescano osservante della stessa provincia castigliana, **Francesco Lucio O.** detto il *Giovane*. v. elenco delle opere presso A. TEEAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, 1619 s. — WADDING, *Script.* (Roma 1906²) 87 s. — SBARALEA, *Suppl.* I (Roma 1908²) 291. — HURTER II³, 1572; III³, 583 nota 1, che ricorda due altri omonimi e le loro opere principali.

ORTIZ Tommaso, agostiniano (1668-1742). N. a Dueñas (Palencia), professò nel 1687 e tre anni dopo partì per le Filippine, donde (1696) passò missionario in Cina. S'adoprò molto, oltre che alla conversione degli infedeli, a mantenere la concordia tra i missionari, divisi per la questione dei RITI CINESI (v. Fedele ai comandi del legato card. de

Tournon, fu espulso dalla Cina. Si rifugiò in gli ultimi missionari agostiniani a Macao, donde ritornò alle Filippine. Ivi, dal 1713 alla morte, fu superiore provinciale, esempio di virtù religiose, carità, zelo. Morì a Manila. Compose molte opere di formazione spirituale; altre ne tradusse in tagalo. Voltò l'*Imitazione di Cristo* in cinese. Gli si attribuisce pure la traduzione cinese della *Bibbia*, usata da missionari, stampata senza nome d'autore a Shanghai.

LOPEZ-BARDÒN, *Continuat. Crusen. Mon.* III (Valladolid 1916) 66-8. — SANTIAGO-VELA, *Bibliot. Ibero-Americana de la Ord. de S. Agust.* VI (Madrid 1922) 179-99.

ORTODOSSI (da ὀρθός = retto e δόξα = opinione) si dicono, in genere, coloro che professano retta opinione o vero giudizio in una determinata materia. Il termine antitetico è *razódoξος* = di cattiva, falsa opinione, e *eterodosso* = di altra opinione, diversa da quella tenuta dagli O., quindi « separato » dagli O., cioè *scismatico* o *eretico*.

I. Naturalmente, ognuno confischerà a proprio onore la qualifica di ortodossia, scaricando sugli « altri » — tutti quelli che dissentono da lui — la qualifica peggiorativa di eterodossia (la quale, secondo un'etimologia ironica, è sempre l'opinione degli altri, appunto). Si tratta infatti di categorie che impegnano il giudizio di VERITÀ (v.) e si palleggeranno a capriccio in tutte le direzioni se non si precisi una verità ferma o una regola accettata, *rispetto alla quale* un pronunciamento si dirà ortodosso se vi è conforme, eterodosso quando se ne discosti. Quella verità o regola può essere uno statuto, un'autorità, un maestro, un sistema, una scuola, un credo, una chiesa, una rivelazione definitiva, un concilio.... V'è un modo di annullare tali designazioni: negare ogni verità o regola ferma, professar che tutto è vero e buono ciò che par vero e buono a ciascuno, come insegnavano gli antichi sofisti (v. SCETTICISMO).

II. Questo dizionario, già noto ai pagani (per es. ad Aristotele, Simplicio, Proclo) e ai primi secoli cristiani (per es. a Clemente Aless.), ebbe gran voga nel IV sec., con significato esclusivamente religioso, e precisamente dottrinale dogmatico (non già morale pratico, benché i due aspetti siano tra loro solidali: l'ortodossia, il ben pensare, è il presupposto necessario, qualunque non sufficiente, del ben fare o della ortopraxis: un ortodosso può essere cattivo, ma un eterodosso non può essere oggettivamente buono). Secondoché si configurava la verità di fede o la regola del credere, ortodosso era colui che nelle formulazioni del dogma era in accordo con la S. Scrittura, con la tradizione eccles., con i Padri, con i vescovi, con i concilii ecumenici, con la chiesa di Roma, con il papa, con i simboli di fede. Da questo punto di vista l'ortodossia è continuità con le fonti, antichità, fedeltà, conservatorismo, mentre l'eterodossia è novità, cominciamento, originalità, rivolta. Ma poiché v'è una certa evoluzione dei DOGMI (v.) prevista dalla ortodossia, l'eterodossia che la nega pecca di arcaicismo, di conservatorismo restrittivo (aspetti che l'anglicano C. H. TURNER descrive nelle eresie dei primi secoli, in un libro ricco di erudizione ma costruito su una ecclesiologia difettosa: *The pattern of christian truth. A study in the relations between orthodoxy and heresy in the early Church*, London 1955).

Di uno stesso autore, ad es. di Origene o Ario, ortodossa poté essere una dottrina, eterodossa un'altra; così è che la Chiesa bizantina nella festa dell'ortodossia (prima domenica della grande quaresima), istituita dall'imperatrice Teodora, celebra il culto delle IMMAGINI (v.), ristabilito dal conc. di Costantinopoli dell'843 contro le negazioni degli ICONOCLASTI (v.).

III. Oggi, nel linguaggio dogmatico, O. si dicono i fedeli della cosiddetta (mal detta) Chiesa greca separati da Roma (v. SCISMA orient., ORIENTE crist., GRECI uniti), che fanno capo alle seguenti gerarchie:

Patriarcato di Costantinopoli (Chiesa bizantina o di Costantinopoli): Turchia, Egeo, Esarcato dell'Europa occid. e settentr. (sede a Londra), Esarcato dell'Europa centrale (sede a Vienna), Arcivescovati di Finlandia e di Estonia, Metropoli di Praga, Comunità negli Stati Uniti d'Am.

Patriarcato di Alessandria (Africa).

Patriarcato di Antiochia.

Patriarcato di Gerusalemme.

Arcivescovato del Sinai.

Patriarcato di Serbia (Jugoslavia, Comunità negli Stati Uniti d'Am.).

Patriarcato di Romania (Romania, Comunità negli Stati Uniti d'Am.).

Esarcato di Bulgaria (Bulgaria, Comun. negli Stati Uniti d'Am.).

Autocefali di Albania (Albania, Comun. negli Stati Uniti d'Am.).

Autocefali della Grecia (Grecia).

Arcivescovato di Cipro.

Metropoli di Varsavia (Polonia).

Catolicosato di Georgia.

Varie gerarchie della Russia (Chiesa patriarcale, Chiesa sinodale, Chiesa autocefala ucraina, Staroveri o Vecchi credenti russi, Chiese dell'emigrazione russa).

Queste Chiese sono cristiane perché professano fede nella rivelazione cristiana e in Cristo, al pari delle Chiese protestanti e della Chiesa Romana. Come i PROTESTANTI (v.), ripudiano il primato del papa di Roma e il suo magistero infallibile; ma si differenziano dai protestanti perché non condividono certe loro negazioni dogmatiche circa la GIUSTIFICAZIONE (v.), le opere buone (v. FEDE ED OPERE), la GERARCHIA (v.), i SACRAMENTI (v.), ecc.

Rispetto alla Chiesa Romana, dunque, si differenziano perché non riconoscono nel papa di Roma il capo supremo della Chiesa di Cristo voluto da Cristo. Dal punto di vista della Chiesa di Roma, questo rifiuto non è soltanto SCISMA (v.) giurisdizionale, ma anche ERESIA (v.), anzi eresia compendiosa, quand'anche non vi fossero altri punti dogmatici che dividono le due frazioni cristiane, ad es. il FILOQUE (v.) e i dogmi definiti dalla Chiesa Romana dopo lo scisma orientale. Tuttavia gli O. separati rivendicano a se stessi, a titolo esclusivo, la qualifica di O. perché si professano fedeli ai primi concilii ecumenici (specialmente a Nicea e a Calcedonia), anteriori allo scisma di Fozio (v.) e di MICHELE Cerulario (v.), mentre la Chiesa Romana avrebbe deviato dalle formule dei primi concilii cadendo, essa, nell'eterodossia.

La Chiesa Romana, allora, preferì chiamarsi semplicemente Cattolica, il qual vocabolo, nel suo uso storico, distingue la Chiesa Romana dalle Chiese cristiane ortodosse e dalle Chiese cristiane prote-

stanti. Non rinunciò tuttavia al diritto di chiamarsi «ortodossa» in senso etimologico (ed usa ancora questo termine, nel suo senso originario, quando propone una «professio fidei orthodoxae», quando, nel canone della Messa, prega «pro omnibus orthodoxis atque catholicis et apostolicis fidei cultoribus»).

IV. Anche nelle regioni governate dalle Chiese ortodosse vivono comunità di cattolici aderenti alla Chiesa Romana («uniti», «uniati»). Quando praticano, nelle celebrazioni liturgiche, i RITI (v.) orientali degli O., si chiamano anche O. cattolici (distinti dagli «O. separati»), che si differenziano dai cattolici latini solo per il rito liturgico e per il codice canonico (v. ORIENTE crist.), e che, dunque, più inequivocamente si dovrebbero dire «cattolici orientali», o «cattolici di rito orientale».

Per la Bibl. v. SCISMA or. e ORIENTE crist. — B. SCHULTZE, *Riflessione teologica sul significato di «Chiesa orientale» e «Ortodossia»*, in *Gregorianum* 42 (1961) 444-62. — G. DEJAIFVE, *Orient et Occident chrétiens: deux théologies?* in *Nouv. Rev. thol.* 81 (1959) 3-19: la teologia degli O. è mistica, negativa, esistenziale, quella latina è razionale, positiva e tecnica. — P. EVDOKIMOV, *L'Eglise orthodoxe*, le sue posizioni teologiche, in *Verbum caro* 13 (1959) 331-61. — Id., *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX^e s.*, in *Rev. des sc. rel.* 34 (1960) 57-76. Cf. R. Marichal, *Un nouvel exposé de l'orthodoxie* (un libro di Evdokimov), in *Rech. de sc. relig.* 48 (1960) 95-102. — *Orthodoxie et occuménisme*, in *Istina* 6 (1959) 385 ss, *Du problème au mystère*, ivi 7 (1960) 129 ss, documenti e studi. — C. J. DUMONT, *L'Eglise orientale catholique et l'unité chrétienne. Documents et réflexions*, ivi 7 (1960) 409-32. — V. ROSHKO, *L'Eglise orthodoxe d'Alaska*, in *Istina* 7 (1960) 389-406. — S. de Vos, *Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie*, in *Irenikon* 34 (1961) 217-31, sopravvivenza del monachismo, espansione del monachismo femminile. — M. J. LE GUILLOU, *Les églises orthodoxes dans le monde moderne*, in *Istina* 5 (1958) 417-42. — O. R. ROUSSEAU, *Le prochain concile et l'unité de l'Église*, in *Irenikon* 32 (1959) 309-33: speranze, suggestioni, difficoltà (principale: il primato papale quale fu definito dal conc. Vaticano) da parte degli O.

ORTOGENESI (da ὀρθός = retto e γένεσις = nascita, formazione), termine introdotto in biologia da TH. EIMER (*Orthogenesis der Schmetterlinge*, Jena 1897; E. RABAUD, *Le transformisme et l'espérance*, Paris 1911; *L'adaptation et l'évolution*, Paris 1922) per esprimere l'idea che la specie vivente — come l'individuo, del resto — ha una sua linea di sviluppo predefinita nel suo corredo genetico. Vari fattori, in particolare l'ambiente, provoca l'apparizione di diverse forme, ma tutte appartengono alla linea evolutiva determinata della specie come sue fasi successive. È un'interpretazione della EVOLUZIONE (v.) e del TRASFORMISMO biologico (v.), con la quale si vuol salvare la variabilità della specie e insieme il principio naturalistico, secondo cui l'essere vivente, per quanto sia plastico e variabile, ha una NATURA (v.) determinata e costante, un suo destino intrinseco, per cui non ogni forma vitale può derivare da una specie data, ma soltanto quelle forme che siano originariamente iscritte nella predefinita curva di possibilità di quella specie.

NICOLA PENDE (*Scienza dell'O.*, Bergamo 1939; cf. M. BARBERA, *O. e biotipologia*, Roma 1945) ha usato il termine in altro senso per indicare la formazione armonica e completa dell'individuo o «biotipo» umano in tutti i suoi segmenti costitutivi, compreso

quello spirituale. v. UOMO, CORPO, FISIONOMIA, CARATTERE, TEMPERAMENTO, ANTROPOLOGIA, PSICOLOGIA.

ORTOLANA (*Hortulana, Orsulana*), B., madre delle sante CHIARA (v.) e AGNESE (v.) di Assisi, appartenente a nobile famiglia, pellegrinò in Terra santa e al monte Gargano. Rimasta vedova, entrò a far vita religiosa nel monastero di S. Damiano, sotto il governo della figlia Chiara e in compagnia delle altre due figlie, Agnese e Beatrice. Morì il 2 gennaio 1253 (?) e venne sepolta in S. Damiano, donde fu poi trasportata nella chiesa di S. Giorgio dove erano sepolte anche le figlie Chiara e Agnese. Festa il 2 gennaio, nel martirologio francescano.

Cf. la *Leggenda* (quasi certamente di Tomaso da Celano) e il *Processo di canonizzazione* di S. CHIARA (v.). — *Arch. Franc. Hist.* 1920, p. 403-507 — CRO da Pesaro, Roma 1904.

ORTONA. v. LANCIANO.

ORVAL (*Aurca Vallis*), celebre abbazia dei Benedettini (di Cava?) nella parte meridionale della provincia belga del Lussemburgo, fondata da Arnolfo II verso il 1070, occupata prima dai Benedettini, poi (1110) dai Canonici regolari agostiniani di Treviri; infine passò ai Cistercensi di Trois-Fontaines della linea di Clairvaux, che vi giunsero in numero di 7 l'8 marzo 1131 guidati da Costantino fatto abate. La fondazione venne confermata da Innocenzo II con bolla del 12 apr. 1141. L'abbazia lungo la serie dei suoi 51 abati s'arricchì rapidamente e giunse all'apogeo del suo splendore verso il 1759, possedendo allora non meno di 500 tra città, villaggi e cascinali: tutte le arti, tutti i rami dell'industria vi erano in fiore. Il convento e la chiesa, simili a splendida residenza regia, vennero completamente distrutti dagli eserciti rivoluzionari francesi nel 1793 e l'abbazia venne soppressa nel 1796. — COTTINEAU II, col. 2148 s. — A. CYPRIEN, *Petite hist. de l'abbaye d'O.*, Brux. 1948 (pp. 69). Anche la biblioteca preziosa andò dispersa, toltono qualche manoscritto che i monaci in fuga poterono portar seco. Le misere rovine del convento, cadute in mani private, riprendono vita attorno alla splendida nuova basilica (consacrata l'8 sett. 1948).

ORVIETO, diocesi immediatamente soggetta alla S. Sede, comprendente 11 comuni in provincia di Terni. Il centro di O. risale ad un antico centro etrusco di incerta identificazione. Il nome odierno che nota l'antichità della città (*Urbevetum*, da Urbs Vetus) ebbe origine nell'alto medioevo.

Non si conosce l'epoca precisa di erezione della diocesi. Le prime notizie certe sui vescovi ricordano un *Giovanni* (590) e un *Candido* (591, 596). In seguito frequenti furono i rapporti di O. con i Pontefici, che talvolta vi dimorarono. Tra i vescovi si segnalano: *Riccardo* († 1200) sotto il cui governo venne ucciso dai catari della città S. Pietro Parenzo († 1199), mandato in O. da papa Innocenzo III come podestà; *Costantino Medici* O. P. mandato da Alessandro IV in Grecia (1255); *Giacomo Maltraga* († 1269) sotto il quale avvenne il miracolo eucaristico di BOLSENA (v.) che diede origine all'istituzione della festa del Corpus Domini e all'erezione del duomo di O.; *Sebastiano Vanzì*, che si distinse al conc. di Trento ed edificò il Seminario (poi ampliato dal card. *Fausio Polo* 1645 e da *Giacomo Silvestri* 1773); card. *Gerolamo Simoncelli* che partecipò al conclave

del 1590 durante il quale i fautori della sua elezione composero e pubblicarono la cosiddetta *Profezia* di S. MALACHIA (v.). — La diocesi ha per patrono S. Brizio. Conta c. 65.000 fedeli in una sessantina di parrocchie. Ha proprio Seminario minore, con i corsi filosofici; gli studi ecclesiastici teologici si compiono nel Pontif. Seminario Reg. Umbro XI in Assisi.

Il più venerando monumento di fede e di arte, universalmente noto, è il *duomo*, dedicato all'Assunta. Sorge sul luogo delle antiche chiese di S. Maria del Vescovato e di S. Costanza. La costruzione fu iniziata nel 1290 per conservarvi la reliquia del miracolo di Bolsena. Di stile romanico con travature a vista fino alla linea del transetto, fu poi continuato in stile gotico al principio del '300 da Lorenzo Maitani, a cui si deve l'abside e la facciata. Questa, concepita come un trittico armonico dal Maitani, che vi eseguì la maggior parte delle sculture (tra cui i finissimi rilievi dei quattro pilastri), fu continuata da Andrea Pisano, cui si attribuisce il gruppo della Vergine col Bambino sulla porta maggiore, e da Andrea Orcagna, che vi lavorò come finissima trina il rosone centrale. Nel suo meraviglioso complesso di sculture e di musaici fu finito nel 1580; questi ultimi poi furono rifatti in gran parte nel '600 e '700. Nell'interno, cui accresce varietà ed interesse la diversità degli stili, sono notevoli: la *Cappella Nuova* o della *Madonna di S. Brizio* con due affreschi del B. Angelico e quelli celebri di L. Signorelli (1499-1504), che nella plasticità ed energia del nudo anticipa l'arte di Michelangelo; la *Cappella del Corporale* con affreschi; il celebre *Reliquiario* di Ugolino di Vieri e compagni, orafi senesi (1338), a forma di edificio gotico con scene della vita di Gesù e storie del miracolo di Bolsena; un fonte battesimale insigne (1402); un prezioso pulpito, ecc.

Notevoli, in città, sono anche: la chiesa di S. *Andrea*, sorta in un'altra più antica nel secc. XI-XII e più volte rimaneggiata, conserva nei sotterranei resti della basilica del sec. IV; il *Palazzo dei Papi*, costruito dal sec. X al 1301, in cui ha sede il *Musco dell'Opera del Duomo*, con belle opere di Simone Martini, Luca Signorelli ed altri; il *Pozzo di S. Patrizio*, fatto costruire da Clemente VII su disegno di A. Sangallo il giovane (1527-37).

Penitenti di O.: con questo nome si indicano le religiose di un ordine che ha le stesse osservanze e la stessa divisa delle Carmelitane Scalze. Raccolgeva donne di cattiva condotta che desideravano fare penitenza; costoro erano comunemente chiamate ad O. le « Convertite ». Loro insigne benefattore fu il sacerdote orvietano Antonio Simoncelli († 1669), come si deduce dalla iscrizione sepolcrale dedicataagli dalle « Moniales Poenitentes » e conservata nella chiesa annessa al monastero (ora ridotta a scuderia); non si conosce con precisione il tempo in cui queste religiose scomparvero.

BIBL. — LANZONI II, 544 s. — CAPPELLETTI V, 459-536. — UGHELLI I, 1436-80. — L. LUMI, O. *Note storiche e biografiche*, Città di Cast. 1891. — ID., *Coacice diplomatico della città di O.*, Firenze 1884; correzioni e aggiunte a cura di Dan. Waley, in *Bollettino dell'Istit. stor. artistico Orvietano* 4 (1948) 6-10. — ID., *Statuti e registri dell'Opera del duomo*, Roma 1891. — ID., *Il duomo d'O. e i suoi restauri*, ivi 1891. — ID., O., Bergamo 1926. — PER. PERALI, O., ivi 1919. — *L'Illustraz. Vatic.* 1932, p. 861, 963; 1933, p. 548; 1936, p. 481, 721, 1145 ecc. — E. CARLI, *Le sculture del duomo di O.*, Bergamo 1947. — G. BUCCOLINI, *Serie critica dei vescovi di Bolsena e*

O., Perugia 1947 (pp. 130). — V. NATALINI, *Il capitolo del duomo di O. ed i suoi statuti inediti* (1260-1458), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 9 (1955) 177-232 (inaugurazione della vita comune 1029 e progressivo ritorno alla vita privata; beni, dignità, statuti, con 9 docc.). — D. WALEY, *Medieval O.*, Cambridge 1952. — Id., *Pope Boniface VIII and the Commune of O.*, in *Transact. of the R. Hist. Soc.* 32 (1950) 121-39. — A. LAZZARINI, *Docc. dei sec. XIII e XIV sul miracolo di Bolsena* 1951. — M. TORDI, O., Roma 1950.

ORY Matteo, O. P. (1492-1557), n. a La Canne (Bretagna), m. a Parigi, inquisitore e predicatore insigne. Domenicano a Dinan (c. 1510), studiò a Parigi, ove nel 1527 è maestro in teologia, poi priore a S. Giacomo (1534), grande inquisitore di Francia (1536), vicario generale della sua Congregazione (1542-45), penitenziere del papa Paolo III. Quale inquisitore, difese S. Ignazio di Loiola (v.) e i suoi *Esercizi*, che alcuni volevano far condannare. Lavorò molto per impedire il dilagare degli eretici in Francia; meno felice fu il suo intervento nel caso della duchessa Renata di Ferrara partigiana dell'eresia. Lasciò un'opera, *Alexipharmacum*, contro le eresie, Parigi 1544, Venezia 1551 e 1558.

QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P. II*, 162-63. — A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P. V*, 416-17. — M. M. GORCE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1620-24. — H. BERNARD-MAITRE, *L'inquisiteur dominicain M. O. et son Alexipharmacum contre les hérésies* (1544), in *Rev. de sciences relig.* 30 (1956) 240-60: curriculum dell'O. e analisi della sua opera.

ORZECZOWSKI. v. ORICHOVIUS.

OSANNA (ebraico *hoshā'nā* = salva, di grazia; aramaico *hoshā'ānā*; greco *ὄσαννύ*; Volgata *hosanna*; latino *hosanna* e *osanna*), alla lettera si volge: «Salva, deh!», ma è diventata acclamazione enfatica generica corrispondente al latino e italiano «Salve». Notava S. Agostino (*Tract. in Joh.* LI, 2, PL 35, 1764): «Vox autem obsecrans est, Hosanna, sicut nonnulli dicunt qui hebraeam linguam noverunt, magis affectum indicans quam rem aliquam significans, sicut sunt in lingua latina quae interjectiones vocant». Nel senso di *salus* (greco *σωτηρία*) appare in Apoc VII 10 e XIX 1: «Salus Deo nostro qui sedet super thronum, et Agno...; Alleluja: salus et gloria et virtus Deo nostro est». Cf. nell'inno *Pange lingua*: «Genitori Genitoque laus et jubilatio, salus honor, virtus quoque sit, et benedictio». L'acclamazione della turba a Gesù che entra in Gerusalemme, presso Mt XXI 9 contiene l'O.: «Hosanna filio David: benedictus qui venit in nomine Domini: hosanna in altissimis»; Marco (XI 9 s) e Giovanni (XII 13) la ripetono con varianti trascurabili. Luca (XIX 38) sostituisce Hosanna con una graziosa parafrasi: [«Benedictus qui venit rex in nom. Dom.], pax in coelo, et gloria in excelsis», che richiama i concetti degli angeli a Betlemme (Luc II 14). L'acclamazione ripete la «vox exultationis et salutis» del salmo 117 (ebr. 118) vers. 25 e 26 (cf. v. 15): «O Domine, salvum me fac, o Domine, bene prosperare. Benedictus qui venit in nomine Domini». Il Patrizi volge il v. 25 così: «Deh Signore, sì, salva, orsù; deh! Signore, sì, fa prosperare, orsù»; ricorda che gli ebrei nella solennità dei Tabernacoli prendevano rami da quattro specie di alberi, li legavano assieme, li portavano in mano agitandoli alle parole: «Celebrate il Signore», in principio del salmo, in fine e alle parole: «Deh Signore...» (il rito richiama l'ovazione popolare

prestata a Gesù nella domenica delle Palme; questa però fu spontanea, non rituale, e vi appaiono sole frondi d'ulivo e di palma). La *Vulgata*, che dipende dalla versione greca del Settanta, traduce: «Salvum me fac». Il salterio del breviario ambrosiano è più fedele, ma più oscuro: «O. D., salva nunc, o. D. bene prospera nunc». S. Girolamo volgeva direttamente dall'ebraico: «Obsecro, Domine, salva, obs., D. prosperare, obs.».

Come si vede la traduzione è imbarazzata. Alcuni poi danno un complemento oggetto ai verbi salvare, prosperare; ma il Bellarmino (*Explanatio in Psalmos*), osservava già: «In hebraeo non est illud me (salvum me fac), sed simpliciter: Hosanna, i. e.: salva, obsecro».

La varietà e l'oscurità delle traduzioni era già lamentata in antico (383) da papa Damaso: «Commentaria cum legerem graeco latinoque sermone in Evangeliorum interpretatione a nostris, id est orthodoxis viris olim ac nuper scripta de eo quod legitur: *Osanna filio David* (Mt XXI 9), non solum diversa sed etiam contraria sibi inter se profertur» (PL 26, 375). E il papa sollecita S. Girolamo a esporre perspicuamente il significato ebraico dell'espressione. Girolamo risponde da maestro (*Epist.* XX, PL 26, 375-79 e in C.S.E.L. LI, 104-10) scartando le versioni insostenibili (come quella di S. Ilario che nel commento a Mt loc. cit. dice: «Osanna hebraico sermone significatur redemptionis domus David»). Anche S. Ambrogio, in Lc lib. IX, n. 15 così interpretava).

Nella liturgia, l'O. ricorre non solo nella celebrazione della domenica delle Palme (v. SETTIMANA S.), ma tutti i giorni nel TRISAGIO (v.) della MESSA (v.), cioè nell'epinico che chiude il prefazio: *Sanctus, Sanctus*, ecc. La partizione attuale di esse è questa: 1) «Sanctus... hos. in excelsis; 2) Benedictus... hos. in exc.». Vi sono accostati due testi diversi: 1) «Sanctus... gloria tua; 2) Hos. in exc. Benedictus... hos. in exc.»; si è voluto giustapporre al canto degli angeli (Is VI 3) il canto degli uomini (Salmo 117) e dei «pueri hebraeorum» della festa delle Palme. Cf. la formula conclusionale dei prefazi: «Cum quibus [gli angeli] et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur, supplicii confessione dicentes: Sanctus...», e l'antifona della dom. delle Palme: «Cum angelis et pueris fideles inveniamur, triumphator mortis clamantes: H. in exc.». Il secondo testo dell'epinico della messa è la riproduzione (con leggere varianti) dell'acclamazione riportata da Mt XXI 9.

Ad ogni modo, oggi l'epinico è una composizione sola. Nella messa solenne si spezza in due, rimandandosi il canto del Benedictus a dopo la elevazione del calice: disposizione liturgica relativamente recente, ignorata dal messale, svolta con diligenza dal Coer. Epp. (II 8, n. 70 s): «Chorus prosequitur cantum [dell'epinico] usque ad *Benedictus qui venit*, etc. exclusive; quo finito, et non prius, elevatur Sacramentum. Tunc silet chorus, et cum aliis adorat. Organum vero, si habetur, cum omni tunc melodia et gravitate pulsandum est. Elevato Sacramento, chorus prosequitur cantum: *Bened. qui venit...*».

S. Girolamo (*In Mt XXI* 15, PL 26, 152 C; v. anche la nota f, con un passo tratto dall'itinerario di Antonino) accenna all'uso di acclamare i vescovi e i «sancti viri» con l'O. Non si tratta di uso liturgico; Girolamo vi è sfavorevole.

F. VIGOUROUX in *Dict. de la Bible III*, col. 759 s. v. MESSA e storie della liturgia.

OSANNA da Cattaro (B.), O. P. (1493-1565), n. da genitori greco-ortodossi a Releza (e non a Kumani, come fu detto), m. a Cattaro. Anima contemplativa, attratta in particolare dalle sofferenze del Salvatore, a 14 anni lascia i suoi monti per entrare a servizio della famiglia Buccchia di Cattaro (1507); ivi rimase sette anni, convertendosi al cattolicesimo e facendosi terziaria domenicana sotto il nome di O. Per assecondare il suo ardore contemplativo e la chiamata del Signore a 21 anni ottenne di essere rinchiusa in una celletta prima presso la chiesa di S. Bartolomeo (1514-21), e poi di S. Paolo (1521-65). Attorno a lei si radunarono delle giovani che poi formarono una comunità religiosa. Grazie straordinarie ne segnarono la vita mortificatissima. Pio XI ne confermò il culto nel 1927. — AAS 20 (1928) 39-42. — I. TAURISANO, *Beata O. da C.*, Roma 1929.

OSANNA di Jouarre. v. OSMANNA.

OSANNA Andreasi da Mantova (B.), O. P. (1449-1505), n. e m. a Mantova, figlia di Nicola Andreasi e Agnese Gonzaga. Colmata fin da piccola di grazie straordinarie, tutta la vita consacrò al bene delle anime. A 5 anni ebbe la prima visione; a 7 fece voto di verginità. Terziaria domenicana a 14 anni (1463), non fece la professione, per ordine divino, che a 53 anni (1501). Orfana del padre (1464), e poi della madre, prese su di sé la cura della famiglia. Ebbe segnalatissime grazie mistiche: 1468, spozalizio mistico; 1476, corona di spine; 1477, trafittura del costato; 1478, stimate. La sua salma fu deposta in una cappella a sinistra della chiesa di S. Domenico a Mantova. Il p. Janingo nel 1686 passò per Mantova, visitò la cappella, prese un disegno del maestoso monumento eretto da Isabella Estense moglie del marchese Francesco Gonzaga, e lo riprodusse inciso in rame in ACTA SS. Leone X ne permise il culto (1515), riconfermato ed esteso da Innocenzo XII (1694-95).

BIBL. — Le prime biografie furono scritte dal FERRARIENSIS (Silvestro da Ferrara), che la conobbe personalmente per molti anni e ne fu uno dei confessori, Milano 1505, cinque mesi dopo la morte della Beata (edita in ACTA SS. Jun. III [Ven. 1743] die 18, p. 673-724) e dal p. GIROLAMO olivetano, che ne fu figlio spirituale e uno dei più intimi confidenti, Mantova 1507 (edita pure in ACTA SS., l. c., p. 724-81; a questa vita seguono 43 *Epistole* scritte dalla Beata a Girolamo, ivi, p. 781-98). — BAGOLINI-FERRETTI, Firenze 1905, con lettere della Beata e documenti vari. — I. TAURISANO, *Catalogus hagiogr.* O. P., Roma 1918, p. 50. — M. SPILLER-SALVADORI, *La B. O. Andreasi O. P.*, in *Memorie Domenicane* 60 (1943) 43 ss. — *Movum.* O. P. XIII, 117, 355; XIV, 44. — M. C. DE GANAY, *Les bienheureuses dominicaines*, Paris 1924, p. 369-412. — A. MAGNAGUTI, *La b. O. degli Andr.*, Padova 1949.

OSBERNO († c. 1090), benedettino inglese, monaco e peritissimo «precentor» nell'abbazia di Canterbury, familiare dell'arciv. Lanfranco, biografo degli arcivescovi di Canterbury S. Dunstano (PL 137, 415-94 coi *Miracula*), S. Elfego (PL 149, 375-94), con la *Translatio*, S. Odone (PL 133, 932-44). — v. *Notitia* (da OUDIN II, 757) in PL 149, 367-72.

Osberno (*Osburno*), monaco O. S. B. di Gloucester fiorito verso la metà del sec. XII, autore di dialoghi su Gen, Es, Num, Deut, di un commento al libro dei Giudici dedicato a Gilberto Foliot ex-abbate di

Gloucester, e dello zibaldone *Pannormia*. Cf. FABRICIUS, *Biblioth. lat.* V (Padova 1754) 178. — R. W. HUNT, *The «lost» preface to the «Liber derivationum» of Osbern of Gl.*, in *Mediaeval and Renaissance Studies IV* (London 1958) 267-82. v. OSBERTO Anglico.

OSBERTO, O. S. B., n. a Clare (contea di Suffolk), monaco, poi (c. 1136) priore dell'abbazia di Westminster, amico di Anselmo abbate di Bury St. Edmund (che era nipote del grande S. Anselmo). Verso il 1141 fu da re Stefano inviato a Roma, con il suo abbate, per chiedere la canonizzazione di re EDOARDO (v.). È noto come agiografo (di S. Edoardo, di S. Edmondo e di altri), soprattutto come teologo della Immac. Concezione di Maria (sermone *De conceptione S. Mariae*), la cui festa, già celebrata in Inghilterra prima della invasione normanna (1066), ora era avvertata da Ruggero vesc. di Salisbury, da Bernardo vesc. di St. David e da altri, ma che alla fine fu decisa al conc. di Londra del 1129. Cf. H. THURSTON-T. SLATER, *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione S. Mariae*, Frib. in Br. 1904, ove è riportato anche il sermone di O. — *Le Epistole Osberti de Clare* al ricordato Anselmo ed a Guarino decano di Worcester, sono edite da ANSTRUTHER, Cambridge 1846. — H. THURSTON, in *Month* 103 (1904) 449-65, 561-73, sulle origini della festa dell'Immacolata.

OSBERTO Anglico (*Pickenham*, o *Bickingham*, lo chiamano fonti tardive), inglese (di qual patria?), carmelitano (nel convento di Burnham?), dottore in teologia (in quale università ebbe i gradi?), professore a Oxford e a Londra, ove morì (c. 1350), ammirato come «sacrae theologiae doctor profundissimus», paragonato ad Aristotele e a S. Agostino, citato con onore da Michele di Bologna, Franc. Bacone, Giov. Brammari e da altri.

Gli sono attribuite 20 questioni (in 2 raccolte: *Lectura sententiarum* 8 quest., e *Determinationes theologicae* 12 quest.) non tutte autentiche (una è del carmel. Alienando, altre di Riccardo Chillington), conservate in molti mss. di Bologna, Ferrara, Firenze, Parigi, Bruges, Praga, Oxford, ecc. Del suo trattato *De clara visione Dei* e delle sue *Postillae bibliorum* non sono segnalati mss.

Le *Derivationes* conservate nel ms. 256 (287) della bibl. di Chartres (edite da ANG. MAI, *Classici auctores VIII*, Roma 1836, p. 1-632), sono di OSBERTO CLAUDIANO, dedicate a un Hamelinus che fu abate a Gloucester dal 26 sett. 1148 al 10 marzo 1179. Gli scritti *super Mariae Conceptione* attribuiti da Giov. Bale sono di OSBERTO di Clare (v.).

Egli ha frequentato Aristotele, i commentatori di Aristotele, i padri (specialmente S. Agostino), S. Alberto M., S. Tommaso, Enrico di Gand, Duns Scoto... Loda S. Tommaso, ma se ne scosta in più punti, per es. nella teoria della conoscenza, dove s'accosta a Durando da S. Porziano. Critica vigorosamente la *Species* intelligibile come «similitudo vel imago rei subjective manens in anima»: a determinare l'intelligenza bastano l'intelletto e l'oggetto presente: «intellectus in intelligendo non mutatur sic quod aliquam formam [la specie] recipiat in se»: l'intendere non è un divenire dell'intelletto («de non intelligente potest fieri intelligens absque mutatione sui»), e quindi non gli si può applicare lo schema aristotelico del divenire, che aveva generato il formidabile imbarazzo dell'INTELLETTO agente (v.); si vuol proprio ammettere un intelletto agente?

cbbene, esso non agisce sul fantasma per enucleare l'intelligibile, come vuole S. Tommaso, ma è la stessa causalità efficiente di Dio che crea l'intelligenza come capacità di presa immediata dell'UNIVERSALE (v.).

Nella questione della LIBERTÀ (v.), che allora si discuteva acutamente attorno alle dottrine del Bradwardine, egli sembra dapprima negare che l'intelletto, e quindi l'oggetto conosciuto, « muova » la volontà, e preferisce concepire la VOLONTÀ (v.) come potenza originale e originaria che si muove da sola senza predeterminazioni intellettive. Ma poi abbandona questa posizione volontaristica ed ammette la intellettualità della volontà umana, e quindi la necessità del giudizio intellettivo come presupposto alla decisione.

ANASTASE di St. Paul, in *Dict. de théol. cath.* XI, 1627-29, con bibl., alla quale aggiungi: BARTH. XIBERTA, *De scripturibus scholasticis saec. XIV Ord. Carm.*, Lovanio 1931, p. 241-84, che riprende e completa lo studio fondamentale dello stesso autore apparso in *Anal. O. Carm.* 6 (1928) 177-243; M. DE WULF, *Storia della filos. mediev.* III (Firenze 1949) 708 s.

OSEA (= «salvezza»), nome di parecchi personaggi biblici. I più celebri sono:

I. Ultimo re d'Israele, figlio di Ela. Con la connivenza dell'assiro Tiglatpileser III, cospirò contro Peqach, lo uccise e ne usurpò il trono (II Re XV 30). Governò 9 anni dal 723 al 724 a. C., in modo non conforme al volere divino, anche se non raggiunse la malizia di alcuni suoi predecessori. Salmanasar V, asceso al trono d'Assiria, volle prevenire la ribellione d'Israele, che soleva accadere ad ogni successione di governo. Condusse dunque una spedizione contro O. Questi si sottomise pagandogli un tributo annuale (ivi XVII 3 s). Quando O. cessò di parlarlo appoggiandosi a Sua, re etiope nemico dell'assiro, Salmanasar piombò tosto in Palestina, fece prigioniero O. ed iniziò l'assedio di Samaria, ultimato dopo tre anni dal suo successore Sargon nel 721 a. — A. POIL, *Historia populi Israël*, Roma 1933, p. 103 e ss (cf. p. 15*). — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele I* (Tor. 1937ⁿ) n. 453-55. — O. HELLMANN, *Chronologia libri Regum*, Roma 1914, p. 293-305. — H. LESÈTRE in *Dict. de la Bible* IV, 1905 s. — J. PLESSIS in *Dict. de la Bible. Suppl. I*, 785 s.

II. Profeta vissuto tra il 770 e il 736 a. C., di cui ci rimane un libro ispirato incluso nella collezione dei PROFETI minori (v.).

a) *La vita* è nota solo dagli scarsi cenni contenuti nel suo libro. Figlio di un certo Beeri, doveva essere un cittadino del regno di Israele, come appare dal fatto che spesso menziona, come se gli fossero ben note, località di Efraim e di Samaria, il cui re è chiamato « re nostro » (Os VII 5); scarsi sono invece gli accenni a Giuda ed a Gerusalemme. Ebbe dolorosi incidenti domestici, poiché, ricevute l'ordine divino di sposare una donna di facili costumi, fu abbandonato dalla sposa datasi a relazioni adultere. Da essa nacquero tre figli, d'origine dubbia, chiamati simbolicamente dal padre: Iezrael, Lo-ruchamah (« non amata »), Lo-'ammi (« non popolo mio »). Tradita forse dai suoi amici la donna tornò a O. che, prima di accoglierla, perché si pentisse delle sue colpe, la obbligò ad una vita di reclusione. In questi racconti che una volta si interpretavano in senso simbolico, ora si preferisce vedere la storia reale della infelice vita intima del profeta.

Null'altro si sa di lui. Una tradizione giudaica lo fa morire a Babilonia, da cui il suo corpo, per desiderio espresso del profeta, sarebbe stato ricondotto in Galilea a dorso di cammello. Gli Arabi mostrano il suo sepolcro a Ramot di Galaad.

b) *Il libro.* 1) Si divide logicamente in due sezioni, scritte in epoche diverse. Nella *prima* (I-III) O. si serve delle sue esperienze coniugali per descrivere i rapporti fra Jahve ed Israele. Anche Israele è adultero verso Dio, avendo tradito; ma come la moglie adultera è di nuovo ricevuta in grazia dal marito, così anche il popolo d'Israele non rimarrà per sempre ripudiato. Come Geremia (XXXII 8), anche O. per esperienza ha conosciuto che vi sono nella vita eventi da Dio ordinati per uno scopo determinato; anche i ricordati nomi dei figli di O. hanno un riferimento simbolico al popolo d'Israele. Per la prima volta in O. appare la descrizione dei rapporti fra Dio e il suo popolo col dizionario del matrimonio; simbolismo che poi verrà ripreso e sviluppato più volte nei posteriori libri biblici: Isaia (V 1-7; LIV 5-7; LXII 4), Geremia (III 1-5; V 7-8; XXXI 1-4), Ezechiele (XVI e XXXIII), il Salmo XLV (Volg. XLIV), il Cantico dei Cantici (secondo l'interpretazione allegorica) usavano la figura del matrimonio per esprimere l'amore tra Jahve ed Israele; il termine « adulterio » diventerà sinonimo di « idolatria ». V. MATRIMONIO.

La *seconda parte* non ha divisione netta. Vi domina, con l'amore tenero misericordioso di Dio verso il suo popolo, la minaccia dei suoi più terribili castighi che l'infedeltà della nazione prediletta ha meritati: perfino i sacerdoti hanno abbandonato i precetti di Dio (IV 4-8), il popolo pratica con gioia il culto idolotrico di Baal, del toro, delle immagini (V 3, VIII 4 s, XI 2), confida negli uomini e non nel suo Signore (VII 11, X 13); la stessa monarchia è degna di condanna poiché fu voluta dagli uomini e non intesa da Dio (VIII 4). Tuttavia l'espressione: « Come potrei lasciarti, Efraim? abbandonarti, o Israele? il mio animo si rimescola in me, tutta la mia compassione si accende » (XI 8) dimostra la bontà del Signore, e insieme la passione di O. che non sa rassegnarsi all'idea della rovina del suo popolo preparata da coloro che ne sono gli attuali amici apparenti (VIII 13, IX 3, XI 5). Nell'ultimo capitolo (XIV) O. esorta di nuovo il popolo a convertirsi assicurando la benedizione divina sia sul paese che sul popolo ritornato a Dio.

2) Circa la *epoca di composizione*, si devono separare le due sezioni. La prima (I-III) fu composta quando la casa di Jothu regnava ancora su Israele (I 4); non v'è motivo alcuno di dubitare che l'attività di O. rimonti all'epoca di Geroboamo II (783-743 a. C.). Gli eventi narrati nella prima sezione possono quindi aver avuto luogo attorno al 750 a. C.

La sezione seconda (IV-XIV) va collocata in epoca più tarda. O. ha veduto il re rivolgersi per aiuto all'Assiria (V 13, VIII 9, XIV 4); il che avvenne con Menahem (742-737 a. C.) l'a. 738 a. C. Inoltre i re si sono susseguiti con vertiginosa rapidità sul trono d'Israele (VI 7, VIII 4); il che si riferisce a Zaccaria che durò al governo solo sei mesi, seguito dall'usurpatore Sellum scacciato dopo un solo mese dal volitivo Menahem. Siccome non si trovano cenni sicuri alla guerra siro-efraimita (qualcuno pretende vedervi una allusione in V 8, VI 6) condotta da Peqach (Facee) re d'Israele contro Achaz nel 735 a. C., possiamo collocare questa seconda

parte del libro verso il 736, non dopo. Di conseguenza il rinvio ad Ezechia (726-697 a. C.) in I 1 non è esatto.

3) La genuinità del libro è ammessa da tutti. Sussistono alcuni dubbi circa le allusioni al regno di Giuda (II 2, III 5, V 10, VI 4, XII 13 5). Poiché qui vi parla della restaurazione del vero Israele, è logico che vi si facciano richiami anche a Giuda, cui Israele doveva ricongiungersi; è tuttavia possibile che alcune di queste espressioni siano state aggiunte o, meglio, chiarite quando la profezia di O. fu diffusa nel regno di Giuda. È poi da riconoscere che il libro non contiene tutta l'attività profetica di O., ma solo un rapido sommario dei suoi discorsi.

4) L'ispirazione del libro è garantita dai richiami che di esso fa il Nuovo Test. come di libro divino: *Mt II 15*: « Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio » (cf. Os XI 1); *Mt IX 13*: « Voglio misericordia e non sacrifici » (cf. Os VI 6); *Rom IX 25*: « Chiamerò non-popolo mio quello ch'è mio popolo » (cf. Os II 23).

d) Lo stile di O. procede simile ad un torrente impetuoso, agitato dalla emozione che suscitano nel cuore del profeta le colpe e i castighi del suo popolo, nonché i propri dispiaceri familiari: frasi brevi, spesso oscure, immagini che si rincorrono a cascata, inizi bruschi senza introduzione, espressioni condensate e vigorose...

A ragione S. GIROLAMO lo dice « commaticus... et quasi per sententias loquens », ossia autore dal periodare rapido e spezzato, di tono sentenzioso (*Præf. ai dodici profeti minori*, PL 38, 1015). Il conflitto interno al suo animo tra l'amore verso i compatrioti e la collera che, ministro di Dio, prova dinanzi alle loro colpe, lo fa trapassare dalla tenerezza allo sdegno, dal timore alla speranza, dal dolore alla gioia, dalle accuse alle consolazioni. Il libro di O., gioiello letterario, più che una esposizione logica è una successione di stati d'animo che talvolta nel loro sovrapporsi rendono enigmatico il discorso.

BIBL. — Commenti generali alla Bibbia, e commenti ai profeti minori, tra cui eccellono: A. VAN HOONACKER, *Les douze prophètes mineurs* (Études Bibliques), Paris 1908; LIPPI in *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* di Bonn, VIII (Bonn 1937) 7-84; M. SCHUMPF, *Das Buch der zwölf Propheten*, Freiburg 1950; T. H. ROBINSON-F. HORST, *Die zwölf Kleinen Propheten*, Tübingen 1954; G. RINALDI, *I Profeti minori*, II (Torino 1955). — J. STEINMAN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée*, Paris 1959, con riserve. — A. GELIN, in *Dict. de la Bible. Suppl.* VI, 926-40. — H. FREY, *Das Buch des Werbens Gottes u. seine Kirche. Der Prophet Hosea*, Stuttgart 1957. — B. KUTAL, *Libet prophetæ Osee*, Olmütz 1929. — Per il matrimonio infelice di Osea: P. CRUVEILLIER, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée*, in *Rev. Bibl.* 13 (1916) 342-362; — D. BUZY, *Les symboles d'Osée* lvi 14 (1917) 376-423; — R. GORDIS, *Hosea's marriage and message. A new approach*, in *The Hebrew Union College annual* 25 (1954) 9-35; — J. COPPENS, *L'histoire matrimon. d'Osée*, in *All'est. Stud. Fr. Nölscher*, p. 38-45: l'autore espone in senso figurato la formazione della sposa di O. — H. S. NYBERG, *Studien zum Oseabuche, zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der all'estamentl. Textkritik*, Uppsala 1935. — N. PETERS, *Osea und die Geschichte*, Paderborn 1924. — N. SNAITH, *Mercy and sacrifice. A study of the book of Hosea*, London 1953. — B. W. ANDERSON, *The book of Hosea*, in *Interpretation* 8 (1954) 290-303. — F. BUCK, *Die Liebe Gottes beim Propheten Hosea* (diss.), Roma 1953. — A. D. TUSHINGHAM, *A reconsideration of*

Hos I-III, in *Journal of new eastern studies* 12 (1953) 150-9. — H. W. WOLFF, « Wissen um Gott » bei Hosea als Urform von Theologie, in *Evangelische Theologie* 12 (1952/3) 533-54. — Id., *Dodekapropheten: Hosea*, Neukirchen 1956. — L. FILLION in *Dict. de la Bible* IV, 1906-21. — A. CLAMER in *Dict. de théol. cath.* XI, 1629-52. — J. L. Mc KENZIE, *Knowledge of God in Hosea*, in *Journ. of bibl. liter.* 73 (1954) 22-27. — G. FORHER, *Umkehr u. Erlösung beim Propheten Hosea*, in *Theol. Zeitschr.* 11 (1955) 161-85. — E. OSTY, *Osée, le prophète de l'amour de Yahvé pour son peuple*, in *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 309-20. — G. FARR, *The concept of grace in the book of Hosea*, in *Zeitschr. f. die all'estamentl. Wiss.* 70 (1958) 98-107 (la *hesed* non contraddice ma supera la giustizia). — J. M. ALLEGRO, *A recently discovered fragment of a commentary on Hosea from Qumran's fourth cave*, in *Journal of bibl. liter.* 78 (1959) 142-47 (frammenti di Os 2, 8-14). — R. VUILLEUMIER, *La tradition culturelle dans la prophétie d'Amos et d'O.*, Neuchâtel-Paris 1960. — H. JUNKER, *Textkritische, formkritische u. traditions-geschichtl. Untersuchung zu Os. IV 1-10*, in *Bibl. Zeitschr.* 4 (1960) 164-73.

OSER Imhart, n. c. 1310-15 ad Augusta, studiò a Bologna (1335), indi fu parroco a St. Marc in nella Stiria, poi a Strassgang presso Graz (1340), canonico ad Augusta (1358), dove probabilmente morì. Verso il 1350, sulla traduzione latina (1339) dello spagnolo Alfonso Bonihominis O. P. condusse una versione tedesca del *Trattato sul vero Messia* di Rabbi Samuel (sec. XI), che ebbe gran numero di copie mss. e di ediz. a stampa. — H. MASCHKE in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, 796 s. — Nel ms. Vat. Lat. 724, f. 100 v (A PELZER, *Codices Vat. Lat. II-1*, Città del Vat. 1931, p. 48), v'è una lettera latina di O. a un certo Egidio di Graz, dove l'O. appare come professore di dir. can.

OSGITA (*Osgith, Osyth, Osith*), S., prima abbassa del monastero di Chich (Essex), fondato c. 680, località che da lei s'intitola St Osi'sth. Secondo la tardiva (sec. XI?) *Vita* leggendaria, O. era figlia del re Fritevaldo (di Mercia?), nata a Quarendon. Dalla zia Eadgita ricevette l'istruzione religiosa. Assai giovane e suo malgrado andò sposa a un re degli Angli orientali, ma col favore di prodigi poté rimanere vergine. Alla fine il re cedette. E O. condusse il resto della vita nel monastero a Chich, che governò con grande riputazione di santità. Durante le scorriere dei Danesi venne decapitata da questi pirati, perciò venne onorata anche come martire. Le sue reliquie emigrate ad Ailesburg, da Maurizio vescovo di Londra (1087-1107) vennero restituite a Chich. Qui fu pure fabbricata al suo nome un'abbazia dei canonici regolari.

Il suo culto è testimoniato prima del sec. XI. Essa appare, con S. Margherita e S. Caterina, nella *Visione di Turhill* (cf. *Anal. Bolland.* 63 [1945] 167). Festa 7 ottobre.

ACTA SS. Oct. III (Brux. 1857) die 7, p. 936-44, con riassunto della *Vita* (B. H. L. 6353). — ZIMMERMANN, *Kalendarium benedict.* III, 148-50.

OSIANDRO (*Osiander*) Andrea, teologo protestante autore di una particolare concezione (*Osiandrisimo*) della GIUSTIFICAZIONE (v.) che provocò grave discordia nel movimento della RIFORMA (v.).

Nacque il 19 dic. 1498 a Gunzenhausen presso Altmüh (Brandeburgo) da un fabbro, che pure aveva nome Andrea. Il vero cognome era *Heiligmann*, che, grecizzato secondo il vizzo del tempo, si cambiò in O. (= uomo santo); peraltro egli sosteneva che

suo nonno aveva portato quel nome (Hosander, Hosanderle, diceva, erano cognomi frequenti in Germania). Frequentò le scuole di Lipsia e di Altenburg; nel 1517 passò all'univ. di Ingolstadt, dove studiò l'ebraico. Nel 1520 ottenne il sacerdozio a Norimberga, e l'insegnamento dell'ebraico nel convento degli Agostiniani. Pubblicò nel 1522 una edizione della Volgata secondo i migliori testi, con commento letterale. Chiamato a predicare, ebbe grande influenza nei pubblici convegni, a difesa del protestantesimo.

Nel 1522 si aprì la dieta di Norimberga intesa a comporre la rivolta luterana; papa Adriano VI vi aveva mandato il Chieregati. Il fanatismo di molti e la pervicacia di Lutero mandò tutto a vuoto. Tra questi intemperanti fu l'O., che comunicò sotto ambedue le specie Isabella regina di Danimarca, sorella di Carlo V; poco appresso, mentre era a Norimberga il legato papale Lorenzo Campeggi, vi predicò invece contro il papa. Introdusse la riforma in due parrocchie mandando una insolente risposta al vescovo di Bamberga che gli chiedeva ragione del suo operato. Un suo libro (1524) sulle questioni che allora fervevano, fu presentato da lui e dai predicanti Schlepner e Venotius al consiglio di Norimberga. Nel medesimo anno pubblicò una lettera di Giovanni di Schwarzenberg di Bamberga, nella quale costui giustifica la smonacazione di una sua figlia; la prefazione di O., contro il monachismo, era talmente cinica che sollevò il disgusto del consiglio di Norimberga. In una pubblica controversia ordinata dal magistrato, O. sostenne (1525) la parte dei riformatori. Contro gli attacchi del francescano Gaspare Schatzgeier scrisse un opuscolo acerbissimo sul sacrificio della Messa. Nello stesso anno compì la sua apostasia prendendo moglie, e si mise in relazione con Lutero e con Zwinglio.

Sorta questione tra i luterani e gli svizzeri riguardo all'Eucaristia — Lutero sosteneva la presenza reale di Cristo nel pane (*impanatio*), mentre Zwinglio e Carlostadio vi vedevano solo una memoria di Cristo — O. seguì l'opera di Filippo d'Assia che tentò una riconciliazione nella conferenza di Marburg (1 ott. 1529). Il pensiero di O. sull'argomento non è chiaro. Bossuet (*Hist. des variations* II, 3) attribuisce a lui la teoria dell'impanazione eucaristica, che, del resto, consuona con altri punti dell'osiandrisimo: come la fede fa realmente presente Cristo in noi nella giustificazione (v. oltre), così le parole della consacrazione fanno Cristo presente nel pane e nel vino.

Della ricordata conferenza, riuscita vana, O. scrisse la relazione. Perciò fu assai gradito ai luterani più rigidi, coi quali si congiunse strettamente quando Carlo V, dopo la pace di Cambrai, volse l'animo a sedare le agitazioni religiose e intimò la dieta di Augsburg (1530). Scrisse allora che non tutte le leggi sono da Dio, ma solo quelle ordinate al pubblico bene, e che le autorità inferiori avevano il diritto e il dovere di proteggere i loro sudditi contro le leggi ingiuste in materia di fede. Si trovò presente alla dieta di Augsburg, in continua relazione coi teologi evangelici. Conferì con Melantone sulla dottrina della giustificazione in casa di Urbano Regio. Ma quando vide che, per opera di Melantone, pareva vicino l'accordo tra cattolici e protestanti, egli lo riprese. Apparsa la confutazione redatta dai 20 teologi cattolici contro la *Confessione* d'Augsburg (3 ag. 1530), scrisse, in base alle indicazioni del Ca-

merario, una forte apologia. Fattasi la lega smalcaldica (dic. 1530), pubblicò le sue idee riguardo all'appellazione della dieta ad un concilio generale cristiano (idea che ebbe, in principio, anche Lutero).

Frattanto O. si occupava anche dell'ordinamento delle chiese riformate di Norimberga e del Brandeburgo. Dopo molte discussioni si pubblicò nel 1532 un regolamento, cui si aggiunse un catechismo, per la chiesa di Norimberga e del Brandeburgo, lavoro in gran parte di O. e del Brenz, predicatore di Halle. O. avrebbe voluto che si accettasse nel regolamento anche la pena della scomunica, ma vi fu inclusa soltanto, come pena, la temporanea privazione dei sacramenti. Di qui cominciarono i suoi dissensi coi colleghi. O. sosteneva il valore della confessione privata, fatta tra fedeli. Ma come accreditare questa tesi tra i luterani che avevano abolito la stessa confessione auricolare fatta al sacerdote? O. eccitò contro sé i luterani di Wittenberg e lo stesso Lutero, poi gli stessi suoi compagni di Norimberga. La questione, sopita per qualche tempo, risorse più aspra nel 1536 e 1539. Già fino dal 1534 O. aveva dimesso i suoi uffici ma si era lasciato persuadere a continuarli. Melantone, che lo stimava, ottenne dal consiglio di Norimberga che fosse mandato all'adunanza di Smalcalda, dove O. espose opinioni contrarie a Lutero. Partecipò altresì ai convegni di Hagena e di Worms, che precedettero l'*Interim* di Ratisbona (1541). Si trovò anche con Melantone, cui rimproverava la fiacca condotta durante le trattative del card. Granvella. Spiacque a molti; e alla dieta di Norimberga fu mandato in sua vece Vito Dietrich. Fu poi chiamato dal conte palatino Ottone Enrico di Pfalz-Naumburg a introdurre la riforma in quelle terre (1542).

O. non tralasciava gli studi. Pubblicò nel 1537 *L'armonia dei Vangeli* in tedesco. Al qual lavoro lo aveva già designato Cranmer venuto in Germania per interrogare i dotti sullo scioglimento del matrimonio di Enrico VIII; O. aveva stretto relazione con lui e gli aveva data in sposa una sua parente. In quell'opera, come nell'opuscolo tedesco *Predizioni meravigliose*, incesse sconciamente contro la Curia romana. Scrisse pure contro il domenicano Giovanni Eck, in modo rozzo ed esagerato, sì che spiacque a Melantone. Finalmente nel 1544 pubblicò in latino *Coniecturae de ultimis temporibus* scritto con molta erudizione per provare con l'Apocalisse di S. Giovanni che il papa era veramente l'anticristo. Gli rispose il Cocceo. Si applicava nello stesso tempo all'astronomia e matematica; il Retico lo prese in considerazione per aver egli contribuito alla pubblicazione (Norimb. 1543) del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico; nella prefazione O. presentava le teorie di Copernico come semplici ipotesi, il che permise all'opera di sfuggire alle censure (v. GALILEI).

A Norimberga era sempre guardato con sospetto e ostilità. Si scatenarono più forti gli attacchi contro di lui, quando fu pubblicato lo scritto anonimo: *Speculum Osiandri* (1544). I protestanti lo assalirono nel libro *Dei beffatori della divina parola* (1545). Rispose O. con lo scritto: *Parole di consolazione contro i persecutori della divina parola* (1546), uscito mentre infuriava la guerra smalcaldica. Dopo la vittoria imperiale O. si vide minacciato, ma non si mosse da Norimberga. E quando, per opera di Carlo V, che non seppe trarre profitto dalla battaglia di Mühlberg, si tenne l'*Interim* di Augsburg (1548), O. si oppose

tenacemente alle proposte del Pflug, dell'Edingo, dell'Agricola, diffuse le sue *Osservazioni sull'In-terim*, poi chiese congedo e abbandonò (22 nov. 1548) Norimberga.

Passò a Breslavia, indi si rifugiò presso il duca Alberto di Prussia, il quale lo aveva già ascoltato in Norimberga e trattato con lui la riforma dei suoi stati; d'allora in poi era corsa fra i due una corrispondenza epistolare (O. dedicò al duca le sue *Coincetturae*). Nel 1548 O. offerse al duca i suoi servizi e, senza aspettarne risposta, si pose in cammino. Giunse a Königsberg il 27 gen. 1549. Vi ottenne la parrocchia già governata da Giov. Funck e una cattedra di teologia (benché O. non avesse i convenienti gradi accademici). Qui sorsero più acri le polemiche tra lui, aiutato dal Funck divenuto predicatore di corte, e i colleghi d'insegnamento nella univ. di Königsberg, scoppiate quando O. pubblicò la prolusione *De lege et Evangelio*. (È notevole di quel tempo l'opuscolo: *An Filius Dei fuerit incarnatus si peccatum non introivisset in mundum*, 18 dic. 1550, dove O. dà al quesito risposta affermativa, come già la celebre tesi scottistica: la missione di Cristo non è soltanto riparare il peccato ma anche portare il mondo al fastigio soprannaturale cui fu ordinato). Si levarono contro di lui Mattia Lauterwald, dottore di Wittenberg, Stafflo ed altri. Contro di essi O. lanciò aspri opuscoli (ad es. *Di un nuovo idolo ed anticristo in Babel*), ed eccitò a loro danno il duca stesso. Grande era la sua potenza a corte, e il medico del duca, Andrea Aurifaber (Goldschmidt), sposava la figlia di O.; nullameno O. era sommerso da una tempesta di critiche. Nell'ott. 1550 esplose più grave controversia sulla giustificazione, che creò in seno al protestantesimo il partito degli osiandristi. Lutero e i luterani rigidi insegnavano che la GIUSTIFICAZIONE (v.) è la imputazione estrinseca della giustizia di Cristo al fedele, il quale non ne viene interiormente mutato, sanato ed elevato, ma soltanto viene accettato da Dio come se fosse giusto. O. invece, più vicino alla dottrina cattolica, insegnava che il Verbo, professato per la fede del credente che ascolta la parola di Dio consegnata nella Bibbia, si unisce intimamente all'anima, inabitata in essa, la modifica intrinsecamente santificandola e muovendola alle opere buone.

Lo attaccarono tra gli altri Martino Chemnizio e Melchiorre Isinder. I dottori di Wittenberg mandarono Giovanni Mörlin a quietare l'agitazione. Costui, vecchio amico di O., parve intendersi con lui; ma presto le trattative presero un'altra piega. Il partito contrario presentò una serie di proposizioni tolte da Lutero, contro quelle di O.; questi pubblicò degli *Excerpta* per sostenere la sua dottrina. Mörlin trattato aspramente da O. si volse contro di lui. L'uno dal pulpito, l'altro dalla cattedra accesero la disputa a tal segno che la rottura fu completa. Del tutto fallirono le trattative, nelle quali era entrato anche il duca Alberto. Questi tuttavia continuò a favorire O., che divenne capo dell'amministrazione ecclesiastica e vescovo di Samland. Mörlin, fattosi portavoce dell'opposizione, ordinò altri pastori presentati a lui dai nobili del paese, e negò i sacramenti agli osiandristi; altri luterani rigidi negarono l'autorità di O., tra cui l'Hegemon, l'Isinder, il Benediger... La qualifica di anticristo passava dal papa a O. Costui continuava a diffondere i suoi scritti, tra cui una *Confessione* di fede, mentre il duca proibiva agli avversari di pubblicare le loro idee. Il 5 ottobre

1551 il duca mandò la *Confessione* di O., con la esposizione di tutta la controversia, ai principi e alle città protestanti di Germania per averne il parere, mentre gli avversari si adopravano per raccogliere un sinodo prussiano e condannare O. come eretico. La controversia in questo modo si allargò in estensione, e si moltiplicò in mille controversie particolari, poiché il tema della giustificazione era tale da impegnare tutta la dogmatica e tutta la morale cristiana, nonché la storia della teologia. A Norimberga si formarono due fazioni, pro e contro il teologo di Königsberg. A Stettino difesero O. Pietro Atopeo e il medico Goffredo Curio. In generale la Prussia si mostrò avversa a lui, come risulta da una folla di opuscoli usciti in quel tempo. Rispose, fra gli altri, al richiesto parere, a nome dei protestanti del Württemberg, Giovanni Brenz, il quale cercò invano di sopprimere l'incendio, che O. e Mörlin continuavano ad atizzare con violente pubblicazioni. La fiera risposta dei teologi di Wittenberg irritò maggiormente O. Melantone fu più moderato; ma dispicque ugualmente ad O., che gli indirizzò la brusca *Confutazione della insussistente e frivola risposta di Filippo Melantone* (21 apr. 1552). Così si schierarono tra i suoi nemici i molti aderenti di Melantone (Filippisti), e anche Flacio Ilirico. O. scese in campo contro tutti difendendosi e attaccando nel libro tanto rozzo quanto efficace e ingegnoso: *Schmechbier* (odori di birra), uscito il 24 giugno 1552. Il duca Alberto sollecitava un componimento del conflitto; ma gli avversarii volevano da O. una ritrattazione. Troppo!

Ferveva ancora la polemica quando O. annalò gravemente e morì (19 ottobre 1552). La circolare del duca (14 genn. 1553), che raccomandava la calma e rimandava la decisione alla risposta dei teologi di Wittenberg, non pose fine ai dissensi. La questione continuò tra il Mörlin ed il Funck, succeduto ad O. nella direzione del partito osiandrista. Mörlin fu bandito; ma dopo la morte di Alberto fu richiamato e fatto vescovo di Samland. Funk espì sul patibolo (1557) la colpa di avere difesa l'eresia di O. La ortodossia luterana celebrò il suo trionfo sopra l'osiandrisimo nel *Corpus Prutenicum* di Martino Chemnizio. Ma l'idea di O., certamente più cristiana dell'idea dei luterani ortodossi, continuò a vivere più o meno mascherata in certe venature della teologia protestante.

BIBL. — Biografia e antologia degli scritti di O. a cura di W. MÖLLER, *A. O.'s Leben und ausgew. Schriften*, Elberfeld 1870. — K. e W. KRAFT, *Briefe u. Dokumente*, Elberfeld 1876. — TSHACKERT, *Ungedruckte Briefe zur allgem. Reformationsgesch.*, Göttingen 1894; *Urkundenbuch zur Reformationsgesch. des Herzogtums Preussen*, Leipzig 1890. — A. L. MEYER, *Ein Brief A. O.'s*, in *Hist. Jahrbuch* 41 (1921) 281 ss. — A. JEGEL, *Ein ungedrucktes Gutachten A. O.'s von der rechten Gestalt des weltlichen Regimentes* (1525), in *Archiv f. Reformationsgesch.* 40 (1943) 62-72.

R. OSIANDER, *Portraits von A. O.*, in *Theol. Zeitschr.* 15 (1959) 255-66; iconografia del riformatore. — E. HIRSCH, *Die Theologie des A. O. und ihre Geschichtl. Voraussetzungen*, Göttingen 1919. — Id., in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 43 (1927) 417 ss. — E. ROTH, *Herz. Albrecht von Preussen als Osiandrist*, in *Theol. Literaturzeit.* 78 (1953) 55-63. — Altra bibl. presso WOLF, *Quellenkunde der deutsch. Reformationsgesch.* II-2 (1922) 136-51; L. CRISTIANI in *Dict. de théol. cath.* XI, 1652-55; J. B. GÖTZ in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, 797-99 (con profili anche di Luca I, Andrea II e Luca II O.).

OSIMO e CINGOLI, diocesi immediatamente soggetta alla S. Sede, comprendente 4 comuni in prov. di Ancona e 2 comuni in prov. di Macerata.

Per Osimo il primo vescovo di cui è sicura l'esistenza (non l'epoca) è S. Leonardo. Dopo di lui si ricordano: Fortunato (649), Giovanni (680), S. Vitaliano (743). Furono vescovi di O. S. Benvenuto Scottivoli (1264) e il B. Giovanni Ugucione (1295). Avendo aderito a re Manfredi, la diocesi fu soppressa dal 1240 al 1264; di nuovo dal 1320 al 1368 per violenze perpetrate ai danni del proprio vescovo.

Per Cingoli si sa che in epoca incerta si succedettero: Teodosio, Esuperanzio e Formario. Vescovo di data certa è Giuliano (544), dopo il quale non si hanno più notizie sicure di vescovi. Il territorio passò sotto la giurisdizione di O. Nel 1240-64 fu unito a RECANATI. Negli anni 1320-1368 il vescovo della soppressa diocesi di O. dimorò in C. C. rimase dipendente da O. fino al 1725 quando Benedetto XIII ripristinava la diocesi di C. unendola «aeque principaliter» ad O. e fissando in quest'ultima città la residenza del vescovo. Nel 1709-12 vi fu vescovo Michelang. dei Conti, poi papa Innocenzo XIII.

Patroni della diocesi sono S. Leopardo (Osimo) e S. Tecla (Cingoli). La diocesi conta c. 60.000 fedeli in una trentina di parrocchie. Ha proprio Seminario minore in ambedue le sedi; gli studi eccl. di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Reg. Piceno Pio XI in Fano.

Rimarchevoli monumenti sono: in Osimo il duomo (che assunse nel sec. XIII il suo carattere romanico; l'interno è gotico del sec. XIV; notevoli un ambone del sec. XIII e la cripta a tre navate) e in Cingoli la chiesa di S. Esuperanzio (romanicogotica ricostruita nel 1278) e la chiesa di S. Domenico (che ha un magnifico dipinto: *Madonna con Bambino e Santi* di L. Lotto (1539).

LANZONI I, 387-90. — UGHELLI I, 469-513. — CAPPELLETTI VII, 435-607. — P. COMPAGNONI, *Memorie storico-critiche della Chiesa e dei vescovi di Osimo*, Roma 1782 s, 5 voll. — M. A. TALLEONI, *Storia della città di Osimo*, ivi 1807-08. — F. M. RAFFAELLI, *Delle antichità cristiane di Cingoli*, Pesaro 1762. — KEHR, *Italia pontif.* IV (Berlino 1909) 206-13.

OSIO (*Ossius*), n. circa il 257, dal 295 vescovo di Cordoba in Spagna, m. circa il 358, campione dell'ortodossia contro l'ARIANESIMO (v.), ben meritevole, come uomo d'azione, del titolo di Atanasio dell'occidente, che per l'attività letteraria, spetta a S. Ilario.

Appare per la prima volta all'importante concilio spagnuolo di Elvira (c. 300; cf. HEFELE-LECLERCQ I-1, 212 ss). Soffrì per la fede nella persecuzione di Diocleziano e Massimiano (303); a Nicea (325) si glorierà delle sue cicatrici. L'imperatore Costantino si avvalse (dal 313), in gravissimi affari, del suo prudente sperimentato consiglio. Nelle leggi imperiali del 316 che li colpivano, i donatisti videro l'ispirazione di O. L'imperatore indirizzò a O., perché certo vi ebbe parte, la legge 18 apr. 321 sulla manomissione degli schiavi nelle chiese. Se ne avvalse soprattutto per condurre la campagna contro l'arianismo nella quale O. figura tra i protagonisti. Inviato da Costantino in Alessandria (324), radunò un concilio e condannò la dottrina di SABELLIO (v.), nonché gli scismatici COLLUZIANI (v.). Collaborò con l'imperatore nella preparazione del conc. ecumenico di NICEA (v.). Col legati romani ne presiedette le sedute, promulgò l'OMOUSIOS (v.) come

tessera dell'ortodossia antiariana; dovette partecipare anche alla redazione del SIMBOLO NICENO (v.).

Più tardi lo ritroviamo a presiedere il sinodo di Sardica (343), i cui canoni sono tutti introdotti così: *Osius episcopus dixit* (PL 8, 1317-28; cf. ivi, col. 1313-18 la storia del sinodo, che O. poi ratificò in un sinodo di Cordoba, ivi, col. 1327 s). Degli eventi di Sardica informò papa Giulio I (PL 8, 919-22 e 922-26, lettera in due redazioni). All'imperatore Costanzo, che premeva in ogni modo su di lui per indurlo a rinnegare la fede nicena e a condannare Atanasio (355), indirizzò una fiera risposta (356) conservataci da Atanasio, importante non solo come energica e chiara professione di fede ma anche come critica alle ingerenze imperiali nelle questioni di fede (PL 8, 1327-32, testo greco e latino. O. non possedeva appieno il greco: sappiamo che a Nicea, nelle discussioni coi filosofi e nell'allocazione sulle tre ipostasi si valse di interpreti per farsi comprendere; cf. Gelasio di Cizico, *Hist. eccl.* II, 12 e 15, ediz. Loeschke-Heinemann, p. 59 e 65). Costanzo si vendicò esiliando a Sirmio (356).

« Post longum senium vetustatis, id est post centesimum primum annum, in ipso iam limine vitae, a fidei limitibus subruens, serpentis iaculo concidit. Nam accersitus a Constantio principe, minisque perterritus, metuens ne senex et dives damna rerum vel exilium pateretur, illico arianae impietati consensit [sottoscrivendo la seconda formula di Sirmio] et vocabulum *homousion* quod, simul cum patribus sanctis, coeteris ecclesiae sequendum tradiderat, arreptus impietatis furore damnavit. Cuius quidem vitam, ut meruit, confestim exitus crudelis finivit » (S. Isidoro di Siv., *De vir. illustr.* 5, PL 83, 1087). Isidoro è troppo severo col suo conazionale quando gli addebita paura, empietà, furore, e trista fine; Atanasio, infatti, testimonia che O. deprecò il suo gesto, denunciò le violenze messe in opera contro la sua debole vecchiaia e rinnovò i suoi anatemi contro l'eresia ariana, morendo nella fede nicena.

Ci informa Isidoro (l. c., col. 1086 s) che O., « eloquentiae viribus exercitatus scripsit ad sororem suam de laudibus virginitatis epistolam pulchro ac deserto comptam eloquio; composuitque et aliud opus de interpretatione vestium sacerdotium quae sunt in Veteri Testamento, egregio quidem sensu et ingenio elaboratum ». Ma di questi scritti non ci rimane traccia. Si interessò anche di filosofia e, per suo consiglio, Calcidio tradusse e commentò il *Timeo* di Platone se è veridica una annotazione marginale del cod. Vindob. 278: « Osii episcopi Cordubensis rogatu Chalcidius hunc librum suscepit transferendum ».

BIBL. — Fonti e testimonianze in PL 8, 1309-13. — HEFELE-LECLERCQ I e II. — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirch. Lit.* III (Frib. i. Br. 1912) 393-95. — MICH. GIUS. MACEDA, *Osius, vere Osius, hoc est Osius vere innocens, vere sanctus, dissertationes duae*: 1) *De commentio Osii lapsu*; 2) *De sanctitate et cultu legitimo eiusdem*, Bologna 1790. Nello stesso spirito encomiastico: A. M. PUEYO, *Hacia la glorificación de O.*, Madrid 1926, panegirico che malmena un poco la storia. Nessuno del resto vuol relegare O. tra gli apostati. La Chiesa greca lo venera come santo il 27 e 28 agosto e 31 marzo (*Synaxarium Ecclesiae Constantin.*, Brux. 1902, 929 e 576). — J. G. VILLADA, *Hist. eclesiastica de España*, 1-2 (Madrid 1929) 11-43. — J. MADAZ, *Hist. general de las literaturas hispanicas*, Barcelona 1949, p. 86-89. — F. SUREDA BLANES, *La cuestión de O. y de Liberio*, Madrid 1928. — H. YABEN, *O. obispo de C.*, Barcel. 1945 (con un

lungo capit. sulla « caduta » di O., p. 99-153; fa notare che altri personaggi nel IV sec. furono più di O. accondiscendenti con gli eretici, eppure sono inseriti nei martirologi; e auspica che O., morto nella fede nicena, sia dichiarato santo e dottore della Chiesa). — B. LLORCA, *El problema de la caída de O. de C.*, in *Estudios eccl.* 33 (1959) 39-56: provenendo da fonti ariane i racconti della caduta di O. non meritano la fede che invece merita l'elogio di Atanasio. — U. DOMINGUEZ DEL VAL, *O. de C.*, in *Rev. españ. de teol.* 16 (1958) 141-65, 261-81. — V. C. DE CLERQ, *Ossius of C. and the origins of priscillianism*, in *Studia patristica* a cura di K. Aland-F. L. Cross I (Berlino 1957) 601-06. — H. CHADWICK, *Ossius of C. and the presidency of the council of Antioch (325)*, in *Journal of theol. Studies* 9 (1958) 292-304: il ms. *Mingana* syr. 8 conferma la congettura di Brillantov secondo cui si deve leggere *Ossius* e non *Eusebius* nella lettera sinodale del conc. di Antiochia del 325. — M. AUBINEAU, *La Vie grecque de « saint » Ossius de C.*, in *Anal. Bolland.* 78 (1960) 356-61: è tratta dalla *Storia eccl.* di Teodoro, il quale, citando l'elogio che S. Atanasio fa di O., omette volontariamente le riserve di Atanasio.

OSIO Stanislao. v. HOsius.

OSIRIDE. v. MISTERI, EGITTO III.

OSITH. v. OSGITA.

OSMANNA (S.), vergine (sec. VII o VIII), forse nativa d'Inghilterra o d'Irlanda, probabilmente romita in Bretagna, ebbe culto in Saint-Denis presso Parigi e ancora in Féricy-en-Brie e in Sainte-Osmame (Sarthe). Sembra che si debba identificare con una *Osanna* venerata a Jouarre del sec. XI. Festa 9 sett.

ACTA SS. Sept. III (Ven. 1761) die 9, p. 417. 425, con *Vita* priva di valore storico. — A. M. ZIMMERMANN, *Kalend. benedictin.* II (Metten 1937) 327-330. — *Vies des Saints et des Bienh. selon l'ordre du calendrier IX* (Paris 1950) 186, con buon sommario e bibliograf. circa la questione delle due sante.

OSMONDO, S., († 4 dic. 1099), dei conti normanni di Sézec e nipote di Guglielmo il Conquistatore (narra una *Vita* tardiva del sec. XV), accompagnò Guglielmo in Inghilterra (1066), che lo fece cancelliere (succeduto ad Osberno 1072), indi (1077) vescovo di Sarum (Salisbury). Nel 1078 assisteva alla traslazione delle reliquie del suo amico S. Aldelmo a Malmesbury (si dice che O. abbia scritto una vita del santo, che non ci pervenne). Terminò e consacrò (1092) la sua cattedrale (dedicata alla Vergine), vi installò un capitolo di modello normanno, redasse per essa un *Ordinale* e il *De officis ecclesiasticis*: l'Irlanda (1172), la Scozia (c. 1250) e molte diocesi inglesi nei secc. XII-XV adottarono questi *Sarum-Use* o costumanze di Sarum. Per incarico del Conquistatore lavorò alla preparazione del *Domesday Book* (1086), una specie di catasto censuale da servire per le imposizioni fiscali. Nel conflitto tra S. Anselmo e Guglielmo il Rosso, O. stette per il re (1095) disapprovando l'intransigenza di Anselmo, ma poi si ravvide e chiese perdono all'arcivescovo di Canterbury.

Fu sepolto nella sua cattedrale di Sarum. Nel 1228 per ordine di Gregorio IX fu aperta l'inchiesta per la sua canonizzazione. Ma questa ebbe luogo soltanto l'1° gen. 1457; allora la sua salma fu trasferita da Sarum nella cattedrale di Salisbury: Festa 4 dic. (Sisto IV nel 1472 accordò un'indul-

genza a chi visitasse in tal giorno la cattedrale di Salisbury); 17 luglio in Inghilterra (traslazione).

B. H. L. 6358-60, *Suppl.* p. 240: *Vite* tardive di malsicura utilizzazione. — In *Rolls series* sono editi: *Register of St. O.* a cura di W. H. R. JONES, 2 voll., London 1883-84; *Sarum Charters a. documents*, ivi 1891; *The Sarum Use*, a cura di W. H. FRERE, 2 voll., ivi 1898-1901. — A. R. MALDEN, *The canonisation of St. O.*, Salisbury 1901. — H. C. DARBY, *The Domesday geographic of eastern England*, Cambridge 1952; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 49 (1954) 299 s., sulla grande inchiesta che si concluse col *Domesday Book*, detto (dopo Rob. Fitz Neal tesoriere d'Inghilterra 1179) il « giorno del giudizio ». — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 565.

OSORIO (*Osorius*, noto anche sotto il nome di *Fonseca*) Girolamo (1506-1580), n. a Lisbona, m. a Tavra in Algarve, esimio teologo, esegeta, storico, controversista, umanista, il « Cicerone del Portogallo ».

Studiò a Salamanca, poi, abbracciato lo stato ecclesiastico, a Parigi (1525), indi a Bologna (quivi attese in particolare all'ebraico e all'esegesi biblica). Rientrato in patria insegnò esegesi all'univ. di Coimbra. Fu segretario del principe Luigi (figlio di Emanuele I) e precettore di Antonio (figlio naturale di Luigi), godendo le rendite della parrocchia di Tavra. Morto Luigi (1555), ebbe la protezione del fratello di lui Enrico arciv. di Evora (poi cardinale e re). Enrico lo nominò arcidiacono di Evora (1560), indi, assunta la reggenza, lo destinò alla sede vescovile di Silves in Algarve (che poi O., col consenso di papa Gregorio XIII, visitato a Roma nel 1576, trasporterà a Faro). Partecipò alla vita politica portoghese. Tra le sue lettere in portoghese, una consiglia Caterina d'Austria (vedova di re Giovanni II, nonna di re Sebastiano) a non abbandonare la reggenza (il che dispiacque al card. Enrico); un'altra dissuade (invano) re Sebastiano dal tentare la spedizione marocchina (1574), nella quale Sebastiano troverà la morte (4 ag. 1578). Nelle Cortes di Almeirim, opponendosi alla candidatura al trono del suo antico discepolo Antonio (allora priore degli Ospedalieri del Crato), si dichiarò favorevole alla annessione del Portogallo alla Spagna di Filippo II (che avvenne il 30 genn. 1580). Fu perciò criticato e dovette scagionarsi in una *Defensio sui nominis*.

Suo nipote, anch'egli Girolamo O., raccolse in 4 voll. la cospicua eredità letteraria dello zio: *Opera omnia Hieronymi Osorii, nepotis diligentia in unum collecta*, Roma 1592, Lisbona 1818-19 (vi è premessa una vita dell'O.) che comprende studi storici, lavori esegetici (su Rom., Giob., Salmi, Prov., Sap., Is, Os, Zac), opere filosofiche e teologiche, lettere. Il pensiero di O. è solido, il discorso è lucido, facile, un po' sovrabbondante. Segnaliamo: *De rebus Emmanuelis regis gestis* (Lisb. 1571), grande opera dedicata al card. Enrico figlio di Emanuele, che l'aveva voluta; con imparzialità, tra le lodi, non risparmia critiche al re, del quale disapprova specialmente l'espulsione e la conversione forzata degli ebrei; *De nobilitate civilis et de nobilitate christiana* (Lisb. 1542; Firenze 1552, col delizioso dialogo ciceroniano di O., *De gloria*, Lisb. 1549, spesso riedito); *De regis institutione et disciplina* (Colonia 1571 e 1582, Par. 1583); *De vera sapientia* dedicato a papa Gregorio XIII (Lisb. 1578, Col. 1579 e 1582).

Alla regina Elisabetta d'Inghilterra scrisse (1563) una *Epistola*, « touchant les affaires du monde, le gouvernement politique des royaumes et le resta-

blissement de l'ancienne catholique religion » (come spiega una delle versioni francesi della celebre lettera, Paris 1565). Il segretario della regina, Walter Haddon, rispose difendendo lo scisma anglicano (lettera fatta stampare a Parigi nel 1563 dall'ambasciatore inglese; riprodotta in DAN. GERDES, *Scriptum antiquarium* IV, Groninga-Brema 1752, p. 492-522). O. replicò: *In Gualterum Haddonum... de religione libri III* (Lisb. 1567; le edizioni di Dillingen 1569, 1576, Col. 1585 riportano anche la lettera di Elisabetta). Cf. L. V. RYAN, *The Haddon-Osorio controversy* (1563-83), in *Church History* 22 (Chicago 1953) 142-54.

Contro la teologia protestante in generale compose (1566) *De iustitia libri X ad Reginaldum card. Polem*, circa la giustificazione, fede e opere, merito, grazia, libero arbitrio (ed. a Colonia soltanto nel 1572).

BIBL. presso E. AMANN in *Dict. de thol. cath.* XI, 1655 s. — A. REGNIER in *Dict. de la Bible* IV, 1924 s. — ENC. IT. XXV, 673. — F. E. DE TEJADA, *Las doctrinas políticas de Jer. O.*, in *Anuario de hist. del derecho español* 16 (Madrid 1945) 341-88. — L. BOURDON, *Le voyage de Jer. O. évêque de Silves en Italie* (1576-77), in *Annales de la Fac. des Lettres de Toulouse* 1951, p. 71-85.

Il ricordato nipote Girol. Osorio, canonico di Evora († 6-2-1611) non aveva lo stile dello zio ma ne superava l'erudizione. Lasciò annotazioni esegetiche a Salmi, Eccle, Cant (Lione 1611). Cf. HURTER, III², 76 s.

OSPEDALE, ospizio (da *hospes* = ospite, *ricovero* . . ., nomi generici di varii istituti destinati ad assistere i bisognosi di qualsiasi specie (pellegrini, poveri, malati, contagiosi, infermi, inabili, vecchi, orfani, trovatelli, infanti, senzatetto, vagabondi, donne pericolanti, partorienti, fanciulle madri, ecc.). Secondo il genere dei bisogni, sono specificati in *xenodochio* (foresteria, ricovero per estranei, forestieri, pellegrini), *plochio* (per poveri), *nosocomio* (per malati); tale è la significazione del nome O. diventata prevalente, oggi unica), *gerontocomio* (per vecchi), *orfanotrofio* (per orfani), *breflotrofio* (per infanti), ecc.: tutti vocaboli greci translitterati in latino e passati nelle letterature moderne.

Gli OO. apparvero come spontanea efflorescenza della virtù umana e cristiana di ospitalità, che è una forma di MISERICORDIA (v.), al pari dell'ELEMOSINA (v.), alimentata dalla generale *humanitas* o FILANTROPIA (v.), e dalla evangelica CARITÀ (v.). Cf. anche MALATI, INFERMI, POVERI, CROCE ROSSA, OPERE PIE.

I. L'ospitalità è in grande onore presso tutti i popoli antichi e presso i primitivi, assai più che presso i cosiddetti popoli civili moderni, per i quali il dovere universale, « sacro e inviolabile » dell'ospitalità sembra ridotto a una forma di cortesia e di « convenienza » sociale, ben poco impegnativa e generalmente interessata. Era senza dubbio la *necessità* creata dalle disagiati condizioni del viaggiare e non altrimenti soddisfatta da appropriate strutture sociali, civili ed economiche, che imponeva l'obbligo dell'ospite. e ne faceva sentire il pregio. Ma v'era anche una *religione* che l'avvalorava e la nobilitava: 1) il sentimento istintivo della benevolenza umana in generale, e della misericordia verso gli indigenti, che si espande spontaneamente se non viene a censurarlo e a coibirlo qualche sovrastruttura psicologica secondaria derivata (odio, antipatia, rivalità, ecc.); 2) la precauzione prudenziale contro i

malefici di cui si credeva portatore il forestiero mal trattato (alcuni latini, come Cicerone *De off.* I 12, pongono in relazione *hospes* = ospite, con *hostis* = nemico; ad alcuni medievali, per es. a Rolando di Cremona, *Summa* lib. III — piace mettere in relazione *ostium* = porta di casa, con *hostis*, non fosse altro perché lo « sconosciuto » può ben essere un almeno potenziale nemico, ond'è che l'accogliimento e il trattamento dell'ospite vien circondato da un complesso rituale; 3) la pietà religiosa e il timore degli dei che, essi stessi, si compiacivano di visitare la terra in incognito sotto le spoglie di forestieri e volevano essere venerati e temuti come protettori e vindici degli ospiti (cf. *Zeus Xenios* e *Juppiter hospitalis*). — A. VAN GENNEP, *Les rites du passage*, Paris 1909.

II. Il primo e il terzo tema vengono confermati e sopraelevati dal messaggio evangelico, dove lo statuto dell'ospitalità figura nel codice sul quale sarà condotto il « giudizio universale » dell'individuo e della storia umana (Mt XXV 34-36): ogni uomo, in particolare l'indigente, il pellegrino, il malato, è figlio dell'unico Padre Iddio, fratello di Gesù, quindi nostro fratello, anzi è Gesù stesso (« ciò che fate a loro lo fate a me »). Perciò, anche nella organizzata società ellenistico-romana in cui il cristianesimo comincia la sua salita, si continua a far valere, accreditato da nuovo altissimo titolo, il dovere dell'ospite: « Hospitalitatem sectantes » (Rom XII 13; cf. XVI 1-2, raccomandazione dell'Apostolo a favore dell'ospitale diaconessa Febe); « Hospitalitatem nolite oblivisci; per hanc enim latuerunt quidam, Angelis hospitio receptis » (Ebr XIII 2; per il fatto qui accennato v. Gen XVIII 3, XIX 2); « Hospitales invicem sine murmuratione » (I Pietr IV 9); « Fideliter facis quidquid operaris in fratres, et hoc in peregrinos » (III Giov 5). Quella virtù fu un requisito per l'episcopato (I Tim III 2, II Tit I 8), e per l'assunzione delle vedove al servizio della Chiesa (I Tim V 10), già istituzionalizzata fin dai primi giorni della Chiesa con la creazione dei DIACONI (v.), preposti alla raccolta e all'amministrazione delle offerte dei fedeli. Inoltre i cristiani traevano lezione anche da insigni esempi di ospite. encomiati dall'Ant. Test. (cf. Gen XVIII 3-8, XIX 2 s, Es II 19 s, Gios VI 23, Gios XXXI 31 s, ecc.).

III. Dovendo essere la dottrina e la pratica cristiana un fedele continuo commentario della parola di Dio, si comprende come papi, vescovi, padri, dottori, scrittori ecclesiastici fossero unanimi nello stimolare il senso cristiano dell'ospite, il cui onere e il cui merito spetta di fatto — nel disfacimento politico e civile dell'occidente latino e nell'infanzia del nuovo mondo — alla Chiesa gerarchica o all'ispirazione cristiana dei laici fedeli. Già prima che la Chiesa fosse legalmente riconosciuta e potesse compiere in pubblico la sua missione di misericordia, la cristianità apparve a TERTULLIANO una *confessio hospitalitatis* (*De praescr.* 20, PL 2, 32 B; cf. *Ad uxorem* II, 4, PL 1, 1295 A. Il neologismo « confesseratio » richiama la « tessera hospitalis », un segno di riconoscimento, generalmente ligneo, di cui erano muniti gli ospiti). Non è possibile, né utile fare citazioni, tanto sono frequenti e continui i testi: per gli scrittori latini cristiani v. *Index pra-xeologicus* della PL 219, 631 s (*Hospitalitas, Hospitalium*), 666 (*Xenodochium*), 606 (*Agrotantes*), 624 (*Eleemosyna*), 651 s (*Pauper*), ecc. Cf. l'elogio della Chiesa di Roma fatto da S. DIONIGI di Corinto

(presso Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 23, PG 20, 388): « Haec enim vobis consuetudo est iam inde ab ipso religionis exordio ut fratres omnes vario beneficiorum genere afficiatis et ecclesiis quamplurimis, quae in singulis urbibus constitutae sunt, necessaria vitae subsidia transmittatis; et hac ratione tum egentium inopiam sublevatis, tum fratribus, qui in metallis opus faciunt, necessaria suppeditatis... Atque hunc morem beatus episcopus vester Soter non servavit solum, verum etiam adauxit, tum munera sanctis destinata copiose subministrans, tum fratres peregre advenientes tamquam liberos suos pater amatissimus beatis sermonibus consolando ». Si può credere all'antichità di questo costume di ospitalità se si ricorda l'elogio che ne fa già S. CLEMENTE I (I *Cor.* X, 11 e 12, PG I, 229 B, 232 A). Cf. *Didaché* XII; *Pastore di Erma*, Mand. VIII, 10, Simil. VIII, 10; *Statuta Ecclesiae antiqua* del sec. V, n. 32 (PL 56, 883 C): « Pauperes et senes Ecclesiae plus ceteris honorandi sunt ».

IV. Ben tosto la spinta caritativa si istituzionalizza per guadagnare in competenza, in efficacia, in continuità. Da una parte si hanno notizie di una regolamentazione (ad es., la *Didaché* XII prevede anche gli abusi dei fannulloni parassiti, ironizzati da Luciano nel tipo di *Peregrinus*, e prescrive che il fratello abile al lavoro non sia mantenuto più di tre giorni); dall'altra, sorgono fondazioni stabili destinate unicamente all'assistenza, amministrate da personale scelto, dotate di risorse proprie continue.

OO. pubblici si attribuiscono a S. ELENA (v.), la madre di Costantino; certo è che il riconoscimento legale della Chiesa permise ad essa di svolgere in pubblico la sua vocazione nativa di carità.

Elogiando la carità di S. BASILIO (v.), S. Gregorio Naz. ci informa (*Oratio* XLIII, 63, PG 36, 577 s): « Paululum extra civitatem [Cesarea di Cappadocia] pedem effer, ac novam civitatem conspice, illud pietatis promptuarium, illud commune locupletum aerarium... in quo morbus aequo animo toleratur et calamitas beata censetur et misericordia exploratur: che cosa sono le sette meraviglie del mondo a petto di questa istituzione di S. Basilio a favore dei poveri e dei malati? « Haec compendiarium via ad salutem... Quocirca ne labra quidem vir nobiliss et nobiliss ortus gloriaque clarissimus agroitis admovere gravabatur, verum ut fratres amplectebatur... per philosophiam suam hoc aliis praescribens... omnibus populi praesulibus commune beniginitatis erga pauperes et munificentiae certamen proposuit. Et aliorum quidem coqui et lautae mensae... Basilii autem agroitis et vulnerum curationes et Christi imitatio non quidem sermone sed opere lepram purgant ».

A Roma il senatore PAMMACHIO (v.) costruì uno xenodochio a Porto del Tevere (S. Girolamo, *Ep.* 66, 11, PL 22, 645: « Audio te xenodochium in portu fecisse romano »; la lettera è del 397). Ancor prima FABIOLA aveva costruito il primo nosocomio romano (S. Girol., *Epist.* 77, 6, PL 22, 694: « Omnem censum quem habere poterat — erat autem amplissimus et respondens generi eius — dilapidavit ac vendidit, et in pecuniam congregatum usibus pauperum prae-paravit, et prima omnium νοσοκομείον instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis et consumpta languoribus atque inedia miserorum membra foveret. Describam ego nunc diversas hominum calamitates, truncas nares, effossos oculos, semiosos pedes, luridas manus, tumentes alvos, exile femur, crura turgentia,

et de exesis et putribus carnibus vermiculos bullientes? Quoties morbo regio et pedore confectos humeris suis ipsa portavit? Quoties lavit purulentam vulnere saniem, quam alia aspicere non valebat? Praebeat cibos propria manu et spirans cadaver sorbitiunculis irrigabat. Scio multos divites et religiosos, ob stomachi angustiam, exercere huiusmodi misericordiam per aliena ministeria, et clementes esse pecunia, non manu. Quos equidem non reprobo... Quem nudum et clinicum non Fabiola vestimenta tlexerunt? In quorum se indigentiam non effudit praeceptis et festina largitio? Angusta misericordiae eius Roma fuit. Peragrabat ergo insulas et totum Etruscum mare... ».

Sono temi, sentimenti, iniziative che guideranno tutta la storia cristiana. Come presso il LATERANO (v.) sorse il venerabile *plochium Lateranense*, così accanto agli episcopi, alle diaconie, alle chiese sorsero *hospitalia* di vario genere in tutte le terre cristiane. Col fiorire del MONACHISMO (v.) anche i MONASTERI (v.) diventano centri di assistenza e promotori di istituzioni assistenziali. Prescrive S. BENEDETTO (*Reg.* 53, PL 66, 749): « Omnes supervenientes hospites tanquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est: « Hospes fui et suscepistis me ». Et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime domesticis fidei et peregrinis... cum omni officio charitatis... Christus in eis adoretur, qui et suscipitur ». Cf. il commento, col. 751 ss, col richiamo di altre regole e consuetudini monastiche; circa il cerimoniale di accoglienza v. anche Rufino, *Hist. monach.* 7, PL 21, 417 s. La foresteria è solo una parte del monastero; più tardi sorgono ordini e congregazioni di religiosi il cui fine speciale sarà l'assistenza ai pellegrini e alle varie classi di bisognosi.

V. È una storia meravigliosa che non è stata narrata, e che forse non sarà mai narrata. Delle grandi idee e istituzioni, che incorporandosi intimamente nelle civiltà diventano patrimonio anonimo e potenziale operativo onnipresente, è assai difficile condurre studi d'insieme che siano completi da tutti i punti di vista, da quello storico e statico a quello giuridico e spirituale. Tali studi fanno difetto, in particolare, per gli OO., mentre è abundantissima la letteratura circa questa o quella fondazione, generalmente limitata alle vicende storiche di essa. Dobbiamo restringerci a qualche annotazione epistodica.

J. IMBERT, studiando *Les hôpitaux en droit canonique*, Paris 1947 (« L'Eglise et l'Etat au M. a. » VIII) dal *Decretum* di Graziano alla secolarizzazione dell'Hotel-Dieu di Parigi (1505), ricerca « le idee direttrici che, coscientemente o no, guidavano i fondatori, le autorità superiori e gli amministratori... tradotte in realtà pratiche o giuridiche ». Trova (punto, del resto, pacifico) che:

A) È la carità cristiana a motivare tutte le fondazioni (tranne i lebbrosari e i lazzeretti imposti anche da necessità pubbliche di difesa igienica). Lo scopo dei fondatori è primamente *spirituale*: obbedire al precetto di Cristo e salvare la propria anima. È significativo che quasi tutte sono intitolate a santi o a misteri cristiani, spesso allo Spirito S., « dulcis hospes animae », principio di carità abitante nel fedele. L'alleviamento della miseria altrui non sembra essere il fine da raggiungere, ma soltanto la materia *circa quam* si esercita l'ansia di santità e di fedeltà al Vangelo; non è attività profana, ma religiosa, oggetto di vocazione di ordini religiosi

ospitalieri (v. MONDO); e lo sviluppo delle istituzioni caritative non è stretta funzione della miseria da soccorrere. (Beninteso anche lo scopo profano dell'assistenza è splendidamente raggiunto, non già *nonostante*, bensì *grazie* al suo carattere religioso). È la stessa carità a ispirare il *diritto consuetudinario* che regola la struttura giuridica degli ospizi (la quale, pensa l'autore contro l'opinione corrente, ha la sua prima origine nell'antica legislazione orientale giustiniana); i decretalisti preciseranno, ma non modificheranno questo diritto consuetudinario.

B) Fino all'avvento di municipalità consolidate ed efficienti la direzione superiore di tali ospizi appartiene all'autorità ecclesiastica (diocesana, parrocchiale, o, per speciale esenzione, pontificia), che li ha fondati o promossi o approvati e favoriti: la Chiesa è, per diritto e per dovere, l'ispiratrice e la tutrice di tutte le « cause » od « opere pie » a vantaggio « viduae, pupilli et personae miserabilis » (*Decret.* c. 26, X, 5, 40), la quale non ostacola, che anzi, come già S. Basilio (v. sopra), sollecita la partecipazione di tutti i fedeli, delle collettività parrocchiali e comunali, e delle autorità laiche. Queste, per lungo tempo, vi si interessano quasi soltanto come benefattrici; ma rafforzandosi e centralizzandosi gli stati moderni, a poco a poco si sostituiscono alle autorità eccles. nella direzione (già agli inizi del sec. XVI la corte francese interviene nell'amministrazione di molti OO.), mentre si fa strada il principio dell'« assistenza pubblica ». È l'evoluzione giuridica che, con le sue conquiste e con i suoi regressi, abbiamo già accennato a proposito di OPERE pie (v.).

Cf. sullo stesso argomento J. IMBERT, *Le régime juridique des établissements hospitaliers du nord de la France au m. âge*, in *Rev. du Nord* 29 (Lille 1947) 195-204. I *loci religiosi* (cioè gli OO. di fondaz. eccles. e soggetti all'autorità eccles.) sono rari, ma, ancora nel sec. XIV, tollerati e accettati. I *loci publici* (OO. municipali) copiano anche nei particolari le fondazioni eccles., tranne nel diritto d'asilo e nella direzione (che è secolare). — ID., *La centralisation administrative de Joseph II et les établissements hospitaliers belges (1787-89)*, in *Rev. d'hist. ecclés.* 44 (1948) 178-94. — ID., *La centralisation administrative des hôpitaux et de la bienfaisance dans les communes du département de la Dyle*, in *Tijdschr. voor Rechtsgeschied.* 19 (1951) 58-104, 296-335. — ID., *La bourse des pauvres d'Aires-sur-la-Lys à la fin de l'ancien régime*, in *Rev. du Nord* 34 (1952) 13-36. — ID., *Les prescriptions hospitalières du conc. de Trente et leur diffusion en France*, in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France* 42 (1956) 5-28: fedeltà alle disposizioni del concilio con qualche mutilazione e fessione in senso gallicano.

C) Al movimento di espansione numerica, che moltiplica gli ospizi presso i centri abitati, lungo i fiumi, sulle grandi strade, ai passaggi obbligati, nelle stazioni di transito o di arrivo, si accompagna un movimento di specializzazione degli scopi, quindi del personale e della tecnica del soccorso. Si perfezionano e acquistano stabilità economica gli ospizi per poveri, malati, infermi, sempre numerosi nelle comunità, anche in quelle più sviluppate delle società altomedievali. Si attrezzano gli xenodochii per i forestieri e specialmente per i PELLEGRINI (v.), che per penitenza o per devozione si recavano ai grandi santuari — come S. Giacomo di Compostella, e ai « luoghi sacri » della cristianità, come Roma (*romei*) e la Terrasanta (v. ITINERARI) — e anche per apostolato e per studio, come gli Irlandesi che seminarono il continente di *hospitia Scolorum*. Sorgono brefo-

trofi (v. INFANZIA): il primo a Milano si fa risalire al 787. Si ha notizia anche di ricoveri specializzati per orfani, vecchi, ciechi, sordomuti, dementi. Il diffondersi della *LEBBRA* (v.) e della « peste » — nome generico di molte epidemie — fa sorgere lebbrosari e « lazzeretti » (dedicati a S. LAZZARO, v.), governati da regole speciali intese non solo ad alleviare le sofferenze dei contagiati ma anche a circoscrivere il contagio e a preservare le popolazioni non ancora aggredite. Più tardi, essendosi rarefatti questi morbi, od essendosi l'Europa immunizzata contro di essi, i lazzeretti diventano OO. *per gli incurabili*, come i sifilitici. Alla fine del medioevo, in generale, regrediscono gli xenodochii, mentre si moltiplicano e si perfezionano gli istituti destinati alle altre classi di bisognosi. Molti antichi OO. evolvono verso la forma di nosocomii: tale è ormai l'unica significazione rimasta al nome, un giorno generico, di O.

D) In pari tempo, il personale addetto all'assistenza negli OO. si specializza e si istituzionalizza in vari modi. Le CROCIATE (v.) creano gli ORDINI cavallereschi ospedalieri (v.), militari e religiosi insieme, che continuano la missione assistenziale pur quando, anzi vieppiù quando i compiti militari vengono meno. Sono abbastanza noti almeno in generale i meriti dei cavalieri TEUTONICI, dei CROCIGERI, dei TRINITARI, soprattutto dell'ORDINE GEROSOLIMITANO (v. bibl. e E. E. HUME, *Medical work of the Knights Hospitallers of St John of Jerusalem*, Baltimore 1940), e dell'ORDINE DI S. SPIRITO: v. A. F. LA CAVA, « *Liber regulae S. Spiritus* ». *Testo e commento*, Milano 1947, ediz. sul ms. (sec. XIV) conservato negli archivi di stato a Roma, con introd. sull'Ordine degli Ospitalieri dello Spirito S. (sono riprodotte anche 62 miniature del cod.). La grande carica religiosa e caritativa, che li alimentava nei primi secoli della loro gloriosa storia, degradò poi di molto e i loro propri OO. finirono, in gran parte, per trasformarsi in commende più utili ai commendatari che agli assistiti.

Nell'età comunale le singole arti e corporazioni, e spesso anche le singole contrade di una città provvedono all'assistenza dei loro membri bisognosi. Sorgono confraternite e compagnie destinate alla cura del proprio gruppo; in seguito si dedicano anche agli altri gruppi.

Nascono associazioni varie col fine specifico dell'assistenza agli indigenti (come i *Parabolani* d'Oriente, che cercavano i malati, li raccoglievano e li curavano negli OO. e, morti, li seppellivano, sull'esempio di S. Basilio, che ha un parallelo a Roma in Fabiola), le quali evolvono verso la forma di congregazioni francamente religiose, sotto una regola che genericamente si dice di S. Agostino per distinguerla dalla regola dei benedettini e dei canonici regolari. Si può dire che il personale di ogni O. forma una congregaz. autonoma.

E) Ben presto la congregazione ospedaliera estende la sua attività fuori del proprio O. e si prende in cura tutti i bisognosi di una regione più o meno vasta. Il primo esempio di cosiffatte congregazioni ospedaliere generali sembra essere l'istituzione fondata a Siena dalla B. SORORA (sec. IX) presso l'O. di S. Maria della Scala, imitata poi da altre città. Ben vasto fu il campo d'azione degli ANTONINI, Ordine ospit. dei canonici regolari di S. Antonio del Viennois in Provenza. Vi appaiono sulla fine del sec. XI. Le loro prime due fondazioni in Piemonte sorsero a Susa e a Ranverso (Torino), dove l'esistenza è atte-

stata tra il 1180 e il 1190; già nel 1188 (secondo la dotazione del Ruffino), il duca di Savoia Umberto III faceva una donazione a favore di Ranverso. Cf. M. J. RUFFINO, *Le origini della Precettoria antoniana di Ranverso*, in *Bollettino stor.-bibliogr. subalpino* 50 (1952) 25-61. In seguito gli Antonini ebbero fondazioni anche altrove, per es. a Bergamo fino al 1479. Cf. L. CHIODI, *Alle origini dell'O. di Bergamo. Un processo del 1478-79*, in *Miscell. Adr. Bernareggi* a cura di L. Cortesi (Bergamo 1958) 499-594. Nello stesso secolo XI per opera di un S. Bernardo (v. GRAN S. BERNARDO) si aprono gli ospizi del Piccolo e Gran S. Bernardo tenuti da religiosi.

F) Nel secc. XV e ss, mentre si accelera la ricordata secolarizzazione degli OO., si avvia un movimento di concentrazione dei piccoli OO. locali in un grande unico O. centrale; il che si registra specialmente per i nosocomii. Il bilancio segna un profitto, perché l'O., acquista efficienza e universalità, mette a servizio dei bisognosi i progressi della medicina, può godere della potenza della pubblica amministrazione. Ma segna anche perdite: si arrestano le offerte libere delle persone pie (che si fidano assai più della Chiesa che degli stati e dei comuni, non si sentono spinte a donare per una funzione pubblica alla quale credono di aver già contribuito abbastanza col pagamento delle tasse, mentre non aveva limiti la loro generosità quando offrivano i loro beni « per amore di Dio e per la salvezza della loro anima »); si spersonalizza il rapporto caritativo tra assistente e assistito e l'assistenza diventa uno dei tanti mestieri retribuiti, fissato da orarii e valutato con misure economiche; il funzionamento dell'O., usufruendo della potenza dello stato moderno, ne patisce anche le vicissitudini politiche, economiche, sociali, assoggettandosi perfino agli scopieri: sembra che negli OO. le persone più importanti non siano i pazienti da soccorrere, bensì i dottori e gli infermieri che vi trovano la loro « sistemazione » economica (e guardano gli assistiti non già come fratelli « pazienti », bensì come « clienti »).

G) Sorgono nello stesso tempo nuovi ordini religiosi che hanno come fine speciale la carità ospitaliera e come campo d'apostolato il mondo intero. È incredibile quanto l'umanità debba, per es., ai CAMILLIANI Ministri degli Infermi (v. LELLIS; M. VANTI, *I Ministri degli Infermi nella peste del 1630 in Italia. Contributo per una « Storia della carità in Italia »*, Roma 1944) e ai « Fatebenefratelli » di S. GIOVANNI di Dio (v.), la cui opera in Italia, nella Spagna, nel mondo è stata nuovamente illustrata in occasione del 4° centenario della morte del Santo.

Cf. GABR. RUSSOTTO, *L'Ordine osped. di S. Giov. di Dio*, Roma 1950, con docc. inediti e rari, bibl. scelta. — J. MONVAL, *Les Frères hospitaliers de St-Jean de Dieu*, Paris 1950, nuova ediz. riveduta e completata. — GÉRAS. ANTROPIUS, *La spiritualité de l'Ordre hospitalier de St-Jean de Dieu*, Paris 1950; vers. it., Milano 1951. — SEB. MONTERRAT FIGUERAS, *Las actividades medico-castrenses de la inclita Orden hospitalaria de S. J. de D.*, Madrid 1950. — M. GOMEZ MORENO, *S. Juan de Dios. Primitivas historicas suyas dispuestas y comentadas*, Madrid 1950: riproduce la *Vita* del santo pubblicata da Franc. de Castro a Granada 1585, inoltre 6 lettere poco note del santo, e altri docc. tra cui il processo di beatificaz., sceverando la leggenda che circondò la vita singolare di S. Giovanni di Dio. — A. ALARCÓN CAPILLA, *La Granada de oro. S. Juan de Dios*, Madrid 1950. — JOSÉ ALVAREZ SIERRA, *Influencia de S. Juan de Dios y de su Orden en el progreso de la*

medicina y la cirugía, Madrid 1950 (pp. 101). — SALV. CLAVIJO Y CLAVIJO, *La trayectoria hospitalaria de la Armada española*, Madrid 1947. — ID., *La obra de la Orden hospitalaria de S. Juan de Dios en America y Filipinos*, Madrid 1950. — ID., *Breve historia de la Orden hosp. de S. J. de D. en los ejercitos de mar y tierra*, Madrid 1950. — ID., *La Orden hosp. de S. J. de D. en la marina de guerra en España. Presencia y nexos*, Madrid 1950 (pp. XX-421), riprende anche le opere precedenti. — RODR. GONZALEZ PINTO, *La obra hosp. en la asistencia a los enfermos mentales*, Madrid 1950 (pp. 90), una delle più rimarchevoli attività dell'Ordine. — A. CHAGNY, *L'Ordre hospiti. de S. Jean de Dieu en France I. Les Frères de la Charité (1602-1792)*, Lyon 1951 (pp. 58). — W. HÜNERMANN, *El mendigo de Granada. Semblanza de S. J. de D.*, vers. dal tedesco, Madrid 1952.

Col secc. XVII prendono questa strada della misericordia corporale anche le donne, e in ogni regione cristiana fioriscono congregazioni religiose femminili come le stelle nelle profonde notti decembrine.

Per gli Ordini e Congregaz. relig. maschili e femminili che hanno come fine speciale l'attività ospitaliera v. RELIGIOSI VII O 4, S 20, 27, 53, 57, 59, 64, T 8; — ORDINI rel. I C (Congr. ospitaliera del Gran S. Bernardo); — MENDICANTI II, I; — ISTITUTI rel. 4, 6, 10, 11, 12, 16, 17. Queste istituzioni religiose continuano la loro opera (si ha notizia di almeno altre duecento, oggi scomparse ma fiorenti nel passato) anche oggi, benché gli stati moderni tendano alla secolarizzazione e alla centralizzazione di tutte le OPERE PIE (v.).

VI. Tra le congregazioni femminili di diritto pontificio che si qualificano, nello stesso loro titolo ufficiale, come ospedaliere, ricordiamo:

1) *Ospedaliere e insegnanti di Maria Immacol.*, sorte a Bourges nel 1657 come associazione di vita comune senza voti delle infermiere dell'ospedale, erette in istituto relig. il 28 nov. 1826. Decr. di lode 1850; l'istituto è approvato dalla S. Sede nel 1934; l'approv. definitiva della costituz. è del 14 dic. 1942. Attende all'assistenza degli infermi, anche a domicilio, e all'educazione e istruzione della gioventù femminile. Nel 1942 contava 92 religiose in 14 case; nel 1950, 107 relig. in 12 case.

2) *Ospitaliere di S. Tommaso da Villanova* (N. D. de Grâce), fondate a Lamballe (dioc. di Quimper) nel 1661 dall'agostiniano ANGELO LE PROUST come associazione senza voti di signore impegnate ad aiutare i malati negli ospedali e nelle cliniche trasformate in istituto religioso (1804), che fu approvato il 26 luglio 1873 (il decr. di lode è del 27 luglio 1860), ebbero l'approvaz. definitiva della costituz. il 21 maggio 1935. Le suore attendono all'assistenza degli infermi, tengono orfanotrofi, case di prevenzione e di riabilitazione per donne cadute o pericolanti. Nel 1942 erano 296 in 39 case; nel 1949, erano 750 in 43 case (casa general. ad Aix, poi a Parigi).

3) *Ospitaliere di S. Elisabetta* (Lussemburgo), fondate nel 1667, nel 1942 contavano 770 relig. in 53 case.

4) *Ospitaliere di N. Signora della Carità*, fondate nel 1682 da BENIGNO JOLY (v.) a Digione, approvate nel 1694 dal vescovo locale (di Langres), restaurate nel 1865 dopo la crisi della Rivoluz., ebbero il decr. di lode il 3 marzo 1869. Le scissioni interne (dal 1904) si ricomposero il 16 luglio 1928. Le suore attendono a tutte le opere ospedaliere. Nel 1942 erano 65 in 5 case.

5) *Ospitaliere di S. Paolo* (Chartres), fondate nel 1696, nel 1942 contavano 1957 relig. in 264 case.

6) *Ospitaliere istitutrici del Terz'ordine di S. Francesco*, dette *Francescane di Calais* (Arras), fondate nel 1853 dal vescovo di Arras per riunione di varie case di terziarie francescane esistenti in diocesi. Dopo il decr. di lode del 5 giugno 1867, l'istituto fu approvato il 10 marzo 1873; approvaz. definit. delle costituz. 16 marzo 1892; revisione di esse secondo il nuovo CJC nel 1930. Le suore attendono sia all'educazione e istruzione delle ragazze, sia all'assistenza degli infermi, anche a domicilio. Nel 1942 erano 915 in 76 case; nel 1950 erano 942 in 78 case.

7) Si distinguono dalle *Ospedaliere del Terz'ordine di S. Francesco*, di Porto, fondate nel 1871, che nel 1942 contavano 1145 relig. in 166 case.

8) *Ospedaliere del S. Cuore di Gesù e della B. Vergine Maria*, fondate il 31 maggio 1881 (inaugurazione della prima casa a Ciempozuelos, dioc. di Madrid), dal p. BENITO MENNI FIGINI (n. a Milano l'11 marzo 1841, m. a Dinan in Francia il 24 apr. 1914), dell'Ordine di S. Giovanni di Dio. Decreto di lode 27 ag. 1902; approvazione definitiva delle costituz. 16 marzo 1908; revisione delle costituz. secondo il nuovo CJC 22 marzo 1923. Nel 1959 conta 1391 religiose, in 34 case (casa general. a Ciempozuelos, Madrid), di cui 15 in Spagna, 4 in Italia, 4 in Francia, 3 in Inghilterra, 7 in Portogallo, 1 in Colombia. Attendono all'assistenza diretta degli infermi, anche contagiosi, specialmente dei dementi e delle bambine deformi, rachitiche e delle orfanelle povere. Cf. M. MARTIN, *El Rev. Fr. Benito M.*, Madrid 1919, 2 voll. — F. BILBAO, *Biografía...*, Roma 1939. — G. RUSSOTTO, *L'Ordine ospedal. cit.*, Roma 1950, p. 123-26.

Enormemente più numerose sono le congregazioni religiose che, pur non mettendo in evidenza, nel loro nome ufficiale, la qualifica di «ospedaliere», tuttavia praticano l'assistenza ai malati e ai bisognosi in genere. Anzi, quasi tutte le congregazioni di vita attiva ne fanno o in loro fine speciale o uno dei loro fini speciali. v. in *Annuario delle Religiose d'Italia*, Roma 1959, il prospetto delle «attività svolte», p. 816-17.

BIBL. — La molteplicità e l'interesse degli aspetti che attendono ancora una indagine d'insieme e completa, risulti da queste sparse note bibliogr. — H. HAESER, *Geschichte der christl. Krankenspflege und Püegerschaft*, Berlin 1857. — G. RATZINGER, *Gesch. der kirchl. Armenpflege*, Freib. i. Br. 1884². — Per altra bibl. antica v. H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* VI, col. 2748-70. — *Hospitalité et charité*, numero di nov. 1951 di *La vie spirituelle*, con uno studio di J. DANIELOU, *Pour une théologie de l'hospit.* — *L'Ospedale. Note di psicologia e pastorale* di vari autori, Roma, Unione Naz. Cappellani Ospedalieri 1951. — L. DUTIL, *A propos du «renfermement des pauvres»*, in *Bullet. de littér. ecclési.* 53 (Toulouse 1952) 42-56.

EM. NASALLI ROCCA, *La preghiera collettiva dei malati negli OO. medievali e particolarmente negli OO. gerosolimitani*, in *Atti e Mem. dell'Accad. di storia dell'arte sanitaria*, maggio-giugno 1941, p. 173-79; due testi di preghiera litanica (qui tradotti dall'antico francese), usati negli OO. dei cavalieri gerosolimitani di ACRI nei secc. XII-XIII. Cf. *La preghiera medievale dei malati*, nota di NELLO VIAN in *Ecclesia* 1943 maggio, p. 55-57. — P. LAIN ENTRALGO, *La medicina en el cristianismo primitivo*, in *Arbor* 17 (1950) 1-25. — M. A. SEYMOUR, *The organization, personnel a. functions of the hospital in the later middle ages*,

in *Bullet. of the Instit. of hist. Research* 21 (London 1948) 249 ss.

CASSIANO da Langasco, *Gli OO. degli incurabili* (= sifilitici), Genova 1938. Il primo oratorio del Divino Amore nacque per opera di S. Caterina Fieschi Adorno. L'istituzione si diffuse poi a Roma, Bologna, Savona, Vicenza, Napoli, Verona, Venezia, Padova e in Spagna. Cf. NELLO VIAN, *Gli OO. degli Incurabili nel Rinascimento*, in *Ecclesia* 1943 settembre, p. 58-60. — L. CASOTTI, *L'antico lebbrosario di Rapallo*, in *Bollet. ligustico per la storia e la cultura regionale* 2 (1950) 45-48; notizie sul lebbrosario (poi O., infine semplice cappella) di S. Lazzaro di Rapallo (Genova), dal sec. XV al XVIII. — L. A. COSTA, *Gli OO. di Camogli attraverso nove secoli di beneficenza*, Camogli 1951. — EM. NASALLI ROCCA, *Recenti studi intorno agli OO. di S. Lazzaro*, in *Atti e Mem. dell'Accad. di st. dell'arte sanitaria*, nov.-dic. 1940, p. 331-35; gli studi sugli OO. di S. Lazzaro o dei Lebbrosi dal medioevo al sec. XVIII, in particolare sugli OO. dei Lebbrosi di Parma, Pavia, Piacenza (che furono oggetto di altre pubblicaz. dell'autore). — Id., *Una commenda dell'Ordine Gerosolimitano degli Ospedalieri. La chiesa di Cabiolo* (dioc. di Fidenza), in *Salsomaggiore illustrato* 1941, p. 6-10; la piccola chiesa, con tracce romaniche, già appartenente ai templari, fu poi tenuta dell'Ordine di Malta fino alla fine del '700. — Id., *Istituzioni dell'Ordine Gerosolimitano di Rodi e di Malta nell'Emilia e nella Romagna. Contributo alla storia del diritto ospedaliero*, in *Riv. di storia del diritto ital.* 14 (1942) 63-109; le «domus», le commende, le chiese, l'attività assistenziale dell'Ordine nelle città emiliane, dove appare già nel sec. XII, specialmente lungo la via Emilia; la decadenza del sec. XVI. — DOM. BELTRAMI, *Della «venerabilis Societas et Hospitalis Spiritus Sancti» e del Carmine di Faenza*, Faenza 1942, cenni storici su questo sodalizio, la cui prima menzione è del 1236; notizie sui Gesuiti e Carmelitani scalzi a Faenza. — M. MARIANI, *L'O. degli infermi ed esposti di Senigallia*, in *Atti e Mem. della Deput. di st. patria per le Marche* 8 (1953) 49-62. — V. ATZEN, *Gli «hospitia» dei Benedettini in Sardegna*, in *Humana Studia* 1 (Roma 1951) 1-20. — E. PEDROTTI, *Gli xenodochi di S. Remigio e di S. Perpetua*, Milano 1938 («Raccolta di studi storici sulla Valtellina» 1); regesto di 795 docc. (11 sono edite integralmente) dal 1050 al 1644, relativi ai due OO. presso Tirano, alla frontiera italo-svizzera. — G. SCHREIBER, *Mittelalterliche Alpenpässe u. ihre Hospitalkultur*, in *Miscell. Giov. Mercati* III (Mil. 1951) 335-52.

H. MORGENTHALER, *Gesch. des Burgerspitals der Stadt-Bern*, Bern 1945. — J. DU COUDIC, *Les Hospitalières de Besançon. Histoire et souvenirs*, Besançon 1935, 1951². Le Religiose Ospit. di S. Giacomo di Besançon derivano dalle Religiose Ospit. di Beaume e si organizzarono in congregaz. nel 1687 per opera della madre CARLOTTA CLERC, considerata fondatrice. Ricevettero le costituzioni nel 1697 dall'arciv. mons. de Grammont. — EDM. ALBE, *Les religieuses hospitalières de l'Ordre de S. Jean de Jérus. au diocèse de Cahors*, in *Rev. d'histoire de l'Eglise de France* 27 (1941) 180-220; la dioc. di Cahors per molti secoli (fino al sec. XVII) ebbe il privilegio di essere la sola in Francia ad avere le religiose di questo Ordine. — J. DÉLISSEY, *Hôpital de la Ste Trinité* (di Beaume), in *Mém. de la Soc. d'archéol. de Beaume* 1947-42, p. 45-115. — G. LHONIME, *L'hospice-hôpital d'Orches et les oeuvres hospitalières depuis le XIII s.*, Lille 1942. — M. DAVID, *Jacques le Saige, pèlerin de Compostelle, et l'hôpital du Petit-St-Jacques à Douai*, in *Miscellanea hist. L. van der Essen* II (1947) 609-20. — P. VALLEY-RADOT, *Deux siècles d'hist. hospitalière*, Paris 1947. — Id., *Un siècle d'hist. hospiti.*, ivi 1948. — J. BILLING, *Sur les sentiers de la charité. Caritas, efforts d'action charitable sanitaire et sociale dans le diocèse de Strasbourg*, Strasbourg 1949. — CH. WIT-

MER, *L'hôpital de Strasbourg. Esquisse historique, in Caritas 6* (Strasb. 1952) 22-27. — M. A. GARNIER, *L'assistance aux enfants en bas âge à Langres de 1550 à 1789, in Les Cahiers Haut-marnais* 1949, p. 114-18, 174-80; 1950, p. 20-24, l'opera del vescovo e del capitolo generale. — H. LEGIER DESGRANGES, *Hospitalliers d'autrefois. Hôpital général de Paris (1656-1790)*, Paris 1953 (pp. 414), studio del personale dell'O. prima e durante la Rivoluzione, condotto sulle fonti d'archivio, straordinariamente ricco di notizie inedite concernenti la storia religiosa e civile. — FR. ARNOULT, *Les établissements charitables à Carpentras au XVIII s.* (1700-1791), Carpentras s. d.

J. COPPIN, *Les statuts de l'hospice Gantois à Lille (1467)*, in *Rev. du Nord* 29 (1947) 26-42: gli statuti, adattamento della cosiddetta regola di S. Agostino, portano la segnatura di Gugl. Fillastre vesc. di Tournai. — C. DEREINE, *Aspects de la vie hospitalière au XII s.*, in *Bullet. du cercle pädagog.* (Louvain) 1947-48, p. 17-23: l'abbazia O. S. B. d'Affieghem, il priorato agostiniano di Flône e l'abbazia premostratense di Vicogne devono la loro fondaz. a laici animati da un ideale affine a quello di Oillard che organizzò l'O. di St-Inglevert: la povertà « apostolica », il lavoro manuale, l'assistenza ai viandanti e pellegrini costituiscono la regola di quelle piccole comunità. Ma soltanto St-Inglevert conservò il suo carattere laico e ospitaliere, mentre nelle ricordate fondazioni prevalse ben tosto il carattere monastico o canoniale. — C. COPPENS, *De armensorg der Afflighem, in Afflighemstudie 1950-VII*, p. 157-59. — G. H. HURTZ, *Het leprooshuis bij Haarlem en wat daaruit groeide in latere jaren*, in *Historia* 15 (1949) 58-67. — M. ENGLISH, *Het hospitaal te Oosterde, in Annales de la Soc. d'émulation de Bruges* 85 (1948) 5-58. — T. GLEMMMA, *Frammenti di storia della carità cristiana in Polonia* (in polacco), Cracovia 1947 (pp. 93).

M. V. ROMANO, *Lazar houses of St Lawrence a. St Stephen in mediaeval Dublin*, Dublin 1904. — CH. GRAVES, *The story of St Thomas's* (1106-1947), London 1947 (pp. 72): si tratta dell'O. S. Tommaso Becket di Londra, fondato dai canonici regolari, passato in mani laiche con la soppressione dei monasteri del sec. XVI. — O'D. T. D. BROWNE, *The Rotunda hospital (1745-1945)*, Edinburgh 1947. — W. ULLMANN, *Medieval hospices*, in *Month* 184 (1947) 46-49. — B. RODGERS, *Cloak of charity*, London 1949, le opere caritative nell'Inghilterra del sec. XVIII.

L. DE PINA, *Expansão hospitalar portuguesa ultramarina* (sec. XVI-XVII), in *Brotheria* 34 (Lisb. 1943) 388-440. — F. BOUZA BREY, *Viejos hospitales de Villagarcía, el Carril e Isla de Cortegada* (Pontevedra), in *El Museo de Pontevedra* 2 (1943) 68-80. — M. ANDRES, *El hospital del emperador en Burgos*, in *Bolet. de la Comision de monumentos de Burgos* 6 (BURGOS 1944) 382-90, 449-555. — M. VAZQUEZ SEIJAS, *En la ruta de los peregrinos. El hospital de S. Juan de Puertomarín* (Lugo), ivi 2 (1945) 28-33. — P. SANAHUJA, *La casa de huérfanos de Lerida y el p. Juan de Cardenas O. F. M.*, in *Archivo Ibero-Americ.* 9 (1949) 73-115. — J. SARRAHL, *Note sur la reforme de la bienfaisance en Espagne à la fin du XVIII s.*, in *Homage à Lucien Febvre. Eventail de l'histoire vivante* II (Paris 1953) 371-80. — E. W. PALM, *El hospital de S. Nicolas de Bari en la isla de Santo Domingo*, in *Bolet. del Instituto de investigaciones hist.* 29 (Buenos Aires 1947) 10-23. — J. CASCAJO ROMERO, *El pleito de la curación de la lepra en el hospital de S. Lázaro de Lima, in Anuario de estudios americ.* 5 (Siviglia 1948) 147-263.

G. SCHREIBER, *Byzantinisches und abendländisches Hospital. Zur Spitalordnung des Paroikokrat u. zur byzantin. Medizin*, in *Byzant. Zeitschr.* 42 (1942) 116-49, 42 (1943-49) 373-76. — PH. KOUKOULES, *L'assistance aux indigents dans l'empire byzantin*, in *Mémorial L. Petit. Mélanges d'histoire et d'archéol.*

byzant. (Bucarest-Paris 1948) 254-71: l'assistenza civile, la Chiesa e i poveri, ospizi.

SH. INAYATULLAH, *Contribution to the hist. study of hospitals in medieval Islam*, in *Muslim Culture* 18 (1944) 1-14.

Sono sopra tutti celebri gli OO. di Roma, col qual vocabolo si intendono specialmente i cosiddetti Arciospedali di S. Spirito, del SS. Salvatore o S. Giovanni, di S. Giacomo, di S. Maria della Consolazione e di S. Galliano, da cui dipendevano tutti gli altri OO. godendone pure i privilegi. Il *Liber Pontif.* cita numerosi istituti ospedalieri fondati, o ricostruiti, o ampliati dai papi anche molti secoli prima degli Arciospedali (v. le notizie sui papi Simmaco, Pelagio II, Stefano II, Leone III).

Su gli OO. di Roma esiste copiosa letteratura storica, ma scarsa letteratura giuridica.

La bolla *Inter opera pietatis* (1204) con cui Innocenzo III affidava l'O. di S. Spirito in Saxia agli ospedalieri dello Spirito S. iniziava una serie di scritture pontificie, formanti un gruppo a sé stante, che non di rado contiene disposizioni deroganti al diritto comune vigente e perfino contrastanti con i principii canonici. Quella bolla stimolò altri pontefici ed ecclesiastici alla fondazione di istituti caritativi, tanto benemeriti della cittadinanza romana.

A. CANEZZA, *Gli Arciospedali di Roma nella vita cittadina, nella storia e nell'arte*, Roma 1933. — BENEDETTO DA ALATRI, *Gli Ospedali di Roma e le bolle pontificie. Aspetti giuridici*, Viterbo 1950. — P. DE ANGELIS, *Musica e musicisti nell'Arciospedale di S. Spirito in Saxia*, dal '400 all' '800, Roma 1950 (pp. 55): la scuola di musica per i « putti » organizzata nell'O.; l'installazione di un organo (metà del '500) nella corsia Sistina dell'O., il cui suono doveva distrarre e allietare gli infermi; addestramento nella musica dei ricoverati del manicomio di S. Maria della Pietà, allora (1870) dipendente dall'O. di S. Spirito. — ID., *L'Arciconfraternita ospitaliera di S. Spirito in Saxia* (« Collana di studi storici sull'O. di S. Spirito in Saxia e sugli OO. romani », fasc. V), Terni 1951: storia dell'Arcic. dalla sua fondazione (c. 1200), sua attività in Roma ed espansione in Italia e in Europa; appendice di docc. — J. VINCKE, *Incipit del 'Hospitale Cathalarorum et Aragonensium' en Roma*, fondato sotto Innocenzo VI (1352-62), in *Hispania sacra* 11 (1958) 139-56, con docc. inediti. — M. ROMANI, *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII sec.*, Milano 1948: oltre gli albergatori, ai pellegrini che si recavano alla tomba dei SS. Apostoli provvedevano varie confraternite (la più importante è quella della « S. Trinità dei pellegrini »), il cui scopo principale era di procurare gratuitamente vitto e alloggio. — PLAC. MICHELONI, *Un archivio romano inesplorato. L'Arciconfraternita di S. Giovanni de' Fiorentini, detta della Pietà, e la sua missione sanitaria*, in *Humana Studia* 1 (1949) 158-80: note storiche sulla Confrat. sorta durante la peste del 1448; illustrazione dei suoi statuti (1456, 1544); regesto di docc. fino al sec. XIX. — F. GAROFALO, *L'O. di S. Rocco delle pariorienti e delle celate* (a Roma), Roma 1949: storia della istituz. romana dalla nascita (1502) alla soppressione (1892); appendice ampia di documenti. — ID., *L'O. della SS. Trinità dei pellegrini e dei convalescenti*, Roma 1950: l'opera svolta dalla Confraternita a vantaggio dei romei durante gli Anni santi, dalla sua istituzione (al tempo di S. Filippo Neri) ai nostri giorni; appendice di docc. — v. ISTITUTI ECCLES. f.

OSPEDALIERI, OSPITALIERI, OSPITALI, OSPITALITÀ, OSPIZI, v. OSPEDALI.

OSPIZIO (S.), recluso († 21 maggio 581), ancor oggi celebrato nella regione di Nizza (21 maggio) per le sue straordinarie penitenze e per i suoi miracoli. Visse in una vecchia torre abbandonata a

Villafranca (Nizza), in una penisoletta in suo onore chiamata S. Sospis, vestito di cilicio e catene. Pre-disse l'irruzione dei Longobardi, che difatti, usciti dalla Pannonia e uniti ad altri popoli (Gepidi, Bulgari, Sarmati, Suevi, Norici) sotto la guida di Alboino devastarono il litorale della Liguria e la Provenza. Penetrarono di forza anche nella torre del santo eremita; ma un miracolo fermò la spada di colui che voleva decapitarlo (e che, convertitosi, si farà monaco; viveva ancora quando Gregorio di Tours stendeva il profilo del santo). Una tradizione tardiva narra che O. dirigeva dalla finestra della sua torre un monastero stabilitosi nella detta penisola. La sua tomba fu santuario, meta di pellegrinaggi, fiorito di miracoli.

GREGORY of Tours, *Hist. Franc.* VI, 6 e *Gloria confess.* 97, PL 71, 376-79 e 900; B. H. L. 3, 987-88; ACTA SS. *Maji* (Ven. 1741) die 21, p. 40-42. — PAOLO diac., *Hist. Langob.* III, 13, PL 95, 502 ss.

OSSAT (d') **Arnaldo**, card. (n. Larroque-Magnoac 20-7-1537, m. Roma 13-3-1604). Orfano a nove anni fu raccolto nella casa di Castelnau de Magnoac della famiglia de Marca. Nel 1559 accompagnò come maggidomo il giovane Castelnau a Parigi, dove si dedicò pure alla educazione di alcuni giovani parenti del suo signore. Terminato questo compito nel 1563 si diede allo studio delle lettere e della matematica, e a Bourges seguì le lezioni di diritto di Cujacio. Tornato a Parigi, acquistò fama come avvocato. Paul de Foix (poi arcivesc. di Tolosa) lo prese con sé come segretario in una ambasceria a Roma. Morto il Foix (1584), l'O. fu segretario dei cardinali protettori di Francia Ippolito d'Este e Francesco Joyeuse; indi gli furono affidati gli affari dell'ambasciata francese a Roma. In tale ufficio rese importanti servigi al re Enrico IV. In particolare, condusse a buon termine la laboriosa pratica dell'assoluzione del re dalla scomunica e del suo riconoscimento, vincendo, con le accortezze diplomatiche in cui era consumato artista, le opposizioni della corte spagnuola e le riluttanze di molti cardinali. Gli era a fianco nelle trattative il Du PERRON (v.). A nome del re, il cui trono era stato riconosciuto legittimo (30 ag. 1595), fece pubblica abiura davanti a papa Clemente VIII, ricevendone l'Assoluzione (17 sett. 1595). Altri segnalati servigi rese al suo re nell'affare dell'EDITTO di Nantes (v.) e dell'annullamento del matrimonio del re con Margherita di Valois (1599).

Nel 1596 ebbe il vescovato di Rennes, nel 1599 il cappello cardinalizio, nel 1600 il vescovato di Bayeux: non erano uffici ma onori e ricompense, che godette continuando a risiedere in Roma.

Le sue *lettere* sono considerate a ragione capolavori di arte politica, interessanti per la storia degli eventi cui partecipò (Parigi 1624, 1697; Amsterdam 1708, in 5 voll., a cura di AMELOT DE LA HOUSSEY; ivi 1714, 1732. Lettere inedite, a cura di PH. TAMIZEY DE LARROQUE, Paris 1873, e di A. DEGERT, Paris 1884).

Biografie di M. D'ARCONVILLE (Paris 1771), A. DEGERT (Paris 1894), P. LARCADE (Tarbes 1937). — CIACONIUS IV, 321-23. — PASTOR, XI (v. indice dei nomi).

OSSERVANTI. v. FRANCESCO I; MARTINIANI. — ILARINO da Milano, S. *Bernardino da Siena e l'Osservanza minoritica*, in « S. Bernardino da Siena. Saggi e ricerche », Milano, Vita e Pens. 1945, p. 379-406; V. MILLS, *St. Bernardino of S., pillar of the*

Observance, in *Franciscan Studies* 4 (1944) 121-33; P. SEVESI, S. *Carlo Borromeo e le Congreg. degli Amadei e dei Clareni*, in *Arch. Francisc. Hist.* 37 (1944) 104-64; Id., S. *Carlo B. ed i Frati Minori della Serafica Riforma*, ivi 38 (1945) 231-313; M. BIHL, *Statuta generalia observantium Ultramon-tanorum an. 1451 Barcinonae condita*, ivi 38 (1945) 3-39 (circostanze in cui avvenne la compilazione), 106-97 (testo, analisi, commento storico, indice).

OSSERVANZA: 1) Nome generico per indicare un certo indirizzo nella interpretazione di una regola religiosa, ad es.: *antica o nuova O., stretta O.* Anche la **MASSONERIA** (v.) si è applicato questo vocabolo, come tanti altri, del dizionario religioso.

2) O della legge, dei comandamenti. v. **LEGGE**, **OBEDIENZA**.

3) Vana O. v. **VANA O.**

OSSERVATORE (L') **Romano**, « Giornale quotidiano politico religioso. *Unicum suum. Non praevalerunt* »: tale è la testata (i due moti comparvero nel 1862; tra essi dal 1873 figura la tiara) del glorioso quotidiano cattolico di Roma, ora (dal 4 nov. 1929) della Città del Vaticano. Il titolo fu già del giornale romano diretto dall'ab. Battelli uscito nel 1848-50, soppresso per l'opposizione del governo di Torino. Nel 1860 la S. Sede promuoveva la creazione de *L'amico della verità*, quotidiano polemico e religioso che nel 1861 diventava anche politico riprendendo il nome di *L'O. R.* (primo numero: 1 luglio 1861). Favorito e controllato dalla S. Sede, di cui è organo ufficio (organo ufficiale della S. Sede sono gli *Acta Apost. Sedis*), compì sempre, con fedeltà, coraggio e competenza, una benefica funzione di pilota del giornalismo cattolico d'Italia e del mondo. La serie dei suoi direttori — N. Zanchini (1861-66), G. Bastia (condirettore 1861-66), Aug. Baviera (1866-84), Ces. Crispolti (1884-90), G. Batt. Casani, Gius. Angelini, Gius. Della Torre (1919-1960), Raim. Manzini — presenta insigni apostoli della penna, campioni di attaccamento alla S. Sede, maestri di politica.

G. B. CASANI, *Cinquant'anni di giornalismo*, Bologna 1907. — C. CRISPOLTI, *Rimpianti*, Mil. 1922; *Pio IX...*, Mil. 1922. — A. LAZZARINI, *L'O. R.*, in *Valicavo*, a cura di G. Fallani e M. Escobar, Firenze 1946.

OSSESI, OSSESSIONE. v. **POSSESSIONE** diabolica.

OSSINGER Giovanni Felice, agostiniano (1694-1767), n. e m. a Monaco di Baviera, provinciale della provincia bavarese per 9 anni, assistente generale dell'Ordine (senza risiedere a Roma), nella *Bibliotheca Augustiniana* (Ingolstadt-Augusta 1768), frutto di amplissima esplorazione di fonti, disegnò il profilo della vita e dell'attività di 1400 scrittori del suo ordine: egregia compilazione, ancor oggi utile per la sua ricchezza e precisione.

Revista Agust. 9 (Escorial 1885) 169. — HURTER V³, 188 s. — LOPEZ-BARDON, *Cont. Mon. Aug. N. Crusenii*, III (Valladolid 1916) 272.

OSSIO. v. **OSIO**.

OSSIRINCO, antica città egiziana, che sorgeva sulle rive del Bar Yousouf, su terreno ondulato, alle soglie del grande deserto libico; oggi è il piccolo centro di El-Bahnasā, a 170 Km. sud dal Cairo. Fu capoluogo della provincia Oxirinchite. Dentro e fuori della città si contavano una ventina di monasteri, dei quali circa due terzi erano popolati da

vergini. Il deserto presto invase la città e i monasteri. Ma sotto le sue sabbie custodi gran copia di papiri, molti dei quali interessano il cristianesimo.

I mss. di O., ora proprietà della bibliot. Bodleiana di Oxford, furono raccolti per opera della « Egypt Exploration Fund » (ora « Society »). Ne fu iniziata (I vol. 1898) la pubblicazione da B. P. GRENPELL e di A. S. HUNT, professori del Queen's College di Oxford, continuata dai loro successori, fino al ROBERTS, al LOBEL, al BELL e alla WEGENER. Fino al 1956 sono apparsi 23 voll. contenenti 2382 papiri, fra cui un centinaio di testi cristiani, solitamente raggruppati in sezioni di « Testi teologici » che figurano in quasi tutti i volumi. I papiri cristiani contengono prevalentemente testi biblici, ma anche testi patristici, liturgici, omiletici, devozionali, documentari e lettere. Giustamente celebri sono due frammenti del sec. III (II, 208; XV, 178r) con testi del IV Vangelo, e un frammento (XI, 1355) con Rom VIII 12-27, 33-39, IX 1-9. Altri notevoli frammenti portano testi di *Esdra* (VII, 10r), di *Tobia* (VIII, 107b; XIII, 1594), di *Loghia Jesus* (V, 840), della *Apologia* di ARISTIDE (XV, 1778), del *Pastore* di ERMA (III, 404; XV, 1783), della *Didachè* (XV, 1782), degli *Atti di S. Giovanni* (VI, 1850), di S. IRENEO (III, 405), del *Simbolo Niceno* (XV, 1784), un *Calendario liturgico* per l'anno 535-536 (XV, 1784), un *inno religioso* accompagnato dalla notazione musicale (XV, 1786). Alcuni di questi papiri sono stati oggetto di molti studi.

RUFINO, *Historia monachorum*, PL 21, 408, 142-143. — *Paradisus Patrum*, PG 65, 445 D-448 B. — *The Oxyrhynchus papyri* (Egypt exploration fund, ora Society), 23 voll., London 1898-1956.

PEILSCHIFTER, *Oxyrhynchus, seine Kirchen und Klöster, in Festgabe A. Knöphner*, Frib. in Br. 1917, p. 248-264. — L. MODENA, *Il cristianesimo ad O. secondo i papiri*, in *Bull. Soc. Arch. Alex.* 31 (1917) 254-269, 33 (1919) 293-320. — A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 19234. — H. DELEHAYE, *Le Calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536*, in *Anal. Bolland* 42 (1924) 83-99. — P. BARISON in *Aegyptus* 18 (1938) 35 ss. — J. A. FITZMYER, *The Oxyr. Logoi of Jesus and the Coptic Gospel acc. to Thomas*, in *Theologic. Studies* 20 (1959) 505-560: i Logoi greci e il Vangelo copto sono due recensioni di diverse del Vangelo di TOMMASO (v.); abbondante bibl. — G. GARITTE opina che i Logoi greci di O. siano tradotti dal copto; ciò nega A. GUILLAUMONT, in *Musson* 73 (1960) 325-33 e 335-49. — V. PAPIRI.

OSTOY e CERVELLÓ ENRICO (1840-1896), n. a Vinebre (Tarragona), m. a Sancti-Spiritus (Valencia), nutrito dello spirito di S. Teresa, convinto della primaria necessità dell'apostolato della luce, fondò a Tortosa (1876) la *Compagnia di S. Teresa*, congregazione religiosa di suore dedicate all'insegnamento, che nel 1942 contava 1126 religiose in 59 case e nel 1952 c. 3000 religiose operanti in una settantina di collegi. Del fondatore, sepolto nella casa del noviziato di Tortosa, è iniziato (1926) il processo di beatificazione.

An., *Vida del servo de Dios Enr. O. y C.*, Barcelona s. a. — R. DE LOPATEGUI, *Don E. de O. C.*, in *La vida sobrenatural* 43 (Salamanca 1942) 212-22.

OSTENSORIO, vaso sacro, di metallo prezioso, almeno dorato o argentato, che serve a mostrare (= ostendere) o presentare ai fedeli il SS. Sacramento nelle processioni solenni e quando viene esposto all'adorazione.

I. Nel rito romano ha forma di sole raggiate; nel rito ambrosiano è foggiato a tempiccio. L'Ostia è sostenuta da una lunetta di metallo, chiusa tra due vetri nell'O. romano, in un tubo cilindrico di vetro nell'O. ambrosiano. In ogni caso le sacre specie non devono toccare il vetro. Per maggiore comodità la lunetta suol essere mobile; dovendosi riporre l'Ostia nel tabernacolo, si estrae la lunetta, con l'Ostia, dall'O. e si chiude in una scatola di metallo, o teca. Tanto la teca, quanto l'O. fuori di funzione, devono esser ricoperti di velo di seta: bianco nel rito romano, rosso nel rito ambrosiano. L'O. dev'esser benedetto.

II. Al Pontefice che entra in chiesa per la celebrazione del sacrificio si mostrava, in un vaso (*capsa*), una porzione delle sacre specie residue da una messa precedente e custodite in luogo apposito; ed egli prestava l'adorazione. Parimenti nella messa gallicana, che aveva particolari delle liturgie orientali, nella processione della protesi il pane per l'offerta era portato in una cassetta a forma di torricella (detta appunto *turris*, come l'O. ambrosiano è chiamato talvolta *torricella*). V'è continuità fra la antica *capsa* o *turris* e l'O. ambrosiano, o semplice analogia di figurazione architettonica? Il vaso sacro destinato a *proporre svelate e con qualche durata* all'adorazione dei fedeli le s. specie suppone la consuetudine di siffatto rito. Ora, questo rito fu sconosciuto all'antichità. Nel periodo che segue agli errori eucaristici di Berengario (sec. XI), caratterizzato dallo sviluppo del culto eucaristico esterno e sociale, si può situare l'origine del rito accennato e dell'uso dell'O. (pur non avendone prove positive): a questo periodo risalgono la elevazione della messa, il suono del campanello, la festa e la processione del *Corpus Domini*. Tuttavia, fino al sec. XIV, non consta che le *esposizione* del SS. Sacramento si svolgessero coi riti di oggi; il Sacramento poteva essere portato in processione o nella pisside o in qualche altro modo velato, come nel rito del giovedì e venerdì santo si pratica ancor oggi.

Un altro importante momento dell'evoluzione del culto eucaristico è quello (sec. XV) in cui si diffonde la pratica delle *Quaran'Ore*, alla quale dobbiamo ridurre, in via logica e storica, tutte le *esposizione* del Sacramento, anche meno solenni e prolungate, divenute ormai costume quotidiano. In tale epoca si diffonde largamente l'uso dell'O.; allora infatti ne parlano gli scrittori di cose liturgiche e se ne occupa S. Carlo. La forma adottata nel rito romano potrebbe essere stata suggerita da quel sole raggiate in cui si amò incorniciare i monogrammi sacri (così si ornava il simbolo IHS di S. Bernardino da Siena, il simbolo CHS = *charitas* di S. Francesco di Paola . . . v. NIMBO).

III. Il *Rituale rom.* pubblicato da Paolo V nel 1614 (quando l'O. era già in uso) non esibisce una formula per benedirlo. Ma non la esibisce neppure per la pisside. Sembra dunque che questa e gli altri vasi destinati alla custodia dell'Eucaristia (non la patena e il calice) siano compresi nel generico *tabernaculum seu vasculum pro sacrosancta Eucharistia recondenda*, per il quale è indicata una benedizione (tit. 8, c. 23) che si trovava già nel *Pontificale rom.* di Clemente VIII (1596) e nel messale. La benedizione speciale per l'O. è entrata nel *Rituale rom.* (in appendice) nel sec. XIX.

Il *Coer. Epp.* chiama l'O. « tabernaculum pulchrum ex auro vel argento, sive ostensorium » (l. II,

c. 33, nn. 8, 14, 27); ma l'*Istruzione clementina* per le Quarant'Ore (1731) parla esplicitamente di « ostensorio o custodia, il cui giro sarà attorniato di raggi » (§ 5), riservando (§ 14) il nome di TABERNACOLO (v.) alla edicola o cassetta opaca nella quale vien serbata la pisside sull'altare.

IV. Anche attorno agli OO. si è applicata l'arte cristiana (v. OREFICERIA). I primi esemplari appaiono sotto la forma ambrosiana a tempietto o a torricella (O. nella chiesa del S. Sepolcro a Barletta), ma seguono ben presto gli altri a forma di raggera (O. nel museo di Cluny). L'O. segue l'evoluzione dell'arte e si presenta con dettagli svariatissimi. Ricordiamo tra gli esemplari d'arte gli OO. tedeschi, in stile gotico, nei quali si moltiplicano le nicchie e i pinnacoli, di Eltwill e quello di Tiefenbraun, alto più di un metro e ornato da una quarantina di statuette. Bellissimo l'O. di Pietro Vanini ad Ascoli. Curioso quello inciso da Daniele Hopfer a Norimberga con decine di personaggi. Famosi gli O. spagnoli e portoghesi; quello di Palenza (sec. XV) presenta gli elementi architettonici sormontati da un Cristo; l'O. di Xativa è alto m. 1,5, mirabile opera in oro e smalto coi dodici Apostoli in adorazione.

Ancor più sviluppate sono le Custodie, specie di grandi torri in oro. Quella di Daroca, cesellata nel 1380, è un tritico su piedestallo che, aperto, presenta due piani in bassorilievi: in basso la Vergine, in alto la Crocifissione; sui lati le nicchie contengono santi, e, di sopra, due angeli tengono un sole destinato a contenere l'Ostia. Celebri sono le Custodie di Girona e di Barcellona, specialmente quella di Toledo, alta m. 4,5, del peso di due quintali: opera squisita di Enrico de Arté.

Un tipo di O. di forma eccezionale è quello del Tesoro di Conques (Francia): un cilindro di vetro si alza dalla base del piedestallo forse ad uso di reliquiario; due angeli ai lati sottostanno a una grande aureola d'oro sormontata da doppia croce.

Come tipi d'arte italiana ricorderemo l'O. a raggera nella chiesa di Castel S. Pietro, opera finissima del '700, sintetizzante la forma usuale per tutto il rito romano; e quello nella basilica di S. Pietro, donato a Leone XIII dalla città di Milano, riprodotte l'altare della Confessione del Bernini, innalzato su ricchissimo piedestallo con statue e bassorilievi di gran pregio.

E. DUMONTET, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au St-Sacrement*, Paris 1926. — J. BRAUN, *Das christl. Altargerät*, München 1932, p. 348 ss. — Un testo del 1396 relativo all'uso dell'O. è segnalato da PL. LEFFÈRE, *Un ostensorio exécuté pour l'abbaye d'Averbode par un orfèvre l'ouvrier à la fin du XIV s.*, in *Pictura* 1 (1945), 14-16. — M. ANDRIEU, *Aux origines du culte du S. Sacrement. Reliquaires et monstrances eucharistiques*, in *Anal. Bolland.* 68 (1950) 397-418: molti documenti (dal 1380 in poi) e la forma degli OO. mostrano la stretta connessione che esisteva all'origine tra il culto delle reliquie e il culto del Sacramento (l'O. era detto anche « reliquario per portare il corpo del Signore », oltretutto *monstrantia, custodia, tabernaculum* [mobile], ecc.). — v. EUCHARISTIA.

OSTERVALD Giov. Federico (1663-1747), n. e m. a Neuenburg in Svizzera, dove fu diacono (dal 1686) e pastore (dal 1699), celebrato per il suo zelo e largamente noto fra i protestanti svizzeri per le sue fortunate opere: *Traité des sources de la corruption qui régné aujourd'hui parmi les chrétiens* (Amsterdam e Neuchâtel 1700, spesso ristampato e tra-

dotto in varie lingue), *Cathéchisme ou Instruction chrétienne* (Neuchâtel 1702, diffuso anche in Olanda, Germania, Inghilterra), *La S. Bible avec les nouveaux arguments et les nouvelles réflexions*, conosciuta come « Bibbia di O. », rifacimento, con riflessioni personali, della Bibbia di P. R. Olivétan (Amsterdam 1724, 2 voll.).

R. GRETILLAT, *J. Fr. O.*, Neuenburg 1904, Neuchâtel 1909. — J. J. VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions d'après J. Fréd. O. Le problème de la théologie pratique au début du XVIII s.*, Neuchâtel-Paris 1947.

OSTERWALD (von) Pietro (1718-1776), n. a Weiburg (Nassau), m. a Monaco. Convertito al cattolicesimo nella puerizia, copri vari incarichi presso il vescovo princeps Gio. Teodoro di Ratibona e presso la corte bavarese. Gran rumore sollevò la sua opera *Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen*, dove sotto il pseudonimo « Veremondo di Lochstein » combatté le IMMUNITÀ eccles. (v.) con gli argomenti di FERRONIO (v.). Il libro fu proibito dal vescovo di Frisinga e posto all'Indice (decr. 26 genn. 1767). — A. DOEBERL in *Lex. j. Theol. u. Kirche* VII, col. 822. — HURTER V³, 218 s.

OSTIA, sede vescovile suburbicaria nel comune di Roma. Il centro attuale sorse sulla sinistra del Tevere nel sec. IX all'estremità nord-orientale dell'antica città romana; la fondazione di O. come colonia di Roma alle « bocche del Tevere », si fa risalire alla fine del IV sec. a. C.

La fede cristiana vi fu predicata forse già fin dai tempi apostolici, certamente prima della pace costantiniana. Ciò provano alcune *Passioni* di martiri ostiensis (Asterio, Archelao, Edisto, Ciriaco, Aurea), le iscrizioni ed i ritrovamenti degli scavi. MINUCIO Felice (v.) pone a O. la scena del suo *Octavius*. Non del tutto sicura è l'attribuzione di « vescovo » al martire Ciriaco (sec. III) e ad un Massimo (259). Il primo vescovo di cui si abbia notizia certa è un altro Massimo (313). Dopo di lui sono degni di ricordo: un anonimo che consacrò papa S. Marco (336) ricevendone il pallio ed il diritto di consacrare i vescovi di Roma; Fiorenzo (366 ss); B. Gregorio (1037); Pietro († 1058), primo cardinale in questa sede; S. Pier Damiani (1058); Ottone di Chatillon (1077), poi papa Urbano II; Leone Marsicano (1101), cronista; Lamberto di Fiagnano (1117), poi papa Onorio II.

Poiché la città, devastata dai visigoti e dai saraceni, fu ricostruita da papa Gregorio IV (827-44), fu chiamata Gregoriopoli.

Nel 1150, date le misere condizioni di O. e sanzionando una pratica già in vigore da parecchi anni, Eugenio III univ a questa sede quella di Velletri, mantenendone il doppio titolo. Durante l'unione sono notevoli i vescovi: Ubaldo Allucingoli (1158), poi papa Lucio III; Ugolino dei conti di Segni (1206), poi papa Gregorio IX; Rinaldo dei conti di Segni (1233), poi papa Alessandro IV; Pietro di Tarantasia (1272), poi papa Innocenzo V; Niccolò Boccasini (1300), poi papa Benedetto XI; Stefano Aubert (1352), poi papa Innocenzo VI.

Nel tempo dello scisma d'occidente O. ebbe una doppia serie di pastori nominati rispettivamente dai due papi contendenti. In seguito si ricordano: Giuliano della Rovere (1483), poi papa Giulio II; Alessandro Farnese (1525), poi papa Paolo III; Giovanni

Pietro Carafa (1553), poi papa Paolo IV; *Bartolomeo Pacca* (1830), intrepido sostegno di Pio VI contro Napoleone.

Il 5 maggio 1914 furono di nuovo distinte le due sedi di O. e Velletri. O. è diocesi suburbicaria; a partire dal 1914 il suo vescovo è di regola il cardinal decano pro tempore del S. Collegio. Non ha Seminario proprio.

A O. l'imperatore Costantino, secondo il *Lib. Pontif.*, fece erigere una basilica in onore dei SS. Pietro, Paolo e Giov. Batt. A O., secondo il celebre racconto delle *Confessioni*, dimorò S. Agostino con la madre S. Monica, che vi morì nel 387. Per la sua tomba dettò l'iscrizione l'ex console Anicio Basso seniore. In O. rimase sepolta fino al 1162 quando il suo corpo fu sottratto furtivamente e portato in Belgio da un Waltero, abate dei Canonici Regolari di Arosia.

Gli scavi di O. antica, dopo tentativi ed assaggi sporadici, furono cominciati regolarmente e con metodo solo nel 1909, molto intensificati in questi ultimi anni. Dalla parte già messa in luce si può concludere che si tratta di una città a pianta regolare, con strade diritte e già in antico divisa in regioni. Più che non altre città dissepelitte dà l'idea di quella che fu l'edilizia e l'urbanistica della Roma imperiale. Tra i numerosi quartieri con case, strade, botteghe, ecc. rivelate dagli scavi, sono notevoli: la *Caserna dei Vigili*, il *Piazzale delle Corporazioni*, il *Teatro*, le *Terme*, il *Tempio di Roma ed Augusto*, il *Capitolium*. Sono scarse le vestigia monumentali lasciate dal cristianesimo: gli avanzi di una cappella eretta in memoria dei *Martiri Ostiensi*, alcuni *sarcogai cristiani* e la statua del *Buon Pastore* nel Museo Ostiense.

Tra i monumenti di O. sono da ricordare: il *Castello*, bellissimo esempio di architettura militare del Rinascimento e la vicina chiesetta di *S. Aurea*, costruiti da Baccio Pontelli (1483-86) per ordine del card. Giuliano della Rovere.

LANZONI I, 98-110. — CAPPELLETTI I, 439-87 (con le notizie su Velletri). — UGHELLI I, 41-88. — L. PASCHETTO, *O. colonia romana. Storia e monumenti*, Roma 1912. — ENC. IT. XXV, 743-47. — G. CALZA, *Nuove testimonianze del cristianesimo a O., in Rendic. della Pont. Accad. Rom. di Archeol.* 25-26 (1949-51) 123-38: tutti gli elementi archeol. relativi al cristianesimo in O. nel sec. IV.

OSTIA. v. MESSA, EUCHARISTIA, MIRACOLI eucar., OSTENSORIO, ecc.

OSTIARIATO, è l'ultimo degli ORDINI minori (v.), il primo che, dopo la TONSURA (v.), si riceve nella salita al SACERDOZIO (v.). Esso conferisce il potere di aprire e chiudere le porte della chiesa, di allontanare gli indegni, di custodire le sacre suppellettili.

Secondo il Pontificale Rom., *materia* è la consegna delle chiavi al candidato; la *forma* è « Sic agite quasi reddituri Deo rationem pro hiis rebus quae his clavibus recluduntur ».

Le funzioni dell'ostiaro sono richiamate dall'*admonitio* che il vescovo ordinante fa all'ordinato: « Ostiarium oportet percutere cymbalum et campanam, aperire ecclesiam et sacrarium, et librum aperire ei qui praedicat; sono supergiù le funzioni degli attuali « sacristi » (che peraltro non ricevono l'« ordine » dell'O.), ai quali furono deferite quando l'O. diventò una semplice tappa di passaggio al presbiterato.

Il rapporto all'Eucaristia. « sacramentum sacramentorum », al quale S. Tommaso commisura il grado sacerdotale dei ministri, per l'O. è lasso (l'O. è infatti l'ordine infimo), ma evidente. Cf. *S. Theol.* III. *Suppl.* q. 37, a. 2 (l'allontanamento degli infedeli dalla chiesa, dove si celebra il mistero eucaristico, è soltanto un esempio delle funzioni dell'ostiaro).

La spiritualità dell'O. è indicata dal *Pontif. Rom.* (« Sicut materialibus clavibus ecclesiam visibilem aperitis et clauditis, sic et invisibilem Dei domum, corda scilicet fidelium dictis [tuttavia senza « missio canonica »] et exemplis vestris clauditis diabolo et aperitis Deo »), e sviluppata dagli scrittori ascetici con tutte le licenze dell'interpretazione « mistica » (cf., per es., il pseudo-Girolamo, *Opusc. de septem ordinibus ecclesiae* 2, PL 30, 1524 A).

Circa la storia dell'O., è certo che esisteva già, come ordine minore ben definito, fin dalla prima metà del sec. III; infatti il primo documento che ce ne informa è la celebre lettera scritta nel 251 da papa Cornelio a Fabio d'Antiochia (presso Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 43, PG 20, 621 A: gli ostiari, *πυλωροι*, sono ricordati tra i membri del clero, all'ultimo posto). Il primo ostiaro di cui ci pervenire il nome è ROMANO (v.), che, col lettore Crescenzo, fu compagno di martirio di S. LORENZO (v.) nel 258; una iscrizione di Treviri del sec. IV fa il nome di « Ursatius ustiarius [sic] qui vixit ann. LXVII cui Exsuperius filius titulum posuit ». Le testimonianze sugli ostiari — *ostiarius, janitor, acaditus, θυρωρός, πυλωρός* — non sono abbondanti nei primi secoli ma sufficienti a certificare la realtà della funzione di ostiaro e a precisarne la natura. Nella chiesa greca l'O. è attestato come ufficio, non come ordine sacro gerarchico (degli ordini minori è riconosciuto come ordine soltanto il lettorato) e gli ostiari non sono novateri tra i chierici (cf. *Const. apost.* II 57, 10; VIII 22). Il *Lib. Pontif.* riporta due volte — a proposito di Gaio (283-96) e di Silvestro (314-35) — i gradi della gerarchia eccles.: la prima volta figura l'ostiaro, la seconda volta compare al suo posto il *custos martyrum*, con la quale espressione si volle forse indicare una funzione dell'O. (che non fu soppresso, continuando ad essere attestato da docc. posteriori). Così a Roma nel sec. VI compaiono dei *mansionarii* residenti presso la chiesa, con alcune funzioni degli ostiari, ma non è detto che questi fossero soppressi, neanche temporaneamente. Il rito di ordinazione dell'ostiaro è già abbozzato negli *Statuta ecclesiae antiqua* del sec. V (PL 56, 888 C). Le funzioni dell'ostiaro sono ben riassunte in una lettera attribuita a S. Isidoro di Siv. (PL 83, 895 A).
J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations*, Paris 1925, p. 98 s. e passim. — P. DE PUNIET, *Le Pontificale romain*, I (Paris 1930) 142 ss. — A. MICHEL in *Dict. de théol. cath.* XII, 2600-2602. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XIV, 1525-35. — P. ALFONZO, *I riti della Chiesa*, IV (Roma 1946) 74 ss. — v. ORDINI, SACERDOZIO, e storie della LITURGIA.

OSTIENSE *cardinale*, o *card. d'Ostia*, il celebre canonista ENRICO di Susa (v.). — J. M. AUBERT, « *Aequitas canonica* » et « *periculum animae* » dans la doctrine de l'Hostiensis, in *Ephem. juris canon.* 8 (1952) 305-21. — N. DIDIER, *Henri de Seuse, évêque de Sisteron* (1244-1250), in *Rev. hist. droit franc. et étrang.* 31 (1953) 244-70, 409-29: cenni sul famoso O.; sue relazioni con Innocenzo IV; regolamento sulla concattedralità di Forcalquier e sdoppiamento della cate-

drale primitiva. — GUY SIMON, *La conception du droit chez un canoniste du XIII s.: Henri de Suse, card. d'Ostie*, tesi di laurea, Paris 1954.

OSTIENSE basilica: basilica di S. PAOLO fuori le mura a ROMA (v.), sulla via Ostiense, a 2 Km. dalla Porta S. Paolo antica Ostiense.

OSTILITÀ. v. GUERRA, INTERNAZIONALE (probl.), NON INTERVENTO, NEMICI, PACE.

OSTINI Pietro, card., n. a Roma il 27 aprile 1774. Studiò nel Seminario Romano. Ordinato sacerdote, fu supplente di matematica nello stesso Seminario, titolare di storia eccl. e teologia dommatica all'Accademia Eccl. di storia eccl. alla Sapienza. Nello stesso tempo esercitava cura d'anime in Roma, incrementava la Pia Unione di S. Paolo Apostolo tra gli ecclesiastici di Roma, fondava la Società dell'Amicizia cattolica per la diffusione della buona stampa, mentre con corsi di apologetica e con altre iniziative si adoperava per ricondurre gli erranti alla fede. Teologo di numerosi cardinali e consultore delle Congregazioni Romane, l'O. svolse preziosa attività in quella degli Affari Eccl. Straordinari sotto la direzione di Ercole Consalvi. Pio VII lo voleva vicario apost. nel Cile, ma varie difficoltà e il suo desiderio di seguire le opere che a lui facevano capo indussero l'O. a declinare l'incarico.

Leone XII lo inviò internunzio a Vienna (1824); il 27 aprile 1827 lo elesse arcivesc. titolare di Tarso, destinandolo alla nunziatura del Brasile.

La situazione politica impedì all'O. di raggiungere subito la sua sede e nel 1828 fu inviato nunzio a Lucerna, finché gli fu dato di raggiungere il Brasile. Quivi rimase fino al 1831, quando (30 sett.) fu creato cardinale. Gregorio XVI nel 1832 lo trasferì a Vienna. La pubblicazione della sua nomina cardinalizia avvenne soltanto nel concistoro dell'11 luglio 1836; allora fu anche eletto vescovo di Jesi (successore del card. Franc. Tiberi, chiamato a Roma prefetto della Segnatura di Grazia). Nella nuova sedesì devono a lui, tra l'altro, la fondazione della società di apicoltura jesina (1838), l'apertura dell'ospedale, il ripristino del Monte di Pietà in Massaccio, la rivendicazione di non pochi beni ecclesiastici, la riedificazione di buona parte dell'episcopio e del palazzo di villeggiatura in Castel Planio, il miglioramento dei fondi rustici e di buon numero di case coloniche della mensa. Stabilì in tutta la diocesi la confraternita della Dottrina Cristiana: egli stesso ogni domenica spiegava il catechismo ai fanciulli. Fondò una cassa di beneficenza per gli indigeni. Diede nuove sagge norme per il Seminario. Il grande musicista Gaspare Spontini, nativo di Majolati, collaborò nel suo programma di rinnovazione spirituale, esimio benefattore della diocesi (Spontini, forse su suggerimento dell'O., preparò un progetto di riforma della musica sacra, presentato a Roma all'Accademia di S. Cecilia).

Nel 1842 O. fu nominato prefetto della Congreg. dei Vescovi e Regolari. Con l'aiuto del cappuccino Giusto Recanati da Camerino, poi cardinale, eseguì la visita dei conventi di Roma. Vescovo di Albano dal 3 aprile 1843, celebrò il sinodo, proseguì l'ampiamiento della cattedrale, dotò di strumenti fisici il Seminario.

Carissimo a Pio IX, fu nominato prefetto della S. Congreg. del Concilio. Segui il papa nell'esilio, prendendo dimora in Napoli, dove il 5 marzo 1849

fu sorpreso dalla morte. La sua salma venne sepolta nella cattedrale. — M. DE CAMILLIS in *L'Ossero. Rom.* 6 genn. 1952.

OSTRIANO. v. CIMITERI CRIST.

OSTUNI. v. BRINDISI.

OSVALD Franko Richard (1845-1926), sacerdote slovacco, n. a Hodruša, m. a Trnava dove era vicario arcivescovile, autore di vari libri catechetici e omiletici, fondatore e direttore del periodico *Il pulpito*, destinato al clero (1881-1908), apostolo della cultura cattolica nazionale slovacca, a illustrare e a difendere la quale fondò e diresse la rivista *Literarne listy* (1891-1908), organo del movimento letterario cattolico che da lui prese il nome di «Scuola di Osvald».

OSVALDO (S.), re di Northumbria, venerato come martire (festa 5 agosto). Nacque nel 604 o 605, figlio del re pagano Ethelfrith di Northumbria (Inghilterra del nord). Quando il padre perì in combattimento (c. 617) per opera di Redwald re d'Estanglia, e il trono di Northumbria passò ad Edwin, O., con suo fratello Oswy (612-670), fu costretto a rifugiarsi nella Scozia. Quivi venne con 12 compagni convertito al cristianesimo dai monaci di Jona. Morto Edwin (633), Osric, cugino di O., occupò la signoria di Deira e suo fratello maggiore, Eanfrith, quella di Bernicia; ambedue ridivennero pagani; ben tosto perirono in battaglia (c. 634). O. allora raccolse un piccolo esercito di cristiani, e giunto di fronte all'esercito nemico di Cadwalla o Cadwallon re cristiano di Gwyned (paese di Galles), innalzò una croce di legno e attaccò battaglia sconfiggendo i Bretoni, fin allora ritenuti invincibili, nella battaglia di Hefenfelth. Beda traduce questo nome: «celeste campo», e riporta la preghiera con cui O. attaccò il nemico. Su quella località, meta di pellegrinaggi, fu costruita una cappella. La ricordata croce lignea fu in somma venerazione.

O., acquistata così la signoria di tutta la Northumbria e influenza prevalente in tutta l'Eptarchia, ne approfittò per diffondere il cristianesimo in Inghilterra. Chiamò da Jona il monaco Aidan e altri parecchi; egli stesso serviva loro d'interprete nelle prediche al popolo. Ben presto tutta la popolazione della Northumbria si convertì alla fede, e Aidan ne fu consacrato vescovo. Sedendo una volta, nel giorno di Pasqua, a mensa col vescovo ed altri, ed essendo alla porta accorsi molti poveri, O. fece distribuire loro tutto ciò che era stato preparato per il pranzo; preso un ricco bacile d'argento lo fece con le proprie mani a pezzi e ne diede uno a ciascuno dei poveri; Aidan allora, prendendogli la mano, esclamò: «*Nunquam inveterescat haec manus!*». Diffuse pure il cristianesimo nel Wessex, poiché, avendo sposata Cunigilde (o Cineburga) figlia di quel re, indusse questa a convertirsi e a formare nel Wessex una diocesi.

O. cadde il 5 agosto 642 sui campi di Maser in battaglia contro Penda, principe pagano di Mercia, che gli fece tagliare la testa e le mani, esponendole poi sopra un palo. I cristiani di Northumbria seppero riacquistare quelle preziose reliquie. Il corpo del santo venne trasportato a Bardney e poi a Gloucester, dove al principio del sec. XII venne racchiuso in ricco stipo. La testa fu portata a Lindisfarne, nella chiesa del convento fondato da Aidan sull'isola donata al missionario da O. All'epoca della invasione danese

i monaci lo rinchiusero nello scrigno di S. Cuthberto e lo salvarono con esso (S. Cuthberto venne poi sempre raffigurato con la testa di O. in mano). La benefica destra di O. venne portata nella sua primiera residenza di Bamborough, chiusa in un cofano d'argento e tenuta in grande venerazione; nel sec. XII era ancora incorrotta. Oltreché in Inghilterra, la devozione a O. si diffuse grandemente in Germania e in tutta Europa. Il suo nome, glorioso anche per miracoli (molti ne riferisce Beda), fu iscritto da Usuardo nel suo martirologio.

Fonti (la principale è BEDA, *Hist. eccl.* III 1-3, 6, 9-13, IV 14, da cui dipendono tutte le numerose *Vite*: B. H. L. 6361-73) e ampia bibl. in *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 324 s. La maggior parte dei docc. è raccolta in ACTA SS. AUG. II (Ven. 1751) die 5, p. 83-103. — v. anche le storie politiche e religiose dell'INGHILTERRA (v.) dove O. ha gran posto. — HILDA COLGRAVE, *S. Cuthbert of Durham*, Durham 1947. — JAMES BRODRICK in *The Clergy Rev.* 26 (1946) 415-25: S. Aidan e i suoi regali amici S. O. e S. Osvino. — E. P. BAKER, *St. O. and his church at Zug*, in *Archaeologia* 93 (1949) 103-23. — Id., *The cult of S. O. in Northern Italy*, ivi 94 (1951) 167-94 (cf. *Anal. Bolland.* 69 [1951] 444 s.).

OSVALDO (S.), di origine danese, nipote di ODONE (v.) arcivesc. di Canterbury, fu da lui educato. Ricevuti gli ordini sacri, divenne decano di Winchester. Ma desideroso della solitudine benedettina, abbandonò il capitolo di Winchester e si fece monaco nell'abbazia di Fleury in Francia. Richiamato in patria dallo zio morente, vi arrivò che Odone era già spirato. O. si rivolse a un altro suo parente, Oskyll arcivesc. di York, e lo accompagnò a Roma. Nel ritorno, con l'amico Germano, si fermò di nuovo a Fleury. Ben presto Oskyll lo volle suo collaboratore a York. S. DUNSTANO arciv. di Canterbury (v.) lo fece nominare (e lo consacrò) vescovo di Worcester, la qual sede, per desiderio di Dunstano, O. conservò anche quando (972) fu elevato all'arcivescovato di York. Fu allora a Roma per ricevere il pallio; ne riportò al re Edgar la speciale benedizione del papa, e partecipò all'incoronazione del re in Bath (Pentecoste del 973). Consigliato e protetto da Dunstano e dalla corte, amato dal suo gregge, si prodigò con dolcezza, saggezza e zelo indefesso nella riforma dei costumi del clero e del popolo e nell'incremento della vita cristiana nelle sue due diocesi. I suoi principali collaboratori furono i benedettini — alcuni ne chiamò da Fleury, come il ricordato Germano (abate a Winchcombe) e il celebre Abbone (che fu per due anni a Ramsay) — per i quali restaurò e costruì gran numero di chiese e monasteri, e che sostituì, talora d'autorità, ai chierici regolari. Coltivò altresì la scienza; ma delle opere che gli si attribuiscono (lettere a Odone di Canterb., trattato dedicato ad Abbone, un altro ai monaci, costituzioni sinodali) nulla ci pervenne.

Morì a Worcester, sua residenza preferita, il 29 febr. 992, cantando *Gloria Patri*. La sua salma, sepolta nella cattedrale di Worcester, fu deposta in urna dal suo successore Aldulph (15 apr. 1002). Festa 29 febr. (anche 28 febr., 8 giugno, 15 ott., in alcuni martirologi).

Delle numerose biografie antiche (B. H. L. 6374-80) sono importanti quella di un anonimo contemporaneo monaco di Ramsay (in J. RAINE, *The historians of the Church of York* [in «*Rev. Brit. Script.*» 71], I, 399-475), quella scritta da EADMERO per i monaci di Worcester (ivi, II, 1-40; PL 159, 761-86; e presso

WHARTON, *Anglia sacra*, II, 191-210), quella scritta da SENATO priore di Worcester (in RAINE cit. II, 60-97) e quella contenuta nel «*Liber benefactorum ecclesiae Ramesiensis*» (in GALE, *Hist. Brit. scr.* 391-428; MABILON, *Acta SS. O. S. B.* V², 715-38; W. DUNN MACRAGY, *Chronicon abbatiae Ramesiensis* [«*Rev. Brit. Script.*» 83] 21-107). — ACTA SS. FEBR. III (Ven. 1736) die 29, p. 749-56, con altra *Vita* (anche in MABILON cit. V², 709-14 e PL 147, 1191-1200). — A. ZIMMERMANN, *Kalendarium benedict.* I (Frib. i. Br. 1933) 266-68. — O. non è ricordato nel *Martir. Rom.* — THOMAS SYMONS, dopo molti studi consacrati ad essa, pubblica la *Regularis Concordia anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque*, con vers. inglese a fronte, note e ampia introd. (Edinburgh 1953): si tratta di statuti monastici (specialmente liturgici) che, in un sinodo tenuto a Winchester verso il 970 sotto il regno di Edgar, abbatte ed abbadesse riuniti si impegnarono di osservare, sotto l'ispirazione di S. Dunstano, S. O. e S. Etelvolfo vesc. di Winchester, i tre protagonisti della riforma monastica inglese del sec. X, la quale attinge largamente agli usi monastici del continente, specialmente a Fleury e a Gand. — E. HOHN, *St. O. and the X Cent. reformation*, in *Journ. of eccles. History* 9 (1958) 159-72.

OSWALD Giovanni Enrico (1817-1903), teologo, n. a Dorsten, prete nel 1840, insegnò a Münster, Paderborn e Braunsberg, dove morì. Tra i molti fortunati suoi libri di dogmatica (v. H. LANGE in *Lex. j. Theol. u. Kirche* VII, 830) fu messa all'indice (6 dic. 1855) *Dogmatische Mariologie* per le sue pie esagerazioni. — HURTER, *Nomenclator* V³, 1915.

OSWINO (S.), venerato come martire. Figlio di Osrice re di Deira, provincia di Northumbria, si era rifugiato nel Wessex, quando suo padre fu ucciso (634), e lì era stato battezzato ed educato. Morì S. OSWALDO (v.), regnò in Deira per 9 anni. BEDA (*Hist. eccl.* III, 14) esalta le sue virtù e la sua familiarità con S. Aidano. Era vassallo del re Penda e perciò fu assalito da suo cugino Oswy (il fratello minore di S. Osvaldo) re di Bernicia. O. rifiutò la battaglia ma fu ugualmente trucidato (20 ag. 651) nel castello dove s'era riparato. Fu sepolto a Gilling presso Richmond, dove, per opera della sposa di Oswy, sorse un monastero. Indi la salma di O. fu deposta nel monastero fondato dal re Osvaldo a Tynmouth, distrutto in seguito dai Danesi. La figura del santo cadde in dimenticanza fino alla scoperta della sua tomba, avvenuta quando fu riedificato il monastero, intitolato alla B. Vergine ed a S. O. Festa 20 ag.

Vita, invenzioni e miracoli (B. H. L. 6381-85) in ACTA SS. AUG. IV (Ven. 1752) die 20, p. 57-66, e in J. RAINE, *Miscellanea biographica* («*Surtees Soc.*» VIII, 1838) 1-11, 11-17, 17-59. — v. J. BRODRICK sotto S. Osvaldo.

OTELBOLDO, O. S. B., abate (1019-1034) di S. Bavone a Gand. (36^o della serie), scrisse (c. 1030) una lettera alla contessa Olgiva di Fiandra, importante perché elenca le reliquie dei santi (con brevi profili) conservate nel monastero, e le possessioni di esso: PL 141, 1337-40. — L. VOET, *De brief van abt O. aan gravin Olgiva*, Bruxelles 1949 (pp. 282).

OTFRIDO, O. S. B. († c. 870), n. nei pressi di Weissenburg verso il 790, studiò a Fulda (dall'804) sotto Rabano Mauro, ove conobbe Salomone (poi vescovo di Costanza dall'839 all'871), Hartmut (abate di S. Gallo 872-82) e Werimbert. Fu quindi maestro a Weissenburg (dall'825 c.), ove morì.

Il Trithemius gli attribuiva varie opere. A noi giunse il *Liber Evangeliorum, Domini gratia theotische conscriptus* (intitolato *Krist* dall'editore E. G. GRAFF, 1831), dedicato a Ludovico re di Germania con epistola a doppio acrostico (altre dediche a Lutiberto arciv. di Magonza, a Salomone vescovo di Costanza, a due monaci di S. Gallo). Si tratta di una *Armonia evangelica* o esposizione dei Vangeli, in lingua franca dell'alto Reno, distribuita in 5 libri, redatta in una forma metrica rimata originale che fu per lungo tempo imitata. Ne diamo un esempio, dividendo gli emistichi di ogni verso per mettere in rilievo le rime e apponendo la trascrizione moderna:

Joseph iö thes sinthes	— er hualta thes kindes
Joseph inner des Weges	er hüteete des Kindes
uas thionostman guater	— bismorgata ouh thia muater
war Dienstmann guter	besorgte auch die mutter
Ther engil sprach imo zua	— thu scalt thih heffen filu frua ...
Der Engel sprach ihm zu	Du sollst dich erbeben viel fröh

Venerando documento, importante non tanto come produzione poetica (invero scarsa di ispirazione e di vigore), quanto per la storia della letteratura esegetica parenetica volgare (O. vuol diffondere nel popolo la teologia del Vangelo e le ha dato forma metrica adatta al canto perché sostituisca gli « oscenti canti volgari »), e soprattutto per la filologia tedesca, avendo O. contribuito efficacemente alla formazione della lingua nazionale e avendo per primo introdotto nel verso tedesco la rima al posto della semplice allitterazione finallora usata.

Edizio princeps a cura di M. FLACIO ILLIRICO (Basilea 1571), sul *Cod. Palatinus* della Vaticana donato poi da Pio VII (1815) all'univ. di Heidelberg; l'ediz., recentissima, è molto difettosa. Ediz. più recenti a cura di E. G. GRAFF (Königsberg 1831), J. KELLE (3 voll., Regensburg 1856-81), P. PIPER (Freib. 1878-84, 2 voll.), con introduzioni biografiche. — DAV. HOFMANN, *De Othrido*, Helmstadt 1717. — Ampia bibliogr. presso O. HARTIG in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, 830-32.

OTHOLO. v. OTLONO.

OTHONIEL (= « Dio è potenza »), figlio di Kenez e pronipote di Caleb attraverso Kenez ed Iefunne (I Par IV 15), desideroso di impalmare Acsa figlia di Caleb (« figlia » in senso largo se non si vuole pensarla molto più vecchia dello sposo), conquistò per primo la città di Dabir, la futura Cariat-Sefer o città del libro, ottenendo così per dote, oltre un campo non irrigabile, un altro ben irriguo (Gios XV 15-19). Dopo otto anni di tirannica oppressione esercitata da Cusan-Risataim re della Mesopotamia, O., eletto « Giudice » (il primo della serie dei GIUDICI, v.), ricacciò l'oppressore, procurando al suo popolo una pace di quarant'anni (Giud III 7-11). — H. HÄNSLER, in *Biblica* 1930, p. 397-400; 1931, p. 287-98.

ÖTINGER Federico Cristoforo (1702-1782), n. a Göppingen, m. a Murrhardt, teologo luterano, di tendenza teosofica. Studiò Böhme, frequentò Bengel, Zinzendorf, Swedenborg. . . Fu anche in corrispondenza epistolare con Sailer. La sua produzione (11 vol. a cura di E. EHMANN, Stuttgart 1852-64), un giorno pregiata, ha perduto molto d'interesse.

OTLONO (*Othlo*, *Othlo*), monaco O. S. B. di S. Emmeran (Ratisbona), originario della dioc. di Frisinga, vissuto tra il 1010 e il 1070. Giovinetto entrò nel convento di Tegernsee (dove imparò a

scrivere bene e trascrisse molti libri, *De tentat.* PL 146, 57 A), indi in quello di Hersfeld (c. 1024). Lo troviamo poi presso il vescovo di Würzburg. Spinto da visioni, nel 1032 passò a S. Emmeran, e ne diresse per lungo tempo la scuola. Nel 1062, a causa delle persecuzioni che il vescovo Ottone esercitava contro il convento, si trasferì a Fulda, ritornando nel 1067 a S. Emmeran, dopo aver soggiornato ad Amorbach per meno di un anno.

Della sua produzione abbondante, varia, molto interessante, si ricordano:

del periodo 1032-62 di S. Emmeran: *De spiritali doctrina* in versi esametri (PL 146, 263-300, con accenni autobiografici, « quae hic adieci ad compescendam pertinaciam clerici; seguono carmi di diverso metro); — biografie dei santi *Nicola* (Pez III, p. XVI), *Allone* (forse diversa da quella ed. in MABILLON, *Acta O. S. B.* III-2, p. 217) e di *Volfango* vescovo di Ratisbona (PL 146, 391-422), ricordate da O. in *De tentat.* PL 146, 55 s;

del periodo di Fulda (1062-66): vita di S. *Bonifacio* (PL 89, 633-664) rifatta sull'opera di Villibaldo (PL 89, 603-34); — *Liber Visionum tum suarum tum aliorum* (PL 146, 311-389), racconto di 23 visioni; — *De admonitione clericorum et laicorum* (PL 146, 243-62); — *Proverbia* in ordine alfabetico (PL 146, 299-338);

del 1067 ad Amorbach: sermone *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus* (cf. *De tent.* PL 146, 55 D; « Coepi scribere in modum sermonis sumens exordium de Psalmistae dictis: *Dominus de coelo prospicit super filios hominum*, quae nimirum dicta quantum potui similitudinum argumentis roboravi credens per haec aliquos aedificari; qui videlicet operi titulum imposui: *Quomodo legendum...* »);

dopo il 1067: *Vita S. Magni* (cf. *De tent.* PL 146, 56 A e *ACTA SS. Sept.* II [Ven. 1756] die 6, p. 701, n. 5); — *De cursu spiritali* (PL 146, 139-242), lezioni bibliche di vita morale contro l'immoralità diligente anche nei chierici; — orazioni e sermoni in latino e tedesco (PL 146, 427-34, 337-40); — *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis* (PL 146, 29-58), una delle prime autobiografie medioevali; — *Dialogus de tribus questionibus*, idest de divinae pietatis agnitione, iudiciorumque divinarum diversitate, et de varia bene agendi facultate (PL 146, 59-134; termina con sentenze morali, alcune espresse in esametri); — *Epist. ad amicum suum de permissionis bonorum et malorum causis* (PL 146, 137-40). Tra le opere di O. è conservato un frammento di racconto della traslazione del corpo di S. Dionigi (il pseudo-Aeropagita) dalla Francia al monastero di S. Emmeran (PL 146, 387-90), che sarebbe stata « causa rumoris maximi... Noricis terris ».

Di notevole troviamo in O. il gusto autobiografico introspettivo, l'attenzione vivace patetica ai mali morali del tempo (dei quali le calamità presenti sono la punizione divina, cf. PL 146, 241 D, 262 BC) e la sofferenza di non potersi opporre altro che lo scritto (cf. PL 146, 243 C, 139 D ss), e la cura della forma stilistica della prosa e della poesia — che peraltro è soltanto prosa versificata — per la quale O. appare un albore della rinascenza del sec. XIII (egli è l'emendatore stilistico delle vite dei santi Bonifacio e Volfango: cf. i prologhi e *De tentation.* PL 146, 55 D).

Quanto al suo pensiero, esso è assolutamente tradizionale, compilato, senza originali sviluppi, sulla

Bibbia e sui padri. Talora O. è citato nelle storie della filosofia per alcune sue puntate contro i « dialettici » (cf. *Dial. de tribus quaest.*, PL 146, 60 ss); ma non se ne ricava una sua particolare soluzione del problema dei rapporti tra RAGIONE E FEDE (v.), tanto meno una sua tendenza fideistica avversa alla utilizzazione della filosofia e delle scienze profane in teologia. Egli stesso ne fa uso con tanta confidenza che al nostro gusto appare puerile e irritante (come quando applica alla Trinità certe divagazioni sul numero tre: *Summa doctorum de mysteriis numeris ternarii*, PL 146, 133-36). I feticisti di Boezio gli hanno rimproverato di aver usato il vocabolo « persona » in senso diverso da quello presentato da Boezio . . . , ma portino pazienza: egli scrive e parla col dizionario della S. Scrittura: « Peritos autem dico magis illos qui in sacra Scriptura quam qui in dialectica sunt instructi . . . Dialectici, quae, attendant mihi que non imputent in si opusculis meis aliud quid quam dialectica doceat invenerint. Maior enim cura mihi est legendo, vel scribendo sequi sanctorum dicta quam Platonis, vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boetii dogmata. Qui, licet in dictis plurimis orator fuerit excellentissimus, in quibusdam tamen errasse invenitur » (*Dial. cit.*, PL 146, 60 A e 62 B); il che è ben tradizionale e si può ripetere anche oggi dal teologo che ha fissato il suo punto di vista nella rivelazione.

BERN. PEZ., *Dissertatio isagogica in t. III « The-sauri anecd. »*, riprodotta in PL 146, 9-24. — *Mon. Germ. Hist. Script.* IV, 521 (proemio alla *Vita S. Volkangi*, anche in PL 146, 25-28). Altra bibl. presso MANITIUS, *Gesch. der lat. Lit. des Mittel. II* (München 1923) 83-103. — B. BISCHOFF in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. d. Benedictinerordens* 1933, p. 115-34. — M. DE WULF, *Storia della filos. mediev.* I (Firenze 1944) 158.

OTMARO (*Audemaro*, distinto da S. OMER, v.), S., abate di S. Gallo († 16-11-759). Originario di Turgovia, fu educato alla corte di Vittore conte di Coira. Consacrato prete, resse la chiesa di S. Florino a Ramüttsch, finché, pregato dal nobile Waltramno, proprietario del territorio di S. Gallo, e autorizzato dal conte Vittore, prese la direzione degli eremiti che abitavano attorno alla tomba del santo compagno di Colombano, GALLO (v.). Riorganizzò la comunità secondo la regola di S. Benedetto (forse per l'addietro gli eremiti seguivano la regola di S. Colombano), sicché è considerato il secondo fondatore di S. Gallo. Dovette difendere i beni del convento dalla rapacità dei conti Warino e Ruadhart; O. ricorse invano a Pipino. Warino infine lo fece imprigionare e, sopra una falsa testimonianza del monaco Lamberto, condannare come spregiuro al carcere perpetuo. O. fu chiuso nel castello di Bodmann sul lago di Costanza, poi nell'isola Werd presso Stein sul Reno, dove, tra gli stenti e le angherie dei guardiani, morì. Un anno dopo il vescovo Sidonio, suo persecutore, moriva di dissenteria: Lamberto, tormentato dai rimorsi, confessava pubblicamente il suo peccato e svelava il complotto ordito contro O. I monaci di S. Gallo nel 769 ne esumarono il corpo incorrotto, e lo trasportarono nel monastero. Il 25 ott. 864, la salma fu trasferita nella nuova chiesa di S. Gallo; infine il 24 sett. 867, alla presenza dei monaci di Reichenau e di Kempten, nella nuova chiesa dedicata a O. Da allora il santo è ricordato a S. Gallo il 16 nov. (festa principale con vigilia) e il 24 sett. (traslaz. delle reliquie).

I principali docum. agiografici relativi a O. (B. H. L. 6386-870) sono una *Vita* pubblicata verso l'830 da GOZBERTO abate di S. Gallo (perduta), rifusa da WAL. STRABONE abate della vicina abbazia di Reichenau († 849); e il racconto di *Miracula* (e delle traslazioni) fatto da ISONE maestro monaco di S. Gallo (MABILLON, *Acta SS. O. S. B. III-2*, 162-73; ILLD. von ARX in *Mon. Germ. Hist. Script.* II, 47-54; PL 121, 779-96).

L'opera di Strabone (MABILLON cit., 154-62; I. v. ARX cit., 41-47; PL 114, 1031-42; G. MEYER v. KNONAU, *St. Gallische Geschichtsquellen* I, St. Gallen 1870, p. 94-113) è in alcuni punti sospetta, poiché vuol far risalire fino a O. l'esenzione di S. Gallo rispetto al vescovo di Costanza (mentre la prima carta d'immunità è dell'818) e all'uopo presenta l'abbazia di S. Gallo come fondazione regia, protetta e privilegiata dai re (Carlo Martello nella *Vita S. Galli*, altra opera di Strabone, PL 114, 975 ss; Pipino il Breve nella *Vita S. Othmari*); in realtà, le donazioni regie, se ci furono, dovettero essere ben modeste al tempo di O.: la floridezza di S. Gallo è ben posteriore a O. — E. STÜCKELBERG, *Schweiz. Heilige des Mittelalt.*, Zürich 1903, p. 91-94. — F. WETTER in *Jahrb. f. Schweiz. Gesch.* 1918, p. 93-193. — O. SCHWEIVILLER, in *Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch.* 1919, p. 1-32. — A. M. ZIMMERMANN, *Kalend. bened.* III, p. 312-15. — R. NETZHAMMER, *S. Otmar, ein Heiliger der Heimat*, estr. da *Thurgauer Volkszeit.* 1944 (pp. 58).

OTOPREDO (*Odofredo, Otofredo*) Denari († 3 dic. 1265), beneventano, insigne giurista che, uscito dalla scuola di Jac. Baldovini, insegnò per trent'anni a Bologna, esercitò l'avvocatura, studiò uomini e cose viaggiando in Francia e in Italia. Dottrina, esperienza, prudenza attirarono su di lui l'attenzione del comune e dei potenti che gli affidarono importanti incarichi. Lasciò commenti a tutto il *corpus iuris*, *De arte notariatus*, *De libellorum formatione* (formule per le azioni giudiziarie), *Feudorum compendium* (di dubbia autenticità), *De curatore*, *De restitutione dotis*, *De percussioibus*, *De positionibus et interrogantibus*, glosse alla *Summa Azonis* in tit. *De pace Constantiae*. La sua antica fama fu giudicata dal von Savigny — troppo severamente — immeritata. I suoi scritti sono costellati di riferimenti a fatti, costumanze, maestri bolognesi: preziosi, benché soggetti a cauzione.

Si ricorda un altro O. beneventano (Rofredo), di poco più antico, cui si attribuiscono: *Quaestiones iuris civilis et iuris canonici*, nonché una *Summa iuris*.

FABRICIUS, *Bibl. lat.* V (Pad. 1754) 160. — N. TAMASSIA, *Op. Studio storico-giur.*, in *Mem. di st. patria per la prov. di Bologna* II (1893) 183 ss, 12 (1894) I ss, 330 ss. — Id., *Paralipomeni*, in *Arch. giurid.* 54 (1895) 369-72. — ENC. IT. XXV, 179.

OTONELE. V. OTHONIEL.

O' TOOLE Lor. v. LORENZO di Dublino.

OTRANTO, archidiocesi comprendente 37 comuni in provincia di Lecce.

La regione, secondo la tradizione, fu evangelizzata dallo stesso apostolo S. Pietro. Non si può precisare l'epoca in cui vi fu istituita la diocesi. Di un vescovo Pietro si ha notizia per gli anni 595 (in cui Gregorio M. gli affida la cura delle diocesi vacanti di Lecce, Brindisi e Gallipoli), 599 e 601. Stante la secolare grecoizzazione della città e territorio, il rito greco vi deve essere stato praticato dagli inizi. Un vescovo Marco (870) fu autore e riformatore di ufficiature liturgiche greche. Nell'879 O. fu elevata al grado di

archidiocesi autocefala, rimanendo l'unica sede arcivescovile dei possedimenti bizantini in Italia. Nel sec. X, per opera del patriarca di Costantinopoli e sotto la sua giurisdizione, divenne metropoli di rito greco con le 5 suffraganee: Acerenza, Tursi, Gravina, Matera e Tricarico. Ripristinato nel sec. XI il rito latino e posta sotto la giurisdizione di Roma, O. ebbe come suffraganee: Lecce, Alessano, Castro, Gallipoli ed Ugento. Il rito greco continuò ad essere officiato nel territorio fino al sec. XVI, e lo è tuttora in alcune parrocchie. O. mantiene ancora il grado di chiesa metropolitana.

Nel 1818, nella sistemazione delle diocesi napoletane, Pio VII unì ad O. il territorio della soppressa diocesi di Castro, di cui si ha notizia dal sec. XII. Oggi O. ha come suffraganee: Gallipoli, Lecce, Ugento.

Patrono della dioc. è S. Francesco da Paola. Vi è Seminario minore; gli studi eccles. di filos. e teologia si compiono nel Pont. Semin. Region. Appulo Pio XI in Molfetta.

Tra i monumenti si segnala la *Cattedrale* romanica del sec. XI, danneggiata dai Turchi nel 1480, rimaneggiata poi in forme barocche e recentemente restaurata. Ha un rosone gotico nella facciata ed un portale del rinascimento. L'interno è a tre navate con alcune colonne, forse provenienti da un antico tempio di Minerva. Vi è pure la *Cappella dei Martiri* con le ossa di gran numero dei martiri del 1480, e la *Cripta* del sec. XII, a colonne, con capitelli di età diversa. La chiesa di S. *Pietro* di tipo bizantino (sec. XI), è a pianta cruciforme, con cupola circolare, tre absidiule semicircolari ed avanzi di affreschi anteriori al sec. XIV. Nella parte alta della città sorge la chiesa di S. *Maria dei Martiri* eretta a ricordo dell'eccidio del 1480. Nei dintorni si hanno ancora i ruderi della chiesa romanico-gotica di S. *Nicola di Casole*, fondata dai basiliani nei sec. VI-VIII.

I *Martiri di O.* Nel 1480 l'Italia era sconvolta dai partiti, dalle guerre, dalle ambizioni dei suoi principi. Le milizie del re di Napoli, capitanate dal duca Alfonso suo figlio, guerreggiavano in Toscana. Maometto II, che, inorgogliato dalla presa di Costantinopoli e dalle successive conquiste, mirava ad impossessarsi anche del regno di Napoli e dell'intera Italia, fece allestire una flotta nel porto di Vellona; e imbarcati 18.000 guerrieri sopra 90 galere, li affidò al comando dell'ammiraglio Acomat pascià. Questi salpò per l'Italia dirigendosi al porto di Brindisi, ma i venti lo sospinsero davanti alle spiagge di O. L'ammiraglio fece intimare due volte alla città di arrendersi. Dopo le sdegnose ripulse degli idruntini, Acomat fece collocare le sue batterie contro le mura della città. Unico presidio di essa erano 1000 pedoni e 400 lance; ma quei mercenari col favor della notte si diedero a vergognosa fuga. Dopo 15 giorni di assedio e di continui assalti da parte dei Turchi, l'11 agosto 1480 le mura dappertutto crivellate e scosse dalle artiglierie musulmane ruinarono presso una porta della città. I Turchi si precipitarono per quella breccia e, soverchiata la eroica schiera d'uomini che disputava loro il terreno palmo a palmo, invasero tutta la città.

Durante l'assedio nella cattedrale eransi raccolti insieme al clero regolare e secolare, quasi tutti i vecchi, le donne ed i fanciulli, implorando da Dio la forza di resistere. In quella mattina in cui la città cadde l'arciv. Stefano Pandinelli, venerando per

età (80 anni) e per virtù, volle trovarsi in mezzo al suo gregge, esortando tutti a tenersi saldi nella fede, celebrando la Messa e distribuendo di suo mano al popolo la Eucaristia. Sul finire del rito un'orda di musulmani giunge al duomo, abbatte a colpi di scure le porte e si rovescia nel tempio. Il primo a farsi incontro è l'arcivescovo vestito ancora degli abiti pontificali. Un moro di nome Malel con un colpo di scimitarra lo abbatte, mentre altri soldati massacrano canonici, sacerdoti, religiosi, ministri, piombano nella chiesa inferiore ove erano rifugiati altri, fedeli, specialmente le donne, e ne fanno ogni scempio.

Un bando di Acomat ordinò che si cessasse dall'uccidere, si facessero prigionieri i restanti e, tranne le donne e i ragazzi inferiori a 15 anni, fossero condotti alla sua presenza. Quando Acomat ebbe davanti circa 800 idruntini superstiti alle stragi di quei giorni, fece chiamare un *ulema* (sacerdote calabrese apostata che le cronache chiamano Giovanni) e gli ordinò che inducesse i prigionieri ad abbracciare l'islam. Antonio Primaldo (o Grimaldo) a nome dei compagni proclamò esser tutti pronti a morire piuttosto che rinnegare la fede. Il tiranno sperando la respicenza di molti di essi, rimandò al giorno dopo l'esecuzione della sentenza di morte. Acomat aveva posto la sua tenda sul colle di Minerva, a circa 300 passi dalla città. Ivi condotti gli idruntini seminudi, aggiogati come buoi, vennero trucidati (14 agosto).

Quei corpi rimasero insepolti per ben 13 mesi; così volle il tiranno. Quando il duca Alfonso d'Aragona ai 15 giugno 1481 venne per ricuperare la città occupata dai Turchi, trovò i corpi incorrotti, e li fece trasferire in una chiesa alle falde della collina, mentre egli si accingeva ad espugnare la città. Sisto IV, fatto consapevole del glorioso martirio, la cui fama si era diffusa in Italia e in tutta Europa, ingiunse all'arcivesc. di Brindisi Francesco De Arenis portoghese (il quale esercitava le funzioni di vicere nelle due province di O. e di Bari) affinché riconsacrasse la cattedrale di O., vi trasferisse solennemente le venerande reliquie, e sul luogo dove quei confessori erano caduti, erigesse un *martirio*, o memoria, come era costume dei primi cristiani. Riconquistata la città, il 13 ottobre 1481 con magnificenza si operò la traslazione dei martiri, che furono collocati in un'ampia fossa, scavata nella confessione del duomo, innanzi all'altare della Vergine. L'anno seguente, essendosi nel duomo eretta una apposita cappella, i corpi vennero collocati parte sotto l'altare, parte in apposite nicchie praticate nelle pareti della cappella stessa, detta dei Santi Martiri di O. Quindi incominciò il loro culto pubblico.

Nel 1539, per ordine dell'arciv. Pier Antonio da Capua, il vicario generale Antonio de' Baccani, vescovo di Scutari, servendosi di testimoni oculari, raccolse diligentemente gli atti dei martiri idruntini nell'intento di ottenere dalla S. Sede l'approvazione del loro culto pubblico. Questa venne solo il 14 dicembre 1771 da Clemente XIV. Alfonso, duca di Calabria, portò seco a Napoli, con licenza del papa Innocenzo VIII, 240 di quei venerandi corpi, che furono collocati nella chiesa detta di S. Caterina a Formello, in apposita cappella.

LANZONI I, 310-17. — CAPPELLETTI XXI, 297-310. — UGHELLI IX, 51-67. — L. MAGGIULLI, O., Lecce 1893. — SCHERILLO, *Dei beati martiri di O.*, Napoli 1865. — G. GIGLI, *Il tallone d'Italia*, II, Gallipoli, O. e dintorni, Bergamo 1912. — L. MAROCCIA, *La cattedrale di O.*, Maglie 1912.

OTRUDE. v. **ROTRUDE, S.**

OTT Giorgio (1811-1885), n. a Sulzbach, m. a Abensberg, prete nel 1837, lasciò gran numero di buoni libri divulgativi d'ascetica, che ebbero eccelente successo di edizioni e gli guadagnarono vasta meritata popolarità. — L. DOEFFENSCHMITT in *Lex. f. Theol. u. Kirche VII*, col. 834.

OTTATEUCO. Così, da *ὄττω* (otto) e *τεύχος* (libro), qualche volta vengono designati i primi otto libri del V. Test., cioè i cinque libri di Mosè (v. **PENTATEUCO**), Giosue, Giudici e Rut, per il fatto che essi si presentano talora raccolti in un sol volume. Il nome O. sembra usato per la prima volta da Cassiodoro, *De inst. div. litt.* I, PL 70, 1110-1112.

OTTATEUCO di Clemente. v. **COSTITUZIONI APOST.** in 8 libri, attribuite a S. Clemente Romano.

OTTATO (S.), vescovo di Milevi in Numidia, non altrimenti conosciuto che come autore di un'opera tramandata senza titolo e che di solito è detta *De schismate donatistarum*, oppure *Contra Parmenianum donatistam*, apparsa verso il 365 in 6 libri. Vi si confuta la dottrina dei **DONATISTI** (v.) con argomenti storici e dogmatici, per invitare i donatisti a desistere dallo scisma.

L'autore traccia le origini e gli sviluppi dello scisma (I. I). Dimostra e discute le note della vera Chiesa, insistendo sulla cattolicità, romanità, unità; quest'ultima si consegue solo mediante la comunione con Roma (I. II). Confuta le accuse di **PARMENIANO** (v.) contro i cattolici, scagionando questi da ogni responsabilità per le repressioni del governo contro i donatisti; e documenta le fanatiche violenze dei donatisti (I. III). Della tesi scismatica, che i sacramenti dei *traditores* siano nulli e inefficaci, fa una confutazione scritturale (I. IV) e una confutazione teologica, difendendo la dottrina che i sacramenti « per se sancta esse non per homines » purché sia rispettata la formula e sia presente nel soggetto la fede (I. V); infine ne fa una confutazione storica (I. VI).

L'opera fu attaccata dai donatisti; onde O., in una successiva edizione (dopo il 385), vi aggiunse chiarificazioni e nuovi argomenti con un I. VII.

In appendice si inculca la mitezza nel trattamento dei *traditores*. È annessa, a giustificazione, una raccolta di atti ufficiali preparata anteriormente da un chierico africano (330-347). Lo stile di O. è inesperto, ma energico, sostanzioso, quasi sentenzioso. L'importanza dell'opera come fonte storica è superata dalla sua importanza teologica come documento della dottrina cattolica. O., fissando le tesi nodali della teologia della Chiesa (le sue note, il suo carattere attuale di società mista di buoni e di cattivi, le sue relazioni con lo Stato, ecc.) e dei sacramenti (forma, azione, ministro, efficacia *ex opere operato*, come si dirà poi, ecc.) precorre S. Agostino, il quale se ne servi largamente. Che non è poca gloria.

Ediz. PL II, 771-1104, che riproduce l'ediz. di L. E. DUPIN, Parigi 1700. La editio princeps è di COCHLAEUS, Magonza 1549. Ed. critica di C. ZIWSA, in *Corpus Script. Eccl. Lat. XXVI* (Vienna 1893), che riporta anche la silloge dei docc. giustificativi (p. 183-216), conservati da un solo ms. di O., il Paris. 1711 (già Colb. 1951); la silloge a cui rinvia lo stesso O. (I 22 e 26) sembra essere diversa da quella conservata nel detto codice: la *Purgatio Caccilianus* e la *Purgatio Felicis* (d'Aptonga) che O. aveva sott'occhio, dovevano essere più ampie; gli

altri 8 docc. (lettere, di cui 6 di Costantino) furono probabilmente inserite ai tempi di S. Agostino. — In PL troverai prefazioni, commenti all'opera di O., un indice analitico (col. 1529-48) e le testimonianze antiche (S. GIROLAMO, *De vir. ill.* 121; S. AGOSTINO, vari luoghi; S. PULGENZIO, *Ad Monimum II*, 13) relative a O. (col. 769-72).

Nel 1917 G. MORIN pubblicava un sermone *De Natali Domini* che assegnava provvisoriamente a O. (*S. Aur. Augustini Tractatus sive Sermones inediti*, Kempten 1917, p. 167-78, cf. p. III), conservato in un ms. di Wolfenbüttel (sec. IX); A. WILMART ne dava un'altra ediz. su un ms. del sec. VIII di Orléans (in *Rev. des sc. relig.* 2 [1922] 271-302, testo p. 282-91), mostrandosi più asservente sulla paternità ottaziana del sermone, affermata dal ms. di Orléans; attribuzione confermata da A. CAPELLE in *Rev. bénéd.* 35 (1923) 24-26. A. PINCHERLE continua a dissentire: il sermone « esprime invece — argomento finora non contraddetto — idee troppo affini a quelle dei donatisti per poter essere attribuito al difensore della Chiesa cattolica; potrebbe essere opera — e ciò spiegherebbe l'intitolazione del codice Floriacense [di Fleury, ora di Orléans] di quell'altro Ottato, che fu fanatico vescovo donatista di Tamugadi, contemporaneo di S. Agostino, e considerato dai suoi come martire » (*Encicl. catt.* IX, 450).

Bibl. presso E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1077-84. — O. R. VASSAL-PHILLIPS, *The work of S. O. against the donatists*, London 1917. — P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, V (Paris 1920). — S. BLOMGREN, *Ad O. Milevitanum adnotationes* di critica testuale, in *Erano* 1939, p. 85-120.

Dal Baronio O. fu inserito nel *Martyr. Rom.* al 4 giugno (Brux. 1940, p. 223 5). — *ACTA SS. Jun. I* (Ven. 1741) die 4, p. 396 5. Pietro de Natali lo confuse con S. Ottato vesc. di Auxerre († 530), festa 31 ag., sul quale v. PL 138,230 e *ACTA SS. Aug. VI* (Ven. 1753) die 31, p. 680, n. 1.

Si distingue pure da Ottato di **Veseter**. Nel cimitero di Callisto nella cappella di S. Cornelio, oltre ai SS. Cornelio e Cipriano rappresentati col Vangelo in mano, rivestiti degli abiti pontificali, adorni di pallio e di croce, si scorgono a sinistra nella stessa foggia due altri vescovi. Di uno resta il nome, dell'altro la sola iniziale. Attorno ai due ritratti nella cornice è dipinta in lettere nere la seguente leggenda, tolta dal versetto 17 del Salmo 58: *Ego autem cantabo virtutem tuam et exultabo misericordiam tuam, quia factus es susceptor meus*. Uno di questi vescovi di cui il nome rimane è: *Sanctus Xistus Papa Romanus*, l'altro è O. vescovo di Veseter nell'Africa in Mauritania, ucciso fra il 428 ed il 429 nella persecuzione vandaliana di Numidia, il cui corpo fu trasportato in Roma e sepolto presso S. Sisto. Infatti il De Rossi dai frammenti trovati presso la cripta papale, poté ricostruire l'epitafio: *Hic requiescit Oplatus Episcopus Vesceritanus reg. . . Numidia pr. id. . .* La sede Vesceritana (anche *Berceritana*) è ricordata negli atti della conferenza tenuta fra cattolici e donatisti l'anno 411 (PL II, 1282 B). La traslazione di O. dall'Africa a Roma, secondo le congetture del De Rossi, sarebbe avvenuta l'anno 439. Forse, opina il Baluzio, questo O. è il destinatario della importante *Epist.* 190 di S. Agostino sull'anima (PL 33, 857-66).

OTTAVA (*octava*, sottint. *dies*), ottavo giorno (termini inclusi) ed ultimo di un ciclo liturgico celebrativo di un santo o di un mistero cristiano; per dilatazione O. designa anche la serie dei giorni susseguenti alla festa principale.

I. L'origine psicologica dell'O. è ovvia: una forte emozione si espande e si prolunga oltre il suo punto di massimo; che se è piacevole o giovevole o comunque meritevole di essere riprodotta, interviene anche la volontà a farla rivivere frequentemente, almeno

al rinnovarsi di un certo ciclo di tempo (a un certo giorno di ogni settimana, o mese, o anno...). L'istituto dell'O. è la codificazione di cosiffatto istinto psicologico, passato in consuetudine, presente presso tutti i popoli, che prolungano non solo le feste religiose, ma anche feste agricole (mietitura, vendemmia), nuziali, patriottiche, sportive, ricorrenze funebri (cf. *novendialitia*), ecc.

Gli Ebrei duravano sette giorni nella solennità di Pasqua (*Es XII 15, 16, 19, XIII 6, 7, XXIII 15, XXXIV 18, ecc.*), otto giorni in quella dei Tabernacoli (*Levit XXIII 34 ss; Num XXIX 12, 35; Deut XVI 13, 15*), e in quella della Dedicazione (*III Re VIII 65 e 66; II Paral VII 8 s, XXIX 17; I Mac IV 56, 59*). Il primo giorno di ciascuna serie è il più solenne, degli altri il più solenne è l'ultimo.

II. I cristiani in parte accettarono la tradizione ebraica. Fissata la solennità centrale nel di della Risurrezione del Redentore, questa vollero rinnovata a ogni ciclo settimanale; a sette settimane precise di distanza erasi compiuto un altro evento decisivo: la Pentecoste. Poiché dunque la Risurrezione e la Pentecoste erano avvenute nel primo di della settimana, questo giorno fu dai cristiani celebrato ogni settimana come ricordo pasquale, oltreché come surrogato del *SABBATO* (v.) ebraico. v. DOMENICA. La domenica, come rinnovazione del mistero della Pasqua, ritornante a ogni ottavo di, è la prima traccia di O. cristiana, che risale all'età apostolica; tuttavia qui la memoria del mistero non è rinnovata nei giorni intermedi: è un tipo di O. che potremmo chiamar *vuota*, chiamandosi *piena* l'O. che in tutti i 7 giorni fa memoria del mistero.

L'O. di Pasqua è il primo esempio di O. piena nella liturgia cristiana. E poiché sulla Pasqua si modellarono le altre feste, anche le OO. si moltiplicarono, tutte di tipo pieno. Farebbero pensare a un'O. vuota le due feste di S. Agnese 21 e 28 gennaio; esempio unico, del resto non probativo, poiché la lezione propria del 28 genn. fa pensare che in quel giorno si intendeva celebrare due *apparizioni* della santa, e che di esse (o almeno di una) quello fosse il giorno anniversario.

Sorta così la costumanza dell'O., era facile agli autori cristiani antichi e medievali trovarne magnifiche ragioni — in ogni caso più commoventi che convincenti — nella simbolica del numero 8 (8 sono le beatitudini, nell'8° giorno Gesù si svela a Tommaso...; v. NUMERI); e l'O. liturgica fu celebrata come la prelibazione della festa eterna del paradiso.

Dalla *Peregrinatio Aethiopiae* (393 c.) si sa che a Gerusalemme già alla fine del sec. IV si celebravano le OO. di Pasqua e dell'Epifania. In occidente l'istituto dell'O. doveva essere più avanzato: S. Agostino ne parla più volte e, con speciale rilievo, della O. di Pasqua. Cf. *De sermone Domini in monte IV, 12, PL 34, 1235*: « Haec octava sententia [beatitudine] quae ad caput redit perfectumque hominem declarat, significatur fortasse et circumcisio octavo die in Vet. Testamento; et Domini resurrectione post sabbatum, qui est utique octavus idemque primus dies; et celebratione octavarum feriarum quas in regeneratione novi hominis celebramus; et numero ipso Pentecostes, nam septenario numero septies multiplicato, quo fiunt quadraginta novem, quasi octavus additur ut quinquaginta compleantur et tamquam redeatur ad caput, quo die missus est Spiritus Sanctus qui in regnum eorum ducimur... ». Ciò che è in corsivo si riferisce all'antico

rito del battesimo: i neofiti, battezzati la vigilia di Pasqua, partecipavano alla liturgia dell'O. e portavano le vesti bianche fino alla domenica *in Albis*. Prassi che contribuì a dar contenuto alla O. pasquale, come alla O. di Pentecoste (Pentecoste era del pari festa battesimale), divenuta generale nel basso medioevo ma celebrata già in antico dalla Chiesa romana.

Mentre l'O. di Natale è di origine romana, quella dell'Epifania è importata nel rito romano dall'oriente. Non è facile seguire la storia delle OO. liturgiche, largamente influenzata dagli usi locali. L'oriente fu più parco di OO. che l'occidente. L'estensione di esse doveva incontrare difficoltà perché tutti i giorni dell'O. importavano certi obblighi religiosi e civili: si sa che tutti i giorni dell'O. di Pasqua dal cod. Teodosiano erano dichiarati festivi a tutti gli effetti, anche civili.

III. L'O. ritiene l'ufficiatura della festa. Ma, come essa è espansione della festa, che esubera oltre le ventiquattro ore per la sua importanza, così anche una parte del *tema* della festa si viene sviluppando nell'ufficiatura lungo l'O. L'O. di Pasqua ha messa propria per ciascun giorno. In antico (sacram. Gregoriano) ogni giorno variava anche l'ufficiatura, non solo nelle lezioni e nelle antifone, ma anche nel salterio: i salmi del mattutino della domenica furono distribuiti un po' per di nella solennità stessa della Risurrezione e nelle sei ferie che la seguivano, come se tutti i sette giorni costituissero l'unica grande *dies quam feci Dominus*; il di ottavo poi si riassunse tutto il salterio domenicale. Di questo uso è rimasta l'eco nella moderna ufficiatura romana della Pasqua e della dom. *in albis*: i tre salmi del mattutino di Pasqua sono il principio del salterio domenicale, distribuito in antico per il resto della settimana, replicato poi per intero nel mattutino della dom. *in albis*, nel quale tuttora riappariscono tutti i responsori della settimana di Pasqua. Nelle altre OO. particolari, neppure questa mutazione era prescritta, essendo fatta facoltà di servirsi all'uopo dell'*Octavarium romanum* (v. OTTAVARIO), ed era anche lecito ripetere le lezioni della festa.

Alcune OO. hanno parecchio di proprio, oltre le lezioni. L'O. di Pentecoste, che più d'avvicino ricopia le forme pasquali, ha ogni giorno di proprio la messa, i responsori e qualche antifona; ma si tratta di imitazione stentata e abbastanza recente: le messe del mercoledì, del venerdì e del sabato compaiono soprattutto per ragione delle Tempora d'estate; quella del giovedì non è anteriore a S. Gregorio II († 731) e ripete (tranne l'epistola e il vangelo) il formulario della domenica. Delle altre OO. alcune offrono varianti nel solo ultimo giorno (S. Stefano, Epifania, S. Lorenzo); altre anche nei giorni intermedi (Natale, SS. Pietro e Paolo); si tratta di adattamenti fatti, in epoca relativamente recente, di testi liturgici sovrabbondanti.

L'O. non si aggiunge che a un doppio di 1° o 2° classe: qualche chiesa ha delle OO. anche per doppi maggiori (p. e., a Torino per S. Rocco), ma sono eccezioni non imitabili. Il giorno ottavo (*dies octava*) è doppio minore, primario o secondario secondoché fu primaria o secondaria la festa; i giorni fra l'O. (*dies infra octavam*) sono semidoppi (meno lunedì e martedì di Pasqua e Pent.) e secondarii.

Fino a ieri vi erano tre specie di OO.: *privilegiate, comuni e semplici*. 1) Le *privilegiate* (che non possono mai essere trascurate, almeno nella commemorazione) sono quelle di: Pasqua e Pentecoste (di 1° or-

dine, che escludono ogni altra ricorrenza), Epifania, *Corpus Domini* introdotta nel 1264 e 1317 (di 2° ordine), Natale, Ascensione, Cuore di Gesù introd. nel 1929 (di 3° ordine, che ammettono anche i semidoppi in sede propria). 2) Le *comuni* (che cedono a feste di grado semidoppio e altre) sono: Immac. Concez. (introd. da Innocenzo XII), Assunzione di M., S. Giov. Battista, Patrocinio di S. Giuseppe, SS. Pietro e Paolo, Ognissanti (introd. da Sisto IV). 3) Le *semplici* (che comportano celebrazione solo il giorno ottavo, introdotte da S. Pio V) sono: Natività di Maria (introd. 1243), S. Stefano, S. Giov. Evangel., SS. Innocenti, S. Lorenzo.

Le OO. sono escluse dalla quaresima. In qualche luogo od Ordine religioso si godono esenzioni in proposito, ma la S. Congr. dei Riti vi è sfavorevole, in generale. In occasione della riforma di S. Pio V, si vollero escludere le OO. anche dall'Avvento, e difatti fu soppressa l'O. di S. Andrea; ma il divieto fu limitato ai giorni dal 17 al 24 dicembre, e inoltre, per non render più pesante l'ufficiatura, da Natale all'Epifania. Sicché al sopraggiungere delle *Ceneri* e del 17 dicembre (e della vigilia di Pentecoste), le OO. in corso si troncano.

IV. Oggi la materia delle OO., come dell'ufficiatura in generale, è in corso di rielaborazione; e le note precedenti si riferiscono ormai soltanto alla storia passata dell'istituto dell'O. Attualmente vige il decr. 23 marzo 1955 della S. Congr. dei Riti, che stabilisce:

Le OO. sono tutte soppresse, tranne quelle di Natale, Pasqua e Pentecoste. Il 13 gennaio (già O. dell'Epifania) diviene la festa del Battesimo di Gesù, con l'antica ufficiatura del giorno ottavo dell'Epifania. In via transitoria, nelle domeniche che cadevano fra l'O. del *Corpus Domini* e del S. Cuore l'ufficio è come se esistesse ancora l'O., ma in paramenti verdi. È soppresso il rito semidoppio; i giorni liturgici già celebrati sotto questo rito verranno celebrati col rito semplice, esclusa la vigilia di Pentecoste elevata a rito doppio.

V. **Ottavario. A)** Si dice volgarmente *O. (dei morti)* il periodo di otto giorni continui occupati in messe, uffici, preghiere di suffragio per i defunti. Analogamente si dice *triduo dei morti* il periodo di tre giorni. La S. Congr. dei Riti col decr. 3753 (2 dic. 1891) concesse all'O. della Commemorazione di tutti i fedeli defunti (2-9 nov.) che in ciascun giorno si possa celebrare la messa in *anniversario*, se i fedeli lo richiedono (anche se l'anniversario del defunto suffragato non cade in quei giorni), tranne nei giorni di doppio di 1ª o di 2ª classe, di doppio maggiore, nei giorni delle Quarantore e nelle feste di precetto.

B) O. si chiama la raccolta o repertorio delle lezioni proprie (e anche delle orazioni e altri testi liturgici) da usare durante una determinata ottava, ogniquale volta occorre l'ufficiatura *de octava*, sia *infra octavam* o *in die octava*. Il breviario romano offriva in *corpo* gli OO. delle sole feste aventi ottava per tutto il mondo; dopo il *Commune Dedicacionis Ecclesiae* dava l'O. completo per l'ottava di questa solennità.

C) *Octavarium romanum* è il titolo di un libro composto dal barnabita Gavanto, lodato dal card. Bellarmino, approvato dalla Congr. dei Riti il 19 febr. 1622. Dovendosi celebrare in una chiesa o parrocchia ottave particolari oltre quelle di diritto comune, avveniva di dover ripetere lungo l'ottava le stesse lezioni della festa; ebbene il Gavanto

redasse tutte le lezioni occorribili per tutte le possibili ottave sviluppate sulle feste, anche minime, del corpo del breviario, attingendo alle opere dei Padri: lavoro felice anche dal punto di vista letterario, e pregevole antologia patristica. Ma diventò presto insufficiente: a) perché le feste, anche universali, si erano accresciute notevolmente dal 1622 in poi, e di queste alcune (come il Nome e il Cuore di Gesù) non avevano neanche un *Commune* da cui si potessero trarre in prestito le lezioni; inoltre rimanevano sprovviste di lezioni quelle molte feste che, sebbene non in tutte le chiese, si celebravano in assai luoghi (p. e., la S. Famiglia, le feste della Passione, alcune feste della Madonna); del resto sarebbe stato conveniente provveder di lezioni proprie più adatte certe ottave, come quelle della Decollazione di S. Giovanni, di S. Francesco Saverio, di S. Leone I, di S. Gaetano. Nelle più recenti edizioni si fece una revisione dell'O. del Gavanto, ma ancora insufficiente. Ad ogni modo, l'O. R., a differenza di tutti gli altri libri liturgici, fu soltanto *raccomandato*, non imposto.

OTTAVARIO dell'Epifania, istituito a Roma nel 1836 da Vincenzo PALLOTTI (v.), consiste in una serie di manifestazioni liturgiche nei principali riti cattolici, sia orientali che occidentali, e di predicazioni nelle varie lingue, effettuata con la partecipazione dell'episcopato e dei vari collegi nazionali ed esteri, tendente a dimostrare in concreto, nella preghiera e nel «*precantium affectus*», l'unità ed universalità della fede cattolica. L'O., dal 5 al 13 gennaio, si celebra in Roma in S. Andrea della Valle, nonché in molte altre parti del mondo cattolico. — G. RANOCCHINI, *V. Pallotti e l'O. dell'E.*, Roma 1947. — Affine per lo spirito e per gli intenti è lo *Ottavario di preghiere per l'unità della Chiesa*, istituito (1908) da Giacomo WATSON (v.), ancora protestante, nei due conventi di Graymoor (Stati Uniti) della congregazione, maschile e femminile, dell'Espiazione da lui fondata. Voleva chiamare il mondo a una crociata di preghiere per affrettare l'unione di tutte le Chiese alla Chiesa romana. La pia pratica si svolge dal 18 genn. (già festa della Cattedra di S. Pietro in Roma) al 25 genn. (festa della Conversione di S. Paolo) con intenzioni speciali per ogni giorno: 18, per la ricostituzione dell'unico ovile di Pietro; 19, per il ritorno dei fratelli separati d'oriente; 20, per il ritorno degli anglicani; 21, per il ritorno dei luterani di Europa; 22, per il ritorno dei cristiani separati d'America; 23, per il ritorno dei cattolici al fervore cristiano; 24, per la conversione degli ebrei; 25, per la evangelizzazione di tutti i pagani.

Dopo che i due conventi di Graymoor rientrarono nella Chiesa cattolica (30 ott. 1909), i papi favorirono la pia pratica: S. Pio X l'approvò (dic. 1910), Benedetto XV la estese a tutta la Chiesa (15 nov. 1916), Pio XII l'arricchì d'indulgenze (10 dic. 1946). Dal 1946 il centro del movimento è nella chiesa di S. Onofrio sul Gianicolo in Roma. — BEDA Mc EACHEN, *La settimana di preghiere per l'unità*, Roma 1946. — v. UNIONE delle Chiese.

OTTAVIANO di Monticelli (da Montecelio) presso Tivoli, antipapa col nome di VITTORE IV (v.).

OTTAZIANO (Ottaviano), S. (sec. V), appare come vescovo di Brescia tra i SS. Gaudioso e Vigilio. Sotto-scrisse il conc. provinciale di Milano del 451: *Ego Opatianus episcopus ecclesiae Brixianae in omnia*

suprascripta consensu et subscripti anathema dicens his, qui de incarnationis dominicae sacramento impie senserunt. Al tempo del suo episcopato avvenne l'irruzione di Attila che devastò Brescia e martirizzò i santi Savino e Cipriano. O. è sepolto nella chiesa di S. Lorenzo, di cui probabilmente egli fu il costruttore. Festa 14 luglio (13 luglio in qualche antico calendario).

Martyrol. Rom., Brix. 1940, p. 287. — *ACTA SS. Jul. III* (Ven. 1747) *dec* 14, p. 652 s. — G. BRUNATI, *Serie cronologica dei primi XXIX vescovi bresciani, in Vite di Santi bresciani*, Brescia 1834. — MANSI VI, 144. — UGHELLI IV, 528. — CAPPELLETTI XI, 560 s. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. Lombardia, II-1*, p. 161 s.

OTTAZIANO Porfirio, poeta latino del IV sec. Celebrandosi nel 325 e *vicennalia* di Costantino, egli, dall'esilio, si ricordò all'imperatore inviandogli 26 carmi panegirici con lettera accompagnatoria.

L'«insigne volumen» di O. (così lo giudicano S. Girolamo, Beda, Giov. Cuspiniano: v. testimonianze antiche su O. in PL 19, 389 ss), in realtà non è poesia ma virtuosismo di versificatore. Egli ritorna alle acrobazie metriche di cui si compiacquero i neoterici alessandrini: versi anacielici (che si leggono anche a partire dall'ultima sillaba), acrostici di ogni genere, versi a clava (le cui parole aumentano progressivamente di sillabe), *carmina figurata* (la lunghezza dei versi è studiata in modo che il componimento dia una figura determinata, per es. un'ara; oppure le lettere sono messe in rilievo, con varie distorsioni, in modo da dare una figura, per es. croci, losanghe, cuspidi, ecc.). Piacquero anche ad autori cristiani (Ennodio, Venanzio Fortunato, Alcuino, Rabano Mauro, ecc.). Piacquero a Costantino, il quale, non foss'altro, gradì la fatica e l'intenzione dell'autore, e lo liberò dall'esilio, inviandogli una lettera laudatoria.

Conosciamo un *Publio Ottaziano Porfirio* prefetto di Roma nel 329 e 333, che forse è da identificare col nostro.

Una nota a Petronio Arbitro (PL 19, 392 A) parla di un Porfirio poeta del tempo di Costantino, condannato all'esilio, «cuius pleraque video Petronio nostro vel a criticis tribui»; ma non sappiamo di quali scritti si tratti.

Beda (PL 19, 389 B) giudica pagana l'opera di O. In realtà vi sono anche elementi cristiani: forse a bella posta presi da O. a prestito dal mondo culturale cristiano per piacere al suo imperatore.

Ed. PL 19, 391-432; E. KLUGE, *Oplatianus P. Carmina*, Lipsia 1926.

OTTILIA, S. v. ODILIA.

Congr. O. S. B. di S. O. per le missioni estere.
v. MONACI I A 13.

OTTIMISMO (da *optimus* superlativo di «bonus», derivato da *ops-obis* = abbondanza, forza), è l'affermazione dell'*ottimo*, o la tendenza all'affermazione dell'*ottimo*, inteso l'*ottimo* come *massimo bene* distinto dal semplice bene. In un'altra accezione, meno propria ma ugualmente corrente, O. è l'affermazione o la tendenza all'affermazione del *bene* distinto dal male, del positivo distinto dal negativo (come si usa dire, più oscuramente).

I. L'O. assoluto conferisce all'universo il massimo valore assoluto, cioè l'infinità divina, identificandolo appunto con Dio stesso e facendone la

totalità dell'essere. Tale è il **MONISMO** (v.), del quale altrove sono indicate le forme storiche, le ragioni e le debolezze. Ma la finitezza del mondo è segnalata patentemente dalla molteplicità, dal divenire, in particolare dal **MALE** (v.) o privazione di bene... Ed ecco che l'O. monistico prende due atteggiamenti violenti: da una parte nega addirittura la finitezza, la molteplicità, il divenire, il male, dichiarandoli *doxa*, illusione soggettiva, fenomeni relativi a tipi imperfetti di conoscenza (Parmenide, Spinoza), che lasciano intatta la infinita divina *realtà* dell'unitutto; da un'altra parte, accetta la finitezza ma l'assolutezza, inscrivendo la molteplicità, il divenire, il male nella stessa realtà assoluta infinita divina concepita all'uopo come processo evolutivo (Eraclito, Hegel, l'idealismo). Si è già detto come si vince il monismo: rifondando la distinzione tra infinito e finito (v. **TEODICEA**, **DIO**), la quale toglie la base all'O. assoluto.

All'O. non rimane che affermare un *massimo finito*, un valore superlativo ma contenuto entro il circuito dei valori finiti. È l'O. **relativo**, l'accezione più usitata del vocabolo O., che, comunque valuti la bontà del mondo, ne riconosce la finitudine, la molteplicità, il divenire e quindi, più o meno esplicitamente, la dipendenza di esso dall'assoluto infinito.

II. A un O. cosmo-teologico diedero gran nomea **LEIBNIZ** (v.) e i suoi discepoli, e più ancora — ma in senso peggiorativo — coloro che lo ridicolizzarono (in primis **VOLTAIRE**, *Candide, ou l'Optimisme*, 1758) senza avvertirne la nobiltà e le rispettabili ragioni, paghi di canzonare con la battuta di spirito e con la smentita del caso particolare, secondo la tecnica della piccola satira volgare, la formula generale che il nostro attuale è il migliore dei mondi possibili.

A) Tale è infatti la tesi di Leibniz: Dio non poteva fare né diversamente né meglio di quanto ha fatto. Non si dice che Dio fosse necessitato a creare — non è affatto necessario che l'errore dell'O. si doppi con la negazione, abbastanza grossolana, della libertà creativa di Dio, che anzi l'O. leibniziano professa energicamente e validamente l'assoluta libertà divina (cf. *Theod.* 227, ed. Gerhardt VI, 253; «Unde simul patet quod libertas sit in Autore mundi licet omnia faciat determinate quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis; scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est spians, tanto magis ad perfectissimum est determinatus, *De rerum origine*, Gerhardt VII, 304) — ma si dice soltanto che Dio, avendo deciso di creare, non poteva creare se non l'ottimo dei mondi creabili. Le ragioni di Leibniz impegnano i capitoli maggiori della filosofia.

1) La volontà del saggio va sempre al bene migliore: la scelta del meglio è per lui una beata necessità morale (*Theod.* 110, Gerh. VI, 163). Si dovrebbe dire, dunque, che Dio non è sapientissimo, non è santissimo, non è perfettissimo se la sua opera non fosse la migliore che poteva creare.

2) Del resto, quand'anche a scegliere non fosse un Dio perfettissimo, è nella natura stessa della scelta che essa cada sull'ottimo (comunque sia valutato): se tra le alternative possibili offerte a una potenza elettiva nessuna emergesse migliore delle altre, la scelta non avverrebbe, la potenza elettiva non avrebbe «ragione sufficiente» di scegliere, e dunque resterebbe indeterminata, inattiva. Se tra i mondi possibili non ve ne fosse uno migliore degli altri, Dio non ne creerebbe alcuno (*Theod.* 130, 196, Gerh. VI, 183, 232 s). Ciò è detto in generale,

ma basta per assicurarci che il nostro è il migliore dei mondi possibili, anche se ci sfugge il criterio col quale Dio lo giudicò migliore di tutti gli altri. (Possiamo pensare che sia il più semplice, il più ricco, il più determinato, secondo un'algebra del massimo risultato e del minimo mezzo: «semper... est in rebus principium determinationis quod a maximo minime petendum est, ut nempe maximus praetertur effectus, minimo, ut sic dicam, sumptu», *De rerum originatione*, Gerh. VII, 303; il mondo è come una tavola di scacchi, le cui caselle sono occupate al meglio da quell'abilissimo giocatore che è Dio, secondo una *mathesis quaedam divina, seu mechanismus metaphysicus*, o. c., Gerh. VII, 304).

3) Anche questo «meccanismo metafisico» viene a confortare la tesi ottimistica. Si badi infatti «aliquam in rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel, ut sic dicam, praetensionem ad existentium et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur omnia possibilis... pari iure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt... Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existentium» (*De rer. orig.*, Gerh. VII, 303), come forse diverse agendo su uno stesso mobile determinano un moto composto che soddisfa insieme a tutte le forze concorrenti, come l'acqua si dispone in forma sferica sì da chiudere il più grande volume entro la superficie più piccola... così viene all'esistenza il migliore dei mondi possibili (o. c., Gerh. VII, 304, con altri esempi di geometria e di meccanica).

4) A suffragare la sua tesi Leibniz ne nota in più luoghi la fecondità morale in quanto è la più adatta a suggerirci il consenso all'opera divina e l'abbandono amoroso nella sua Provvidenza. «Se potessimo intendere abbastanza l'ordine dell'universo, troveremmo che esso sorpassa tutti i desideri dei più saggi e che è impossibile renderlo migliore di quel che è, non soltanto riguardo al tutto in generale, ma anche per noi stessi in particolare, se noi siamo, come devesi, uniti all'autore del tutto, non soltanto come all'architetto ed alla causa efficiente del nostro essere, ma anche come al nostro Signore e alla causa finale» (*Monad.* 90). «La nostra fiducia in lui dev'essere intera, sicché, se fossimo capaci di comprenderlo, noi stessi vedremmo che non c'è modo di augurarci nulla di meglio di quel che fa, tanto assolutamente che a nostro riguardo. È come se dicesse agli uomini: fate il vostro dovere e siate contenti di ciò che ne deriverà, non solo perché non sarete capaci di resistere alla Provvidenza divina — il che può bastare per essere tranquilli, non già per essere contenti — ma anche perché avete a che fare con un buon padrone» (*Theod.* pref.). Cf. P. SIWEK, *O. do mundo em Leibniz e Malebranche*, in *Verbum* 3 (Rio de Jan. 1946) 488-508. — Id., *O. in philosophy* (Leibniz e Malebranche), in *New Scholast.* 22 (1948) 417-39. — G. GRUA, *O. et piété leibnizienne avant 1686*, con testi inediti, in *Rev. philos. de la France et de l'étranger* 71 (1946) 410-28.

B) L'O. di Leibniz, quale risulta dalle ragioni 1 e 2, è già tutto in ABELARDO (v.), il quale confessa che la tesi ottimistica «paucos aut. nullos habet assertatores et plurimum dictis sanctorum et ali-

quantulum a ratione dissentire videatur» (*Introd. ad theol.* III, 5, PL 178, 1098 D). Eppure cita in favore di essa il Timeo di Platone, S. Agostino e S. Girolamo, per i quali bisogna attribuire a Dio impotenza o invidia se si vuol ammettere che non abbia generato il meglio che poteva generare (PL 178, 1094 B C). Il che rispetto al Figlio significa che il Padre l'ha generato uguale a se stesso; rispetto al mondo significa che Dio l'ha creato il più perfetto che gli era possibile. Dio non ha scelta: non può fare né più, né meglio, né diversamente di quanto fa: «profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit... id solum dimittere quod dimittit» (in PL 178, 1098 C D).

C) Ecco un asserto scandaloso — e Abelardo se ne rendeva conto — per il senso comune, che ha sempre attribuito a Dio, con tutta pace, il potere di fare come è quanto vuole, al di qua della contraddizione: «hoc multum derogat divinae excellentiae» (ivi, col. 1098 D), alla libertà e alla potenza di Dio. Da questo lato S. BERNARDO attaccò la tesi di Abelardo (*Epist.* 190 del 1140, n. 3, PL 182, 1049 s), la quale fu condannata nello stesso anno 1140 dal conc. di Sens sotto la forma: «Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore quo facit et non alio», DENZ.-B. 374). Abelardo la ritrattò (PL 178, 107-108: «Deum solummodo posse facere credo quae ipsum facere convenit [era eterodossa l'inversa: che a Dio convenga soltanto ciò che fa], et quod multa facere potest quae nunquam facit»), addossando il suo errore alla logica (*Epist.* 17 a Eloisa, PL 178, 375 C: «odiosum me mundo reddidit logica»; voleva dire: una logica perversa).

D) S. TOMMASO consacra alla questione due articoli della *Summa* I, q. 25, a. 5: «Utrum Deus non possit facere nisi ea quae facit» (cf. *De pot.*, q. 1, a. 5), e art. 6: «Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit». Ma qui non ci sembra così nutrito e nutriente come altrove; forse ritenne che la questione — la quale era pur riapparsa ai suoi tempi e riapparirà dopo di lui suggerendo soluzioni aberranti — non meritasse più di qualche distinzione chiarificativa e più del semplice richiamo alla franca tesi cattolica, che al primo quesito risponde con la negativa e al secondo con l'affermativa. L'annotazione di S. Tommaso: «la massa dei valori creati da Dio non esaurisce la virtù infinita di Dio», è vera, ma non è risolutiva, se non viene integrata, e non permette, da sola, la conclusione: «Dio può fare, dunque, dell'altro e di meglio». L'O. relativo non pretende affatto di adeguare il volume finito di essere creato alla virtù infinita del creatore («aestimaverunt ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati», *De pot.*). Al contrario, riconosce che i due termini sono talmente distinti da essere, appunto, incomensurabili, inconfrontabili, non descrittibili col dizionario del contenuto e contenente, del più e meno. Dalla infinità di Dio non si deduce nulla circa il fatto, il numero, il modo, la perfezione delle sue produzioni finite. L'infinità di Dio ci autorizza a pensare che Dio poteva fare un mondo diverso e migliore? Sia, ma si dovrà ancora spiegare perché Dio non l'abbia fatto diverso e migliore.

La mancanza di una completa sistemata giustificazione si tradisce anche nelle concessioni che S. Tommaso fa alla tesi ottimistica: egli concede che Dio ha fatto quanto ha fatto nel miglior modo possibile e non avrebbe potuto farlo «ex maiori sapientia

et bonitate » (art. 6, ad 1); concede che, supposte le attuali nature delle cose, l'ordine attuale del mondo è il migliore che Dio ne poteva ricavarne (ivi, ad 3); concede che l'umanità di Cristo, la Vergine Maria, la visione beatifica degli eletti sono realtà ottime di cui Dio non poteva farne altre migliori (ivi, ad 4). Il che, almeno, esige una spiegazione. Concede che la battuta polemica di S. Agostino (« Deus Pater aequalis sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit: si non potuit, infirmus, si noluit, invidus invenitur », *Contra Maximinum* II, 7, PL 42, 762) vale a convincerci della consistenza del Figlio col Padre, ma poi non spiega perché non valga a provare che il nostro sia il migliore dei mondi creabili.

E) Ripresentiamoci il ragionamento ottimistico. Nell'infinita sapienza di Dio sono presenti molteplici esemplari o schemi di mondi possibili, di valore 5, 6, 7... fino al massimo valore finito 10. Ebbene, niente e nessuno impose a Dio di creare; ma avendo egli liberamente deciso di creare, era impossibile che egli scegliesse un valore inferiore al valore supremo: era impossibile che attuasce il 5 o il 6... anziché il 10. La scelta del 5 con l'omissione del 10 sarebbe senza ragione, anzi contro ragione, perché il 10 non supera la sua potenza più del 5, e più del 5 avrebbe testimoniato la sua sapienza e bontà. Così posto il problema della scelta creativa di Dio, non si vede modo ragionevole di evitare la conclusione ottimistica.

Contro di essa talvolta si fanno valere obiezioni non bene centrate.

1) Si dice: l'ottimo è l'infinito, Dio stesso, e Dio non può creare un doppione di sé; sicché professare l'O. significa escludere la stessa possibilità della creazione, la quale, invece, *patet*. L'obiezione va fuori bersaglio: per l'O. relativo il mondo non è l'ottimo assoluto, bensì l'ottimo dei mondi possibili, il più alto dei *valori finiti*, come sopra si avvertiva.

2) Si dice: la libertà di Dio resterebbe menomata se, decisa l'operazione, fosse poi determinata dall'oggetto e dal modo dell'operazione, dal termine e dalla direzione: Dio non sarebbe più libero ma sottoposto all'impero della necessità se si ritiene, con l'O., che non possa evitare di eleggere il migliore dei mondi possibili. L'obiezione è molto sbandierata, ma non guadagna il punto finché si lasciano intatti i presupposti dell'O.: finché si ritiene che Dio è posto davanti a una scelta e che è legge di saggezza scegliere la migliore delle alternative possibili, la scelta di Dio sarà vincolata dalla sua stessa saggezza, che poi non è una menomazione della sua libertà, come la libertà umana non è compromessa, che anzi è dilatata, quando l'uomo sceglie ciò che deve. Forseché la libertà di Dio è compromessa dal fatto che Dio non può creare un triangolo quadrilatero e deve operare soltanto al di qua del recinto proibito della contraddizione? Così non è compromessa se la sapienza divina impone una direzione all'operare divino.

3) Si dice (« locus ab inconvenienti »): l'O. renderebbe impossibile il progresso del mondo: il migliore dei mondi possibili è un paradiso immutabile che non può migliorare perché non ha nulla da desiderare e da guadagnare. L'obiezione è più speciosa che sostanziosa. Il mondo creato, se è creato, è appunto creatura, dipendente, valore finito, affetto da molteplicità e divenire, quindi soggetto a « progresso », il quale è la stessa evoluzione della sostanza

intesa come NATURA orientata (v.). Ma ecco, l'O. afferma l'*optimum* dell'intera creazione, non già delle singole nature componenti l'universo: una singola natura può ben essere inferiore a un'altra (come il sasso rispetto all'uomo) e in progresso rispetto a se stessa, un ordine può ben essere inferiore a un altro (come l'ordine naturale rispetto al soprannaturale), una fase di sviluppo può ben essere inferiore a quella successiva (come nei fenomeni di crescita); ma dell'universo intero, che è unico, non si può dire che è inferiore a un altro, o che progredisce verso forme migliori, appunto perché non v'è un altro universo con cui il nostro o una fase di esso possa confrontarsi. Si può ben ammettere il progresso delle singole parti dell'universo — e si sa che il progresso di una implica il regresso dell'altra in maniera che la somma dei valori attuali e potenziali del mondo rimanga sempre costante, come prevede la gran legge di conservazione — senza sbugiardare la tesi ottimistica. Difatti Leibniz (che non era poi talmente distratto da farsi sorprendere a così buon mercato in peccato di contraddizione) professa l'O. e insieme il progresso interno del mondo (anzi lo esagera ammettendo che il mondo è infinito per la durata nel tempo e per la quantità delle monadi componenti, *Theod.* 195, Gerh. VI, 23; lettera a Bourquet del 5 ag. 1715, Gerh. III, 582; il progresso del mondo è infinito: « progressus quidam perpetuus liberimusque totius universi est agnoscendus ita ut ad maiorem semper cultum procedat... nec unquam ad terminum progressus perveniri », *De rer. orig.* Gerh. VII, 308).

F) Non giova continuare a infilare di queste obiezioni contro l'O., il cui vizio, a nostro parere, è assai più riposto e impegna tutta l'epistemologia teologica. Dice dunque l'O.: davanti ai valori possibili 5 e 10 Dio non può non scegliere il 10, il massimo: ciò vuole la saggezza di Dio e, d'altronde, ciò esige la stessa natura dello scegliere. Ma se si riflette con forza alla nostra genuina nozione di Dio, si sente che l'O. dà una rappresentazione insopportabilmente antropomorfa dell'attività divina. Non è affatto vero che, *prima* di creare, Dio sia posto davanti ai valori diversi 5 e 10 e si trovi a dover scegliere fra essi: prima della creazione non vi sono valori che sollecitino la volontà creativa di Dio, poiché tutti i valori sono posti dalla stessa volontà creativa: non è vero che Dio crei la cosa A perché essa ha il valore *v*, ma si deve dire che essa ha il valore *v* perché Dio l'ha creata tale. Il principio è classico (la volizione di Dio è causa delle cose, non già causata dalle cose, cf. *S. Theol.* I, q. 19, a. 4), ma si tende a dimenticarlo specialmente quando si discute qual'è la causa finale che indusse Dio a creare; come se si potesse propriamente applicare a Dio la categoria di FINE (v.), che ha la sua origine e la sua applicazione propria nel campo delle realtà divenienti! E lo dimentica appunto l'O., che erroneamente mette Dio davanti alle diverse attrazioni finali del 5 e 10, preservando poi logicamente alla perfezione divina di assecondare l'attrazione più forte: discorso che vale per l'uomo (con qualche riserva: v. LIBERTA) posto davanti a beni precostituiti, ma non vale per Dio che costituisce i beni.

Si summarà: sia pure che i valori non sono fuori di Dio a dirigere la sua scelta; tuttavia sono *dentro di lui* sotto forma di *possibili*, schemi, modelli, archetipi, idee di mondi creabili, che attendono di essere eseguiti dalla potenza di Dio: Dio deve scegliere fra

essi, e, daccapo, la sua scelta, che è perfetta, deve cadere sul migliore; e dunque il mondo effettivamente scelto da Dio è il migliore dei mondi possibili. Anche qui, a nostro giudizio, la critica non ha da contestare l'obbligatorietà della scelta migliore, bensì il presupposto della scelta: la teoria dei possibili. Il concetto umano di possibile non precede ma segue la visione del reale esistente: è l'esistente stesso considerato astrattamente dall'intelletto come universale nello spazio e nel tempo e quindi come modello indefinitamente riproducibile in tutte le varietà spazio-temporali: se nulla esistesse, non avremmo alcuna nozione dei possibili. Mentre in noi, che dipendiamo dalle cose, i possibili sono molteplici quanto i concetti che abbiamo delle cose, in Dio, che crea le cose, si identificano con la sua potenza creativa, che è poi la sua stessa essenza assolutamente semplice, aliena da qualsiasi molteplicità. Certo, Dio, principio intelligente, sa ciò che fa e agisce per idee, ma le sue idee sono la sua stessa essenza intellettuale assolutamente semplice: «Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum; unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia» (S. Theol. I, q. 15, a. 1, ad 3). Principio classico, che siamo sempre tentati di dimenticare specialmente quando ci accingiamo a descrivere il processo creativo. E lo dimentica l'O. quando sembra concepire i possibili come una folla di temi diversi che albergano nella mente di Dio, figli non nati di diversa bellezza che reclamano di nascere e pongono a Dio il problema della scelta migliore. Da questo punto di vista l'O. regredisce verso il peggiore Platone, concependo Dio come il molteplice mondo delle idee platoniche.

Altri punti dell'esposizione ottimistica meriterebbero una chiosa (per es. il concetto di massimo finito); ma non hanno l'importanza di quelli sopra toccati. In conclusione, non sappiamo dare un senso accettabile alla tesi dell'O. Dobbiamo dire che Dio poteva fare diversamente da come ha fatto, creare o non creare, creare questo mondo o un altro. Dobbiamo dire che la creazione è buona perché Dio l'ha voluta, ma non possiamo dire che Dio l'ha voluta perché è buona o migliore della non creazione; dobbiamo dire che questo mondo, per molto o per poco che sia, è totalmente buono perché Dio l'ha voluto, ma non possiamo dire che Dio l'ha voluto perché è buono o migliore di altri mondi possibili; dobbiamo dire che altri mondi erano possibili alla infinita potenza e sapienza di Dio, ma non possiamo dire che furono scartati perché erano cattivi o peggiori del mondo effettivamente creato.

G) Il discorso saggio è il più umile. E va ripetuto per tutti i problemi-indovinelli che una inintermittente (ma non del tutto infruttuosa) teologia possibilista si diletta un giorno di porre: se Dio poteva redimere il mondo in un modo diverso e migliore (per es., senza l'Incarnazione, senza l'intervento di Maria, senza l'istituzione oggettiva della Chiesa, senza i sacramenti, ecc.), se poteva creare un ordine soprannaturale diverso e migliore (per es., se poteva prescriverci un altro fine, diverso e migliore della visione beatifica, conferirci la presa dell'intelligibile fuori del ministero del corpo, ecc.), se non era meglio che creasse un universo di angeli, di uomini impeccabili, ecc.

III. Secondo una diffusa accezione psicologica si dice O. la tendenza temperamentale e acquisita a considerare nella storia degli uomini e delle cose gli

aspetti migliori. Il giudizio di «migliore», poi, è pronunciato comparativamente a un particolare fine, per es. il progresso spirituale dell'uomo, oppure il suo benessere economico, oppure la gloria di una nazione, oppure il trionfo della Chiesa, o il Regno di Dio... Quando questi elementi sono reali (non imposti alla realtà da interpretazioni fantastiche) e, d'altronde, non si chiudono gli occhi sugli elementi negativi (ma si lavora per correggerli e trasformarli in positivi), l'O. si dice sano, fondato, altrimenti si dice cieco, pavido, pigro, ingenuo... (pare che soltanto il pessimismo — che vede nella storia un regresso anziché un avanzamento rispetto al fine — si ritenga «fondato», poiché l'aggettivo «realistico» è più frequentemente associato a pessimismo che a O.). Le due opposte polarizzazioni psicologiche O. e pessimismo sono un fatto acquisito di educazione e di cultura; ma vi influiscono anche componenti temperamentali innate, perché mostrano una significativa correlazione statistica coi due biotipi psicologici opposti (cicloide-schizoide, estroverso-introverso, ecc.) rilevati nell'Uomo (v.) dalla Psicologia individuale (v.). V'ha chi le sorprende, come caratteristiche differenziali, anche nei popoli, e nelle varie fasi della vita di un popolo; ma la psicologia dei popoli è una scienza ancor troppo immatura per consentirci di dire cose sensate.

IV. Non mette conto di registrare le infinite accezioni parziali che il vocabolo O. ha assunto nel linguaggio comune. Si suol chiamare O. ogni esaltazione di una certa realtà con deprezzamento o condanna delle realtà diverse o avverse. Così l'O. naturalistico razionalistico — dell'ILLUMINISMO (v.), del primo ROUSSEAU (v.) — celebra la natura «touchante et pure», addossando tutti i misfatti sulla società, sulle religioni positive. L'O. storicistico identifica il fatto con la norma, la STORIA (v.) col dover essere, rifiutando la legittimità di giudicare la storia con le categorie obiettive di bene e di male (v. HEGEL); diverso è l'O. storico che ammette la regolazione providenziale degli eventi. L'O. politico assottiglia lo STATO (v.), canonizza la ragion di Stato sottraendola ai vincoli della morale universale obiettiva. Un O. fatalistico esalta talmente la causalità di Dio nel mondo da escludere l'efficacia delle cause seconde, e suggerisce il QUIETISMO (v.).

Qualcuno con detestabile abuso di linguaggio classica come O. etico diverse esigenze non ugualmente accettabili: insegnare l'obbligatorietà del bene concretamente possibile anche se non è comandato da legge positiva (v. OBEDIENZA), esigere per l'atto cristiano il motivo di fede e di carità nel senso esposto sotto NATURA e soprann. (v.), non è O. ma semplicemente la dottrina morale; invece il prescrivere che l'azione sia fatta per puro dovere, come voleva Kant, o per puro amore, come volevano certi partigiani dell'«amor puro», o per puro ossequio alla legge di Dio senza considerazione del premio e della pena, si può classificare come errore ottimistico, benché l'azione «pura» che esso inculca non sia l'azione «ottima», bensì un'azione impossibile: infatti per grave difetto di analisi, cosiffatto O. non avverte che una SANZIONE (v.) è indissociabile dall'azione morale: fare la volontà di Dio è insieme essere se stessi, raggiungere il proprio fine e la felicità (v. NORMA, LIBERTÀ), anche se la nobile retorica dell'«amore divino suole accentuare la faccia religiosa dell'azione fino a pretermettere la ineliminabile faccia umana.

V. A buon diritto si parla di O. cristiano, come di pessimismo cristiano e di malinconia del cristiano. La prima qualifica è preferita da apologeti e predicatori perché sembra più atta e cattivare i principianti che al loro primo accostarsi alla religione se ne attendono più profitti che sacrifici. Importante è precisare le ragioni, le componenti e i limiti dell'O. cristiano; v. all'uopo MONDO e quanto si dice della autentica coscienza cristiana sotto NATURA e soprann.: coscienza religiosa dell'essere e coscienza della signoria di Dio, coscienza del peccato e dello sforzo ascetico, coscienza della grazia restauratrice ed elevatrice, coscienza nostalgica escatologica del pellegrino in viaggio di ritorno a casa. Il teorema (e dogma) di base dell'O. cristiano è la CREAZIONE (v.) totale e libera di Dio e la direzione provvidenziale (v. PROVVIDENZA) del mondo e della storia verso il vero, il buono, il bello, cui è garantito il pieno indefettibile trionfo almeno al chiudersi della storia umana individuale e collettiva (v. NOVISSIMI). Quel teorema e dogma conferisce al mondo magnifiche figure religiose: è figlio di Dio, tutto e totalmente buono, orma (vestigio, similitudine, immagine) di Dio, espressione non adeguata ma interamente razionale del suo Logos, quindi itinerario dell'uomo in cammino verso Dio, canone della sua condotta morale, compito e missione da svolgere, ecc. v. MONDO.

La visione cristiana esclude le metafisiche dualistiche pagane, manichee, gnostiche, che sottraggono alla creazione e alla provvidenza divina una porzione dell'essere e vi ravvisano una sostanza malvagia ribelle al Dio del bene, fonte fatale di mali invincibili; esclude altresì le metafisiche fatalistiche che sottraggono il divenire del mondo alla provvidenza intelligente amorosa — la quale ordina al bene cose ed eventi, sapendo trarre il bene anche dal male — per affidarlo al corso degli astri (cf. DENZ.-B. 35, 239), a un fato cieco (DENZ.-B. 609), all'ananche dei «perpetui ritorni» o ai «principi delle tenebre». Ciò esclude le basi teoriche del pessimismo pagano, in particolare del pessimismo greco. E da questo punto di vista è vero pieno O.

Ma è O. relativo (che al mondo riconosce valore non assoluto e autonomo, bensì derivato e finito), religioso (che non vede valore, razionalità, bontà nel mondo se non per i suoi attacchi essenziali a Dio primo principio e ultimo fine), impegnato (che vede nel mondo una realtà godibile a patto che venga costruita, lavorata dallo sforzo dell'uomo). Il fatto del PECCATO (v.) originale e personale ha compromesso la creazione ma non l'ha interamente corrotta, ha imposto un essenziale pessimismo all'anima cristiana ma non ha distrutto le ragioni dell'O.: la GRAZIA (v.) della Redenzione ha risanato ed elevato a ulteriori fastigi il mondo compromesso dal peccato. Sicché per il cristiano non è possibile se non un O. soprannaturale (fondato sull'intervento gratuito della grazia di Dio), e vigilato, ascetico (il mondo continua a essere valore godibile, ma ormai soltanto con lo «sforzo» morale). Le ricordate note pessimistiche dell'impegno, dello sforzo, della penosità vieterebbero all'O. cristiano di essere vero O. se fossero definitive; ma sono condizioni provvisorie della vita terrena, che cesseranno nella vita futura. E l'O. cristiano si salva e si conforta nella speranza escatologica del dopo. Le buone conseguenze pratiche che Leibniz traeva dal suo inaccettabile O., sono ben giustificate dall'O. cristiano, l'unico che possa fiorire nella vita umana.

A. ROZWADSKI, *De O. universali*, in *Greg. 17* (1936) 254-64, e *De O. individuali* secondo S. Tommaso, in *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aq. et Religionis cath.*, Torino-Roma, Marietti 1941. — D. DUBARLE, *Il cristiano e l'O.*, Milano 1951. Il pessimismo di Qohélet, vecchio maestro di saggezza, erede degli insegnamenti di Babilonia o d'Egitto, già influenzato dalla mentalità ellenistica attorno al 250 a. C., sembra mettere in causa l'O. della Genesi, del teismo ebraico e dei profeti. Ma anch'egli ha qualche cosa da dire: mostra la fatalità del pessimismo in chi si limita a guardare «ciò che avviene sotto il sole», e prepara la rivelazione dell'immortalità beata (Apocalisse di Daniele, libro della Sapienza); del resto, insegna ad apprezzare anche la vita terrena che, quantunque ingannevole, è pur sempre dono di Dio. Cf. J. STEINMANN, *Ainsi parlait Qohélet*, Paris 1955.

OTTINGER. v. HOTTINGER.

OTTO Everardo (1685-1756), eccellente giuriconsulto, n. ad Hamm (Westfalia), m. a Brema. Dopo gli studi fatti all'accademia di Halle, dal 1714 fu professore di diritto a Duisburg, donde (1720) veniva traslocato alla cattedra di giurisprudenza della univ. di Utrecht, che tenne per 20 anni, finché nel 1739 accettò la carica di sindaco a Brema, dove morì, rimpianto per i suoi talenti e per la bontà dell'animo. Dottissimo nella storia antica e moderna, sacra e profana, profondo conoscitore del diritto, critico giudiziario, filologo tra i primi dell'epoca, lasciò varie opere di cui sono specialmente lodate: *De aedilibus coloniarum et municipiorum* (Francoforte 1713; Utrecht 1732, edizione notevolmente aumentata); *Dissertationes juris publici et privati* (Utrecht 1723); *Thesaurus juris romani continens rariora meliorum interpretum opuscula* (Leida 1725, 4 voll. in f.); *Primaee lineae notitiae rerum publicarum* (Utr. 1726); *Ad instituta Justiniani notae criticae et commentaria* (Utr. 1729); *De jurisprudentia symbolica* (Utr. 1730); *De statu iudaeorum publico* (Utr. 1721).

OTTO Rudolf (1869-1937), n. a Peine (Hannover), m. a Marburgo, insigne storico e teorico protestante del fatto religioso, professore di teologia protestante a Göttinga (libero docente 1897, straordinario 1904), passato poi come ordinario a Breslavia (1915), infine a Marburgo (1917, emerito dal 1929), deputato alla dieta prussiana (1913-18) e membro dell'assemblea naz. prussiana (1919-21).

I. Spirito nobilmente aperto al sentimento religioso (fondò anche una « Lega religiosa dell'umanità ») dedicò il suo talento a indagarne le strutture organiche fondamentali, studiandolo nel cristianesimo (*Die Anschauung vom Heil. Geiste bei Luther*, Göttingen 1898; *Leben und Wirken Jesu nach historischer Auffassung*, ivi 1902), in Kant e nei kantiani Fries, De Wette (*Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie*, Tübingen 1919; di Kant pubblicò *Fondamento della metafisica dei costumi*, Gotha 1930), in Schleiermacher (del quale pubblicò i *Discorsi sulla religione*, Göttingen 1899), nelle religioni dei vari popoli, specialmente dell'India (*Naturalistische u. religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904; *Die Gnadendevotion Indiens u. das Christentum*, Gotha 1930; *Gottheit u. Gottheiten der Arier*, Giessen 1932; *West-östliche Mystik*, Gotha 1926; dell'India, che aveva studiato a lungo nel suo viaggio in oriente, pubblicò in versione tedesca vari testi religiosi: *Dīpikā des Nivāsa*, Tüb. 1916, *Viṣṇu Narayana*, Jena 1917, *Siddhanta des Ramanuja*, Tüb. 1918). Le sue perso-

nali interpretazioni del fenomeno religioso raccolte in *Das Heilige* (Breslau 1917; continuato con gli *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923), la sua opera principale, alla quale (in misura minore, anche alle altre opere di O.) arrise straordinario successo di edizioni e di versioni (vers. it., brutta, di Ern. Buonaiuti, *Il sacro*, Bologna, Zanichelli 1926), e che sollevò gran rumore, non ancora cessato, di consensi e di critiche, come quella che riponeva, con soluzioni abbastanza originali e con buoni appoggi culturali, il problema centrale della filosofia religiosa: che cos'è la religiosità umana?

II. Supposto l'interesse dell'opera di O., la varietà dei giudizi che l'accosero dipende ovviamente sia dall'ambiguità dell'opera stessa, sia dalla diversità degli impianti mentali dei critici. O. limita il suo studio alla presenza di due fattori, l'irrazionale e il razionale, nel fatto religioso. *Il fattore irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale*: così suona il sottotitolo. Non riusciamo a vedere come in una « idea », che è per definizione « razionalità », possa cercarsi della « irrazionalità »: ne proviamo fastidio, e sospetto che qui si parli a orecchio. Ma superando fastidio e sospetto, sollecitiamo chiarificazioni: *che cosa si chiama irrazionale?* (è il titolo del cap. XI); poiché è invalso l'uso di collocare le cose più disparate sotto quel vocabolo, « chi oggi l'adopera è tenuto a dire che cosa intende per esso ».

1) « Noi — citiamo dal cap. XI — per *irrazionale* non intendiamo né l'oscuro, né l'indistinto, né la sorpresa, né lo stupore, e neppure quel sub-razionale che nel campo dei nostri istinti o in qualsiasi altra sfera della vita resiste al processo razionativo; noi ci atteniamo all'uso linguistico, quale appare per es. quando qualcuno, alludendo a qualche cosa di singolare che si sottrae, nella sua profondità, alla zona del comprensibile, dice: « Qui c'è qualche cosa di irrazionale ». E per *razionale* nell'idea del divino abbiamo indicato ciò che di essa può essere compreso nella zona chiara della nostra capacità conoscitiva, nel dominio delle nozioni familiari e definibili (cf. cap. I: il divino è « qualificato come spirito, ragione, volontà, volontà finalistica, volontà buona, onnipotenza, essenzialità, consapevolezza e simili... Questa nozione è concepita in analogia all'intelligenza personale quale l'uomo la scorge in se stesso... Tutte queste qualifiche sono poi concepite nel divino come *assolute*, cioè come perfette. Orbene tutti questi predicati sono concetti chiari e netti, accessibili non solo al pensiero, alla riflessione speculativa, ma anche alla definizione. Se chiamiamo *razionale* un oggetto in tal modo concepito, allora l'essere divino circoscritto in queste qualifiche può dirsi *razionale*... Ma... i predicati razionali nominati ed altri simili non possono esaurire l'essenza del divino »).

2) Noi abbiamo sostenuto che al disotto di questa sfera di chiarezza giace una profonda regione cieca, che si sottrae non già al nostro sentimento, bensì alla nostra capacità nozionale e che quindi noi chiamiamo *irrazionale*. Per quanto la tensione della capacità introspettiva possa acuirsi, il che e il come dell'oggetto non riescono mai e poi mai a entrare nei confini dell'intelligenza nozionale: tale *beatitudine* del numinoso rimane irrimediabilmente nell'invio-labile oscurità dell'esperienza puramente sentimentale, senza concetto... Lo stesso vale per tutti i momenti riconoscibili del numinoso, specialmente per il momento del *nirum*: come il *tutto diverso*,

esso esclude ogni esprimibilità, e in pari tempo ci costringe a formulazioni ideogrammatiche non solo al di là della nostra ragione ma paradossali, cioè contrastanti con la nostra ragione... Lo stesso dicasi dello *sgomento*: del timore comune posso esprimere con concetti ciò che esso è e ciò che io temo (ad es. un danno o la morte); anche della venerazione morale posso dichiarare ciò che essa implica (il riconoscimento dell'eroismo e della forza di carattere); ma che cosa sia lo *sgomento* religioso, che cosa io tema in esso e che cosa io lodi come *augustinum*, nessuna concezione essenziale può dire. È un irrazionale, quanto ad es. la bellezza di una composizione, che del pari si sottrae ad ogni analisi razionale e a ogni traduzione in concetti... Possiamo riferirci... a Nicola Harms e alle sue tesi [36 e 37] del 1817. Ecco come si esprime: « 36. Chi riesce a signoreggiare con la ragione la prima parola della religione, cioè *santo*, me lo faccia sapere. 37. Io conosco una parola religiosa, di cui la ragione è signora soltanto per metà: *festa*. La ragione dice al riguardo: astenersi dal lavoro, ecc. Ma se la parola si cambia con *solemnità*, allora la ragione è messa da parte per qualche cosa di più alto e di strano, e allora si dice: consacrare, benedire. La lingua è piena e la vita è ricca di realtà che travalicano la ragione e il senso; il loro campo comune è la zona della mistica [dell'irrazionale, per R. O.]; la religione ne costituisce una parte ».

3) Ecco, la ragione, in religione, è signora solo per metà. E *deve* intervenire a schematizzare razionalmente l'irrazionale religioso. Questo « ci impone un preciso compito: non contentarci del suo semplice accertamento abbandonandoci al capriccioso cicaleccio delle fantasticherie, ma sforzarci di cogliere sempre di più il suo tipico momento mediante designazioni ideogrammatiche, affinché ciò che abitava nella nuda sentimentalità dell'incerta apparizione, venga fissato con *segni* duraturi e così si pervenga... alla costituzione di una robusta *dottrina*... anche se, invece di nozioni adeguate, si hanno a disposizione soltanto *simboli nozionali*. Non si tratta di razionalizzare l'irrazionale, il che è impossibile, ma soltanto di coglierlo e di fissarlo nei suoi momenti, opponendoci mediante *teorie controllate* all'irrazionalismo della stravaganza e del capriccio ».

4) La faccia razionale del sacro compone con la faccia irrazionale una religione qualitativamente superiore: « in una religione è per noi indizio di elevatezza e di superiorità l'aver concetti e conoscenze, cioè professioni di fede intorno al trascendente... Che il cristianesimo possenga concetti e che essi siano ponderati, precisi, lucidi e completi è non l'unico e nemmeno il principale, ma un essenziale segno della sua superiorità, per grado e per forma, rispetto alle altre religioni » (cap. I).

III. La principal critica che i sistemi intellettualistici muovono a R. O. è che egli minimizza l'importanza dell'elemento dottrinale nel fenomeno religioso. Quanto è detto in II 3-4 mostra che la critica non coglie il bersaglio se non è precisata e aggravata. Il guaio più grave della filosofia religiosa di R. O. a noi sembra l'assenza di una dottrina critica di Dio (v. *THEODICEA*), e in generale di una metafisica solida inequivoca. L'epistemologia di O. è lacrimevolmente immatura: soffre dell'antica avversione luterana verso i sistemi speculativi (v. *RIFORMA*) e dello SCETTICISMO (v.) cartesiano, postcartesiano, kantiano. E nessun volontarismo o sentimentalismo o pragmatismo o modernismo o esistenzialismo — tutte

mentalità afflitte in varia misura dallo stesso morbo — può essere una compensazione sufficiente della metafisica classica. Per tale difetto d'origine l'agiosofia di O. è fatalmente compromessa come frutto di albero avvelenato in radice. In particolare, un franco intellettualista obietterà a O:

1) Come si giustifica l'affermazione dell'irrazionale? a qual titolo si potrà affermare che esiste una realtà oltre il conoscere, giacente nella profonda regione cieca che si stende fuori delle mura della ragione, inaccessibile alla nostra capacità nozionale? Oltre il conoscere c'è soltanto il non conosciuto, l'ignoto, e dell'ignoto non si può dire nulla affatto. Quando diciamo che il pianeta Marte ci è ignoto, che il cuore dell'uomo ci è ignoto, che il paradiso ci è ignoto . . . ciò diciamo in quanto quelle realtà ci sono *note da un certo punto di vista*, benché ci siano *ignote rispetto a un altro punto di vista*: affermiamo Marte in quanto ci è noto per osservazione di tipo astronomico, benché ci sia ignoto in quanto non cade sotto osservazioni di tipo terrestre; affermiamo il paradiso in quanto ci è noto per fede, benché sia ignoto rispetto alla conoscenza sperimentale o dimostrativa. Ciò che si afferma non si divide già in razionale e irrazionale, comprensibile e non comprensibile, ma è tutto razionale, noto; semmai si dovrà dividere in razionale o noto *rispetto a un certo tipo di sapere*, e razionale o noto *rispetto a un altro tipo di sapere*, per es. *immediatamente noto e mediatamente noto, noto per dimostrazione e noto per fede*.

2) L'oggetto del sentimento religioso, o « il divino », o, meglio, Dio, non è un irrazionale, ma, appunto, *un certo tipo di razionale* o di noto, e precisamente *un noto mediato* per dimostrazione metafisica inferenziale o a posteriori (v. TEODICEA) e nel fedele anche per fede. Quando O. applica la categoria di irrazionale a Dio, oggetto del sentimento religioso, utilizza la vastissima letteratura classica, pagana e cristiana, che proclama la « ineffabilità » o trascendenza di Dio, ma non avverte che l'ineffabilità di Dio, ben lungi dall'essere irrazionalità, è un teorema razionale, risultato formale di una precisa dimostrazione (teologia della negazione e dell'eminenza): Dio ci è noto come ignoto, ci è chiaro come mistero: fuori bisticcio, dimostriamo che è arretos, ci è noto per dimostrazione che non ci può essere noto per esperienza. Che se poi O. intende dire — e talora lo afferma pur lasciando, come spesso, la sua affermazione tutta sfocata — che la conoscenza religiosa è del tipo della conoscenza MISTICA (v.), non guadagna il punto, anzi ne perde un altro, che dovrà dimostrare che, fuori di uno speciale dono divino, ci è concesso sulla terra il possesso mistico, cioè la conoscenza *immediata* di Dio, e poi rimane sempre che la conoscenza mistica *immediata* è appunto una conoscenza, una « contemplazione » — e quanto pregiata! — non affatto una irrazionalità. Dio non entra in nessun modo nella nostra vita per le vie dell'irrazionale, ma soltanto *per le vie del sapere*: mediato inferenziale, di fede e (in cielo, per grazia speciale in terra) immediato. Tale è la metafisica e la dogmatica cristiana; e non abbiamo ancora trovato ragioni bastevoli per abrogarla.

3) Più spesso O. chiama irrazionale, non più la conoscenza o l'oggetto della conoscenza e del sentimento religioso, bensì lo stesso *sentimento religioso*. Il quale è una appetizione spirituale (volere: accettare, rifiutare, amare, odiare, desiderare, temere,

gioire, soffrire, ecc. v. VOLONTÀ), che impegna anche il segmento corporeo umano suscitando emozioni, passioni, commozioni, brividi . . . « Nel brivido è il maggior bene dell'uomo. Per quanto il mondo possa renderglielo arduo, nel brivido l'uomo avverte stupito il portento », dice il motto iniziale dell'opera di O. Certo, il sentimento non è un'idea, l'appetite e il commuoversi non è un intendere o un vedere. Da questo lato il sentimento, davvero, *non è razionale*. Si intenda: non è ragione, è realmente distinto dall'attività teoretica. Ma è *razionale* in quest'altro senso (al quale si riduce tutto l'intellettualismo classico): non si dà volere se non di bene *conosciuto*: il volere è un appetito razionale, è la tendenzialità di un soggetto intellettuale, non sorge se non dopo un'apprensione conoscitiva, è rigorosamente commisurato al conoscere e ha per oggetto lo stesso oggetto, né più né meno, che è conosciuto dalle potenze teoretiche. Per O. nel fenomeno religioso la priorità spetta al sentimento (la categoria del « numinoso », propria della religiosità, è « dato fondamentale e originale », cap. II; « predialetticità dell'esperienza del divino », dice Buonaiauti in prefazione); la conoscenza è un fatto secondario, derivato e parziale, seppur doveroso (v. sopra II 3). Per noi il rapporto è esattamente invertito: non è a dire che l'uomo avverte il portento nel brivido, ma piuttosto che prova il brivido quando conosce il portento. Quelli che egli chiama momenti o aspetti del numinoso: *tremendo, maestoso, energico, fascino, augusto* . . . sono veri (benché non siano da lui adeguatamente distinti, né completamente e sistematicamente catalogati), ma non sono affatto impulsioni irrazionali: sono le diverse reazioni dell'affettività umana *in corrispondenza* alle nostre diverse considerazioni di Dio o alla considerazione dei diversi attributi di Dio. Tante altre tonalità del sentimento religioso avrebbe avvertito se l'avesse messo in corrispondenza con le molte vie del nostro accesso conoscitivo a Dio: senso cosmico panico, mito, inferenza, fede, presa mistica immediata . . .

Il merito di O., ci sembra, non va cercato nella sua *filosofia* religiosa, ma nella *fenomenologia* del fatto religioso, alla quale ha dato buone analisi e buone annotazioni etnologiche (espresse talora con un dizionario che fece fortuna). Fermo restando il merito di aver prestato attenzione e di aver stimolato l'attenzione altrui a un tema che la merita.

P. MARTINETTI, *Il fondamento della religione secondo R. O.*, in *Riv. di filos.* 13 (1921) 1-19. — H. LEMAITRE, *La pensée relig. de R. O.*, Paris 1924. — J. ENGERT, *Religionspsychologie u. religiöse Erkenntnislehre bei R. O.*, in *Theol. Quartalschr.* 1924, p. 79-121. — J. OMAN, *The idea of the Holy*, in *Journ. of theol. Studies* 25 (1924) 275-86. — R. O. *Festgruss*, Gotha 1931. — T. SIEGFRIED, *Grundfragen der Theologie bei R. O.*, Marburg 1931. — H. FRICK, *R. O.-Ehrung. I, Quellenstudien 2. Religionsgesch. II, Zum Verständnis des relig. Phänomens. III, Christl. Wirklichkeitsschau*, Berlin 1940, 3 volumetti (pp. 68, 79, 148). — H. FRICK, *Zur Diskussion um « Das Heilige » nach R. O.*, in *Theol. Literaturzeit.* 69 (1944) 1-10. — R. F. DAVIDSON, *R. O.'s interpretation of religion*, London 1948. — G. GL. CAMBON, *R. O. fra soggettivismo kantiano, esistenzialismo e misticismo*, in *Riv. di storia della filos.* 4 (1949) 37-46. — W. SCHILLING, *Das Phänomen des Heiligen. Zu Baetkes Kritik an R. O.*, in *Zeitschr. für Religions- u. Geistesgesch.* 2 (1949-50) 206-22. — *Le sens actuel du sacré, in La maison-Dieu* cah. 17, 1949. — H. SCHLÖTTERMAN, *Von göttlichen Urgrund*, l'ultimo degli 8 studi, Hamburg 1950. — R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, nuova

ediz. aumentata di tre appendici (sul sesso, il gioco, la guerra nei loro rapporti col sacro), Paris 1950. L'idea centrale di questi saggi (del tutto privi di tessuto filosofico) è l'ambivalenza del sacro (puro e impuro, attrazione e repulsione, osservanza e trasgressione, inerzia e slancio).

OTTOBELLO Soffientino (dei *Soffiantini?*), vescovo di Lodi († 1243), successo nel 1219 al vescovo Ambrogio Del Corno. Trovò gravemente decaduti i costumi del popolo, dei monaci, del clero, in disordine l'amministrazione ecclesiastica, indebitata la mensa vescovile. Circa 220 atti del suo episcopato si conservano nell'archivio vesc. di Lodi, a documento del suo zelo. Ottenuto dal legato imperiale Alberto arciv. di Magdeburgo il riconoscimento dei diritti del vescovado lodigiano (5 luglio 1223), già confermati dal Barbarossa, si pose all'opera con fermezza e sapienza. Ai feudatari e ai consoli di Lodi reclamò i diritti del vescovado sul paese, sulla chiesa e sulla corte di Codogno. Ottenne dal papa un breve col quale ricuperò i diritti di proprietà del lago Lambrello. Eresse di nuovo il palazzo vescovile. Nel suo compito di riforma ebbe aiuti dall'arciv. di Milano, dal vescovo di Piacenza, da legati pontifici, dai papi Onorio III e Gregorio IX. Amico di S. Domenico e di S. Francesco, ne accolse i figli, favorendoli nella costruzione dei loro conventi. Istituì gli ospedali di S. M. di Virolo, di Castione, di Turano. Traslocò a Lodi il monastero di S. Cristoforo di Paullo. Per mandato del pontefice, giudicò delle cause del convento di S. Sisto di Piacenza. Promosse la santificazione dell'ospizialero Gualtiero Garbagni († 1224).

Quando Lodi divenne ghibellina, dominata dal vicario imperiale, che vi aveva fatto un baluardo di difesa di Cremona e Pavia e di offesa contro Milano e Piacenza guelfe, la città (che aveva avuti confermati i suoi diritti da Federico II il 28 nov. 1220), fu interdetta da papa Gregorio IX, in guerra contro Federico II, e privata della dignità di sede vescovile.

O. è ancora vivo l'11 giugno 1243, ma era già morto il 29 ag. 1243. — F. A. ZACCARIA, *Laudensium episcoporum series*, Mil. 1763, p. 217 ss. — C. VIRGNATI, *Cod. diplom. Laudense*, II (Mil. 1883) LXIX e ss. — CAPPELLETTI XII, 354-58. — UGHELLI IV, 674 s. — SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, II-2 (Bergamo 1932) 231-36.

OTTOBEUREN, abbazia O. S. B. presso Memmingen, in dioc. di Augsburgo, dedicata ai SS. Alessandro e Teodoro, dopo quelle di Kempten e di Füssen, è la più antica abbazia O. S. B. nell'Algovia bavarese. Si narra che venne fondata nel 764 in hon. S. *Alexandri Mart.* per opera di Toto e di Gauzipert vescovi di Vienne: quand'essi vollero trasportare il corpo del martire Alessandro a Vienne, Gauzipert morì a St. Maurice nel Vallesse, e Toto, suo cameriere ed amico († c. 815), recò allora le sacre reliquie a O. Altri dice che fu fondata dal nobile alemanno Silach; ma l'atto che ci conserva questo racconto (*Mon. Germ. Hist. Script.* XXIII, 611) è falso. Del pari falsi sono due diplomi attribuiti a Carlo M. (*M. G. H. Diplom. Karol.* I, 292 ss) e uno attribuito a Ottone I (*Diplom. reg. Germ.* I, 613 ss) che concedevano a O. privilegi e franchigie.

Sotto l'abate Adalhalm (1082-1094) il convento fu rifatto dalle fondamenta e aggregato alla riforma di Hirschau. Ruperto (1102-1145) condusse a termine i lavori, e v'aggiunse un convento di monache di famiglie nobili. All'ab. Isengrim (1145-48) si

devono gli *Annales maiores* e *minores* di O. (*M. G. H. Script.* XVII, 312 ss). Bertoldo (1229-1248) ricevette nel 1240 da Gregorio IX il privilegio di portare le insegne episcopali. Molti messali a caratteri d'oro e d'argento del sec. XII ci pervennero da O., molte pergamene e manoscritti illuminati. Tali lavori furono specialmente favoriti dall'abate Ruperto I, che iniziò pure la cronaca del convento e diede alla *Translatio S. Alexandri* la forma in cui ci pervenne. La chiesa e il convento furono due volte distrutti dal fuoco, nel 1153 e nel 1217; dopo quest'ultimo incendio il convento delle monache non fu più ricostruito.

Sotto gli abati successi a Bertoldo il convento decadde, moralmente e finanziariamente. L'abate Leonardo Wiedemann (1508-1546) con l'aiuto del dotto monaco Nicolao Ellenbog fondò nel convento una tipografia e nel 1541 una scuola superiore (*Accademia Ottoeburense*) per tutti i benedettini della Svevia. In essa si dava molta importanza allo studio delle scienze naturali; oltre il latino, vi si insegnava anche il greco e l'ebraico (*Collegium trilingue*). Nel 1545 l'Accademia venne trasferita a Elchingen, sede più comoda; ma dopo 20 mesi se ne rese colà impossibile l'esistenza a causa degli avvenimenti politico-religiosi. Nel 1550 venne sostituita con l'istituto fondato a Dillingen dal principe-vescovo Ottone di Augsburgo. Malgrado le tristi vicende a cui per le guerre e le contese d'ogni genere andò soggetto, il convento d'O. continuò ad essere fecondo semenzaio di dotti, che contribuirono anche alla fondazione della univ. di Salzbürg e alla riforma di altri conventi benedettini.

Fra i più eminenti abati di O. è Ruperto II Ness (1710-1740), che sborsando 30.000 fiorini si sciolse definitivamente dalla dipendenza allodiale di Augsburgo, e che il 5 maggio 1711 pose la prima pietra per la completa ricostruzione del convento secondo i disegni del p. Cristiano Vogt, opera compiuta nel 1725. Nel 1737 intraprese pure la ricostruzione della chiesa (compiuta dal successore A. Erb 1740-67) e nel 1739 la costruzione d'un edificio per gli impiegati. Curò assiduamente l'istruzione ed arricchì la biblioteca.

L'ab. Onorato Göhl (1767-1802) riunì in sé lo spirito ascetico ed il senso pratico. A lui si deve fra l'altro il *Cantus Otloburani monasterii pro festis et processionibus consuetis* (1784). Andava fiero delle sue scuole frequentate da 200 studenti, della sua galleria ricca di rooo quadri e del suo monaco matematico Ulrico Schiegg, che preparò il primo pallone ad aria calda.

Il 54° ed ultimo abate fu Paolo Alt († 1807), eletto nel 1802. Poco dopo l'elettore di Baviera (a cui O. era stato attribuito dal trattato di Luneville) confiscò il territorio del convento sul quale vivevano c. 20.000 anime. L'Alt con 18 (dei 44) monaci continuò la vita comune fino al 1805. Quando Luigi I re di Baviera nel 1834 fondò l'abbazia benedettina di S. Stefano in Augsburgo, stabilì che anche a O. si fondasse un priorato dipendente da detta abbazia. Nel 1918 O. riacquistò l'autonomia, e parte dell'antico splendore. — Ampia bibl. in COTTINEAU II, col. 2156 s, e in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 844-46.

OTTOMANI. v. TURCHIA, ISLAM.

OTTONE. v. ODONE.

OTTONE, Santo, vescovo di Bamberga (8° della serie). Nato nel 1060 in Svevia, fu a servizio dall'imperatore Enrico IV, che lo assegnò come cappellano alla sorella Sofia divenuta sposa del duca Vladislao Ermanno, ma che lo riebbe, in qualità di cancelliere, alla morte di lei. Nel 1080, al momento della nomina dell'antipapa Clemente III (Ghiberto arc. di Ravenna), O. non si peritò di esprimere la sua disapprovazione all'imperatore. Enrico non gli tolse l'amicizia, anzi lo elesse vescovo di Bamberga il 21 dic. 1102 (consacrato poi ad Anagni da papa Pasquale II il 13 maggio 1106). Si adoprò con zelo magnanimo per ristabilire la pace nella chiesa, sia alla dieta di Ratisbona (1104), sia al sinodo di Fritzlär (1118), sia al congresso di Würzburg (1121) e nel concordato di Worms del 1122, pur riuscendo a mantenere, per il suo prestigio personale, l'amicizia vuoi dell'imperatore che del papa.

Grande benemerita di O. furono altresì le numerose fondazioni monastiche da lui promosse nella propria diocesi e in quelle limitrofe: ne ebbe il titolo di *Padre dei monaci*. Né va dimenticato che egli meritò di essere chiamato l'*Apostolo di Pomerania* dove con alcuni compagni convertì più di 20.000 pagani e fondò 11 chiese, e di essere ancor oggi venerato come protettore di quella regione; la sua opera fu proseguita dal suo compagno Adalberto, creato vescovo di Julia, una delle città evangelizzate da O.

O. venne a morte il 30 giugno 1139 e fu seppellito nel monastero di S. Michele di Bamberga. In seguito il suo corpo fu custodito nel tesoro dell'elettore di Hannover. Fu canonizzato nel 1189 da Clemente III. La festa è assegnata il 2 luglio nel calendario romano; in altri calendari è il 30 giugno, o al 30 settembre; in Pomerania al 1° ottobre. O. è invocato contro la febbre e anche contro morsiature di cani arrabbiati (nelle raffigurazioni pittoriche, tra i suoi simboli, c'è anche un cane).

PL. 173, 1267 ss, *Vita* di EMIL. USSERMANN 1802 (col. 1269-1314), *Epistolae et Diplomata* (col. 1313-56, comprese le lettere inviate a O.; in PL 163, 464 e seg. la lettera di O. a papa Pasquale II), *Sermone* di O. (col. 1355-60), *Oraz. funebre* in onore di O. tenuta da EMBRIGONE vesc. di Würzburg (col. 1361-64), *Annales* di Bamberga ecc. (col. 1365 ss). — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 266 s. — ACTA SS. Jul. I (Ven. 1746) die 2, p. 349-465. — A. HOFMEISTER, *Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto von Bamberg*, Greifswald 1924: la *Vita* di cui si tratta, fu scritta da monaco contemporaneo al Santo. — ID., *Das Leben des Bischofs Otto v. B.*, Leipzig 1928. — E. VON GUTTENBERG, *Das Bistum Bamberg*, Berlin 1937, p. 115-138. — *Analecta Bolland.* 55 (1937) 395-397. — H. PRUTZ, *Herbord: Leben des Bischofs O. v. B.*, nuova vers., Leipzig 1941². — B. H. L. 6392-6407.

OTTONE, vescovo di Frisinga (n. 1110/15-m. 22 sett. 1158 a Morimond), il più vigoroso e personale storico del sec. XII, 5° figlio di Leopoldo III il Pio, margravio d'Austria, e di Agnese figlia dell'imperatore Enrico IV. Era quindi fratello uterino di Corrado III e di Federico di Svevia, che Agnese aveva avuto dal precedente matrimonio con Federico di Sassonia; e poiché Federico di Svevia fu padre di Federico Barbarossa, O. fu zio materno del Barbarossa.

I. Suo padre lo destina allo stato ecclesiastico e lo invia alle scuole di Parigi. In Francia O. probabilmente conobbe GILBERTO PORRETANO (v.) e ABE-

LARDO (v.), di cui parlò con simpatia (a costo di dissentire da S. Bernardo), e UGO da S. Vittore (v.) che godeva allora gran fama. Terminati gli studi, con alcuni giovani compagni si fece monaco (inverno 1132-33) nell'abbazia cistercense di Morimond, la 4ª filiale di Cîteaux, così cara a S. Bernardo. La parentela con la casa sveva degli Hohenstaufen, l'alto precoce ingegno, la nobiltà d'ideali gli guadagnarono l'incarico di abbate (autunno 1136). Ma già sulla fine del 1137 i canonici di Frisinga lo vogliono vescovo di quella sede (riceve l'investitura dei regalia da Corrado III, dopo il 22 febr. 1138).

O. si prodigò nella restaurazione materiale e morale della diocesi duramente provata dalle tristizie della situazione politica. Con particolare cura e competenza attese al rinnovamento delle scuole, introducendo nella Germania del sud i metodi scolastici e i libri in uso a Parigi, comprese le recenti versioni di Aristotele; a ciò allude anche il suo epitafio redatto dal suo cappellano segretario e canonico di Frisinga RAHEVIN (Ragevino, Radevic...): *Ipse dedit strepere logicum tumulum*. Del resto, il suo lignaggio e il suo talento lo trassero a partecipare a tutti gli eventi dell'impero. Nel 1145 a Viterbo visita Eugenio III e s'incontra con una delegazione armena. Due anni dopo segue la crociata di Corrado III (1147-49), incaricato del comando di un corpo d'armata, che a un certo punto si trovò separato dal grosso dell'esercito e in difficoltà. Percorsa la Palestina, rientra in Francia col re francese Luigi VII. Nel 1150 s'incontra con S. Bernardo. Ritorna in Germania e, dopo l'avvento al trono di Federico I Barbarossa (1152), ne è il consigliere, il moderatore, l'abile collaboratore nell'opera di pacificazione dei guelfi con gli Hohenstaufen.

Una malattia (1157-58) gli impedì di accompagnare lo zio nella spedizione in Italia. Ma non lo trattenne dal correre al capitolo generale di Cîteaux. Una crisi lo fermò a Morimond, di cui era ancora abbate. Quivi morì, rimpiangendo di aver espresso nei suoi scritti giudizi sfavorevoli circa l'atteggiamento di S. Bernardo verso Abelardo e Gilberto Porretano.

II. Il suo nome è legato a due grandi opere, che sono il meglio della storiografia tedesca medievale:

1) *Chronicon*, «quod — informa lo stesso O. — intitulavimus de duabus civitatibus, in priore ystoria» [nella prima redazione? o nella prima parte dell'opera, fino a Costantino?], in 8 libri, dai primordi del mondo fino al 1146, con un libro consacrato alla chiusura della storia: i giorni dell'Anticristo e il giudizio finale. Della prima redazione 1143-46 non ci rimane traccia. La seconda redazione, ampliata tra l'altro, col racconto della crociata e della presa di Lisbona, era pronta nel 1157 e offerta in quell'anno allo zio Federico.

2) Offrendola all'imperatore, chiedeva di avere la documentazione necessaria per poterla continuare fino ai giorni presenti. Dovette essere esaudito, anzi sollecitato all'opera. Scrisse così i *Gesta Frederici imperatoris*. Redasse personalmente il lib. I, dall'inizio della questione delle investiture fino alla morte di Corrado III e all'avvento di Federico (1152), e il lib. II dal 1152 all'autunno del 1156, lasciando a RAHEVIN di continuare la storia con i libri III e IV, che conducono il racconto fino al 1160, con annotazioni per il seguito fino al 1171. O. è contemporaneo agli eventi narrati; a molti partecipò personalmente davvicino, di altri consultò i documenti originari, per cui l'opera ha un valore storico

inestimabile, anche se qui la consueta serenità obiettiva dello stile mentale di O. fa posto a evidente partigianeria in favore dell'impero e della nazione germanica. Tutto sommato O. si lascia abbastanza indietro la *Cronaca* di Sigeberto di Gembloux e Roberto di Torigny, la *Chronographia* di Roberto d'Auxerre, la *Hist. eccles.* di Orderico Vitale, la *Hist. Anglorum* di Guglielmo di Malmesbury..., che pure sono i migliori prodotti del genere nel sec. XII.

III. O. è spesso presentato come filosofo e teologo della storia. Tutte le definizioni sono buone, purché non si chieda a O. più di quanto volle e poté dare. Egli vuole fare una storia vera di fatti reali; non già una parabola, o una leggenda, o un romanzo didattico simbolico tanto apprezzati allora nella letteratura parentetica; e neppure una semplice storia della salvezza, sul solito schema tripartito: prima di Mosè periodo della legge mosaica, epoca della grazia di Cristo; e neppure una storia trinitaria tripartita: regno del Padre, del Figlio, dello Spirito S. (formulata da Ruperto di Deutz, accennata da Anselmo di Havelberg, fantasiosamente montata da Gioachino da Fiore). E all'uopo s'informa alle fonti migliori, antiche e moderne. Tuttavia non s'accontenta di infilare i nudi dati, ma ne ricerca le cause, li spiega, li coordina, li situa, li giudica con le sue categorie filosofiche e teologiche. In verità, ciò detto, non s'è ancora detto niente, ché non v'è storico che possa esimersi da questo compito interpretativo e valutativo, e che quindi non faccia valere il suo punto di vista, non foss'altro nella scelta dei fatti che egli giudica meritevoli di menzione. Importante è la qualità del punto di vista assunto e la sua capacità di serrare i fatti, cioè di unificarli e spiegarli.

Ebbene O. adotta il dizionario agostiniano delle « due città », del resto comune — più per la suggestione dell'immenso nome di S. Agostino che per la fecondità del tema — a tutti gli storici medievali, per es. a Ugo da S. Vittore e a Gerhoh di Reichersberg, per citare due grandi autori vicini a O. Ma poco più che il dizionario, poiché le nuove situazioni del mondo imponevano a quello schema binario nuove significazioni, che d'altronde lo schema, nella sua nativa ambiguità, largamente consentiva. Della storiologia di S. Agostino rimane la grande idea della Provvidenza che, solitamente invisibile ma realmente, guida uomini e cose verso la « pienezza dei tempi ».

Rimane l'idea dell'orientamento escatologico della storia verso il suo « fine », comunque poi si individui il fine (e O. fissa il fine più fortemente che S. Agostino nell'ultimo avvento di Cristo, apertura del *tertius* [e ultimo] *status post praesentem vitam*, mentre per S. Agostino, che contempla nei fatti l'economia della salute, vede nel primo avvento di Cristo il punto di massimo della curva storica, al quale difatti s'arresta la storia biblica).

Rimane il pessimismo agostiniano verso le strutture profane, politiche e civili, dei regni terreni, che pure sono provvidenzialmente necessità e soggiacciono alla direzione della Provvidenza; anzi quel pessimismo si fa in O. più amaro, più patetico, e non viene utilizzato in favore della necessità della grazia. O. nota e rimota, con pacata malinconia di vegliardo — ed era ancor giovane — le « aerumnosus mortalium tragedias », « nostris maximediebus », i « mundi instabiles ac miserabiliter fluctuantes circuitus » (*Chr.* VI, prol.), e piange « de rerum temporalium motu ancipitique statu » (II, prol.). Il mondo è agitato da forsennata instabilità: per es., la saggezza emigra

dagli Egiziani ai Greci, ai Romani, ai Galli, agli Spagnuoli..., il potere passò dai Romani all'impero d'oriente, ai Franchi, ai Longobardi, ai Germani. Ancor più grave è che la mutazione è verso il peggio, una decadenza, una senescenza; e ormai il mondo « sta per esalare l'ultimo respiro » (V, prol.).

Rimane il tema del contrasto fra le « due città »: due città *ideali*, due simboli (il simbolismo che qualcuno ritiene proprio della storiografia tedesca, in realtà comanda tutti gli scrittori dell'Europa medievale), due categorie morali che si coprono perfettamente con le coppie: bene-male, luce-tenebre, Dio-Satana, spirito-carne, Gerusalemme-Babilonia, cielo-terra, eternità-tempo...

Già nel prologo del libro I quelle due categorie ideali assumono una figura storica precisa concreta, assente da S. Agostino: città celeste è la Chiesa (non solo come istituzione sacramentaria ma anche come « congregario fidelium »), città terrestre sono gli imperi e i regni sui quali viene a gravare tutta la significazione peggiorativa che per definizione compete al secondo termine delle dette coppie. Tale antagonismo poteva avere una effettiva giustificazione e figurazione storica quando di fronte alla Chiesa stava l'impero pagano persecutore. Ma quando con Costantino e Teodosio l'impero non solo permise la Chiesa ma entrò esso stesso in Chiesa e divenne parte dell'unica Chiesa, allora doveva vanificarsi la connotazione storica dello schema binario: la storia delle due città non può essere che storia di due « ordini » (chierici e laici), di due « vie » (spirituale e carnale, dicono gli autori medievali), di due « poteri » (sacerdozio e regno), di due « giurisdizioni » interne all'unica città, che è la Chiesa, il cui re supremo è Cristo. Così SIMONE di TOURNAI nella prefaz. alla *Summa decretorum* E così ripete con tutta chiarezza O.: « Poiché tutti i popoli e, tranne qualche eccezione, tutti gli imperatori furono cattolici e aderenti all'ortodossia, mi sembra di aver composto la storia non già di due città, ma di una sola città, che io chiamo Chiesa. Benché i reprobri e gli eletti vi si trovino insieme, non posso dire che queste città sono due, come ho fatto per l'addietro, ma devo dire che esse costituiscono propriamente una sola città, peraltro mista come il grano è misto con la paglia » (V, prol.): « non iam de duobus civitatibus sed de una paene civitate, sed permixta historiam texuisse » (VII, prol.).

Il che è « un cambiamento di prospettiva d'importanza capitale » (E. GILSON, *La philosophie au m. d.*, Paris 1947⁹, p. 330) forse rispetto a S. Agostino, non certo rispetto alla dottrina comune del medioevo, che nello Stato e nella Chiesa non vedeva due « società » perfette — come vuole la presentazione moderna del problema dei loro rapporti — ma soltanto due « poteri » o vie od ordini... della stessa *unica società*, unica *respublica christiana*, unico *christianus mundus* (v. GELASIO I). Tra i contemporanei di O. cf. S. TOMMASO di Canterbury, *Epist.* 179 al re d'Inghilterra Enrico II: « Ecclesia Dei in duobus constat ordinibus: clero et populo. In clero sunt apostoli, apostolici viri, episcopi et ceteri doctores Ecclesiae, quibus commissa est cura et regimen ipsius Ecclesiae, qui tractare habent negotia ecclesiastica ut totum redigatur ad salutem animarum... In populo sunt reges, principes, duces, comites et aliae potestates, qui saecularia habent tractare negotia, ut totum perducant ad pacem et unitatem Ecclesiae. Et quia certum est reges potestatem suam

accipere ab Ecclesia, non ipsam ab illis sed a Christo, ut salva pace vestra loquar, non habetis episcopis praecipere, absolvere aliquem...», PL 190, 651 D-652 A; Ugo da S. Vittore, *De sacramentis* II-2, 2-4: «Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una, et sanctificata... Universitas autem haec duos ordines complectitur, laicos et clericos, quasi duo latera corporis unius... Laici christiani, qui terrena et terrenae vitae necessaria tractant, pars corporis Christi sinistra sunt; clerici vero, quoniam ea quae ad spirituale vitam pertinent dispensant, quasi dextera pars sunt corporis Christi. Sed constat his duabus partibus totum corpus Christi, quod est universa Ecclesia.... Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis, altera corporca, altera spiritualis.... Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo, potestates sunt constitutae: in laicis... potestas est terrena, in clericis... potestas est divina.... Terrena potestas caput habet regem, spiritualis potestas habet summum pontificem.... Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit... Quod autem spiritualis potestas, quantum ad divinum institutionem spectat, et prior sit tempore et maior dignitate, in illo antiquo Veteris Instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium, iubente Deo, regalis potestas ordinata. Unde in Ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem...», PL 176, 416-18. v. MONDO VII.

Il binomio agostiniano si era dunque già svuotato di riferimenti precisi — del resto ormai inattuati ed eterodossi — a due istituzioni storiche determinate e circolava soltanto come binomio generico ideale: bene-male, buoni-cattivi. L'assorbimento della città terrestre nella celeste, dell'impero nella Chiesa sarebbe stato un «cambiamento» squisitamente moderno se avesse significato l'assunzione del MONDO (v.) profano nella sacralità e la valorizzazione positiva del mondo come componente necessario della stessa città soprannaturale, quindi meritevole di essere rispettato, amato, sviluppato. È vicino il tempo in cui si percepirà e si metterà in azione anche questa esigenza interna del messaggio cristiano. Ma non sembra ancor venuto per O., il quale col solito pessimismo continua a guardare Chiesa e mondo profano come due fattori antagonisti inversamente proporzionali, cosicché la salita dell'una è la regressione dell'altro, il *provetus spiritualium* è il *defectus temporalium*. Ben più fine e più moderna sensibilità teologica aveva Ugo da S. Vitt. quando lucidamente precisava che qualificare i laici come sinistra del corpo cristiano non significa affatto relegarli nella sinistra dei condannati all'ultimo giudizio: «Quod enim ad sinistram in corpore est, de corpore est, et bonum est, quamvis optimum non sit»; a quell'altra sinistra staranno soltanto i laici malvagi non meno dei chierici malvagi (*De sacr.* II-2, 3, PL 176, 417 B). Cf. anche il *De bono pacis* scritto forse nel 1181-82 da RUFINO (v.) di Assisi: v. MONDO VII. O. invece, eco del costume culturale dell'epoca carolingia, stenta a vedere il valore positivo delle strutture profane del mondo cristiano e nota — giudizio teoretico o soltanto storico? — che i rappresentanti della città di Dio sono quasi soltanto

nei conventi (VII, 9). Quando l'opera di Federico riaccende le sue speranze — egli vide soltanto il periodo glorioso dello zio — e proclama l'autonomia e l'eternità dell'impero, forse intende soltanto riaffermare la dualità dei poteri reggenti la repubblica cristiana («duo quippe sunt», Gelasio I; «duae quippe vitae sunt», Ugo da S. Vitt.), non riducibili l'uno all'altro, contro la sempre presente tentazione del monismo teocratico o dell'opposto monismo cesaropapistico; semmai di nuovo apporta il... vecchio dizionario romanistico — «princeps legibus solutus», per dire che, nel suo ambito, il potere laico è responsabile soltanto davanti a Dio — che lo studio di Bologna stava rimettendo in circolazione.

IV. Quanto alla tecnica di composizione, egli come S. Agostino, Isidoro e Beda divide la storia in 6 età che il giudizio finale concluderà aprendone un'altra definitiva (così suppergiù anche Romualdo arciv. di Salerno † 1181).

Il suo stile è lindo, posato, sobrio, cattivante. Le citazioni — Platone, Aristotele, Cornelio [Tacito], Cicerone *De officiis*, Seneca, Boezio..., passi poetici del repertorio scolastico — sono bene scelte, ben collocate, e non obbediscono alla mania, cui altri soggiacque, di ridurre il racconto a centone di citazioni. Le fonti, scelte con competenza e vagliate con buona attenzione critica, sono le migliori storie e cronache antiche e medievali: Eusebio, Giuseppino, Egesippo, S. Agostino e Paolo Orosio (principali fonti fino al sec. V), la *Tripartita* di Cassiodoro, Jordanes..., Wipone, Ermanno Contratto, Frutolfo di Michelsberg (fonte principale, non citata, per i libri IV e V), Ekkeardo monaco di Corbia e poi abbate d'Aurea († 1125). «Huicusque [fino all'avvento di Enrico V, 1111] ex libris lecta; quae secuntur a probabilibus viris tradita, vel a nobis ipsis visa et audita» (VII, 2); e le sue esperienze personali, stanti la sua posizione, le sue funzioni, le sue aderenze, le sue capacità di osservazione e di giudizio, le sue vicende in Europa e in Asia, erano vaste, pregiate.

Anche lo storico della filosofia e della teologia vi troverà preziose informazioni generalmente esatte e giudicate, circa pensatori antichi e contemporanei. J. SCHMIDLIN gli attribuisce opuscoli filosofici e un *Libellus de natura et miraculis*; ma non ne abbiamo alcuna traccia.

Del pari è perduta la sua corrispondenza, che dovette essere nutrita, tranne una lettera inviata (1152) all'abbate di Corbia Vivaldo, dove O. soddisfatto in fretta la preghiera di Vivaldo di essere illuminato circa l'applicabilità all'Ascensione di Salm XXIII 9: *Tollite portas* ecc. (PL 189, 1398).

V. Il *Chronicon* di O. fu continuato dal 1146 al 1209 da Ottone che nel 1222 è abate O. S. B. di S. Biagio nel Baden († 1223). Egli adotta il genere annalistico. Del resto si sintonizza bene con lo spirito imperialistico di O. di Fr. (in ciò il continuatore si scosta dai suoi predecessori di S. Biagio), col suo costume mentale di esattezza (raramente smentita), di serenità, di sintesi, e anche col suo stile, nel quale però il continuatore concede di più ai classici latini e alle formule giuridiche di Giustiniano.

Abbiamo già ricordato Rahevin, il continuatore dei *Gesta Frid.* «Testimone di molti fatti narrati, corredato da un dossier epistolare che offre al lettore il modo di controllare la narrazione, informato da numerosi documenti d'archivio, di parte regalistica ed ecclesiastica, e da conversazioni private,

R. non ha rivale che lo superi nell'esposizione dei fatti contemporanei. Ha anche il talento di imitare e di utilizzare gli antichi scrittori classici, specialmente Sallustio, che talora addirittura trascrive, e Giuseppe tradotto da Rufino. Malgrado le sue frequenti dipendenze, per le quali il suo lavoro fu paragonato a un mosaico, egli seppe unificare i diversi elementi in un racconto personale, e si liberò da ogni prospettiva teorica, benché non meno di O. sia penetrato della vanità delle cose umane » (J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII s.*, II, Brux.-Paris 1946, p. 110).

BIBL. — *Chron.* e *Gesta*, editio princeps di GIOV. CUSPINIANUS, Strasb. 1515. Ediz. crit. a cura di R. WILMANS in *Mon. Germ. Hist. Script.* XX (1868) 116-337, 347-493. — *Gesta*, 2ª ediz. a cura di G. WAITZ, in *Script. rer. German.* 1884; 1912ª a cura di B. DE SIMSON. — *Chron.*, 2ª ediz. a cura di A. HOFMEISTER in *Script. rer. German.* 1912. In queste ediz. sono riportate anche le continuazioni. — H. KOHL ha dato la vers. ted. delle continuazioni (« Die Geschichtschreiber der deut. Vorzeit » LVIII e LX): *Otto von St. Blasien, die Chronik*, Leipzig 1942, e *Rahewins Fortsetzung der Taten Friedrichs*, Leipzig 1941. — CH. CHR. MIEROW, *The two Cities bei O. bishop of Fr.*, e *The deeds of Fred. Barbarossa bei O. of Fr. and his continuator Rahewin*, ottime versioni ingl., con magistrale introduz. e note, New York 1928 e 1935.

J. HASHAGEN, *O. v. Fr. als Geschichtsphilosoph u. Kirchenpolitiker*, Leipzig 1900. — J. SCHMIDLIN, *Die Philosophie O.s von Fr.*, in *Philos. Jahrb.* 18 (1905) 156-75, 312-23, 407-23. — ID., *Bischof O. v. Fr. als Theologe*, in *Der Katholik* 33 (1905) 81-112, 161-82. — ID., *Die Eschatologie O.s v. Fr.*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 29 (1905) 445-481. — ID., *Die Geschichtsphilos. u. kirchenpolit. Weltanschauung O.s v. Fr.*, Freib. i. Br. 1906. — L'opera di Schmidlin è ancora fondamentale, corretta in più punti da A. HOFMEISTER, *Studien über O. v. Fr.*, in *Neues Archiv* 37 (1912) 99-161, 633-768. — K. HAID, *O. v. Fr.*, Brengz 1934. — P. BREZZI, *O. di Fr.*, in *Bull. dell'Ist. stor. Ital. e Arch. Muratoriana* 54 (1939) 129-328. — A. PASSERIN D'ENTREVÈS, *O. di Fr. e la storiografia del medioevo*, in *Riv. intern. di filos. del diritto* 20 (1940) 360-67. — CH. CHRIST. MIEROW, *Bishop O. of Freising historian and man*, in *Transactions a. proceed. of the American philolog. Association* 80 (Lancaster Penns. 1949) 393-402. — L. ARBU-SOV, *Liturgie u. Geschichtsschreibung im Mittel. In ihren Beziehungen erl. an den Schriften O.s v. Fr.*, *Heinrichs Liudanchronik* (1227) u. den anderen Missionsgeschichten d. Bremischen Erzprenegels: *Rimberts*, Adams v. Bremen, Helmolds, Bonn 1951. — J. KOCK, *Die Grundlagen der Geschichtsphilos. O. v. Fr.*, in *Münchener theol. Zeitschr.* 4 (1953) 79-94. — W. KÆGI, *Chronica mundi. Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittel.*, Einsiedeln 1954 (pp. 99), tre coppie antitetiche di storici: O.-Sugero, Macchiavelli-Sebast. Francke, Ranke-Burckhardt. Nella prima sono rilette le differenze fra O. e Sugero nella concezione delle due città.

OTTONE († 30 nov. 1239), arcivescovo di Genova (dal 1203), nativo di Alessandria, già vescovo di Bobbio. In esecuzione di un decreto di Alessandro III (1161) e sollecitato da Innocenzo III, prese possesso di Albenga e l'unì come suffraganea a Genova (per l'addietro era suffraganea di Milano). Prese altresì possesso (confermato da papa Onorio III, 1217) del monastero dell'isola Gallinara, del castello e della chiesa di Porto Venere. Partecipò al conc. ecum. Lateranense IV (1215), di cui promulgò i decreti in un sinodo provinciale. In una lunga aspra contesa con le autorità comunali — durante

la quale fu in pericolo la stessa sua persona e dovette riparare a Sestri nel monastero di S. Andrea, poi a Pavia — rivendicò, alla fine vittorioso (1223), i diritti della sua sede sul castello di S. Remo.

Sotto il suo governo e col suo favore entrarono in Genova i due nuovi ordini, il francescano e il domenicano.

O. ebbe fama di canonista per un suo trattato delle cause matrimoniali. A lui sono indirizzate due lettere di papa Innocenzo III (*Reg.* X 114, XII 6, PL 215, 1210 s, PL 216, 15 s.) — CAPPELLETTI XIII, 348-52. — UGHELLI IV, 882-85.

Nel periodo 1117-20 la sede di Genova fu tenuta da un altro Ottone, di origine francese, già abate O. S. B. di S. Vittore di Marsiglia. Il 10 ott. 1118 papa Gelasio II, rifugiato in Genova, vi consacrò solennemente la cattedrale di S. Lorenzo. O. partecipò alla protesta sollevata dai Genovesi quando lo stesso papa concesse a Pisa i diritti di metropoli assegnandole come suffraganei i vescovati di Corsica. — CAPPELLETTI XIII, 305-309. — UGHELLI IV, 852-57.

OTTONE, B., per 16 anni priore del monastero premostratense di Kappenberg (morto nel 1172 o 1171), fratello del B. GOFFREDO di Kapp. Zelò il culto di Maria e di S. Giovanni Evangelista. Il titolo di Beato che gli è attribuito nell'ordine, non sembra confermato. Il suo sepolcro, distrutto dagli abitanti dell'Assia nel 1634, fu più tardi ricostruito. Festa 23 febr. Cf. ACTA SS. Febr. III (Ven. 1736) die 23, p. 360.

OTTONE di Niederaltaich, B. v. ERMANNO di Nied.

OTTONE di Passavia, O. M. CONV. (c. 1390), lettore nel convento di Basilea, autore del celebre originale trattato di morale *Die 24 Allen, oder der goldene Thron*, finito nel febbraio 1386, che ebbe singolare fortuna di trascrizioni mss. e poi di edizioni a stampa (non pare che ne fosse fatta la versione latina). I 24 seniores dell'Apocalisse (IV 4 ecc.). — allora considerati come personaggi reali e venerati come santi — offrono 24 istruzioni, tratte da 104 scrittori eccles. (le citazioni sono saldate tra loro da brevi testi illustrati), relative ai vari punti della morale (contrizione, confessione, penitenza, ecc.), con richiami, occasione data, alle questioni dogmatiche.

SBARALEA, *Suppl.* II (Roma 1921) 301 s, con varie inesattezze corrette da A. TETEAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1665 s. — W. SCHMIDT, *Die 24 Allen Otton v. Passau*, Leipzig 1938. — ID., in *Die deutsche Liter. des Mittel.* di W. STAMMLER, III (Berlin 1943) 695 s.

OTTONE di Pavia, vissuto tra la seconda metà del sec. XII e la prima del sec. XIII, giurista glossatore, discepolo di Giovanni Piacentino (a Bologna) e di Carlo di Tocco, maestro a Modena e a Bologna, autore di glosse e della *Summa de ordine iudiciario* (detta *Practica Othonis*) che godette per lungo tempo grande autorità nelle scuole e nella prassi giudiziaria. È autore anche di *Brocarda*? non ne abbiamo prove bastevoli.

OTTONE di St. Blasien (Baden). v. OTTONE di Fris. IV.

OTTONE Candido, figlio di Guglielmo III marchese di Monferrato, creato da Gregorio IX cardinal diacono, condusse una laboriosa e fruttuosa legazione pontificia in Inghilterra, Scozia, Irlanda (1237-41).

Cf. DOR. M. WILLIAMSON, *Some aspects of the legation of card. Otto in England*, in *The English hist. Review* 64 (1949) 145-73, che ricostruisce diligentemente l'attività interna del legato in Inghilterra, il suo modo di procedere, i suoi decreti, il suo itinerario (p. 171-73), la sua famiglia. In particolare, tenne un sinodo a Londra (1237) con pieno successo; convocò nel 1238 un'assemblea di abati e priori benedettini per la riforma dei monasteri; forse si deve a O. la promulgazione in Inghilterra degli statuti riformatori di Gregorio IX (1235, 1237). Si occupò anche degli affari religiosi della Scozia (cf. la stessa WILLIAMSON, *The legate Otto in Scotland and Ireland*, in *The Scottish histor. Review* 28 [1949] 12-30), intento a rinsaldare i legami di Roma con la Scozia e l'Irlanda, mediatore saggio tra i re d'Inghilterra tenne un sinodo a Edinburgo e ne modellò i canoni su quelli emanati al sinodo di Londra. Sembra che non sia stato in Irlanda; della sua azione per l'Irlanda si ricorda soprattutto l'elezione di Alberto di Colonia, che l'aveva seguito nelle sue precedenti legazioni, alla sede arcivesc. di Armagh. O. dimostra ottima conoscenza delle cose inglesi, e dei compiti di legato che già aveva esercitato con onore in Germania e in Svizzera.

Rientrando in Italia sbarcò a Genova, ma non poté recarsi a Roma perché cadde nelle insidie di Federico II, con Giacomo Pecorara vescovo prenestino e altri presuli: la flotta di Federico assalì e disperse la flotta genovese. Alcuni presuli furono uccisi, altri sommersi dalle onde, altri fatti prigionieri. Fra questi erano O. e il Pecorara, condotti in durissima cattività a Napoli. Morto papa Gregorio IX, il fiero avversario di Federico II, fu loro permesso, per l'intervento del conte Riccardo di Cornovaglia, di partecipare al conclave del 1241, con l'impegno che sarebbero rientrati in carcere ad elezione avvenuta. Protraendosi il conclave, O. ritornò in carcere affinché non avessero nocimento gli ostaggi consegnati a Federico. Dopo due anni di patimenti O. fu liberato per intervento dello stesso imperatore di Costantinopoli Balduino.

Da papa Innocenzo IV (1243-54) O. fu creato vescovo di Porto e S. Rufina. Seguendo il papa in Francia morì a Lione nel 1251. — CIACONIUS II, 81-83.

OTTONE, BERARDO, PIETRO, ACCURSIO, ADIUTO, O. F. M. († 1220), protomartiri francescani. *Ottone*, sacerdote, nativo, come si crede, di Stroncone in Umbria, venne mandato da S. Francesco, con *Berardo* di Calvi, profondo conoscitore della lingua araba, *Pietro*, *Accursio* e *Adiuto* conversi, in Marocco per predicarvi la religione cattolica. In Siviglia predicarono contro la religione musulmana. Vennero per questo condannati a morte, pena commutata poi nella detenzione in un'alta torre. Continuando a predicare contro la volontà del re, questi li fece deportare in Marocco. Scacciati anche di là, vi ritornarono e continuarono a predicare, fin quando il re li fece decapitare (gennaio 1220). Al passaggio delle lor reliquie Fernando Bugliani, canonico regolare di S. Agostino in Coimbra, si sente accendere del desiderio di martirio e si fa francescano prendendo il nome di ANTONIO da Padova (v.). I martiri vennero canonizzati da Sisto IV il 14 agosto 1481. Festa 16 gennaio.

WADDING, *Annales*, Quaracchi 1931, a. 1213, n. 17; a. 1219, nn. 49-56; a. 1220, nn. 40-54 — B. H.

L. 1169-73. — *Passio et Miracula* di gran valore, in *Analecta Francisc.* 3 (1897) 579-96; cf. *Anal. Bolland.* 17 (1898) 378 s., 23 (1904) 381. — ACTA SS. JAN. II (Ven. 1734) die 16, p. 62-71. — *Martyrologium Franc.* Vicenza 1939, p. 20. — P. LEONE, *Aureola serajica* I (Quaracchi 1898) 234-49. — P. SEVESTI, *L'Ordine dei Fr. Min.*, Milano 1942, p. 272.

OTTO SANTI si chiamarono gli otto membri della speciale magistratura che condusse la guerra di Firenze (e delle città alleate) contro il papato avignonese (estate 1375-28 luglio 1378). Furono denominati per ripicco « Santi » quando Firenze fu colpita d'interdetto (31 marzo 1376) dal papa avignonese Gregorio XI.

L'occasione della guerra venne quando il card. legato di Perugia Pietro di Noellet, inferendo in tutta Italia la carestia, chiese ai Fiorentini i granai del Patrimonio della Chiesa. Il vero movente fu l'avversione, non solo fiorentina, al papato avignonese, e l'ambizione fiorentina di conquista, favorita allora dal disfacimento dello Stato pontificio. Firenze, incamerati i beni ecclesiastici, assoldò un esercito e, pur continuando a protestarsi guelfa e fedele, nello spirituale, alla S. Sede, attaccò gli Stati della Chiesa più con finissime arti diplomatiche che con truppe. Seppe mascherare le sue mire espansionistiche territoriali sotto l'ideale di libertà nazionale — vessillo della rivolta era un drappo rosso col motto *Libertas* — e sfruttò il malumore delle città pontificie accumulato in 70 anni di disgoverno: in soli tre mesi tutte le città del Patrimonio, tranne Ascoli e Foligno, si ribellarono e passarono dalla parte di Firenze.

Perduta anche Bologna (20 marzo 1376), si potenziò la reazione della S. Sede. Più decisivo che l'azione militare fu l'interdetto di Firenze (31 marzo 1376), che rovinava i commerci fiorentini. Del resto, non fu mai salda la coesione fra le città della lega antipontificia. E poi nell'autunno 1377 la S. Sede ritornava a Roma. La pace — per la quale era intervenuta ad Avignone anche S. Caterina da Siena — fu discussa a Sarzana (marzo 1378) e sancita a Tivoli (28 luglio 1378) da Urbano VI, che concedeva ai Fiorentini il perdono. — V. GREGORIO XI e URBANO VI. — ENC. IT. XXV, 804 s., con fonti e bibl. — A. PANELLA, *La guerra degli O. S. e le vicende della legge contro i vescovi*, in *Arch. stor. ital.* 99 (1941) 36-49.

OU, OUANG, OUEN. v. CINESI (Martiri), IMBERT LOR.

OUEN (S.), vesc. di Rouen. v. DADONE, S.

OUDEWATER (greccizzato *Palaconydorus*, latinizzato *De Aqua Vetere*) Giovanni, carmelitano (1433-1507), storico e teologo, n. a Oudewater in Olanda, n. a Malines, dove nel 1455 era entrato in convento. Attese con devozione alla storia del suo ordine, ma il suo metodo fu criticato dagli stessi suoi confratelli come Arnoldo Bostius. v. presso ANASTASE di S. Paul in *Dict. de thdok. cath.* XI, 1671, l'elenco delle sue opere edite e inedite, fra le quale notiamo: *Fasciculus tripartitus historiarum* (3 voll., Magonza 1495 e 1497), *Antiquitas et sanctimonia eremitarum Montis Carmeli* (Ven. 1570), *Propugnaculum Carmelitarum* (Ven. 1570). In favore del suo amico O. S. B. TRITEMIO e contro Wigando WIRTH d'Oppenheim O. P. — protagonisti a Francoforte sul M. di una celebre controversia circa l'Immacolata Concezione — scrisse *De puritate concep-*

tionis B. V. Mariae (Francof. s. M. 1494) e *Contra Wigandum pro abbate Trilhemio* (ms.). — Bibl. presso ANASTASE de S. P. cit. — *Biblioth. carmel.* di COSMA de Villiers I, col. 736 s, n. 83, II, col. 65 s, n. 71 e col. 138-43, n. 148. — *Anal. O. Carm.* 5 (1930-31) 39 s.

OUDIN Francesco, S. J. (1673-1752), n. a Vignory (Haute Marne), gesuita a Nancy (13 ott. 1691), n. a Digione, autore di molti scritti (v. SOMMERVOGEL VI, 17-30), in prevalenza umanistici (tra cui carmi in onore di santi), ma anche teologici, controversistici, esegetici (spiegazione, più filosofica che teologica, della *Epistola b. Pauli apost. ad Romanos*, Par. 1737), varie recensioni in *Mémoires de Trévoux*, e 1928 articoli (prime 4 lettere) per la Biblioteca degli scrittori gesuiti. Molte sue opere rimasero incomplete e inedite. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1672 s. — HURTER IV³, 1433.

OUDIN Remigio Casimiro, dal 1655 novizio e poi professore nell'ordine premostratese (1638-1717), n. a Mezières-sur-Meuse, n. a Leida, dove era bibliotecario dell'università; qui si era ritirato nel 1692, uscendo dall'ordine, in seguito ai sospetti di eterodossia che aveva suscitato a Parigi per le sue relazioni col pastore JURIEU (v.) e con altri calvinisti. Tentò con accredine di giustificare il suo passaggio al calvinismo in *Epistola de ratione studiorum suorum* (Leida 1692) e *Le prémontré déjroqué* (Leida 1692), cui risponderà G. Lienhardt in difesa dell'ordine (Augusta 1771).

La sua opera principale — afflitta da inesattezze e lacune, guastata dall'animus impetuoso dell'autore, dalla sua sistematica denigrazione degli scrittori premostratesi, dalla sua acerba opposizione al Cave, ma pur sempre frutto di immense esplorazioni e letture e pur sempre grandemente benemerita della letteratura ecclesiastica — è: *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis illorumque scriptis tam impressis quam manuscriptis adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis, a Bellarmino, Possevino, Phil. Labbeo, Guil. Caveo, Lud. Ellia du Pin et aliis omissis, ad annum 1460 vel ad artem typographicam inventam, cum nullis dissertationibus*, Lipsia 1722, 3 voll. (all'Indice, decr. 4 apr. 1729 e 18 luglio 1729). Pubblicò anche *Veterum aliquot Galliae et Belgiae scriptorum opuscula sacra nunquam edita* (Leida 1692). Usci postuma la sua *Trias dissertationum criticarum* (Leida 1717), dove il grande erudito incappa in grossolani errori: nella I dissert. vuole che il cod. Alessandrino, di cui si servi il Grabe nella ediz. dei Settanta, non sia anteriore al sec. X; nella II diss. che le *Questiones ad Antiochum* attribuite a S. Atanasio siano opera d'un patriarca alessandrino del sec. XIV; nella III critica violentemente (senza averlo letto, si dice) l'*Imperium orientale* di Banduri. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1671 s.

OULFREMONT (*baronessa di Hooghvorst de*) Emilia, in religione Maria di Gesù, n. nel castello di Wégimont (Liegi) 11 ott. 1818, m. a Firenze il 22 febr. 1878. Rimasta vedova (1847) del barone Vittore di Hooghvorst, che aveva sposato giovanissima e da cui aveva avuto 2 figli e 2 figlie, assecondò l'inclinazione che già l'aveva alimentata durante la fanciullezza, e, confortata da una rivelazione della Madonna (8 dic. 1854), diede origine con 4 compagne, 11 ott. 1855 in Parigi, alla Società di Maria Ripa-

tratrice, cui si aggregarono le due figlie della fondatrice Olimpia e Margherita. La società, trasferita a Strasburgo nel 1857 — tali si considerano la data e la località di fondazione — e sviluppatasi con rapidità meravigliosa sotto la guida ferma e illuminata della d'O., una « madre nel chiostro » come Rita da Cascia e la Chantal, ebbe il decr. di lode il 15 marzo 1873; approvaz. definitiva delle costituzioni 18 apr. 1884; revisione delle costituz. secondo il nuovo CJC 22 giugno 1925. Suo fine speciale è l'adorazione eucaristica perpetua; tiene anche esercizi spirituali e missioni. Conta (1959) 2198 relig. con 65 case (casa gener. a Roma), in Italia (3), Francia (8), Belgio (4), Olanda (2), Ungheria (2), Inghilterra (3), Irlanda (4), Spagna (21), Palestina (1), Egitto (1), Isole Maurizio in Africa (1), Uganda (1), Isole della Riunione in Africa (1), Madagascar (1), Messico (3), Cuba (2), Colombia (1), Stati Uniti (3), Canada (3).

P. SUAN, *La mère Marie de Jésus*, Tournai-Paris 1909. — ANON., *Compendio della vita della m. Maria di G.*, Roma 1912. — RENÉE ZELLER, *La Société de Marie Réparatrice et sa fondatrice*, Paris, Desclée. — *Una madre nel chiostro: m. Maria di G.*, a cura di M. Fino, Milano 1939. — La sua causa fu introdotta a Roma il 2 luglio 1941: AAS 33 (1941) 428-30.

OUVREARD Renato (1620-94), n. a Chinon, m. a Tours ove era canonico, fu maestro di cappella nelle cattedrali di Bordeaux e di Narbonne, poi alla Ste-Chapelle di Parigi. Versato in quasi tutte le scienze quanto fornito di virtù, una sconfinata curiosità, spesso sorretta da vero talento originale, lo portò a scorrizzare per tutti i campi della scienza. Lasciò numerosi scritti, editi e inediti: carmi latini, composizioni musicali, lavori di musicologia, di aritmetica e algebra (esposte con versi mnemonici, Paris 1677), architettura (secondo l'armonia musicale, Paris 1679), liturgia, apologetica (motivi di riunione alla Chiesa cattolica presentati ai riformati di Francia Par. 1668; le dispute della religione crist. ridotte ai loro primi principii, ms.), di critica storica (in difesa dell'antica tradizione delle Chiese di Francia, Par. 1678). — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1673 s.

OVALLE (*Ovaglie, Ortiz de*) Alfonso, dal 1619 S. J. (1601-1651), n. a Santiago del Cile, m. a Lima, nobile per nascita, per dottrina e virtù, rettore del Seminario di S. Francesco Sav. a Santiago, vice-procuratore della Compagnia di Gesù per la provincia del Cile. In tale qualità scrisse una importante *Epistola* al generale dei Gesuiti informandolo sulle condizioni della provincia del Cile (Madrid 1642) e una *Historica relation del reyno de Chile y de las Misiones* dei Gesuiti (Madrid 1646), tradotta anche in italiano e in inglese, che, pur coi suoi difetti — scusabili perché i materiali erano scarsi e l'autore non intendeva fare una storia — guadagnò all'O. la qualifica di « primo storico del Cile ». — HURTER III³, 1138 s. — P. LIRA URQUIETA, *El p. Alonso de O. El hombre, la obra*, Santiago del Cile 1944.

OVERBECK Federico (1789-1869), n. a Lubecca, m. a Roma, pittore e incisore, noto specialmente per aver fondato il gruppo dei Nazareni, confraternita artistica che si proponeva di riportare l'arte sacra in più pura, spontanea e religiosa atmosfera, in quella nella quale lavoravano i « primitivi » italiani Giotto e i predecessori di Raffaello. All'O. e ai

suoi compagni (i tedeschi Pforr, von Cornelius, Carolifeld, lo svizzero Vogel, ecc.) si unirono ben presto molti artisti italiani, come il Tenerani, il Sanguinetti, L. Mussini, T. Minardi, ecc. Il movimento affiancandosi a quello analogo sorto in Germania per opera di F. Tieck e dei fratelli Schlegel per la letteratura, e ai Preraffaelliti inglesi, ebbe successo, culminando nella cosiddetta *Scuola di Beuron*. Il programma che i Nazareni professavano — seguire solo la propria indole, bandire ogni imitazione, amar l'arte e non l'ostentazione di essa — trovò difficoltà non poche nella pratica e rese artificioso ed antistorico il movimento stesso.

Ad ogni modo, l'O. ebbe il merito di polarizzare le discussioni intorno a un tema importante: il carattere e il valore cristiano dell'arte, e di ricondurre il gusto verso maggior sincerità e spontaneità di ispirazione. L'O., con altri, eseguì le *Storie di Giuseppe Ebreo* nel palazzo Zuccari di Roma, *Gesù cacciato dagli Ebrei* al Quirinale, affreschi sulla facciata della Porziuncola ad Assisi e storie tratte dalla *Divina Commedia*, dall'*Orlando* e dalla *Gerusalemme* nella villa Lancellotti. Molte gallerie europee conservano suoi dipinti. — ENC. IT. XXV, 823 s.

OVERBERG Bernardo Enrico (1754-1826), n. a Völtlage (Osnabrück), m. a Münster in Vestfalia. Quasi tutta la sua attività si svolse a Münster, dove compì gli studi, fu ordinato sacerdote (1779), diresse le scuole magistrali (dal 1783), fu precettore (1789-1806) presso la principessa Amalia di Gallitzin, lavorò indefessamente alla riforma delle scuole inferiori, partecipò alla formulazione della saggia costituzione scolastica emanata per il principato di Münster (1801), resse (dal 1809) esemplarmente il Seminario, coprendo in pari tempo varie altre cariche.

È un classico della pedagogia cattolica (*Sämmliche Schriften f. Schülen*, Münster 1861-68, 6 voll.; buona antologia in *Klassiker der Pädagogik* di F. G. L. Gressler 1904) e i suoi libri (v. *Lex f. Theol. u. Kirche* VII, 849) ebbero decine, anzi centinaia di edizioni. O. non è un teorico della pedagogia e neppure un creatore di didattiche originali. Ma ha il genio del maestro e l'istinto pratico organizzativo dell'apostolo, che trova sempre, e suggerisce, infiniti modi per accendere l'interesse dell'allunno e far presa sul suo animo, convinto del primato dell'istruzione, in particolare dell'istruzione catechistica, fra tutti i mezzi di apostolato, convinto dell'importanza salvifica di una scuola elementare cristiana, convinto della urgente necessità di preparare alla funzione catechistica preti, religiosi e specialmente laici apostoli, uomini e ancor più donne (prevedendo che le persecuzioni degli Stati moderni avrebbero limitata la libertà d'insegnamento dei religiosi). Il volume di bene che egli costruì non è calcolabile, perché la sua opera fece fondo e s'incorporò nel costume contribuendo al consolidamento della civiltà cristiana in quelle regioni. «Lehrer der Lehrer während 43 J.», dice il suo epitafio.

Biografie di F. REINERMANN (1829), C. F. CRABBE (18964), W. HOFING (1889), A. KNÖPPEL (1896), H. HEROLD (19122), E. KUNTZE (1926), R. STAPPER (1926), H. HEUVELDOP (1933), H. HOFMANN (1940 con estratti dalle opere). — HURTER V³, 1067-69.

OVIEDO (de): — 1) Andrea, S. J. (1518-1577), nativo di Illescas (Toledo), accolto nella Compagnia

di G. dallo stesso S. Ignazio (1541), rettore del collegio di Gandia (1545), poi del collegio di Napoli (1550), passò in Etiopia (1557) come vescovo coadiutore del patriarca di Etiopia Nuñez de Barreto (v.), cui successe nel 1561. Le persecuzioni del Negus impedirono il suo apostolato e fecero svanire i suoi sogni di ricondurre l'Etiopia a Roma. Soffrì per alcun tempo la prigione. Quando da Pio V gli fu concesso di trasferirsi in Giappone, preferì rimanere in Etiopia e si ritirò a Fremona, dove tra gli stenti si spense. — v. Nuñez de Barr.

2) **Antonia della Misericordia**, n. a Losanna il 16 marzo 1833 da Antonio M. O. e da Susanna Schöntal (convertita dal protestantesimo). A Friburgo diresse per 8 anni un collegio femminile da lei fondato, indi passò al servizio della corte di Spagna, istitutrice delle figlie della regina Maria Cristina d'Austria (1848-59). Con mons. Serra O. S. B. vescovo di Daulia, nel 1867 fondò la Congregaz. delle Oblate del SS. Redentore per la redenzione delle ragazze e delle donne traviate. La prima casa sorse a Ciempozuelo. Essa, che vestì l'abito nel 1870, nel 1873 pronunciò i voti temporanei e nel 1881 i perpetui, ne fu la sapiente zelante moderatrice fino alla morte (24 febr. 1898). L'istituto, approvato più volte dagli arcivescovi di Toledo, nel 1879 dal card. Moreno, ebbe il decr. di lode nel 1895; l'approvaz. definitiva delle costituz. è del 1927. Nel 1942 contava 524 religiose in 27 case. La causa della serva di Dio fu introdotta a Roma l'1 febr. 1948: AAS 40 (1948) 381-83. — L. DE ACOSTA, *A. de O. y Schöntal*, Pamplona 1943. — A. P. VILLANUEVA, *La madre Antonia della Miser.*, Madrid 1925.

OXENHAM Henry Nutcombe (1829-1888), n. ad Harrow, m. a Kensington. Da pastore anglicano passò al cattolicesimo (1857), fu battezzato e ordinato sacerdote. Si consacrò a promuovere l'unione degli anglicani a Roma. In Germania si legò al Döllinger e ne tradusse in inglese l'opera (per la *Storia del dogma della Redenzione*, 1865, tradotta poi in francese da Jos. Bruneau, Paris 1909, v. la severa critica di *Civ. Catt.* 1910-I, p. 331-37); condivise con lui il giudizio di inopportunità della definizione vaticana dell'infallibilità pontificia; parve accedere allo scisma dei «vecchi cattolici» e partecipò al loro sinodo di Bonn (sett. 1874). Ma se ne staccò quando il movimento di Döllinger divenne nettamente eterodosso. I suoi articoli apparso su *Contemporary Review* e *Saturday Review* vennero raccolti in 3 voll. (1876, 1884, 1885). — GILLOW V, 228-30. — v. art. seg.

OXFORD (Movimento di): così si chiama un movimento di riforma sviluppatosi in seno all'ANGLICANESIMO (v.) tra il 1833 e il 1845, i cui effetti benefici durano tuttora e le cui origini sono molto antiche.

I, *Origine*. — II, *Personaggi principali*. — III, *I tracts*. — IV, *Crisi*. — V, *Scioglimento*. — VI, *Conclusioni*. — VII, *Bibliografia*. — VIII, *I postumi*. — IX, *Puseismo*. — X, *Ritualismo*. — XI, *Anglicanotolicesimo*. — XII, *Istituti religiosi anglicani*. — XIII, *Il M. e l'unione con la chiesa cattolica*. — XIV, *Spiritualità del M.* — XV, *Conclusioni*. — XVI, *Bibliografia*.

I. Origine. I ricordi della RIVOLUZIONE FRANCESE (v.), i moti del 1830, l'ascesa dei «whigs» al governo, gli insulti e le minacce dei capi politici, le agitazioni popolari del 1830 con la distruzione del palazzo

vescovile di Bristol, avevano destato l'allarme degli ecclesiastici più eminenti per cultura e fedeltà all'anglicanesimo. Il *test-bill* (1828) che apriva il parlamento ai NONCONFORMISTI (v.), il *bill* di emancipazione dei cattolici (1829), la soppressione di dieci vescovadi anglicani in Irlanda (1833) furono quindi riguardati come altrettanti atti di un risorgente giacobinismo persecutore. L'invasione dottrinale liberale, d'altronde, giungeva a chiedere la soppressione di tutti i simboli di fede nella liturgia e la riunione di tutte le sette nella « chiesa stabilita », ossia di stato. Si poteva prevedere che presto le sedi episcopali sarebbero state occupate da titolari inadatti, mentre già la proprietà ecclesiastica era in via di confisca. L'erastianismo diventava strumento del LIBERALISMO (v.). Era « l'apostasia nazionale ». Il KEBLE la denunciava con solenne gravità nel discorso delle assisi all'università di O. allargandosi in vaste risonanze. Era il 14 luglio 1833, data ammessa già dal NEWMAN (v.) come inizio del M. La questione vitale era: come sottrarre la chiesa anglicana all'invasione liberale? L'evangelismo e i principii della pseudo-riforma si rivelavano inefficaci. Occorreva una seconda riforma (cf. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, ed. Routledge, London s. a., p. 34-36).

La reazione era già in atto da tempo. Nel 1829 O. aveva respinto la candidatura di R. Peel a deputato dell'università; nel 1832 HUGH ROSE aveva fondato il *British critic* che diverrà poi l'organo del M. Scambi d'idee a voce e per lettera erano avvenuti quando si determinò la riunione di Hadleigh, cura del ROSE (25-29 luglio 1833). Vi presero parte W. PALMER, A. P. PERCEVAL, R. H. FROUDE, mentre il NEWMAN e il KEBLE si tennero in contatto per lettera. Vi fu posta in deliberazione la fondazione di un'Associazione degli amici della chiesa con un comitato direttivo che sorvegliasse le pubblicazioni dei soci. La fondazione non riuscì, avversata anche dal FROUDE e dal NEWMAN, il quale dalle iniziative personali si riprometteva risultati più significativi. Peraltro una petizione che domandava all'arcivescovo di Canterbury una dichiarazione di adesione alla dottrina e alla costituzione apostolica della chiesa, raccolse le firme di un terzo degli ecclesiastici e di 230.000 capi famiglia (un decimo del totale).

II. Personaggi principali. *H. J. Rose*, teologo di elevata religiosità, mente vigorosa, fredda e cauta nel giudicare, scriveva con calore ed energia, particolarmente bersagliando il criticismo e il razionalismo germanico. Morto prematuramente (1839), fu col PALMER e col PERCEVAL, tra i più moderati del M. (cf. NEWMAN, *Apol. cit.*, p. 42).

W. Palmer, del Worcester College, venuto d'Irlanda, deciso, erudito, pratico del metodo teologico scolastico e delle scuole cattoliche, godeva molta autorità in una larga cerchia di conoscenze fra gli alti dignitari anglicani « high and dry » (cf. *Apol. cit.*, p. 45 ss). Nel 1832 aveva pubblicato *Origines liturgicae*.

Hurrel Froude (1803-1836), allievo di Keble, fellow e tutor a O., multanime, gentile, scherzoso, paziente e forte, geniale e preciso, odiava i riformatori e amava la chiesa di Roma e le sue caratteristiche: gerarchia, sacerdozio, tradizione, verginità, culto della Vergine e dei Santi, presenza reale, miracoli, pur essendo meglio disposto verso la chiesa medievale che verso la stessa chiesa primitiva (*Apol. cit.*, p. 26-28). La morte lo colse vicinissimo al cattolicesimo per idee

e sentimenti. Mgr. R. KNOX lo giudicò il più attraente personaggio del M., un cospiratore nato, dotato di fascino personale irresistibile con aria di santo (cf. *Recessional for Tractarians*, in *Newman and Littlemore*, Oxford 1945, p. 25).

J. Keble (1792-1866), dolce e modesto ma forte, perfetto ecclesiastico della High Church e del *Prayer Book*, prima fellow dell'Oriel College e professore di poesia, poi curato di Hursley (Hampshire), fin dal 1827 aveva cantato la sua dottrina nel *Christian Year* (anno cristiano), raccolta d'inni religiosi. NEWMAN attesta che era già divenuto un popolare classico della lingua e aveva rialzato di colpo il tono della letteratura religiosa (*Apol. cit.*, p. 18 e ss; cf. però anche CHESTERTON, *L'età vittoriana nella letteratura*, trad. A. Camerino, Milano 1945, p. 25). v. KEBLE.

Edoardo Bouverie-Pusey (1800-1882), canonico della Christ Church, regio professore di ebraico nell'università di O., esercitato nello studio di mss. arabi, proveniva dalle università germaniche, da cui aveva importato infezioni razionalistiche. Erudito, ardente, pieno di fiducia in se stesso si da non temere nessuno, munifico nella sua carità, influentissimo per conoscenze e relazioni con le stesse autorità accademiche, era dal NEWMAN chiamato *ὁ μέγας* (il grande), un « esercito egli solo », ma da lui era anche ritenuto uno « stazionario », mai vicino a Roma (*Apol.*, p. 70-71). Entrò decisamente nel M. solo nel 1835 e ne fu presto il capo esecutivo (da lui i trattariani saranno chiamati « puseisti »). v. PUSEY.

J. H. Newman (v.) è la guida intellettuale e dottrinale del M., il cui atteggiamento teologico, non senza qualche forzatura, fu riassunto nella celebre frase di WARD: « Credo in Newman ».

W. G. Ward (1812-1882), uscito dalla scuola liberale di WHATELY e ARNOLD, conquistato al M. dalle *lectures* del NEWMAN in Adam de Brome Chapel e dai *Remains* del FROUDE, entrò in attività verso il 1839. Dialettico formidabile, si compiaceva di spingere all'estremo le sue deduzioni, turbando i timidi. A Newman era sì legato in questo tempo che soleva dire: « Newman è il mio papa; senza suo permesso non posso muovere un passo ». v. WARD.

Oakley (v.), ingegno elegante, mente classica, vero talento letterario, tipico oxfordiese sia in religione che in politica, entrò tardi nel M. (*Apol.*, p. 182).

Sono personaggi minori: J. DOBRÉE-DALGAINES, « spirito sottile e potente, dotato per ogni problema di filosofia religiosa e di teologia »; DODSWORTH, studioso delle profezie; il dr. HOOK che, come CHURTON, era esponente della High Church, SAMUEL FRANCIS WOOD, HARRISON (che iniziò la polemica con l'erudito abate francese Jager (v. NEWMAN), R. WILBERFORCE, TH. MOZLEY, FR. ROGERS, J. F. CHRISTIE, H. WILBERFORCE, R. F. WILSON, W. FROUDE, R. WILLIAMS, J. BLISS, J. MOZLEY, WOODGATE, IS. WILLIAMS e COPELAND, infine MANNING (v.) e FABER (v.), J. R. SCOTT, CHURCH.

FROUDE, NEWMAN e i giovani capeggiavano la corrente progressista del M.; ROSE, PALMER e PERCEVAL la conservatrice.

III. I tracts. Le due correnti avevano come fondamentale la dottrina della successione apostolica esposta da NEWMAN nel 1° tract, da KEBLE nel 4°, da PUSEY nel 7°, 78° e 81°. Considerate come il *signum signans* della vera chiesa, includente la sua apostolicità, cattolicità e autonomia, era concepita come un dono divino che attraverso le ordinazioni

risaliva agli apostoli: essa conferiva il potere delle chiavi, oltretutto il potere d'amministrare la parola di Dio e i sacramenti, che solo in questa trasmissione hanno la loro efficacia. La chiesa episcopale anglicana appariva al PUSEY, da questo lato, come la più perfetta unione tra l'oriente e l'occidente, seguita dalla chiesa greca e infine dalla romana. La teoria si appellava alla chiesa primitiva e alle autorità anglicane del sec. XVII, Laud, Bramhall, Wake, Andrews, Sanderson, Jer. Taylor, Pearson, Beveridge, Wilson, Horsley, Jebb, Van Mildert. La prima formulazione dell'eccelesiologia trattariana si deve riportare al NEWMAN (v.), che la pubblicò dopo tre anni di studi nel *Prophetic office*, per chiarire ad amici e nemici la posizione del M. nei confronti di Roma. In forma scolastica la teoria fu esposta pure dal PALMER in *A treatise on the christian church*, che meritò una confutazione del Perrone (riassunto presso *Apol.*, p. 73-82 e nel tract 719).

I *Tracts pul forth to meet the exigencies of the times* (trattatelli editi per andare incontro alle esigenze del tempo), irradiatisi da O. anziché da Londra per suggerimento del Newman, iniziati anonimi il 9 sett. 1833, furono il veicolo principale della diffusione del M. Alla fine del 1834 i primi 46 tracts furono riuniti in un volume, seguito più tardi da altri cinque. Loro scopo era restaurare le dottrine cattoliche in seno all'anglicanesimo per rialzarvi il livello di vita religiosa. Il ritualismo vi ebbe dapprima poca parte (v. oltre). Le trattazioni erano principalmente dottrinali e, da principio, brevi, affermative, espositive. Altri temi illustrati erano: preghiera, culto, dogmi anglicani, digiuno, Comunione frequente. Davano estratti di teologi e traduzioni dei primi padri della chiesa. Tuttavia l'accordo fra i trattariani era ancora molto imperfetto e la dottrina poco definita.

Nonostante l'esito lusinghiero, NEWMAN sul principio del 1835 fu tentato di sospendere la pubblicazione dei tracts. Ma la collaborazione più attiva del PUSEY apportò preziose energie alla lotta. I liberali dell'università erano stesi in lizza nel 1834 con un opuscolo in cui lo stesso dogma trinitario era presentato come libera opinione teologica (*Apol.*, p. 65 ss.). PUSEY pubblicò nel 1835 i tracts 67° — 79°, di 100 pp. ciascuno: costituivano lo studio più approfondito sul battesimo fino allora pubblicato in Inghilterra. Il cambiamento di metodo si impose anche agli altri scrittori dei tracts.

Oltre i tracts servirono a diffondere il M. il *Churchman's manual* del PERCEVAL, che ebbe larghe e alte approvazioni, e soprattutto i discorsi domenicali del NEWMAN in St Mary's.

I padri, considerati come « canali per i quali arriva fino a noi la dottrina dei due testamenti », venivano sempre più apprezzati dai dottori del M. Si risolse di pubblicare tutta una *Biblioteca dei padri della chiesa cattolica anteriore alla divisione dell'oriente dall'occidente*. Vi cooperarono PUSEY, NEWMAN, KEBLE, MARRIOT, CHURCH, MORRIS. Tra il 1838 e il 1854 furono editi 38 voll., seguiti da un'altra decina, intesi tutti a dimostrare la continuità della chiesa primitiva nell'anglicanesimo.

Intanto il tract 75° induceva molti alla recita del breviario romano. La pubblicazione dei *Remains*, diario intimo e corrispondenza di R. H. FROUDE, suscitava nuovi ardori di riforma, mentre inaspriva la reazione: straordinaria impudenza era giudicata da ARNOLD; un rinnovamento del papismo, vi de-

nunziava il dr. FAUSSET nel discorso all'università del 20 maggio 1838. In precedenza si era perfino inventata una epistola pontificia ai trattariani (ne fu autore il dr. DICKINSON, poi « vescovo » anglicano); questi erano insultati come oscuri fanatici, idolatri peggiori dei cattolici romani (ARNOLD, *The Oford malignants*, in *Edinburgh Review*, apr. 1836).

A propria difesa i trattariani accentuarono la loro posizione antiromana. La quale tuttavia li spinse ad un esame più accurato delle dottrine romane. Partiti dalla noncuranza e dal disprezzo per Roma, pervennero, sotto l'influenza del FROUDE, a considerare più benevolmente il cattolicesimo romano: la teoria dei « tre rami » lo riconosceva come una porzione della chiesa cattolica, accanto ai « rami » anglicano e ortodosso. NEWMAN si poneva anche la questione dell'« infallibilità » della chiesa; ma allora credeva di doverla negare limitandosi a riconoscere alla chiesa una vera autorità, varia nei suoi gradi, suprema solo nei punti fondamentali.

Il M. si espandeva e si radicava come « uno spirito alleggiante, sottile, impalpabile, inafferrabile, risultato di molte cause e risveglio spirituale » (*Apol.*, p. 113). Già nel 1836 era riuscito a far cadere nell'univ. di O. la candidatura di HAMPDEN a « regius professor » di teologia, accusandolo di LATITUDINARISMO (v.) perché sosteneva che i « 39 articoli » erano una interpretazione temporanea e non già un'affermazione autentica della rivelazione. Poi il M. aveva rifiutato di concorrere alla sottoscrizione per l'erezione di un monumento ai « martiri » della riforma, Cranmer, Ridley e Latimer.

Le autorità dell'università rimasero a lungo in « serena ignoranza » del M., ridentosene o gridando al papismo. I vescovi, pochissimi dei quali erano teologi, se ne disinteressarono, benché i trattariani li circondassero di venerazione e li invitassero a capeggiare il M.; alcuni dalla perplessità passarono all'ostilità aperta denunciando « la mina deposta sotto le fondamenta della Riforma da uomini in mala fede che sedevano sulla cattedra dei riformatori » (così nel 1838 il vescovo di Chester, J. B. SUMMER). Il « vescovo » di Oxford, BAGOT, amico del Newman, non risparmiava critiche generiche ai tracts; Newman si offrì allora a ritirare i tracts incriminati, ma il Bagot non insistette (*Apol.*, p. 88). I vescovi anglicani rimasero in generale estranei e sordi al M.

IV. Crisi. Verso il 1840 si apre una seconda fase nel M. I giovani avevano superato le posizioni dottrinali del Newman e tendevano apertamente all'unione con Roma. Non era facile al NEWMAN trattenerli da quel passo che egli riteneva allora imprudente. Il tract 90° aveva lo scopo di tenerli legati all'anglicanesimo: la tesi centrale era che i « 39 articoli » non si opponevano alla dottrina cattolica, ma parzialmente ai dogmi di Roma e generalmente ai suoi errori: infatti essi condannavano il papato non in se stesso ma nella sua politica, ripudiavano il purgatorio inteso come mezzo di salvezza per i reprobati, le indulgenze intese come perdono da ottenersi per danaro...; d'altronde i 39 articoli raccomandavano le *Homelies*, le quali, a lor volta, mantengono parecchie dottrine romane come il canone biblico, i sacramenti dell'ordine e del matrimonio, l'autorità dei primi concilii...

L'intesa del NEWMAN col suo vescovo aveva stabilito che la condanna gli sarebbe stata risparmiata

al prezzo della cessazione dei tracts. L'intesa non fu osservata da parte degli alti dignitari ecclesiastici: prima della fine del 1842, ben 42 vescovi anglicani, ai quali si aggiunse il BAGOT, avevano condannato il tract 90°, mentre odiose vessazioni erano esercitate contro i trattariani. Nel 1843 PUSEY fu sospeso per due anni dalla predicazione nell'università per aver sostenuto la presenza reale. Nessuna discolpa fu ammessa e nessuna confutazione tentata: si procedeva per condanne senza ascoltare gli imputati.

L'accordo fra Prussia e Inghilterra per la nomina alternativa di un vescovo a Gerusalemme con poteri sui protestanti inglesi e tedeschi (1841), parve confermare l'intolleranza delle autorità per le idee trattariane.

NEWMAN, che già nella Quaresima del 1840 s'era ritirato a Littlemore occupandosi del coro e delle scuole dei poveri, lasciava ora il suo posto nel M., tornava definitivamente a Littlemore nella primavera del 1842, dimettendosi anche da St. Mary il 18 sett. 1843. Alcuni discepoli, tra i quali DALGAIRNS, BOWLES, ST. JOHN, STANTON, lo seguirono dandosi a vita quasi monastica, rassegnati a rimanere, « con Mosè nel deserto o con Elia scomunicato fuori del tempio », fra le dieci tribù favorite ancora dalla divina misericordia del titolo di popolo eletto. Un argomento « più alto delle note » li sosteneva: la vita della grazia, soprattutto quella sacramentale, non mancava tra gli anglicani. « Anni senza base soddisfacente per la mia professione religiosa, dirà il NEWMAN, in istato di malattia morale, incapace sia di accettare l'anglicanesimo, sia di andare a Roma » (*Apol.*, p. 173-6).

Proseguiva intanto il tentativo di cattolicizzare l'anglicanesimo con le *Vite dei santi inglesi*, ben presto avversate anche da amici, quali il PUSEY e GLADSTONE, come troppo « romane ». La scissione nel partito diveniva sempre più profonda. Dei vecchi trattariani alcuni erano venuti meno nell'ora della prova, rifugiandosi nel movimento liberale, che doveva non molto dopo trionfare ad O. Altri rimanevano ancorati alla « via media » o alla teoria dei « tre rami », preparando la cristallizzazione della loro corrente nel puseismo, ritualismo, anglocattolicesimo. Pochissimi erano passati a Roma; tra questi SMITH e l'instabile SIBTHORPE fin dal 1841, il LOCKHART nel 1843. Costui era stato attratto dal GENTILI, che in talare aveva fatto visita, insieme col PHILLIPPS, a W. G. WARD nell'ottobre 1842, intrattenendosi anche col Newman e particolarmente col Pusey. Si ebbero pure conversazioni di WARD e di OAKLEY a Oscott, coi due convertiti pretrattariani PUGIN e PHILLIPPS, nonché con WISEMAN, sulle condizioni per l'unione con Roma, e infine visite entusiastiche al monastero cistercense di Grace-Dieu. Questi contatti erano disapprovati dal NEWMAN, il quale tuttavia aveva accettato il disegno dei più giovani discepoli: preparare l'unione in corpo e impedire nel frattempo le conversioni individuali. All'unione in corpo era di ostacolo l'alleanza dei cattolici coi liberali, a rompere la quale PHILLIPPS e lord SHREWSBURY pensavano a un « partito cattolico »; l'unione avrebbe richiesto anche migliore preparazione di animo nei cattolici, dai quali si invocavano non tanto dei missionari controversisti quanto dei veri apostoli (*Apol.*, p. 209).

WARD intanto, non potendo più battersi dalle colonne del *British critic* che aveva cessato di vivere, nel giugno 1844 pubblicò *Ideal of christian church*

considered in comparison with the existing practice (l'ideale di una chiesa cristiana considerato nei confronti della prassi vigente). Egli vedeva quell'ideale realizzato dalla chiesa romana; pertanto auspicava che su di essa si modellasse l'anglicanesimo, riconoscendone l'autorità e unendosi ad essa. Si gloriava di professare, con molti ecclesiastici anglicani, tutta la dottrina romana: ciò aveva proclamato anche all'atto della firma dei 39 articoli, e mai alcuna censura l'aveva colpito. Ma il 13 feb. 1845 l'assemblea generale dell'università (« convocation ») condannò il libro e degradò il suo autore. La condanna colpì pure l'OAKLEY, che poco appresso si dichiarò solidale con WARD.

Pochissimi tra i cattolici avevano seguito con interesse e simpatia il M. Tra questi lo SPENCER (v. IGNAZIO di S. Paolo), anima della grande crociata di preghiere per la conversione dell'Inghilterra. WISEMAN, allora coadiutore di WALSH (che era vicario apostolico del distretto centrale), aveva emanato nel 1841 una lettera « sull'unità cattolica », indirizzandola al lord SHREWSBURY e invitando apertamente gli « uomini di O. » a lavorare per la riunione della « chiesa stabilita » con la S. Sede. Ma un suo tentativo di comunicazione diretta col NEWMAN aveva ricevuto una risposta sconcertante. Il più ardente fautore dei trattariani era A. PHILLIPPS, sostenuto come lo SPENCER, dall'amicizia col ven. DOMENICO della Madre di Dio, passionista, conosciuto a Roma fin dal 1830; di lui egli fin dal 1831 aveva tradotto e pubblicato un opuscolo di preghiera fidente e accorata (*Il piano dell'Inghilterra*, Leicester), che inviò poi a O. nel momento critico del M. Il PHILLIPPS traeva conforto anche dalle preghiere e predizioni di S. PAOLO della Croce intorno all'avvenire religioso dell'Inghilterra (cf. YOUNG URBAN; *Life and letters of the ven. father Dominic*, London 1926, p. 79; P. STANISLAO, *Vita del B. V. N. Strambi*, Roma, p. 530).

V. Scioglimento. Elemento risolutivo nell'ultima fase del M. fu l'opera del ven. p. DOMENICO della Madre di Dio. La sua straordinaria vocazione all'apostolato tra gli anglicani, la sua santità e dottrina, i suoi metodi missionari colpirono i trattariani più autorevoli. Secondo il MANNING, egli « fu l'uomo prescelto da Dio per condurre all'unità della chiesa cattolica molti dei più noti convertiti d'Inghilterra » (cf. G. B., *Chiese italiane nella Londra dell'Ottocento*, in *L'Osserv. Romano*, 3 sett. 1950). Il suo primo contatto col M. risale al 1840: durante una sua breve visita in Inghilterra, a Grace-Dieu, ospite del PHILLIPPS, aveva letto molti tracts e un opuscolo sulle condizioni per la unione, rimanendo entusiasta del M. Dopo la pubblicazione del celebre articolo di DALGAIRNS, che sembrava alimentare le più rose speranze per l'unione (*Univers*, 13 apr. 1841), p. DOMENICO mandò dal Belgio all'articolaista una lunga epistola latina, giudicata dal CAMM « magistrale », e dal TRISTRAM « una formidabile composizione » (essa non fu pubblicata bensì inviata per via privata attraverso lo SPENCER e il BLOXAM). Ne seguì una corrispondenza rara, ma commossa ed intima, grazie alla quale p. Domenico poté prestare una specie di assistenza spirituale al destinatario e indirettamente all'intero gruppo. P. DOMENICO inoltre fece avere ai trattariani, ritirati a Littlemore col NEWMAN, una copia del *Piano dell'Inghilterra*, un estratto delle *Regole* dei passionisti, discipline, cilici e, nell'incontro del 24 giugno 1844,

anche alcuni suoi manoscritti di controversia. Come l'incontro abbia colpito il NEWMAN (v.) è dato rilevare dal biglietto inviato dal Newman agli amici alla vigilia della conversione. P. DOMENICO era agli occhi dei trattariani più progrediti l'argomento vivente della santità della chiesa di Roma e una voce pura della Provvidenza.

Le perplessità e i timori che si ripetessero erronee esperienze di un prossimo passato andavano così scomparendo. Anche le ultime difficoltà d'ordine intellettuale svanivano grazie allo studio dello sviluppo del dogma, alla luce di opuscoli e di opere ignaziane, alfonsiane e rosminiane, che il sacerdote cattolico dott. RUSSEL aveva fornito ai littlemoriani.

W. G. WARD, che poco dopo la sua condanna si era sposato, abiurò l'anglicanesimo nel sett. 1845, seguito il 29 sett. dal DALGAIRNS che volle compiere il gran passo nelle mani del p. DOMENICO ad Aston Hall. Nella biblioteca di Littlemore, dinanzi al fuoco, la sera 8 ott. 1845 NEWMAN (v.) iniziava la sua confessione al venerabile che piangeva di gioia. Il giorno seguente p. DOMENICO ammise nella chiesa, oltre il NEWMAN, anche STANTON e BOWLES, preceduti nella conversione da ST. JOHN e seguiti da F. W. FABER, OAKLEY, COFFIN, T. MEYRICK, A. CHRISTIE, R. SIMPSON, NORTHCOTE, J. B. MORRIS, G. RYDER, D. LEWIS, più tardi da MANNING (1851) e da centinaia di altri eminenti ecclesiastici e laici. GONDON, uno studioso che aveva costantemente seguito il M., nel 1852 recensiva 225 conversioni illustri (*Les récentes conversions d'Angleterre*, Paris 1852; *Conversion de 150 ministres anglais*, ivi 1849; *Motifs de conversion de dix ministres anglicans*, ivi 1847). « In Inghilterra, scriveva nel 1853 il PERRONE, le conversioni al cattolicesimo si moltiplicarono in modo veramente prodigioso » (*Il protestantesimo e la regola di fede*, Roma 1853, p. 111, p. 195). La corrente delle conversioni non si arrestò più e negli ultimi decenni raggiunse la media annuale di diecimila. « Questo ritorno dell'Inghilterra, che ha veramente del prodigioso, non si deve che al sangue dei martiri e alla preghiera di molti: nessun'altra ragione se ne potrebbe dare » (G. DE LUCCA, *I cento anni del rifiorire cattolicesimo inglese*, in *L'Osserv. Rom.*, 2-3 ott. 1950).

VI. Conclusioni. Non è facile valutare l'apporto numerico dei convertiti del M. alla chiesa cattolica in Inghilterra al momento finale del dramma. La forte immigrazione irlandese, causata dalla carestia del 1845-46, popolò le parrocchie inglesi fino allora piccole e omogenee. L'apporto spirituale è più cospicuo. Il M. portò sangue nuovo e fresco nelle comunità cattoliche d'Inghilterra e segnò « una rinascita umana in seno al cattolicesimo » (TARDIVEL, *La personnalité littéraire de Newman*, Paris 1937, p. 60). La « piccola scuola » dell'oratorio del NEWMAN costrinse le altre scuole cattoliche a gareggiare con le accademiche. MANNING e WARD combatterono efficacemente la mentalità filogallicana dei cattolici di vecchio stampo, FABER e DALGAIRNS paragarono dall'oratorio di Londra le pratiche di devozione del continente. La liturgia, il cerimoniale e l'arte sacra, già avviate a nuova vita dai convertiti pretrattariani, raggiunsero nuovo splendore. Era l'inizio della « seconda primavera », uno dei più grandi avvenimenti del sec. XIX per tutti i paesi anglosassoni, con benefiche ripercussioni su tutti gli altri paesi protestanti, particolarmente sull'Olanda.

VII. Bibliografia. — v. la bibliogr. di ANGLICANESIMO, INGHILTERRA, dei personaggi citati nel testo (in particolare di NEWMAN). — Qui segnaliamo alcuni studi generali e parziali in ordine cronologico di ediz. — J. H. THOM, *The life of the rev. J. Blanco White*, 3 voll., 1845. — STANLEY, *Life and correspondence of Th. Arnold*, 2 voll. — *La conversion de 46 ministres anglicans*, Tournai 1846 (anonimo). — C. F. CHEVÉ, *Diction. des conversions*, in *Nouv. encyclopédie théol.* Migne, Paris 1852. — BROWNE, *History of the tractarian Mov.*, Dublin 1856. — Id., *The trials of the faith*, London 1860². — J. A. FROUDE, *The nemesis of faith*, London 1859. — FR. OAKLEY, *Historical notes on the tractarian Mov.* (1833-1845), ivi 1864. — ST. A. BROCKE, *Life and letters Fr. W. Robertson*, ivi. — J. T. COLERIDGE, *A memoir of J. Klebe*, London 1868. — A. P. FORBES, *An explanation of the 39 articles*, 2 voll., Oxford 1868. — DENISSON, *Notes of my life* (1805-1878), London. — MEYRICK, *Narrative of three years of undergraduate life at Trinity College Oxford* (1844-1847), ivi 1872. — MAC CARTHY, *A history of our own times*, London 1879. — HUNT, *Religious thought in England in the XIX cent. A contribution to the history of theology*, 3 voll., 1870-73. — T. MOZLEY, *Reminiscences of Oriel College and the O. Mov.*, 2 voll., London 1882. — A. MOZLEY, *Letters of canon J. B. Mozley*, ivi 1884. — W. WARD, *W. G. Ward and the O. Mov.*, ivi 1890. — H. BROWN, *The O. M.*, per la Catholic Truth Soc., nov. 1892. — DE MADDAUNE, *Histoire de la renaissance catholique en Angleterre*, Paris 1896. — RAGEY, *La crise religieuse en Angleterre*, ivi 1896. — J. H. OVERTON, *The anglican revival*, London 1897. — P. LIDDON, *Life of Pusey*, 4 voll., ivi 1893-1897. — WALSH, *Secret history of the O. M.* ivi 1899⁵. — R. ORNSBY, *Memoirs of J. R. Hope-Scott*, 2 voll., ivi 1884. — W. WARD, *W. G. Ward and the catholic revival*, London 1893. — CH. WORDSWORTH, *Annals of my early life* (1806-1846), ivi 1891. — R. W. CHURCH, *The O. M. Twelve years, 1833-1845*, ivi 1891 (v. dello stesso anche *Occasional papers*, 2 voll.). — W. LOCK, *J. Keble*, London 1893. — PREVOST, *Autobiography of Is. Williams*, ivi 1893. — M. CHURCH, *Life and letters of dean Church*, ivi 1895. — A. P. HORT, *Life and letters of T. J. A. Hort*, 2 voll., ivi 1896. — THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*, 3 voll., Paris 1899-1906. — G. B. PAGANI, *La vita di Luigi Gentili*, Roma 1905. — G. F. BRINDGES, *The Oxford reformers and english church principles. Their rise, trial and triumph*, London 1908. — W. L. KNOX, *The catholic movement in the church of England*, ivi 1930². — P. E. SHAW, *The early tractarians and the eastern church*, Milwaukee 1930. — C. P. S. CLARCKE, *The O. M. and after*, London 1932. — J. BIVORT DE LA SAUDÉE, *Après un siècle du M. d'O.* (1833-1933), in *Etudes*, 20 sett. 1933. — W. PERRY, *The O. M. in Scotland*, Cambridge 1933. — J. L. MAY, *The O. M., its history and its future: a layman's estimate*, London 1933. — D. MORSE-BAYCOTT, *The secret history of the O. M.*, ivi 1933. — O. M., *centenary tracts. The church of England and the Holy See*, 1933 ss. — F. L. CROSS, *The tractarians and roman catholicism*, London 1933. — *Report of the O. M. centenary Congress*, Milwaukee Wisc. 1933. — T. DILWORTH-HARRISON, *Everyman's history of the O. M.*, London 1933. — B. LEEMING, *De motu oxoniensi et de anglocatholicis*, in *Gregorianum* 15 (1934) 59-81, 165-186. — J. L. DE LA VERDONIE, *Influence du M. d'O. sur les conversions au catholicisme en Angleterre*, in *Revue apoloq.* 58 (1934) 199-223. — A. GRAZIOLI, *Chiesa anglicana e cattolicesimo dopo l'editto di libertà* [1820], in *Scuola Catt.* 63 (1935) 172-185. — J. HUBY, *Wilfrid Ward et ses souvenirs. Le catholicisme en Angleterre après les M. d'O.*, in *Etudes* 223 (1935) 721-742. — LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il M. di O.*, Brescia 1935 (conduce la narrazione fino al 1929; vi sono quindi comprese le conversazioni di Malines). — M. WARD,

The Wilfrid Wards and the transition, London 1934-37. — P. SCHAEFFER, *The catholic regeneration of the church of England*, trad. dal tedesco per E. Talbot Scheffauer, ivi 1935. — G. FABER, *Oxford apostles*, ivi 1936. — W. WARD, *The life of J. H. card. Newman* (based on private journals and correspondence), ivi 1937. — W. G. ADDISON, *Mr. Gladstone: the churchman*, in *Theology* 39 (1939) 439-446. — J. Y. O'CONNOR, *The catholic revival in England*, New-York 1942. — S. L. OLLARD, *The Oxford architectural and historical society and the O. M.*, in *Oxonensia*, V, p. 146-160. — A. L. DRUMMOND, *Blanco White spanish priest, refugee, celebrity, english clergyman, unitarian and sceptic (1775-1841)*, in *The Hibbert Journal* 42 (1944) 263-272. — C. DAWSON, *The spirit of the O. Mov.*, London 1945². — A. L. DRUMMOND, *Fiction a. the O. Mov.*, in *The Church Quart. Rev.* 140 (1945) 29-50. — L. BOUYER, *Le souvenir de Mary Newmann*, in *Etudes* 246 (1945) 145-159. — D. GWYNN, *The famine and the church in England*, in *The Irish eccles. Record* 69 (1947) 896-909. — *Id.*, *Father Gentili (1801-1848)*, ivi 70 (1948) 769-784. — *Id.*, *Heralds of the second spring*. I, *Bishop Baines*. II, *Ambrose Philipps*. III, *Father Gentili*. IV, *A. Welby Pugin*. V, *Bishop Walsh*. VI, *Father Dominic Barberi*. VII, *Cardinal Acton*. VIII, *Frederic Lucas*, in *Clergy Review* 29-30 (1948) 94-109, 251-265, 395-412, 39-53, 100-118, 176-196, 248-265, 310-321; dello stesso autore v. anche *Lord Shrewsbury, Pugin and the catholic revival*, London 1946 (vi ha larga parte anche il Philipps). — H. R. T. BRANDRETH, *The ecumenical ideals of the O. Mov.*, London 1947 (pp. 96). — *Id.*, *Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles I d'Angleterre*, in *Irenikon* 21 (1948) 32-47, 179-92. — *Id.*, *Dr. Lee of Lambeth. A chapter in parenthesis in the history of the O. Mov.*, London 1951. — D. GORCE, *Leçons d'une centenaire*, Strasbourg 1947. — *Id.*, *Marie médiatrice et le Mouv. d'Ox.*, ivi 1947. — *Id.*, *Les Pères et le Mouv. d'O.*, in *Studia patristica* a cura di K. ALAND-F. L. CROSS (Berlin 1957) 621-32. — J. E. HANDLEY, *The famine and the development of the church in Scotland*, in *The Irish eccles. Record* 69 (1947) 910-924. — L. E. E. BINNS, *The religion in the victorian era*, London 1947. — *MAR-CHAL*, in *Diction. de théol. cathol.* IX, col. 1675-1704; cf. XIII, col. 1363-1425; XV, col. 3511-19. — J. BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicans et catholiques. Le problème de l'union anglo-romaine (1833-1933)*, Bruxelles 1949. — B. MONSEGU, *El ven. Don. Barberi en el marco historico-teológico del llamado Movimiento de O.*, in *Rev. españ. de teología* 9 (1949) 607-33. — M. NÉDONCELLE, *Trois aspects du problème anglo-catholique au XVII^e siècle, avec une analyse des XXXIX articles d'après Chro. Davenport et J. H. Newman*, Paris 1951, aspetti poco noti del M.: John Barnes benedettino, Obadiah Walker, Cristof. Davenport (cattolico che spiega i 39 articoli in senso cattolico), l'autore del *Proposal* del 1704 Will. Bassett (anglicano, redattore d'un *Irenikon*) e altri irenisti assai poco realisti, fautori di intese illusorie. — *Id.*, *L'esthétique de J. Keble*, in *Rev. des sc. relig. de l'union. de Strasbourg* 27 (1953) 17-39.

VIII. I postumi. Puseismo, Ritualismo, Anglo-cattolicismo sono la continuazione del M. dopo la conversione del NEWMAN. Il puseismo designa la prima fase, dove si forma e si afferma un sistema dottrinale di tendenze cattoliche. Il ritualismo segna il prevalere della questione liturgica che il M. vuol risolvere col ritorno alle pratiche cattoliche. L'anglocattolicismo è la conquista di uno *status* da parte del M. in seno all'ANGLICANESIMO (v.), con mire ulteriori. Il M. si sviluppa particolarmente in Inghilterra, ma ha riflessi, talora cospicui, anche nelle chiese degli EPISCOPALIANI (v.) d'America e nelle missioni anglicane.

IX. Puseismo. EDOARDO BOUVERIE PUSEY (n. a Pusey House nel Berkshire, il 22 ag. 1800) poteva dirsi capo del M. fin dal tempo del ritiro del Newman a Littlemore; dopo la conversione di questo, la sua voce rimase la più autorevole fra i trattariani. Riuscì a rianimare gli amici nella tempesta suscitata dai protestanti in seguito alla perdita del Newman. Il suo *Manifesto* del 16 ott. 1845, pubblicato in *English Churchman*, sebbene ribadisse argomenti già usati e poi ripudiati dal Newman, non mancò di effetto. Anzi G. B. MOZLEY, «lo scrittore più penetrante e più intelligente del M. dopo il Newman» (cf. C. LOVERA di Castiglione, *Il M. di O.*, Brescia 1935, p. 147) e uno dei fondatori del *Guardian*, trasportò a Londra il centro di diffusione delle nuove idee, raggiungendo così le folle. Il MANNING poi lavorava soprattutto ad affermare l'indipendenza della chiesa dallo stato.

Incescose e dure lettere del nuovo vescovo di Oxford, SAMUEL WILBERFORCE, non impedirono al P. di continuare per la sua via. L'1 feb. 1846, terminati i due anni di sospensione che si era attirato per la sua affermazione della presenza reale, il P., nel suo discorso di turno all'università, dimostrò il potere di assolvere del sacerdote servendosi dei testi ufficiali anglicani. La reazione si scatenò; lo stesso *Times* disapprovò il discorso; ma non si giunse alla condanna, per non mettere in chiaro la stridente contraddizione del *Prayer Book* coi 39 articoli. Molti amici abbandonarono allora il P. Lo stesso KEBLE ebbe un attimo di esitazione, ma si riebbe presto e riaffermò la sua adesione al M., ancorandosi alla teoria dei «tre rami» e argomentando in favore dell'anglicanesimo dalla vita di grazia e di santità di molti dei suoi correligionari (cf. la pref. ai suoi *Sermons acedemical and occasional*, 1847); era l'argomento base per molti fedeli del M., tra i quali emergevano MARRIOT, ROGERS e CHURCH.

P. confessava ed assolveva fin dal 1838, seguito da altri ecclesiastici trattariani. La campagna di stampa contro la confessione non fece che aumentare la curiosità del pubblico per la «novità»; in breve P. divenne il «padre» per eccellenza. Nell'amministrazione della penitenza seguiva il rito e la morale cattolica, attirandosi gravi rimproveri dal WILBERFORCE.

Egli tuttavia non si risolvette a confessarsi che l'1 dic. 1846. Assoggettò allora a KEBLE anche il proprio regolamento di vita, che diceva tra l'altro: «levata all'alba, cilicio salvo malattia, sedia e letto duro, mai quantì, viaggiare povertamente, non bere né birra né vino, accettare i cibi come sono senza lamentarsi, modificare la curiosità, mai parlare di sé né dei propri lavori... fare le preghiere in spirito di penitenza». KEBLE copì per sé tali regole, cercando insieme di moderare l'amico. KEBLE e P. si confessavano tre volte l'anno (LOVERA, *o. c.*, p. 153-154).

I duumviri del M. scesero anche in lotta, il primo con *Eucharistic adoration* (1857), il secondo con *The doctrine of the real presence as contained in the fathers* (1855), quando l'arcidiacono di Taunton DENISON fu processato e deposto dal suo arcivescovo per aver difeso la presenza reale (il giudizio dell'arcivescovo fu cassato allora dalla Corte degli Archi per vizio di procedura). Un altro discepolo del P., FORBES, divenuto vescovo di Brechin in Scozia, nella sua prima pastorale affermava non solo la presenza reale e il culto che le si deve, ma anche il carattere

sacrificale dell'Eucaristia (ag. 1857). I colleghi lo citarono a comparire, dividendo di deporlo, ma poi si accontentarono delle sue spiegazioni.

Maggiore opposizione fu spiegata contro la confessione. TAIT, allora vescovo di Londra, depose il vicario di Pimlico perché incoraggiava la confessione abituale. Le correnti protestanti cercavano di far sopprimere le rubriche del *Prayer Book* che la giustificano o di ottenerne una interpretazione loro favorevole.

Più radicale e vasta fu la lotta del M. contro la « chiesa larga » (v. ANGLICANESIMO), la quale, con STANLEY e JOWETT, dopo la partenza del Newman, era riuscita a trionfare a Oxford. STANLEY, « tutor » e dal 1856 « regius professor » di storia ecclesiastica all'università, negava le pene eterne, evitava di pronunziarsi sulla divinità di Cristo e sosteneva che Cristo non aveva predicato dei dogmi ma solo una morale. Egli riformò in direzione laica l'università, segnando l'inizio della sua decadenza. Creato decano di Westminster, fece della sua abbazia la cittadella della *Broad Church* (chiesa larga) e un centro di attrazione per ribelli e increduli (tra cui DOLLINGER e RENAN).

JOWETT, « regius professor » di greco all'università e « tutor » dal 1842, verso la fine della sua vita appare come uno scettico assoluto, quasi ateo, laicista (LOVERA, o. c., p. 277). Altri rappresentanti della chiesa larga erano DENISON MAURICE a Londra, ANTHONY HORT a Cambridge, WILLIAM ROBERTSON. Frutto di questa corrente furono sette *Essays and Reviews* (1860), in cui TEMPLE accusava di debolezza l'apologetica cristiana, BADEN POWELL negava la realtà dei miracoli, WILLIAM esaltava la critica demolitrice dei tedeschi, JOWETT negava l'ispirazione biblica, GOODWING metteva in contrasto le scoperte scientifiche con la cosmogonia mosaica, WILSON e PATTINSON esaltavano una chiesa senza dogmi. Furono detti i *septem contra Christum*.

Il M. riuscì a ottenere che i *Saggi* fossero condannati da 27 « vescovi », seguiti poi dalla Corte degli Archi; ma ogni effetto della condanna fu annullato dall'assoluzione del tribunale supremo (il comitato del consiglio privato della regina) e dall'elevazione del TEMPLE a vescovo di Exeter, indi di Londra e di Canterbury (1860-1896).

Vivacissimi furono pure gli attacchi dei trattariani contro la proposta di un *bill* in favore dell'allargamento del divorzio, patrocinato dalla Camera dei Lords, da TAIT e dall'arcivescovo di Canterbury (1857).

Il P. giunse, col suo fedele LIDDON, a minacciare le dimissioni qualora fosse stato tolto dalla liturgia, oppure alterato nel suo testo il simbolo *Quicumque*, la cui recita era prescritta 23 volte l'anno dal *Prayer Book*. Il suo passo fu efficace: prevedendo la catastrofe che ne sarebbe seguita tra gli anglicani, il TAIT, che con la « Broad Church » aveva difeso il progetto di emendamento di alcune clausole del simbolo, si unì agli altri vescovi della commissione reale d'inchiesta sulle rubriche (1870).

La radice di tutti questi pericoli per l'ortodossia giustamente i capi del M. la scorgevano nell'asserimento della « chiesa stabilita » allo stato, come si era constatato ancora una volta in tre critici episodi: i casi Gobat, Hampden e Gorham. GOBAT, ex-luterano ed ora diacono anglicano, ma sospetto di eresia, era stato scelto come successore del primo ve-

sco della sede anglogermanica di Gerusalemme. Le proteste dei puseisti furono vane, ché il 15 lu. 1846 il Gobat fu consacrato dall'arcivescovo di Canterbury. Nel caso HAMPDEN (1847) le proteste trattariane giunsero fino in parlamento. Hampden era stato nominato vescovo di Hereford. I puseisti consideravano quel latitudinarista come eretico, ma le loro proteste furono vane anche questa volta. P. sconsolato esclamava che la chiesa era tradita dai suoi capi, ma per conforto suo e dei suoi diceva che si appoggiava sulla « chiesa anglicana e sui padri ». Nello stesso anno si ebbe la nomina di GORHAM a una parrocchia della diocesi di Exeter. Il vescovo rifiutò l'investitura perché il candidato insegnava che la grazia della rigenerazione non era sempre unita all'atto del battesimo. Dopo una lunga serie di ricorsi ed appelli, il consiglio privato della regina sentenziò che la dottrina del Gorham non era contraria a quella ufficiale della chiesa stabilita. Tra i puseisti e nell'alta chiesa » fu la costernazione. Proteste, risoluzioni, indirizzi, opuscoli, perfino due grandi comizi (lu. 1850), tutto fu messo in opera per impedire al Gorham di prender possesso della parrocchia, ma tutto fu inutile di fronte all'intervento statale.

KEBLE invocava il « distabilimento » della chiesa d'Inghilterra, cioè una specie di separazione della chiesa dallo stato. HOPE, più logico, ripeteva che non v'era rimedio se non nel passaggio a Roma. P. e Keble raccomandavano pazienza, considerando il fatto come un accidente deplorabile ma rimediabile. Per molti tuttavia la misura fu colma: MANNING, MASKELL, DODSWORTH, ANDERSON, HOPE, SCOTT, ALLIES, lord FIELDING, MONSELL (poi lord EMLY), BELLASIS, H. WILBERFORCE (fratello del vescovo di Oxford) e altri passarono in breve al cattolicesimo. Per l'anglicanesimo era una seconda catastrofe. La stessa posizione del P. appariva scossa davanti ai nemici come davanti agli amici. S. WILBERFORCE lo accusò di essere null'altro che « un uccello di richiamo » al servizio del papismo e minacciò di sospenderlo. DODSWORTH gli aveva chiesto donde egli traesse la giurisdizione per confessare in tutta l'Inghilterra; il P. rispondeva allegando la propria esenzione dai vescovi perché membro dell'università, ma il Dodsworth replicava, questa volta privatamente, che quello non era se non un privilegio papale.

Il suo vescovo era già da tempo irritato con lui per l'affare della chiesetta di S. Salvatore in Leeds, che il P. aveva fatto costruire del suo e funzionare secondo il suo programma (1845). Il clero che vi era addetto dopo due anni era passato, con alcuni del popolo, a Roma; lo stesso avevano fatto i successori, dopo che una sospensione li aveva convinti che l'anglicanesimo non tollerava pratiche cattoliche (1851). Ora S. WILBERFORCE avrebbe voluto senz'altro sospendere anche il P., ma ne lo trattennero il timore del peggio e le persuasioni dei più influenti del M. quali GLADSTONE e KEBLE.

P. intanto si giustificava gettando la colpa di tanti « disastri » sull'inettitudine dei vescovi e sulle deficienze dottrinali. Ma il disappunto nelle alte sfere fu grave e si suggerì al P. almeno un pronunziamento antiromano. Egli rifiutò protestando che la sua fedeltà alla chiesa d'Inghilterra era abbastanza nota.

S. WILBERFORCE, ex trattariano, andava però lentamente riavvicinandosi ad alcuni degli ideali

del M. Così di fronte alle deficienze religiose dei giovani ecclesiastici usciti dall'università, si vide costretto a rimediarsi con l'istituzione del collegio teologico di Cuddesdon, che imitava in parte i seminari cattolici. Raccomandò inoltre missioni al popolo, esercizi al clero, devozione all'Eucaristia, pratica della penitenza (che però diceva non necessaria) e protesse i due conventi femminili della sua diocesi; peraltro rifiutò sempre il culto esterno al SS. Sacramento. Con lotta tenace in parlamento, riuscì a ottenere che si riunissero nuovamente le due «convocation», quasi esaurite dallo scisma. York e Canterbury poterono così riavere le due solenni assemblee per deliberare in materia ecclesiastica. Nel 1852 la «convocation» poté riunirsi solo per un giorno; tre giorni di riunione furono permessi nel 1855. Era sempre stretta la dipendenza dall'autorità regia; ma la chiesa anglicana aveva almeno il potere di deliberare sulle sue competenze prima di sottoporre al parlamento le sue questioni.

Veneratissimo da tutta l'Inghilterra, il P., dopo la morte del KEBLE, fu la guida degli «highchurchmen» (aderenti all'alta chiesa) esercitando un'influenza ben maggiore che quella di un arcivescovo. Si afferma comunemente che l'idea di passare al cattolicesimo non l'abbia mai sfiorato, benché sentisse e confessasse ripetutamente la superiorità di Roma. Egli morì il 16 sett. 1882, lasciando scritto nel suo testamento (1875): «Muoi nella fede della chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, credendo *explicitamente* quanto so che Dio onnipotente ha in essa rivelato, e *implicitamente* quanto può aver in essa rivelato ma che io ignoro» (LIDDON, *Life of Pusey*, IV, p. 390).

Tra le sue opere citiamo: *The minor prophets with commentary*, 1865; *The entire absolution of the penitent*, 1846; *The church of England leaves her children free to whom to open their griefs*, 1850; *Habitual confession not discouraged by the resolution accepted by the Lambeth Conference*, 1878; *Advice for those who exercise the ministry of reconciliation through confession and absolution*, 1878; *The royal supremacy not an arbitrary authority but limited by the laws of the church of which kings are members*, 1850; *What is of faith as to everlasting punishment*, 1880; *Parochial sermons*, 4 voll., 1832-50; *University sermons*, 3 voll., 1864-79; *Lenten sermons*, 1858 e 1874.

X. Ritualismo. È l'applicazione pratica delle dottrine trattariane alla liturgia, che tende a ripristinare le forme anteriori alla pseudoriforma. La liturgia diviene così il veicolo che porta al popolo la teologia del M. «L'inglese è il meno teologico d'èi popoli» (W. L. Knox, *The catholic movement in the church of England*, p. 217); il R. lo avrebbe riportato alla vita cattolica anteriore allo scisma enriciano.

Il R. nasceva dal bisogno di armonia con la chiesa universale, dalla simpatia per il cattolicesimo, dalla necessità di adeguarsi alla riaffermata presenza reale, con la quale l'aridità protestante era in stridente contrasto. Di qui l'introduzione di paramenti eucaristici, di fiori, ceri, incenso, altari, croci, feste, confessioni, digiuno eucaristico, benedizione, processioni, riassunzione del nome di messa, celibato ecclesiastico. La messa diventa il centro del culto domenicale in luogo del sermone: si celebra quotidianamente, nelle feste anche con canto e solennemente, si conserva l'Eucaristia per i malati; per facilitare a tutti la Comunione, nelle feste si cele-

brano messe anche nelle ore mattutine. Il *Prayer Book* non prescriveva che la cotta per la Cena, ma anche questa era caduta in disuso, tanto che alcuni «vescovi» non riuscirono a imporla per la resistenza di ministri e di popolo; si usava ordinariamente una specie di ampia cappa nera (black-gown).

I ministri protestantizzanti in genere si curavano ben poco delle rubriche; di qui la loro lotta accanita contro il R. Alla base della lotta stava però una concezione tutta diversa del ministero. Per i ritualisti il ministro era l'uomo della preghiera, il rappresentante di Cristo, il consacrato, il sacrificatore, il modello della santità del popolo cristiano; il sacerdote per i protestanti, invece, era semplicemente un uomo «rispettabile», il direttore del servizio religioso, il predicatore di una morale sana ma tutta esterna e convenzionale. Era l'ideale laico contro l'ideale religioso. I protestanti avevano subito intuito che sotto quei riti stava una tacita predicazione del sacrificio eucaristico e della presenza reale. La lotta durata più di venti anni porterà a una splendida vittoria del R.

Le prime manifestazioni ritualistiche risalgono alle origini stesse del M. A Littlemore il NEWMAN aveva fatto erigere un altare di pietra dominato dalla croce al posto della solita tavola della Cena (1836). La *Cambridge Camden Society*, associazione per lo studio dell'arte e dell'architettura cristiana, era stata condannata a togliere, come illegale, un altare di pietra da essa collocato nella chiesa di S. Sepolero, ma riuscì a farsi assolvere dalla Corte degli Archi (1845). Fin dal 1842 la questione dei camici aveva agitato l'opinione pubblica (LOVERA, o. c., p. 227). Più di un ministro fu condannato dai tribunali o costretto a dimettersi per l'avversione dei propri superiori. A Oxford S. WILBERFORCE fu obbligato a licenziare alcuni professori del suo collegio teologico, perché accusati di pratiche romane dall'implacabile GOLIGHTLY. Erano le prime schermaglie di una lunga guerra antiritualistica.

A propria difesa, i ritualisti organizzarono allora la *Società della S. Croce* per ecclesiastici e la *Confraternita del SS. Sacramento* aperta anche ai laici (1855): loro fine era di promuovere il culto eucaristico con adorazione, «riserva» e messa. Le due associazioni erano circondate da una cert'aria di mistero per sottrarsi alla malevola curiosità dei persecutori. Nel 1860 fu fondata la *English Church Union* (ECU), per sostenere la lotta fuori del M. Quando il suo primo presidente, con 77 soci, si fece cattolico (1868), ne prese la presidenza lord HALIFAX, che resse la società per mezzo secolo con saggezza, sagacia e moderazione (nel 1920 l'ECU conterà 40.000 soci, di cui 27 vescovi e 4.000 ecclesiastici). All'ECU i protestanti contrapposero la *Church Association* (CA), intesa a ottenere la soppressione dei riti cattolici con tutti i mezzi legali; per la sua intolleranza fanatica e i suoi sistemi ingiusti verrà soprannominata la «Persecution Company limited»; esponente principale ne era lord SHAFESBURY.

Dal 1860 al 1866 si ebbe un periodo di mezza pace. Si vide allora una espansione tanto vasta del R. da far esclamare a JOWETT che nelle chiese di Londra si notava una «risurrezione estetico-cattolica», mentre si moltiplicavano i conventi, nei quali quasi tutto era romano in liturgia.

La reazione protestante non tardò a scatenarsi. Nel 1867 per la prima volta la «convocation»

di Canterbury fu chiamata a pronunziarsi. I vescovi, benché in generale avversari alle pratiche romanizzanti, non potevano negare il bene immenso che i ministri ritualisti operavano, specialmente nelle parrocchie più povere alla periferia delle grandi città. Nessuna conclusione pratica se ne trasse per quell'anno. L'anno seguente la questione fu devoluta a una commissione, che concluse i suoi lavori col raccomandare di non alterare i riti inglesi degli ultimi tre secoli; in caso di mutamenti arbitrari, la protesta dei fabbricieri e di cinque parrocchiani avrebbe dato motivo al vescovo di sopprimere la innovazione. Era uno scacco per i ritualisti, insidiati dappertutto dai protestanti, che provocavano scenate perfino nelle loro chiese.

Un loro passo prematuro li mise in maggiore imbarazzo nel 1873. Un gruppo di 183 ministri aveva chiesto alla «convocation» che le autorità si occupassero di una buona preparazione e di una conveniente nomina dei confessori. La «convocation» rinandò la decisione, mentre la stampa si impadroniva della questione trascinandola perfino nei comizi. In luglio i vescovi, questa volta unanimi, diedero il loro responso cercando di conciliare insieme l'articolo 35° col *Prayer Book*: tollerare la confessione per rassicurare certe coscienze e dare l'assoluzione ai malati che la desideravano, ma non esigerla per la Comunione, né raccomandare la pratica abituale, né farne la condizione di una vita spirituale superiore.

Il PUSEY non si era dappprincipio mostrato molto favorevole ai ritualisti: temeva anzi che il M. avesse a restarne danneggiato prendendo indirizzi superficiali. Ma quando si accorse che la lotta degli antiritualisti mirava in alto, se ne accese anch'egli in campo con tutto il peso della sua autorità. Contro la risoluzione dei «vescovi» egli stese una dichiarazione, firmata da 28 vecchi trattariani e da un solo ritualista, il MACKONOCHE, riaffermando la sua dottrina in merito alla confessione. Nel 1877 pubblicò un volume a cui lavorava da dieci anni: era un adattamento dell'opera del GAUME: *Avvis pour entendre les confessions*, con uno studio storico-apologetico. Essa voleva rispondere alla denuncia in parlamento di un'opera dello stesso genere, del CAMBERS: *The priest in absolution*, e al biasimo che la camera bassa della «convocation» aveva voluto infliggere alla Soc. della S. Croce per la stampa dell'opera e per la propaganda della confessione. L'anno seguente fu la «conferenza di Lambeth» a condannare la confessione come era praticata dai ritualisti; il PUSEY replicò ancora con una lettera pubblica, che non ebbe risposta.

Gli antiritualisti avevano compreso da tempo che gli interventi delle autorità anglicane erano poco o niente efficaci. Avevano quindi iniziato una serie di ricorsi e di processi presso la magistratura e il parlamento. Fin dal 1867 lord SHARTESBURY aveva presentato al parlamento un *bill* che proibiva al clero di usare altri parati che il rocchetto. Dei vescovi, solo S. WILBERFORCE protestò contro tanta invadenza laica. La Camera dei Lords nominò allora una commissione di 15 laici e 14 vescovi, la quale l'anno seguente proibì incenso e certi accesi, ma non prese provvedimenti coercitivi. Allora la CA risolvette di ricorrere alla Corte degli Archi, composta di un sol giudice laico, e, in appello, al comitato giudiziario del consiglio privato, nel quale per le cause ecclesiastiche si aggiungevano ai giudici ordi-

nari alcuni prelati come assessori consultivi. Era una procedura costosa e perciò la CA raccolse due milioni di fondi quanti ne occorreivano per ottenere 60 condanne.

Prima vittima della persecuzione fu MACKONOCHE, «vicar» di S. Albano in Holborne, uno dei più abbandonati quartieri di Londra. Era, per confessione dello stesso TAIT, il migliore dei ministri della diocesi: della sua parrocchia aveva fatto un modello. Il programma ritualista vi era seguito intero: messa quotidiana, confessione e comunione frequente, estrema unzione ai moribondi con olio benedetto dal Mackonochie stesso, messa domenicale in canto. La CA lo fece denunciare da un parrocchiano non residente, presso la Corte degli Archi, la quale condannò come illegali l'incensazione, l'elevazione, la missione dell'acqua col vino ed altre pratiche. Sentenza troppo mite, fu giudicata dalla CA, che ricorse al consiglio privato. Qui fu dato torto completo al Mackonochie, che dovette anche pagare le spese: a dar la maggioranza alla sentenza fu proprio il voto dell'arcivescovo di York. Incoraggiato dall'ECU, il Mackonochie continuò tuttavia come prima. Il nuovo processo e la nuova condanna non lo piegarono. In un terzo processo è accusato di far la genuflessione nella Cena: viene sospeso per tre mesi. Non aveva ceduto a una lettera della regina; non cede neppure ora e continua imperterrito (1868-70). Nel 1878 la CA gl'intentò un processo a fondo che giunse fino alla Camera dei Lords. Egli fu sospeso per 3 anni, ma quando si presentò a lui il sostituto, lo mise gentilmente alla porta dicendogli che non riconosceva come legittima una sospensione imposta dal potere civile al vescovo (il quale in realtà nulla aveva fatto in sua difesa). Nel 1880 gli oppositori chiesero la sua deposizione. La difesa trascinò il processo in lungo, per due anni; tutti i ben pensanti erano disgustati da una persecuzione così ingiustificata. Eppure il TAIT non trovò altro rimedio alla situazione che invitare il Mackonochie ad andarsene, per il bene della chiesa. Egli allora si dimise (1 dic. 1882). Ma non fu lasciato in pace nemmeno nella nuova parrocchia di S. Pietro in Docks e dovette presto ritirarsi presso il suo amico, il vescovo di Argyll in Scozia. Qui vi una tormenta di neve lo sorprese e lo seppellì inginocchiato in preghiera. Fu sepolto col Crocefisso e col breviario, vestito dei paramenti sacerdotali: è considerato quasi il martire del R.

Il caso Mackonochie è tipico e dispensa dal raccontarne altri simili, che non furono sterili nel progresso del M. Il PURCHAS, autore del manuale liturgico *Directorium anglicanum*, fu condannato il 3 feb. 1870 per 29 pratiche illegali, ma in compenso la Corte degli Archi riconosceva la legalità dei parati sacerdotali e della «eastward position» (posizione verso est). A questa posizione si annetteva il riconoscimento del carattere sacrificale dell'Eucaristia: il ministro ritualista, invece di porsi, come il ministro anglicano, a un lato della tavola, di profilo verso gli assistenti, assumeva la posizione del prete cattolico davanti all'altare. Senonché dal consiglio privato, l'anno seguente, la «eastward position» fu condannata e il PURCHAS fu sospeso per un anno. Egli resiste, come il Mackonochie, negando, col LIDDON e col GREGORY, canonici di S. Paolo, la competenza dei giudici; cinquemila ecclesiastici protestarono contro il consiglio; CHURCH criticò la sentenza; PUSEY cominciò ad adottare la posizione

condannata e si chiese se non fosse venuta l'ora di «distabilizzare» la chiesa. S. WILBERFORCE temeva una scisma. A consolare i ritualisti vennero le sentenze delle due corti supreme nel caso BENNET: la dottrina dell'imputato intorno alla «presenza oggettiva, reale, attuale e spirituale» di Cristo nell'Eucaristia era riconosciuta conforme a quella ufficiale della chiesa d'Inghilterra (1870-72).

Tuttavia gli antiritualisti avevano iniziato una nuova radicale offensiva generale. Una petizione ai due arcivescovi primati di York e di Canterbury firmata da 60.000 anglicani, aveva chiesto la soppressione di tutte le cerimonie dichiarate illegali. A Lambeth, nel 1873, i due capi avevano espresso tutta la loro simpatia per quella causa. TAIT, passato da Londra a Canterbury, vi era incoraggiato anche dalla regina, ansiosa di mettere in scacco i ritualisti grazie a quei sentimenti per cui amava dichiararsi «protestante fino in fondo al cuore». TAIT credette venuto il momento di agire in parlamento (presiedeva il governo l'ebreo Disraeli). Il suo disegno venne a conoscenza del PUSEY, che si diede ad agitare l'opinione pubblica. Sebbene combattuto da GLADSTONE, il *Public worship regulation act*, legge sul culto pubblico, fu approvato dal parlamento il 7 ag. 1874. L'Atto semplificava la procedura contro i ritualisti e scatenava una persecuzione violenta. Parecchi ministri furono ben presto condannati e imprigionati dal giudice lord PENZANCE, che s'installò nel palazzo primaziale di Lambeth.

Ma la resistenza continuò invitta: una dichiarazione in questo senso era stata letta in molte chiese di Londra il 27 giugno 1875. L'ECU fissò inoltre i punti su cui non ammetteva transazione: «eastward position», parati eucaristici, ceri accesi, incenso, mistione dell'acqua nel calice, pane azzimato. La minaccia di un «distabilimento» della chiesa s'intensificava. Molti ritualisti, convinti dell'inutilità dei loro sforzi per «cattolicizzare» l'anglicanesimo, passavano a Roma; in una sola volta 77 si fecero cattolici (secondo un calcolo della *Civiltà Cattolica*, dalla conversione del Newman al 1896 i ministri anglicani convertiti furono più di 500: cf. a. 1896, VIII, p. 257).

La violenza della persecuzione finì col rivoltare l'opinione pubblica: tutti ne furono stanchi e molti se ne sentirono spinti a scetticismo. TAIT non riuscì a ottenere un'aperta condanna della confessione e dei riti nuovi neppure dalla camera bassa della «convocation» e dalla «conferenza di Lambeth» del 1878; si vide costretto alla moderazione e nel 1880 si dichiarò disposto a esaminare i cambiamenti domandati, ripudiando ogni coercizione violenta. Lo stesso partito «evangelical» condannò la violenza, mentre LIDDON e PUSEY continuavano, nei comizi e sulla stampa, a mettere in chiaro la parzialità di una legge che condannava gli zelanti delle rubriche e lasciava quieti i trasgressori.

Il R. continuava a progredire. Nel 1883 i ministri che osservavano la «eastward position» erano 2054, nel 1898 erano c. 7000, oggi sono la maggioranza (LOVERA, o. c., 273). A favorirli venne anche la sentenza Benson. Il BENSON era succeduto nel 1883 a TAIT nella sede di Canterbury e si era proposto di pacificare la sua chiesa. Volle perciò avocare ai tribunali ecclesiastici le cause rituali. Davanti al suo tribunale egli vide allora citato il vescovo KING, di Lincoln, colpevole, secondo l'accusa della CA, di aver permesso una vasta diffusione del R. nella

sua diocesi. BENSON cercò di tirare in lungo il processo e intanto compì sopra la materia uno studio accurato che pubblicò. Ne risultò tra l'altro la poca fondatezza di parecchie sentenze del consiglio privato; egli vi dimostrava che erano approvabili pratiche quali l'«Agnus Dei», la mistione dell'acqua nel calice, i ceri accesi, l'«eastward position», ecc. ma rifiutava l'elevazione e qualche altra cerimonia più strettamente sacrificale. La sentenza emessa dopo due anni dall'inizio del processo (1889-90), appagò tutti i moderati. Ma la CA appellò al consiglio privato. Questo attese due anni prima di pronunciarsi, ottenendo l'effetto sperato di stancare il pubblico per tutte quelle questioni di «vesti, di posture e di riti»; alla fine confermò la sentenza del BENSON.

Un disappunto toccò ancora al R., quando alla «conferenza di Lambeth» del 1899 i due arcivescovi dichiararono illegale l'uso dell'incenso e dei ceri accesi nelle processioni. I ritualisti professavano il principio cattolico dell'obbedienza ai vescovi, ma a questa, nei casi di contrasto, preferivano l'obbedienza alla chiesa universale. Tale principio essi facevano valere anche nella nuova questione della conservazione dell'Eucaristia, o «riserva», che il secolo XX avrebbe ereditato, tra le principali, dal vecchio R.

Il R. progrediva anche nel campo delle devozioni. Fondava una *Guild of all souls*, associazione di preghiere per i defunti, e adattava alla mentalità inglese molti manuali cattolici di pietà. Si sentiva, a dir vero, il bisogno di un'autorità centrale che ordinasse il M. e gli desse uniformità; si trattò quindi della fondazione di un organo che imitasse in qualche modo la S. Congregazione dei Riti, ma si desistè subito dall'idea. Si arrischiava di farne un'emancipazione statale o di gerarchia statizzata. Nel campo della carità e dell'istruzione religiosa, soprattutto nel ceto popolare, il M. continuava a estendere la sua opera benefica.

XI. Anglocattolicesimo. Il nome, che ricorre già dai tempi del Newman e diviene dominante nel secolo XX, è abusivo, ma è ormai invalso, come quello di «ortodossi» a indicare gli scismatici d'oriente. Esso designa il M. giunto a maturità, nella piechezza imponente di espansione e d'influssi, eppure insidiato dal grave pericolo interno della infiltrazione modernista. Manca di un capo quale fu il Pusey. Il suo uomo più in vista in questo tempo è il «vicario assistente» A. STANTON. È assai meno preoccupato dell'obbedienza ai vescovi che della fedeltà alla chiesa cattolica nei tre rami della sua teoria. È giunto a introdurre nelle sue chiese quadri e statue di santi, come oggetto di culto, e perfino ritratti del papa con iscrizioni (come questa, del santuario anglicano di Walsingham: «Sotto il pontificato di Pio XI...»).

Il MODERNISMO (v.) diffonde i suoi errori particolarmente attraverso lo *Hibbert Journal*, la *Encyclopedia Biblica* e la rivista *The modern Churchman* della società «Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought» fondata nel 1898. Nel 1918 un notorio modernista, il dott. HENSON, fu nominato vescovo di Hereford, a dispetto delle proteste della soc. del S. Sacramento, che raccolse contro la nomina 20.000 firme. Altri esponenti del modernismo sono il dott. BARNES, vescovo di Birmingham (per il quale v. ANGLICANESIMO), INGE, decano di S. Paolo, MAIOR, che è il capo della corrente ed autore di *English modernism, its origin, methods,*

aims (Cambridge 1927). Influenze modernistiche tradiscono i capi anglocattolici di Cambridge WILFRED L. KNOX, superiore dell'oratorio, e MILNER WITHE, « fellow » del Kings College, come pure N. P. WILLIAMS, D. D. del Christ. College: cf. BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicans et catholiques, le problème de l'union anglo-romaine* (1833-1933), Paris 1949, p. 188 s.

Il grande aumento numerico del M. si è fatto non senza qualche scapito della sua omogeneità. Accomunate nell'A. si possono discernere correnti moderniste, antipapiste e proromane. I proromani sono tuttavia una minoranza non facilmente valutabile nella sua forza numerica. La maggioranza è costituita dagli antipapisti. Lord HALIFAX nel 1933 si dimise da presidente dell'ECU, anche per protesta contro un articolo della rivista ufficiale della società, in cui il papa era chiamato « un superbo protestante in abito canonico » e la gerarchia romana in Inghilterra era detta « scismatico », conusione logica, quest'ultima, della teoria dei « tre rami » (cf. *Times*, 19 nov. 1933).

Il pericolo modernista fu chiaramente e fortemente denunciato nel *Manifesto* edito dai proromani a preparare le celebrazioni del centenario del M. (1 ott. 1932): partito con 55 firme, nel febb. 1933 ne portava già 410. Esso si sforzava di ricondurre il M. ai primi ideati di KEBLE e PUSEY, fissando in 7 punti l'indirizzo corrispondente: — 1) si rifiuta la KENOSIS (v.), difesa dallo stesso vescovo dott. GORE (v.); — 2) si accetta l'autorità della chiesa nell'interpretazione della S. Scrittura e di questa si difende la piena ispirazione; — 3) si riconosce che la religione cattolica è rivelata ed è religione d'autorità; l'autorità suprema sta nella chiesa visibile e storica; l'autorità locale dei vescovi anglicani deve ad essa sottostare: essa può venir meno alla fede o alla morale cattolica, come prova la tolleranza di molti vescovi anglicani per le pratiche anticoncezionali artificiose (conferenza di Lambeth 1930); — 4) la religione cattolica è la sola vera religione cristiana: essa non è una « scuola d'opinioni »; — 5) solo una completa identità di fede e di pratiche cattoliche potrà giustificare la pretesa anglicana di continuare la chiesa di S. Agostino e di S. Teodoro, in comunione con tutta la chiesa cattolica; — 6) si rifiuta la supremazia dello stato sulla chiesa, causa di tutti i mali e in particolare della separazione « de facto » dell'anglicanesimo dalla comunione cattolica; — 7) ideale è la riunione col resto della chiesa fondata su Pietro: la riunione con Roma è lo scopo « reale ed essenziale del M. ».

Il *Church Times* (25 nov. 1932) ripudì il *Manifesto*, al quale mancarono pure le firme di Lord HALIFAX, del dott. KIDD, di DARWELL STONE, del dott. KIRK, del duca d'ARGYL, del dott. FRERE vescovo di Truro (questa mancanza si spiega forse con la posizione dei detti personaggi nella « chiesa stabilita »). Dal *Manifesto*, tuttavia, si sviluppò nuovo fervore di lavoro nella miglior direzione. Tutta una serie di nuovi *Tracts* illuminò storicamente le relazioni dell'Inghilterra con la S. Sede e il primato secondo gli antichi concili ecumenici, mirando anche a togliere la fatale illusione di molti circa la possibilità di un compromesso dogmatico da parte di Roma. I « tracts » uscivano in fascicoli di c. 40 pp., sotto il titolo generale: *Oxford movement centenary tracts. The church of England and the Holy See*. Accanto ai « tracts » comparvero opere di maggior peso, come: KIDD (Beresford James), *The roman*

primacy a. D. 461, London 1936; *The counter-reformation* (1500-1600), London 1933; — JALLAND (Trevor Gervase), *The church and the papacy. A historical study* (8 conferenze all'univ. di Oxford), ivi 1944 (568 pp.); — S. H. SCOTT, D. PHILL, B. LITT (Oxon.), *The anglican church and the centre of unity*, Concord N. H. 1930; *The eastern churches and the papacy*, ivi 1928 (404 pp.) che meritò una lettera di riconoscenza personale di Pio XI. Anche le pubblicazioni bibliche di HOSKINS, RAMSEY, HERBERT, ADAMS, quelle patristiche di PRESTIGE e quelle liturgiche di GREGORY DIX segnarono un avvicinamento alle posizioni cattoliche (cf. BIVORT, o. c., p. 198-206).

Maggior unità il M. manifestò nella lotta per la « riserva » eucaristica e per la revisione del *Prayer Book*. Per la Comunione ai malati il *Prayer Book* contemplava la celebrazione della Cena a domicilio. Ma i ritualisti, celebrando ogni mattina in chiesa, non potevano permettersi una binazione allo scopo. Pensarono dunque di conservare le sacre specie. Dalla « riserva » nacquero spontaneamente nei fedeli le devozioni eucaristiche, incoraggiate dai ritualisti. S'istituirono quindi ore di adorazione, visite, esposizioni, processioni e benedizioni eucaristiche. Delle autorità anglicane qualcuna, nel troppo zelo per reprimere le novità, giunse a chiedere un'analisi scientifica per constatare la presenza reale di Cristo negli elementi consacrati. Nonostante la loro opposizione, l'uso della « riserva » man mano si generalizzò. Nel 1917 il GORE (v.) diceva tutta la sua soddisfazione per questo fatto, avendo allora accettata la « riserva » anche i vescovi del sud; egli però persisteva a respingere le funzioni eucaristiche che ne erano la naturale conseguenza, anzi nelle sue visite a certe parrocchie si diceva impedito dall'assistere e dal predicare all'ufficiatura vespertina per non essere costretto a seguire queste funzioni (vespri, sermone, trasporto della « riserva » all'altar maggiore con esposizione e benedizione). I vescovi furono costantemente contrari a queste pratiche e al più ammisero le devozioni private, senza intervento del ministro; obiettavano ai ritualisti che l'Eucaristia fu istituita solo come sacrificio e sacramento; i ritualisti rispondevano che il culto eucaristico era una conseguenza logica, sebbene accidentale, di tale istituzione. La questione ritornò viva specialmente durante i progetti di revisione del *Prayer Book*. I ritualisti nel sec. XIX si erano opposti a ogni progetto di revisione del testo ufficiale di liturgia, il *Book of common prayer* (libro della preghiera comune), perché la riforma era prevista in senso latitudinario. Ma la sesta « conferenza di Lambeth » si era pronunciata per una revisione in senso anglocattolico. La revisione d'altronde s'imponesse, dato il caos cerimoniale che regnava nell'anglicanesimo. L'opera si presentava lunga e laboriosa, dovendosi soddisfare alle più opposte tendenze. Si trovò la soluzione nelle rubriche « alternative », ossia varianti lasciate alla libera scelta del celebrante. La revisione fu cominciata nel 1906. Nel corso dei lavori, la legge detta *Enabling Act* (23 dic. 1919) sembrava dover essere accettata dal governo: con essa infatti il parlamento scaricava sulla « chiesa stabilita » la discussione delle questioni religiose, riservandosi però di rigettarne o accettarne in via definitiva le risoluzioni.

Il progetto del nuovo *Prayer Book* fu pronto nel 1927. Esso concedeva agli anglocattolici i para-

menti sacerdotali, la missione dell'acqua nel calice, il pane azzimo in forma di ostia romana per la messa, le feste di S. Francesco d'Assisi e di S. Bernardo, la commemorazione dei defunti del 2 nov., precì e messe per gli stessi, un'epiclesi avanti la consecrazione, maggiore varietà nelle parti mobili della messa, la « riserva » eucaristica con esclusione però di qualsiasi culto; inoltre il matrimonio vi era proclamato indissolubile a dispetto delle leggi che ammettevano il divorzio. Il progetto fu approvato dalle due « convocations » che lo esaminarono tra il 7 feb. e il 30 marzo 1927; fu approvato pure dalle tre camere della Church Assembly (nuova istituzione del 1919) tra il 5 e il 7 luglio (fu debole la maggioranza stante l'opposizione suscitata dalla concessione della « riserva » e delle preghiere per i defunti). Dall'11 al 15 dic. lo esaminò il parlamento: lo accettò la camera alta ma lo respinse la camera dei comuni (con una maggioranza di 42 voti) per le sue tendenze romanizzanti e per il suo spirito di compromesso che era dispiaciuto ad ambedue gli estremi.

Si tentò allora un secondo progetto, in cui si restringeva ancor di più la concessione della « riserva ». Gli anglocattolici tornarono alla carica contro l'asservimento della chiesa allo stato e in favore del « distabilimento ». Il progetto riveduto rifecce tutto il lungo cammino del primo, finché il 14 giugno 1928 i comuni lo respinsero con ancor più forte maggioranza, nonostante l'ardente campagna di stampa in suo favore e le perorazioni di lord CECIL, di CHURCHILL e del primo ministro BALDWIN.

La situazione diventava difficile per la « gerarchia » anglicana. A negare la « riserva » c'era pericolo di scisma; a concederla, si violava una legge dello stato. Qualche vescovo la concesse nei limiti del *Deposited Book* (il testo riveduto). Il quale divenne la base delle discussioni sinodali e fu stampato con segni distintivi dei cambiamenti proposti; questi alle volte vi sono presentati, dopo il rito vecchio, come facoltativi, con la formula: « Alternative order of the Communion... of public Baptism... ».

La necessità dell'indipendenza dallo stato si faceva sentire anche nella pratica. Il M. non era fermato né rallentato dalle contrarietà legali. Nel centenario i suoi aderenti erano valutati a circa mezzo milione; nel 1931, nella sola città di Londra più di 260 parrocchie anglicane erano guadagnate all'A. (BIVORT, *o. c.*, p. 186).

XII. Gli istituti religiosi anglicani. Cf. *Guide to the religious communities of the anglican communion*, London 1951, che conta 16 comunità maschili e 72 femminili. L'aspirazione a ristabilire in seno all'anglicanesimo la vita religiosa risale quasi alle origini del M. Prevenuti dalla istituzione germanica delle diaconesse, i triumviri del M., NEWMAN, PUSEY e KEBLE, avute in mano regole e costituzioni delle suore della B. V. della Mercede, della Carità e della Visitazione, pensavano d'istituire una congregazione femminile di carità, fin dal 1839.

Già eran sorte a Londra e altrove le « sorelle infermiere », ma senza divisa religiosa e senza voti. La prima a pronunziare i voti fu REBECCA HUGHES che li emise dopo la celebrazione eucaristica del NEWMAN in S. Maria, nella festa della Trinità del 1841; ella rimase, allora, sola. La prima comunità con voti perpetui fu la *Società della SS. e individua Trinità*, in Oxford (1849). Altre comunità di questo primo periodo mancano o dei voti o della divisa o dell'approvazione. I vescovi tuttavia non approva-

vano allora che « promesse temporanee » dei consigli evangelici, in luogo dei voti. Anche in questo campo, nonostante le opposizioni organizzate, lo sviluppo ebbe dello straordinario. Nel 1948 si contavano 53 istituti femminili e 9 maschili, dediti alla contemplazione o alle più varie attività religiose, intitolati, come i cattolici, alla Trinità, alla Passione, all'Eucaristia, alla B. Vergine, a qualche santo; 4 di queste comunità, di cui 3 maschili, passarono in corpo al cattolicesimo.

Nel 1936 il MARCHAL contava c. 500 religiosi, da 1500 a 2000 religiose (*Dict. de théol. cathol.*, XIII, col. 1382); poca cosa di fronte alle congregazioni cattoliche: 182 istituti femminili (con un migliaio di case) e 64 maschili con 2134 religiosi sacerdoti. Le autorità ecclesiastiche nei loro riguardi passarono da un periodo di opposizione, che termina verso il 1897, a uno di tolleranza chiuso dalla VII « conferenza di Lambeth » (1930), che concesse la sua approvazione e diede origine a una imitazione della S. Congr. dei Religiosi nell'*Advisory council of religious communities* (1935), di cui è preside un vescovo nominato da due primati e assistito da 6 « periti » (nominati dai vescovi) e da 6 « ministri » (scelti dalle comunità). Questa assemblea consultiva emanò *A directory of the religious life*, direttorio ispirato in gran parte al nostro C.J.C. La « conferenza di Lambeth » del 1948 giunse a raccomandare le vocazioni religiose.

In questi istituti troviamo regole e abiti cattolici, benedettini, agostiniani, francescani. Per le vie di Londra si possono incontrare di questi religiosi in abito monastico e a piedi nudi. Le suore generalmente non portano il rosario, che però recitano privatamente; in luogo del Crocifisso hanno sul petto una croce, talvolta munita al centro di un cuore e, alla base, delle chiavi di S. Pietro (suore di S. Pietro), contornata da qualche scritta biblica o liturgica. Si confessano ordinariamente ogni 15 giorni e si comunicano quotidianamente. Il noviziato consta ordinariamente di un biennio, ma i novizi godono vacanze di oltre un mese e non devono destinarsi a uffici che non amano. Vi troviamo anche la distinzione dei religiosi in chierici e laici, delle religiose in coriste e converse. Circa il regime interno ed esterno notiamo il visitatore, che è ordinariamente un vescovo anglicano scelto dalla comunità anche fuori diocesi, custodi simili ai superiori ecclesiastici delle monache cattoliche, cappellani e confessori, superiori (generale, provinciale, locale), capitoli. Si riscontrano tuttavia idee imprecise circa elementi importanti, quali la stabilità, la vita comune, il bene migliore e la solennità dei voti. E sembra sottintesa la massima libertà di abbandonare a piacimento la vita religiosa.

Segnaliamo alcuni di questi istituti con qualche loro particolarità. Tra i femminili: *Soc. della SS. Trinità*, fondata dalla HUGHES sotto la direzione del NEWMAN anglicano; *Comunità della B. V. Maria* che lavora assai fruttuosamente anche nel campo correzionale; i suoi fondatori si fecero quasi tutti cattolici; *Sodalità di S. Margherita*, con le regole della Visitazione prima della claustrazione, e della Carità; ha c. 80 case, di cui alcune nell'America del nord; *Comunità della S. Famiglia*, dedicata esclusivamente all'istruzione universitaria, fondata nel 1896 dai vescovi GORE e FRERE; *Comunità di S. Giov. Battista*, che è tra le maggiori, benché non conti più di 400 suore; *Ordine di S. Maria della Croce*,

con clausura, recita dell'ufficio in inglese, cura dei fanciulli incurabili; *Ordine di S. Elisabetta d'Ungheria*, con un quarto voto, consacrata al S. Cuore di Gesù, porta abito francescano e al centro della Croce il S. Cuore col nome di Gesù; *Comunità della Compassione del Signore*, dedita all'assistenza dei moribondi, alla cura di funerali, al suffragio per i defunti; le *Adoratrici*, che tengono ritiri alle signore; le *Sorelle di Betania*, che lavorano per la riunione corporativa degli anglicani; *Comunità della SS. Passione*, dedita alle missioni; le *Acelle di Cristo*, stretto ordine contemplativo cistercense dell'osservanza primitiva, con levata notturna di due ore per la recita del divino ufficio; *Società del Preziosissimo Sangue*, suore benedettine che recitano quotidianamente anche la coroncina delle cinque piaghe (influenza passionista?).

Tra gli istituti maschili: *Sodalità di S. Francesco*, con abito francescano e piedi scalzi; *Società di S. Giovanni Evangelista* (Cowley Fathers), di vita mista, abito nero e cordone nodoso; *Comunità della Resurrezione*, fondata dal GORE con fini pastorali, evangelici, educativi, avversa al cattolicesimo; *Benedettini di Nashdom*, cantano l'ufficio in latino, con calendario benedettino; loro rubricista è GREGORY DIX; ammettono di essere in stato di scisma, professano l'infalibilità, ma non ammettono la dichiarazione di LEONE XIII sull'invalidità delle ORDINAZIONI anglicane (v.); sono i più vicini al cattolicesimo; furono fondati da DENIS PRIDEAUX, l'unico dei benedettini di Caldey che il 5 marzo 1913 non passò alla chiesa cattolica, mentre 23 suoi confratelli si convertivano. Cf. A. URRUTIA, *Familiae religiosae apud anglicanos*, in *Commentarium pro religiosis* 27 (1948) 90-103, 206-223, 28 (1949) 67-83, 29 (1950) 121-128.

Anche negli Stati Uniti del Nord-America fiorirono dal M. vari istituti di suore che presero nome dal « Buon Pastore », dalla « S. Comunione », dal « S. Bambino », da « S. Marta » . . . Vi fallirono invece i primi tentativi indigeni d'istituti maschili. La Citeaux episcopaliana di Nashota nel Wisconsin finì col matrimonio dell'assistente del priore che sposò la figlia del vescovo: i monaci, che si davano anche alle missioni, lasciarono solo il priore, il quale, dopo un secondo energico ma inutile tentativo di fondazione, si adattò a prender moglie. Un miglior tentativo in Adirondacks, Essex County, New-York, fu fatto da EDGAR P. WADHAMS, ma il suo priorato di S. Maria si chiuse quando egli e il suo assistente lasciarono i « rami per il tronco »: divenne vescovo cattolico di Ogdensburg, New York (cf. F. WARD, *The Passionists, sketches historical and personal*, New-York 1923, ch. XII: *The Oxford Movement in America*, p. 97-98). Nondimeno l'America conta oggi 9 congregazioni maschili e 14 femminili.

Di questi istituti molti sono i convertiti: VERNON JOHNSON, già membro della Soc. della divina Compassione; P. MATURIN, già dei Cowley Fathers; mons. ROBERT HUGH BENSON, figlio dell'arcivescovo di Canterbury, già membro della Comunità della Risurrezione o di Mirfield, che tanto contribuì alla letteratura cattolica.

La « OTTAVA dell'unità » (v.) nacque tra i « Graymoor Franciscans » in Nuova York. Cf. C. J. MC NASPY, *Anglican religious life*, in *Review for Religious*, 1948, p. 260-266.

XIII. Il M. e l'unione con la chiesa cattolica. L'unione collettiva (*corporate union*, o *reunion*) fu sin dagli inizi uno dei fini principali del M., potente-

mente riaffermato dal *Manifesto* del centenario (v. sopra).

La corrente trattariana più avanzata fin dal 1841 aveva proclamato questo suo ideale nella celebre lettera del DALGAIRNS all'*Univers*. Nelle conversazioni private col PHILLIPPS (v.) ed altri cattolici, si erano anche ventilati piani concreti d'unione; in particolare i trattariani avrebbero accettato la riordeinazione *sub conditione*. La corrispondenza di DALGAIRNS col ven. p. DOMENICO della Madre di Dio ci dice la tattica che essi pensavano di seguire per preparare il pubblico anglicano al grande passo (cf. FEDERICO dell'Addolorata, *L'infalibilità pontificia secondo il ven. Domenico . . . Introduzione*, Caravate 1943, p. 38-48; Id., *P. Domenico*, S. Zenone degli Ezzelini 1948, p. 148, 167-171).

PUSEY ci appare da principio piuttosto passivo in merito: si limita a non condannare i convertiti al cattolicesimo, ma cerca di trattenerne quanti può dal passare a Roma. Nel 1856 l'ecclesiastico anglicano dott. LEE lanciò il periodico *The Union* e l'anno seguente diede vita all'*Associazione per promuovere l'unione della cristianità* (APUC). Ambedue le istituzioni eran dirette a favorire l'unione con la S. Sede. Il rosmignano LOCKHART e il PHILLIPPS fecero subito parte dell'APUC, che ebbe presto molti soci (v. PHILLIPPS), benché il PUSEY se ne tenesse in disparte. Il PHILLIPPS fece anzi credere a Propaganda che una massa di autorevoli anglicani era sul punto di passare al cattolicesimo, ottenendo dal card. prefetto BARNABÒ una lettera che gli servi di strumento a convincere molti della bontà della sua causa. Alcuni anglicani giunsero a donare al cardinale un calice d'oro in segno di comunione. Ma WARD e MANNING diffidavano dell'APUC, anzi l'accusavano di sottomettere la teoria dei tre rami. WISEMAN, dapprima favorevole, mandò a Roma una relazione contro l'associazione e la rivista, ove in verità erano stati pubblicati articoli incauti che parevano favorire anche certe tendenze di un gruppetto di ecclesiastici cattolici anticelibatari. Il card. BARNABÒ restituì allora il calice; il 16 sett. 1864 il S. Ufficio condannò l'APUC come infetta d'eresia (DENZ.-B. 1685-87). Un passo di 198 ecclesiastici anglicani presso la S. Sede non ottenne che una seconda condanna, più mite ma non meno ferma (8 nov. 1865).

L'Associazione continuò, ma con soli anglicani unionisti. Da essa, sempre per opera del LEE, nel 1877 nacque l'*Order of corporate reunion* (OCR) che fu solo una specie di confraternita. Per facilitare l'unione, LEE, col ministro T. W. MOSSMAN e il dott. SECCOMBE, si fece conferire da vescovi scismatici l'episcopato, dopo aver ricevuto nuovamente, sotto condizione, il battesimo, la cresima e gli ordini inferiori. Essi adottarono poi il breviario e il messale di Sarum (o Salisbury). Fino al 1894 essi avevano ordinato circa 800 sacerdoti. Da allora queste ordinazioni sarebbero andate moltiplicandosi, secondo il BIVORT (o. c., p. 103; cf. però INGHILTERRA, vol. IV, p. 569 b). Il LEE e il MOSSMAN si fecero cattolici poco prima della loro morte.

PUSEY entrò in azione all'annuncio della prossima celebrazione del conc. VATICANO (v.). Nel sett. 1865 egli pubblica il suo primo *Eirenicon*, in cui vuol provare che la chiesa anglicana è un ramo della chiesa cattolica, con la quale è già interiormente unita nell'attesa che si compia l'unione esterna. Egli riconosce l'« utilità » del primato pontificio, in cui però vede un'affermazione di diritto ecclesiastico, non

già un'istituzione divina. La massima difficoltà all'unione è per lui ciò che egli chiama « mariolatricia » e la tendenza romana a dogmatizzare.

Bene accolto in generale nella chiesa alta, l'*Eire-nicon* fu avversato dai cattolici inglesi. NEWMAN (v.) vi rispose con una sua lunga *Lettera al rev. E. B. Pusey*, in difesa della mariologia cattolica. I vescovi francesi incoraggiarono il PUSEY nei due viaggi che egli allora fece in Francia; DUPANLOUP (v.) si farà il campione degli unionisti al concilio. Come sia stata tra loro trattata la grossa questione del primato non si sa, ma in una lettera il PUSEY dirà che, secondo alto personaggio cattolico, il primato non includeva ciò che i puseisti chiamavano supremazia.

PUSEY concepì il disegno di stendere una serie di proposizioni che riassumessero il sistema anglicano nelle sue estreme concessioni per l'unione. NEWMAN gli suggerì di ottenere soprattutto molte firme di ecclesiastici. L'ideale del PUSEY, evidentemente insufficiente, era: una federazione di due chiese intercomunicanti. Nondimeno il bollandista DE BUCK esortò il vescovo anglicano FORBES a recarsi a Roma, dove si porta egli stesso e presenta un memoriale confidenziale al card. BILIO. Ma il 17 nov. 1869 il S. Ufficio invita DE BUCK a non occuparsi della faccenda, mentre FORBES torna in patria deluso di quello che è per lui il trionfo dell'ultramontanismo. DE BUCK si era spinto fino a prospettare le concessioni che gli anglicani avrebbero potuto ottenere da Roma: riordinazioni condizionate, Comunione sotto ambedue le specie, *Prayer Book* con poche modificazioni, permesso ai ministri già sposati di continuare nel matrimonio, minimum di culto alla Vergine, ecc.

Invece di redigere le sue proposizioni, PUSEY pubblicò, nella primavera 1869, un secondo *Eire-nicon*, sullo stesso tema del primo; poi, alla replica del Newman, ne pubblicò un terzo, il cui titolo fu modificato per la sopravvenuta definizione dell'infalibilità pontificia: *L'unione salutare come era concepita possibile avanti il conc. Vaticano*. Ogni speranza sembrò per allora caduta, lasciando nel cuore del PUSEY tale delusione da fargli scrivere: « Il conc. Vaticano è stato il più grande dispiacere della mia lunga vita » (BIVORT, o. c., p. 11).

Le speranze rinacquero nelle conversazioni avvenute tra il lazzarista francese M. PORTAL e lord HALIFAX a Madera nel 1890. PORTAL, per interessare il pubblico al problema dell'unione, si pose nel 1893 ad agitare sulla stampa la questione della validità delle ordinazioni anglicane. Riuscì nel suo intento. Il 12 sett. 1894 fu ricevuto da LEONE XIII, al quale espose il suo piano: inviare una lettera apostolica ai due arcivescovi anglicani invitandoli a lavorare per l'unione. Egli prometteva buona accoglienza al passo pontificio.

Ma la voce del piano si diffonde prematuramente. Il duca di Norfolk, in una lettera a W. WARD, vi si pronunzia contrario. Nel gennaio seguente il card. VAUGHAN parte per Roma: davanti al papa motiva la sua nota opposizione ai progetti di unione collettiva, che per lui è pura chimera e nuoce alle conversioni dei singoli. In marzo anche lord HALIFAX è ricevuto dal papa, al quale rimette una relazione sulla situazione ed espone le grandi speranze che egli fonda sopra un eventuale riconoscimento della validità delle ordinazioni anglicane. Il 20 apr. 1895 il *Times* pubblica la lettera apostolica *Ad Anglos*, che è accolta con le migliori disposizioni dagli stessi

arcivescovi; era una risposta anticipata agli avversari della « corporate reunion ». Ma il 22 aprile sullo stesso *Times* uno strano articolo, che lord HALIFAX crede di dover attribuire al VAUGHAN, conclude che la riunione è un sogno e vuol provare che tale è la tesi della lettera pontificia. Questo, del resto, è il soggetto del discorso del cardinale a Bristol il 9 ott. di quell'anno.

Continuava intanto ad agitarsi la questione sulle ordinazioni anglicane, che pareva avviarsi a una soluzione favorevole all'unione. Lo stesso GLADSTONE si diceva preso di rispetto, di gratitudine e di alta stima per l'amore paterno e l'opera illuminata del papa nella questione (*Soliloquium*, in *Times*, 1 giugno 1896). Ma quando il 13 sett. 1896 uscì la *Apostolicae curae* con la dichiarazione dell'invalidità degli ordini anglicani, ogni prospettiva di unione cadeva.

La bolla era il colpo più duro che gli anglocattolici potessero subire: essa negava la base più forte del M., la « successione apostolica » della gerarchia anglicana e quindi la validità dei sacramenti da essa conferiti. L'illusione della grazia sacramentale era l'argomento che aveva trattenuto NEWMAN e continuava a trattenere molti dal fare l'ultimo passo verso la verità cattolica. Sembra tuttavia che lo sperato movimento di conversioni non si sia allora verificato (BIVORT, o. c., p. 12-44).

Da parte cattolica, pure essendo fatte cessare le pubblicazioni della *Revue anglo-romaine* di Parigi, l'interessamento continuò. Il 17 ott. 1897 a S. Sulpizio, presenti i card. RICHARD e VAUGHAN, è eretta l'*Arciconfraternita di N. S. della Pietà*, con lo scopo di aiutare, specie con le preghiere, il ritorno dell'Inghilterra. Cf. *Civ. Catt.* serie XVI, vol. XII (1897) 348 s. Con simile scopo è eretta dal card. PAROCCHI (a Roma, in S. Marcello) una *Pia Associazione universale di preghiere a Maria SS. Addolorata per la riunione delle chiese*.

Poor lord Halifax intitolava allora un suo articolo il *Times* (25 sett. 1896). Lord HALIFAX ricevette la notizia della bolla pontificia in lacrime. Pareva esclamare con le troppo assolute conclusioni del MARCHAL: la bolla « ha posto fine alla speranza della riunione in corpo della chiesa alta con la chiesa romana » (*Dict. de théol. cath.* XI, col. 1166). Eppure fu ancor lui ad animare le CONVERSIONI di Malines (v.), approfittando di due appelli all'unità delle « conferenze di Lambeth » (1908 e 1920). Non è facile valutare i risultati delle conversazioni di Malines agli effetti dell'unione: « forse puntavano troppo sulla chiesa d'Inghilterra, anziché su un gruppo », dice il BOYER (*Unitas*, 1950, p. 42). Infatti — si potrebbe aggiungere col WOODLOCK — solo per il gruppo anglocattolico « si può considerare fondata una qualche probabilità e speranza per una riunione corporativa », che trascinerebbe con sé un massimo di 700.000 anglicani (*Gli anglicani e la riunione della cristianità*, in *Civ. Catt.* 1926-I, p. 523). Secondo lo stesso BIVORT, quelle conversazioni « han mostrato la poca speranza d'un accordo dogmatico e disciplinare prossimo tra la chiesa cattolica e la chiesa anglicana tutta intera: troppo modernista è il centro di questa e troppo antiromana ne è l'ala sinistra » (o. c., p. 190). Già un secolo fa il ven. p. DOMENICO prevedeva la conversione dapprima d'una « parte notevole » dell'Inghilterra e « a poco a poco di tutto o quasi tutto » il regno (FEDERICO dell'Add., P. Domenico cit., p. 149). Su questa base potrebbero

forse anche conciliarsi le divisioni secolari che travagliano e separano spesso i cattolici del continente da quelli dell'isola (cf. D. COLUMBA CARY-ELWES, *Il problema della riunione in Inghilterra*, in *Unitas* 1951, p. 106-121; C. BOYER, *Ecumenismo e conversioni*, ivi 1949, p. 83-90).

Il M. non ha cessato la sua opera per la riunione, anzi va intensificandola, nonostante la tendenza di alcuni ad orientarsi verso gli « ortodossi » per tentare prima con essi una comunione.

Nel 1926 a New-York quattro ministri episcopaliani, T. B. CAMPBELL, R. CORNELL, SHEAFE WALKER e K. K. PIERCE, fondarono la *Confraternita dell'unità*, per promuovere l'unione collettiva con la S. Sede. Ne parlò presto l'*Irenicon* dei benedettini di Amay (Belgio) e poi la *Living Church*, principale pubblicazione americana dell'alta chiesa, simpaticamente per gli anglocattolici. La confraternita ebbe un suo bollettino che dopo i primi 19 nn. si chiamò *Riunione*. Vi entrarono il dott. SCOTT, MORTON HOWARD, SPENCER JONES, ANDREW ACHESON, SILAS HARRIS, con altri esponenti inglesi del M., non però lord HALIFAX, sempre « distante ed accademico » (secondo il Campbell). Ma la *Living Church* denunziava dopo qualche tempo la confraternita, sebbene il denunziante, il direttore della rivista, dopo alcuni mesi passasse al cattolicesimo. Il quartier generale della confraternita fu allora trasportato a Oxford, ove si allò con la *Lega cattolica*, di cui è sussidiario il *Sodalizio del Prezioso Sangue*, formato da ecclesiastici anglicani.

Nel 1930 la « conferenza di Lambeth » col suo articolo 4°, che preludeva al connubio sudindiano (v. INGHILTERRA, vol. IV, p. 564 b), parve a molti anglocattolici tradire la « successione apostolica ». In breve tre dei fondatori della confraternita con molti soci passarono alla chiesa cattolica.

L'associazione continuò in Inghilterra, ma, divenuta passiva in America, vi fu sostituita da un ramo della *Soc. per la promozione dell'unità cattolica*, con la rivista propria *Il pilota* (cf. T. BOWER CAMPBELL, *Verso la cattedra di Pietro*, in *Unitas* 1949, p. 174-190).

A Oxford lavora nello stesso senso la *Society for reunion* fondata nel 1927 e composta soprattutto di studenti anglicani, che si riuniscono alla *Pusey House* e, per ravvicinare l'anglicanesimo al papato, lottano particolarmente contro il modernismo. La stessa OTTAVA dell'unità (v.), nata nel M., dal 1936 è praticata da più di 3000 ecclesiastici anglicani che fanno pregare milioni di fedeli (cf. BIVORT, o. c., p. 193-196). *The Pilot* applaude la stessa definizione dell'Assunzione di Maria (Natale 1950), così contraddetta dall'anglicanesimo ufficiale, mentre *The Guardian* (8 ott. 1950), ritenendone la verità, vedeva nella definizione un nuovo ostacolo all'unione (cf. *Unitas* 1950, p. 277-299).

Il problema dell'unione è pure al centro dell'articolo celebre del *Times* (31-X-1949): *Il cattolicesimo oggi. Relazione tra Roma e il mondo cristiano*, che suscitò echi assai vivi e una discussione interessante sullo stesso organo massimo della pubblica opinione inglese. Generalmente bene accolto dai cattolici inglesi con meraviglia del *Church Times* (18 nov. 1949), ebbe forti opposizioni dagli arcivescovi di York e di Canterbury. Il primo, nel *Guardian* (6 gen. 1950), dopo parole di rimpianto per la memoria del card. HINSLEY, dice apertamente: « Non è possibile per la nostra chiesa accettare la supremazia del papa e la sua infallibilità »: essa rifiuta articoli di fede che non

siano comprovati dalla Scrittura... Il secondo insisteva sul concetto lungamente trattato a Malines: unione, non sottomissione (cf. BIVORT, *Documents sur le problème de l'unión anglo-romaine*, Paris 1949, passim), mentre il vescovo FVFFÉ richiedeva che Roma rinunciasse a emanare decreti infallibili, e un altro vescovo, MERVY WINTON, dichiarava « erronea » la dottrina cattolica del primato. L'articolo aveva insistito abbastanza crudamente sulle difficoltà anglicane per l'unione con Roma; l'editoriale del 29 nov., che metteva fine alla discussione chiarendo in parte la posizione dei cattolici, concludeva che non si vedeva probabilità di riunione per via di negoziati o di propaganda, a causa di quella « barriera logicamente insormontabile » che esiste tra Roma e le altre chiese occidentali « intorno a molte materie di fede e di morale »; auspicava quindi colloqui privati fra i teologi delle varie confessioni con pubblicazione dei loro risultati (cf. BOYER, *In margine ad un articolo del Times*, in *Unitas* 1949, p. 249-251; estratto dell'articolo e della controversia, ivi 1950, p. 61-82).

Occorre tuttavia osservare che l'aspirazione all'unione con Roma è assai più viva nel laicato che nell'alto clero, ove il M. non conta che un aderente, il vescovo di Londra. Nell'alta gerarchia si moltiplicano i tentativi di unione, o piuttosto di intercomune con dissidenti protestanti. L'articolo fu come il sigillo a una situazione venuta a maturazione da lungo tempo e definì, in qualunque ipotesi, il miglioramento verificatosi nelle relazioni tra anglicani e cattolici nell'ultimo mezzo secolo (cf. mcons. A. R. KNOX, in *The Tablet*, 19 nov. 1949).

XIV. Spiritualità del M. Anche la spiritualità del M. s'intona ai principi cattolici, sebbene presenti lati caratteristici. Com'era da aspettarsi, vi abbondano elementi biblici e patristici. Le antiche liturgie latine vi hanno cospicua parte: nel 1859 abbiamo la pubblicazione di *Primitive liturgies* (ediz. di NEALE), seguita da quella del *Sarum Missal* (o di Salisbury), dalle opere di C. E. HAMMOND, *Ancient liturgies* (1878) e di BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western* (1896). Un po' di spiritualità caratteristica si ha pure nella *Anglo-catholic library*, che ci dà le opere dei teologi carolini.

Anche gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio hanno un posto importante nella formazione degli aderenti al M. I « Cowley Fathers » (S. S. J. E. = Soc. di S. Giov. Ev.) ne hanno tratto la loro forma di vita religiosa, secondo C. J. McNASPY (l. c., p. 263). Il loro uso era frequente fin dai tempi dei fondatori del M. Oggi se ne ha un'edizione eccellente: W. H. LONGRIDGE della S. S. J. E., *The spiritual Exercises of S. Ignatius of Loyola translated from the spanish with a commentary and a translation of the Directorium in Exercitia*, London 1919 (cf. *Etudes*, 1 giu. 1898 e *Civiltà Catt.* 6 ag. 1898, p. 382; 1922-III, p. 54-59). *Porta regalis* di G. S. HOLLINGS della S. S. J. E. offre invece il metodo sulpiziano.

Il M. diede pure al pubblico inglese molte traduzioni di autori spirituali cattolici, quali S. Anselmo (ad opera del PUSEY), Nouet, Surin, Gaume, Arvisenet, S. Francesco di Sales, Scupoli, Fénelon, S. Pietro d'Alcantara, fra Tommaso di Gesù, Avancini, Tommaso da Kempis (cf. P. CHIMINELLI, *La fortuna dell'Imitazione di Cristo nell'anglicanesimo*, in *Unitas* 1950, p. 30-33).

Il M. però riflette essenzialmente le tendenze spirituali dei capi, espresse particolarmente nei loro

Scrmions che insistono soprattutto sull'adorazione dovuta a Dio e la necessità di un'alta santità. Essi portano l'anima a contemplare l'Incarnazione e a partecipare le comunicazioni di grazia per la via sacramentale accentrata nell'Eucaristia. Di qui anche la pratica della penitenza, soggetto di trattati e manuali (ad. es., HARTON, *The elements of the spiritual life*, 1932; BAVERSTOCK, *The priest as confessor*, 1914).

Il M. ha portato le sue direttive anche nella vita di preghiera: molti laici frequentano gli esercizi annuali, amano pregare in chiesa, mentre aumenta costantemente il numero di coloro che si danno alla contemplazione. Soprattutto esso ha portato a una migliore comprensione del sacerdozio. Citiamo qualche opera che tratta di questi soggetti: W. L. KNOX, *Meditation and mental prayer*, 1927; BEDE FROST, *The art of mental prayer*, 1931; H. P. LIDDON, *The priest in his inner life*, 1869; W. H. LONGRIDGE, *Retreats for priests*, 1930; JESSE BRETT, *The passion in the spiritual life, The altar and the life, The school of divine love* (cf. F. P. HARTON, in *Dict. de spiritualité*, I, col. 667-670).

XV. Conclusione. Il M., nelle mete raggiunte, non è lontano dalla chiesa cattolica. Mancando però di una autorità centrale, non ha potuto stabilire un *consensus* tra i suoi stessi esponenti più rappresentativi. Mentre lord HALIFAX e W. KNOX ammettono quasi tutta la dottrina cattolica, altri, come GORE e FRERE, non ammettono nello stesso senso il primato papale, il carattere sacramentale dell'estrema unzione, dell'ordine, del matrimonio. Si può quindi parlare di una dottrina *prevalente* nel M., non già di una dottrina definita e unica. Ebbene, la dottrina prevalente è ormai a grande distanza dai 39 articoli della confessione anglicana.

Ammette come dogmi di fede anche le verità contenute solo implicitamente nella S. Scrittura, riconosciute come tali dall'autorità della chiesa; ma rifiuta l'infallibilità personale del papa e il suo potere sui vescovi. Alcuni nello sviluppo del dogma concedono troppo larga parte a una coscienza cristiana modernisticamente concepita. La base ecclesiologica del M. è la « successione apostolica », che permette di affermare la validità dei sacramenti amministrati. Il M. la vede posseduta dai « tre rami » della « chiesa cattolica »: romano, ortodosso, anglicano. La dottrina del primato è venuta tuttavia evolvendosi in senso cattolico, ma permangono gravi difficoltà per farne accettare le sue conseguenze pratiche.

La dottrina sacramentale è la meno discordante dalla cattolica. I primi trattaristi si guardavano non solo dall'usare la parola « transostanziazione », ma anche dal suo contenuto, condannato apertamente dall'art. 28. PUSEY sfugge alla questione del « modo » della presenza reale ed è imitato ancora oggi da parecchi anglocattolici. I più parlano d'una « consostanziazione » oggettiva prodotta dalle parole di Cristo, lontana, quindi, dalla consostanziazione luterana che è realizzata dall'uso del sacramento (MARCHAL, *l. c.*, XIII, col. 1419). A Malines tuttavia fu accettata dai rappresentanti anglicani anche la transostanziazione, insegnata, del resto, già da alcuni teologi del M. (cf. BIVORT, *Anglicans et catholiques*, p. 56, nota 1, c). Il carattere sacrificale dell'Eucaristia, sebbene tenuemente, fu già affermato nella *Responsio* degli arcivescovi anglicani alla *Apostolicae curae* di Leone XIII; più apertamente fu ammesso da lord HALIFAX nel suo *Memoriale* per la prima con-

versazione di Malines (cf. BIVORT, *Documents sur le problème de l'union anglo-romaine* [1921-1927], Paris 1949, p. 13).

Il M. ha finora ottenuto splendidi risultati. Ha operato una vera riforma, abbastanza vasta, in seno all'anglicanesimo, portato alle soglie della chiesa cattolica una folla d'illustri convertiti, ristabilito la pratica organizzata dei consigli evangelici, ricondotta largamente la « chiesa stabilita » all'antica liturgia, sradicato un mondo di pregiudizi antiromani. Ma la teoria dei « tre rami » e la mimetizzazione cattolica hanno purtroppo trattenuto, in ogni tempo, anime generose e mature dal fare il passo salutare della conversione, alimentando in loro l'illusione di appartenere alla *Una Santa* per qualche mistico legame creduto sufficiente alla salvezza.

Il cammino del M., che ha seguito finora « una via tanto misteriosa » (BIVORT, *Anglicans et catholiques*, p. 190), sembra indirizzato, da una forza sovrumana, verso la meta predetta da S. PAOLO della Croce, dal ven. DOMENICO della Madre di Dio, da S. DOMENICO SAVIO e vaticinata dal poeta: *More, more than was will yet be* = più, più che non sia stato, dovrà essere un giorno (G. M. HOPKINS, *La fine dell'Euridice*, trad. di A. GUIDI, Brescia 1947, p. 51).

XVI. Bibliografia. v. sotto il n. VII. — Altri studi e docc. (in ordine alfabetico di autori). — P. F. ANSON, *The benedictines of Caldey and their submission to the catholic church*, London 1940. — R. AUBERT, *Anglicans et catholiques. A propos de quelques ouvrages récents*, in *Collect. Mechliniensis* 35 (1950) 21-51. — W. BARRY, *Pusey and puseysm*, in *Cathol. Encyclopedia*, XII, p. 582 ss. — ROB. BAYFIELD, *History of ECU* (1859-1894), London 1895. — H. BRANDRETH, *Unity and reunion. A bibliography*, London 1945. — A. R. CAMERON, *Religious communities of the church of England*, London 1918. — *Catholic directory (The)*, London 1945. — W. R. CARSON, *Reunion essays, with an appendix on the non-infallible dogmatic force of the bull Apostolicae Curae of pope Leo XIII in condemnation of the holy orders of the church of England*, London 1903. — C. P. S. CLARKE, *The O. M. and after*, London 1932. — J. DE BIVORT de LA SAUDÉE, *Anglicans et Catholiques. Le problème de l'Union anglo-romaine* (1833-1933), Paris-Brux. 1949. — *Id.*, *Documents sur le problème de l'Union anglo-romaine 1921-27*, ivi 1949. — DE WICKLOW, *The monastic revival in the anglican communion*, in *Studies* 42 (1953) 420-32. — G. DIX, *The shape of the liturgy*, Westminster 1945. — F. A. GASQUET, *Leaves from my diary* (1894-1896), London 1911. — J. GONDON, *De la réunion de l'église d'Angleterre protestante à l'église catholique*, Paris 1867. — FR. JEROME, *A catholic plea for reunion*, London 1934. — H. J. T. JOHNSON, *Anglicanism in transition*, London 1938. — J. SP. JONES, *Catholic reunion*, Oxford 1930. — *Id.*, *England and the Holy See. An essay towards reunion*, London 1902. — *Id.*, *Rome and reunion. The inaugural lecture to the members of the Soc. of Saint-Thomas of Canterbury*, London 1904. — SCHEILA KAYE-SMITH, *Anglo-catholicism*, London 1925. — J. KEATING, *Corporate reunion*, London CTS. — R. KOTHEM, *Catholiques et anglicans. Vingt ans après les Conversations de Malines*, Lille 1946. — T. A. LACEY, *Catholicity*, London 1914. — *Id.*, *The anglo-catholic faith*, London 1926. — K. D. MAKENZIE, *Anglo-catholic ideals*, London 1931. — R. H. MALDEN, *The roman catholic church and the church of England. Being four lectures*, Oxford 1933. — J. L. MAX, *The unchanging witness. Some detached reflections on the Oxford M. and its future*, London 1933. — J. T. PLOWDEN-WARDLAW, *Catholic reunion. An anglican plea for a united patriarchy of Canterbury*

and for an anglican ultramontanism, Oxford 1935. — RAGEY, *L'anglicanisme, le ritualisme*, Paris 1911. — S. H. SCOTT, *General councils and anglican claims in the light of the council of Ephesus*, London 1927. — ID., *Modernism in anglocatholicism*, London 1933. — SPARROW-SIMPSON, *The anglo-catholic revival from 1845*, London 1932. — ID., *Papal infallibility*, London 1908. — VERNON JOHNSON, *One Lord, one faith. An explanation*, London 1929. — *Report of the anglo-catholic congress. The church*, Milwaukee 1930. — W. A. VISSER'T HOOFT, *Anglocatholicism and orthodoxy*, London 1933. — L. J. WALKER, *The problem of reunion discussed historically in seven essays*, London 1920. — ID., *The return to God. A catholic and roman view*, London 1933.

OXYRHYNCHOS. v. OSSIRINCO.

OYAND, S. v. EUGENDO.

OZA: — 1) il figlio di Abinadab, fulminato dal cielo per aver toccato l'Arca dell'Alleanza mentre la trasportava da Cariathiarim a Gerusalemme: II Sam VI 3-8; I Paral XIII 7-11;

2) un discendente di Benjamin: I Paral VIII 8;

3) un levita della stirpe di Merari: I Paral VI 14;

4) un levita del tempo di Esdra e Neemia: Esd II 49; Neem VII 51;

5) proprietario di un giardino (« giardino di O. ») in cui furono sepolti i re di Giuda Manasse e suo figlio Amon: II Re XXI 18, 26. La lezione « Oza » è incerta; forse va sostituita con « Ozia » o « Azaria ».

OZANAM Antonio Federico, storico, giurista, apologeta francese, il più grande apostolo laico del sec. XIX, fondatore della Società di S. Vincenzo de' Paoli.

Nacque in Milano il 23 aprile 1813 da famiglia di origine israelitica condotta in Italia dalle guerre napoleoniche. Il padre medico tornò a stabilirsi a Pales. Nel Collegio reale di quella città il giovane O. palesò non comuni facoltà intellettuali e morali sotto la guida di sapienti educatori; l'abate Noïrot, suo maestro di filosofia, ebbe il merito principale nella formazione della sua coscienza vigorosamente cattolica. O. stesso così ne parla: « In mezzo a un secolo di scetticismo, Dio mi ha fatto la grazia di nascere nella fede: egli mi ha messo sulle ginocchia di un padre cristiano e di una madre santa; egli mi diede a prima educatrice una sorella pia come un angelo. Più tardi i rumori di un mondo incredulo giunsero sino a me; io ben conobbi tutto l'orrore di quei dubbi, che rodono il cuore durante il giorno e che si trovano la notte sul capezzale bagnato di lagrime... L'incertezza del mio destino eterno non mi lasciava requie, mi attaccavo disperato ai dogmi e mi pareva che si spezzassero tra le mani. Fu allora che l'insegnamento di un prete filosofo mi salvò. Egli mise nei miei pensieri l'ordine e la luce. Credetti allora con fede sicura e, commosso di un beneficio così raro, promisi a Dio di dedicare la mia vita al servizio di quella verità che mi ridonava la pace ».

Ottenuto il baccellierato in lettere, per assecondare il desiderio del padre che voleva far di lui un avvocato o un professore di giurisprudenza, fece pratica legale sotto la guida dell'avv. Coulet, senza trascurare lo studio delle lettere, per le quali si sentiva più inclinato. Apprese l'italiano, l'inglese, il tedesco, persino l'ebraico, e s'applicò allo studio delle rispettive letterature. Come publicista esordì con articoli per *L'Abeille*, rivista letteraria lionesa. A 17 anni pubblicò: *Reflexions sur la doctrine de Saint-Simon* (1831), dove il giovane affrontava con dignitosa

franchezza il sansimonismo, meritandosi le congratulazioni di Lamartine e di Lacordaire. Approva il Saint-Simon in certi punti (« A ognuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo le sue opere: bella e cristiana massima »), ma lo critica in altri (per es. là dove il Saint-Simon preconizza la soppressione della proprietà, poiché, secondo O., la proprietà è « un'estensione dell'io », un bisogno dell'uomo, che senza di essa « diviene mercenario »), specialmente là dove il Saint-Simon « aspira a essere originale e si scosta da Cristo che gli serve di modello ».

L'anno seguente si recò a Parigi per seguirvi i corsi di diritto alla Sorbona. Nella vita della capitale, così piena di tentazioni, gli fu conforto e difesa l'ospitalità e l'esempio dell'illustre Ampère, uomo di grande scienza, di salda fede e di irreprensibili costumi. « L'ambiente parigino e specialmente l'universitario, osserva Fil. Meda, era allora in un periodo di trasformazione; parallelamente agli avvenimenti politici s'andava delineando un risorgimento dello spiritualismo cristiano sotto gli auspici di Chateaubriand e di Lamartine, e molti giovani ne subivano l'infusso. O. divenne subito il centro di un gruppo di studenti deciso a seguire ed a favorire con entusiasmo il salutare rinascimento ». Il gruppo cominciò col reagire, in modo educato ma fermo e vivace, alle bestemmie che piovevano dalle cattedre della Sorbona. O. presentò un giorno a Jouffroy una proposta redatta da lui e firmata da 15 compagni, perché il professore la leggesse al suo uditorio; il che si ottenne non senza difficoltà. I giovani capitanati da O. si affollavano intorno alla cattedra dell'abate Gerbet, il quale teneva conferenze contro il razionalismo. Non esitarono a chiedere all'arcivescovo di Parigi che sul pulpito di Notre Dame salissero oratori, l'insegnamento dei quali, staccandosi dallo stile ordinario delle prediche, assumesse carattere scientifico e si adattasse meglio ai nuovi bisogni dei tempi; nell'intento essi riuscirono nel 1835, quando ad inaugurare quella cattedra insigne sull'abate Lacordaire, il giovane avvocato dall'incredulità passato alla fede, il quale, conoscendo l'ambiente parigino, con le sue straordinarie qualità di mente, di cuore e di eloquenza, seppe trascinare nelle deserte navate della cattedrale anche il pubblico dei dotti, degli indifferenti e dei distratti.

Quel gruppo di giovani intraprendenti fondò anche una conferenza di storia, nella quale cattolici e non cattolici si radunavano a discutere dei più alti argomenti culturali. La loro disinvoltura e vivacità parvero pericolose a un giornale autorevole, *L'Ami de la religion*, che intervenne con una nota di disapprovazione. « Certamente, osserva il Meda, per quanto la simpatia ci porti ad ammirare tutto questo zelo generoso del giovane O. e dei suoi amici, e per quanto sia facile vedere nelle diffidenze sollevategli intorno la manifestazione di un fenomeno assai comune a verificarsi, quando si trovino insieme a combattere due generazioni diverse, non oseremmo dire che tutte le idee propuginate da quel gruppo di valorosi fossero esattissime; ma l'esattissimo non si troverà forse mai nelle idee propuginate e difese da uomini: ciò che deve guidare il nostro giudizio nell'apprezzarle, è la ricerca dello scopo, dell'intenzione... Quale fosse lo scopo, quale l'intenzione dei giovani combattenti che si presentavano coraggiosamente sulla breccia, ora, dopo trascorsi tanti anni nei quali le loro opere ci si resero note nella

loro interezza ed oggettività, appare evidente: rimettere a base dell'ordinamento politico e sociale i principii cristiani, facendoli amare per la loro bontà e bellezza, e per la luce e il profumo della loro verità; questo era l'ideale di O., un ideale da lui vagheggiato fin dai primissimi anni della sua giovinezza e quindi svolto, e ben si può dire raggiunto nelle sue opere ».

Nella primavera del 1833 i giovani oratori della conferenza di storia decisero di fondare un'associazione di carità: « Che i nostri atti siano d'accordo con la nostra fede! Soccorriamo il nostro prossimo come faceva Gesù Cristo, e mettiamo la nostra fede sotto la protezione della carità! ». Si scelsero S. Vincenzo de' Paoli quale protettore, e iniziarono una epopea di carità cui ben presto parteciperanno tutte le comunità cristiane di tutte le nazioni. Quando i membri della prima conferenza furono tanto numerosi che la sala di riunione non bastò più a contenerli, allora se ne fondò una seconda, poi una terza in Parigi; rapidamente ne sorsero a Nîmes, Lione, Nantes, Rennes, Tolosa; quindi la Società oltrepassò i confini della Francia. Le conferenze, due anni dopo la morte di O., erano 2814; le erogazioni dalle 2800 lire distribuite nei primi due anni, salirono a milioni e milioni, non contando il bene spirituale che non si valuta in cartamoneta. Poiché O. era l'anima del gruppo che promosse quelle conferenze di S. Vincenzo, ne è legittimamente considerato il fondatore. L'istituzione fu la preoccupazione dominante di tutta la sua vita; la chiamava *sa chère petite société*. Tuttavia non ne fu mai presidente: guidato da un sentimento di umiltà, forse dalla convinzione che il primo posto non è quello nel quale si può lavorare più liberamente, preferì il secondo, accettando di essere vice-presidente (conservò tale carica fino alla morte). La fondazione era la manifestazione di un indirizzo speciale dell'animo di O.: egli, soccorrendo i poveri, dando al mondo un esempio di umiltà, di sacrificio, di amore, assecondava l'indole sua mite, che lo portava a combattere i nemici di Dio piuttosto con l'intento di convertirli che di distruggerli: egli soddisfaceva quell'intimo desiderio di armonia universale che gli era proprio, e che si traduceva in una grande dolcezza di sentire, in un'intensa aspirazione alla pace.

Ne 1835, mentre compiva il penultimo corso di legge, frequentava i corsi necessari per il dottorato in lettere. E nella *Revue européenne* conduceva a termine un pregevole studio storico: *Deux chanceliers d'Angleterre: Bacon de Verulamie et Saint Thomas de Cantorbéry*.

Nelle vacanze del 1836, conseguita la laurea in giurisprudenza, O. lasciò Parigi per tornare a Lione in seno alla famiglia. Mentre pendevano le pratiche presso il governo per istituire in Lione una cattedra di diritto commerciale da affidarsi ad O., il padre di lui moriva. Il giovane si trovò allora gravato dalle cure della famiglia, giacché la madre era malaticcia e i fratelli, prete l'uno, studente l'altro, erano tratti lontani dalla casa. Si iscrisse nell'albo degli avvocati, quantunque gli ripugnasse l'ingolfarsi negli affari, ed assunse la redazione degli *Annales de la propagation de la foi*. Si recò a Parigi nel 1838 per il conseguimento della laurea in lettere: la discussione ebbe luogo in presenza dei più illustri professori della Sorbona. La sua tesi: *Dante et la philosophie catholique au XIII siècle* (Parigi 1839), corretta poi e arricchita di ricerche sulle fonti poetiche della *Divina Commedia*, rimase una delle sue opere principali.

L'anno seguente gli morì la madre; e si trovò obbligato a scegliere il suo avvenire. Sollecitazioni e inviti gli vennero da varie parti: Lacordaire dal suo noviziato della Quercia lo invitava a seguirlo nelle schiere di S. Domenico, ed O. ne aveva chiesto le regole; il celebre Cousin, allora ministro dell'istruzione, che conosceva l'alto valore di O., lo voleva nell'insegnamento universitario; Montalembert lo voleva redattore di un giornale che stava per fondare. O., non ancora ben deciso, cominciò il suo corso di diritto commerciale nel dicembre 1839 sulla cattedra per lui istituita in Lione, e continuò per 47 lezioni. Le note rimaste furono pubblicate da Teofilo Foisset (*Oeuvres complètes*, III, p. 383-575), il quale osserva che per O. « il diritto non era solamente l'applicazione dei testi giuridici agli affari d'ogni giorno, ma era primieramente un ramo della filosofia, una porzione della storia e della letteratura... Profondamente penetrato della missione del professore, non s'era punto sforzato d'accumulare nel suo corso i problemi giuridici: egli non si perdeva nelle discussioni delle varie specie di controversie, preferendo insegnare i principii anziché i dubbi, inculcare le regole del diritto e rilevarne la saggezza anziché iniziare i suoi uditori (e queste sono parole dello stesso O.) al « doppio scandalo dell'oscurità delle leggi e della contrarietà dei giudizi ». Quanto al contenuto del suo corso 1839-40, osserva R. Jacquin in una lezione tenuta all'Accad. des sciences morales et polit. di Parigi (23 sett. 1953), O. espone una dottrina di giustizia sociale basata sull'ideale cristiano. Una regolamentazione sistematica e dittatoriale del rapporto prestatori-datori d'opera era da lui considerata « contraria allo sviluppo dell'industria e attentatoria alla vita del commercio »; d'altra parte la libertà assoluta avrebbe messo l'operaio « alla mercé dell'imprenditore ».

Nel 1840 trovò un campo più congeniale ai suoi talenti di letterato e pensatore: invitato dal ministro Cousin a prender parte al concorso per un posto di aggregato alla cattedra di letteratura straniera alla Sorbona, riuscì primo. Il prof. Fauriel, l'amico di Manzoni, essendo già vecchio e stanco, chiese ed ottenne che O. lo supplisse nella cattedra di letteratura straniera. Nel 1840 il giovane professore incominciò quale supplente i suoi corsi, trattando della letteratura tedesca e specialmente dei *Niebelungen* e dei *Minnesinger*, dopo essersi preparato con un viaggio sulle rive del Reno, ove raccolse i materiali per una delle sue opere principali: *Études germaniques pour servir à l'histoire des Francs* (Parigi 1847-49), opera che ottenne nel 1849 il premio Gobert.

Durante questi avvenimenti la sua vocazione si era decisa, e dopo i primi sei mesi d'insegnamento si univa in matrimonio con Amelia Soulacroix, dalla quale ebbe una figlia. Per ristorare le sue forze e per estendere le sue ricerche tornò in Italia nel 1841 (vi era già stato nel 1833 col padre, la madre e i fratelli, soffermandosi a Milano, Roma, Firenze) spingendosi fino in Sicilia, completando la conoscenza di questa terra che amava come seconda patria. Rientrato in Parigi, nel corso del 1842-43 trattò della storia letteraria dell'Italia dopo Carlo Magno.

Senza trascurare gli studi e l'insegnamento, prendeva parte alla vita pubblica nelle forme e coi metodi che il suo carattere gli suggeriva. Nel 1843 in un discorso a giovani studenti cattolici inculcava: ortodossia della fede, eleganza della forma, grande amore

verso gli increduli. Nel 1844 partecipò alla campagna dei cattolici in favore della libertà d'insegnamento, contro il monopolio dell'università ufficiale, alla quale egli apparteneva. Ricorda il Lacordaire che « prese parte a tutte le assemblee, a tutte le opere, a tutte le aspirazioni di questo tempo; quello che non diceva dalla cattedra o nei suoi libri, risultava dalla sua influenza, con una chiarezza che valeva più di una confessione. Non ebbe neppure un momento di diffidenza o di freddezza, il quale gli menomasse l'alta posizione che aveva in mezzo a noi. Conservò insieme l'affezione dei cattolici, la stima del corpo universitario di cui era membro, e fuori dei due campi godè la simpatia di quella folla che è il pubblico, e che presto o tardi decide di tutto ».

Costretto da una malattia al riposo, ritornò in Italia. Rivide Firenze e Roma; fu ricevuto dal papa due volte in udienza privata; visitò biblioteche, basiliche, catacombe. Nella contemplazione della splendida Umbria attinse l'ispirazione e i materiali per una delle sue opere più belle: *I poeti francescani nel secolo XIII* (Parigi 1852),

Nel 1848 al suo ritorno in Francia, crollata la monarchia di Luigi Filippo e subentrata la repubblica, O. considerò con fiducia i nuovi avvenimenti. Manifestò le sue idee politiche quando si presentò candidato alla Costituente. Condividendo le idee di Lacordaire e dell'abate Maret, accettò di far parte della redazione di un giornale, *L'ère nouvelle*, che con la piena approvazione di mons. Affre, arciv. di Parigi, apparve nel 1848. Ebbe successo grandissimo, ma non durò più di 5 mesi, aspramente combattuto da Luigi Veuillot e dall'*Univers*, che avevano ideali politici diversi e un altro sistema di polemica. Nello stesso anno, quando O. dovette servire la patria come guardia nazionale, ebbe l'idea di indurre l'arcivescovo di Parigi ad interpersi nella lotta sanguinosa, pensando che sarebbe stato grande trionfo per la chiesa se mons. Affre fosse riuscito a porre fine alla guerra civile. Il prelado annui alla proposta di O. Accompagnato da lui e da due suoi colleghi, in abito paonazzo, con la croce pastorale sul petto, si recò, acclamato, dal generale Cavaignac, che lo incaricò di un messaggio di pace agli insorti. Indi, confessatosi, seguito dal suo vicario generale, preceduto da un cittadino portante bandiera bianca, salì sulla prima barricata mostrando il proclama. Un colpo di fucile lo colpì a morte. Cadde invocando: « Che il sangue mio sia l'ultimo versato! ». Il fatto lasciò profonda impressione nell'animo di O. Molti altri dolorosi avvenimenti di quel tempo scossero la sua fibra già fragile e logora. E poi sapeva che i suoi scritti e discorsi improntati a grande spirito di carità e di tolleranza, gli avevano creato intorno un'atmosfera di sospetti. La quale, addensandosi sempre più, giunse a concretarsi in un'accusa di eterodossia. O. preoccupato ed afflitto, protestava; e scriveva ad un amico: « Certo, io non sono che un povero peccatore davanti a Dio: ma egli non ha ancora permesso che io perdessi la credenza nelle pene eterne; è falso che io abbia rinnegato, dissimulato o semplicemente attenuato alcun articolo di fede ».

Difatti egli appartiene al movimento del cosiddetto *cattolicesimo sociale*, e precisamente *liberale*; ma il sostantivo valeva per lui assai più degli aggettivi. « Tutte le sue iniziative hanno avuto per fine il perfezionamento della sua vita interiore e la conversione degli altri » (Duroselle, p. 165). Del resto egli stesso non si riteneva molto preparato in dottrine

politiche ed economiche. Egli « brilla più per le sue belle espressioni che per il rigore del suo sistema. In fondo ciò che egli denuncia è il disprezzo della dignità umana, lo sfruttamento, l'assimilazione dell'operaio a una macchina, la schiavitù dei bianchi, la speculazione del vizio sulla miseria delle donne, l'usura, la brutalità degli economisti e degli industriali » (ivi p. 171): giudizi pronunciati dal punto di vista morale cristiano, che egli ha sempre adottato. Quanto ai rimedi, egli non si stanca di indicare la religione cristiana, e non va molto più in là. È dominato dall'idea che è necessario operare la riconciliazione delle classi, ottenendo dalle classi ricche il massimo dei sacrifici; la conciliazione e i sacrifici si possono ottenere solo nella religione cristiana. Aveva ragione di ribellarsi alle accuse di eterodossia.

Costretto a sospendere l'insegnamento per la malferma salute ed a cercare nei viaggi un po' di ristoro, visitò negli ultimi anni di sua vita l'Inghilterra e la Spagna; infine ritornò in Italia e si stabilì in Toscana. Nel 1853, dopo aver passato l'inverno a Pisa, venne ad Antignano presso Livorno, ove cadde gravemente ammalato. La moglie e il fratello, che lo accompagnavano, risolvettero di ricondurlo in patria; ma appena sbarcato a Marsiglia, vi moriva il giorno della Natività di Maria.

« Ho appreso, scrive Lacordaire a un amico, la morte di O. con grande tristezza. Ci eravamo incontrati nel 1848 nella fondazione di un'opera comune, e in seguito, come antedotamente, eravamo rimasti fedeli alla stessa divisa: *religione, tolleranza, libertà civile e politica*. Questa comunanza e perseveranza erano divenute così rare per il tradimento di tanti altri che, malgrado le divergenze, mi ero sentito legato di stima a quest'anima generosa. Ora la perdiamo quaggiù: è un altro anello spezzato della catena di uomini buoni, intelligenti e cristiani... Il nostro caro O. ha ricevuto sopra la sua tomba appena chiusa numerose e splendide prove di una rispettosa e calda simpatia. Ho veduto pochi uomini del nostro tempo, anzi nessuno, la cui morte abbia destato da ogni parte un così sincero e universale rimpianto ». Lione chiese con insistenza la salma dell'illustre suo cittadino; ma Parigi, che era stata il principale teatro dei suoi successi, del suo insegnamento, della sua carità, l'ottenne.

Oltre le opere già citate, vanno ricordate: *Documents inédits pour servir à l'histoire d'Italie depuis le VIII^e siècle jusqu' au XIII^e siècle* (Parigi 1850, nuova ediz. ivi 1897); *Civilisation au V^e siècle: introduction à une histoire de la civilisation aux temps barbares* (Par. 1852). — *Oeuvres complètes*, a cura di J. J. AMPÈRE, Paris 1855, 8 voll.; ivi 1865 in 11 voll. (con due voll. di lettere del periodo 1831-53, editi anche separatamente). Vi è premezza una *Notice* redatta dal LACORDAIRE. Comparvero in seguito le seguenti opere: *Le livre des malades* (Par. 1858, 1913³); *Lettres inédites sur la Soc. de St. Vincent de Paul* (Par. 1861); *Deux oeuvres de jeunesse* (Lyon 1913, a cura di J. CONDAMIN); *Thèse du doctorat en droit* (Par. 1934, a cura di CARLO ALFONSO O.).

BIBL. E. GALOPIN, *Essai de bibliogr. chronologique sur A. F. O.*, Paris 1933. Tra i numerosi profili biografici antichi vanno ricordati quelli di AMPÈRE (Par. 1853), di LACORDAIRE (Par. 1856), di DE MONTROND (*Tableau historique et biogr.*, Lille 1869), del fratello abate CARLO ALF. O. (Par. 1882, vers. it. Milano 1913). — FIL. MEDA, *Nella storia e nella vita*, Firenze 1903. — G. SALVADORI, *La giovinezza di F. O.*, Roma 1907. — A. BAUNARD, *F. O. d'après*

sa *correspondance*, Paris 1913³. — O. *Livre du centenaire*, studi di vari autori (con biografia e bibliogr. di O. a cura di A. F. CORBIÈRE), Paris 1913. — *Cause de béatification et de canonisation du serviteur de Dieu A. F. O.*, Paris 1925. — A. COIAZZI, F. O. *L'uomo e l'apologeta*, Vicenza 1914, 1933⁴. — C. ORSENGO, F. O., Milano 1923⁵. — G. GOYAU, F. O., Paris 1925, 1931⁶. — C. CONSTANTIN, in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1706-10. — M. MÉJÉCAZE, G. O. et *l'Eglise cath.*, Lyon-Paris 1931. — Id., F. O. et *les lettres*, ivi 1931. — Id., *L'âme d'un saint laïque*, Paris 1935. — BUG. DUTHOIT, *L'économie au service de l'homme*, con un capit. su O., Paris 1932. — E. DELARUELLE, *Modernité d'O.*, in *Economie et humanisme*, 5 (1946) 258-63. — N. DE ROOV, F. O., La Haye 1948. — A. ROMERO CARRANZA, *O. y sus contemporaneos*, Buenos-Ayres 1951 (pp. 406). — *La solenne commemorazione di F. O.* tenuta in Roma l'8 apr. 1951 nel palazzo della Cancelleria Apost., Roma 1951 (pp. 36). — J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France* (1822-70), Paris 1951, v. indice dei nomi, specialmente p. 154-97, 756. — G. FIORI, F. O. *apostolo di carità*, Firenze 1952. — L. J. CAMUS, *Pionnier de son époque, précurseur de la notre*, F. O., Paris 1953.

OZIA, detto pure *Azaria*, re di Giuda dal 789 al 738 (cf. IV Re XV 30 ss; II Par XXVI I ss), successo ancor sedicenne al padre Amasia vittima di una sedizione forse militare. Con abilità non comune organizzò l'esercito di 307.500 soldati sotto 2600 comandanti, tutti equipaggiati di armi, scudi, aste, loriche, fionde per lanciar sassi. Avendo dotato le città di forti munizioni, seppa incutere rispetto ai popoli finitimi. Debellò i Maoniti, cui tolse la città di Elat, necessaria per il commercio marittimo, e distrusse i centri di Gath, Iabne, Asdod tenuti dai Filistei.

Incrementò la prosperità favorendo i commerci, promovendo l'attività agricola e vinicola, facilitando l'irrigazione dei terreni con cisterne e torri costruite nelle steppe, sulle colline e nei vari orti, sicché « la terra fu ripiena di oro ed argento e di tesori infiniti: cavalli e quadrighe di numero smisurato » (Is II 7).

Essendosi arrogato il diritto sacerdotale di offrire incenso sull'altare, fu colpito da lebbra, e dovette abitare in casa separata ammettendo al congreto (751-38) il figlio Joatam (II Cron XXV 16 ss).

A. POHE, *Historia regni populi Israël*, Roma 1933, p. 118 s. — G. RICCIORTI, *Storia d'Israele*, I (Torino 1932) 436 s.

OZIERI, diocesi comprendente 22 comuni in prov. di Sassari.

La denominazione di O. risale solo al 12 febb. 1915; antecedentemente era detta **Bisarchio**. Si hanno notizie di questa diocesi dal 1102 (vescovo *Costantino Madrone*). Soppressa nel 1503, il suo territorio restò unito al vescovado di **Alghero** fino al 1803 in cui Pio VII la ristabilì, e suo primo vescovo fu Giannantonio Azzei. — È suffraganea di Sassari. Suo patrono è S. Antioco. Conta c. 65.000 anime in 27 parrocchie. Ha proprio Seminario minore; e corsi di filosofia e teologia si compiono nel Pontif. Seminario Reg. Sardo del S. Cuore in Cuglieri.

Nei pressi di O. si ammira la chiesa di S. *Antioco di Bisarcio* del XII sec., di tipo pisano con interno basilicale; nella chiesa di S. *Lucia* un Crocifisso spagnolo del '300. Ad Ardara è celebre la chiesa di S. *Maria del Regno*, splendido esemplare delle chiese pisano-sarde del periodo romanico, a tre navate, sostenute da due filari di 8 colonne; sull'altare, una

magnifica ancona gotica con una trentina di dipinti su legno in fondo d'oro. — CAPPELLETTI XIII 173-207.

OZIO, nella sua moderna accezione, ormai esclusivamente peggiorativa, diversa dalla sua antica significazione latina, è vocabolo che indica l'*abitudine a rifiutare per pigrizia l'occupazione doverosa*, a « sciupare » o « sprecare il tempo » consumandolo in modo indebito o non utilizzandolo nel modo debito. — 1) O. non si dice dell'atto, ma dell'*abito* o tendenza; non si dice ozioso chi una volta bensì chi abitualmente fugge il lavoro dovuto. — 2) O. non va misurato per ogni occupazione, un completo « far niente » — che è d'altronde impossibile: la totale quiete umana è lo stato di morte, e la morte non si dice O. — ma è l'astensione dalle occupazioni *doverose*. — 3) L'occupazione che ci toglie dall'O. non va misurata per il *volumine di energie vitali* che essa impegna, bensì dalla sua doverosità: chi si lascia andare alle fantasticherie quando si impone un altro lavoro, chi s'abbandona al gioco vizioso o alla delinquenza, chi consuma sterilmente le sue giornate bighellonando per vie, piazze, ritrovi, chi diserta l'ufficio o l'officina per frequentare cinema, teatri, stadi . . . può ben spendere una massa di energie corporee e mentali superiore a quella spesa da chi si occupa nel debito lavoro, ma quello si dice ozioso e questo no, perché l'occupazione del primo è indebita, mentre quella del secondo è doverosa; non è O. distendersi in una legittima pausa di riposo e di ricreazione, mentre sarebbe O. estenuarsi in giochi e fatiche sportive non dovuti quando urge un lavoro dovuto; non è O. astenersi dal lavoro per legittimo sciopero, mentre è O. compiere il proprio lavoro senza il dovuto rendimento; è O. darsi all'azione per fuggire la preghiera dovuta, o darsi alla preghiera fuggendo l'azione dovuta. — 4) Il dovere violato dall'O. può sorgere da diversi titoli: giustizia contrattuale, dovere d'ufficio, carità verso se stessi, verso i parenti, verso il prossimo, obbligo generale del massimo progresso spirituale e materiale che ci sia concretamente possibile . . . Si estende non solo al lavoro dipendente ma anche a quello autonomo, non solo al lavoro manuale ma anche a quello mentale . . . E comprende non solo la « sostanza » dell'azione prescritta ma anche il « modo » di compierla, che dev'essere il migliore concretamente possibile; è ozioso non solo chi non cerca il lavoro dovuto o si astiene dall'impegno di lavoro, ma anche chi compie il suo lavoro svogliatamente, con colpevoli lentezze e distrazioni. — 5) Fa sorgere l'O. non già la semplice disoccupazione o astensione non voluta e sofferta (per malattia, stanchezza, mancanza di posti, ecc.), bensì il *rifiuto* positivo dell'occupazione dovuta e concretamente possibile. — 6) L'O. connota la *pigrizia*, che è appunto la tendenza a rifiutare un'occupazione dovuta per la penosità che vi è ineliminabilmente connessa; non è O. tentare di ridurre al minimo il peso che accompagna il lavoro dovuto, ma una quota di peso è insuperabile. L'ozioso fugge il lavoro per non sottostare ad essa. Che se, fuggendo il lavoro, fosse mosso non già dalla pigrizia bensì da altri motivi (ribellione alla legge, odio del prossimo, sabotaggio, ecc.), non darebbe corpo all'O. ma ad altre categorie di delitti.

La descrizione ha già precisato la figura morale dell'O.: come tendenza a porre azioni vietate da una **NORMA** (v.), è sinonimo di **VIZIO** (v.) in generale;

come tendenza a rifiutare le azioni comandate da una norma, è sinonimo di *vizio generale di omissione*. Naturalmente, di volta in volta, il vizio generale si precisa in un peccato specifico, secondo la specie di norma che comanda l'azione rifiutata dall'ozioso e che vieta l'azione posta dall'ozioso. In quanto connota la pigrizia, l'O. si copre col vizio capitale dell'ACCIDIA (v.).

Si comprende come una vasta letteratura — e anche la Bibbia: cf. Eccl XXXIII 29: «multam

malitiam docuit otiositas» — deprechi l'O. come un vizio compendioso, e addebiti all'O. tutti i misfatti («l'O. è il padre dei vizi»). In particolare, come pigrizia, l'O. sottrae l'uomo all'occupazione impegnativa, che ha il gran vantaggio di stimolare l'attenzione, lo sforzo, la vigilanza. E cadute le resistenze mentali e morali, l'uomo cade in preda del primo occupante, il quale, nell'attuale nostra situazione di nature ferite e decadute, non è mai il più nobile e benefico signore.

PABAN-SEGOND Ceslao, O. P. (1854-1937), n. a Marsiglia, m. a Roma. Fattosi domenicano a Mazères (Ariège) nel 1873, studiò a S. Maximin (Var) e fu ordinato sacerdote ad Aix nel 1877. Per 50 anni si dedicò all'insegnamento: a Salamanca (1879-87), a Tolosa (1887-93), reggente a S. Maximin (1894-95), a Tolosa (1895-1903). Espulsi i religiosi dalla Francia (1903), venne in Italia, trasfigliandosi alla prov. romana; insegnò alla Quercia (Viterbo) nel 1903-8, a Roma (Propaganda Fide) nel 1908-22, all'Angelicum nel 1922-29. Fu maestro in teologia nel 1898, consultore di varie Congr. Romane. Col PÈGUES (v.) curò l'ediz. delle opere di CAPREOLO (1898-1908). Era pio, umile quanto dotto e prudente. — *Memorie Domenicane* 54 (1937) 384-88. — *Analecta O. P.* 46 (1938) 382-84.

PABST Giov. Enrico (1785-1838), n. a Lindau presso Hildesheim, m. a Vienna, professò la medicina ma dal 1815 si diede a vita austera, pia, studiosa, applicandosi a filosofia e teologia ma nel senso di GÜNTHER (v.), di cui fu amico intimo, collaboratore e difensore. Scrisse in questo spirito: *Der Mensch u. seine Geschichte* (Wien 1830, 1847², 1861³, contro il kantiano Grävell), *Gibt es eine Philosophie des Christentums? Eine Frage über Leben u. Tod des XIX Jahrh.* (ivi 1832), *Janusköpfe f. Philos. u. Theologie* (ivi 1833, in collaboraz. con Günther; cf. *Tübing. Quartalschr.* 1834, p. 522-39), *Ein Wort über Extase* (ivi 1834, a proposito delle rivelazioni di Caterina Emmerich sulla passione di Gesù), *Adam u. Christus, zur Theorie der Ehe* (ivi 1835). — E. HOEDEZ, *Histoire de la théol. au XIX s.*, II (Brux.-Paris 1952) 54 s. — E. WINTER in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, 857.

PAC DE BELLEGARDE (du) Gabriele. v. UTRECHT.

PACAZIANO. v. PACIANO.

PACCA Bartolomeo, agostiniano, cardinale (1756-1844), n. a Benevento da nobile famiglia discendente dai Malaspina, compl gli studi nel collegio dei Nobili a Napoli, nel Clementino e nell'Accademia dei Nobili Ecclesiastici a Roma. Nominato prelado domestico e cameriere segreto di Pio VI (1785), l'anno dopo fu eletto arcivescovo di Damiatina e nunzio apostolico a Colonia, nei difficili momenti della secolarizzazione dei principati ecclesiastici. Pio VI lo designò poi incaricato straordinario presso Luigi XVI (1791), missione che il P., per la tristizia dei tempi, non poté intraprendere. Nominato nel 1794 nunzio a Lisbona, seppe bene agire nell'ambiente dominato dalle idee giurisdizionaliste del Tanucci. Pio VII il 23 febbraio 1801 lo creò cardinale (nel 1830 card. vescovo di Ostia e Velletri). Il 18 giugno 1808 fu nominato pro-segretario di Stato, in luogo del card. Giulio Gabrielli sfrattato da Roma dai Francesi (segretario di Stato era il

Consalvi che il papa, per prudenza, aveva dovuto allontanare). Esercitava l'alto ufficio allorché (luglio 1809) Napoleone fece rapire Pio VII, trasferendolo prigioniero a Savona. Il P. fu pure arrestato e chiuso in dura prigionia nella fortezza di Fenestrelle, dove rimase sino al 1813, quando, in virtù dell'art. 10 del cosiddetto concordato di Fontainebleau, poté ritornare presso Pio VII. Fu tra i più efficaci a far denunziare tale indegno concordato. Tornò con Pio VII a Roma nel 1814, ancora pro-segretario di Stato, mentre il Consalvi era a Vienna, rappresentante della S. Sede nel famoso Congresso. Ebbe in seguito vari importanti incarichi sotto Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI, che lo ebbero in grande stima; tra l'altro fu camerlengo, decano del S. Collegio. Partecipò attivamente all'opera della riforma degli studi universitari. Stese l'editto del 7 aprile 1820 sulla tutela del patrimonio artistico, che, attraverso governi e regimi diversi, rimase in vigore fin quasi ai nostri giorni.

Uomo di viva intelligenza, di larga e profonda cultura, affabile e caritatevole, fermo e coerente, inflessibile nei principi, eppur prudente, i nemici non riescono a trovare ragione per accusarlo e sono costretti a colpirlo con l'arma della violenza aperta. Scrisse molte opere, pregevoli per forma e sostanza. Storico informato e sereno, alieno dalla retorica encomiastica, preciso, giusto, passa sicuro tra i particolari, andando dritto all'essenziale. Si rivela negli scritti quale fu nella vita: uomo acutissimo, che non perdeva la consueta padronanza di sé neppure di fronte ai potenti della terra, neppure di fronte a un Napoleone nel massimo della sua potenza e del suo furore.

Ricordiamo di lui: *Memorie storiche sul soggiorno in Germania 1785-94* (Roma 1832), *Notizie sul Portogallo* (ivi 1835), *Memorie storiche del ministero de' due viaggi in Francia e della prigionia nel forte di S. Carlo in Fenestrelle* (Pesaro 1830), *Relazione del viaggio di Pio VII a Genova* (Orvieto 1833, Roma 1836), *Sui nunzi* (Roma 1832), *Il mio secondo ministero* (in A. QUACQUARELLI, *La ricostituzione dello Stato pontificio*, Città di Cast. - Bari 1945, p. 153-203). Di estremo interesse è la *Corrispondenza dei cardinali Consalvi e Pacca al tempo del Congresso di Vienna*, pubbl. dal p. I. RINIERI, Torino 1903. Altre lettere in G. SBORSSELLI, *Impressioni d'un contemporaneo intorno ai rivolgimenti europei tra la fine del sec. XVIII e i principii del sec. XIX. Dalle lettere inedite del card. Pacca ai suoi familiari*, Benevento 1922; A. ZAZO, *Un'inedita corrispondenza del card. P. al nipote Tiberio*, in *Samnium* 13 (1940) 182-99 [il ricordato Tiberio P., n. a Benevento nel 1786, m. di colera a Napoli nel 1837, accompagnò lo zio alla nunziatura di Lisbona e nella prigionia di Fenestrelle; fu poi legato apostolico di Civitavecchia (1809) e governatore di Roma (luglio 1816). Si fece

apprezzare come poliziotto e spione politico, ma disonorò lo zio e lo stato ecclesiastico, dedito com'era al gioco, alle donne, all'imbroglione: falsificò perfino la firma del card. Ercole Consalvi, per far denaro; e seminò zizzania anche nel gabinetto piemontese dove nel 1835 era riuscito ad avere un posto); A. QUACQUARELLI, *Corrispondenza inedita del card. P. all'avv. Franc. Ferrari di Bologna*, in *Archiginnasio* 37 (1942) 137-50.

Ediz. tedesca delle opere, in 6 voll., Regensburg 1831-36. — HURTER, *Nomenclator* V³, col. 1262-4. — G. BRIGANTE-COLONNA, *B. P.*, Bologna 1931. — A. DURANTE, *Tre papi e un cardinale*, Roma 1940. — PASTOR XVI-3, passim. — A. BALDINI, *Card. B. P. Da Montecavallo alle Tuileries, con la prigionia nel forte di Fenestrelle (1809-1813)*, Roma 1944.

PACCANARI Nicolò, n. nel 1760 in Valsugana (Trento), dapprima conciapelli, poi soldato nel corpo delle corazze in Roma, verso il 1795, in seguito a illuminazioni divine, si ritirò a Loreto e dettò alcune regole per sé e per coloro che gli sarebbero stati compagni. Nel 1798 aperse una casa in Spoleto; in essa stabilì la società detta della *Fede di Gesù* (dei Fideisti o Paccanaristi) da lui fondata, che voleva unire i galantuomini in una lega di difesa contro la infezione morale che dilagava, avvelenando i costumi e trasformando le armi della libertà in armi del delitto. La repubblica romana lo fece imprigionare coi suoi compagni in Castel S. Angelo e lo esiliò. Passando per Firenze si presentò a Pio VI (che dal 1° giugno 1798 trovavasi prigioniero nella Certosa), e gli consegnò diversi scritti intestati: *Nicolaus Paccanari superior generalis Societatis Fidei Jesu postulat*. Alcuni alunni del soppresso Collegio di Propaganda si associarono al P., e altresì molti sacerdoti francesi emigrati. Lo spirito del suo movimento e le grazie pontificie da lui conseguite confermarono l'opinione diffusa che per lui rinascesse la Compagnia di Gesù. Portatosi a Vienna, il numero dei seguaci crebbe straordinariamente. Il governo austriaco lo consigliò a trasferirsi coi suoi in Ungheria. Qui P. trovò aiuto nell'arciduchessa Marianna, sorella dell'imperatore Francesco II e badessa di S. Giorgio di Praga. Ebbe la protezione anche di Pio VII; dai Teatini la casa e la chiesa di S. Silvestro al Quirinale. In questa casa, oltre la numerosa sua famiglia, ricoverò gli orfani dell'ospizio di *Tata Giovanni*; per essi aprì scuole ed officine. Ordinato sacerdote (c. 1800), introdusse nella chiesa catechismi, prediche, tridui, novene, e un'assidua assistenza al confessionale. Promosse gli studi secondo le norme dei Gesuiti. Aprì un collegio per giovani nobili nel palazzo Salviati alla Lungara, che chiamò *Collegio Mariano Salviati*. Oltre alle case di Roma e di Spoleto, altre ne fondò a Padova, a Dillingen, a Sion nel Vallese, in Francia, a Londra, trovando l'adesione anche di intere congregazioni già formate o in via di formazione.

La congreg. della Fede di Gesù si considera cessata quando Pio VII con la bolla 7 agosto 1814 ristabilì la Compagnia di Gesù, e con altri provvedimenti autorizzò i paccanaristi ad entrare nella Compagnia (purché il proposito generale li accettesse, e previo un anno di noviziato). Nella Compagnia si salvò il meglio del movimento, che, raggiunto un elevato numero di aderenti, si era avviato verso la dissoluzione per discordie interne e per la decadenza dello spirito originario. Il P. si era opposto all'unione con i Gesuiti di Russia, mentre altri la favorivano.

Del resto egli non aveva le qualità morali e tecniche necessarie alla direzione di una società complessa. Gli fu poi fatale la fondazione del ramo femminile: *Società delle dilette di Gesù*. Mentre molti suoi aderenti si aggregavano ai Gesuiti, egli, accusato per la sua condotta riprovevole, nell'ag. 1808 fu dal S. Ufficio condannato a 10 anni di reclusione. Liberato durante la seconda invasione francese, uscì di scena e finì nell'oscurità. — PASTOR XVI-3, vers. it., p. 251. — M. HEIMBUCHER, *Die Orden u. Kongreg. der kath. Kirche* II³, 198-200.

PACE (*pax, lapis pacis, pacificale, tabula o tabellae pacis offerendae, assers ad pacem, osculatorium, osculare, marmor ad osculandum*, ed altri vocaboli affini sono usati nei documenti) era la tavoletta di legno o di metallo o di marmo, recante una sacra effigie (Croce, Crocifisso, Madonna, Santi) e talora anche una reliquia, la quale, baciata dal celebrante e dai ministri prima della Comunione della Messa, serviva a « portare la P. » al coro e ai fedeli presenti, cioè si offriva loro a baciare.

Quest'uso, che appare in Inghilterra già sulla metà del sec. XIII, si diffuse rapidamente in Francia (già alla fine del sec. XIII) e in tutto il continente per i suoi evidenti vantaggi sull'uso precedente dell'abbraccio e del BACIO di P. (v.), del bacio della patena e del messale, che esso veniva a sostituire.

È ricordato dal *Messale*, dal *Cerimoniale dei vescovi*, dal *Pontificale Rom.*, ma sembra che non fosse mai stato precettivo, e oggi è quasi dappertutto scomparso. Persiste nelle chiese officiate da francescani, cappuccini, domenicani, carmelitani, camaldolesi, certosini, le cui consuetudini liturgiche contribuirono a diffonderlo in passato e a tenerlo vivo quando altrove andava decadendo.

Anche su questo strumento liturgico si esercitò l'arte cristiana: pittura, scultura, oreficeria, intaglio, intarsio . . . , dandoci alcuni pezzi di gran pregio conservati nei musei e nei « tesori » delle chiese europee (per es. la « P. di Siena », donata da Pio II a Siena nel 1464, e da Siena donata nel 1799 ad Arezzo e conservata nel duomo d'Arezzo; la « P. Grimani » nella chiesa dell'Assunta a Cividale; la « P. del duca Orso » nel museo di Cividale; la « P. del Sansovino » cosiddetta, nel tesoro del duomo di Palermo, ecc.).

J. BRAUN, *Das christl. Altargerät*, München 1932, p. 557 ss. — F. CABROL in *Dict. d'arch. chrét.* II, col. 117-30. — R. B. WITTE, *Das kath. Gotteshaus*, Mainz 1950², p. 260 ss. — v. Storie della liturgia.

PACE. — I. Un celebre luogo di S. Agostino così la descrive: « Pax omnium rerum, *tranquillitas ordinis* » (*De civ. Dei* XIX 13, 1, PL 41, 640). Il concetto più illuminante non è quello di *tranquillitas* — il termine sembra sinonimo, non definitorio, di P.; se poi fosse assunto nella sua significazione psicologica di quiete, non renderebbe la natura della P., che non è riposo — bensì quello di *ordine*, al quale difatti S. Agostino riconduce tutti i tipi di P. ricordati nello stesso luogo: « Pax itaque corporis est *ordinata* temperatura partium. Pax animae irrationalis, *ordinata* requies appetitionum. Pax animae rationalis, *ordinata* cognitionis actionisque consensus. Pax corporis et animae, *ordinata* vita et salus animantis. Pax hominis mortalitatis et Dei, *ordinata* in fide sub aeterna lege obedienciae. Pax hominum, *ordinata* concordia. Pax domus, *ordinata* imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, *ordinata* imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, *ordinatissima*

et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum...» (cit.).

E l'ordine, continua S. Agostino, «est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens, dispositio», convergenza dei molti nell'unità del «sistema». Una unità purchessia risulta sempre dalla coesistenza di molte cose omogenee o eterogenee: anche il caos è un certo ordine, anche un manicomio o una società a delinquere è un certo ordine di fatto. Ma S. Agostino definisce la P. per l'ordine di diritto, quello che *deve essere*, quello risultante da cose eterogenee ognuna delle quali sta *al suo posto* e opera secondo la sua natura. Tale ordine si può chiamare **P. oggettiva**. E poiché «stare al proprio posto» o «vivere secondo la propria natura» significa adeguatamente vivere secondo la NORMA (v.) o moralmente, appare che il rispetto dell'ordine o amore della P. (oggettiva) è VIRTÙ generale (v.), sinonimo di PERFEZIONE (v.) o SANTITÀ (v.).

Come la violazione dell'ordine ha la sua eco psicologica tormentosa nel «rimorso», così il rispetto dell'ordine ha una sua dolcissima eco psicologica nella «gioia della virtù», che potremmo chiamare **P. soggettiva** (e a questa sembra riferirsi la significazione immediata del vocabolo P.): coscienza di essere se stesso, in armonia con la norma, con l'universo e con l'autore dell'universo, il quale ci associa alla sua regalità, perché «servire Deo regnare est». E benché il giusto, per la scandalosa ma accidentale e provvisoria frattura tra virtù e felicità, non goda su questa terra la totalità dei beni ma sia spesso colpito dalle sventure come Priamo, tuttavia egli è più felice dell'ingiusto anche se è trattato dagli uomini e dagli Dei come invece meriterebbe l'ingiusto (notavano già Platone e Socrate).

Si comprende dunque come alla P. tutte le letterature di tutti i tempi rivolcano encomi e invocazioni come a bene sommo, compendio di ogni bene: «Tantum est enim pacis bonum ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius solet audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri» (ivi XIX 11, PL 41, 637). Cf. E. NEUMANN, *Frieden als Symbol des Lebens*, in *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958) 7-50: la P. è assai più che l'assenza dello stato di guerra: è l'armonia dell'universo, e come tale è espressa negli «archetipi» che si trovano nei miti d'una età dell'oro e anche nelle figurezioni dell'arte moderna. v. anche H. READ, *The flower of peace*, ivi p. 299-332.

La precedente descrizione suggerisce importanti corollari.

II. Dialetticità e polemicità della P. La P. non è stato di riposo ma composizione di tensioni diverse ordinate, non è silenzio ma melodia, concerto di voci e ritmi diversi, non è la quiete del cimitero ma equilibrio di forze e moti diversi, non è quietismo ma dinamismo: come un grande gioco in atto, dove ogni partecipante «sta al suo posto», compie la sua funzione, opera secondo la sua natura, si sviluppa secondo la sua curva evolutiva specifica e individuale. Non minaccia la P., che anzi lavora per essa, l'ansia del più e del meglio, lo sforzo del progresso, la fatica e la sofferenza della conquista, l'emulazione dei migliori e più favoriti, la competizione degli individui e dei gruppi per il primato; ma turba la P. chi rinnegando le sue strutturali tendenzialità rinuncia all'ambizione di migliorare, chi invade strade non sue, contrarie alla norma e alla natura delle cose, chi impedisce agli altri di progredire secondo

la sua natura: costui non sta al suo posto, corrompe l'ordine, viola il piano creativo divino, rovina la grande melodia, il grande gioco della P. Non si deve lavorare per annullare le diversità e livellare le disuguaglianze, che sono naturali, inevitabili e benefiche, ma piuttosto si deve lavorare affinché i diversi si mantengano al loro posto ed evolvano secondo i propri statuti di marcia, secondo la propria natura e «secondo la natura delle cose»: la legge della morale, dell'ordine e della P. è appunto il «liberismo» (che, va da sé, non si copre appieno col «liberalismo» storico).

In particolare, non contrasta con la P. neanche la lotta, la violenza, l'aggressione, quando questa sia superamento degli ostacoli che impediscono lo sviluppo secondo la norma. Che anzi la «lotta per la esistenza» è la legge universale dell'essere finito diveniente: «generatio unius, corruptio alterius», «mors tua, vita mea», ogni tomba è anche una culla; il mondo non è l'albergo dove gli opposti possano coincidere e coesistere tranquillamente — in molte credenze è presente questa idea nostalgica di un paradiso perduto paradossale dove gli opposti coesistevano senza affrontarsi — ma è piuttosto un laboratorio, un campo di battaglia dove i contrari si urtano, si elidono, si superano, e si compongono in una superiore unità dialettica gerarchica. Cf. M. ELIADE, *La «coincidentia oppositorum» et le mystère de la totalité*, in *Eranos Jahrb.* 27 (1958) 195-236.

Per l'uomo poi, si sa, questa essenziale polemicità dell'ordine e della P. è stata doppiata da una ragione storica: ferito dal PECCATO originale (v.), non può vivere dominando il mondo, né vivere moralmente dominando se stesso e obbedendo alla norma, se non nello sforzo ascetico e nella lotta contro le gravitazioni avverse che lo trarrebbero fuori del «suo posto» e contro il fine. Importante per la P. non è che cessi la lotta, ma che essa si conduca secondo la norma: il leone che divora la gazzella, la balena che ingoia uno stuolo di avanotti, l'uomo che soggioga gli elementi e distrugge i germi patogeni, o i germi che soverchiano l'uomo non turbano la P. perché agiscono secondo la propria natura; un dissenso di opinioni in buona fede, un conflitto d'interessi legittimi, lo sforzo di vittoria in competizione onesta che divide due individui, due gruppi, due Stati, non lede la P. quando sia contenuto entro la norma che regola il comportamento degli individui, dei gruppi, degli Stati (quando, per es., non sia guidato dall'odio e dall'esclusivismo egoistico, si astenga dalla frode, eviti l'aggressione ingiusta, non offenda la carità, rispetti le leggi positive che prevedono e regolano le divisioni).

Tale polemicità intrinseca della P. è l'aspetto accettabile dell'eraclitismo che insegnava: «il polemos è il signore del mondo», e dell'hegelismo che insegnava: «la guerra è l'igiene dell'umanità». Per essa la P. appare un valore delicato e fragile. Come tutti i valori complessi e di gran pregio, del resto.

III. Moralità della P. La P., si diceva, non è una situazione data dove ognuno fa ciò che vuole, ma una condizione costruita dove ognuno fa ciò che deve secondo la norma, secondo la natura delle cose. Questo punto non troverà rispettabili obiezioni. Tutto sta a decidere che cosa esige la «natura delle cose», qual'è la «norma» che regola l'uomo individuo e associato, rispettando la quale l'uomo sta al «suo posto», realizza se stesso, attua l'ordine e la P. voluti da Dio quando creò gli uomini e le cose

così come li creò. E qui per nuovi titoli s'aggrava la fragilità della P.: l'errore e la cattiva volontà.

a) Poiché la determinazione della natura delle cose e della norma spetta alla scienza — in primis alla metafisica e alla teologia, di cui l'etica è il corollario — è chiaro che la questione della P. è primamente *questione teoretica di scienza*. Il fatto che tale affermazione all'opinione comune appaia paradossale, dimostra soltanto quanto sia ancora lontana la soluzione del problema della P.: fervidissima è l'arte diplomatica della P., abbondantissima è la *parenesi* della P., ancora di più la *retorica* della P., ma è assai misera cosa la *scienza* della P. Cf. H. W. SCHNEIDER, *Peace as scientific problem and as personal experience*, in *Erasmus Jahrb.* 29 (1958) 333-57.

E questa carenza di luce è una forte ragione degli insuccessi dell'arte e della infecondità della *parenesi* di P. Il buon sapere non è tutto l'uomo — che è anche buon volere — ma senza buon sapere non v'è nulla di umano nell'uomo e nell'ordine degli uomini. Platone era meno ingenuo di quanto fanno credere gli sciocchi quando affidava la repubblica ideale ai filosofi (che malauguratamente non sono sempre i professori di scuole filosofiche), poiché il primo fattore di P., non sufficiente ma necessario, è la luce, la scienza dell'ordine. *Paix par l'esprit*, è la felice divisa dell'UNESCO, una delle organizzazioni speciali operanti nel quadro generale dell'ONU (v.), che persegue il fine comune della P. col creare una coscienza mondiale, scientifica culturale di P., come suona il suo stesso nome (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization). Nel preambolo alla Convenzione con la quale gli Stati hanno fondata l'UNESCO, si dice: «Una P. fondata sui soli accordi economici e politici dei governi non può riscuotere l'adesione unanime, durevole e sincera dei popoli e, per conseguenza, tale P. deve essere stabilita sul fondamento della solidarietà intellettuale e morale dell'umanità. Siccome le guerre hanno origine nello spirito degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere erette le difese della P.»

E carenza di luce e primaria ragione di discordie è anche l'abbondanza di luci antagoniste, la scandalosa «guerra dei filosofi» e dei teologi, ognuno dei quali vuol confiscare tutto per sé il privilegio d'essere fidanzato della verità, amico di Dio, salvatore del mondo, scaricando su tutti gli altri l'ignominia d'essere partigiani dell'errore e di Satana, responsabili di ogni sciagura del mondo. Tanto è signora la luce che vuol dirigere la vita nostra e altrui anche quando è falsa. Si sa che a lanciare individuo contro individuo, popoli contro popoli sono primamente le diverse visioni metafisiche e religiose circa la natura dell'uomo, il suo fine ultimo, i suoi diritti e doveri, le libertà civili e politiche. Per quanto sia strano, a guidare gli eserciti sono filosofi e teologi, che pure non credono alla capacità degli eserciti di risolvere le loro controversie; prima che gli interessi, le frontiere e le trincee, è risaputo, ci dividono le idee.

b) La concordia dottrinale non ci fu mai, e tutti desiderano che un giorno s'avveri ma nessuno crede che s'avvererà. Tuttavia non è ancora venuto il momento di cantare le esequie alla P.: non è il dissenso che guasta la P., si diceva, bensì la disonestà intolleranza dei dissensi onesti. È secondo la natura umana, secondo l'ordine, secondo la norma che l'uomo riconosca a tutti i suoi fratelli la libertà di dissentire, di non capire, di sbagliare, pur impe-

gnandosi a guadagnare i fratelli alla propria opinione con l'unico metodo secondo natura, che è la discussione convincente. Libertà di fatto, beninteso, e non di diritto, ma bastevole a imporre il dovere della TOLLERANZA (v.), sulla quale si può fondare una convivenza sopportabile.

Ebbene, il consenso universale e totale, di tutti gli uomini su tutti i punti di una completa visione del mondo e della vita, si potrà gratificare di utopismo, pur continuandosi a considerarlo un ideale verso cui ha da indirizzarsi lo sforzo pedagogico. Ma non sembra affatto utopia una *concordia minima* nell'ammissione delle condizioni minime della convivenza degli individui, dei gruppi, degli Stati: spirito di tolleranza reciproca, subordinazione dei singoli al bene comune dell'associazione, obbedienza alla norma e all'autorità che gli associati si sono data. Tal concordia è difatti realizzata nelle società minori private (familiari, sportive, commerciali, ecc.), nell'interno dei singoli Stati, e anche a livello internazionale nelle associazioni degli Stati strette per fini politici, economici, culturali comuni.

Ad essa sono affidate quasi tutte le nostre speranze di P. fra le nazioni. «Speranze» di P., e non ancora P. La quale è allontanata a perdita di vista dal nostro mondo dalla presenza tracotante delle più feroci intolleranze. Fino a quando ci saranno Stati che si arrogano il diritto esclusivo o un diritto privilegiato al dominio degli altri Stati solo per le fasulle ragioni di fortune economiche o di successi militari, fino a quando avranno corso dottrine che inculcano la rivoluzione mondiale, la lotta di classe, l'adozione di tutti i mezzi — ivi compresi lo sterminio, il genocidio, la frode, il tradimento — che si ritengono utili per il conseguimento di uno scopo, fosse pure assai migliore che la vittoria del proletariato, la P. è già assassinata anche se viene proclamata e garantita dai più pomposi trattati. Sarà al più la *concordia della paura comune*: non consenso sui beni da acquisire all'umanità, ma consenso su un male da evitare: la distruzione.

È difficile credere che i dissensi umani siano *soltanto* questione di metafisica e di teologia; non abbiamo sufficienti motivi per ritenere che la potenza intellettuale della nostra razza sia tanto degenerata da non «vedere» più neppure le verità primarie del diritto naturale e delle genti, che s'impongono non solo per la forza logica dell'evidenza ma anche per la potenza affettiva del «costume» che esse hanno creato nella psicologia dei popoli lungo una storia millenaria. Dobbiamo credere che se gli individui e i popoli non si danno ospitalità cordiale, non si tollerano ma si assaliscono a morte, ciò vada imputato anche a difetto di quella *buona volontà* alla quale è annunciata la P. del Vangelo. Il ben pensare regola il ben fare, ma a sua volta il ben fare consolida e difende il ben pensare (i mondi di cuore «vedono»), e il pertinatezza mal fare riesce a spegnere, a corrompere, a capovolgere il ben pensare, ad accecare la mente e indurare il cuore, per dirla in termini biblici (v. LIBERTÀ): è un giochetto facile per la volontà perversa sollecitare l'intelletto a cercarsi d'attorno qualche ragione che giustifichi la perversità; le macchine propagandistiche ben conoscono questa tecnica di trasmutare tutti i valori secondo l'interesse o il capriccio del momento: basta continuare a declamare l'errore fino a che apparisca verità, basta continuare a terrorizzare la verità finché vada a nascondersi.

La P. è un fatto di moralità. Forse, *in corde*, accettato questo principio anche coloro che hanno stomaco abbastanza grosso da professare l'imperialismo assoluto universale delle molecole, del parallelogrammo delle forze e della bestia. Nessuno pensa davvero che essa giunga fatalmente come l'acqua al mare, o la valanga a valle, o i fiori a primavera. Essa è il corollario delizioso degli sforzi virtuosi degli uomini, che stanno al loro posto e rispettano la norma. È un linguaggio ormai desueto, ma vero, ovvio: l'assassino della P. è il malvagio (a tutti i livelli: al vertice, come alle assisi inferiori della piramide sociale, in diversa misura ma sempre efficace), il custode della P. è l'uomo di buona volontà. « His . . . perturbationibus, quas in vitam hominum stultitia quasi quasdam furias immittit atque incitat, omnibus viribus atque opibus repugnandum est, si volumus hoc, quod datum est vitae, tranquille placideque traducere » (CICERONE, *Tusc.* III, 11); di questi mali « *in una virtute posita sanatio est* » (ivi, IV, 15).

G. Papini fa incontrare in una grotta di un'isola deserta Montaigne, Shakespeare, Dostojewski, Walt Whitman, a discutere il modo più acconcio di ricondurre la P. nel mondo. Il discorso dei saggi è confortevolmente uniforme, quello stesso che già l'antico Platone metteva in bocca ai tre interlocutori raccolti nell'antro ideo sacro a Giove per discutere delle leggi: le sorti della P. sono le sorti della moralità, anche se poi è diversamente individuato l'aspetto della moralità più impegnato nel dramma della P. Per Montaigne, il più micidiale morbo della umanità è l'intolleranza: ogni uomo, ogni partito, ogni Stato vuol essere il solo a possedere l'assoluto vero. Secondo Shakespeare ciò che affligge l'umanità è la decadenza e la morte di ogni poesia, ivi compresa quella poesia-virtù, contemplazione che fa più miti gli animi, più benevoli i cuori, più accettabili le sciagure: o gli uomini sapranno risuscitare il desiderio e la pratica della poesia, o la tirannide delle forze ostili ed anarchiche soffocherà l'uomo in fondo all'abisso della desolazione. Per il poeta di *Foglie d'erba* l'uomo non salverà la propria anima se non riesce a farla coincidere col tutto: agli uomini manca il senso divino dell'universale: quando l'io sarà dilatato fino a contenere il mondo, quando il mondo sarà ricapitolato nell'io, ogni problema umano sarà risolto: la conquista dell'universale segnerà la fine di ogni conquista, di ogni guerra. Per Dostojewski effetto e causa dei nostri furori omicidi è l'abbandono dei principii del Vangelo: gli uomini non sono più capaci di soffrire le sofferenze dei fratelli, di perdonare le offese dei fratelli; se il dolore di tutti ispirasse la pietà, se la colpa di tutti consigliasse la misericordia, il mondo sarebbe salvo.

È il discorso più consonante col Vangelo — del resto, riassuntivo di ogni discorso morale sulla P. — il quale inculca in tutti i modi la potenza dell'amore, salvatrice degli individui e delle società, in tutte le sue forme, dall'amicizia alla misericordia. Come ogni « civitas », anche la *civitas gentium* è a noi congiunta (richiama il magniloquente Cicerone) per un vincolo di società, di amicizia, di promessa, di patto, di alleanza (« civitas nobiscum societate, amicitia, sponzione, pactione, foedere est conjuncta »); la convivenza non è possibile se non come regno dell'amicizia, anzi della fraternità, precisa il Vangelo. Malauguratamente l'amicizia è decaduta nell'estimazione e nella pratica comune.

Dopo aver esercitato una funzione storica fondamentale nella costruzione delle antiche civiltà, da quelle orientali a quella romana e feudale e nella formazione del diritto sia privato che internazionale, dopo aver sintetizzato tutta la spiritualità della cultura greco-romana (è identificata col termine

« concordia », l'« omònoia » dei sofisti, ed esprime sulle monete dell'impero l'unità del mondo romano), dopo aver assunto tanto nella dottrina agostiniana quanto nella legislazione di Teodorico e dei re barbari non solo il significato di precetto morale ma benanche di regime giuridico, dopo essersi elevata con Carlo Magno alla dignità di « unanimitas », di universale comunione ideologica e politica, dopo aver raggiunto lo splendore stesso del termine « amor » nei documenti commerciali e politici dell'antica repubblica veneta, « amicitia » è oggi degradata a significare non altro che la « comitas », cortesia formale, cerimoniale, che ha ben poco dell'antica carica spirituale religiosa, dell'antica potenza unificatrice pacificatrice.

« O generazione umana, quante tempeste, danni e ruine sei costretta a patire, mentre che tu sei fatta bestia di molti capi . . . e non riguardi l'affetto dolce della divina persuasione, quando per la tromba del Santo Spirito t'è sonato: ecco quanto è buono e quanto giocondo è che i fratelli abitino in uo ». Così piangeva Dante ben compreso delle parole che S. Paolo rivolgeva agli Ateniesi, stando in piedi in mezzo all'Areopago: « Dio ha fatto di tutte le genti un sangue solo, perché dimorino sulla faccia della terra » (Atti XVII 26).

È sventura — e misura dell'orribile imbarbarimento della nostra pur prodigiosa civiltà — che questi richiami sono tollerati appena in chiesa o in qualche innocuo congresso per la P. Che se si portano in un incontro di politici, in un'ambasciata o in un parlamento si rischia di essere guardati con una smorfia come evasi dall'ospedale di sognatori acchiappanuole. « Sono belli, ma la realtà è un'altra; sono l'aranciata per un alcoolizzato », si dice. E così la realtà precipita sempre più lontana dall'ideale, « in regione dissimilitudinis », nella zona della bestia. Occorre un'intrepidezza assai poco banale per continuare a credere che quella è la strada della saggezza e della salvezza. Ma è necessario.

Chi fa a se stesso e agli altri la misericordia della luce e della bontà, chi apre una scuola o una chiesa, chi favorisce le opere dell'istruzione e dell'educazione, chi è fedele al costume della discussione amicale, quello taglia le radici delle discordie e delle sciagure umane, quello spezza catene e catene di delitti e chiude le carceri: quello è uomo, amico degli uomini e lavora per la P.

IV. Gerarchicità della P. — A) Per la P. si ha da lavorare a tutti i livelli. Ché la P. umana è un sistema complesso costruito di molteplici sistemi parziali, come l'onda limite è alimentata dalle onde interne concentriche, come la forma del quadro è costruita dalle sottoforme dei particolari. E oggi, che tutte le attività di tutti gli uomini di tutti i paesi sono tra loro intercomunicanti, la compresenza dei sistemi parziali più che l'idea dell'arcipelago o del cespuglio, dà l'idea di albero, di organismo, dove ogni parte porta la responsabilità del tutto.

a) V'è una P. dell'individuo. con se stesso, con la sua ragione o coscienza, con Dio (v. sotto NORMA altre espressioni sinonime). Sì, perché l'uomo è realtà polivalente. V'è in lui una molteplicità di elementi da tenere « in ordine », al « loro posto » gerarchico; il loro accordo non è spontaneo, specialmente dopo che il PECCATO originale (v.) ha aggravato le loro tensioni centrifughe. Tale P. è l'ordine morale, la VIRTÙ (v.). Il suo contrario è il PECCATO (v.), vera guerra suicida che l'uomo conduce contro se stesso, oltreché *malum Dei* e *malum mundi*.

b) V'è una P. dell'individuo col cosmo, quando l'uomo con la scienza e la tecnica serve la natura e così si fa servire dalla natura (poiché « naturae non

imperatur nisi parendo»), che diventa allora la provvida regione dei suoi alimenti, la palestra gioiosa della sua espansione, il suo dintorno, la corona della sua regalità (v. MONDO). Ma se l'uomo vien meno al suo compito scientifico e tecnico, allora il cosmo è soltanto un duro non-io, un feroce strapotente nemico dell'uomo, e la sua vittoria è il logoramento, la malattia, la morte dell'uomo.

c) V'è una *P. dell'individuo coi suoi simili* o *P. sociale*, che ha tante dimensioni quanti sono i tipi di SOCIETÀ (v.): coniugale, familiare, parentale, erile (padrone-dipendente), amicale, ricreativa (giuoco), sportiva, culturale, economica (di produzione, di distribuzione, di consumo), classista, partitica, nazionale, statale, interstatale, religiosa... E ogni tipo di società ha la sua natura propria, la sua origine e la sua finalità, quindi il suo statuto proprio (naturale o razionale, e positivo), il rispetto del quale garantisce alla società la sua P. propria, il suo ordine peculiare. Non agisce contro la P., si diceva, chi secondo la norma s'industria di progredire e di emergere per cultura, bontà, abilità (anche corporea), potenza (anche economica), ma soltanto chi si sottrae al compito di progredire o pretende di progredire contro la norma (per es. col furto, la violenza, la frode, la ribellione).

B) La scala gerarchica dei sistemi ha orientamenti diversi secondo i diversi criteri adottati per la sua costruzione.

a) Se si bada all'*estensione*, al vertice sta la P. internazionale, che interessa tutti gli uomini insieme, e alla base sta la P. interiore personale che interessa il singolo, uno per uno.

b) Se si bada alla *comprensività*, al vertice sta la P. interiore personale, che comprende e comanda, come suoi corollari, tutti gli altri tipi di P.: l'individuo infatti non sarà se stesso o in P. con se stesso se non è fedele ai suoi impegni verso le società cui appartiene. Non è vero l'inverso, poiché la P. sociale (per es. nazionale) esige meno dall'individuo che la P. interiore, e quindi quella può stabilirsi quando questa non è ancora stabilita.

c) Se si bada alla *genesì*, il primato spetta ancora all'ordine interiore, poiché la SOCIETÀ (v.) sorge dalla PERSONA (v.), non già la persona dalla società.

d) Se si bada al *fine*, e quindi alla *importanza* specificamente umana, daccapo dominante è la P. della persona, poiché tutto deve servire ad essa essa, a niente (tranne che al suo fine ultimo, il quale non è niente di finito). L'ordine migliore del mondo — a tutte le scale dell'essere e delle aggregazioni umane — è quello che permette alla persona di realizzare appieno se stessa. Punto classico di dottrina metafisica e cristiana che la moderna retorica della socialità sta assalendo lungo due strade: lasciando credere che la società sia più che un *accidente* della persona (peraltro naturale) e regolando la cosa pubblica come se il fine ultimo della società, o addirittura della persona fosse il benessere *economico* (peraltro esigenza della persona). I beni sociali non sono che mezzi — e come tali devono essere promossi e amministrati — per lo sviluppo della persona, per la sua crescita in verità e bontà, per la sua civiltà interiore, e quindi per la sua felicità *specificamente* umana, senza la quale le riforme sociali, l'aumento dei redditi e dei consumi cessano di essere mezzi, non hanno rilevanza «umana», e lavoreranno per un ordine, una civiltà, una P. che non è «umana». In parti-

colare, la P. internazionale, come la prosperità economica, l'igiene, la salute, non è che un mezzo per il fine ultimo della persona, il quale trascende quei beni finiti (per il cristiano è il possesso immediato di Dio): mezzo spettante di diritto alla persona, ma non sufficiente alla perfezione finale della persona. Questa gerarchia di valori presiede alla costruzione dell'etica cristiana della guerra.

e) Se si bada invece all'*angoscia* che provocano negli spiriti i vari tipi di guerra, il lugubre primato sembra spettare alla guerra internazionale condotta con le armi distruttive, sia perché è universale e colpisce con maledetta indiscriminazione malvagi e innocenti, aggrediti e aggressori, sia perché stermina quei beni materiali, vita compresa, ai quali l'uomo, forse per la loro vulnerabilità, è attaccato con più impetuosa passione che ad altri beni più pregiati ma più inaccessibili alla violenza, sia perché gli esiti della guerra sono affidati a forze brute incapaci di fare giustizia e tuttavia peseranno a lungo sul destino dei popoli, sia soprattutto perché, pur dopo tante esperienze, non abbiamo ancora trovato il modo di scongiurarla o di risolverla secondo giustizia. L'umanità è sempre in agonia. Fa meno paura la guerra interna a una società inferiore, la stessa guerra civile interna a uno Stato, non perché sia meno calamitosa e brutale, ma perché la società ha le sue strutture autoprotettive e mezzi generalmente sufficienti per difendere l'ordine e ricuperare la P.: per es. l'intervento dell'autorità paterna nella società familiare, il tribunale, l'apparato repressivo e immunizzatore degli antisociali...; ma questi mezzi di diritto non giovano a impedire gli urti fra gli Stati. All'origine di ogni guerra internazionale sta sempre una quota diabolica di cattiva volontà, almeno da una parte (certo, il conflitto potrà sorgere anche da divergenze di «vedute» o di «valutazione» dei diritti, ma è impossibile che un contendente di buona fede e di buona volontà non sappia che la ragione non sta tutta da una parte e che quindi non s'assoggetti a risolvere il dissidio per le vie pacifiche della discussione, dell'arbitrato, della mediazione); e contro la cattiva volontà di uno Stato, allo Stato antagonista non resta altra alternativa che perire o *vi repellere vim*.

È tragedia della storia umana che anche i capi di buona volontà, che professano i ricordati principi, si trovano poi a dover paventare di essere soli a professarli e quindi di essere soverchiati da chi non li professa o finge di professarli solo per sopraffare più facilmente chi li professa. Così avviene che ogni Stato è una trincea perennemente in allarme, a fortificare la quale è devoluto il maggior volume delle ricchezze nazionali e quasi tutto lo sforzo scientifico e tecnico. Così avviene che attività mille e mille volte più afferenti al fine della persona, per es. la scuola, non hanno nemmeno un millesimo delle attenzioni dedicate alla difesa.

La P. internazionale — e neppure sotto la forma più eccellente di amicizia, di fraternità dei popoli, ma sotto la forma minima di tolleranza e sicurezza reciproca — è diventata la principal significazione moderna del vocabolo P., un giorno si ampio e si carico di spiritualità.

V. Il *pacifismo cristiano* è una solida, precisa, circostanziata *dottrina* etica, fondata su metafisica e teologia, un evangelico *istinto* ottimistico ma realistico e intransigente, alimentato dalla giustizia e dalla carità, che si traduce in *prassi* lucida e forte

cui appartiene anche la guerra giusta come restauratrice della P. turbata dall'aggressore ingiusto. Non ha nulla in comune col p. sentimentalistico, privo di dottrina dei romantici, dei pavidisti, degli egoisti, che condannano ogni guerra e vogliono la P. a tutti i costi, anche a costo della giustizia, della libertà e di tutti i valori (anche a costo di essere poi trascinati a far guerra agli ordini dell'invasore diventato padrone tirannico). Ancor più lontano è dal p. traditore di coloro che predicano la P., la distensione, e stringono trattati di P. solo per smontare le resistenze delle future vittime e assalirle più sicuri, a più buon mercato (di questa tecnica antica i più ingombranti e sfacciati esempi ci vengono oggi dal comunismo sovietico).

Il p. cristiano, più volte esposto in questi nostri tempi orribilmente signoreggiati dal cupo genio di Marte (v. GUERRA, INTERNAZIONALE, MILIZIA, OBIEZIONE di COSC.), è riassunto nel vigoroso radiomesaggio natalizio 1948 di Pio XII (AAS 41 [1949] 10 ss): « Il precetto della P. è di diritto divino. Il suo fine è la protezione dei beni della umanità in quanto beni del Creatore. Ora fra questi beni alcuni sono di tanta importanza per la umana convivenza, che la loro difesa contro la ingiusta aggressione è senza dubbio pienamente legittima. A questa difesa è tenuta anche la solidarietà delle nazioni, che ha il dovere di non lasciare abbandonato il popolo aggredito. La sicurezza che tale dovere non rimarrà inadempito, servirà a scoraggiare l'aggressore e quindi ad evitare la guerra, o almeno, nella peggiore ipotesi, ad abbreviarne le sofferenze.

« In tal modo rimane migliorato il detto: « si vis pacem, para bellum », come anche la formula « pace a tutti i costi ». Quel che importa, è la sincera e cristiana volontà di P. . . . La volontà cristiana di P. viene da Dio. Egli è il « Dio della P. » (Rom XV 33). Egli ha creato il mondo per essere un soggetto di P.; egli ha dato il suo precetto di P.

« La volontà cristiana di pace ha anch'essa le sue armi. Le principali sono la preghiera e l'amore . . . È pratica e realistica. Il suo scopo immediato è di rimuovere o almeno di mitigare le cause di tensioni che aggravano moralmente e materialmente il pericolo di guerra . . . È forza, non debolezza o stanca rassegnazione. Essa è tutt'uno con la volontà di P. dell'eterno e onnipotente Dio. Ogni guerra di aggressione contro quei beni che l'ordinamento divino della P. obbliga incondizionatamente a rispettare e a garantire, e quindi anche a proteggere e a difendere, è peccato, delitto, attentato contro la maestà di Dio creatore e ordinatore del mondo. Un popolo minacciato o già vittima di una ingiusta aggressione... non può rimanere in una indifferenza passiva; tanto più la solidarietà della famiglia dei popoli interdice agli altri di comportarsi come semplici spettatori in un atteggiamento d'impassibile neutralità. Chi potrà mai valutare i danni già cagionati in passato da una tale indifferenza, ben aliena dal sentire cristiano, verso la guerra di aggressione? . . . Essa non ha fatto che rassicurare e incoraggiare gli autori e i fautori di aggressione mettendo i singoli popoli, abbandonati a se stessi, nella necessità di aumentare indefinitamente gli armamenti.

« Si manifesta la responsabilità dei popoli nei problemi capitali della educazione della gioventù, della formazione dell'opinione pubblica, che i metodi e i mezzi moderni rendono oggi così impressionabile e mutevole, in tutti i campi della vita nazionale. Ora

questa azione deve esercitarsi assiduamente a fine di avvalorare la solidarietà di tutti gli Stati per la difesa della P. Ogni violatore del diritto deve essere messo, come perturbatore della P., in una infamante solitudine al bando della società civile. Possa l'organizzazione delle « Nazioni Unite » divenire la piena e pura espressione di questa solidarietà internazionale di P., cancellando dalle sue istituzioni e dai suoi statuti ogni vestigio della sua origine, che era stata necessariamente una solidarietà di guerra!

« . . . La dottrina cattolica sullo Stato e la società civile si è sempre fondata sul principio che secondo la volontà divina i popoli formano insieme una comunità avente scopi e doveri comuni. Anche in un tempo nel quale la proclamazione di questo principio e delle sue conseguenze pratiche sollevava fere reazioni, la Chiesa ha negato il suo consenso all'erroneo concetto di una sovranità assolutamente autonoma ed esente dagli obblighi sociali. Il cristiano cattolico, convinto che ogni uomo è il suo prossimo e che ogni popolo è membro, con uguali diritti, della famiglia delle nazioni, si associa di gran cuore a quei generosi sforzi, i cui primi risultati possono essere ben modesti . . . che tendono a trar fuori i singoli Stati dalle strettezze di una neutralità egocentrica, mentalità che ha avuto una parte preponderante di responsabilità nei conflitti del passato e che, se non fosse finalmente vinta o almeno frenata, potrebbe condurre a nuove conflagrazioni, forse mortali per la civiltà umana ».

a) Il cristiano non potrà mai tollerare in nessun modo che gli si vietino i mezzi necessari al suo fine e alla salvezza. Così è che sarà sempre irriducibilmente nemico a un regime che gli vietasse lo sviluppo culturale, che gli imponesse azioni malvage, che gli impedisse di accedere alla fede e ai sacramenti necessari alla salvezza; è impossibile la P. del cristiano coi regimi marxistici apertamente avversi, nella dottrina e nella pratica politica, al cristianesimo e a ogni teismo spirituale, come fu impossibile la P. del cristiano coi regimi islamici intolleranti e con lo Stato pagano persecutore. Questo diritto e dovere di resistenza attiva (anche violenta quando sia l'unico rimedio efficace) è assoluto; non cessa neanche dinanzi al sacrificio della vita.

b) È condizionato invece all'avverarsi delle circostanze della giusta GUERRA (v.) il diritto e il dovere della resistenza violenta quando siano vietati i beni a cui la persona ha pur diritto, ma che non sono necessari alla salvezza: contro la violenza ingiusta è giusto reagire con violenza giusta (« giusta » nel titolo che la legittima, nel fine che persegue e nel modo con cui si conduce). Si potranno modificare gli elementi che determinano la valutazione della guerra giusta, ma sul diritto e sul dovere della guerra giusta il pensiero cristiano è fermissimo; anzi lo fa valere anche per i popoli non aggrediti in favore dei popoli ingiustamente aggrediti (v. NON-INTERVENTO).

c) Tuttavia il p. cristiano rigetta la dottrina della fatalità inarrestabile della guerra, cara a tutti i fatalismi dottrinali o semplicemente militaristici, deprecandola come un fatto di volontà libere e quindi evitabile. Realisticamente costata la sua universalità nello spazio e nel tempo, e nullameno continua a deplorarla come fatto contingente che non fa diritto e necessità, come costata che tutti gli uomini sono menzogneri, adulteri e nullameno con-

tinua a proclamare l'imputabilità morale della menzogna, dell'adulterio, e il dovere di evitarli.

d) E stanti le componenti morali della P. e della guerra, è ovvio che il rimedio più radicale contro la guerra e il fattore più fecondo di vera P. — che non sia soltanto aspettazione delle condizioni opportune di guerra, o tregua delle ostilità per estenuazione dei contendenti, o cessazione delle ostilità per soppressione di uno dei contendenti, qual è oggi la P. tra le potenze — consisterà nell'elevare nel mondo la carica morale religiosa che sbarbarica gli animi, castighi le sollecitazioni della bestia e indirizzi l'istintiva pugnacità umana verso le nobili imprese del vero, del buono, del bello.

Perciò la Chiesa in tutti i tempi, e per lunghi secoli da sola, con meravigliosa inventività e tenacia ispirò e promosse le opere intese alla educazione o civilizzazione interiore, che, attuando la P. nell'individuo, rendesse impossibile la guerra tra i gruppi sociali e politici (per valutare quelle opere si immagini quanto sarebbe peggiore il mondo se non fosse stato nutrito di fermenti cristiani, e quanto sarebbe migliore se fosse stato più vastamente e più intensamente docile) e con sincero fervore appoggiò tutti i movimenti onesti e seri nati fuori di lei miranti a innalzare contro le tentazioni della violenza la barriera di una retta e ferma opinione pubblica e a introdurre il costume pacifico nei rapporti fra i popoli.

Una saldissima educazione dei popoli minacciati potrebbe anche operare il più brillante dei paradossi: perdere la guerra e vincere il vincitore: tollerare l'invasione ingiusta ma poi fagocitare gli invasori, impedire ad essi con vigorosa resistenza attiva e passiva di esercitare la tirannide e scioglierne la barbarie nella civiltà degli invasori. La storia offre qualche esempio di questa eroica tattica di guerra « *Græcia capta ferum victorem cepit* »; e l'invasore ingiusto è sempre « *ferus* », un residuo belluino, che soggiace al complesso nostalgico di Atene, di Roma, di Parigi . . . e che dalla sua vittima sarà condotto dalla foresta alla *civitas gentium*. La più valida obiezione che si può sollevare contro questo modo di eliminare la guerra non è la massa di ingiustizie che gli invasori dovrebbero per alcun tempo soffrire (potrebbero essere ben maggiori le sofferenze e minori i risultati di una resistenza armata), bensì l'insufficienza spirituale dei popoli a operare la detta fagocitosi benefica per essi e per i loro invasori.

e) Il compito più urgente e più immediatamente fecondo di frutti di P. che oggi si pone allo sforzo educativo è la coltivazione dell'innato potenziale umano di benevolenza e la liberazione di esso dai freni che artificiosamente lo bloccano e lo deviano. Tra i freni non esitiamo a porre lo STATO moderno (v.) nella sua pretesa di SOVRANITÀ (v.) tanto interna, giuridica rispetto alla LEGGE (cioè il potere che lo Stato si attribuisce di « creare » la legge, intesa come « atto di volontà » del legislatore, anziché come « ordinatio rationis »), quanto esterna, politica rispetto agli altri Stati e agli altri poteri estranei allo Stato (lo Stato è concepito come unità perfettamente chiusa autarchica e rifiuta qualsiasi regolazione proveniente da diritti superstatali diversi dalla volontà stessa dello Stato): tale sovranità che lo Stato moderno, dopo il tramonto del medioevo, si è di fatto arrogata, non è legittimata in una sana filosofia e teologia del diritto, e ci sembra l'unico ostacolo che impedisce di ricondurre la guerra inter-

nazionale sotto il controllo del diritto e della giustizia.

Una forte e chiara opinione pubblica potrà compiere la salfica erosione del mal costruito castello della sovranità, da vari punti e in varie tappe:

1) *Chiamare il popolo, all'uso educato, a partecipare più immediatamente e con maggiore responsabilità alla effettiva direzione della cosa pubblica.* Si sa che negli Stati moderni, anche nelle democrazie governanti a diritto aperto dove il tasso di democraticità è il più alto, di fatto i sudditi sono in continua guerra col potere, che pure dovrebbe essere l'espressione della volontà dei sudditi. D'altronde i rappresentanti del popolo si danno — non senza ragioni, del resto — una libertà di azione assai più vasta di quella che il popolo ha loro concessa, cosicché si nota, con scandalo e ribellione, che uno o pochi uomini fanno il bello e brutto tempo e dispongono a piacimento dei popoli, specialmente nei regimi totalitari, e possono anche sfuggire al giudizio popolare delle urne manipolando le informazioni o limitando la libertà di giudizio con una conveniente legge elettorale. Ora, sembra bene che i popoli siano più pacifici dei loro governi; e gli eventuali conflitti tra americani e russi, tra francesi e tedeschi si risolverebbero come problemi di diritto privato se i loro Stati sovrani non li caricassero della figura di *casus belli*.

2) *Costringere gli Stati divisi da qualche questione ad assoggettarsi alle mediazioni e agli arbitrati, come avviene nei conflitti privati dei galantuomini: è una rinuncia alla forza, al funesto diritto del pugno, in omaggio al benedetto diritto della ragione. Gli istituti internazionali della mediazione e dell'arbitrato sono antichi quanto la guerra; già Cicerone, raccomandandoli più volte nel *De officiis*, poteva citarne numerosi esempi felici. L'epoca classica delle mediazioni e degli arbitrati, condotti in prevalenza dai papi e da uomini di Chiesa, fu il medioevo (il primo esempio di una lunga serie, e il più clamoroso, fu l'intervento di papa Leone Magno presso Attila, vicino a Peschiera, nell'estate 453). Ancora verso la fine del secolo scorso erano in pregio, specialmente da quando, appunto con un arbitrato, fu risolta una grave vertenza fra Inghilterra e Stati Uniti a proposito dell'armamento di navi corsare operanti per conto dei secessionisti; e gran prestigio ricevettero dai molti efficaci interventi di papa Leone XIII. È iattura che oggi siano assai decaduti nella pratica internazionale.*

3) *Attuare una comunità politica internazionale, un Superstato mondiale, nel quale vengano assorbiti o, se più piace, integrati, i singoli Stati. I modelli già noti e collaudati sono molti, altri se ne troveranno più adatti a rispettare certe situazioni di fatto come quella dell'Inghilterra e del suo Commonwealth. L'importante è che il Superstato mondiale abbia tutti i poteri politici, compresi quello coattivo, e che gli Stati singoli vi facciano sacrificio della loro attuale sovranità assoluta. Naturalmente, si conserveranno le nazioni, le patrie, come le famiglie, le parentele, e tutte le aggregazioni — il cosmopolitismo è una bugia — ma saranno regolate dall'ordinamento giuridico dell'unico Stato; chi prescrive alla comunità internaz. di essere comunità di patrie o di nazioni, dice cosa troppo ovvia per dover essere detta; ma la molteplicità di nazioni non ha da essere molteplicità di Stati politicamente sovrani. Modello e parallelo del Superstato è la Chiesa cattolica (che*

peraltro ha altre origini e altra natura), unica organizzazione mondiale dei mezzi di salvezza soprannaturale, nel cui seno fioriscono Chiese locali ma tutte regolate da un codice unico e da unico potere centrale. Si rinnoverebbe in qualche modo l'esperienza medievale dell'unico impero e dell'unica Chiesa, su altri presupposti e con altre forme, beninteso.

L'idea è fascinosa e riceve ferrosi consensi da tutte le parti, tranne che dai politici, che non riescono a prenderla sul serio e ad avviare su questa strada la loro attività. Eppure, questo è l'avvenire dell'umanità; altrimenti l'umanità non avrà più avvenire. Non si misconosce l'enorme mazzo di difficoltà che la sua attuazione incontra, né si danno suggerimenti per superarle. Qui si vuol dire soltanto che essa è molto più di un espediente per sciogliere l'incubo della guerra, che sarebbe ridotta a semplice conflitto fra entità private, individui e gruppi interni all'unico ordinamento giuridico, e risolubile coi mezzi di diritto dell'unico Stato. È altresì molto più di un risanamento economico del mondo, nel quale la ineguale distribuzione delle risorse economiche — materie prime, lavoro comune e specializzato — verrebbe corretta come in un sistema di vasi intercomunicanti o di correnti osmotiche, e troverebbe un punto d'equilibrio di massimo rendimento. L'idea di comunità internaz. è anche e soprattutto esigenza di una precisa classica dottrina. Si invoca a ragione la naturale socievolenza umana per legittimare le aggregazioni civili e politiche; ma perché si vuol far terminare alle frontiere dei singoli Stati la naturale spinta aggregativa? Essa non si esaurisce qui, ma reclama la *universa familia gentium*. La formazione chiusa degli Stati moderni è un fatto storico (la cui legittimità d'origine si dovrà discutere caso per caso), ma è soltanto una tappa nella evoluzione dell'istinto gregario. Le stesse sollecitazioni che hanno condotto gli individui a formare le individualità statali, devono condurre le individualità statali a formare la comunità civile e politica di tutti gli uomini. Si sa poi come la teologia della fraternità cristiana avvalorò questa dottrina. Il nostro franco realismo politico non giunge fino al punto di accettare per legittime quelle sovranità statali che ostacolassero o non facessero nessun sacrificio per promuovere la formazione della comunità internaz. Il discorso è duro, ma non troviamo ragioni plausibili per ammorbidirlo.

« Utopie — dirà qualcuno —, ci vuol altro! ». Sì, ci vuol altro per la giungla, per il serraglio. Ma noi continuiamo a credere che il mondo non è ancora degenerato tutto in serraglio e giungla. E quand'anche tutto fosse perduto, noi continuiamo a credere che tutto è ancora recuperabile se la buona volontà, o almeno il terrore di nuove sciagure, o almeno l'esperienza di nuove catastrofi ci indurrà a infilare le dette vie.

VI. Comunità internazionale ed europea. Le quali poi non sono tanto utopistiche da non essere già state tentate e parzialmente percorse nella storia passata e contemporanea. Vengono in mente insigni esempi di unificazione politica (impero romano, sacro romano impero, formazione dello Stato tedesco, italiano, degli Stati Uniti d'America e di altre federazioni...) dove determinanti non fu soltanto la forza militare dello Stato pilota, ma anche la libera accessione degli Stati minori. Vengono in mente la *SOCIETÀ delle Nazioni* (v.), l'*ONU* (v.), nonché tante altre unioni minori fra gli Stati, con finalità più

limitate. Sono piene di difetti (in particolare, non si rassegnano a passare alla forma di « organismo » unitario e si trattengono nella forma di arcipelago, di costellazione, di colonia di Stati, in cui ogni Stato vuol avere privilegi di direzione e di tornaconto; inoltre sono organizzazioni ancora troppo cariche di polemica, dovendosi anche difendere contro gli Stati che non vi partecipano), ma incarnano una magnifica idea etica e cristiana.

Il campo più tormentato e fecondo di iniziative comunitarie interstatali è l'Europa, che continua ad essere la signora non soltanto della nequizia ma anche di tutta la nobiltà spirituale del mondo, e prende sempre più chiara, sofferita coscienza che le sue speranze di non uscire dalla storia sono affidate all'unione, almeno a scala europea. Ha dato perciò vita a molti organismi di cooperazione, che meritano tutto il nostro assenso e il nostro sforzo appassionato di perfezionamento dottrinale e tecnico.

La prima e più importante organizzazione europea è la *Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio* (C.E.C.A.) in quanto presenta carattere sopranazionale, come è stabilito nel Trattato firmato il 18 aprile 1951 da Belgio, Francia, Germania Federale, Italia, Lussemburgo, Olanda. La produzione del carbone e dell'acciaio è messa in comune: all'interno di questo mercato sono abolite le frontiere. La C.E.C.A. ha sede a Lussemburgo.

L'*Organizzazione Europea di Cooperazione Economica* (O.E.C.E.) promuove una collaborazione economica efficace e fruttuosa tra i paesi dell'Europa occidentale. Ha sede a Parigi.

Il *Consiglio d'Europa* (C.E.) vuol realizzare un'unione più stretta tra i suoi membri, al fine di salvaguardare e promuovere gli ideali e i principi che sono il loro patrimonio comune. Grande importanza viene data a tutto ciò che ha riferimento agli aspetti culturali, a cura di un Comitato di esperti che si interessa dello sviluppo di un piano di cooperazione culturale europea (riconoscimento reciproco di gradi e di diplomi, scambi culturali, stages, borse di studio e di viaggio, convegni di professori e di studenti, mostre, esposizioni, ecc.). Comprende 15 paesi: Austria, Belgio, Danimarca, Francia, Germania Federale, Grecia, Inghilterra, Irlanda, Islanda, Italia, Lussemburgo, Norvegia, Olanda, Svezia, Turchia. Suoi principali organi sono il *Comitato dei Ministri* e l'*Assemblea Consultiva*. Il C.E. ha sede a Strasburgo, nella « Maison d'Europe ».

L'*Unione europea occidentale* (U.E.O.) comprende i sei paesi che costituiscono la C.E.C.A. e inoltre l'Inghilterra. Ha finalità di più stretta collaborazione in tutti i campi tra alcuni paesi dell'Europa occid.

L'*Organizzazione del Trattato dell'Atlantico del Nord* (N.A.T.O.) è un'associazione intergovernativa tra i paesi europei aderenti al Consiglio d'Europa, gli Stati Uniti d'America e il Canada, con finalità militari difensive e insieme politiche, sociali, culturali.

All'E.U.R.A.T.O.M. partecipano Italia, Francia, Germania occid., Olanda, Belgio, Lussemburgo. L'organismo ha per scopo di sfruttare in comune tutte quelle materie prime che sono destinate ad alimentare, oggi e in futuro, l'energia atomica per i popoli dei paesi interessati.

Il *Mercato Economico Comune* (M.E.C.) è un'associazione costituita dai sei Paesi della C.E.C.A., a cui si associano i territori dell'Africa, destinata a rimuovere ogni ostacolo alla libera circolazione delle merci, dei capitali, dei lavoratori e ad armonizzare le monete, i tributi, ecc. dei paesi interessati. Il M.E.C. è un'« Europa senza frontiere ».

Con la *Convenzione Europea dei diritti dell'uomo*, i paesi del Consiglio d'Europa hanno riconosciuto a chiunque si trovi sotto la loro giurisdizione i diritti e le libertà stabiliti dalla Convenzione e si sono impegnati ad assicurarne il rispetto. È il primo ac-

cordo stipulato nel mondo al fine di assicurare il controllo collettivo dell'esercizio dei diritti dell'uomo. È stata realizzata in collaborazione dai due organi del Consiglio d'Europa: il Comitato dei Ministri che rappresenta i governi, e l'Assemblea Consultiva che rappresenta l'opinione pubblica.

La Convenzione è stata firmata il 4 nov. 1950 a Roma. Un protocollo addizionale, elaborato in seguito, vi è stato incorporato il 20 marzo 1952. Hanno apposto la firma i paesi membri del Consiglio d'Europa.

La dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, approvata il 10 dicembre 1948 dalle Nazioni Unite, al cui rispetto i firmatari si sono impegnati prevede per ogni uomo: diritto alla vita - protezione contro la tortura - protezione contro la schiavitù o la servitù - diritto alla libertà - diritto a una sentenza equa - protezione contro l'applicazione retroattiva della legge - protezione della vita privata e familiare, del domicilio e della corrispondenza - diritto alla libertà di pensiero, di coscienza, di religione, di parola, di espressione, compresa la libertà di stampa - diritto alla libertà di riunione e di associazione, compreso il diritto di costituire sindacati e di aderirvi - diritto al rispetto della proprietà privata - diritto alla educazione, compreso il diritto dei genitori di assicurare l'educazione e l'insegnamento alla prole in conformità con le loro convinzioni religiose e filosofiche - diritto a libere elezioni fatte a scrutinio segreto. v. LIBERTÀ CIVILI.

Queste sono le imprese che la storia futura accrediterà a nostro onore come i prodotti migliori, benché non perfetti, dei nostri tempi.

VII. Il papato e la pacifica convivenza dei popoli. La storia futura ricorderà anche che l'unità europea — ora guidata con intendimenti civili e politici da forze laiche — fu già idea squisitamente religiosa cristiana, realizzata nel medioevo sacro romano impero per iniziativa di imperatori cristiani (incoronati con un rito simile alla consacrazione episcopale) e soprattutto dei papi, che continuarono a caldeggiarla quando l'unità fu rotta dagli Stati nazionali (Francia, Inghilterra...), dalle scissioni confessionali provocate dalla Riforma, quando la temperatura religiosa dell'Europa precipitò di molto sotto l'ondata dell'illuminismo e delle nuove filosofie, quando la nuova civiltà secolarizzata diede tristissima prova di sé nelle guerre mentre dava magnifica prova di sé nel progresso scientifico e tecnico. È abbastanza noto che l'apostolo più lucido, più tenace, più imparziale, più disinteressato, più accorato della P. fu, specialmente nei nostri tempi, il capo della Chiesa cattolica. Gli sforzi di Pio X, Benedetto XV, Pio XI, Pio XII per scongiurare la guerra, per richiamare i blocchi antagonisti ai principi della ragione e della civiltà, per umanizzare le ostilità e accelerarne la conclusione, per riparare le rovine e lenire le sofferenze causate dalla guerra, per consolidare la P. nella giustizia e nella carità, per ricristianizzare i popoli e fermarli sulla china del disordine anarchico, per mettere al bando nazismo, comunismo e tutti gli aggressori, per educare gli uomini alla luce, alla buona volontà e creare nel mondo le condizioni favorevoli alle intese pacifiche, costituiscono un capitolo maggiore nella storia del cristianesimo, cui l'umanità non sarà mai abbastanza grata. All'opera del papato rendono omaggio anche i denigratori di essa: è una tale forza opposta ai loro progetti di asservimento del mondo, che tentano — in verità, con straordinaria faccia tosta — di screditarla. Cf. J. Mc CABE, *La culpabilité de l'Église Romaine dans la guerre mondiale. La papauté dans*

la politique contemporaine, vers. dall'ingl., Herblay 1950. Anche l'idea della comunità europea e mondiale ebbe nei papi, specialmente in Pio XII, i suoi più fervorosi cavalieri.

Dopo la prima guerra mondiale fu l'austriaco conte Richard N. Coudenhove-Calergi il principal propagatore della Pan-Europa. La curia di Roma non prese posizione ufficiale in merito al suo importante movimento. *L'Osserv. Rom.* (17 e 23 maggio 1930) fu uno dei pochi grandi giornali che, quando nel maggio 1930 lo statista francese Aristide Briand trasmise ai governi europei il suo famoso memorandum sull'Europa, approvarono la soluzione della questione europea su questa linea; ma da parte cattolica mancava vera fiducia nel movimento di Coudenhove, troppo legato alle idee del vecchio liberalismo (cf. H. STERP in *Stimmen der Zeit* 116 [1928-29] 241 ss.). Tra i politici più noti che lavoravano per l'unità europea vanno ricordati il Briand, Austin Chamberlain, Gustav Stresemann. Essa fu la principale preoccupazione politica del pontificato di Pio XII — il suo motto era: *Opus iustitiae pax* — che nei suoi precedenti uffici diplomatici, specialmente come segretario di Stato di Pio XI (dal 1930), aveva sperimentato le tremende difficoltà dell'impresa. Riconosceva che un ritorno al medioevo occidentale non è più possibile, essendo mutati i presupposti storici del medioevo; arditamente pensava che essi non possono più ripetersi e che la cultura del medioevo « non può essere caratterizzata come la cultura cattolica » (discorso al X Congr. internaz. degli storici a Roma, 7 sett. 1955, AAS 47 [1955] 680).

La sua prima dichiarazione il giorno dopo l'elezione (3 marzo 1939) invocava « pacem denique quae ex iustitia caritateque oritur » (AAS 1939, p. 87). La guerra è alle porte; Pio XII scongiura (24 agosto 1939): « Nulla è perduto con la pace, tutto può esserlo con la guerra » (AAS 1939, p. 334). Il 31 agosto 1939 fa un estremo ma inutile tentativo di salvare l'Europa. Nella enciclica *Summi pontificatus* del 20 ott. 1939 auspica un nuovo ordinamento politico del mondo e formula per la prima volta il motto « unificazione europea », sulla base dello spirito cristiano, che diede già all'Europa la sua coesione e la sua nobiltà di educatrice d'altri continenti (AAS 1939, p. 413 ss.). Dalla vecchia Europa, unificata da una « communis opinio », dopo lo strazio della guerra, deve sorgere una nuova, migliore e più sana (allocuz. natalizia 24 dic. 1940, AAS 1941, p. 10).

Finita la guerra, che l'aveva tutto occupato nello zelo della misericordia per i colpiti, riprende i suoi grandi pensieri sulla riconciliazione dei popoli europei in una comunità di giustizia e di amore (cf. AAS 1945, p. 129 ss, doc. del 9 maggio 1945, il giorno dopo la capitolazione tedesca). Il 10 maggio, parlando col nuovo ambasciatore francese Jacques Maritain ribadiva l'obbligo morale di creare un ordinamento pacifico dei popoli occidentali e di iniziare la costruzione di una nuova Europa (AAS 1945, p. 146). I suggerimenti generali si precisano anche nelle loro implicanze politiche. Nella allocuz. natalizia del 1947 proclama che la liberazione dell'Europa è « la prima condizione per altri passi in avanti verso la pacificazione universale... », e si augura che tutti gli uomini giusti cooperino in questo senso alla vittoria della fratellanza umana e alla guarigione del mondo. Sa bene che molti (pensa specialmente al marxismo socialista e comunista, diventato, grazie alla vittoria, uno dei protagonisti della politica internaz.) temono « che una Europa risanata, rinvigorita, nuovamente cosciente della sua missione, cristianamente ispirata, voglia espellere dal suo organismo i germi venefici dell'ateismo e della rivolta... » e prevede « che una Europa, scossa dai brividi febbrili delle difficoltà economiche e dei turbidi sociali, si lascerebbe più facilmente sedurre dalle illusioni di un inattuabile stato ideale

[comunista] che non una Europa sana e chiaroveggente» (AAS 1948, p. 14). Invia con decisione ben ponderata un rappresentante al Congresso dell'Europa; segno che una unificazione reale e profonda dei popoli europei è un particolare desiderio del Vaticano (discorso ai cardinali, 2 giugno 1948, AAS 1948, p. 247). Parlando di Europa Pio XII pensa anche ai popoli slavi e di altre nazionalità, oggi asserviti al sistema di satelliti del bolscevismo, sistema che il Vaticano non ha mai riconosciuto, come non ha mai riconosciuto la cacciata dei Tedeschi dai territori dell'est (ne tratta a fondo nella lettera ai vescovi tedeschi del 1° marzo 1948: «Particolare considerazione meriteranno sempre i profughi dell'est, cacciati dalla loro patria con la forza e con una espropriazione senza indennizzo. Quando parliamo di loro ci occupa non soltanto l'aspetto legale, economico e politico di questo modo di procedere, che non ha precedenti nel passato dell'Europa; su tale punto giudicherà la storia, e noi temiamo che il suo giudizio sarà severo. Crediamo di sapere ciò che è avvenuto negli anni della guerra nei vasti spazi fra la Vistola e il Volga. Era permesso di cacciare in rappresaglia dodici milioni di uomini dalle loro case e di abbandonarli alla miseria? Non sono forse, le vittime di tale rappresaglia, nella preponderante maggioranza uomini che non avevano avuto parte negli avvenimenti e nei crimini suaccennati e che non avevano avuto influsso su di essi? Tale provvedimento era politicamente sensato ed economicamente giustificabile, quando si pensi alle necessità di vita del popolo tedesco ed inoltre al benessere e alla sicurezza economica di tutta l'Europa?», cf. *Ansblatt des Bistums Limburg* 1948, n. 5).

La cura di Pio XII per una realizzazione dell'unità europea assume toni di appassionata impazienza nel discorso (11 nov. 1948) al Congresso della Unione Europea dei Federalisti: «... il est grand temps qu'elle se lasse. Certains se demandent même s'il n'est pas déjà trop tard» (AAS 1948, p. 508); e nella allocuzione natalizia dello stesso anno 1948 deplora l'«egoistico isolazionismo» delle singole nazioni (AAS 1949, p. 1). Alla conferenza culturale di Losanna dell'8-12 dicembre 1949, in cui vennero discusse le basi comuni della cultura europea, prende parte un rappresentante ufficiale della S. Sede, mons. Pittet di Friburgo (Sv.). I partecipanti cattolici emisero una dichiarazione separata (probabilmente concordata con alte autorità ecclesiastiche) che riecheggia i temi di Pio XII.

Il 15 sett. 1952 l'inviato speciale della S. Sede, il card. decano Eugenio Tisserant davanti al Consiglio d'Europa a Strasburgo ripeteva in un importante discorso gli insegnamenti e i voti del papa. Il quale vede i vantaggi economico, politico e spirituale dell'Unione («... delà de ce but économique et politique, l'Europe unie doit se donner pour mission l'affirmation et la défense des valeurs spirituelles qui, autrefois, constituaient le fondement et le soutien de son existence, qu'elle avait jadis la vocation de transmettre aux autres parties de la terre et aux autres peuples et qu'elle doit rechercher aujourd'hui, par un effort pénible, pour se sauver elle-même: nous voulons dire la foi chrétienne authentique comme base de sa propre civilisation et de sa propre culture, mais aussi de toutes les autres. Nous le disons bien clairement, parce que nous craignons que l'Europe, sans cela, ne possède pas la force interne pour conserver, devant des adversaires plus puissants, non seulement l'intégrité de ses idéals, mais aussi son indépendance terrestre et matérielle», discorso a professori e studenti del Collegio d'Europa di Bruges, in visita a Roma, AAS 1953, p. 184). E soffre per gli ostacoli che gli egoismi nazionalistici pongono alla grande idea: «le nostre gravi apprensioni a riguardo dell'Europa sono motivate dalle incessanti delusioni in cui vanno a naufragare, ormai da anni, i sinceri desideri di pace e di distensione accarezzati da questi popoli,

anche per colpa della impostazione materialistica del problema della pace... La presente condizione di cose non migliorerà se tutti i popoli non riconosceranno i comuni fini spirituali e morali della umanità...», allocuzione natalizia 1953, AAS 1953, p. 13 ss; «... i più recenti accordi che, come si crede, hanno aperto la via alla pace fredda, non hanno più come base l'ideale di una più larga unificazione europea. Molti infatti stimano che l'alta politica sia per ritornare al tipo di Stato nazionalistico, chiuso in se stesso, accentratore delle forze, irrequieto nella scelta delle alleanze, e quindi non meno pernicioso di quello in auge durante lo scorso secolo»; alle tendenze disgregatrici si ha da opporre «... un'idea positiva e assoluta. Questa potrebbe essere l'amore alla libertà voluta da Dio e in accordo con le esigenze del bene generale, oppure l'ideale del diritto di natura, come base di organizzazione dello Stato e degli Stati»; in ogni caso gli Stati dovranno «abiurare la divinizzazione della potenza» (allocuz. natalizia 1954, AAS 1955, p. 22 ss), come il «cieco nazionalismo» (allocuz. natalizia 1955, AAS 1956, p. 40). E non si stanca di richiamare che l'unione e la P. saranno assurdi sogni se non avranno una base morale cristiana (cf. anche lettera del 23 ott. 1948 di mons. Montini, indirizzata, in occasione del III centenario della pace di Westfalia, al vescovo Michael Keller di Münster: «I paesi europei tengano a porre la loro fiducia non nelle guerre che tutto distruggono, ma nella forza di mutui accordi e contratti. Tuttavia i trattati crollano in niente se non vengono sorretti dalla legge morale, e questa a sua volta non può durare se la religione non le dà forza e consacrazione» (*Kirchl. Amtsblatt f. die Diöz. Münster* 1948, p. 66 ss; lettera di Pio XII del 17 luglio 1952 al presidente del Kath. Deutscher Frauenbund: «La cultura europea sarà o schiettamente cristiana e cattolica o verrà distrutta dal fuoco delle steppe di quell'altra cultura materialistica per la quale hanno valore solo la massa e la mera forza fisica», AAS 1952, p. 717). Cf. *L'insegnamento di Pio XII sulla comunità europea*, relaz. del card. Gius. FRINGS archiv. di Colonia alla Settimana di Studi Europei, tenuta a Roma nel marzo 1956, in *L'Osserv. Rom.* 11 marzo 1956.

Di queste voci gridate e piante risuona tutto il tormentato pontificato di Pio XII, perché, presso coloro che giudicano il valore di una voce per il numero delle divisioni armate che la sorreggono, non ebbero tale udienza da non dover essere a ogni occasione ripetute. Oggi pare che il mondo, ammaestrato da altre luttuose peripezie e delusioni, vi presti più attenzione. Valgano almeno a certificare i popoli cristiani e i capi cristiani dei popoli che questa è la buona strada del Vangelo e a distoglierli dal giocare a se stessi la tragica commedia del patriottismo, che è pur esso un autentico valore umano e cristiano ma non è in causa: il retto amore privilegiato della nostra famiglia, della nostra parentela, della nostra PATRIA (v.), della nostra NAZIONE (v.) è affermativo, non esclusivo: come l'amore privilegiato della nostra famiglia non esclude l'amore delle altre famiglie, anzi lo esige come dovere umano generale e come condizione necessaria alla P. e alla prosperità della nostra stessa famiglia, così l'amore privilegiato della nostra patria e nazione non esclude ma esige la integrazione di essa nella comunità di tutte le nazioni: non si tratta di dimenticare la madre, ma di amarla totalmente e meglio.

VIII. Il regime dei trattati internazionali bilaterali o plurilaterali (*tr. di P.* che chiude il periodo di ostilità, patto o tr. di non aggressione, di sicurezza, di amicizia, di mutua assistenza, di alleanza, ecc.), che fu lo strumento giuridico della «politica di

equilibrio» fra le potenze nei secc. XVIII e XIX, realizza unificazioni soltanto parziali dei popoli, ma non lavora per la P. se non come tappa verso l'unione completa di tutti gli Stati, la quale, eliminata la pluralità di blocchi politici sovrani, renderà inutile e impossibile la prassi dei trattati. Sono benefici se mirano ad evacuarsi, se sono aperti a tutte le accessioni, se avviano il movimento verso il grande *pactum societatis* e *pactum subiectionis* che darà vita al Superstato mondiale. Fuori di questo orientamento, hanno scarsa efficacia e dubbia legittimità giuridica.

a) La storia è lì per dimostrare che *non giovarono alla P.* Non ridussero il numero delle guerre (è vero che la concentrazione dei popoli in pochi grappoli di unità legate da trattati riduce il numero dei potenziali contendenti, ma moltiplica le ragioni di eventuali contese), e per giunta ne aggravarono smisuratamente le catastroficità conferendo ad esse le dimensioni di « guerre mondiali ». E ognuno può dire se le possibilità e la gravità della guerra sono ridotte oggi che il mondo è diviso in sole due costellazioni politiche. Vero è che i trattati hanno creato colonie politiche chiuse da cortine impermeabili, del tutto simili a trincee, tanto sono cariche di polemica, provocando la formazione di colonie antagoniste. Del resto, la forza del trattato non sembra più essere la fiducia che il contraente terrà « fede alla parola data », bensì la speranza che l'« interesse » continui a trattenere il contraente nell'ambito del trattato: tanto è ferita a morte l'estimazione dei trattati internaz. dall'esperienza di violazioni ed evasioni più o meno sfacciatamente pretestuose.

b) Circa la *validità giuridica e morale dei trattati di P.* il numero e la varietà delle dottrine proposte ci avverte che il problema è ben lungi dall'aver una soluzione soddisfacente. Contro la validità sta una pregiudiziale generale: uno dei contraenti, il vinto, « si arrende » alla VIOLENZA (v.) e per TIMORE grave (v.) di maggiori danni accetta le condizioni imposte dal vincitore; ebbene violenza e timore grave, per diritto naturale, vizioano il consenso nei contratti privati, e non si vede perché non dovrebbero invalidare anche un trattato internaz. Ciò si dica anche se il perdente « chiede » l'armistizio e la P.; anche se le stipulazioni sono affidate a un mediatore o ad arbitro.

I teorici vorrebbero in qualche modo giustificare i trattati di P. — ché, se non avessero valore impegnativo, ogni guerra dovrebbe finire soltanto con lo sterminio totale di uno dei belligeranti — ma non sanno trovare ragioni valide coloro che non si accontentano a canonizzare il « fatto » bruto del successo militare. L'etica romana e cristiana non concede alcun valore di « diritto » morale e giuridico alla forza delle armi e alla vittoria degli eserciti. Ammette, sì, il diritto e il dovere della « guerra giusta », ma non ammette che il fatto della vittoria militare, fosse pure del giusto, aumenti o migliori i titoli di giustizia valevoli già prima che si scatenassero le ostilità.

Quindi non convalida il tr. di P. imposto dal *vincitore ingiusto*, fosse pure favorevole al vinto (e il vinto non è obbligato da « giustizia contrattuale » a rispettarlo; semmai, si obbligherà da solo, per carità verso se stesso, quando dalla violazione temesse gravi danni; oppure resterà obbligato quando, cessate le condizioni di violenza e di timore, avrà libe-

ramente ratificato la situazione creata da un precedente tr. di P. per se stesso inefficiente).

L'etica umana e cristiana convalida il tr. di P. imposto dal *vincitore giusto* all'ingiusto aggressore perdente, non per i diritti della vittoria ma soltanto per i diritti di quella giustizia che l'aggressore violò e che motivarono la guerra giusta dell'agredito: la P. giusta di una guerra giusta potrà esigere dall'aggressore soltanto la riparazione delle ingiustizie da lui commesse, cioè l'agredito potrà esigere di essere reintegrato nei suoi diritti anteriori al conflitto e di essere indennizzato dei danni patiti nella stessa conduzione della guerra.

V'ha chi, assimilando il tr. di P., dettato dal vincitore giusto, a un provvedimento *penale*, concede al vincitore il diritto di includere nel trattato non solo la reintegrazione della giustizia, ma anche gli altri fini della PENA (v.): cioè *medicinale* correttivo del delinquente, *preventivo* di ulteriori delitti e *vendicativo* (far soffrire al reo quanto egli ha fatto soffrire all'innocente); quindi concedono al vincitore il diritto di imporre « sanzioni », di esigere « garanzie », di giudicare e condannare i « criminali di guerra », i responsabili della guerra ingiusta (un giorno — e, in verità, per buone ragioni teoriche — responsabile della guerra era ritenuto anche tutto il popolo; oggi, stante la innaturale ma effettiva divisione fra il popolo e i suoi capi, si tende a considerare il popolo come esso stesso vittima involontaria della sua guerra perduta, la cui responsabilità è addossata ai capi politici e militari e ai maestri teorici).

Ma questa presentazione del diritto penale di guerra ci lascia gravemente perplessi. L'aspetto di VENDETTA (v.) non è in nessun modo giustificabile neanche in diritto internaz. Gli aspetti medicinale e preventivo, giustificati nei rapporti dell'ordinamento giuridico di uno Stato coi suoi sudditi, non sono giustificati nei rapporti tra gli Stati, che non ammettono un comune superiore o giudice di diritto, né un comune codice di giudizio (se l'ammettessero, non avrebbero fatto ricorso alla guerra); e s'è detto che la vittoria militare non basta a costituire il vincitore come giudice di diritto del vinto.

Certo, lo Stato vincitore ha il diritto e il dovere di garantire la propria sicurezza avvenire; ma anche lo Stato perdente; e del resto non è detto che la sicurezza dei popoli si debba garantire con limitazioni coattive delle libertà altrui, tanto meno con limitazioni fondate sul titolo inefficace di una vittoria militare.

c) La validità giuridica degli altri trattati intern. (*di non aggressione, di amicizia*, ecc.) è condizionata dal rispetto di varie esigenze di giustizia, ma in generale non suscita problemi tranne che per gli Stati aderenti all'ONU. L'art. 2 § 3s dello statuto di San Francisco dispone:

« Tutti i membri [delle Nazioni Unite] dovranno risolvere le loro controversie internazionali con mezzi pacifici, in maniera che la pace e la sicurezza internazionali e la giustizia non siano messi in pericolo. Tutti i membri dovranno astenersi nelle loro relazioni internazionali dalla minaccia o dall'uso della forza, sia contro l'integrità territoriale o la indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in qualunque altra maniera incompatibile con i fini delle Nazioni Unite ». Sembra dunque che gli Stati firmatari, già impegnati da questo statuto, dovrebbero rinunciare al vecchio sistema dei patti bilaterali o plurilaterali. Di fatto gli Stati continuarono a stringere patti fra

loro (primo, quello di Dunkerque fra Inghilterra e Francia). Che cosa cercano in questi patti, che sono un doppio impegno dell'ONU? Certamente, un supplemento di sicurezza. Forse perché non hanno fiducia nella sufficienza dell'ONU a garantire la sicurezza e la giustizia? Ma in questo caso come possono giustificare la loro permanenza nell'ONU? e non sarebbe più onesto e proficuo che lavorino affinché l'ONU diventi sufficiente e dia ai popoli la certezza che i loro diritti e i loro interessi sono tutelati dalla comunità internazionale molto meglio di quanto le forze dei singoli potrebbero tutelarli? Stabilita la fiducia di ciascuno nell'ONU ne conseguirebbe la fiducia di ciascuno verso tutti. Oppure fan ricorso ai patti bilaterali per preconstituire un altro sistema di difesa e opporsi alle decisioni che l'ONU dovesse prendere a loro sfavore, o per intimidire l'ONU e distoglierla dal decidere contro di loro? Sarebbe un atteggiamento di evidente malcostume brigantesco.

d) Abbiamo invocato più volte la categoria di giustizia (guerra giusta, P. giusta, trattato giusto). E noi siamo animosi assertori della sua obiettività assoluta. Ma ci rendiamo conto che la sua applicabilità in concreto ai rapporti internazionali è afflitta da gravissime incertezze, sia perché quei rapporti sono oggi spaventosamente complessi, sia perché i diretti responsabili delle guerre e dei trattati non usano comunicare le vere e prime ragioni del loro operato. Sicché è ben raro che di una guerra o di un trattato si possa dare un giudizio certo di giustizia. Il più delle volte sospendiamo il giudizio; i migliori presumono o soltanto sperano di essere nel giusto a fare ciò che i governanti hanno deciso per loro senza di loro; gli altri prendono il successo come premio della propria giustizia e l'insuccesso come effetto dell'ingiustizia altrui (e i capi hanno mille modi per montare nei sudditi cosiffatti giudizi).

e) Ond'è che il mondo sta ritirando la sua fiducia dai sistemi parziali di P. contrattuale — cui anzi ormai guarda con sospetto — e la orienta verso i sistemi internaz. di P.: conferenze dell'Aia, Società delle Nazioni, ONU. È significativo che la Società delle Nazioni, caduta sotto il peso dei suoi difetti ed estenuata dalle infedeltà dei suoi membri, fu ben presto risuscitata nell'ONU. Così cadrà anche l'ONU, ma risorgerà migliorata, perché l'umanità sente che questa è la buona strada verso la P., ed ha imparato, a sue spese, che senza la P. giusta tutto ciò che essa ha costruito con le sue prodigiose millenarie fatiche, non merita che maledizione ed onta.

BIBL. — v. GUERRA, INTERNAZIONALE (il problema), DIRITTO INTERN. e trattati di dir. intern. (come I. PASQUAZI, *Jus internationale publicum*. I. *De jure pacis*, Roma 1935). — D. DIOTALLEVI, *Appunti storici sul movimento pacifista nel sec. XIX*, Milano 1911. — A. VANDERFOL, *Le pacifisme chrétien*, Paris 1913. — ID., *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris 1919. — M. CHOSSAT, *La guerre et la paix d'après les droits naturel chrétien*, Paris 1918. — F. DUVAL, *De la paix de Dieu à la paix de fer*, Paris 1923. — F. STRATMANN, *Welkirkche und Weltfriede*, Augsburg 1924. — FR. COPPOLA, *La P. coatla*, Milano 1929. — C. SCHANZER, *Il mondo fra la P. e la guerra*, Milano-Roma 1932. — G. VOLPE, *Pacifismo e storia*, Roma 1934. — ROB. RÉGOUT, *La doctrine de la guerre juste dès S. Augustin à nos jours*, Paris 1935. — G. FESSARD, *Pax nostra*, Paris 1936. — YV. DE LA BRIÈRE, *Le droit de juste guerre. Tradition théologique et adaptations contemporaines*, Paris 1938. — TH. DEMAN, *Construction de la paix*,

Paris 1939. — C. J. CADOUX, *Christian pacifism reexamined*, London 1940. — G. MURPHY, *Human nature and enduring peace*, New-York 1945. — E. REVES, *The anatomy of peace*, New-York 1945, opera tradotta in molte lingue (vers. franc., Paris 1946). — F. CAYRÉ, *La philosophie de la paix*, in *L'Année théologique* 6 (1945) 148-73, le condizioni della P. secondo S. Agostino. — J. MORISSEAU, *La paix, oeuvre de justice*, Bruxelles 1945. — M. BLONDEL, *Lotta per la civiltà e filosofia della P.*, Roma 1945. — N. P. CONNÈNE, *Suggerimenti per la P.*, Milano 1945. — GONZAGUE DE REYNOLD, *Conditions politiques et historiques de la paix*, Bruxelles 1946. — L. NÈMES, *La paix éternelle est-elle une utopie?*, Paris 1946. — H. BERNADAC, *Si tu veux la paix*, Paris 1946. — P. GEORGE-H. GRIMAL-F. LHUILIER, *Problèmes de la paix*, Paris 1946. — N. P. LENOIR, *Préface à la paix*, Paris 1946. — L. VAN VASSENHOVE, *Le préjugé de la guerre inévitable*, Paris 1946. — R. SCHNEIDER, *Gedanken des Friedens*, Freib. i. Br. 1946, 1957⁸⁻⁴. — A. MOUSSET, *Une paix ou la paix?*, Paris 1946. — P. RAIN, *Organisation de la paix en Europe depuis les origines jusqu'à l'O.N.U.*, Paris 1946 (storia, soverchiamente scettica e leggera, del fallimento delle organizzazioni della P.). — M. OUVARD, *L'itinéraire de la paix à la guerre* (1930-40), Paris 1946. — Nations ou Fédéralisme, collezione « Présences », Paris 1946. — J. LUCIEN-BRUN, *Vers une fédération européenne*, in *Études*, juin 1947, p. 329-42. — Europa federata, saggi di P. Calamandrei, L. Einaudi, F. Parri, G. Salvemini, Ign. Silone, a cura di Ern. Rossi, Milano 1947. — W. STADLER, *Was ist Friede?*, in *Symposium* 1 (1948) 15-34. — Condizioni della P., note di MAUR. BLONDEL e di ARN. REYMOND, in *Études philosoph.* 3 (1948) 126-33 e 189-96. — C. BARCIA TRELLES, *Estudios de política internacional y derecho de gentes*, Madrid 1948. — R. GUARDINI, *A la recherche de la paix*, conferenza, in *Études*, juin 1948, p. 289-302. — DENIS DE ROUCEMONT, *Vita o morte dell'Europa*, vers. it. di L. Santucci, Mil. 1949. — KENNETH CLINTON WHEARE, *Del governo federale*, vers. it. di S. Cotta, Mil. 1949. — L. EINAUDI, *La guerra e l'unità europea*, Mil. 1950². — HENRY SLESSER, *The middle ages in the West. A study of european unity*, London 1949: meditazione nostalgica sull'unità europea medievale realizzata dalla fede cristiana, che è necessaria per rinnovare l'unità anche ai nostri tempi (l'autore s'è convertito al cattolicesimo in queste meditazioni, cf. *The Tablet* 20 nov. 1948, p. 328). — P. REYNAUD, *S'unir ou périr*, Paris, Flammarion. — *Spirito europeo*, vers. it. di P. Santarcangeli, 1950 (il primo dei « Rencontres internationales » di Ginevra 1946; vari contributi). — A. DE LA PRAELLE, *Maîtres et doctrines du droit des gens*, Paris 1950². — J. T. DELOS, *The dialectic of war a. peace*, in *The Thomist* 13 (1950) 305-24, 528-66. — C. A. COLLIARD, *Droit international et histoire diplomatique de la S. Alliance au Pacte Atlantique* (1815-1950), Paris 1950. — P. PELAYO de ZAMAYON, *Los tratados de paz iníustos*, in *Estudios francisc.* 51 (1950) 5-38: nozione di trattato internaz., obbligatorietà del dir. naturale e false dottrine sulla obbligatorietà dei trattati, invalidità degli ingiusti trattati di P. — ID., *Moralidad de la guerra en nuestros días y en lo porvenir*, in *Salmanicensis* 2 (1955) 42-79. — R. STRAUSS-HUPPÉ a. St. T. POSSONY, *International relations: in the age of the conflict between democracy and dictatorship*, London 1950 (pp. 947). — WOLFG. J. WEILGART, *Who is peaceful?*, New-York 1950 (pp. 71): suggestioni per una filoa. della P. e per una educazione alla P. — *Internationale soziale Studienvereinigung. Die stilliche Ordnung der Volksgemeinschaft. Aufriss einer Ethik der internat. Beziehungen*, Augsburg 1950. — F. STRATMANN, *Krieg u. Christentum heute*, Trier 1950. — G. J. MANGONE, *The idea and practice of world government*, New-York 1951. — R. CAILLOIS, *L'ultimo dei Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris 1951:

la « vertigine della guerra », mistica della guerra come ritorno al caos e surrogato moderno della « festa », parossismo della vita sociale; cf. in senso diverso e più paradossale l'*Homo ludens* di J. Huizinga che vede nel gioco la suprema realtà sociale. — *Che cos'è il Consiglio d'Europa in Aggiorn.* soc., agosto-sett. 1951, p. 243-50. — *Guerre et paix* (40^a Settim. Soc. di Francia, Pau 1953), Lyon-Paris 1953, p. 265-82; v. qui anche DELOS (sociologia della guerra moderna e teoria della giusta guerra, p. 201-24), DUCATTILLO (i mezzi della guerra moderna e la morale, p. 255-48). Nella conferenza di chiusura il card. FELTIN (p. 389-90) mette in guardia contro le semplificazioni ingenuche, contro chi pensa che la ricetta della P. è la sua, che la preghiera basta, che ai contendenti distribuisce a capriccio le qualifiche di partito di Dio e partito di Satana e dell'Anticristo. — P. LORSON, *Défense de tuer*, Paris 1953: argomenti contro il bellicismo, generosamente forzati verso un pacifismo assoluto. — K. VON RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe u. Friedenspläne seit der Renaissance. Einige Vertreter des Friedensgedankens: Erasmus v. Rot., Seb. Franck, J.-J. Rousseau u. a. in ihren Hauptschriften zum Friedensproblem dargestellt*, Freib. i. Br. 1953. — *Civiltà e P.* Atti del I Convegno intern. per la civ. e la P. cristiana, Firenze 1953. — *Tappe verso una comunità europea, in Aggiorn. soc.*, febr. 1954, p. 57-66.

R. DE NAUROIS, *Utopies pacifistes*, in *Bullet. de littér. eccl.* 54 (1954) 203-25: critica del pacifismo assoluto, del pacifismo comunista, umanitario, moraleggiante o cristiano, e dell'obiezione di coscienza: la salvaguardia della giustizia internaz. può esigere l'uso della forza. Cf. Id., *La pensée théologique et la guerre, in Masses ouvrières*, janv. 1951, p. 4-31. — CL. LOCAS, *Nationalisme et droit*, Montréal 1954. — PHIL. C. JESSUP, *Transnational law*, New-Haven 1956. — G. MATURI, *Il problema giuridico della comunità internaz.*, Milano 1956. — P. DE LUCA, *La sovranità degli Stati nella comunità dei popoli*, Padova 1956. — *Le Fédéralisme*, Paris 1956. — L. PEREÑA, *Bien comun y paz dinámica*, Madrid 1956. — ROB. DERATHÉ, *La justice et la violence*, testi filosofici scelti e presentati, Paris 1958. — G. DEL VECCHIO, *Studi su la guerra e la P.*, Milano 1960: 5 studi (apparsi dal 1911 in poi) su: Il fenomeno della guerra e l'idea della P. (p. 5-71), Le ragioni morali della nostra guerra (p. 73-90), Stato e società degli Stati (p. 91-105), Il diritto internaz. e il problema della P. (p. 107-91), L'ideale cosmopolitico e il problema dell'unificazione europea (p. 193-208).

VYVES DE LA BRIÈRE, *Eglise et paix*, Paris 1932. — *La patrie et la paix*, testi pontifici a cura di J. DE LA BRIÈRE-COLBACH, Paris 1937. — G. GOYAU, *L'Eglise et la guerre*, Paris 1934. — D. GWYNN, *The Vatican and war in Europe*, Dublin 1940, London 1941. — P. SALVIUCCI, *La politica Vaticana e la guerra* (1937-42), Milano 1943. — G. VIVIANI, *Pio XII e la guerra*, Roma 1943. — U. LEE, *The historic Church and modern pacifism*, New-York 1943. — *La Chiesa e la guerra*, documentazione dell'opera dell'Ufficio Informazioni del Vaticano, Città del Vaticano 1944. — A. FR. UTZ-J. F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, Friburgo (Svizzera) 1944. — L. GESSI, *Roma, la guerra, il papa, Roma* 1945. — R. H. BAINTON, *The Churches and War*, in *Social Action* 11 (1945) 3-71. — C. M. CIANFARRA, *The war and the Vatican*, New-York 1944^b, London 1945; vers. franc. Paris 1947. — R. DE LUIS, *El Vaticano, catedral de paz. La acción internacional de la S. Sede*, Madrid 1945. — J. KLEIJNTJENS, *Activité charitable de Benoît XV*, in *Rev. d'hist. eccl.* 43 (1948) 536-45. — P. FERNESOLE, *La papauté et la paix du monde* (da Gregorio XVI a Pio XI), Paris 1948. — A. ODDONE, *Azione pacifistica e caritative del papato contemporaneo* (da Benedetto XV a Pio XII), in *Civ. Catt.* 1950-III, p. 379-89, 1950-

IV, p. 68-82. — PAUL COULET, *L'église et la paix*, Paris 1951. — *La P.* Atti e messaggi di Pio XII, a cura di A. BOZUFFI, Roma 1951. — *La pace nell'insegnamento di Pio XII, in Aggiorn. soc.* marzo 1952, p. 107-12, contro le sfrontate calunnie della stampa comunista. — CH. JOURNET, *La P. e la guerra secondo l'insegnamento di Pio XII*, Firenze 1953. — P. DUCLOS, *Le S. Siège pendant la seconde guerre mondiale. Action doctrinale et diplomatique* (testi di laurea), Paris 1954. — W. LEIFER, *Der Vatikan u. Europa, in Stimmen der Zeit*, febr. 1956, p. 346-61. — ANT. BÖHM, *Auf dem Weg zur einen Welt, in Wort u. Wahrheit*, febr. 1956, p. 85-108.

PACE. Nella Bibbia questa parola designa l'assenza di tutto ciò che può turbare l'uomo sia all'esterno che all'interno. Applicata a un popolo significa la sicurezza di cui esso gode quando non è diviso da discordie intestine e non ha nulla da temere dai popoli vicini. Essa fu promessa da Dio agli Ebrei a condizione che gli restassero fedeli (Lev XXV 6), e compendia tutti i beni. Il saluto ebraico, usato poi da Gesù e conservato nella liturgia cristiana, era: « Pace a te », « Pace a voi », dove con la P. si vuole augurare ogni bene. V. IN PACE.

« I pacifici », che amano la P. e la fanno regnare attorno a sé, sono particolarmente lodati nella Scrittura (Gen XXIV 21; XLII 11-33 ecc.); di essi Gesù dice che saranno chiamati « i figli di Dio » (Mt V 9).

La P., come bene soprannaturale, è il bene proprio del regno messianico: la riconciliazione con Dio, predetta dai profeti, che chiamano il Messia « principe della pace » (Is IX 6), e attuata da Gesù, che venendo in questo mondo fece annunciare la P. agli uomini di buona volontà (Lc II 14). Peraltro il celebre testo evangelico sembra doversi tradurre così: Gloria a Dio nell'alto, e per gli uomini, che la volontà di Dio ha scelto, la salvezza messianica sulla terra », cf. H. KUSCH in *Oriens christianus* 45 [1961] 109-14).

Quindi gli Apostoli, banditori della dottrina di Cristo, si consacrarono in *praeparatione evangelii pacis* (Ef VI 15), ad evangelizzare la P., compendio dei beni della Redenzione.

Nell'arte figurativa, nelle iscrizioni e nella letteratura, principali simboli della P. furono la colomba e l'olivo, talora isolati, spesso uniti insieme.

Fra i moltissimi monumenti rappresentanti la P., singolare è l'abside della basilica Severiana di Napoli. Giovanni diacono, nel *Chronicon Episc. S. Ecclesiae Neapolitanae*, così la descrive: « Severus . . . in abside depinxit ex musivo Salvatorem cum XII Apostolis sedentem, et habentem subtus quatuor prophetas distinctos pretiosis marmorum metallis. Esaias cum olivae corona nativitatem Christi et perpetuae Virginis Dei Genitricis Mariae designare voluit, dicendo: *Fiat pax. Hieremias per uvarum offerentem virtutum Christi et gloriam passionis praefigurat, cum dicitur: In virtute tua. Daniel spicas gerens, Domini adnuntiat secundum adventum, in quo omnes boni et mali colliguntur ad iudicium, propterea dictum est: Et abundantia. Ezechias proferens manibus rosas et lilia, fidelibus regnum coelorum denuntiat, unde scriptum est: In turribus tuis. Etenim in rosis sanguis martyrum et in liliis perseverantia confessionis exprimitur ». Severo vescovo fece rappresentare in musaico nella parte superiore dell'abside il Salvatore sedente col dodici Apostoli, come vediamo anche nell'abside di S. Pudenziana in Roma, in quella di S. Aquilino in Milano, negli affreschi di parecchi arcosolli nei cimiteri romani di Balbina, Damaso, Domitilla, Ermete. Nella parte inferiore poi (come nell'abside Lateranense tra le finestre), Severo pose quattro figure in piedi, con volumi por-*

tanti le parole sopra scritte in carattere corsivo, ed offerenti rami di oliva, uve, spighe, rose o gigli. Quelle figure il cronista Giovanni dice essere dei quattro profeti, e delle loro corone dà un'interpretazione allegorica, che non risponde all'intenzione dell'autore del musaico ed al sistema simbolico del sec. IV. La materia varia delle quattro corone è allusiva alle quattro stagioni, le quali simboleggiano la vita umana e la resurrezione col premio eterno promesso ai giusti. Le parole *Fiat pax*, prima della quadripartita leggenda, corrispondevano in modo speciale alla corona di oliva, simbolo della pace di Cristo.

Oltre le figure simboliche della P., ricorrono nelle iscrizioni cimiteriali le formole *IN PACE* (v.), *in pace Dei*, *in pace somni*. Le medesime formole trovansi pure nei vetri conviviali, sicché l'acclamazione *in pace* fatta ai defunti o ai vivi era un augurio che la Redenzione di Cristo fosse a tutti salutare. Nelle iscrizioni africane ricorre spesso la frase *in pace vixit*. Talora la formola *in pace* significa la comunione con la Chiesa cattolica. In una pietra dell'Africa si legge la formula *Pax Dei Patris*, che riceve luce dalle parole di S. Cipriano: *Habere iam non potest Deum Patrem qui Ecclesiam non habet matrem*. (*De unit. Ecclesiae* 6, PL 4, 503 A). In Capua venne alla luce la iscrizione: *Hic requiescit in pace fidei constitutus Iulius qui vixit annos pl. ms. XXV*, la quale è interpretata come alludente non tanto al battesimo ricevuto dal fedele, quanto alla sua comunione con la Chiesa, formola che trova spiegazione nelle parole di S. Cornelio papa, che chiama *in pace Ecclesiae constitutus* o *in Ecclesia constitutus* i reduci dallo scisma (PL 3, 743 A, 746 A ecc.).

H. LESETRE in *Dict. de la Bible* IV, 1960 s. — H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XIII-1, col. 465-83. — G. MANTHEY, *Il significato primitivo della leggenda « Pax perpetua » sulle monete degli imperatori romani*, in *Riv. di archeol. crist.* 28 (1952) 45-75.

PACE di Dio. v. TREGUA di Dio.

PACE (In). v. IN PACE.

PACE (bacio di). v. BACIO e PACE (strumento di).

PACE (*Padri della*). La « Compagnia della P. » in Brescia risale al romito Raffaele, di cui Gregorio Cortesi scrivendo al Contarini il 29 ag. 1540 lodava lo zelo e rilevava la men che mediocre scienza (*Cortesii opera* I, 135). Accusato di luteranesimo, Raffaele scompare dalla storia. Sono suoi discepoli Francesco Santabona († 1590), detto il « romito di Cisano », e Francesco Cabrini († 1570). Costui, esiliato da Brescia per sospetto di luteranesimo, fu richiamato nel 1545 dal vicario gener. Ferretti e incaricato della riforma delle monache di S. Maria della Pace. Fondò la compagnia di preti secolari di S. Maria della Pace che nel 1568 assunse la direzione del Seminario tridentino allora fondato. La compagnia rinunciò ad espandersi a Milano, Piacenza, Verona e rimase limitata a Brescia, dove nel 1619 si fuse con l'Oratorio di S. Filippo. La vocazione alla solitudine contemplativa preponderava nel Santabona (pur nella letizia cristiana, che lo accosta a S. Filippo Neri), mentre nel Cabrini era associato all'impulso apostolico. — ANT. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948.

PACE (*Società per la*), associazioni sorte nel secolo scorso in tutti i paesi civili con lo scopo di promuovere la P. tra le nazioni. La loro opera si svolge nel campo culturale e morale, sostenuta da una sincera aspirazione alla P., della quale si danno varie motivazioni, non tutte ugualmente accettabili, tendenti a un vago indiscriminato pacifismo.

La *New-York Peace Society*, fondata nel 1815 da David L. Dodge, fu la prima di molte altre società americane, fuse nel 1828 nella *American Peace Society*, imitata in altri continenti. Le varie società sono unite in una federazione internazionale, con ufficio permanente a Ginevra e congressi periodici. In Italia sono rappresentate dalla *Soc. per la P. e la Giustizia internaz.* (nome assunto nel 1924), costituita il 3 apr. 1887, sciolta il 5 maggio 1937 dal governo fascista, ripristinata come ente morale il 24 luglio 1947.

Questi movimenti influirono beneficamente sulla fondazione della Corte intern. di Giustizia, sulla costituzione della Società delle Nazioni, sulla preparazione del Patto Kellog del 1928 (col quale gli Stati contraenti rinunziavano alla guerra nelle relazioni internaz.).

PACE: 1) **Andrea** († 1402), conventuale, n. a Sacco (Salerno), cappellano del re Martino, provinciale dell'Ordine (1390), poco dopo vescovo di Malta, ove morì. Nella Laurenziana di Firenze si conserva di lui *Viridarium principum, qualiter princeps debeat esse virtutibus decoratus, ex Aristotele et aliis auctoribus compilatum*. — SBARALEA, *Suppl.* I (Roma 1908) 38.

2) (**Pacius** a **Beriga**) **Giulio** (1550-1635), n. a Vicenza, m. a Valenza, insigne giurista. Uscito dall'univers. di Padova, dove aveva frequentato i corsi di Menochio e Panciroli, passò al protestantesimo, insegnò diritto a Ginevra e ad Heidelberg (qui il 30 ag. 1585 pronunciò l'importante prolusione *De iuris civilis difficultate ac docendi methodo*), a Sédan, a Nîmes, a Montpellier, poi (1616) a Valenza. Ritornò nel 1620 alla Chiesa cattolica. Benché fosse sollecitato da Leida, Pisa, Padova e dalla repubblica veneta — in favore della quale redasse *De dominio maris Adriatici* — preferì (dopo un esperimento fatto a Padova) rioccupare la cattedra di diritto a Valenza. Curò un'edizione del *Corpus iuris civilis*, nonché edizioni di opere d'Aristotele. Lasciò vari commenti al codice, studi di metodo e un *Isagogicum in decretales* (Helmstadt 1690; 1720 s. l.). — ENC. IT. XXV, 866.

3) **Vincenzo**, compositore di musica sacra, n. nella seconda metà del sec. XVI, m. a Rieti, ove era maestro di cappella alla cattedrale nella prima metà del sec. XVII, uno dei primi che scrissero con accompagnamento d'organo per una e più voci.

PACELLI Asprilio († 1623), oriundo di Vasciano nell'Umbria, musicista, lasciò il posto di maestro del coro nella basilica Vaticana per quello di maestro di cappella a Varsavia (1603-23), cui l'aveva invitato re Sigismondo II Wasa (1587-1632). Succedeva così a Luca MARENZIO (v.) inaugurando quell'era pacelliana che è decisiva nella formazione della scuola nazionale polacca. Anch'egli, considerato pari a Monteverdi e Frescobaldi, è rappresentato, con perfette composizioni, nella raccolta *Melodiae sacrae* (a cura di B. SKALSKI, Cracovia 1604). Gli successe a Varsavia un altro italiano, Marco SCACCHI (v.).

PACELLI Francesco (1874-1935), n. e m. a Roma, fratello di Eugenio (v. papa Pio XII), insignito da Pio XI del titolo di marchese (1929); i suoi discendenti avranno (1940) dal re d'Italia Vittorio Emanuele III il titolo di principe.

Laureato in diritto civile e canonico alle università Regia e Gregoriana di Roma, si illustrò nello

studio de *Le acque pubbliche* (Roma 1898; edizz. rivedute e aggiornate 1918, 1934), che gli valse la libera docenza all'univers. governativa di Roma, e vari incarichi presso il Comune di Roma. Per competenza e nobiltà morale fu scelto avvocato del S. Concistoro e consulente legale di molte Congreg. Romane.

Il suo nome, con quello del card. GASPARRI (v.), rimarrà legato ai Patti LATERANENSIS (v.) che egli, fedele alle istruzioni di Pio XI (v.), negoziò con sapienza, tatto e volontà di pace dagli inizi (agosto 1926) fino alla firma (11 febr. 1929), attraverso difficoltà gravissime inerenti alla materia negoziata e create da certi atteggiamenti del governo Mussolini. In seguito partecipò alla redazione dello statuto del nuovo Stato della Città del Vaticano (di cui accettò soltanto la carica di consigliere generale) e, come rappresentante pontificio, alla formulazione delle leggi italiane applicative dei Patti, che giunsero così alla ratifica (7 giugno 1929) superando nuove difficoltà. Di questi memorandi eventi, di cui fu un protagonista, egli lasciò un *diario* di alto valore e tracciò un profilo in *L'opera di Pio XI per la conciliazione con l'Italia* (nel vol. *La Città del Vatic.*, Milano 1930, p. 9-13).

PACHECO: — 1) Alfonso S. J., B. v. ALFONSO DI P.

2) Francesco, S. J., B., uno dei martiri GIAPPONESI (v.), provinciale e amministratore del vescovato a Cocinotzu, imprigionato il 18 dic. 1625 e bruciato al palo in Nagasachi, con altri compagni, il 20 giugno 1626. — CEL. TESTORE, *B. Fr. P.*, Venezia 1939 (luogo e data dell'Imprimatur), collez. «La beata coorte». — G. BOERO, *Relazione della gloriosa morte di 205 Beati martiri nel Giappone*, Roma 1867.

3) Pedro, card. († 1560), della nobile famiglia spagnuola dei signori della Puebla, da decano di Compostella divenne cameriere di papa Adriano VI, vescovo di Mondonedo, di Ciudad Rodrigo, di Pamplona, di Jaen, poi, per insistenza di Carlo V, cardinale (16 dic. 1545). Prese parte attiva al concilio di Trento, distinguendosi nelle discussioni sulla Immacolata Concezione, sulla residenza dei vescovi, sulle versioni volgari della S. Scrittura, sul nepotismo, sul trasferimento del concilio in altra sede. Nel 1558 presiedette il capitolo generale della Compagnia di Gesù, dal quale uscì eletto generale Diego Lainez. Morì in Roma, lodato per le tante sue benemeritenze, biasimato da alcuni per il suo eccessivo attaccamento agli interessi imperiali. — CACONIUS III, 719 s. — PASTOR, *vers. it.*, VI, *passim*; VII, 44 ss e *passim*. — J. P. CARMONA, *El card. P. en las cinco primeras sesiones del conc. de Trento*, Burgos, 1951. — Era suo nipote Francesco († 1579), n. a Ciudad Rodrigo, m. a Burgos, da Pio IV creato cardinale, amministratore di Burgos (dove nel 1575 celebrò un importante sinodo) e uno dei supremi inquisitori di Spagna. Nel 1570 era stato incaricato da Filippo II di trattare la lega antiturca col papa e con Venezia. — CACONIUS III, 938.

PACHER Michele (c. 1435-1498), tirolese (n. a Neustift presso Bressanone, altri dice a Brunico), m. a Salzbürg, pittore ed intagliatore. Nelle sue molte opere di ispirazione sacra dispiega le grandi risorse del suo genio artistico, e unifica mirabilmente i valori pittorici e plastici della tradizione tirolese con chiare influenze dell'arte veneta, specialmente

padovana. Gli sono attribuiti molti lavori sparsi in Alto Adige e in Austria. Sicuramente suoi sono il trittico dell'antica parrocchiale di Gries, il grandioso altar maggiore di S. Wolfgang presso Salzbürg, la statua della Madonna nella chiesa dei francescani nella stessa città, due tavole di altare della chiesa dei Santi Padri di Novacella, finite poi al museo di arte antica di Monaco.

Forse è suo fratello il Federico P. († dopo il 1508), pittore, del quale restano molte opere di egregia fattura, sempre strettamente legata alla tradizione locale, e pur fortemente personale. Collaborò con Michele all'altare di S. Wolfgang. Si conservano suoi lavori in Val Pusteria e in Austria. — E. HEMPEL *M. P.*, Vienna 1931. — ENC. IT. XXV, 868 s.

PACHTLEB Giorgio Michele, S. J. (1825-1889), n. a Mergentheim (Württemberg), m. a Exaeten (Olanda), gesuita dal 1856, professore a Gorheim e Feldkirch, cappellano militare nel Tirolo (1866) durante la guerra austro-italiana, poi tra gli zuavi pontifici a Roma (1869-70), espulso dalla quale (quando fu conquistata al regno d'Italia), fu cappellano del Lazzaretto di Berlino (1870-71) e si occupò dei lavoratori in Essen (1871-72). Espulso anche dalla Germania, riparò in Olanda. Contribuì alla fondazione del periodico *Stimmen aus Maria Laach* di cui fu per un anno (1871) direttore e in seguito fertile pregiato collaboratore. Abile e strenuo apologista della Chiesa e del pensiero cattolico, prese posizione in tutte le questioni religiose del tempo (massoneria, liberalismo e socialismo, questione operaia, libertà d'insegnamento, riforma della scuola, questione romana, conc. Vaticano, anticlericalismo...). La sua opera principale è *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. Jes. per Germaniam olim vigentes* (Berlino 1887-94), 4 voll. (l'ultimo, postumo, a cura di B. Dühr, con profilo biografico del P.), che costituiscono i t. II, V, IX, XVI della collana *Monumenta Germaniae Paedagogica* di K. Kehrbach. S'interessò anche alla storia del cristianesimo nel Tonchino e nella Cocinchina (2 voll., Frib. 1858 e Paderborn 1861). Alcuni suoi scritti apparvero sotto il pseudonimo *Annularius Ossög*.

Neurologio in *Stimmen aus M. L.* 37 (1889) 227-30. — SOMMERVOGEL VI, 62-65; IX, 744. — HURTER V³, 1814 s.

PACHIMERES Giorgio. v. **GIORGIO P.**

PACIANO (Pacasio), S., vescovo di Barcellona, morto prima del 392 quando S. Girolamo gli consacra una notizia — la fonte principale — nel *De viris ill.* c. 106; si sa ancora dalla stessa fonte che morì «sub Theodosio principe», quindi non prima del 379, «jam in ultima senectute», particolare che ci fa porre la nascita di P. agli inizi del sec. IV o sulla fine del III. Era suo figlio quel *Dexter*, amico di S. Girolamo, «clarus apud saeculum et fidei Christi deditus», autore di una storia (*De vir. ill.* 132, PL 23, 715), «praefectus praetorio» (PL 23, 608 A), che sollecitò S. Girolamo a redigere il *De vir. ill.* (prol., PL 23, 601).

Girol. ricorda che P. «scripsit varia opuscula de quibus est *Cervus et contra Novatianos*» (*De vir. ill.* 106, PL 23, 703).

1) Del *Cervus* o *Cervulus*, perduto, conserviamo una citazione dello stesso P. (*Paraenesis* I, PL 13, 1081 C D). Doveva essere una condanna degli spet-

tacoli (« cervulum facere ») e dei giochi pagani celebrati dai cristiani a capodanno.

2) Il « contra Novatianos » di Girol. deve indicare tre lettere di P., a noi pervenute, indirizzate al novaziano Simproniano, non altrimenti noto (PL 13, 1051-82). A Simproniano, che lo pregava di discutere la dottrina novaziana, P. risponde (*Ep.* 1, intitolata *De catholicis nomine*, PL 13, 1051-58), giustificando il nome di « cattolica » attribuito alla Chiesa (qui, al n. 4, è la celebre fiera protesta: « *Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen* », PL 13, 1055 A; *Enchir. hist.* 627) e rilevando la differenza fra novaziani e cattolici: questi concedono, quelli negano la riconciliazione ecclesiastica ai peccatori purgati dalla penitenza. E promette che altra volta sarà più esauriente.

Simproniano approfittò della promessa mandando a P. due lettere e un trattato, dove era attaccata la dottrina e la pratica cattolica circa la remissione dei peccati. P. risponde (*Ep.* 2, intitolata *De Symproniani litteris*, PL 13, 1558-63): raccoglie qualche rilievo fatto da Simproniano al tono « amaro », « iroso » della precedente risposta, sospetta che egli giochi maliziosamente con lui simulando di voler essere erudito e in realtà volendo insegnare e condannare, e tocca rapidamente l'argomento della penitenza (« miserere tui, Symproniane frater, nec te Novatianus sub hac fronte decipiat », 8, PL 13, 1063).

Questo è ripreso con più agio nella *Ep.* 3, intitolata *Contra tractatus novatianorum* (PL 13, 1063-82). Non c'è penitenza dopo il battesimo: la Chiesa non può perdonare una colpa mortale e accogliere i peccatori senza corrompere se stessa. Ecco la tesi novaziana. Ma chi l'ha formulata? Novaziano, un uomo senza autorità, che ha seguito Novato, che ha abbandonato la Chiesa, che non è stato eletto dai vescovi... Si appella alla santità della Chiesa (I Tim III 15, Ef V 30, 27, ecc.), alla rinascita del battesimo, al corpo mistico di Cristo (I Cor XII 14, II Tim II 20 ecc.). I cattolici ben conoscono questi testi, ma non li forzano a significare l'illegittimità del perdono postbattesimale. Lo stesso Novaziano ammetteva, in nome del presbiterato romano, la riconciliazione dei lapsi in punto di morte. Del resto, si conosce l'origine della sua eresia: l'elezione di papa Cornelio, gli intrighi di Novato, l'ambizione, presto smascherata, di Novaziano. Invece i vescovi che rimettono i peccati sono in armonia col Vangelo. La seconda remissione non fa un doppio col battesimo perché esige lo sforzo del peccatore; non è un incoraggiamento al peccato ma un rimedio. Pietro ha rinnegato il Maestro, Tommaso ha perduto la fede... il cristiano ha bisogno di perdono pur dopo il battesimo. E perciò il Signore ha dato alla Chiesa il potere di sciogliere, non limitato ai soli catecumeni. Senza alcuna ragione plausibile i novaziani sostengono che le parabole della misericordia — pecorella smarrita, dramma perduta, figliol prodigo — non si applicherebbero al popolo cristiano. Non dei soli martiri ma di tutti i penitenti è scritto: « Beati quelli che piangono » (Mt V 5). Certo, dice il Signore che la bestemmia contro lo Spirito S. non sarà rimessa (Mt XII 32), ma, intanto, resta fermo che *tutti gli altri* peccati sono rimessi, e poi anche quel gravissimo peccato è irremissibile solo in chi vi perseveri pertinacemente (« in caeteris quippe peccatis aut errore labimur, aut metu frangimur, aut carnis infirmitate superamur. Haec [il peccato contro lo Spirito S.] cae-

itas est, non videre quod videas et S. Spiritus opera diabolo deputare... Hoc est ergo quod non dimittetur; reliqua bonis paenitentibus, frater Symproniane, donantur... Vides hoc totum ad peccata manentia [peccati che perdurano perché il colpevole non se ne pente] pertinere, non ad eos qui aliquando peccaverunt et cooperint paenitere », n. 15 s, PL 13, 1074 A-D). L'esegesi novaziana è contraddetta da tutta la Bibbia: non i cattolici, ma i novaziani corrupeperano la parola di Dio, « tota Ecclesiae, tota concordiae iura violarunt » (n. 19, PL 13, 1076 B). Essi invocano Cipriano; ma lo leggano meglio e troveranno che nel *De lapsis* e nella lettera ad *Antonianum* egli testimonia nettamente in favore del perdono. Invocano Tertulliano, ma « Tertullianum post haeresim — nam multa inde sumptis — ipsum epistola sua, et ea ipsa quam catholicus edidit, audies confitentem posse Ecclesiam peccata dimittere » (n. 25, PL 13, 1079 D). Nella Chiesa di Cristo — regina dal manto variegato, vite dai molti rami — ha posto anche il merito della penitenza.

3) Terminando la lettera P. prometteva: « Subiungam, cum vacuum erit, et aliam epistolam in qua non vestra redargum sed nostra proponam » (n. 27, PL 13, 1082 B). Ma questa nuova epistola o non fu scritta o andò perduta. Ci giunse invece una *Pavaensis sive exhortatorius libellus, ad paenitentiam* (PL 13, 1081-1090), sermone rivolto (a viva voce, poi messo in scritto) a fedeli e catecumeni: a questi per esortarli a vivere in modo da non avere mai bisogno della penitenza, a quelli per esortarli a usarne quando sia necessaria e a vivere in modo da non doverne più aver bisogno. Il discorso — quadripartito: a) dei vari peccati, b) di chi si vergogna della penitenza, c) di chi confessa i peccati ma rifiuta o ignora i rimedi della penitenza e gli atti dell'esomologesi, d) della pena che attende gli impenitenti e della corona che attende i penitenti — è di estremo interesse per la conoscenza della pratica penitenziale vigente in Spagna nel sec. IV.

Per questi scritti P. appare, come voleva essere, l'annunciatore — non il primo, peraltro — del valore salvifico della penitenza: « De paenitentia vero Deus praestet ut nullis fidelibus necessaria sit: nemo post sacri fontis auxilium foveam mortis incurrit... Sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris non beatis, non ante peccatum sed post peccatum detegimus, nec sanis medicinam sed male habentibus nuntiamus » (*Ep.* 1, 5, PL 13, 1055 B).

4) In un *Sermo de baptismo* (PL 13, 1089-94) espone: a) lo stato dell'uomo prima di Cristo, dominato dal peccato originale (energica e chiara dottrina del peccato originale: « Adam postquam peccavit... addictus est morti. Haec additio in genus omne defluxit. Omnes enim peccaverunt, ipsa iam urgente natura », n. 2, PL 13, 1090 D); b) la vittoria di Cristo sul demonio e sulla morte e la liberazione dell'uomo assunto da Cristo; c) la partecipazione dell'uomo alla vittoria di Cristo mediante la fede e il battesimo.

S. Girol. loda a ragione lo stile e l'eloquenza di P., che dovette avere una squisita educazione umanistica (cf. *Ep.* 2, 4, PL 13, 1059 s, una citazione di Virgilio). Ma la materia trattata e il genere letterario adottato gli fece preferire, allo stile ampio subordinato di Cicerone, lo stile frammentato coordinato della viva parlata.

P. M. P. e l'ab. Giov. Crist. Amaduzzi, in *Aurea Parma* 27 (1943) 33-46. — Altra bibl. in Enc. Tr. XXV, 870.

PACIFICALE. v. PACE (strumento di P.).

PACIFICO, «re dei versi», O.F.M., Beato, n. verso il 1158 nella marca d'Ancona, fu trovatore, incoronato poeta da Federico II cui risale il titolo «re dei versi». Convertito da una predica di S. Francesco tenuta in Sanseverino delle Marche, e dallo stesso fondatore ricevuto all'ordine, ebbe per la sua serenità il nome di *Pacifico*. Prima della sua conversione, era «uomo dimentico di sé e incurante di Dio, orgoglioso della sua linca, superbo amatore del proprio nome, trovatore lascivo e ripieno di mondo volgare» (TOMMASO da Celano, *Legenda secunda*, c. 72, n. 106 dell'ediz. di Edoardo d'Alençon). Fu consigliere e confidente di S. Francesco, che per lui ebbe un amore particolare fino a chiamarlo «madre». Nel 1217 alla Porziuncola venne eletto primo provinciale della Francia, regione che Francesco aveva riservato a sé. Vincendo alcune difficoltà poste dai vescovi, P. vi fondò i primi conventi e creò primo custode di Parigi il B. AGNELLO da Pisa (v.). Morì, ricco di doni soprannaturali, probabilmente nel 1234 a Lens (Belgio), convento da lui fondato nella prima missione. Nell'ordine gode il titolo di beato, festeggiato il 10 luglio. Vari conventi si contendono l'onore di avere le sue spoglie.

LUIGI TASSI, *Cenni cronologici-biografici dell'oservante provincia picena*, Quaracchi 1886, p. 163, 222. — CRESCIMBENI, *Istoria della volgar poesia*, I (Venezia 1731) 112. — S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, VIII (Quaracchi 1898), *Legenda maior*, c. 4, n. 9, p. 515. — BARTOLOMEO da Pisa, *De conformitate, in Analecta francisc.* IV, p. 5, 57, 285, 479. — ACTA SS. Jul. III (Ven. 1747) die 10, p. 170-74. — GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa* I (Quaracchi 1906) 92, 219, 360. — *Franceschina* II, p. 81-83. — BESCHIN-VALAZZOLO, *Mart. franc.*, Vicenza 1939, p. 256 s. — CIRO da Pesaro, *Il B. Pac. re dei versi*, in *Picenum seraph.* 4 (1918) 121-169. — SBARALEA, *Supplementum*, I (Roma 1906) 184. — SESSEVALLE, *Hist. gén. de l'Ordre de S. François* I (Paris 1935) 335.

PACIFICO da Cerano o Ceredano. v. P. da Novara.

PACIFICO da Novara (B.), O.F.M. (1424-1482), n. a Cerano (Novara) dalla famiglia *Ramati*, m. a Sassari. Educato dai Benedettini di Novara, francescano nel 1445 e ordinato sacerdote, rifiuse per scienza, santità, eloquenza. Percorse quasi tutta l'Italia confutando errori, correggendo i costumi, pacificando gli animi.

Per incarico di Sisto IV, in Sardegna s'adoprò a togliere i disordini che affliggevano quella Chiesa. Terminata la sua missione, per ordine del Pontefice e del capitolo generale tenuto a Ferrara nel 1481, vi ritornò a predicare la crociata contro il Turco. A Sassari fu colto da morte il 4 giugno 1482. Le sue reliquie vennero portate a Cerano. Benedetto XIV il 7-VII-1745 ne approvò il culto.

Nel 1473 compose la *Somma* (dal suo nome detta *Pacificica*), che uscì la prima volta a Milano in italiano col titolo *Summula*, ovvero *Sometta de pacifica conscientia*, ed ebbe parecchie edizioni specialmente a Venezia. Il carmelitano Francesco da Treviso ne curò nel 1579 un'edizione riveduta e adattata alle prescrizioni del concilio di Trento.

SBARALEA, *Suppl.* II (Roma 1921) 302. — BESCHIN-VALAZZOLO cit., p. 207 s. — ACTA SS. Jun.

I (Ven. 1741) die 4, p. 414 s e 802 s. — M. CAZZOLA, *Vita*, Novara 1882. — A. PELLICANI, *Vita*, Milano 1884. — *Aurcola seraf.* II, 463-68. — Z. SALSA, *Radiose figure del convento di S. Nazaro della Costa*. Il B. P. Ramati di Cerano, in *Bollettino storico per la prov. di Novara* 24 (1930) 311-314. — A. TEE-TAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1721-23.

PACIFICO, nativo di Provins, O. M. Cap. († 1653). Nel 1622 fu mandato in oriente — Costantinopoli, Egitto, Palestina; rientrò per la Sicilia e l'Italia — per studiare i luoghi e i modi di istituirci conventi dell'ordine. Propaganda Fide accolse il suo rapporto e i suoi progetti e gli assegnò due commissari per l'attuazione del programma. Destinato ad Aleppo, vi fondò un convento (1627). Lavorò anche a Cipro. Passò poi in Persia (1628) con due confratelli e, vinte gravi difficoltà, eresse un convento a Ispahan, un altro a Bagdad. Fu poi inviato nelle Antille francesi come superiore prefetto delle missioni cappuccine in America. Morì a Parigi, lasciando importanti relazioni dei suoi viaggi: una lettera sulla strana morte del granduca turco imperatore di Costantin. [Osmano II, deposto e assassinato], Parigi 1622; *Le voyage in Perse* (Par. 1631 e 1642, con ampie descrizioni dei luoghi santi) e *Brève relation du voyage des Iles de l'Amérique* (Par. 1648), riediti da GODFREY de Paris e HILAIRE de Wiengne, con note e introduz. critiche, Roma, Istit. stor. dei Fr. Min. Capp. 1939, 2 voll. Gli è stata attribuita anche una Apologia di Raimondo Lullo (Par. 1645).

PACIFICO da S. Severino (S.), O.F.M. (1653-1721), n. e m. a S. Severino nella Marca d'Ancona. Francescano dal 28-XII-1670, insegnò filosofia, indi si diede, con gran frutto, alla predicazione soprattutto nelle Marche. Sopportò gravi malattie, visse austeramente, in continua preghiera per la Chiesa, dotato del dono dei miracoli, dello spirito di profezia e di estasi. Le continue lacrime sparse meditando la Passione di Cristo lo resero cieco. Beaticato da Pio VI il 4 agosto 1786, fu canonizzato da Gregorio XVI il 26-V-1839. Festa 24 sett.

Martyr. Rom., Brux. 1940, p. 416 (il 25 sett.). — ACTA SS. Aug. V (Ven. 1754) die 26, p. 840 ss, e Aug. II (Ven. 1751) die 7, p. 183 a. — G. B. BIAGIOLI, *Vita*, Macerata 1793. — ST. MELCHIORRI, *Vita*, Sanseverino 1896. — F. DIOTALLEVI, *Quaracchi* 1910. — C. ORTOLANI, *S. P. da S.*, Pesaro 1929. — J. BESCHIN, cit., p. 373 s. — *Acta Gregorii papae XVI*, Roma 1901, p. 310-314. — *Acta causae beatificationis et canon.*, in *Acta O.F.M.* 1912, p. 135-38. — *Aureola Seraf.* III, 479-85.

PACIFICO (776?-844), nativo di Verona, ove dall'800 c. fu arcidiacono della cattedrale. Un epitaffio lo ricorda, riportato in parte da Onofrio Panvinio, poi intero da Scipione Maffei (prefazione a *Complex. Cassiodori*) e dal Muratori (*Antiqui. Ital. medii aevi* III, 837). Il Tiraboschi lo trova enigmatico, benché l'oratoriano Gerolamo da Prato (*Commentario sull'iscrizione funeraria di P.*, in *Raccolta ferrarese* XIV, 105) si sia industriato a spiegarlo. Dovette coltivare le arti meccaniche con trasporto e profitto, giacché a lui si attribuisce l'invenzione di un *orologio notturno*, probabilmente una clessidra perfezionata. Trascrisse 218 volumi, che donò alla sua cattedrale. Lavorava con abilità, per quanto si può congetturare dall'epitaffio, l'oro, l'argento, il ferro, il legno... Si dice che lasciò anche *Glosse* sull'Ant. e Nuovo Test. — AUG. CAMPANA, *Veronensis*, in *Miscell. Mercati* II (Città del Vat. 1946) 57-91. — Id.,

Il carteggio di Vitale e P. da V. col monaco Ildemaro sulla sorte eterna di Adamo, in Studi storici Veronesi 3 (1951-52) 5-18: due nuovi docc. (da un cod. Parigi.) che integrano il carteggio.

PACIFICO (Padre). v. DEANI MARCANT.

PACIFISMO. v. PACE.

PACIO Giulio. v. PACE G.

PACIOLI Luca, O. M. Conv., n. a Borgo S. Sepolcro nel 1445-50, m. a Roma dopo il 1514, grande nome nella storia della matematica. Il suo profilo biografico è pieno di vuoti e di oscurità. Da giovane, a Venezia ascoltò le lezioni di un certo Domenico Bragadino, lettore di matematiche della repubblica. Passò poi al servizio del mercante Antonio Rompiassi, che lo impiegò in viaggi e gli affidò l'istruzione dei suoi figli. Per essi compose (c. 1470) il suo primo trattato di matematica. Nel 1470 lo troviamo a Roma con Leon Batt. Alberti. Fattosi francescano, insegnò (1476) matematica a Perugia redigendo un nuovo trattato. Ricompare a Zara, dove prepara un altro trattato (1481), di nuovo a Perugia, poi a Napoli, a Roma. A Venezia nel 1494 esce alle stampe il suo più importante lavoro: *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalitate* (2ª ed. 1523), compilato, come ci informa lo stesso P., sulle opere di Euclide, Boezio, Giovanni Sacrobosco, Leonardo Fibonacci, Biagio Pellacani da Parma, Prosdocimo de Beldomandi, ecc.: sembra il primo trattato a stampa di aritmetica e di algebra generale, importante anche per la storia della ragioneria poiché vi è trattata per la prima volta la tenuta dei libri a partita doppia (cf. V. VIANELLO, *L. P. nella storia della ragioneria*, Messina 1896); vi si trova anche il primo esempio di un logaritmo neperiano calcolato prima di Nepero, e qualche esempio di calcolo delle probabilità.

Nel 1496 Ludovico il Moro lo chiama a Milano e gli affida la cattedra di matematiche per lui istituita. Qui fu in stretta amicizia con Leonardo da Vinci, che disegnò per lui i poliedri della *Divina proporzione* composta dal P. nel 1496 (edita a Ven. 1503 con un altro scritto del P.: *Libellus corporum regularium*): in essa P. vuol interpretare, anzi determinare i principi dell'architettura, le stesse forme del corpo umano e perfino delle lettere dell'alfabeto con la geometria delle proporzioni. Alla caduta del Moro, P. passò a Firenze, insegnò a Pisa (1500), nel 1501-02 è iscritto fra i lettori dello studio di Bologna, poi è di nuovo a Firenze (1502-05), nel 1508 spiega Euclide a Venezia, di cui pubblicò una ediz. latina (1509) e una versione italiana. (perduta). Parimente perduto è un suo *De ludis o Schifanoia* dedicato a Francesco Gonzaga e Isabella d'Este, che trattava tra l'altro del gioco degli scacchi. Ci pervenne (unica copia ms. nella bibliot. univers. di Bologna) il *De viribus quantitatibus*, ampia raccolta in tre parti di giochi e curiosità matematiche (vi si trovano anche quadrati magici, e poiché quest'opera risale al 1498 c., non è vero che il primo quadrato magico in occidente sia quello inciso da Alb. Dürer nella sua *Malinconia* del 1514).

Confuse e malevole voci, divenute luogo comune, fecero di lui un ribelle e, in particolare, un plagiatore. Secondo il Vasari, ripetuto dagli storici posteriori, il citato *Libellus* sarebbe stato dal P. usurpato all'amico Pier della Francesca (che del P. fece un ritratto, perduto, che servì di modello a quello attri-

buito a Jacopo de' Barbari conservato nella Pinacoteca di Napoli); l'accusa o il sospetto di plagio si estese anche ad altre opere del P. L. MANGINI riduce di molto le accuse fatte al P. ma ribadisce il carattere plagiatore del *Libellus*: *L'opera « De corporibus regularibus » di Pietro Franceschi detto Della Francesca usurpata da Fra L. P.*, in *Mem. della R. Acc. dei Lincei. Classe sc. mor. e fil.* 14 (1916) 446-77. Più favorevole al P. è A. AGOSTINI, *Sopra un preteso plagio di L. P.*, in *Arch. di st. della scienza* 6 (1925); cf. ID., *Il « De viribus quantitatis » di L. P.*, in *Period. di Matem.* 4 (1924) 165-92. Con nuovi documenti IVANO RICCI (v. bibl.) ristabilisce più efficacemente l'onestà morale e scientifica del grande scienziato di Sansepolcro.

BIBL. — *Scritti inediti*, a cura di B. BONCOMPAGNI, Roma 1857, con *Elogio di P. COSSALI*. — E. NARDUCCI, *Intorno a due ediz. della Summa*, Roma 1863. — Iv. RICCI, *Fra L. P., l'uomo e lo scienziato*, con docc. inediti, Sansepolcro 1940 (pp. 54). — R. E. TAYLOR, *No royal road. L. P. and his times*, Chapel-Hill 1942 (pp. IX-445). — P. SPEZIALI, *Leonardo da V. e la « Divina proporzione » di L. P.*, in *Biblioth. d'humanisme et renaissance* 15 (Ginevra 1953) 295-305.

PACIUCCHIELLI Angelo, O. P. († 1660), n. a Montepulciano, oratore di gran fama. Con testi di padri e dottori espose l'*Epistola ai Romani* (Perugia 1656). Nelle *Lezioni morali sopra Giona profeta* (Venezia 1658) dedicate a S. Gregorio Barbarigo allora vescovo di Bergamo, il P., con molta dottrina dal testo del profeta sa trarre buoni discorsi morali, che quanto alla forma quasi al tutto si salvano dagli eccessi dei contemporanei. — ZANOTTO, *Storia della predicaz.*, Modena 1899.

PACOMIO, S. (c. 292-9 maggio 346), iniziatore del CENOBITISMO (v., anche MONACHISMO II B), « il primo che trovò e tradusse in pratica la formula che doveva assicurare al monachismo cristiano la stabilità e la perennità: egli è il fondatore del monachismo cristiano nel senso attuale della parola » (Lefort, *Les vies coptes*, p. V), « Aegypti decus et gloria » (lettera di Pio XII ai fedeli del patriarcato alessandrino, 26 maggio 1948, AAS 40 [1948] 241). I. Nacque nell'alto Egitto da modesta famiglia pagana. Durante il servizio militare nel basso Egitto, che aveva intrapreso contro voglia, ebbe il primo incontro intimo col cristianesimo e sperimentò la carità cristiana. Ne rimase rapito e si propose di vivere integralmente il Vangelo. Abbandonò la milizia, si ritirò nel sud, a Scenesit, tra le rovine del tempio di Serapide, si istruì nella religione, si allenò nella virtù e ricevette il battesimo (c. 314). Per amore di maggior perfezione si affidò a PALEMONE (v.), celebrato maestro di un gruppo di anacoreti.

Rilevò allora le lacune della vita eremitica, che lasciava inattivo il valore cristiano della comunicazione fraterna, abbandonava l'individuo in balia del suo talento, sempre tentato di cadere nel capriccio e nell'intemperanza, senza una vera regola, senza un vero superiore che lo aiutasse a vivere il dramma interno della perfezione. Una vita ascetica associata e regolata evitava questi inconvenienti; in più permetteva di estendere a un gran numero di fratelli e di perpetuare nel tempo le ispirazioni e i carismi concessi dallo Spirito ai grandi maestri e istituzionalizzati in una regola, in un organismo perenne. P. lasciò Palemone e si fissò a Tabennesi, sulla destra del Nilo. Vi costruì un monastero cintato, con

una chiesa centrale, e vi accolse gli asceti che cercavano la sua direzione spirituale. Addomesticò le loro ritrosie a una vita comune minutamente ordinata da una regola e guidata da un superiore; ed eliminò i refrattari. Questa prima fondazione risale attorno al 320.

La nuova formula attecchì meravigliosamente, anche presso le colonie anacoretiche che, avendo sperimentato gli inconvenienti dell'eremitismo, chiedevano di sottomettersi alla regola di P. Così si aggregarono a lui le colonie di *Scenesit*, di *Temusson*, di *Thebitu* (la qual comunità portò all'istituto pacomiano le cospicue proprietà di cui il suo capo, Petronio, l'aveva dotata), che fiorivano nei dintorni di Tabennesi. Più a sud si costituì il monastero pacomiano di *Phenum*. A nord, si trasformarono in monasteri pacomiani le colonie di *Akhim* (su richiesta del vescovo Ario), di *Schedsina* e di *Tesciné*. Per parte sua, divenuto insufficiente il centro di Tabennesi, P. aveva costruito poco lungi il monastero di *Pebu*, dove, da Tabennesi, fu trasportata la direzione centrale: ivi risiedevano il superiore generale e l'economista generale: ivi si svolgevano, a Pasqua e in agosto, le assemblee generali nelle quali i monaci dei vari conventi si conoscevano, si confortavano, si stimolavano a vicenda, ricevevano le esortazioni e le disposizioni del superiore, trattavano anche gli affari temporali. Oltre questi 9 conventi si devono a P. anche due conventi femminili (v. MONACHISMO II B). Cf. L. TH. LEFORT, *Les premiers monastères pachomiens: exploration topographique*, in *Le Muséon* 52 (1939) 379-407: l'autore, che compì un viaggio in lungo, determina il posto dei primi 9 monasteri tabennesioti e trova confermate le notizie fornite dai docc. pacomiani. — D. J. CHITTY, *A note on the chronology of the pachomian foundations*, in *Studia patristica* a cura di K. ALAND-F. L. CROSS II (Berlín 1957) 379-85.

I monasteri pacomiani non formavano un Ordine, o Congregazione, o Confederazione monastica propriamente detti: nel suo carattere giuridico la loro unione era soltanto quella che esiste tra un monastero principale *sui iuris* e le case filiali che ne dipendono. Tale è la conclusione di J. ŘEZÁČ, *De forma unionis monasteriorum S. Pachomii*, in *Orientalia christ. periodica* 23 (1957) 381-414.

A *Pebu*, dopo la Pasqua del 346 la peste colpì più di 100 monaci. Fra essi, P., spirato dopo 40 giorni di sofferenze. A succedergli nella direzione aveva designato il ricordato PETRONIO; ma anche Petronio, due mesi dopo, fu rapito dalla peste. Subentrò ORSIESI. Ma la istituzione pacomiana era agitata da dissensioni interne, e Orsiesi si ritirò a *Scenesit* lasciando il governo al collega TEODORO, il discepolo prediletto di P., riprendendolo alla morte di Teodoro (27 apr. 368).

II. P. ci diede la prima *Regola* monastica, dove raccolse, in varie riprese e senza ordine le disposizioni che le sue meditazioni, le sue esperienze e il suo genio organizzativo gli andavano suggerendo. Ci giunse in molteplici redazioni notevolmente discordanti fra loro per ampiezza, per ordine della materia e per contenuto. La più ampia è quella conservata nella versione latina di S. GIROLAMO. Concorde con alcuni frammenti copti venuti alla luce; il che ci rassicura sulla sua fedeltà. Girolamo condusse la versione su un codice greco — derivato a sua volta da un codice copto — offertogli dal prete Silvano, per soddisfare le richieste del prete Leonzio e dei monaci latini di

Canopo, che ignoravano tanto il greco che il copto. Consta di 194 capitoli; ma v'è anche una recensione breve di 128 capit., di oscura provenienza. È in PL 23, 61-66 (prologo di S. Girol.), 65-86 (regola), 85-86 (monita); seguono (87-99) 11 altri pezzi (di cui 2 crittografici) e una lettera di Teodoro (99-100); in PL 103, 453-76 è data la vers. latina della regola di Orsiesi.

PALLADIO nella *Hist. Lausiaca* (PG 34, 1099 s) riferisce la *regola angelica* (cosiddetta perché sarebbe stata rivelata a P. da Dio stesso per il ministero di un angelo), ricorda anche da SOZOMENO (*Hist. eccl.* III, 14, PG 67, 1072-76) e variamente conservata in diverse fonti. R. DRAGUET ha dimostrato che essa non ha alcun valore per la storia di S. P. e della sua istituzione: *Le chapitre de l'Hist. Lausique sur les Tabennésotes dérive-t-il d'une source copte?*, Louvain 1945, estr. da *Le Muséon* 57 (1944) 53-145, 58 (1945) 15-95. Il confronto del testo palladiano con le fonti pacomiane autentiche (Regole e Vite copte), permette di stabilire che quel capitolo della storia Laus. « non soltanto è privo di valore storico ma è anche positivamente e gravemente ingannatore » (*Le Mus.* 1945, p. 77). Palladio ha ricopiato una notizia greca tradotta dal copto, proveniente dagli ambienti semi-anacoretici di Nitria, opera di « un anacoreta che, non avendo alcuna conoscenza precisa dei pacomiani, li ha fatti entrare nel quadro delle istituzioni anacoretiche che gli erano familiari » (ivi). La forma primitiva del documento copto, tradotto in greco probabilmente negli stessi ambienti di Nitria e copiato da Palladio, è da ravisarsi nel cod. O (Oxford Bodl. *Lauid. gr.* 84, sec. XI-XII), disegnato dagli editori del capitolo di Palladio (Butler, Halkin) che si fondarono sui codd. T e P, i quali non sono che una revisione del testo di P. Per i procedimenti letterari di Palladio, v. anche ID., *Une nouvelle source copte de Pallade: le ch. VIII (Amour)*, in *Le Muséon* 60 (1947) 227-55. Cf., per le opinioni precedenti allo studio del Draguet, F. HALKIN, *L'Histoire Lausique et les Vies grecques de S. P.*, in *Anal. Bolland.* 48 (1930) 257-301.

Le edizz. più recenti di questo corpus pacomiano sono quelle di P. BR. ALBERS, *S. Pachomii abbatibus Tabennensis Regulae monasticae* (« *Florilegium Patrist.* » nuova serie, 16), Bonn 1923 (vi si danno varie redazioni latine e greche della Regola e da ultimo la « Doctrina » di Orsiesi), e quella, molto migliore, frutto di uno spoglio metodico dei mss., contenuta in *Pachomiana latina. Règles et épîtres de S. P., épître de S. Théodore et « Liber » de S. Orsiesius. Texte latine de S. Jérôme*, a cura di AMAND BOON. In appendice, *La Règle de S. Pachôme*, frammenti copti ed excerpta greci a cura di L. TH. LEFORT, Louvain 1932, con introd. (pp. LX).

III. Della Regola — oltre l'ideale cenobitico di una asceti o « filosofia » cristiana condotta entro i quadri della vita comune rigorosamente organizzata, in attuazione della carità, « plenitudo legis », e nella coscienza escatologica « quod iam instet hora ut de somno suscitamus » (art. 160, PL 23, 81) — è notevole la moderazione degli impegni monastici, proporzionati alle rispettive capacità (art. 179, PL 23, 83; caratteristica ricordata anche nella fonte spuria palladiana, PG 34, 1099 CD; cf. Sozomeno, l. c. PG 67, 1072 AB), l'obbligo fatto a tutti di saper leggere e scrivere (art. 139-40, PL 23, 78: « omnino nullus erit in monasterio qui non discat litteras et de Scripturis aliquid teneat, qui minimum

usque ad Novum Testamentum et Psalterium », art. 140), il primato dell'orazione in comune su ogni altra occupazione (art. 141, ivi), il culto del silenzio più passato nell'orazione e nella meditazione della S. Scrittura, il dovere del lavoro manuale per tutti (confezione di stuoie, canestri, corde con foglie di palma e giunchi, varie attività manuali necessarie alla comunità, coltivazione dei campi anche a servizio retribuito presso i proprietari vicini; secondo il loro mestiere i monaci erano distribuiti nelle varie « domus » costruite entro la cinta del monastero: piccole comunità di arti e mestieri componenti la grande comunità del monastero; cf. prologo di S. Girol. 2 e 6, PL 23, 63 e 64). Del resto, è notevole — e invero un po' sconsolante — la *minuziosità* delle disposizioni, la assoluta prevalenza dell'*elemento preceptorio* proibitivo sull'elemento dottrinale parentetico: il monaco vi trova leggi per ogni gesto, ma non vi trova grandi idee motrici né una precisa dottrina spirituale. Tuttavia non va dimenticato che se le regole monastiche posteriori ci appaiono tanto migliori è perché poterono avvalersi anche dell'esperienza pacomiana.

IV. Sull'espansione dell'istituto non siamo informati. S. Girolamo parla di « quinquaginta millia fere hominum » (prol. 7, PL 23, 64), altre fonti parlano di 5000, di 7000... monaci. Tutte le cifre possono essere buone secondoché si riferiscono a tempi diversi e secondoché si riferiscono a monaci viventi sotto la regola pacomiana o sotto un'altra regola di vita comune assimilabile alla regola pacomiana. Anche la vita spirituale dei monasteri è variamente giudicata: le fonti greche sono assai più encomiastiche delle fonti copte. E le fonti copte sono più genuine (v. sotto). Che vi si registrino disordini morali e atteggiamenti scismatici si può spiegare badando che i monaci mancavano di una solida preparazione dottrinale e poi non erano aiutati da una forte tradizione di osservanza regolare. Cf. del resto H. BACHT, *Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 72 (1950) 350-59: le malevole accuse di Weingarten e Burckhardt circa la moralità dei pacomiani non sono fondate. — K. LEHMANN, *Die Entstehung der Freiheitsstraßen in den Klöstern des hl. Pachomius*, in *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kan. Abteil.* 68 (1951) 1-94.

V. P. è festeggiato il 14 maggio presso i Copti e i Latini (*Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 189); il 7 (e anche il 6, 14, 15) maggio presso i Greci: ACTA SS. MAII III (Ven. 1738) die 14, p. 287-363, 788-835.

BIBL. — Ci giunsero molte recensioni della *Vita* di P.: copte (bohairica e sahidiche), greche, arabe, siriache, latine. Delle principali possediamo edizioni:

1) L. TH. LEFORT, *S. Pachomii vita bohairice scripta*, Parigi 1925, e *S. Pachomii Vitae sahidiace scriptae*, Parigi 1933-34, 2 voll. LEFORT, pubblicò nuovi frammenti copti in *Le Muséon* 49 (1936) 219-30, 54 (1941) 11-138 (*Glamures pachomiennes*) e 60 (1947) 269-83 (*Un document pachomien néconnu*). Lo stesso eminente coptologo ne diede anche una perfetta versione francese: *Les Vies coptes de S. P. et de ses premiers successeurs. Traduction française*, Louvain 1943 (pp. XCI-431; ristampa della *Vita bohairica* in versione, ivi 1957); vers. della *Vita bohairica* (ed. 1925, vers. lat. 1936), delle *Vite sahidiche* (ed. 1933 e 1934, 2 voll.), dei frammenti sahidici editi in *Muséon* 1936, 1941 e del frammento sahidico su papiro edito da W. E. CRUM (*Der Papyruscodex der Philipps Bibliothek in Cheltenham*, ser. VI-VII,

Strasburgo 1915). È fondamentale l'introduz. del Lefort (v. sotto). Cf. P. PEETERS, *L'édition critique des Vies coptes de S. P. par M. le prof. Lefort*, in *Le Muséon* 59 (1946) 17-34.

2) F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles 1932. — R. DRAGUET, *Un morceau grec inédit des Vies de P. apparé à un texte d'Evagre en partie inconnu* (Vat. gr. 2091, fol. 9 rb-10 rb), in *Le Muséon* 70 (1957) 267-306.

3) Una *Vita araba* (e testo copto) con vers. francese vi curata da E. C. AMELINEAU, *Histoire de S. Pachôme et de ses communautés* (« Annales du Musée Guimet » 17), Paris 1889. — P. PEETERS, *Un feuillet d'une Vie arabe de S. P.*, in *Mélanges L. Th. Lefort* (« Le Muséon » LIX), Louvain 1946, p. 399-412, frammento comunicato dal Lefort al Peeters, che lo trova anteriore al testo parallelo del cod. Vat. ar. 172.

4) Una *Vita siriana* fu edita da P. BEDJAN in *Acta Martyrum et Sanctorum V* (Parigi 1895) 122-76 (v. R. DUVAL, *Littérat. syriaque*, Par. 1900, p. 156 s).

5) Vers. lat. di DIONIGI il Piccolo: B. H. L. 6410, PL 73, 227-72.

Il problema della priorità di queste vite e delle loro parentele conserva ancora punti oscuri pur dopo gli eccellenti studi di Ladeuze, Halkin, Lefort, Draguet, ecc. PAOL. LADEUZE (*Le cenobitisme pachomien*, Louvain 1898) stava risolutamente per la priorità del greco: « noi pensiamo che fra le diverse recensioni della *Vita* di P. l'originale è la *vita greca* pubblicata dai Bollandisti [ACTA SS. MAII III (Ven. 1738) die 14, p. 788 ss]. La prima biografia del nostro Santo fu scritta in greco: è la nostra *Vita C* [= *Vita prima* di Halkin, la G¹ di Lefort]. Un po' più tardi, ispirandosi a quest'opera e ricorrendo anche alle tradizioni orali dei loro monasteri, monaci copti compilarono la recensione tebana [= in sahidico, dialetto dell'alto Egitto], della quale fu fatta poi una versione in memfitico [= bohairico] abbastanza libera » (p. 74). HALKIN editore delle *Vitae graecae* (1932) accettava questa opinione del Ladeuze (è la prima vita di P. fu certamente redatta in greco: la questione è presentemente chiusa e non è probabile che venga riaperta », p. 90*), pur ammettendo che la vita sahidica, derivata secondo lui e secondo Ladeuze dal greco originale, avesse potuto a sua volta influenzare le altre recensioni greche. L. TH. LEFORT (*Les vies coptes*) ha riaperto il problema e ne ha capovolto le precedenti soluzioni affermando nettamente la priorità del copto sul greco. Certo, sulla fede del *De oratione* di S. Nilo (o di Evagrio), si può credere che attorno al 400 asceti greci leggevano racconti riguardanti S. P. distinti dalle nostre vite greche attuali, ma doveva trattarsi non già di vite bensì di apotegmi, per giunta riferiti ai pacomiani in generale, non già al solo P. Vero è che la *Vita prima* greca G¹ è un centone di pezzi derivati da un copto esistenti docc. greci o copti, compilati da un copto abbastanza inesperto nella lingua greca (p. L). Del resto la G¹ non è la più antica neanche delle recensioni greche: la più antica vita greca sembra essere il testo (perduto) su cui DIONIGI il Piccolo (PL 73, 227-72) condusse la sua versione latina (p. LXXXVII). Confrontando le vite greche con le vite copte dal punto di vista sia del contenuto che della forma, il Lefort sostiene la priorità delle vite copte, e precisamente della sahidica S¹: la vita bohairica è certamente la trasposizione di testi sahidici in dialetto del nord: molte sahidiche poi hanno il carattere compilatorio e derivano da testi precedenti: invece la S¹ « per tono e per stile dimostra a sufficienza che è una composizione copta originale... Il tenore del testo conservato non rivela alcun rapporto con l'agiografia pacomiana in lingua greca se non quello di essere stata, per intermediario, la fonte lontana di essa. Con la narrazione di S¹ noi raggiungiamo certamente e direttamente la tradizione primitiva » (p. LXXXII). Segue in anzianità

la sahídica S², « anteriore alle redazioni del tipo compilatorio » e quindi probabilmente molto vicina alla tradizione primitiva (p. LXXIII). Neppure le posteriori recensioni copte non sembrano aver attinto a narrazioni greche: per es. la sahídica S³ non ha fatto che gonfiare la S¹ con addizioni tratte esclusivamente, come pare, da una collezione di docc. copti (p. LXXVII).

Queste conclusioni, del resto esposte dal Lefort senza perentorietà, non sono tutte accettate da D. J. CHITTY, secondo il quale Lefort troppo leggermente tratta le fonti greche: *Pachomian sources reconsidered*, in *Journ. of eccles. history* 5 (1954) 38-77. Le ragioni del Chitty non sono appieno convincenti e Lefort crede di dover conservare la sua opinione sulla priorità delle ricordate fonti copte: *Les sources coptes pachomiennes*, in *Le Muséon* 57 (1954) 217-29.

PACOMIO il Giovane (*Posthumius*, *Posthumius*: forme derivate da scorretta lettura di *Pachomius?*), S. (fine sec. IV). Festa 14 maggio. Una *Vita* di incerto autore antico, che dice di averla raccolta da testimoni oculari, ma gravemente sospetta (due redazioni lievemente diverse: B. H. L. 6411 e 6412: ACTA SS. Maii III [Ven. 1738] die 14, p. 359-63, e PL 73, 429-38) narra che P., giovane illetterato pagano nativo di Memfi, di professione « restium spatarius » (= sportarius, confezionatore di sporte, canestrai?) fu visitato a 37 anni da un angelo che gli insegnò a conoscere Dio e a pregarlo, indi lo portò per i capelli al prete Prisco che lo istruì e lo battezzò. La fama della sua vita ascetica giunse a S. Macario Alessandrino, il discepolo di S. Antonio, che venne a lui e gli ingiunse di accettare la direzione del suo monastero antoniano di 5000 monaci. Difatti, morto Macario, P. gli successe, sollecitato un'altra volta dall'angelo. Ai monaci (semi-anacoreti) dettò una *Regola*. Con questa termina la ricordata *Vita*, che non riferisce della morte del Santo.

PADIGLIONE. v. CIBORIO, TABERNAICOLO.

PADILLA (de) Giovanni (1468-1520), poeta certosino, n. a Siviglia, m. nella certosa di S. Maria de las Cuevas presso Siviglia, dove a 30 anni aveva vestito l'abito monastico. Quivi era stato vicario nel 1500 (con dispensa, per la sua nascita illegittima); poi era stato priore ad Aniago (Valladolid), a Paular, a Cazalla e infine a Las Cuevas. Si firmava *El Cartujo*. I contemporanei lo acclamavano l'Omero, il Dante spagnolo. Restano di lui due celebri opere spagnole: *Quadro della vita di Cristo* (terminato il 24 dic. 1500, edito a Siviglia nel 1505) e *Dodici trionfi dei dodici Apostoli* (terminato il 14 febr. 1518, edito a Siviglia nel 1521).

Il *Retablo*, un poema narrativo in 4 parti, condotto sui 4 Evangelii, ebbe grande fortuna di edizioni nel '500 e nel '600. Il secondo, *Los doce triunfos*, di minor fortuna ma di maggior valore sostanziale e formale, presenta i fatti degli Apostoli desunti dalla storia e dalla leggenda: l'autore, ispirandosi largamente alla Divina Commedia (allora ben conosciuta e ben studiata in Spagna grazie alla scuola di Francisco Imperial), immagina un viaggio nell'oltretomba guidato da S. Paolo, e, attraverso simboli e allegorie di facile intendimento, trova modo di occuparsi di cose e di persone contemporanee.

Prima di entrare in religione aveva pubblicato *Los ciento y cincuenta [coplas] del Laberinto del duque de Cadix don Rodrigo Ponce de Leon* (Siviglia 1493,

17 fogli a 2 colonne), poema (che a torto si credette perduto) celebrante la conquista di Granata.

Bibl. presso ENC. IT. XXV, 887. — A. VALBUENA-PRAT, *Historia de la liter. españ.*, I (Barcel. 1946) 347 ss. — S. AUTORE in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1725 s. — J. TARRÉ, *El Retablo de la vida de Cristo compuesto por el Cartujo de Sevilla*, in *Arch. Hist. S. J.*, XXV, fasc. 49, gen.-giugno 1956, p. 242-53, insomma con buone ragioni che la *Vita Christi*, la cui lettura avviò la conversione di S. Ignazio, sia stato il *Retablo* del P.

PADILLA (de) Lorenzo (c. 1485-c. 1540), storico spagnolo, nativo di Antequera (prov. di Malaga), arcidiacono di Ronda (Malaga), cronista di Carlo V, lasciò: *Catalogo de los Santos de España* (Toledo 1538); *Cronica de la Casa de Viscaya*; *Libro de las leyes de España*; *Cronica de Felipe I el Hermoso*; *Antigüedades de España* (due raccolte).

Era suo nipote Francesco de P. (1527-1607), n. ad Antequera, m. a Malaga dove godeva di un canonicato. Era stato professore di teologia a Siviglia e cappellano del palazzo reale di Toledo. Lasciò: *Tabulae septem Ecclesiae Sacramentorum*, Madrid 1587; *Concilioium omnium index, chronographia, seu epitome*, Madrid 1587; *Historia de la S. Casa de N. Sen. de Loreto*, Madrid 1598; *Historia eclesiastica de España hasta el a. 700 de Christo*, 2 voll. in f., Malaga 1605. — HURTER III³, 546. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, 1725.

PADMA Sambhava, missionario buddista, originario di Swat, regione tra il Kashmir e l'Afghanistan, introdusse il buddismo di forma tantrica nel Tibet, dove nel 749 fondò il monastero di Sam-ye a c. 50 Km. da Lhassa. I Tibetani lo venerano come maestro e credono che viva tuttora nel sud-ovest occupato nella conversione dei pagani. Sembra che, trovando opposizioni nel Tibet da parte dei sacerdoti dell'antica religione Boen, fosse ritornato in India, e vi morisse.

PADOVA, nobile antichissima città veneta, capoluogo di provincia, tra il Brenta ed il Bacchigione che l'attraversa mediante numerosi rami canalizzati. È di origine certamente preromana; la leggenda ne attribuisce la fondazione all'eroe troiano Antenore. Fu in seguito attivo ricchissimo municipio romano, patria di Tito Livio. È sede vescovile, suffraganea di Venezia, comprendente 148 comuni nelle prov. di Padova, Vicenza, Venezia, Treviso e Belluno. Patrono è S. Prosdocimo (festa 7 nov.).

Docc. tardivi del sec. XI-XII, evidentemente compilati sulla falsariga di « Passioni » di altri santi, attribuiscono a P. come protovescovo S. Prosdocimo, discepolo di S. Pietro, che avrebbe retto questa sede per 93 anni operandovi meraviglie, e battezzando S. GIUSTINA, martire padovana. Le stesse fonti gli attribuiscono come successore un S. Massimo. I primi vescovi di P. per i quali vi siano notizie certe sono: *Crispino* (che compare tra il 345 e il 356), di cui dà testimonianza S. Atanasio nell'Apoloogia a Costanzo, e *Bergullo* (571-77: è citato negli atti apocrifi del preteso conc. di Grado del 579: HEFELLE-LECL. III-1, 150 s). Durante l'invasione di Attila e ancora quando la città fu rasa al suolo dal longobardo Agilulfo (601), fedeli e vescovi dovettero trasferirsi a Malamocco, nella laguna veneta. In seguito si ricorda un *Tricidiano* (620?), *Ursimano* (c. 636), *Domenico* (presente al sinodo di Mantova del giugno 827: v. HEFELLE-LECL. IV-1, 53-54). Illu-

strarono la sede di P.: B. Bernardo Maltraversi (1031), S. Bellino Bertaldo (1128) padovano, ucciso nel 1147, Pagano della Torre (1302) che edificò l'episcopio, Pileo da Prata (1350) fondatore del Collegio Pratese, Pietro Barbo (1448) poi papa Paolo II, Pietro Barocci (1481) che combatté l'averroismo dell'univers. di P., Nicolò Ormaneto (1570) veronese, cresciuto alla scuola di S. Carlo Borromeo, S. Gregorio Barbarigo (1664) dapprima vescovo di Bergamo, cardinale, emulo nello zelo e nella santità di S. Carlo Borromeo (rinnovò la diocesi curando le riforme e le nuove istituzioni; da lui ebbe impulso grandissimo la vita e la cultura del Seminario, di cui istituì la celebre tipografia), Carlo Rezzonico (1743) a cui si deve la cattedrale (poi papa Clemente XIII), Francesco Scipione Dondi dall'Orologio (1807) storico della sua diocesi, card. Gius. Callegari (1882).

Mentre imperversavano le lotte tra le fazioni e si affermava la signoria ghibellina di Ezzelino da Romano, compare in Padova nel 1230 frate Antonio da Lisbona († 1231) che ottiene da Ezzelino la liberazione dei capi guelfi languenti in carcere e scuote tutto il popolo con la predicazione e la santità della sua vita (v. ANTONIO DA P.).

Nel 1222 un gruppo di scolari e maestri, esuli da Bologna per ragioni politiche, danno origine all'università di P. che ebbe grande sviluppo per opera del comune, poi della repubblica veneta. Vi insegnarono il card. Zabarella, P. P. Vergerio, il Barzizza, il Filelfo, Vittorino da Feltre, Galilei. Contemporaneo alla fondazione dell'università è lo Studio teologico dei domenicani; di poco posteriori quelli dei francescani e degli agostiniani, che nel 1363 ottennero da Urbano V il privilegio di poter conferire i gradi accademici. Insigne centro di studi fu pure il Seminario cui si rivolsero in modo speciale le cure di S. Gregorio Barbarigo; lo dotò con le proprie sostanze, vi favorì lo studio delle lingue classiche ed orientali e vi fondò la stamperia e la biblioteca ricca di codici e di incunabili. Nella schiera degli eminenti insegnanti del Seminario si segnalano: J. Facciolati (1682-1769), felice ristoratore dell'aurea latinità, E. Forcellini (1688-1768), autore del *Lexicon totius latinitalis*, Melchiorre Cesarotti (1730-1808), scrittore e critico di fama.

Come tutte le città di antica e densa storia, P. è oltremodo ricca di pregiati monumenti. Il Duomo fu ricostruito nel 1570 da Andrea della Valle, forse su disegno (molto ritoccato) di Michelangelo. Gli è vicino il Battistero romanico del sec. XIII, tutto decorato da affreschi di Giusto de' Menabuoi (sec. XIV). Negli Eremitani o chiesa dei SS. Filippo e Giacomo, romanico gotico (sec. XIII-XVII), è celebre la Cappella degli Ovetari con gli affreschi della scuola padovana del '400, tra cui eccellono le famose composizioni di Andrea Mantegna specie nelle storie dei SS. Filippo e Giacomo e nell'Assunta. La Cappella degli Scrovegni o Madonna dell'Arena, piccola costruzione del 1305, è tutta decorata dai celebri affreschi di Giotto, che con l'aiuto di scolari vi dipinse la storia della Redenzione, il Giudizio universale e figure simboliche. La basilica di S. Antonio, detta il Santo, fu iniziata nel sec. XIII sul luogo di un'antica chiesa dedicata a S. Maria Mater Domini. L'architettura è romanico-gotica con forme bizantineggianti specie nelle cupole e nei campanili a foggia di minareti. La facciata è di tipo lombardo, con arcate gotiche e una leggerissima loggetta. Nell'interno sono notevoli: l'altar maggiore ricostruito nel

1895 con i bronzi dell'antico altare di Donatello; la tomba del Gattamelata e la Cappella di S. Antonio del '500, con bassorilievi di vari artisti, tra cui il Sansovino, rappresentanti i miracoli del Santo. Alla basilica sono uniti quattro chioschi dei sec. XIII-XV, una Biblioteca Antoniana ed un Museo Antoniano.

Notevoli ancora, in città: la chiesa di S. Giustina, ricostruita al principio del '500, con 8 cupole che le danno un aspetto orientaleggiante; nell'interno si ammira il noto Martirio della Santa, del Veronese; S. Maria dei Servi, chiesa gotica del 1392; S. Sofia dei sec. XI-XIII, con bell'abside; l'Oratorio di S. Giorgio, con affreschi del '300; la Scuola di S. Antonio con affreschi della vita del Santo di parecchi artisti tra cui il Tiziano.

Tra i monumenti civili si devono ricordare: l'Università, con cortile e loggia del 1552; il Palazzo della Ragione iniziato nel 1209, rimaneggiato nel 1306 (Giotto vi aveva dipinto nel 1307 le figure allegoriche, che furono tutte distrutte da un incendio nel 1420); il Museo Civico, con tele del Mantegna, Veronese, Giorgione, Tintoretto, Tiepolo ed altri, sculture, arazzi, ceramiche, ecc. Nella piazza del Santo sorge il monumento equestre di Erasmo da Narni, detto il Gattamelata, di Donatello.

BIBL. — C. GASPAROTTO, *P. romana*, Roma 1951, con 74 tavole f. t. — KEHR, *Italia pont.* VII-1, 153-211. — LANZONI II, 911-17. — UGHELLI V, 418-69. — CAPPELLETTI X, 477-597. — *Id.*, *Storia di P.*, Pad. 1875. — *Codice diplomatico padovano*, Venezia 1882-84. — A. BONARDI, *Le origini del Comune di P.*, Pad. 1893. — F. S. DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica di P.*, 9 voll., Pad. 1802-17. — *Id.*, *Dissertatione sopra li riti, discipline... della Chiesa di P.*, Pad. 1816. — ZARPELONI, *Il Seminario di P.*, Pad. 1911. — G. BELLINI, *Storia della tipografia del Seminario di P.* (1684-1938), Pad. 1938. — *Id.*, *Sacerdoti educati nel Semin. di P. distinti per virtù, scienza e posizione sociale*, Pad. 1951. — P. SAMBIN, *L'ordinamento parrocchiale di P. nel medioevo*, Pad. 1941. — *Id.*, *Chierici ordinati a P. alla fine del Trecento* (dal sett. 1377 al giugno 1398), in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 2 (1948) 381-402. — *Id.*, *Aspetti dell'organizzazione parrocchiale a P. nel primo trentennio del sec. XIII*, ivi 7 (1953) 149-80, sui docc. del fondo di S. Cipriano (Arch. di Stato di Venezia, Corporaz. relig. soppresse, buste 108 e 109): il conflitto di giurisdizione (inizio sec. XIII) tra le due chiese di P., S. Lorenzo e S. Margherita. — A. MARTINI, *Tentativi di riforma a P. prima del conc. di Trento*, ivi 3 (1949) 66-79, con docc. inediti (p. 79-94): negli anni 1530-47 si nota in P. un tenace, ancorché imperfetto sforzo di riforma, diretto dai suffraganei del luogo sotto l'impulso del vescovo card. Pisani; peraltro le condizioni religiose generali del clero e dei laici non sono così disastrose come il giudizio corrente sull'epoca pretrentiniana farebbe supporre. — ZANOCCHI RIZIERI, *Decime e quartari in diocesi di P. alla luce dei docc.*, Pad. 1951 (pp. XV-487), riediz. di studi apparsi in *Bollett. dioc. di P.* (1939-41), a cura di A. Barzon. — G. MANTESE, *Contributo agli studi sull'origine e natura della decima nel Vicentino e nel Padovano*, Vicenza 1951: le terre dell'Altipiano dei 7 Comuni (prov. di Vicenza), donate nel sec. X al vescovo di P., pagavano le decime per il titolo di proprietà spettante alla sede di P. — RAFF. CASIMIRI, *Musica e musicisti nella cattedrale di P. nei sec. XIV, XV, XVI*. *Contributo per una storia*, in *Note d'archivio per una storia musicale* 18 (1940) 1-31, 101-80, 181-214, 19 (1942) 49-92, con ampia appendice di docc. — A. GARBELOTTI, *Organi e organari nel Cinquecento al Santo di P.*, in *Miscellanea Francese*, 53 (1953) 230-58. — ROB. CESSI, *Testi giuridici medioevali*

nella *biblioth. capitulare di P.*, in *Festschr. z. Feier der zweihundertj. Bestandes des Haus-, Hof- u. Staatsarchivs*, a cura di Leo Santifaller I (Wien 1949) 499-502: geni della raccolta della Capitolare di P., contenente in prevalenza codici di dir. can. — B. SARACENI FANTINI, *Prime indagini sulla stampa padovana del Cinquecento*, in *Miscellanea di studi bibliografici ed erudizione*, in memoria di Luigi Ferrari, Firenze 1952, p. 415-85, con descrizione di 572 stampati usciti a P. nel 1520-1600. — G. BROTTOG. ZONTO, *La facoltà teologica dell'univ. di P.*, Pad. 1922, con elenchi, docc. e prospetto della bibl. antica. — *IDEM*, *Acta graduum academicorum gymnasii Patavini*, Pad. 1922. — GIOV. FABRIS, *Gli scolari illustri dell'Univ. di P.*, in *Atti e Mem. della R. Accad. di scienze lett. ed arti in P.* 56 (1939-40) 287-342: vi figurano 9 santi (Silv. Gozzolini, Alberto da Colonia, Filippo Benizzi, Giov. Nepomuceno, Gaetano da Thiene, Ant. M. Zaccaria, Roberto Bellarmino, Francesco di Sales, Gregorio Barbarigo), 4 beati (Bartolomeo da Breganze, Bernardino da Feltre, Giov. Marinoni, G. Batt. Spagnoli), una decina di papi, un centinaio di cardinali. — CEL. ANT. BIASI-SARTORI, *Annuario provinciae Patavinae S. Antonii*, Pad. 1949: cenni storici sulla prov., e singoli conventi. — *Id.*, *Padova. Il Santo*, guida storico-artistica della basilica, Pad. 1949. — BR. BRUNELLI, *L'Ordine di Malta a P. nei secc. XVI e XVII*, in *Rivista del Sovr. Mil. Ord. di Malta* vol. IV fasc. 11-12, p. 9-12: famiglie padovane ammesse all'Ordine.

A. BARZON, S. Prosdocimo *in* l'apostolo della Venezia occidentale?, in *Bollett. dioc. di P.* 34 (1949) 113-50: ragioni, non decisive, in favore dell'esistenza storica di S. Prosdocimo protovescovo di P., evangelizzatore della Venezia occid. verso la metà del sec. III. — *Id.*, S. Giustina vergine e martire di P., ivi p. 270-314: codici della Passio di S. Giustina martire sotto Massimiano, esame della Passio, il sepolcro della santa (che sarebbe dell'inizio del sec. VI, secondo l'autore), il suo culto a Milano, Ravenna, Como, in Istria, nella liturgia padovana, ecc. — *Id.*, S. Bellino vescovo martire, Pad. 1947: vita di Bellino Bertaldi prima e dopo l'elezione (1128) all'episcopato.

PADRE. I. Termine correlato a *figlio*, nella sua accezione propria e primaria congiunto a *madre*, indica l'uomo che ha dato la vita a un altro uomo per via di generazione naturale. In accezione propria secondaria connotante la generazione, si applica alla prima persona della TRINITÀ (v.), che genera la seconda persona, il Figlio, appunto.

In senso traslato vale come autore o causa consapevole di qualche cosa (solitamente di un bene, ma talvolta anche di un male, ond'è che si dice: l'ozio è P. dei vizi), per es. maestro, dottore, signore, protettore, benefattore. Quindi si attribuisce a Dio rispetto agli uomini, essendo egli P. di tutti gli uomini per titolo di creazione, di conservazione, di provvidenza: in modo speciale P. dei *credenti*, per titolo di rivelazione e di fede; e in modo specialissimo P. (adottivo) dei *giusti* per la grazia santificante, la quale rende l'uomo figlio adottivo di Dio, col diritto alla divina eredità: v. PATERNITÀ di Dio.

Si attribuisce al papa, al re, al principe, al magistrato, al superiore rispetto ai loro subalterni, per titolo di giurisdizione e di protezione.

Si attribuisce ai precettori rispetto ai discepoli, ed agli inventori di cose nuove, a chiunque è esempio e modello di qualche virtù... Il fondamento di tanti diversi significati è una evidente analogia di attribuzione e di proporzionalità: come P. in senso proprio è l'autore della vita, così in senso traslato è P. chiunque è principio di ciò che serve alla conservazione ed al perfezionamento fisico e morale della vita.

Poiché ogni creata paternità discende da Dio (Efes III 15), Gesù raccomanda « Non vogliate chiamare alcuno sulla terra vostro P. perché il solo P. vostro è quegli che sta nei cieli » (Mt XXIII 9), come per dire: nessuna paternità ha valore e merita rispetto se non deriva da Dio e non riconosce i suoi attacchi essenziali con Dio.

II. Padre (Dio). v. TRINITÀ, PATERNITÀ di Dio.

III. Padre-Madre. v. MATRIMONIO, FAMIGLIA, FIGLI, MATERITÀ.

IV. Padre nostro. v. ORAZIONE DOMENICALE.

V. Padre Santo. v. PONTEFICE SOMMO.

VI. Padre spirituale. v. DIREZIONE SPIRITUALE, MAESTRO di spirito, NOVIZI.

VII. Padre della Chiesa. v. PATROLOGIA.

VIII. Padri Apologisti. v. APOLOGISTI.

IX. Padri Apostolici. v. APOSTOLICI.

X. Padri dei Concilii si dicono gli ecclesiastici che partecipano al CONCILIO (v.) discutendone le decisioni (anche se essi stessi non le formulano o non le approvano personalmente).

XI. Padri si dicono pure, nell'uso comune, i RELIGIOSI (v.) sia degli Ordini, sia delle Congregazioni, che sono rivestiti del carattere sacerdotale (in particolare il superiore; cf. *abbate-padre*), a distinzione dei membri LAICI (v.) che si dicono *Fratelli laici* e *Conversi*. Gli appartenenti a un ORDINE mendicante (v.), siano essi sacerdoti o laici, si dicono genericamente FRATI (v.). v. MADRE, termine equivalente per le religiose. In moltissime regioni d'Italia e di fuori l'uso chiama P. ogni sacerdote, anche del clero secolare, specialmente il confessore e il direttore di spirito.

XII. Padri Bianchi. v. LAVIGERIE; ST. C. WELLENS, *La Société des Missionnaires d'Afrique. Les origines et le développement de son organisation*, Louvain 1952; FR. RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weissen Väter*, Münster i. W. 1952. — Per i **Padri della morte**, eremiti di S. Paolo, v. P. DOVÈRE in *Revue Mabillon* 42 (1952) 79-95. — Per i **Padri della fede**, v. PACCANARI.

XIII. Padri del deserto. v. qui sotto, XIV e XV.

XIV. Vitae Patrum sive Historiae eremiticae libri decem, auctoribus suis et nitoli pristino restituti ac notationibus illustrati, è il titolo sotto il quale ERBERTO ROSWEYDE S. J. raccolse le storie greche (in versione latina) e latine dei **Padri del deserto** (Anversa 1615, 1628²; Lione 1617; PL 73-74), rinnovando ad esse la straordinaria popolarità di cui godettero in antico e nel medioevo come fonti agiografiche e soprattutto come testi di edificazione. Antologia sistematica, in ordine di virtù, a cura di JEAN BREMOND, con brillante introduz. del fratello HENRI, *Les Pères du désert*, 2 voll., Paris 1927. Ottima antologia a cura di RENÉ DRAGUET, *Les Pères du désert. Textes choisis et présentés*, Paris 1949 (pp. LX-333), con introduz. che è un capolavoro di critica storica e di penetrazione spirituale. La versione ora è nuova, ora riproduce quella di Port-Royal (ad es., per le vite di S. Antonio, di S. Paolo di Tebe, per la *Storia religiosa* di Teodoro); il Draguet utilizza le migliori edizioni e i più accreditati studi critici suoi e altrui (come per le vite di S. Pacomio, per la *Storia Lausiaca*).

Sono testi venerandi di inuguale valore, da discutere caso per caso, ma di potente suggestività e di altissimo pregio spirituale: pur provenendo da umili solitari e monaci privi o scarsi di lettere, pur preferendo alla forma dottrinale sistematica la

forma frammentaria degli apotelemi (v. sotto), pur accogliendo, senza conveniente discriminazione critica, anche le esagerazioni dell'impulso ascetico, impregnarono di sé la psicologia cristiana e persistono beneficamente nella letteratura ascetica, come l'epica greca, carolingia, dantesca nella nostra cultura.

Il Rosweyde attinge a varie raccolte antiche.

A) *Historia monachorum seu de vitis Patrum*, *autore Rufino* in 33 capi, con prologo ed epilogo (PL 21, 387-462), che non è opera originale ma versione latina, abbastanza libera, fatta da RUFINO di Aquileia verso il 402-403, di un testo greco, ritrovato da ERWIN PREUSCHEN (*Palladius u. Rufinus*, Giessen 1897), nel quale Cuthbert Butler vede l'originale (e senza ragioni decisive, crede che l'autore sia quel Timoteo che nel 412 divenne arcidiacono di Alessandria).

B) *Storia Lausiaca* (PG 34, 995-1262; in PG 65, 72-440 come « appendice a Palladio » sono dati gli *Apophtegmata Patrum*. Nuova ediz. dell'opera palladiana, a cura di C. BUTLER, *The Lausiaca History of Pall.*, Cambridge 1898-1904, con ampi e dotti prolegomeni; vers. franc. di A. LUCOT, Paris 1912), compilata in greco da PALLADIO (v.), il discepolo e biografo di S. Giovanni Crisostomo, che la dedicò (c. 420) a un ciambellano di Teodosio II, di nome Lauso (donde il nome dell'opera; in alcune raccolte latine è intitolata *Paradiso di Eraclide* [PL 74, 251-342] e attribuita a un diacono Pascasio). Per alcuni difetti dei procedimenti letterari di Palladio, v. anche PACOMIO; cf. *Anal. Bolland.* 48 (1930) 258 s., 54 (1936) 361-81, ecc.

La *Storia Lausiaca* e la *Storia dei monaci* passarono per lungo tempo come opera unica. Difatti molti personaggi sono presentati nell'una e nell'altra, benché con diversa ampiezza e anche con diversa valutazione. L'ambiente descritto è pure identico: le solitudini egiziane fiorite di asceti. Ma Palladio non rileva le diverse forme di vita ascetica (v. MONACHISMO): oltre l'*anacoretismo* primitivo di S. ANTONIO, vi era sviluppato un *semi-anacoretismo* (S. MACARIO l'egiziano a Scetis, S. Ammone a Nitria), al quale si era dedicato S. Antonio al termine della sua vita: gli eremiti, senza rinunciare alla solitudine, vivevano in celle ravvicinate in modo da ricevere facilmente e frequentemente le istruzioni di un maestro; a Tabennesi poi S. PACOMIO (v.) aveva iniziato la forma *cenobitica*. Ora Palladio, che ha visitato le celle di Nitria (fine sec. IV), ha esperienze personali del semi-anacoretismo, e le applica, per adattamento o per finzione, anche al cenobitismo paconiano, che a lui era assai meno familiare.

Per i Padri egiziani v. anche PG 40, 869-1288, PG 34.

C) Le vite degli asceti della Siria sono raccolte da TEODORETO di Ciro (v.) nella *Storia filotea* (più nota col titolo *Storia religiosa*) o *ἀσκητικὴ πολιτεία* (PG 82, 1284-1496) in 30 capi con prefazione ed epilogo. Confrontando ciò che dice Teodoreto e ciò che sappiamo d'altronde dei personaggi ricordati (per es. di S. Giacomo di Nisibi, che apre la collana), ci sorgono dubbi sull'ampiezza e la sicurezza delle informazioni di Teodoreto. Egli è invece fonte primaria per quegli asceti che conobbe personalmente, e che gli agiografi, sulla fede di Teodoreto, inserirono nel catalogo dei santi (benché per costoro Teodoreto non testimonii il culto pubblico, testimoniato invece per gli asceti più antichi e già morti).

D) Il *Prato spirituale* (PG 87, 2851-3312 testo greco-latino; PL 74, 121-240 testo latino; vers. franc. di ROUËT DE JOURNEL, Paris 1946, con introduz.), opera postuma di GIOVANNI MOSCO (v.), pubblicata dall'amico S. Sofronio, riflette in prevalenza l'ambiente monastico di Palestina (Giov. Mosco fu egli stesso monaco presso Gerusalemme), ma utilizza anche notizie colte nei viaggi dell'autore in Egitto, Sinai, Siria, Cilicia, Cipro, Samo, Roma. È un pittoresco delizioso zibaldone ascetico. La parte maggiore è dedicata alle storie di monaci o narrate da monaci, ma vi compaiono anche i personaggi più diversi, dai papi ai patriarchi ai briganti, e perfino gli animali (come quel leone che era familiare dell'abbate *Gerasio*, confuso poi con S. *Girolamo*). Gli atti virtuosi più eccellenti si frammischiano con colpe, pentimenti, castighi, in un tutto fortemente stimolante.

E) P. PETERS pubblicò in *Anal. Bolland.* 1917-19 delle *Histoires monastiques géorgiennes*, per servire a una collezione georgiana di *Vitae Patrum*.

F) In occidente, oltre le versioni latine delle raccolte orientali, ebbero straordinaria diffusione le opere di GIOVANNI CASSIANO († 435), che si era trattenuto per una quindicina d'anni presso i centri monastici egiziani. Le *Collationes* sono più ampie delle *Institutiones*, e più interessanti per l'agiografo perché riportano le conversazioni di Cassiano cogli abati egiziani e di costoro tracciano profili dal punto di vista della spiritualità caratteristica.

G) Le *Vitae Patrum* di GREGORIO di Tours († 594), in 20 capitoli, composte a partire dal 586, riferiscono degli asceti della Gallia franca, molti dei quali furono conosciuti dall'autore. In quest'opera (come in altri scritti analoghi: *In gloria confessorum* terminato nel 587, e *In gloria martyrum* di poco posteriore) Gregorio ha cura di notare — rilievo prezioso — la venerazione pubblica resa ai suoi eroi.

H) Nulla eguaglia la fortuna che ebbero in occidente i *Dialogorum libri quatuor de vita et miraculis Patrum Iallicorum* (PL 77, 149-430 testo latino-greco; il testo greco è la versione fatta da papa Zaccaria) terminati nel 593 da S. GREGORIO magno (v.), il quale vuol mostrare al suo segretario diacono Pietro (che ne dubitava: «Non valde in Italia aliorum vitam virtutibus fuisse cognovi», PL 77, 152 C) come l'Italia fosse ricca « perfectis probisque viris »: egli stesso ne conosce molti, alcuni per esperienza diretta, altri per attestazioni degne di fede («vel bonis ac fidelibus viris attestantibus agnovi, vel per memetipsum didici», PL 77, 152 s); e confrontandosi con essi ha ragione di sentirsi umiliato. Gregorio raccolse le sue notizie con ampiezza, diligente, amorosa esplorazione; ma lo scopo dichiaratamente edificatorio non esigeva da lui pari vigilanza critica nel vagliarle.

I) Le storie dei vescovi — tutti « padri » delle loro chiese per titolo di giurisdizione, e molti anche per titolo di santo — furono tramandate in raccolte più o meno sviluppate: i *libri pontificali*, che peraltro ebbero assai meno diffusione delle raccolte precedenti, più vicini al genere storico che al genere edificativo. Gli esempi più importanti, dopo il LIBER PONTIFICALIS romano (v.), sono: *Codex pontificalis ecclesiae Ravennatis* (fino all'845), compilato dal prete AGNELLO, talora inesatto e spesso tendenzioso apologista delle pretese della chiesa di Ravenna (ediz. di TESTI-RASPONI, in *Raccolta degli Storici ital.* II-3, p. 21-255); — *Gesta episcoporum*

Neapolitanorum (fino ai principii del sec. VII), brevi notizie, spesso inesatte, raccolte da un [medico] scriba sulla fine del sec. VIII o ai primi del sec. IX; — *Actus pontificum Cenomannis* [Le Mans] in *urbe aegentium*, che nella prima parte (fino alla morte di Aldrico, 857) sono molto tendenziosi e infestati da pezzi falsi; — *Gesta pontificum Autissiodorensium* [di Auxerre], redatti dai canonici ALAGO e RAINOGALA in collaborazione col monaco ERICO († 877); — *Gesta episcoporum Mettensium* [di Metz], composti nel 784 da PAOLO DIACONO, continuati da altri; — *Gesta episcoporum Verdunensium* [di Verdun], dove BERTARIO utilizza una storia scritta dal vescovo DADONE e la porta fino al 923, continuato poi da un anonimo fino al 1047; — *Gesta episcoporum Tullensium* [di Toul], opera di un chierico anonimo (fino al 1107); — *Liber episcopalis* di Vienne compilato (malamente) su diverse fonti ai tempi del vescovo Léger (1030-70)....

L) Ma ormai i personaggi non sono più designati con la qualifica di *Padri*, bensì soltanto con quella di *Santi*. Le notizie che li riguardano passano nei «leggendari dei santi» (v. LEGGENDA) e, più condensate, nei MARTIROLOGI (v.), che le distribuiscono in assegnati giorni dell'anno. Tra le innumerevoli raccolte agiografiche locali, ricordiamo *Vitae sanctorum Patrum Emeritensium* [di Merida in Spagna], compilate secondo il vecchio genere letterario verso la metà del sec. VII, trasmesse sotto il nome di PAOLO DIACONO (nuova ediz., con vers. inglese, introduzione e commentario, a cura di J. N. GARVIN, *The Vitae sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington 1946, pp. VII-567, testo e vers. a pp. 136-259). Sono 5 opuscoli di autore anonimo, che utilizza tra l'altro i *Dialoghi* di S. Gregorio, la *Vita S. Desiderii* di re Sisebut, la *Vita S. Martini* di Sulpizio Severo, e celebra i santi di Merida, tra cui molti vescovi.

XV. *Apophthegmata Patrum* si chiamano le raccolte delle massime spirituali — generalmente brevi, lapidarie, come aforismi — dei monaci orientali. Ce ne pervennero innumerevoli esemplari, di varie dimensioni, di vario contenuto, disposte secondo diverso ordine (per es., in alcune le massime sono disposte secondo l'ordine dei loro autori, in altre secondo l'ordine delle virtù interessate). Solo in piccola parte sono edite e studiate (PG 65, 71-440, testo greco-latino secondo l'ediz. di Cotelier; V. BOUSSER, *Apophth. Patrum, Textüberlieferung u. Charakter der Ap. Patr.*, Tübingen 1923; K. HEUSS, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tüb. 1936; R. DRAGUET, *Les Pères* cit., p. VIII-IX; v. MONACHISMO). Attendiamo ancora uno studio critico che raccolga e confronti l'enorme materiale ms., stabilisca l'origine e la formazione delle collane, precisi la paternità delle massime (alcune lasciate senza nome, altre arbitrariamente accreditate a personaggi famosi), scaverandone, in particolare, le posteriori contaminazioni monofisitiche.

I testi si possono ripartire in tre classi: massime primarie pronunciate da solitari dotati del «carisma della parola», massime secondarie o temi di «conferenze spirituali», massime terziarie estratte da omelie spirituali. Cf. J. C. GUY, *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*, in *Rech. de science relig.* 43 (1955) 252-58. Le raccolte latine che vanno sotto il nome dei romani PELAGIO prete, GIOVANNI sottodiacono, PASCASIO diacono sembrano versioni latine parziali di originali orientali.

Il genere degli Apoftegmi è importante più per la storia delle dottrine spirituali che per la storia dei personaggi (alla quale peraltro dà preziosi contributi quando le massime sono attribuite a personaggi d'altronde conosciuti). Il maggior valore delle vite e degli Apoftegmi rimane quello educativo: «Sunt nonnulli quos ad amorem patriae coelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt. Fit vero plerumque audientis animo duplex adiutorium in exemplis Patrum, quia si ad amorem venturae vitae ex praecedentium comparatione accenditur, etiam si se esse aliquid existimat, dum meliora de aliis cognoverit, humiliatur» (PL 77, 153 AB, parole che S. Gregorio mette in bocca all'interlocutore Pietro e che ripete nelle omelie 38 e 39 in Evang.).

v. anche *Apophthegmes sur S. Antoine*, testo copto con vers. francese, a cura di AMÉLINEAU, in *Annales du Musée Guimet* XXV, 15-46. — *Apophthegmata Macarii*, PG 34, 229-265. — Affine è il genere delle *Regole* (v. *Codex Regularum* raccolto da BENEDETTO d'Aniano, PL 103, 393-702, cui segue *Concordia Regularum*, col. 701-1380). — P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV s.*, Paris 1931. — v. MONACHISMO, AGIOGRAFIA. — R. AIGRAIN, *Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, p. 171-77.

Evidenti imitazioni del titolo *Vitae Patrum* sono i titoli *Vitaspatrum Ordinis Praedicatorum* (opera di Gerardo di Fracheto) e *Liber Vitaspatrum* (per gli agostiniani, opera di Giordano di Sassonia o di Quedlinburgo, ediz. critica, con introd. e commentario a cura di ROD. ARBESMANN e VINFR. HÜMFNER, New-York 1943, pp. XCII-548).

PADRINO e MADRINA, in senso canonico, si dice il fedele, uomo o donna, che assiste il battezzando o il cresimando nella recezione del sacramento. In senso largo e per analogia, si dice anche chi assiste alla benedizione delle campane, d'una nave, d'una bandiera, ecc., alla prima Messa di un sacerdote, perfino chi assiste i duellanti.

A) Nel battezzamento. Dell'uso dei PP. nel conferimento del BATTESIMO (v.) parlano documenti antichi: i sacramentari, gli «ordines», i «Canones Hippolyti», le omelie dei Padri... Varia il loro nome: *patrius, sponsor, susceptor, offerens, fideiussor*, in ogni caso, il nome indica l'ufficio. Il Batt. era preceduto dal periodo di prova e di istruzione, detto CATECUMENATO (v.). Ordinariamente si era ammessi dietro presentazione e malleveria dei genitori o di chi poteva tenere le loro voci. Il P. si assumeva poi il compito della preparazione remota del battezzando, il quale veniva sottoposto agli scrutini od esami, traccia dei quali è rimasta nella prima parte della liturgia del Batt. Nel Batt. degli adulti, assai frequente nei primi secoli, alle domande del ministro rispondeva il battezzando, ma il P. lo assisteva, spesso lo segnava lui stesso in fronte, lo aiutava a spogliarsi per l'immersione, e poi a levarsi dal sacro fonte e a rivestirsi, nonché, se era possibile, a prepararsi alla CRESIMA o confermazione (v.). È ovvio che allora l'ufficio di P. o di M. fosse affidato a persona del medesimo sesso del battezzando.

La disciplina odierna ammette come P. o M. una sola persona, uomo o donna; al massimo due, *unus et una* (CJC cann 762-769).

Nel Batt. solenne è doveroso l'intervento del P. Nel Batt. privato è raccomandato; se non fu presente al Batt. privato un P. è richiesto quando si suppliscono le cerimonie del Batt.; in tale caso, il P. non

suscipit e fonte, quindi non contrae l'impedimento di cognazione spirituale, di cui appresso. E nel caso di B. ripetuto *sub conditione*, soltanto il P. che assisté tanto al primo che al secondo resta soggetto al detto impedimento.

La scelta del P. spetta ai genitori o a chi ne fa le veci. Costoro e il ministro del Batt. devono tener presenti le condizioni che la Chiesa pone su tale punto.

a) *Validamente* funge da P. soltanto: 1) chi sia battezzato, giunto all'uso di ragione e disposto ad adempiere tale ufficio; 2) non appartenga a sette eretiche o scismatiche, non sia scomunicato con sentenza condannatoria o declaratoria, o infame « infamia iuris » (cf. can 2293), o escluso dagli atti legittimi (cf. can 2256), non sia chierico deposto o degradato; 3) non sia il padre o la madre o il coniuge del battezzando; 4) sostenga o tocchi fisicamente il battezzando nell'atto del Batt., sia personalmente che per mezzo di procuratore, oppure lo levi dal s. fonte o dalle mani del ministro. Nel dubbio sull'idoneità del P. si ricorre al vescovo.

b) *Ad licitatem* conviene che il P.: 1) abbia cominciati i 14 anni; 2) non sia, anche senza sentenza giudiziaria, scomunicato o escluso dagli atti legittimi o infame « infamia iuris », né sia interdetto, né pubblico peccatore o infame « infamia facti »; 3) sappia le prime verità delle fedi; 4) se è ordinato in sacris, o novizio o professò in una religione, abbia esplicita licenza del suo superiore.

Tutte queste esigenze ed esclusioni indicano l'importanza che la Chiesa attribuisce all'ufficio del P., il quale va scelto con diligenza in vista del grave compito che si assume. Infatti (cf. can 769) è *dovere* del P. e della M. avere cura particolare e continua del proprio figliolo spirituale, specialmente per quanto si riferisce alla sua educazione cristiana; è anche responsabilità del P. e della M. che il battezzato sia sempre fedele alla sua promessa battesimale.

L'IMPEDIMENTO dirimente (v.) il matrimonio, detto *cognatio spiritualis*, fu ristretto dal CJC: esso vige tra battezzato, battezzante e P. L'impedimento sorge da ogni Batt. valido, sia solenne che privato, conferito con l'intervento di un P. che validamente (anche se illecitamente) abbia compiuto il suo ufficio.

B) *Nella Cresima* (v.) si richiede ed è ammesso un solo P. per ogni cresimando, al massimo per due cresimandi. Soltanto il vescovo può, per giusti motivi, permettere che un solo P. tenga parecchi cresimandi (cann 793-797).

a) *Validamente* è P. chi sia cresimato, dotato dell'uso della ragione, conscio del proprio ufficio, tocchi fisicamente « per se vel per procuratorem » il cresimando nell'atto della cresima, e abbia gli altri requisiti rispettivamente imposti per i PP. del battezzato.

b) *Licitamente* funge da P. chi non sia il P. del battesimo e sia dello stesso sesso del cresimando. Solamente il vescovo può ammettere eccezioni. Gli altri requisiti « ad licitatem » sono quelli ricordati per il battesimo.

Anche dalla Cresima valida sorge tra cresimando e P. la parentela spirituale. Ma questa non costituisce impedimento matrimoniale. Essa impone al P. speciali doveri in ordine all'istruzione e all'educazione cristiana del cresimando (cf. anche can 1335). Richiamo a tali doveri è l'ordine che, secondo il *Pontificale Romano*, il vescovo dà al PP. dopo

il rito, di insegnare e far recitare ai figliocci il *Credo*, il *Pater* e l'*Ave*.

C) *In altre circostanze* non sembra lodevole l'uso del P. o della M. Il *Pontificale* e il *Rituale Romano* non ne fanno parola neppure per il rito della benedizione o della consecrazione delle campane, né per la prima Messa solenne di un sacerdote, nelle quali cerimonie l'abuso dei PP. è più largamente invalso. L'uso poi della M., che al momento del varo rompe una bottiglia di champagne sulla parete della nave, è del tutto profano, come un brindisi, benché richiami, in verità goffamente, l'abluzione del battesimo.

Trattati di dir. can. *De sacramentis, De Baptismo, De Confirmatione*. — V. COUKE, *De patrinis*, in *Collat. Brugenses* 21 (1921) 15-27, 102-110. — R. J. KEARNEY, *Sponsors at Baptism*, Washington 1925. — D. Mc SHANE, *The obligations of baptismal sponsors*, in *The eccles. Review* 79 (1928) 581-96, 80 (1929) 124-34, 276-87. — E. J. MAHONEY, *Baptismal sponsor « pro forma »*, in *The Clergy Review* 29 (1948) 179-81. — B. I. DA GANGI, *I PP. nel Batt.*, in *Perfice munus* 25 (1950) 316-17. — D. S. BAILEY, *Sponsors at Baptism and Confirmation. An hist. introduction to Anglican practice*, London 1952.

PADROADO. v. PORTOGALLO e SPAGNA.

PADRONI. v. SERVI, PROPRIETÀ.

PADUINO (francese *Pavin*), *Santo*, priore del monastero dei SS. Vincenzo e Lorenzo in Le Mans, fu dal vescovo di questa città S. Donnolo costituito (c. 684) primo abbate di un monastero-ospizio di S. Maria sorto nei sobborghi presso il fiume Sarthe per alloggiare poveri e pellegrini che non trovassero rifugio in città. P. morì sull'inizio del sec. VIII, un 15 novembre. Venne sepolto nella cripta dell'antica chiesa merovingica detta poi *Saint-Pavin-des Champs*, che fu interamente distrutta nel 1901-1902 per far luogo a una più vasta. Festa 15 novembre.

PADULA Vincenzo (1819-1893), n. e m. ad Acri (Cosenza), ecclesiastico, scrittore tumultuoso, di vasta curiosità inquietata, si provò in carmi, poemi, novelle, drammi, moltissimi articoli e saggi per giornali (molto notevoli quelli dedicate alle condizioni sociali della Calabria, Napoli 1878), in scienze geologiche (in *Proteoga o sia l'Europa preistorica*, Napoli 1871, crede di aver dimostrato che i primi abitatori dell'Europa furono gli Ebrei), nella versione dell'*Apocalisse* (Nap. 1854, 1861), dove s'affanna a provare che la profezia di Giovanni s'è già avverata). Di lui sono ancora godibili alcuni frammenti geniali, penetranti, freschi, ma annegati nelle vuotaggini, nel cattivo gusto di una disordinata produzione da mestierante della penna « dilettante della cultura. — Bibl. in Enc. It. XXV, 901.

PAENULA. v. PIANETA.

PAESI BASSI. v. OLANDA, BELGIO.

PAEZ Gaspare, S. J. (1582-1635), n. a Covilhão (Andalusia), giunta dal 25-X-1607, si recò missionario a Goa (1607); passò quindi in Abissinia (1625) quando l'imperatore Malac Saghad III o Seltan Saghad detto Susenyos o Socinios, convertito al cristianesimo, richiese missionari gesuiti che continuassero l'opera di Pedro Paez (v. sotto). Varie cause (v. *Dict. de théol. V*, col. 957 ss) e specialmente l'opposizione dei preti abissini impedirono che l'evangelizzazione gettasse profonde radici. Successo a

Malac, il figlio Facilda cacciò dal suo stato gesuiti e preti cattolici. Il P. vi rimase, occultato, per altri due anni, finché, scoperto, fu martirizzato il 25 apr. 1636 presso Assar. — SOMMERVOGEL VI, 80.

PAEZ Xaramillo Pedro (non Francesco), S. J. (1564-1622), n. a Olmeda (dioc. di Toledo), m. a Gorgorà in Abissinia. Entrato nella Compagnia (1582), nel 1588 fu destinato a Goa, donde l'anno dopo tentò di raggiungere l'Abissinia attraverso la penisola araba. Fu un lungo rosario di difficoltà e di sofferenza; alla fine cadde in cattività del pascià turco dello Yemen. Riscattato nel 1595, rientrò in Goa. Otto anni dopo poté finalmente, via mare, approdare a Massaua e raggiungere il Tigrè. In 17 anni di apostolato abissino, tenace, accorto, con moderazione illuminata e paziente, pur tra le opposizioni dei preti e dei monaci abissini che sobillavano il popolo, riuscì a convertire la corte e a impiantare in Etiopia la gerarchia cattolica: nel 1622 il negus Malac Saghad III, detto Susenyos (Socinius) concesse piena libertà ai cattolici, trattò con Roma l'unione, ottenne un patriarca cattolico per l'Etiopia, egli stesso si convertì abiurando il monofisismo. Ma il P., morto il 20 maggio 1622, non era più il per godere di questo successo apostolico, che del resto fu di breve durata (v. PAEZ Gasp.).

Il P. fu il primo europeo che vide le sorgenti del Nilo d'Abissinia (l'Astapus degli antichi), e lasciò una *Relatio de origine Nili* (1618). v. sotto. Invano J. BRUCE s'affanna per negare al P. e per attribuire a sé la scoperta (*Travels to discover the source of the Nile*, III, Edimb.-Londra 1790, p. 615 ss.). A lui si devono anche scritti religiosi in dialetto amarico. Di grande valore per la storia, la geografia e l'etnografia dell'Abissinia sono le sue *lettere* e specialmente la *Storia dell'Etiopia* in portoghese (ed. da C. BECCARI, *Rerum aethiopicarum scriptores*, II-III, Roma 1905 s; quivi, II, p. 255-63, è riportato il cit. *De origine Nili*. Cf. anche I, Roma 1903, p. 269 ss; XI Roma 1911, p. 306 ss, ecc.). — SOMMERVOGEL VI, 82-84. — *Dict. de thol.* V, col. 954 ss. — PASTOR XI, 500 s, XII, 269 s. — P. TACCHI-VENTURI, P. P. *apostolo dell'Abissinia*, in *Civ. Catt.* 1905-III, p. 560-81. — J. B. COULBEAUX, *Hist. politique et religieuse de l'Abissinie* II (Paris 1929) 173 ss, 187 s, 200 s, 206 s; per Gaspere, p. 209, 243. — C. TESTORE in *Le Missioni della C. a. G.* 22 (1936) 122 ss, 159 s, 194 ss.

PAFNUZIO, S. († c. 380), fondatore e abbate di un monastero presso Eraclia (Anhàs-el-Medîne) a nord di Ossirinco) in Egitto. A lui è attribuita dalla leggenda la conversione della meretrice TAIDE (v. Festa 29 nov. (assente nel Martir. Rom.). — *Historia monach.* 16 = B. H. L. 6450 (PL 21, 435-39, con l'indicaz. dei luoghi paralleli di Palladio). Altri omonimi in PL 21, 435 nota a.

PAFNUZIO, S. († c. 360), egiziano, vescovo nella Tebaide dell'alto Egitto. Durante la persecuzione di Massimino Trace soffrì eroicamente per la fede: gli fu strappato l'occhio destro, condannato al lavoro forzato nelle miniere, dove gli furono lacerati i muscoli della gamba sinistra. Così gloriosamente mutilato partecipò al conc. di Nicea (325), fatto oggetto di commossa venerazione. Quivi, trattandosi del matrimonio dei preti, optò per la soluzione più mite: chi aveva moglie prima dell'ordinazione potesse conservarla anche dopo. Stette sempre dalla parte di S. Atanasio, di cui difese l'innocenza al

conc. di Tiro del 335. Festa 11 sett. (presso i copti 9 febr. e 1 maggio).

RUFINO, *Hist. eccl.* I, 4, 17, PL 21, 470 s, 489. — SOCRATE, *Hist. eccl.* I, 11 e SOZOMENO, *Hist. eccl.* I, II, 23, 25, PG 67, 101-104 e 925, 1008. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 391 s. — ACTA SS. SEPT. III (Ven. 1761) die 11, p. 778-83. — J. FORGET, *Synax. Alex.*; vers. lat. II (Lovanio 1926) 113 s. — Al conc. di Sardica del 347 sottoscrivono 3 vescovi egiziani di nome P. C'era anche il nostro?

PAFNUZIO, S., egiziano (di Denderah?) martirizzato durante la persecuzione di Diocleziano. Una favolosa ma antica *Passio* del V-VI sec., testimoniata anche da un papiro di Ossirinco (vers. lat. in ACTA SS. SEPT. VI [Par. Roma 1867] die 24, p. 683-88; testo greco in *Anal. Bolland.* 40 [1922] 328-43), narra le conversioni da lui operate pur tra i suoi persecutori, come fosse sventurato, restaurato da un angelo, reso invisibile, squartato, rissuciatto, affogato, infine crocifisso a una palma il 20 farmuti (15 aprile). È festeggiato il 24 sett., con molti compagni martiri. Nei sinassari greci è ricordato il 21 aprile, il 25 sett. (forse per confusione con P. padre di S. Eufrosina, passato al 15 febbraio). Nei calendari copti è menzionato il 15 aprile, il 1° maggio, il 21 giugno. — *Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 415. — *Synax. Ecclesiae Constant.*, Brux. 1902, col 78 (cf. col. 615, 618, in nota). — Il Pafnuzio, padre di Eufrosina, si dice nativo di Alessandria d'Egitto, martire a Gerusalemme.

PAFNUZIO, prete, anacoreta e maestro di anacoreti, trascorse quasi un secolo nei deserti della Tebaide. Nel 395, quando Cassiano lo visitò, era ancora vigoroso e lucido, benché novantenne. Per la sua umiltà e abnegazione, Cassiano gli pose in bocca la terza delle sue collazioni, *De tribus abrenuntiationibus* (PL 49, 557-84). Immerso nella contemplazione, solo il sabato e la domenica lasciava la cella per recarsi alla chiesa, lontana otto miglia; in tale occasione faceva provvista d'acqua per una settimana. Nella questione antropomorfica fra Teofilo d'Alessandria e i monaci d'Egitto, con fermezza e dolcezza sostenne l'ortodossia e il vescovo Teofilo. Cf. GIOV. CASSIANO, *Coll.* X, 2 e 3, PL 49, 823. — ID., *Coll.* XVIII, 15, PL 49, 1116-18, loda la pazienza di P.

PAFNUZIO, anacoreta (florito verso il 370), menzionato nei calendari copti al 9 febbraio, scrisse le vite dei santi anacoreti Timoteo e Onofrio (vers. lat. PL 73, 211-20), ambedue tradotte in armeno dal Katolikos Gregorio nel 1110.

PAGANESIMO (*Paganismo*), sistema di vita — credenze, riti religiosi, pratiche morali individuali e sociali — proprio del pagano (= p.). Chi è il pagano?

I. Significato del vocabolo. A) L'etimologia è trasparente. La radice di *paganus* è *pagus* = villaggio rustico; cf. *pagarchus* = capo del pagus, *paganalia* = feste (agricole) del pagus.

In significazione derivata *paganus* è detto l'abitante della pianura (dove sorgevano i pagi), a distinzione da *montanus* = abitante delle colline e dei monti. È detto altresì *paganus*, anche nel latino classico, il cittadino che non presta servizio militare, il « civile » o « borghese », come oggi suol dirsi, a distinzione del *miles*. Sovverchiò tutte le altre la significazione religiosa, del pari derivata, di *paganus*, per la quale il termine di p. e P. si usa a distinzione di cristiano (= cr.) e cristianesimo (= Cr.).

B) Come si operasse quest'ultima evoluzione semantica del vocabolo non è chiaro. 1) V'ha chi dice che l'antica religione greco-romana fu designata P. perché nei pagi si conservò più a lungo e più grossolana, anche quando nei centri urbani il P. cedeva al Cr. o si purgava. Tale accezione del termine non potrebbe risalire oltre il sec. IV e testimonierebbe che il processo di conversione dei pp. si irradiò a partire dai centri verso le campagne. — 2) Altri dice che paganus, nel senso di *non miles*, restò distinto da cristiano perché il cristiano è *miles Christi* (v. MILIZIA). E si cita in appoggio un passo abbastanza enigmatico di Tertulliano: « Apud hunc [Deum] tam miles est paganus fidelis [il cristiano non militare] quam paganus est miles infidelis », *De corona mil.* 11, PL 2 93 A. — 3) Crist. Mohrmann suggerisce che paganus = abitante del pagus estraneo alla città, con facile traslato passò a significare *alienus a civitate Dei*. — 4) Altre derivazioni si possono immaginare, notando per es. che *paganus* o *pagenis* sembra valere anche « laico » (cf. Gregorio di Tours, *Hist. Franc.* X, 9, PL 71, 538 A: « cum clericis et pagensibus suis »). La questione è di scarso interesse dottrinale religioso.

v. CHR. MOHRMANN, *Encore une fois: « Paganus », in Vigiliæ christ.* 6 (1952) 109-21. — H. GRÉGOIRE, « Paganus ». *Note additionelle, in Byzantion* 22 (1952) 333-35; — M. ROBLIN, *Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mols, in Annales, Economies, Sociétés, Civilis.* 8 (1953) 173-83.

C) Comunque si pensi della sua origine, la semantica del vocabolo P. è chiara, benché polivalente: P. indicò dapprima, concretamente, il mondo greco-romano (in tutti i suoi aspetti teorici e pratici, individuali e istituzionali) estraneo al Cr., in seno al quale il Cr. nacque e si affermò, trovandosi il suo ambiente, il suo campo e i suoi sussidi di apostolato, il suo nemico e il suo discepolo. L'analisi poi precisò, nella categoria generica di P., varie componenti, cui si applicò lo stesso vocabolo di P. in parziali accezioni.

a) *In significazione positiva*, non peggiorativa, P. è il mondo della NATURA (v.), della RAGIONE (v.), della FILOSOFIA (v.), in quanto è distinto dal mondo della GRAZIA soprannaturale (v.), della FEDE (v.), della TEOLOGIA (v.). In tal senso P. è distinto ma non opposto, che anzi è presupposto, al Cr. (v. MONDO).

b) *In significazione negativa*, non necessariamente peggiorativa, pagano è chi non ha la fede cr. (« infedele », v.), non ha ricevuto il BATTESIMO (v.), la grazia santificante, la filiazione adottiva rispetto a Dio e il diritto al possesso beatifico di Dio (v. VISIONE beatif.), quindi non appartiene al corpo della CHIESA (v.), alla « plebs sancta », al « popolo eletto » ma agli altri popoli (*gentiles, ethnici, gentes, nationes*; presso gli ebrei, *goyim, Elleni*, più ampio di 'arel-in-circincidi).

b) *In significazione privativa*, sempre peggiorativa, P. è il mondo delle dottrine e dei costumi opposti al Cr., inconciliabile con esso. In questo senso p. non è chi ignora il Cr. e conduce un tipo di vita *acristiano*, bensì chi *nega* in dottrina o in pratica ciò che il Cr. professa e conduce un tipo di vita *anticristiano*.

È il *negatore del vero Dio e della vera religione* quale è insegnata dalla retta ragione e dalla rivelazione: — 1) sia perché nega la realtà di Dio (v. ATESISMO, IRRERIGIOSITÀ); — 2) sia perché nega gli attributi essenziali di Dio, in particolare nega la

sua TRASCENDENZA (v.), immanentizzandolo nel mondo finito diveniente, identificandolo con la materia o con l'anima intrinseca del mondo, col sole, con gli astri, con gli elementi (v. MONISMO), nega la sua unicità professando il POLITEISMO (v.), la SUPERSTIZIONE (v.), l'IDOLATRIA (v.) in tutte le sue forme: naturalismo, evemerismo, divinizzazione e culto dei capi, degli eroi, ecc. (è l'aspetto più violentemente opposto al monoteismo cr. e costituisce l'accezione più nota di P.: « ... deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus », S. Agostino, *Retract.* II, 43, PL 32, 648 A); — 3) sia perché nega gli attributi operativi di Dio, la CREAZIONE (v.) totale e libera (v. MANICHEISMO, EMANATISMO, MONISMO, PLATONISMO, ecc.), la PROVIDENZA (v.) individuale e generale, sottraendo qualche realtà alla causalità libera dell'unico Dio, sottotendendo il mondo, uomo compreso, a un Dio malvagio, al fato, alla cieca eimarmène, « davanti alla quale gli stessi dei si ritirano dalla lotta ».

È il *negatore del vero uomo*, della vera antropologia e della vera etica: non riconosce il fattore spirituale dell'uomo (v. SPIRITUALITÀ, MATERIALISMO), quindi la IMMORTALITÀ (v.), la LIBERTÀ (v.) e responsabilità, sottomette l'uomo al FATO (v.), agli influssi degli astri (v. ASTROLOGIA), gli assegna come sommo bene il piacere corporeo (v. EDONISMO) o altro bene inferiore a Dio, gli vieta la certezza di un destino soprasensibile oltremondano, lo induce a disperare di fronte alla tirannia della natura e a tentare di forzarla a proprio favore con le pratiche magiche, teurgiche (v. MAGIA, SUPERSTIZIONE).

Il senso peggiorativo di questa accezione è giustificato dal fatto che qui non si tratta di semplice ignoranza del Cr., bensì di errore contrario al Cr.: senza errore e senza colpa si può ignorare il Cr., per es. l'Incarnazione (ignoranza necessaria, invincibile finché la rivelazione non è sufficientemente notificata), ma professare una dottrina contraria al Cr., per es. dire che l'Incarnazione è impossibile, è sempre errore (e colpa in chi ne è cosciente) perché è un dire ciò che *non si dovrebbe* dire, un violare la regola che ci impone di dire solo ciò che è provato.

D) Originariamente applicato al mondo greco-romano, il vocabolo P. fu esteso anche ad altri sistemi religiosi-morali, per es. all'islamismo, al buddismo, all'induismo, estranei alla società cristiana, e perfino a sistemi anticristiani sorti in seno ai popoli cr., come il cosiddetto *neo-paganesimo*, unamesimo ateo sia sotto la forma di MATERIALISMO (v.), sia sotto la forma di IDEALISMO (v.), negazione di Dio come principio-fine trascendente dal mondo e come norma obiettiva superindividuale della vita, e affermazione del mondo, in particolare dell'Uomo (v.), individuo o razza, come realtà assoluta; le più sinistre e truculente riemersioni moderne dell'antico P. nell'Europa già cristianizzata sono il NAZISMO (v.), il COMUNISMO (v.) e il SOCIALISMO (v.) di MARX (v.), che dell'antico P. ritrova anche la tragicità: v. NICHILISMO; E. RIDEAU, *Paganisme ou christianisme? Etude sur l'athéisme moderne*, Paris-Tournai 1953.

II. P. e Cr. La enorme letteratura antica e moderna nata per illustrare il rapporto fra P. e Cr. ha proposto una infinita scoraggiante varietà di soluzioni che si scalgano tra la perfetta identità e il totale antagonismo. Noi non abbiamo nulla di decisivo da apportare all'eterno dibattito. Sappiamo che la

dove le risultanze di studiosi competenti ed onesti discordano, là si cela un uso equivoco delle presupposte definizioni. Crediamo che la confusione dei sopra descritti significati di P. sia la primaria origine del lamentato disaccordo. E crediamo che le ricordate distinzioni possano giovare a disciogliere l'ambiguità, a riaccordare i dispareri, a configurare qualche soluzione pacifica, chiara, indubitabile almeno in generale.

A) Il P. inteso nel primo senso (v. I C a) è distinto dal Cr., ma è incorporato in esso di diritto e di fatto, come una forma inferiore in una forma superiore, come la condizione necessaria nel condizionato. Il P., inteso come « pensare ed agire secondo natura o secondo la ragione naturale », non è il Cr., che è « pensare ed agire secondo la rivelazione accettata per fede », eppure è necessario al Cr. come la NATURA (v.) alla soprannatura, la RAGIONE (v.) alla fede (v. MONDO), secondo un rapporto originale ed unico che, in ogni caso, non è di identità, o di continuità, o di causalità efficiente, o di causalità logica, ma non è neppure rapporto di antagonismo, neppure rapporto di parte a tutto, di prima a poi, di peggio a meglio, neppure di semplice coesistenza o di complementarietà.

a) La categoria migliore di cui disponiamo per descrivere il rapporto originale fra Cr. e P. (inteso nel detto senso) è quella di *eminenza*, di *forma nuova superiore* che investe elevandole (cioè conservandole, ma a livello superiore) le forme inferiori. Questo potevano dire — e dissero — gli apologeti e i Padri alle anime pp: « Nulla è perduto di ciò che avete conquistato di vero, di buono, di bello: lo ritrovate, e in misura più ricca, nel Cr. ». È l'apologetica di S. Paolo davanti agli areopagiti. V'è un P. eterno — la naturalità, la razionalità — che non potrà mai essere evacuato o estromesso da un tipo umano di vita; il Cr. l'assunse in toto, non già per condiscendenza graziosa ma perché in esso è la condizione necessaria, benché non sufficiente, della stessa consistenza soprannaturale.

b) Beninteso, il P. eterno è soltanto un ideale; ciò che esiste è il P. storico che attua l'ideale di vita naturale razionale nei vari segmenti dello spazio e del tempo, per es. nelle leggi dell'associazione civile e politica, nei costumi familiari, nei riti liturgici, funerari, nuziali di un'epoca. Ebbene il Cr. può e deve assumere anche il P. storico nella esatta misura in cui esso è attuazione della razionalità (rifiutandolo e correggendolo solo là dove non è razionale); è nella natura del Cr. di essere principio suprapstorico, piano e opera di Dio da tradursi in storia temporale individuale.

c) Di fatto il principio o « fermento » cr. assunse per prima la civiltà greco-romana perché il suo primo ambiente — dopo quello di nascita, l'ebraismo — fu il mondo greco-romano e nel mondo greco-romano si trovò ad operare le sue prime attuazioni storiche del piano di Dio. Ma a pari titolo (e con eguale successo? con eguali difficoltà? Risponda chi può. Certo con metodi diversi) avrebbe assunto la civiltà cinese o indiana qualora si fosse incontrato con esse. Il Cr. è come il sole, unico e polivalente, che, imbattendosi in vari oggetti, « i color vari suscita » e piovendo su diversi terreni genera questa variopinta, « bella d'erbe famiglia e d'animali ». Della sua unità polivalente diede effettive prove — e oggi siamo abbastanza lontani dalle origini per avvertire le lente evoluzioni creative del Cr. — nel suo sforzo missio-

nario (v. MISSIONI), accogliendo in sé e informando di sé l'ellenismo e il romanismo, poi le civiltà barbariche europee (del continente e delle isole), poi le varie culture dei popoli extraeuropei (v. per es. le strutturali discussioni sui RITI CINESI), e perfino nel suo sforzo teologico (v. III), perché i suoi pensatori, volendo dare alla rivelazione divina, sempre unica e inviolabile, la forma sistematica scientifica utilizzarono i quadri tecnici epistemologici ora del platonismo, ora dello stoicismo e del pitagorismo, ora dell'aristotelismo, ora dell'agostinismo, ora del tomismo..., come il buon seminatore che cerca la terra più buona per affidarvi il suo seme, e la prepara e la corregge e la integra affinché il seme dispieghi tutta la sua fecondità.

d) E se il Cr., portando ad altri popoli il sacramento della salvezza, portava con sé anche la civiltà greco-romana nella quale s'era primitivamente incarnato, non era perché essa fosse giudicata necessaria al Cr. o l'unica compatibile col messaggio evangelico — il Cr., come S. Paolo, potrà sempre farsi giudeo coi giudei, greco coi greci, cinese coi cinesi — ma perché sembrò, per ottime ragioni, il miglior prodotto finalora raggiunto dalla stirpe umana, fecondo di benefici anche per gli altri popoli, almeno per quelli più vicini alle frontiere del vecchio impero; e poiché parve che l'unità religiosa del mondo nella fede e nel sacramento cr. sarebbe stata avvantaggiata dalla unità civile della lingua, del rito, del diritto, del costume, la Chiesa credette, per ottime ragioni, che quelle greco-romane fossero le strutture civili più atte a costruire la *universa familia gentium* (v. ad es. LATINA lingua). Se ancor oggi esponiamo il dogma col dizionario filosofico di Aristotele (per es. la dottrina sacramentaria con lo schema aristotelico della composizione materia — forma, la trasmutazione eucaristica col linguaggio sostanzialistico di Aristotele) e l'ascetica col dizionario di Platone, non è perché il credo cr. sia adeguatamente e senza residui riducibile a teorie aristoteliche o platoniche (che anzi professiamo solennemente la semplice analogicità delle nostre descrizioni filosofiche del dogma), ma è perché a tutt'oggi non disponiamo di descrizioni più buone od ugualmente buone; e pur potendo assumere d'altronde altre chiavi culturali e prepararle per decifrare la lettera inviata da Dio ai suoi figli, fortemente dubitiamo che avremmo maggiore successo, non solo perché non abbiamo alcun motivo commendevole di abrogare le fatiche dei secoli passati, ma anche perché la stessa parola di Dio ci fu veicolata, in tanta parte, proprio in una espressione ellenistica.

e) Queste considerazioni non troveranno consenzienti coloro che non ammettono la validità del P. eterno, della TEOLOGIA naturale o razionale (v.), della RELIGIONE naturale (v.), e la sua necessità per la stessa teologia rivelata e per la religione positiva. Si sa quanto i protestanti (v. RIFORMA) la disistimino, in particolare Carlo BARTH, Rud. Bultmann (v. MITI), e come tormentino Rom I 20 per togliere a quel passo il senso favorevole a una religiosità p. A questo punto il problema dei rapporti fra P. e Cr. si dilata oltre i suoi termini storici per diventare teoretico (e non chiediamo scusa di questa dilatazione; piuttosto dovrebbero chiedere scusa coloro che credono di poter trattare la storia senza esigenze speculative, senza metafisica e senza dogmatica). Per noi, è intrinseca al pensiero cattolico la franca difesa della validità e della necessità della

TEOLOGIA naturale (v.), e gli è dunque intrinseca questa conclusione: il P. inteso nel primo senso (v. I C a) come razionalità e naturalità tanto teorica intellettiva che tendenziale volitiva, fa parte necessaria, benché non sufficiente, del Cr. inteso come essere, pensare ed agire soprannaturale.

B) Il P. inteso nel secondo senso (v. I C b) come stato di infedeltà incolpevole, è distinto dal Cr., non è un valore presupposto al Cr., e neppure un avversario del Cr.: col Cr. ha il rapporto di ignoranza (assenza, non rifiuto della verità) a verità, di tenebra (assenza, non rifiuto della luce) a luce, di scolaro a maestro: non è dunque oggetto di « condanna », ma di misericordia, campo di « missione », di « ministero », dello sforzo « apostolico » e « apologetico », a cui si deve portare la buona novella e notificare la vocazione universale alla salvezza, e in cui si devono creare le condizioni d'applicazione della volontà salvifica di Dio.

Se si ammette, come pur si deve in buona dogmatica, che la VOLONTÀ salvifica di Dio (v.) è universale e che per la SALVEZZA (v.) è necessario appartenere alla CHIESA (v.) della « fides et sacramenta fidei », si dovrà dire che il P. in questo senso non è né un nemico da estromettere ed immunizzare, né un condannato da abbandonare, né un amico da custodire, ma un candidato alla grazia, che Dio vuole distribuita dalla Chiesa. Ora la grazia del Cr. ha due caratteri essenziali: è *elevatorice* dell'uomo a uno stato soprannaturale più perfetto del naturale (da questo punto di vista il p. è il viandante che attende di essere condotto nella reggia destinatagli da Dio, l'estraneo che attende di essere ammesso nella famiglia della SS. Trinità, il profano, il catecumeno che attende di essere introdotto nei misteri sacrali); ed è anche *redentrice* dell'uomo, riparatrice del « debito » che l'uomo ha personalmente contratto per un non personale PECCATO d'origine (v.), restauratrice della sua integrità « ferita » (da questo punto di vista il p. è una preda da strappare a Satana, un pericolante da preservare contro le « tentazioni » e le tensioni sinistre seminate in lui dal peccato originale, un cieco da illuminare, un malato da guarire... immagini affettuosamente peggiorative che di fatto prevalgono nella letteratura cr. missionaria e apologetica).

C) Il P. inteso nel terzo senso (v. I C c) come irrazionalità, errore e peccato (almeno oggettivo inconsapevole, ancor più se soggettivo consapevole) è ovviamente inconciliabile col Cr., il quale verso di esso non può avere altro atteggiamento che di irreformabile condanna, di irriducibile intolleranza (intolleranza dell'errore e del peccato e insieme, va da sé, amore misericordioso delle anime vittime dell'errore e del peccato alle quali, come agli infedeli incolpevoli, si volge lo zelo apostolico). Il Cr. vuole che la razionalità, il dover essere sia realizzato nella storia, ma poco gli importa che venga realizzato in questa o quella forma storica: poco gli importa, anzi prevede ed approva che siano diversi i riti, i codici, le pratiche, le costumanze dei popoli secondo i loro diversi talenti e momenti, purché traducano nel comportamento l'ideale che Dio deve essere onorato, che la persona deve essere rispettata, che la legge giusta deve essere obbedita... Ma quando riti, codici, pratiche, costumanze corrompono l'ideale e divengono malvagi, allora entrano in guerra senza quartiere e senza armistizio col Cr., il quale potrà anche soffrirne rappresaglie e persecuzioni, potrà

anche attendere con prudente pazienza l'ora opportuna di attaccare il regno del male, ma non potrà mai per nessun titolo pacificarsi con esso. Allora fa valere la sua fiera protesta: non v'è nulla di comune fra Cristo e Belial, fra Gerusalemme e Babilonia (II Cor VI 14-16, I Cor III 16): nella misura in cui il P. è Belial e Babilonia, non ha nulla in comune col Cr. nella misura in cui il Cr. è Cristo e Gerusalemme.

D) A noi pare che il compito più pesante dello storico che s'accinge a indagare i rapporti fra Cr. e P. sia quello di essere metafisico e teologo e di chiarire a se stesso che cosa è Cr., che cosa è P. Allora sentirà che la varietà delle soluzioni proposte è assai meno scandalosa e irritante: ogni soluzione ha qualche significato affermativo (non esclusivo) accettabile: il P. ha davvero elementi che meritano dai cristiani *consenso*, approvazione, adozione, e hanno buone ragioni gli scrittori che notano la positività, la « prae-paratoria evangelica » del P. e l'inveramento di esso nel Cr.; il P. ha davvero elementi che devono trovare nei cristiani, *dissenso*, condanna, guerra, e hanno buone ragioni gli scrittori che ravvisano nel P. il nemico del vero Dio, della vera religione, del vero uomo, inconciliabile col Cr. Il Cr. è *distinto* dal P., *consenziente* con esso per il suo aspetto di razionalità (il « miracolo greco ») che il Cr. si incorpora, *dissenziante* da esso per il suo aspetto di irrazionalità che il Cr. rigetta e lotta per eliminare.

III. Dipendenza e trascendenza del Cr. v. CRISTIANESIMO V, MISTERI, MITO, BABILONIA, ELENISMO, ecc. Abbiamo supposto che P. e Cr. fossero due termini *distinti*, tali da dar luogo al problema dei loro rapporti.

A) Fu pensato un modo radicale di risolvere il problema: sopprimere uno dei termini che lo fa nascere, dire che il Cr. non ha niente di nuovo, di originale, non è un cominciamento rispetto al P., è lo stesso P. colto in un momento particolarmente eruttivo della sua marcia.

Il qual paradosso fu proposto lungo due strade: da una parte si disse che il buono del Cr. non è nuovo, ma era già patrimonio del P., mentre il nuovo del Cr. non è buono, è errore, fantasia, capriccio, e dell'errore non si ha il dovere di indagare l'origine; da un'altra parte, il critico evita il giudizio di valore (di vero, di buono) fingendosi puro storico, fa il bilancio degli elementi cr. (dogmatici, etici, rituali, giuridici) e lo pareggia voce per voce coi suoi paralleli e precedenti pp. per concludere che alle sue scaturigini non v'è motivo di porre una rivelazione divina.

B) In verità, tale tesi non fu mai una conclusione o risultato di studi comparativi e genetici, ma soltanto un programma, un teorema preventivamente sottoscritto in omaggio a certi presupposti metafisici e dogmatici avversi a un Cr. rivelato, un apriorismo, dunque, che tentava di riscattarsi dalla sua ignominia di apriorismo, cercandosi d'attorno, nella storia, qualche pezza giustificativa e drogando opportunamente la storia affinché fosse docile alle sollecitazioni del ricercatore. Psicologie deviate, daltorniche, di cui siamo vittime, anche inconsapevolmente, in tant'altri campi. A questo scopo fu esplorato palmo a palmo il mondo ebraico e tutto il mondo semitico, soprattutto il mondo greco-romano, in una letteratura straordinariamente ricca (e, tranne i casi di addomesticamento sfacciatamente polemico e politico, sempre preziosa e godibile pur quando precipita troppo impetuosamente verso conclusioni non pro-

vate). Domani, quando entreranno nella cultura e nella curiosità mondiale anche altre civiltà, iramiche, asiatiche, africane, oceaniche..., la tecnica dei comparatisti, dei sincretisti, degli evolucionisti, dei razionalisti riuscirà a conferire anche ad esse l'onore (o la vergogna, se la civiltà europea cr. non sarà più stimata) d'essere la fonte originale del Cr.

C) Ad ogni modo, i fautori della secondarietà derivata del Cr. si sono assunti un compito tremendo, disperato:

a) Dovrebbero dimostrare che v'è equazione perfetta, senza residui, fra dottrina e pratiche cr. da una parte, e filosofia, MITOLOGIA (v.), MISTERI (v.) del P. dall'altra. Non ogni parallelo legittimo il giudizio di identità o di derivazione: chi ha visto che la bicicletta, il carro agricolo, il treno, l'automobile, la nave, l'aeroplano.... sono veicoli, potrà poi dire assai poco circa le loro strutture costitutive originali e niente circa l'eventuale derivazione di un veicolo dall'altro.

b) Dovrebbero dimostrare che gli elementi del P. affini al Cr., quand'anche fossero molto più evidenti e sostanziosi, sono davvero pp., cioè estranei davvero al Cr.: potrebbero ben essere frantumi erratici dell'unica colata della rivelazione divina che generò il Cr., giunti allo stato disperso e deformato anche presso i pp. Il Cr. prevede questo straripare della luce divina anche oltre i confini della nazione eletta; per il critico è almeno un'ipotesi meritevole di attenzione, e bastevole a consigliare estrema cautela nel designare i capostipiti.

c) Dovrebbero anche suggerire una spiegazione plausibile del fatto straordinario — unico nella storia — che lo stesso campo del sapere razionale filosofico, in coincidenza col sorgere del Cr., s'arricchisce d'un maestosso compatto blocco metafisico ed etico, che si pone *d'un subito*, quasi bell'e fatto e concluso, ergendosi *nuovo* sui pur gloriosi detriti della filosofia p.: unità e personalità di Dio, creazione totale e libera, provvidenza intelligente amorosa, universale e particolare, ordinaria e straordinaria, universalismo religioso, spiritualità e immortalità dell'anima, libertà e responsabilità morale, dignità, inviolabilità della persona umana, primato dello spirito, interiorità della moralità e religiosità, positività della sofferenza, orientamento escatologico... sono punti di filosofia che di diritto potevano essere conquistati dalla semplice ragion naturale, ma che di fatto furono importati nella storia dalla rivelazione cr. (si sa di quanta ombra sono coperti presso il pensiero antico, pur nelle zone più luminose del platonismo, aristotelismo, stoicismo. Se poi qualcuno dirà che quei punti non sono un progresso perché non sono veri, allora il nostro problema è deferito alla metafisica, che invero non si può mai evitare). Tutto ci fa pensare che nella normale evoluzione del pensiero mondiale si sia inserito *dal disfuori* un potente fattore che funge da suggeritore di teoremi originali, o almeno da catalizzatore delle energie filosofiche.

d) Dovrebbero anche assegnare una ragione sufficiente della reazione feroce che Cristo e il Cr. provocò nell'ambiente ebraico e nell'ambiente greco-romano (v. PERSECUZIONI, MARTIRI) prima che riuscisse a «convertire» quegli ambienti. Certo, anche Anassagora e Socrate furono perseguitati; ma appunto perché portavano del nuovo al loro ambiente, non accettati dal conformismo corrente. E il Cr. provoca un violento choc nella società

proprio per la sua «novità», ritenuta inconciliabile con le antiche strutture pagane (per l'accusa di novità, lanciata contro il Cr. v. SVETONIO 16: «genus hominum superstitionis novae ac maleficae»; TEOFILO, *Ad Autol.* II 30, 32 s., III 1; S. GIUSTINO, *Cohort. 9*; MINUCIO FELICE, *Oct. VI 3*; CELSO in *Contra Celsum* di Origene, I 14, ecc.).

e) Dovrebbero poi chiudere la catena dei rinvii a tergo con una affermazione di valore. Un elemento X del Vangelo (per es. dottrinale o rituale) è rinvitato dal Vangelo alla Chiesa, da questa a Paolo, da questo all'ellenismo..., oppure è rinvitato dal Vangelo al giudaismo, da questo al babilonismo... Ma con ciò veniamo soltanto a sapere la preistoria e la frequenza statistica di X. Il che è sempre molto utile per precisare l'*origine* e il *significato* di X, ma non giova affatto ad accertare il suo *valore* di verità e di bontà. Ora, di fronte a X ciò che più importa non è di sapere da quanto tempo e da quanti uomini se n'è parlato, bensì di sapere se è vero e buono e munito di tali garanzie da meritare l'adesione dell'uomo prudente. E non risolve questo problema rinviare X da valle a monte (tant'è vero che il problema si riproporrebbe anche nella fase più anziana di monte), come le leggi dell'associazione psicologica giovano molto a farci conoscere l'*origine* di una ideazione, ma non giovano niente a risolvere il problema, più importante, del suo *valore* di verità.

f) Dovrebbero dirci che cosa prescrivono a un sistema che voglia accreditarsi come originale, e che cosa esigono affinché sia credibile la sua originalità divina. Il Cr. non vuole affatto essere un cominciamento assoluto: la stessa elevazione all'ordine soprannaturale suppone la capacità OBEDIENZIALE (v.) e tutta la NATURA (v.); la stessa fede nella RIVELAZIONE (v.) suppone la psicologia della certezza e dell'assenso; non v'è nulla nel Cr. che sia fatto per altri uomini diversi da noi, di altra costruzione, di altra storia, di altro pianeta. Il Cr. è come un individuo che è tutto originale, rigorosamente distinto da ogni altro individuo, e insieme è tutto tributario del mondo e della storia, da cui trae i materiali della sua originale formazione; di più non potrebbe essere senza allontanarsi dalla sua natura di «fermento» trasformante.

Potremmo continuare in cosiffatte richieste — e allungarle all'infinito se si entrasse nei particolari della ricerca — che si pongono a chi tenta di ridurre a zero, invocando la categoria della dipendenza e del plagio, la densità soprannaturale del fatto singolarissimo di Gesù che si dice e si prova, ed è creduto dalla sua Chiesa, Figlio di Dio, Messia e salvatore degli uomini. Ripetremmo tutti i temi della APOLOGICA cristiana (v.).

D) La quale sembra oggi in questo punto assai meno attaccata che ieri e in altri punti. Sono mirabilmente numerose e dotte le analisi elementari consacrate a tracciare la storia semantica precristiana e cristiana dei singoli temi cr.; fiorisce, benché in misura minore, anche l'analisi strutturale del Cr., intesa a rispondere al fondamentale quesito: che cos'è il Cr.? è un «sistema» unitario tipo albero, o è un «insieme» tipo cespuglio? qual è il suo «principio» d'unità, il centro costruttore? e come si ricordano ad esso le verità e gli istituti cr.? Tra le analisi genetiche intese a scoprire dipendenze e derivazioni hanno bella sicurezza e buon credito quelle che, in seno al movimento della TEOLOGIA biblica (v.), indagano l'unità (dinamica evolutiva) dei due

Testamenti e suturano il Cr. coi suoi « precursori » o « abbozzi » dell'ebraismo, mentre hanno perduto di pregio, di asseveranza e di interesse quelle che fanno del Cr. una figliazione del P. ellenistico, come se questo campo non avesse più nulla da dire circa l'apparizione del Cr.

E da questo punto di vista appaiono fortemente sorpassati gli studi dello stesso Rudolf BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; vers. franc., Paris, Payot 1950, per il quale il Cr. continua ad essere un sincretismo, dove si incontrano il giudaismo (al quale appartiene Gesù, che riassume in sé l'attesa escatologica dell'apocalittica giudaica), l'ellenismo (in cui confluiscono lo stoicismo, l'astrologia, le religioni misteriche, la gnosi che è fenomeno religioso anteriore al Cr.); ma è sincretismo organico, ben impastato, riuscito; il personaggio storico di Gesù e il suo messaggio è stato interpretato, travestito, « mitizzato » (p. 224) da Paolo e Giovanni secondo i miti gnostici della redenzione (v. MITO). Ancor più stantii (e temerari) appaiono Charles AUTRAN, *La préhistoire du christianisme*, Paris 1941 ss, e C. SCHNEIDER, *Geistesgesch. des antiken Christentums*, München 1954, 2 voll., per il quale « visto storicamente, il Cr. viene dall'ellenismo » (I, p. 1). Lo stesso giudaismo si era intimamente ellenizzato fin dal sec. III a. C. (I, p. 17); lo stesso galileo Gesù fu toccato dall'ellenismo (I, p. 51); il nucleo originale del suo messaggio, la parabola del figliol prodigo, non deve nulla al giudaismo e fu trasmessa solo da Luca, un greco (I, p. 31). Il Vangelo, uscito dall'ellenismo, ritorna ad esso ridandogli vigore. Gli ebrei non si sono ingannati nel rifiutare il Cr.: vi hanno visto una religione ellenistica, e nessuna religione ellenistica essi erano disposti ad accogliere (II, p. 581). « Se il Cr. ha dato al mondo un nuovo volto, il mondo in compenso ha trasformato profondamente il volto del Cr. » (II, p. 329). E col metodo dei paralleli è facile per Schneider dare tutto per dimostrato: che la storia dell'infanzia di Gesù è ricalcata sulle storie dell'infanzia di Apollo, di Dioniso, di Ercole (I, p. 661); che la figura degli apostoli è più vicina alla figura dei discepoli di filosofi greci che dei discepoli di rabbini (I, p. 79); che è uno spunto ellenistico l'accoglimento fatto da Gesù ai fanciulli (I, p. 654); che Cristo crocifisso evoca Marsia o Ercole (I, p. 570); che Maria è la trasposizione di Iside o di altra deessa pagana (I, p. 48 ss, 239 ss); che il Cr. fu pensato in greco (I, p. 290); che la dottrina trinitaria è spiegata dai suoi antecedenti filosofici (I, p. 403); che la definizione di Calcedonia è la conclusione di tutta la filosofia greca (I, p. 385); che l'ideale cr. del matrimonio e della verginità è tutto ellenistico (I, p. 680, 685); che l'abbandono dei sacrifici cruenti si deve soprattutto al Portico, a Empedocle, al platonismo medio e al neoplatonismo (II, p. 282); che per influenza dell'ellenismo il Cr. s'è costruito come mistica, poi come mito e gnosi, poi come dottrina e dogma (I, p. 159-549); che l'impresa di Giuliano l'apostata fallì perché egli non era un vero greco (II, p. 302)... In questi lavori non si fa ammirare che l'erudizione ellenistica.

Appartiene a un'altra ispirazione la letteratura, tipicamente protestante, che deriva dal P. (per es., da Aristotele) non già il Cr. puro bensì il Cr. degenerato che dominò fino alla scolastica. Così, ad es., J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, Leipzig 1956.

A. GRILLMEIER discute i vari modi secondo cui fu formulato e risolto da Lutero in poi, il problema della « ellenizzazione del Cr. »: *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Gesch. des kirchlichen Dogmas, in Scholastik* 33 (1958) 321-55, 528-58. — La rivista *Antike u. Christentum* di F. J. Dölger († 1930) è consacrata

ai rapporti tra l'antichità p. e il Cr. — KARL PRUEMM, *Der christliche Glaube u. die altheidnische Welt*, 2 voll., Leipzig 1935, confronta gli articoli del Credo cr. coi loro paralleli pp. e discute le dottrine comparatiste che vedono in questi l'origine di quelli. L'originalità del Cr. è più direttamente difesa dallo stesso autore in *Christentum als Neuheitserebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, Freiburg in Br. 1939. In *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der allchristl. Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, Freiburg i. Br. 1943 (pp. XVI-922), esamina le idee e pratiche religiose pagane nell'area di diffusione del Cr. — A. J. FESTUGIÈRE, P. FABRE, *Le monde grec-romain au temps de N. Seigneur*, Paris 1936, 2 voll. — A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932. — ID., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Gabalda, 4 voll. al 1954. — ID., *Personal religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles 1954. — E. WECHSSLER, *Hellas im Evangelium*, Hamburg 1947². — W. ELTESTER, *Die Krisis der alten Welt u. das Christentum*, in *Zeitschr. f. die neueste Wiss.* 42 (1949) 1-19; il Cr. può trionfare della lunga crisi che segna la fine della cultura antica perché si presenta come fuga dal mondo, certezza della signoria di Dio sul mondo, fede che conquista il mondo. — P. THEVENAZ, *De la philosophie divine à la philosophie chrétienne. L'affrontement de l'hellénisme et du christianisme*, in *Rev. de théol. et de philos.* 1 (1951) 4-20. — GR. DIV., *Jew and Greek. A study in the primitive Church*, Westminster 1953; il Cr., vertice della religione siriana (giudaica), s'impone ai Greci senza strapparsi dalle sue radici giudaiche e senza ellenizzarsi. — D. W. FOERSTER, *Neutestamentl. Zeitgeschichte*, due voll., uno consacrato al mondo giudaico, l'altro al mondo romano, Hamburg 1955² e 1956. — C. K. BARRETT, *The New Test. background. Selected documents giudaici ed ellenistici, vers. inglese con introduzioni e note*, London 1956: ottima antologia del mondo spirituale nel quale nacque il Cr.

IV. Cultura p. e cultura cr. Quanto è sopra detto circa il problema generale dei rapporti fra Cr. e P. contiene il problema particolare dei rapporti fra cultura cr. e cultura p. (intendendosi per cultura il sapere di ogni tipo, specialmente il sapere filosofico circa i « massimi problemi » di Dio, dell'uomo, del mondo, che fonda un abito intellettuale morale e affettivo detto « mentalità », educazione, paideia; e anche la sua espressione, specialmente letteraria e artistica). Problema particolare, ma il più impegnato nel problema generale, il più importante e il più illuminante: le soluzioni date a questo sono spia delle soluzioni date o da darsi a quello. Problema che fu sempre, ieri e oggi, oggetto di infiniti discorsi e che nullameno siamo sempre tentati di rimettere in discussione perché non siamo ancora riusciti a darci la dolce sensazione di aver infilata la via buona e di non avere più nulla da dire. Infatti è oltremodo carico di incertezze e di ambiguità, provenienti sia dal suo lato teoretico, sia dal suo lato storico.

A) Dal lato teoretico. a) V'ha chi ritiene che — quand'anche si ammettesse la possibilità e l'effettiva esistenza di una cultura veramente p., cioè puramente razionale, e vera, eterna, valida in se stessa — essa sarebbe un non-valore, o valore neutro, indifferente rispetto al Cr., che è cultura di fede, accettazione di dati non trovati dall'uomo ma rivelati da Dio; e quindi quella cultura non potrebbe entrare nel Cr. senza corromperne lo statuto costitutivo e degradare la misteriosa parola di Dio a categoria umana.

D'altronde una vera e valida cultura p. non solo non giova al Cr. ma non è neanche possibile, per molte

ragioni e primamente per lo scetticismo irriducibile cui è condannato l'uomo dal peccato originale, che ha irrimediabilmente corrotto anche le nostre capacità intellettive di ricerca, di invenzione e di sistemazione scientifica del vero. Ormai per l'uomo l'unica verità disponibile è quella di fede.

Quindi nessuno dei sistemi culturali pp. pullulati fuori del Cr. merita l'adesione del cr., neanche i più celebrati, il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo, il pitagorismo, che dappertutto sono errore e malcostume, sia pure brillantemente mimetizzati, contraffazioni speciose della verità, «vasi preziosi ma pieni di serpenti» (dicevano i medievali).

Sembra che S. Paolo faccia credito a una metafisica religiosa puramente p. quando (Rom I 19-20) prevede per l'uomo la possibilità di conoscere Dio nello spettacolo delle sue opere visibili, e ricorda in particolare i cicli stagionali lungo i quali la terra, avvertendo la benedizione data da Dio a Noè salvato dalla catastrofe (Gen VIII 22), fiorisce gli alimenti alla stirpe umana (Atti XIV 15-17), come se S. Paolo volesse ratificare la validità religiosa dei riti stagionali celebrati dai pp. ed evocati nel ritratto biblico del re giusto Danel; ma, comunque si debba interpretare quel passo della lettera ai Romani — che non chiaramente e non necessariamente è un voto di favore alla validità della «teologia naturale» — resta che S. Paolo è molto più perentorio e più abbondante quando immediatamente passa a notare che i pp. di fatto non glorificano Dio come si conveniva (Rom I 21 ss) e quando dipinge sinistramente la sapienza del mondo.

In conclusione, l'inserzione della cultura p. nel Cr. è una duplice calamità: prima, perché la cultura p. è un elemento estraneo incommensurabile col Cr.; seconda, perché per giunta è un elemento guasto. Vi starebbe come nell'organismo sano un corpo non solo estraneo ma anche infetto e infettivo. Tale è l'opinione del FIDEISMO (v.) estremo di ogni tempo, il cui dizionario (non più che dizionario) risuona anche nel Nuovo Test., in Padri, dottori, scrittori eccles. antichi e medievali (i cosiddetti antialettici e mistic), con significati che si dovranno chiarire. Come dottrina teologica riflessa e sistematica ritorna in tutti coloro che credono di poter essere docili alla parola di Dio e insieme scettici in metafisica. È la tesi del luteranesimo (v. RIFORMA), riaffermata oggi nella sua più cruda purezza (dove denuncia anche la sua radicale eterodossia rispetto al cattolicesimo) da Carlo Barth, Rod. Bultmann (v. MITI), che non si stancano di reclamare una teologia rigorosamente e solamente biblica, smitizzata, depurata dall'eccezionale filosofico ellenistico da cui fu soffocata e imbastardita.

b) Ma poi non ci dicono come si possa leggere e capire la lettera di Dio senza impegnare tutte le categorie dell'intelletto e tutta la psicologia della certezza. Abbiamo già detto come per noi tale tesi è gravemente eterodossa.

1) Lunghi dal salvaguardare la purezza della fede, la rende impossibile. Il Cr. o non è niente, o non può dissociarsi da un franco intellettualismo. La FEDE (v.) o non è un atto dell'uomo, o s'impiana sulla psicologia dell'*assensus firmus et certus*. La TEOLOGIA (v.) o è priva di qualsiasi semanticità, nonché di qualsiasi valore, o si appropria tutto il sapere razionale (utilizzandolo ora univocamente, ora analogamente, in diversi capitoli). v. RAGIONE E FEDE.

2) Noi crediamo alla possibilità di una cultura p. (cioè puramente razionale) valida in assoluto, e non crediamo affatto che il peccato originale abbia talmente avvelenato l'intelletto da impedirgli di capire, senza il sussidio della fede, le verità immediate, i primi principi, le loro conclusioni. In particolare,

noi crediamo alla legittimità, anzi alla necessità della METAFISICA (v.), e consideriamo contraddizione, anzi non-senso e bugia ogni SCETTICISMO universale (v.).

3) Quindi crediamo che una cultura puramente razionale di fatto esista (il «quindi» si giustifica perché la possibilità di una filosofia ci risulta soltanto *dopo* che la filosofia sia costruita), e che quella possa e debba essere assunta dalla teologia cr.

c) Per cultura p. intendiamo un sistema costruito colle semplici forze naturali della ragione, ma *valido* (il P. eterno, si diceva sopra), non già una particular cultura storicamente apparsa in questa o in quella epoca p., proposta da questa o da quella scuola p. Anzi, è tesi attigua all'intellettualismo cr. che nessuno dei sistemi etico-religiosi fioriti (se pur sono fioriti) fuori da ogni influsso della rivelazione cr., sia esente da errori e interamente valido (S. Tommaso, *S. Theol.* I, q. 1, a. 1, *C. Gent.* I, 4, utilizza questa constatazione per insinuare la «convenienza» di una rivelazione divina anche per le verità di ragion naturale; s'è già notato come sia legata all'apparizione del Cr. l'apparizione storica di alcune decisive verità filosofiche grazie alle quali abbiamo potuto giudicare erronee e incomplete le filosofie che ne erano prive).

Ma se è certo che tutti i sistemi storici pp. sono contaminati da ciuffi più o meno folti di errori, è altresì certo che tutti, europei ed extracuropei sono costellati da frammenti più o meno numerosi e pregiati di verità, più o meno saldati in sistema unitario. Era giocoforza che la teologia si appropriasse quelle pleiadi di buoni frammenti che erano disponibili nell'ambiente educativo da cui uscivano i teologi cr., cioè le componenti valide della cultura greco-romana, allora condensate attorno a due grandi nomi-simboli: Platone e Aristotele. Guardando le cose all'ingrosso e da lontano, si può dire — e difatti comunemente si dice — che il PLATONISMO (v.) domina la produzione cr. nell'età patristica e nella prima scolastica, e la produzione ascetica sempre, mentre l'ARISTOTELISMO (v.) metafisico domina nella SCOLASTICA (v.) matura, e l'aristotelismo logico (quello dell'*Organon*) sempre.

d) Tali qualifiche, lasciate senza chiose nella loro smisurata vastità, sono sempre vere e sempre false. Qui si avverte soltanto che esse hanno significato nullo o scarsissimo se si applicano ai SIMBOLI di fede (v.) o alle definizioni dei concilii e dei papi, poiché cosiffatte formulazioni ufficiali del credo cr. sono sempre estremamente parche di sviluppi dichiarativi e ancora più schive di riferimenti a categorie di una scuola filosofica (talora vi compaiono, per es. «transostanziazione» e rapporto «sostanza-accidenti») a proposito dell'Eucaristia, «materia e forma» a proposito dei sacramenti e dell'anima umana, varie categorie dell'antropologia a proposito di Cristo e dell'uomo; ma è quasi certo che esse sono assunte nel significato che avevano nel dizionario corrente, non già nel significato che avevano nelle discussioni filosofiche di scuola; e quindi non ci permettono di dire che il tal dogma ha una formulazione platonica o aristotelica).

Prive dunque di significato se si applicano alla *teologia ufficiale* dei simboli e delle definizioni, quelle qualifiche di platonismo, aristotelismo e altro ancora possono avere significato se si applicano alla *teologia privata*, cioè alle esposizioni fatte dai vari teologi, i quali, ovviamente, trasfondono nel proprio lavoro

dizionari e concetti acquisiti nella propria educazione culturale; ha significato dire che Origene e Scoto Eriugena sono platonici, che S. Tommaso e i tomisti sono aristotelici.

e) Fu un bene? meglio: fu necessità. La cultura cr. è dunque cultura ellenica? così si dica se così piace, purché la dipendenza s'intenda nel senso sopra esposto (v. II-III), dove si afferma la originalità e la trascendenza del Cr. La teologia ne restò contaminata? Sì, anche contaminata, ma soltanto quella teologia privata di quei teologi che per errore scelsero nella cultura p. frammenti guasti inutilizzabili, e che utilizzarono i frammenti buoni senza avvertire i limiti della loro applicabilità, puramente analogica, al mistero cr.

f) Infatti è delicatissimo e pieno di franelli il lavoro del teologo che s'accinge a costruire la « scienza della fede » coi materiali della cultura disponibile: 1) sempre deve scegliere, correggere, adattare, integrare i frammenti in vista della costruzione (il « classicismo » del teologo non è un classicismo di semplice recupero o di ripetizione come il « rinascimento » dei secoli XV-XVI, bensì di ripensamento di purgazione e di integrazione, come il « rinascimento » dei secc. IX, XII-XIII); 2) nel campo della teologia naturale (o dei preamboli alla fede) potrà trasferire *in senso univoco* quanto di buono trova già guadagnato nella cultura p. circa Dio, l'uomo, il mondo; e potrà anche licitamente dare le sue preferenze a questo o quel tipo di METAFISICA (v.) autentica, per es. organizzando la dottrina di Dio attorno al concetto di atto puro, secondo la tradizione aristotelica, o attorno al concetto di uno, di buono, secondo la tradizione platonica; 3) nel campo della teologia propriamente rivelata, potrà utilizzare, ma *soltanto in senso analogico*, tutti i concetti della cultura p., anche le « rationes verisimiles » e perfino i miti, che giovino a darci l'*intellectus fidei*, una conoscenza sempre più profonda della parola di Dio: se ciò non farà, la lettera di Dio resterà lettera morta, ma se pretenderà di avere « spiegato » e « dimostrato » il dogma con le categorie della cultura p., l'avrà distrutto degradandolo a filosofia, a invenzione umana.

g) Lungo questa strada della TEOLOGIA (v.) privata, così gloriosa e anfrattuosa, gli errori sono sempre lì, in agguato, e si potranno attribuire al feticismo miope del teologo per Platone, per Aristotele o per altri. Incidenti comuni a ogni evoluzione dottrinale, che si correggono colla stessa maturazione della riflessione e, nel caso della teologia cattolica, soprattutto col controllo della teologia ufficiale e del magistero ecclesiastico.

h) E la cultura cr. avrebbe avuto miglior sorte se si fosse sviluppata in un'isola culturale diversa da quella greco-romana? Ecco una domanda che rischia di non essere sensata. Il processo di indigenizzazione del Cr. nelle regioni in cui è portato dall'ansia missionaria (v. MISSIONI) è già abbastanza avanzato, ma non sembra che abbia recato alla teologia nuovi blocchi culturali, ignoti al filone culturale greco-romano e capaci di descriverci nuove dimensioni o nuove profondità della parola di Dio. Salva la legittimità di opinione contraria, è ancora in vantaggio la cultura greco-romana europea. Del resto, stanti le intense interosmosi fra i popoli, oggi è difficile, e domani sarà ancora più difficile conservar valore al concetto di « isola culturale », che è presupposto a questo genere di confronti.

B) Dal lato storico. — a) Alla domanda: « Che cosa di fatto pensò il Cr. in una data epoca circa i rapporti fra cultura p. e cultura cr.? », non sappiamo rispondere documentariamente, ma solo presuntivamente

1) A imbarazzarci sono, da una parte, gli stessi ricordati dissensi teoretici degli interpreti, che di necessità si fanno sentire nella scelta e nella valutazione dei documenti. Il « valore » della cultura p. ora è posto qui, ora è posto là (per es., nella razionalità o nella irrazionalità). Si assume come rappresentativo ora questo e ora quell'autore o indirizzo culturale. Chi dice che l'ellenizzazione del Cr. fu addirittura la nascita della cultura cr., chi dice che fu soltanto un veicolo espressivo o uno strumento dichiarativo, chi dice che fu un regresso, una contaminazione. Chi encomia l'aristotelismo e depreca il platonismo della cultura cr., o viceversa. Chi trova che un capitolo della teologia è costruito secondo questo schema, e chi secondo quello. Chi combina varie opinioni in una varietà a non finire più; per es., secondo Hessen, la teologia non poteva evitare d'essere invasa dall'ellenismo (o. c., p. 135), ma ne fu falsata (specialmente in S. Tommaso: dimostrazione di Dio, concezione intellettualistica della fede, ecc.), mentre la cristologia ne fu avvantaggiata.... Abbiamo già detto il nostro parere.

2) Il nostro imbarazzo deriva anche dagli stessi documenti, che ci appaiono affiitti da sconcertante varietà e ambiguità. Si può tentare la banale classificazione bipartita, collocando gli autori in due arcipelaghi: quello dei favorevoli e quello degli ostili alla cultura p. Ma poi ci si accorge subito che uno stesso autore passa da un arcipelago all'altro in vari momenti della sua attività letteraria e in vari punti della stessa opera; non tutti giustificano il proprio atteggiamento con gli stessi motivi (e la diversità dei motivi rende ambigua l'identità dell'atteggiamento), e ognuno ha le proprie riserve a favore o a disfavore di questo o di quell'aspetto della cultura p.: chi loda la forma espressiva, la poesia, la grammatica, la retorica, e biasima il contenuto, la filosofia; chi loda la dialettica e disdegna o condanna le altre arti liberali; chi vilipende a parole tutta la cultura p. e poi si smentisce in fatto ricercandone egli stesso tutti gli splendori e mettendone in atto tutti gli artifici... Caso tipico è S. Girolamo, che si sente in colpa di essere ciceroniano, e se lo fa rimproverare da Cristo in un famoso sogno (*Ep. XXII* 30, PL 22, 416), ma poi non sa evitare di esserlo; si difende notando che gli rimprovero, alla fine, era solo un sogno (*Apol. adv. Ruf. I* 30 e 31, PL 23, 421 B, 423). v. bibl.; P. DE LABRIOLLE in *Miscellanea Geronimiana* (Roma 1920) 229-36. Ancor più paradossale è il caso di Tertulliano, intransigente spregiatore di tutta la cultura p. e delle ricerche filosofiche, ma poi egli stesso è maestro in tutte le astuzie e squisitezze letterarie dei classici, attinge largamente alle filosofie pp. (per es. allo stoicismo nelle questioni dell'anima), ed esplicitamente riconosce quale « instrumentum sit ad omnem vitam litteratura » (*De idol.* 10, PL 1, 675 A: è un'obiezione, ma l'accetta; cf. *De corona* 8, PL 2, 87 B: « necessarias [litteras] confitebor et commercis rerum et nostris erga Deum studiis »). Non c'è autore — neppure tra i più aperti alla cultura classica, come Giustino, Minuccio Fel., Clemente Aless., Origene, S. Basilio, S. Gregorio Naz., S. Agostino — che si trattienga dallo scagliare contro di essa qualche freccia.

3) D'altronde, i pronunciamenti degli scrittori ci comunicano il loro personale parere sulla questione ma non ci informano circa il sentimento ufficiale della Chiesa. I documenti dei papi, dei concilii, delle collezioni giuridiche nella nostra questione sono scarsissimi e scarsamente significativi. Per es., Nicola I vuole che siano bruciati certi libri profani provenienti dai saraceni, ma solo in quanto sono «noxii et blasphemii», *Responsa ad consulta Bulgarorum* dell'866, n. 103, PL 119, 1014; il che dice che i libri nocivi (anche dei cr.) sono riprovati, ma non dice nulla sull'atteggiamento generale della Chiesa circa la cultura p., come l'inserzione di un libro nell'Indice non permette nessuna conclusione circa l'apprezzamento ecclesiastico dell'attività letteraria. Ciò vale anche per le condanne di Aristotele (e di autori cr.) emanate dal conc. di Parigi del 1210 e poi da Gregorio IX: Aristotele è, per allora, proibito perché allora si riteneva che avesse suggerito a scrittori cr. gravi errori nella fede. v. SCOLASTICA. LE COSTITUZIONI APOST. (v.) comandano: «Ab omnibus gentiliū libris abstinere» (I 6, PG 1, 569), ma non hanno, se pure l'ebbero per qualche tempo, autorità ufficiale (se l'avessero, tutta la storia culturale cr. sarebbe una violazione di quella truce costituzione che condanna tutti i libri pp. come «estranei e diabolici», ivi col. 572 A, e che indica nei libri biblici i benefici surrogati della produzione p.: ti piace la storia? ecco i libri dei Re. La letteratura sapienziale e poetica? ecco i Profeti, Giobbe, i Proverbi, ecc.). Un decreto del conc. di Cartagine del 398, passato poi in Graziano (*Decr.* c. 1, dist. 37) sanciva «ut episcopus gentiliū libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore»; ma dovette avere efficacia assai precaria (e forse neppure locale: il vescovo S. Agostino in quei luoghi e in quei tempi leggeva i libri pp.). Che il concilio volesse condannare solo le letture frivole? Cf. G., BARDY, *L'église et l'enseignement au IV s.*, in *Rev. des sciences relig.* 16 (1936).

4) Assai poco conosciamo il sentire del popolo cr. (che tanto gioverebbe per una descrizione della psicologia cr. e potrebbe farci conoscere, almeno obliquamente, l'insegnamento dei capi ecclesiastici. Gli scrittori che toccano questa materia hanno forte personalità propria e parlano in proprio: i loro pareri non ci illuminano sul sentimento del popolo contemporaneo, ma semmai sulla formazione del sentimento della posterità che li ha studiati e ascoltati. Dai testi pervenuti si ricava l'impressione vaga che fossero molti ad avversare la cultura p.: «plerique christiani (οἱ πολλοὶ χριστιανῶν) pravo quodam iudicio, ut insidiosam et periculosam ac procul a Deo advertentem aspernantur» (S. Gregorio Naz., *Oratio XLIII in laudem Basilii M.* 11, PG 36, 508 B); Clemente Aless. nota che la maggioranza dei cr. (οἱ πλείστοι) ha paura di prestar orecchio alle discipline greche (*Strom.* VI 11, PG 9, 309 C; Clemente si ripara dietro un «sembra»). Possiamo credere che questa atmosfera di sospetto fosse presente anche in altri ambienti, poiché anche altri autori cr. sentono il bisogno di difendere l'uso che essi fanno della cultura p., come S. Girolamo (*Ep. LXX ad Magnum*, PL 22, 664 ss), Sinesio di Cirene (*Ep. CLIII*, PG 46, 1553), Socrate lo storico (*Hist. eccl.* III 16, PG 67, 420), per citare alcuni autori abbastanza distanti per geografia e per tipo mentale. Ma tutto sommato non sappiamo nulla di preciso dell'opinione pubblica cr. circa il sapere p., della sua estensione,

del suo oggetto esatto, dei suoi motivi, della sua riferibilità all'insegnamento dei rispettivi pastori. Possiamo pensare che avrà ripetuto i testi biblici, specialmente paolini (I Cor I 20, II 6, III 19, Col II 8, Rom I 22, ecc.) concernenti la «sapienza del mondo» e la «folia della croce»; perciò le ricordate autodifese si appellano agli esempi dei santi del Vecchio e Nuovo Test. e della Chiesa (v. S. Girol., l. c.).

5) E poi ci sono più noti i testi degli autori e gli autori dei testi. Se potessimo sempre precisare l'educazione rispettiva degli autori e le loro esperienze mentali, il loro ambiente, i loro obiettivi, le circostanze che occasionarono i loro scritti, è assai probabile che molte divergenze di pareri circa la validità cr. della cultura p. apparirebbero equivalenti a identità. Così è, per es., che non ci irritiamo a leggere le tirate di S. Bernardo o di S. Pier Damiani o di Manegoldo di Lautenbach contro la cultura profana e la dialettica, sia perché annunziamo la loro rettitudine, sia soprattutto perché le riferiamo non già alla cultura p. in generale, bensì agli abusi di essa (specialmente della dialettica) e agli errori commessi in teologia a nome di essa, e allora quelle invettive ci appaiono giustificate. Non ci irritiamo con S. Paolo quando protesta di non voler conoscere nell'altro fuorché Gesù crocifisso, perché sappiamo che egli non vuol condannare la cultura — egli sa bene che per conoscere Gesù occorre conoscere tant'altre cose — ma vuole soltanto notare che nessuna conoscenza ha valore salvifico se non è ordinata alla conoscenza e all'amore di Dio.

C) Non per smania di concordismo a ogni costo, ma per legittima presunzione crediamo che i denigratori cr. della cultura p. possano avere un significato accettabile e trovar consenzienti anche i panegiristi di essa. Davanti ai vituperi d'un Taziano, d'un Tertulliano, d'un Ermia il filosofo... si può evitare di rimanerne scandalizzati pensando — anche se l'autore non ce lo dice e usa formule smisuratamente universali — che essi intendano colpire non già la cultura p., ma — 1) o qualche aspetto veramente riprovevole della cultura p. (per es., le sue effettive negatività dottrinali e morali, errori e sconvenienze, di fatto presenti in tutti gli autori pp.; o la presunzione degli intellettuali pp. che sorridevano di sufficienza davanti al paradosso della croce e delle cosiddette «virtù passive» cr.; o la reale insaturità della sapienza p., anche della migliore, incapace di risolvere integralmente il problema della vita, v. MALE), — 2) oppure colpire gli improvvidi partigiani cr. della cultura p. che ne facevano un uso sì indiscreto da cadere in errori teologici (e se davvero la colpa degli errori teologici va addossata alla logica, come ancora crede Abelardo — «odiosum me mundo reddidit logica», PL 178, 375 C — si doveva pensare che la fede cr. è inconciliabile colla logica di Aristotele), — 3) oppure affermare, colle violenze frequenti nella polemica, il primato della sapienza cr. su tutti i valori infracristiani. Dopo tutto, non è irenismo pacioccone e artificioso ma dovere di giustizia che l'interprete tolga al suo autore tutti gli errori che gli può togliere con una conveniente interpretazione.

Indirizzandole a un conveniente bersaglio, che sempre esiste, si possono ancora ripetere (e di fatto furono ripetute da tutta la letteratura ascetica) le brucianti accuse di Tertulliano: tutta la *doctrina saecularis litteraturae* è sciocchezza davanti a Dio, e il cr. la disdegna (*De spect.* 18, PL 1, 650 B.; *De*

praescr. 7, PL 2, 19 A), i filosofi sono mercanti di sapere e di retorica, lo stesso Socrate è un povero « animal gloriae » (*De avina adversus philosophos* 3 e 1, PL 2, 651 A e 647 A), la filosofia o meglio i « sapientiae professores » sono i padri di tutte le eresie (*De praescr.* 7, *Adv. Marc.* I 13, PL 2, 19 A, 260 B): « miserum Aristotelem qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis...! » (*De praescr.* l. c.). Che cosa v'è dunque di comune fra Atene e Gerusalemme, fra l'Accademia e la Chiesa? rispondano coloro che hanno confezionato un Cr. stoico e platonico e dialettico. « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium » (ivi col. 20 s).

Difatti gli scrittori antieretici, come Tertulliano e Ippolito di Roma, potevano facilmente far risalire tutte le eresie a qualche dottrina p. (accademici, peripatetici, pitagorici, Epicuro, perfino Empedocle) e all'abuso della logica aristotelica. L'ignominia di questa trista progenitura cadde di preferenza sopra PLATONE (V.), « omnium haereticorum condimentarium » (Tertull., *De anima* 23, PL 2, 686 C) e sopra Aristotele (V. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux* cit. p. 221-63, Aristotele nella letteratura greca cr. fino a Teodoro).

In conclusione, non è necessario pensare che i fautori della cultura p. e gli accusatori di essa rappresentino due diverse concezioni interne al Cr.: vero è che gli uni e gli altri guardavano aspetti diversi della cultura p., uno meritevole di stima, l'altro di biasimo.

D) Giustificati questi estremismi, si può ammirare un sufficiente consenso tra gli scrittori cr. nell'ammettere che il cr. può e deve interessarsi alla cultura p.:

1) perché, senza di essa, il cr. non potrebbe vivere nella società degli uomini che la professano e con cui deve vivere;

2) perché, senza conoscerla, non potrebbe esercitare il suo compito apostolico di conversione dei pp. e di cristianizzazione del mondo;

3) perché, senza essa, attirerebbe sul Cr. l'accusa di inferiorità intellettuale. (Nobile ambizione ben documentata. I cr. sapevano che i pp. si traevano con una smorfia di disgusto davanti ai barbarismi e alla grossolana ineleganza della Bibbia; sapevan che il Cr. era deriso per aver reclutato i suoi adepti tra il grosso volgo degli ignoranti, delle femmine, dei miserabili, degli schiavi. Cf. i testi presso P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littérature latine chrét.* I, Paris 1947³, p. 20 ss, 29 ss e note; G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949, p. 271. Valga per tutti un testo di S. Agostino: « Ubicumque invenerint christianum solent insultare, exagitare, irridere, vocare insolsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiae », *Enarrat. in Ps.* XXXIV 8, PL 36, 338. E, malgrado tutte le loro declamazioni in contrario, sentivano « eruditionem [ταίδευσιν] inter humana bona principem locum [πρωτόν] tenere », S. Gregorio Nazianz., l. c., PG 36, 508 B; nobiltà prestigiosa cui avevano diritto gli ormai molti cr. intellettuali non inferiori ai migliori pp., e che in ogni caso spettava al Cr., perfezione finale dell'umanità e compendio di tutte le nobiltà umane);

4) perché, in se stessa, la cultura p. contiene delle verità, sia pure allo stato di frammenti dispersi (teoria dei frammenti, quindi della scelta, della pur-

gazione, comune a Giustino, Atenagora, Lattanzio, Clemente Aless., Minucio Felice, ecc.), che lo stesso S. Paolo non si peritava di citare da Epimenide, Euripide, Arato, e che si devono raccogliere e ricomporre in unità;

5) soprattutto perché essa, convenientemente depurata dagli errori e dalle suggestioni immorali, offre verità scientifiche e strumenti grammaticali e logici che ne fanno una necessaria eccellente *ancella della teologia regina delle scienze*, propedeutica e sussidio irrinunciabile alle scienze religiose, all'interpretazione della Bibbia, all'attuazione del programma cr. di teologizzazione di tutta la cultura umana (« reductio artium in theologiam »). Questa visione accolta e convalidata dall'immensa autorità di S. Agostino (*De doctrina christiana*, PL 34, 15-122), attraverso Cassiodoro (*De instil. div. lit.*, PL 70, 1105-1150), poi attraverso Beda e Alcuino passò per tutto il medioevo, comandando l'organizzazione degli studi ecclesiastici e incorporandosi stabilmente nella visione generale cr. del mondo e della vita. Cf. BEDA, *De schematibus et tropis S. Scripturae*, PL 90, 175-86; ALCUINO, *De dialectica*, PL 101, 952 C, 959 C e tutto l'opuscolo; *De grammatica*, PL 101, 854 A; RABANO MAURO, *De institutione clericorum* III 2 e 20, PL 107, 379 S, 397 S; TEODULFO, *Capitulare* 19 e 20, PL 105, 196; ILDUINO, *Vita S. Dionysii* 17, PL 106, 37 D. Così per tutto il medioevo il principio è invocato per giustificare la versione latina delle opere pp., la loro conservazione e la loro introduzione nella biblioteca cristiana.

E doveva funzionare largamente, poiché, ad es., Ovidio, che non sembra affatto un autore edificante e protreptico alla teologia, ebbe assai più onore di citazioni che nelle età posteriori quando l'utilizzabilità della cultura p. non era più in discussione.

Non si deve credere neanche che il preliminare processo di purgazione, di cui era generalmente ammessa la necessità, consistesse nel cancellare dalla storia le opere o i passi ritenuti riprovevoli. Sarebbe stato impossibile senza condannare quasi tutta la produzione antica. Consisteva soltanto nell'avvertire che quegli scritti non erano *autentici*, non facevano autorità, non si potevano leggere senza vigilanza critica. Anzi, nessuno si interdiceva di trarli a significazioni positive: bastava dare ad essi una interpretazione *allegorica* che ne discopriva l'oro sotto la ganga, sotto l'*involutum* o l'*integumentum*. Cf. M. D. CHENU, *Involutum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, in *Arch. d'hist. doctrin. et littér. du m. âge* 22 (1955) 75-79; Id., *Histoire et allégorie au XII siècle*, in *Festgabe Jos. Lortz II* (Baden-Baden 1958) 59-71; E. JEANNEAU, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, in *Arch. d'hist. cit.* 24 (1957) 35-100.

A prestar ossequio (*obsequi, famulari, ancillare*, ecc.) alla regalità della teologia erano chiamati non solo l'*arte* grammatica, retorica, dialettica degli antichi, non solo la sana *dottrina* circa il mondo, l'uomo e Dio contenuta nei loro scritti, ma anche la *bellezza formale* della loro letteratura e delle loro produzioni artistiche, perché all'abbigliamento della regina si convengono tutti gli splendori creati dall'attività umana. E così gli autori cr. non disdegnarono la ricerca della nobiltà e perfezione stilistica, da veri umanisti, malgrado le indicazioni avverse emergenti dal sogno di S. Girolamo (ancora citato nel sec. XII da Erberto di Losinga ma francamente rite-

nuto esagerato — *non satis sobrie* — da Giov. Gerson nel sec. XIV: Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges-Brux.-Paris 1948², p. 40 e nota 3).

Particolare stima godette la dialettica anche come arma contro l'eresia. Cf. S. AGOSTINO, *De doctr. christ.* II 31, PL 34, 57 s; CASSIODORO, *De institutione div. litter.* 27 e *De artibus et disciplinis liberalium artium* 3, PL 70, 1140 s, 1167 ss; S. ISIDORO, *Etymol.* I 2, II 9, 22, 23 ecc., PL 82, 74 A, 128 C, 140; ALCUINO, *De grammatica*, c *De dialectica*, PL 101, 854 A, 951, 952 C, 959 C ecc.; RABANO MAURO, *De institut. clericorum* III 2 e 20, PL 107, 379 s, 397 s, ecc. Cf. J. DE GHELLINCK, *o. c.*, p. 95 s. In una celebre espressione antica di questi temi si presentava il P. appunto come *praeparatio evangelica*. V. EUSEBIO di Cesarea.

E) Si sente subito che i ricordati titoli di bontà della cultura p. sono a *longe petiti*, accessori, macchinosi. Manca ancora qualche cosa alla dottrina. Ce ne accorgiamo anche perché gli autori cr., nel tentativo di legittimare l'uso della cultura p. ricorrono a spiegazioni evidentemente artificiose. Passi l'opinione che la sapienza p. sia sorta per segreti contatti dei filosofi pp. coi profeti e con S. Paolo (v. oltre). Ma l'opinione che i pp. siano *ingiusti possessori* della sapienza, e che quindi i cr. possono e devono rapirla ai pp. per volgerla a usi migliori, non è proprio convincente. Eppure, proposta da S. AGOSTINO («*Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda*», *De doctr. christ.* II 40, PL 34, 63), diventò un lungo comune per tutto il medioevo. Due testi biblici si citano a conforto di questa tesi: Es III 22, XII 35 (gli ebrei, fuggendo dall'Egitto, per ispirazione di Dio sottrassero agli egiziani, con l'inganno, vasi e vesti per farne migliore uso di quello che ne facevano gli egiziani), e Deut XXI 10-13 (se un ebreo s'invaghirà di una donna fatta prigioniera in guerra, potrà tenercela per moglie; essa dovrà cambiar veste, tagliarsi i capelli e le unghie). Così S. GIROLAMO, *Epist.* XXI 13 ed *Epist.* LXX 2, PL 22, 385, 666; CASSIODORO, *De institut.* 28, PL 70, 1142 A-B; *Glossa ordinaria*, PL 113, 193, 220 s, 474 A; PRUDENZIO di Troyes, *De praedestinatione*, PL 115, 1016 C; RABANO MAURO, *De instit. clericorum* III 18 e 26, PL 107, 396 AB, 404 D; RATERIO di Verona, *Epist.* III 2, PL 136, 650 B; cf. ivi col. 454 A-B; *Chronicon S. Benigni*, PL 162, 842 A; S. PIER DAMIANI, *Sermo VI de S. Eleuchadio*, PL 144, 541 A; RUPERTO di Deutz, *De Trinitate*, In *Deut.* lib. I, 9, PL 167, 928 s... L'allegorizzazione dei ricordati testi biblici ritorna ancora nella famosa lettera del 1228 inviata da Gregorio IX all'univers. di Parigi (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univ. Paris.* I, n. 59, p. 114). Cf. J. DE GHELLINCK, *o. c.*, p. 94 s; H. DE LUBAC, *Exégèse I-I*, p. 290-304, il tema della «bella prigioniera».

La completa giustificazione della validità cr. della cultura p. appare soltanto nella più matura scolastica del sec. XIII, anzi, a nostro giudizio, soltanto nel sistema tomistico. Un'analisi di struttura della teologia, dell'atto di fede, della soprannatura mostra che queste sono realtà di struttura sintetica, che contengono *eminentemente ma intrinsecamente* la filosofia, la ragione, la natura. Si concludono pure a dire che la filosofia e la cultura p. pro-

fana non rivelata è *ancella della teologia*, ma purché s'intenda che la signora non può fare a meno di quell'ancella e licenziarla. Si continui pure a dire con la più veneranda tradizione (per es. con S. Basilio, *Ad adolescentes quomodo possint ex gentiliū libris fructum capere*, PG 31, 564-89; o con Cassiodoro, *De instit.* I praef., I 27-28, PL 70, 1108 B, 1140 ss) che la cultura p. — quella vera e buona, s'intende — è soltanto un «mezzo» rispetto alla sapienza cr. rivelata e quindi non è desiderabile per se stessa, purché si intenda che è un mezzo necessario e intrinseco all'atto stesso del sapere cr.; e la «moderazione» che si raccomanda alla fatica umana dell'apprendimento della verità razionale, è quella stessa che si raccomanda nello studio teologico e non riguarda la «verità» che, in nessun ordine, non ha mai un «troppo» o un «basta».

Così la utilizzazione cr. della cultura p., che invero da sempre fu un fatto pratico, riceve la più pacificante giustificazione teorica (v. MONDO). Più oltre il problema perde d'interesse e si ripone soltanto per qualche aspetto marginale: che cosa conferisce all'educazione del «cittadino» lo studio dei classici? quali autori, greci e latini, sono adatti a educare e quali non? quali si dovranno inserire nei programmi scolastici degli stati moderni? come s'ha da intendere l'umanismo e il «rinascimento» della classicità? E si trova anche tempo di accendere la deliziosamente oziosa «querelle des anciens et des modernes» (cf. L. WENDEL, *La querelle... et l'humanisme*, in *XVII siècle* [Paris 1951], n. 9-10, p. 15-34; MARGIOTTA, *Le origini italiane de «La querelle...»*, Roma 1953).

Indici (incompleti) dei poeti pp. latini e greci citati dagli scrittori latini cr. fino a Innocenzo III, e degli autori pp. latini e greci utilizzati, lodati o biasimati dagli scrittori latini cr. fino a Innocenzo III, PL 218, 1275-80, e 1281-88; v. anche indici (incompleti) de *virtutibus ethnicorum* e de *vitiis et erroribus ethnicorum*, PL 220, 783-88 e 937-42. — H. LECLERCQ, *Lettres classiques*, in *Dict. d'arch. chrét.* VIII-2, col 2885-942. Della enorme letteratura sull'argomento indichiamo alcuni studi recenti (che informano anche sulla produzione precedente) consecrati ai molti aspetti particolari del problema generale (v. anche paragrafi ss).

A. M. CAYUELA, *Humanidades clásicas. Analisis de sus aptitudes para constituir la base de unos estudios esencialmente formativos*, Saragozza 1940 (pp. 827), diligente enciclopedia sul giudizio cr. e l'atteggiamento della Chiesa verso i classici nelle varie epoche; cf. specialmente p. 621-777. — H. J. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; *Id.*, *Retractatio*, ivi 1949, correzioni e aggiunte all'opera precedente. — CH. N. COCHRANE, *Christianity a classical culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine*, New-York 1940 (pp. VII-523). — D. P. LOCKWOOD-R. H. BAINTON, *Classical and biblical scholarship in the age of the Renaissance and Reformation*, in *Church history* 10 (1941) 125-43. — J. PEREZ DE URBEL, *Lucha y abrazo de la Musa y el Angel*, in *Escorial* 2 (1941) 333-51: la filosofia, la poesia, l'arte antica, che all'inizio trovarono nel Cr. indifferenza e ostilità, finirono per trionfare in seno alla Chiesa. — H. FLEURY, *Hellénisme et christianisme*. S. Grégoire de Nazianze, Paris, Beauchesne. — E. GILSON, *Le christianisme et la tradition philos.*, in *Les sciences philos. et thol.* 2 (1941-42) 249-66: influenza filosofica del P. sul Cr. La quale grosso modo si può riassumere così: platonismo dei Padri, aristotelismo della Scolastica. — P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*. *De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, 1948², opera magistrale che porta avanti e precisa le ricerche di

J. E. SANDY (*History of classical scholarship*, 1903, 1921), M. ROGER (*Enseignement des lettres latines d'Anseon à Alcuin*, Paris 1905), H. J. MARROU (S. Augustin cit.), ecc. — GUY DE TERVERENT, *Les énigmes de l'art*, III, *L'héritage antique*, Paris 1946 (pp. 77): la persistenza delle leggende antiche nell'arte del medioevo e del rinascimento, che in nessun caso è ricostituzione ma interpretazione. — J. LECLERCQ, *L'humanisme béneictin du VIII au XII s.*, in *Analecta monastica I* (Città del Vat. 1948) 1-20.

GER. L. ELLSPERMAN, *The attitude of the early christian latin writers toward pagan literature and learning*, Washington 1949: testi di Minucio Felice, Tertulliano, S. Cipriano, Arnobio, Lattanzio, S. Ilario, S. Ambrogio, S. Gerolamo, Rufino, S. Agostino circa la poesia, la filosofia, la retorica pagana. — G. HIGHER, *The classical tradition. Greek and Roman influences on western literature*, London 1949 (pp. XXXVIII-763). — FRANCO SIMONE, *La «reductio arrium ad sacrum Scripturam» quale espressione dell'umanesimo medievale fino al sec. XII*, in *Convivium* 1949, p. 887-927. — PL. TEMPELS, *La christianisation des philosophes païennes*, Anversa 1949 (pp. 40), anche per l'odierno mondo missionario. — J. MADZO, *La literatura patristica transmisora de la cultura antigua*, in *Rev. españ. de teol.* 10 (1950) 257-87. — P. LA COUR, *Hellénisme et christianisme. La prodigieuse influence de la Grèce sur la pensée religieuse occidentale*, Paris 1951. — E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, importante per la valutazione della «razionalità» greca. — M. L. W. LAISTNER, *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*, Ithaca-New-York 1951, tre conferenze. — J. H. WASZINK e altri, *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*, I, Haarlem 1951 (pp. VIII-602). — W. H. V. READE, *The christian challenge to philosophy*, London 1951: «il platonismo fu battuto non perché Giustino chiuse l'Accademia [la scuola di Atene, nel 529], ma perché il Cr. intellettualmente e moralmente era superiore» (p. 187). — E. DELARUELLE, *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre christianisme et paganisme au III s.*, in *Bullet de littér. ecclési.* 53 (1952) 161-72: il confronto tra Minuccio Fel. Octavio V-VIII e Plotino Enneade II, 9, tra S. Ireneo e l'astrologia gnostica mostra che il P. preponne all'uomo il cosmo mentre il Cr. s'interessa più al destino personale dell'uomo che all'intelligibilità del cosmo. — R. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* [con la filosofia di Platone, assunta come la più rappresentativa del pensiero occidentale e la più vicina alla mentalità biblica], Göttingen 1952. — H. HOLBORN, *History and the study of classics*, in *Journal of the history of ideas* 14 (1953) 33-50. — P. LEHMANN, *The benedictine order as the transmission of the literature of ancient Rome in the middle ages*, in *Downside Review* 71 (1953) 407-21. — A. WIFSTRAND, *Fonkyrkan och den grekiska bildingen*, Stoccolma 1957: né ostilità né contaminazioni ma coesistenza pacifica e scambi reciproci, del resto spesso preparati di lunga data nel giudaismo ellenizzato della Diaspora. Le 5 lezioni trattano: l'atteggiamento generale del Cr. di fronte all'ellenismo in vari momenti; la retorica e i metodi letterari, usati dai Padri come mezzi di espressione; la scienza e lo spirito scientifico (dalle scienze naturali alla filosofia, alla storia); il materiale di *exempla*, riferimenti a fatti storici o a miti, citazioni e allusioni, che si adottano in qualsiasi esposizione cr.; l'influenza del cr. sugli autori pp. — H. HAGENDAHL, *Latin Fathers as the classics*, Göteborg 1958: Lucrezio e gli apologeti (Arnobio e Lattanzio fanno di Epicuro un uso che non ha paralleli nella letteratura latina; essi utilizzano contro il P. gli argomenti adottati da Lucrezio contro la credenza negli dei; Lattanzio, *Inst.* VII 27, 6, applica a Cristo quando Lucrezio *De nat. rer.* VI 24-28, dice del suo maestro Epicuro); citazioni e reminiscenze classiche in S. Girolamo

(il quale resta un convinto umanista; Cicerone e Virgilio sono citati più di ogni altro classico, e Virgilio due volte più che Cicerone); questioni miscelanee (le 4 passioni e le 4 virtù presso i Padri; trasposizioni cristiane di temi e miti pp. come quello dell'età del ferro). — W. JAEGER, *Paideia Christi*, in *Zeitschr. f. die neustemalen. Wissenschaft.* 50 (1959) 1-14: fin dall'origine il Cr. s'è inserito, senza alterarsi, nella cultura greca, della quale accetta la «paideia», pur dandole contenuto nuovo. — A. QUACQUARELLI, *La retorica antica al bivio*, Roma 1956, confronto fra l'Ad Nigrinum di Luciano da Samosata e l'Ad Donatum di S. Cipriano; conversazione della retorica alla filosofia e della filosofia al cristianesimo. — Id., *Retorica e liturgia anteniana*, Roma 1960: sopravvivenze della retorica antica nella liturgia. — W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristl. Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien 1958. — RAGNAR HOLTE, *Logos spermatikos. Christianity as a ancient philosophy according St. Justin's Apologies*, in *Studia theolog.* 12 (1958) 109-68.

N. E. NELSON, *Cicero's «De officiis» in christian thought* (100-1300), Ann Arbor 1933. — J. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Frib. i. S. 1940. — L. SANDERS, *L'hellénisme de S. Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain 1943. — M. GOEMANS, *Het tractaat van Basilius den Gr. over de klassieke studie*, Nimega-Utrecht 1945, prolusione sul cit. *Ad adolescentes*. — E. K. RAND, *Cicero in the courtroom of S. Thomas Aquinas*, Milwaukee 1946 (con due appendici, una sulle virtù cardinali, l'altra sull'utilizzazione che S. Tommaso fa di Boezio e di Seneca); da notare che S. Tommaso non cita le opere dell'ultima decade di Cic. come *De oratore*, *Brutus*, *Orator*; frequentissime sono, nella *Summa Theol.*, le citazioni delle opere giovanili di Cic. (70 volte è citato il *De inventione*, 25 volte il *De officiis*); le opinioni di Cic., molto spesso citate nel *Sed contra*, non sono mai riprovate; nel trattato sulle virtù sembrano anzi preferite alle stesse opinioni di Aristotile e S. Agostino. — J. BOURKE, *St. Thomas and the greek moralists*, Milwaukee 1947. — A. H. THOMPSON, *Classical echoes in medieval authors*, in *History* 33 (1948) 29-48. — J. LERCHER, *Die Persönlichkeit des hl. Gregorius van Nas. u. seine Stellung zur klassischen Bildung* (dalle sue lettere), Innsbruck 1949. — C. TIBILETTI, *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, in *Salesianum* 11 (1949) 97-117. — J. MADZO, *Ovidio en los santos Padres españoles*, in *Estudios ecclési.* 23 (1949) 233-38. — PH. DELHAYE, *Une adaptation du «De officiis» au XII s.* Le «Moralium dogma philosophorum», in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 16 (1949) 227-58, 17 (1950) 1-28; il «Moralium dogma phil.» (sec. XII, di Guglielmo di Conches) ha 517 citazioni pp. contro appena 13 citaz. cr. — J. T. MUCKLE, *Clement of Al. on philosophy as a divine testament for the Greeks*, in *The Phoenix* 5 (1951) 79-86. — Id., *Clement of Al.'s attitude toward greek philosophy*, in *Studies in honour of Gibl. Norwood*, Toronto 1952, p. 139-46. — A. D. LEEHAN, *Hieronymus' dream*, Leida 1952. — J. MADZO, *Citas y reminiscencias classicas en los Padres españoles*, in *Sacris eruditi* 5 (1953) 105-32. — J. DUMORTIER, *La culture profane de S. Jean Chrys.*, in *Mélanges de science relig.* 10 (1953) 53-62. — G. BARDY, *S. Jérôme et la pensée grecque*, in *Irenikon* 26 (1953) 337-62; secondo il Bardy, S. Girolamo ha scarso interesse al pensiero greco, di cui non possiede una conoscenza approfondita. Il divio fra oriente ed occidente è già avanzato. — P. VALENTIN, *Héracrite et Clément d'Alex.*, in *Rech. de science relig.* 46 (1958) 27-59: Clem. cita Eracito con simpatia e ne applica la dottrina del Logos alla conoscenza relig. — M. TESTARD, *S. Augustin et Cicéron*, I, *Cicéron dans la formation et l'oeuvre de S. Augustin*, II, *Répertoire des textes*, 2 voll., Paris 1938: Agostino legge i filosofi in Cicerone e attraverso Cicerone, e Cicerone è il suo maestro (anche la sosta di Ago-

stino nello scetticismo è dovuta alla lettura degli *Accademici* di Cic., p. 83 ss, 93 ss; i dialoghi di Cassiciaco «riprendono i temi della conversione filosofica ciceroniana e li portano a sfociare nel Cr.», p. 175). — CH. DELHAYE, «Grammatica» et «Ethica» au XII s., in *Rech. de théol. anc. et médiév.* 25 (1958) 59-110, moralizzazione medievale degli autori pp. — C. VANSTENKISTE, *Cicerone nell'opera di S. Tommaso*, in *Angelicum* 36 (1959) 334-38: lista completa delle citazioni. — J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959, 2 voll.; cf. J. M. J. CONGAR, *S. Isidore et la culture antique*, in *Rev. des sc. rel.* 35 (1961) 49-54. — v. in questa enciclopedia i singoli autori cr. e pp.

Alcuni temi particolari. — DAVID AMAND, *Falaise et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antijudaïque de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain 1945 (pp. XXVIII-610). — TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden erster christl. Jahrh. u. bei Klemens von Al.*, Freiburg 1949. — M. A. STORIS, *Die Klassische u. die christl. Cheirotomie in ihrem Verhältnis, in Theologia* 20 (1949) 314-34, 524-41; 21 (1950) 103-24, 239-57, ecc. — C. ALB. MASCHI, *Humanitas romana e caritas cristiana come motivi giuridici*, in *Jus I* (1950) 266-74. — R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philos. païenne et dans la théologie chrét.*, Paris 1951 (v. MAGNANIMITÀ). — N. HUGEDÉ, *La métaphore du Miroir dans les épîtres de S. Paul aux Corinthiens* [I Cor XIII 12, II Cor III 8], Neuchâtel-Paris 1957: la visione «in speculo» non è visione oscura ma soltanto mediata. L'immagine appartiene alla predicazione popolare ellenistica; ma la conoscenza di Dio che essa esprime non appartiene all'ellenismo, filosofico o mistico, bensì al giudaismo. — M. AUBINEAU, *Le thème du «bourrier» dans la littérature grecque profane et chrét.*, in *Rech. de science relig.* 47 (1959) 185-214: il fango dell'Ade, idea di origine orfica, ritorna in qualche rappresentazione cristiana dell'inferno; il fango del corpo e dei vizi, in cui è immersa l'anima, ritorna nei Padri greci; il tema del porco che si avvolge nel fango. — W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philos. Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 70 (1959) 1-45. — E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au V s.* La querelle de l'âme humaine en Occident, Paris 1959.

V. Vocazione dei gentili. v. VOLONTÀ SALVIFICA, MISSIONI.

A) «Gesù era, senza dubbio, per i suoi sentimenti un nazionalista estremo; per convincersene, basta ricordare la sua aspra risposta alla Cananea, il suo atteggiamento sprezzante a riguardo dei pagani e dei pubblicani, le espressioni significative di figlio d'Abramo e di figlia d'Abramo (Luc XIX 9; XIII 16), il suo profondo amore per Gerusalemme e la sua dedizione alle pecorelle perdute della casa d'Israele» (KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, versione dall'originale ebraico, Berlino 1930, p. 573). E difatti, frantumando il Vangelo e scegliendo testi opportuni si può confezionare un estremo nazionalista e razzista e tant'altre figure, anche opposte, a piacimento. Col metodo delle antologie si può incoronare o impiccare chiochiosia; metodo sterile, dunque, ché l'antologia dei sic è annullata dalla ugualmente possibile antologia dei non.

Gesù esclude i gentili dalla cognizione del suo messaggio e dall'appartenenza al suo regno: cf. Mat X 5-6, XV 24-26. Eppure Gesù chiama alla cognizione del suo messaggio e alla cittadinanza del suo

regno tutti i popoli e tutti gli individui facendo dipendere dall'accettazione dell'appello i destini eterni dell'uomo: cf. Mat XXVIII 18-20, Marco XV 15-16, Atti I 8; si potrebbe anzi sospettare — sempre prendendo i testi unilateralmente — che Gesù sia antigiudeo: cf. Mat XXI 41, 43, XXII 9.

Gesù disprezza pagani e pubblicani: cf. Mat V 46-47, VI 7, 32, XVIII 17. In contrario valgano le citazioni sopra fatte. I pubblicani eran da Gesù amati. Matteo (IX 9 ss) e Zaccheo (Luca XIX I ss) erano pubblicani. Di siffatta gente il Signore ha tale cura che i tre sinottici concordemente notano come se ne scandalizzassero i puritani d'allora: cf. Mat IX 11 ss, Marco II 16 ss, Luca V 30 ss. Gesù ardi perfino segnalare i pubblicani all'ammirazione: cf. Mat XXI 31-32, Luca XVIII 9 ss.

Gesù riconosceva esser privilegio il discendere da Abramo (Luca XIII 16, XIX 9); egli stesso discendeva da lui e gli evangelisti ne fanno un titolo di gloria: cf. Mat I 1 ss, Luca 23 ss. Eppure Gesù faceva sì poco conto del titolo del sangue, che, imitando il suo Precursore (Mat III 7 ss), lanciava vituperi contro quella generazione prava e adultera, contro quei figli del diavolo: cf. Mat XII 45, XVI 4, Giov VIII 44.

Gesù amava la patria. Eppure sembra che solo un antipatriota, un disfattista potesse rovesciare sui capi della sua nazione una raffica di «Guai a voi!» come quella che è nel c. XXIII di Matteo, e potesse reiterare l'anatema contro Cafarnao e l'altre città presso il lago, contro la capitale e il suo tempio magnifico: cf. Mat XI 20 ss, Luca XIII 34-35; Mat XXIII 37-39, Luca XIX 43-44; Mat XXIV 1-2 e paralleli.

B) Si potrebbe continuare questa rassegna di testi opposti e ricercarla nello stesso Vecchio Test., che pure sembra e si dice più gelosamente e duramente nazionalistico (v. ISRAELE, GIUDAISMO E CR., EBREI E CRISTIANI).

Negli scritti rabbinico-talmudici affiora un continuo disprezzo per tutti quelli che non sono ebrei, per i «gölm» stimati indegni di possedere la rivelazione divina e perfino la natura umana. «Il migliore dei gentili, sentenza un rabbino, dovrebbe essere ucciso». Ma tale esacerbato particolarismo esula dai libri dell'Antico Testamento ai quali l'autentico giudaismo sarebbe dovuto conformarsi. La teologia biblica missionaria ha ben rilevato (spesso con un imperfetto metodo antologico) le ispirazioni universalistiche del V. Test., indirette e dirette.

Le prime si possono rintracciare nei rimproveri fatti da Dio ad Israele, colpevole di crimini più nefandi di quelli dei pagani, nelle molteplici manifestazioni di Dio a personaggi non ebrei fuori della Terra Santa, nella missione affidata da Dio ai gentili sia di esecutori della divina giustizia contro gli ebrei (l'Assiria è la verga della ira di Jahvé; Babilonia è il martello col quale Dio schiaccia le nazioni e distrugge i regni; Dio stesso combatte contro Gerusalemme accanto ai Caldei...), sia di collaboratori di Dio nella liberazione degli ebrei (Ciro è suscitato da Dio per liberare il popolo dalla cattività di Babilonia; è l'Unto di Jahvé, il suo pastore; per suo mezzo gli uomini conosceranno la potenza di Dio e Gerusalemme sarà riedificata. Anche la potenza di Roma entra nei disegni divini: a essa i giudei chiedono alleanza per difendersi dai greci, e i romani accettano. Prima d'allora erano state biasimate, tutte le alleanze con popoli gentili).

Più direttamente le genti partecipano del programma divino di salvezza nei primi 11 capi della Genesi. In Adamo-Eva tutta la umanità, ebrei e non ebrei, peccò; su tutti gli uomini gravarono le conseguenze del peccato originale; e tutti gli uomini erano chiamati a godere la vittoria di un'unica Donna e di un unico Seme in lotta contro un unico serpente. L'umanità è un blocco monolitico davanti a Dio nella creazione, nella conservazione, nella provvidenza, nella riabilitazione, nella lotta e nella vittoria.

La scelta che in seguito Dio fa d'Israele non è fine a se stessa, ma è un mezzo di salute per tutte le genti: quel « seme » sarà « la benedizione di tutte le genti ». Le continue promesse fatte da Dio ad Abramo ed agli altri patriarchi (Gen XII 1-3, XIII 14-17, XVII 1-8, ecc.) hanno sempre per sfondo tutto il genere umano; e da Guida uscirà colui al quale tutte le genti ubbidiranno (Gen XLIX 10). Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Mosè sono circondati da gentili, in favore dei quali Dio più volte interviene.

Con la costituzione formale d'Israele e con la rivelazione del Sinai non cessa l'universalismo della Bibbia. Molte espressioni bibliche pongono al centro delle benedizioni messianiche Israele, ma non è l'Israele secondo la carne, bensì l'Israele nella sua funzione di missionario di Dio presso tutti i popoli, l'Israele di Dio, secondo lo spirito (Rom IV 11, IX 6-13, Gal IV 21-31), composto dalla pienezza delle genti. L'Israele storico appare molto amato e molto deludente; né i profeti, né il Messia riescono a legarlo a Dio; le stesse preferenze di Dio per esso furono l'occasione del suo accecamento.

Dell'intervento di Dio a favore dei gentili l'episodio culminante è la missione di Giona a Ninive. Non mancano lodi tributate a non ebrei: Rahab, la cananea, Jahel, Uria, la vedova di Sarepta, Naaman siro, Nabuccodonosor, Ciro...; la loro protezione nel servizio di Dio è messa in contrasto con l'ostinazione d'Israele: « Io sono ricercato da quelli che prima non chiedevano di me, sono stato trovato da quelli che prima non mi cercavano. Ho detto: « Eccoli, eccomi » ad una nazione che non portava il mio nome » (Is XLIV 28). Lo stesso Servo di Jahvè è condannato dal suo popolo; dinanzi a lui si prostreranno i re delle genti e « molte saranno le nazioni di cui egli desterà l'ammirazione; i re chiuderanno la bocca dinanzi a lui perché vedranno quello che non era loro mai stato narrato e apprenderanno quello che non avevano udito » (Is LII 12). Non è da stupire che la Bibbia ci presenti molti eroi di santità tra i pp.: i patriarchi antediluviani (Seth, Enoc, Noè), Melchisedech tipo del sacerdote e del sacrificio di Cristo, Danel d'una santità e sapienza proverbiale (Ezechiele XIV 14), Giobbe modello della pazienza... E personaggi non ebrei appartengono alla genealogia del Messia: Rahab cananea e Ruth moabita.

Innumerevoli poi sono i testi particolari che profetizzano la conversione delle genti. Uno dei più belli e più recenti è Sap XI 23-XII 2: « Tutto il mondo, o Signore, è come un atomo sulla bilancia — e come una rugiada che di mattino si posa sulla terra. — Tu però hai pietà di tutti, perché tutto puoi — e chiudi un occhio sui peccati degli uomini per convertirli — poiché tu ami tutti gli esseri e nulla abborri di quanto hai fatto. — E invero, se tu odiassi cosa alcuna, neppure l'avresti prodotta. E poi come può durare se tu non volessi? — o conservarsi ciò che non fosse da te chiamato? — Ma tu usi riguardi a

tutte le cose, perché sono tue, o Signore, che ami la vita — poiché in tutte è il tuo soffio incorruttibile. — Perciò i travati li castighi poco per volta — e rinfacciando i loro falli ne li ammonisci — affinché, dato bando alla malizia, — credano in te ».

Le genti sono sempre presenti nel piano divino di salvezza. Dio, loro creatore, padre e governatore, non le distrusse nel periodo da Adamo a Noè; le purificò nel diluvio; le attese da Noè fino ad Abramo e Mosè, da Mosè fino a Cristo. Le elevò alla dignità di figli di Dio e di vero Israele proprio per mezzo di quel seme che doveva uscire da Israele.

C) Non c'è motivo di negare le due ispirazioni, nazionalista e universalista, della Bibbia. Il modo più congruo di togliere l'apparente contraddizione, il più illuminante e il più sintonizzato con lo stile generale della provvidenza salvifica divina, ci sembra questo: 1) il programma divino di salvezza si estende a tutti i popoli, a tutti gli uomini, nessuno escluso; 2) mediatore della salvezza o collaboratore di Dio nell'attuazione del piano di salvezza (Dio infatti suol chiamare uomini e cose, a titolo di « cause seconde », a collaborare con lui, « causa prima », nella produzione dell'ordine naturale e soprannaturale) doveva essere il popolo ebraico, all'uopo « pre-scelto », educato da una millenaria pedagogia divina, costituito depositario della rivelazione e dei mezzi di salvezza, cumulo di privilegi affinché, godendo esso stesso della salvezza, fosse in grado di amministrarla a tutti gli altri popoli; 3) ma gli ebrei rifiutarono questo compito di mediatori, alleati scelti e collaboratori di Dio, allontanandosi essi stessi dalla salvezza e rendendosi inadatti a portarla ai popoli (è questo il mistero della caduta e della riprovazione del grande popolo eletto); 4) ma poiché il programma divino enunciato da Dio nella Genesi e nei profeti non doveva venir meno, la provvidenza salvifica, scartata la mediazione della Sinagoga indocile, chiamò alla funzione ministeriale mediatrice la Chiesa, stavolta assicurando ad essa l'infedeltà.

Gesù predica ai suoi compatrioti; a essi invia i suoi discepoli. Tuttavia spesso — più spesso di quanto solitamente si dice — allude alla conversione del mondo p. e al posto che gli è riservato nel giorno del giudizio, anche a detrimento degli ebrei. E non cade perciò in contraddizione: Gesù riprende il tema antico della venuta dei gentili alla montagna del Signore e della loro partecipazione al banchetto che Dio offrirà ai suoi alla fine dei tempi, quando la santa Sion sarà divenuta il centro del mondo nuovo. Anche gli Apostoli, anche S. Paolo si indirizzano dapprima agli ebrei; ma dopo il rifiuto degli ebrei si rivolsero direttamente ai gentili, avendo compreso che la morte di Gesù inaugurava il tempo della conversione dei pp. annunciata da Gesù e dai profeti. Tutto si svolge davvero come se il programma divino della salute avesse chiamato il popolo eletto alla funzione di Chiesa, salvatrice dei popoli, unica depositaria dei mezzi di salvezza da distribuirsi al mondo; ma per la defezione del popolo eletto la missione evangelizzatrice e salvatrice fu affidata a un'altra Chiesa, per il cui ministero tutti gli uomini — e ormai anche gli ebrei, che non amministrano, come avrebbero potuto e dovuto, ma soltanto aspettano la salute — saranno ricondotti alla casa del Padre.

J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1956 (pp. 70); vers. franc., *Jésus et les*

païens, Neuchâtel-Paris 1956. — B. REICKE in *Svensk teologisk Kvarstalskrift* 26 (1950) 77-100: la missione ai pp. appare nella predicazione di Gesù già prima della sua morte, più nettamente dopo la risurrezione: dalla vocazione degli ebrei si passa a quella dei pp. attraverso la croce. I testi più sicuri e primitivi sono Mt X 17-23 e XXIV 9-14. — ERIC PETERSON, *Le mystère des juifs et des gentils dans l'église*, Paris 1936. — L. CERFAUX, *Le monde païen vu par S. Paul*, in *Studia hellenistica* 5 (1949) 155-63. — J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hébreux. Une étude sur mévéc et l'exhortation finale de l'épître*, in *Salesianum* 2 (1949) 62-96. — A. STROBEL, *La conversion des gentils dans les Psaumes*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa* 20 (1950) 5*-46*. — A. BERTRANGS, *La vocation des gentils chez S. Paul*, in *Ephém. theol. Lovan.* 30 (1954) 391-415. — J. DUPONT, *La salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes*, in *New Test. Stud.* 6 (1959-60) 132-55: la predicaz. del Vangelo ai gentili è, per Luca, parte integrante del piano di Dio e del mistero di Cristo attestato dai profeti. — A. M. DENIS, *L'adoration des Mages vue par S. Matthieu*, in *Nouv. Rev. théol.* 81 (1959) 32-39: Matteo vuol mostrare che il Cristo, ripudiato dagli ebrei, è adorato dai gentili. v. VOLONTÀ SALVIFICA, MISSIONI.

VI. Salvezza dei pagani. v. INFEDELI V; BATTESIMO; VOLONTÀ SALVIFICA. — J. DANIELOU, *Il mistero della salvezza dei popoli*, vers. ital., Brescia 1954. — A. HASTINGS, *The salvation of unbaptized infants*, in *Downside Review* 77 (1959) 172-78.

VII. Virtù dei pagani. v. VIRTÙ. — A) Si attribuisce a S. Agostino la dura sentenza: *Virtutes gentium splendida vita*. Il testo non si trova in S. Agostino, ma vi si trova il senso: *De civ. Dei* XIX 25. Nel l. V è meno severo di quanto solitamente si dice, ma diventa severissimo dopo il 419 nella controversia con Giuliano d'Efclano, e non c'è modo di edulcorare il suo pensiero. La ricordata sentenza, spesso citata dai protestanti, non proviene né da Lutero né da Calvino; non si sa chi abbia immaginato il termine *splendida*. Cf. P. JACCARD, *De S. Augustin à Pascal. Histoire d'une maxime sur les vertus des philosophes*, in *Rev. de théol et de philos.* 28 (1940) 41-55. S. Tommaso non usa la formula. Quando parla delle virtù degli infedeli, menziona la sentenza 106 di S. Prospero, più generica e più larga: *Omnis infidelium vita peccatum est* (PL 45, 1868, citata solitamente secondo la *Glossa*, PL 114, 516 C).

B) Checché si pensi della formula e della precisa dottrina di S. Agostino (cf. J. M. DALMAU, *Sobre un punto difícil de exegesis agustiniana*, in *Estudios ecles.* 23 [1949] 59-65; J. WANG TCH'ANG TCHÉ, *S. Augustin et les vertus des payens*, Paris, Beauchesne), è certo che appartiene alla dottrina della RIFORMA (v.) e del GIANSENISMO (v.) l'impossibilità per i pp. di porre opere buone e la qualificazione delle loro opere, fossero pure delle migliori, quali peccati: « cum sit fomite corruptus, etiam opera ipsa bona iniusta sunt et peccata », insegnava Lutero. Infatti, supponendo con lui, che il PECCATO originale (v.) abbia interamente radicalmente corrotto la natura umana, le sue potenze e in particolare il libero arbitrio, tutte le opere dell'uomo (v. FEDE ED OPERE) saranno fatalmente guaste, come frutti di un albero avvelenato in radice; e quanto più l'uomo si sforza di piacere a Dio, tanto più riesce soltanto a dispiacergli dimostrando la sua presunzione e il suo disprezzo della Redenzione di Cristo.

G) È altresì certo che questo grande tema protestante, suppergiù ritornante con gli stessi termini e per gli stessi presupposti dogmatici, presso i giansenisti, è irriducibilmente estraneo alla dottrina cattolica che, partendo da diversi presupposti, non lo tollera in sé e lo condanna grazie a un'altra sistematica teologica (ferma in tutti i punti, tranne forse sul destino oltremondano dei giusti pp.): « Si quis dixerit opera omnia quae ante justificationem fiunt [quindi le opere dei pp.], quacumque ratione facta sint [quindi anche quelle compiute «secondo natura», secondo la retta norma razionale], vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius qui nititur se disponere ad gratiam tanto eum gravius peccare, anathema sit » (conc. di Trento, sess. VI, 13 gen. 1547, *canones de justificatione* 7, DENZ.-B. n. 817). È dunque solenne tesi cattolica che il p. può porre delle azioni morali che non sono peccati e non meritano l'odio di Dio e che lo dispongono alla GIUSTIFICAZIONE (v.); tali sono le azioni che il p. pone secondo l'unica NORMA (v.) per lui disponibile, quella naturale razionale (v. LEGGE naturale).

La ricordata condanna del Tridentino è ribadita da S. Pio V (bolla *Ex omnibus afflictionibus* 1 ott. 1567) contro Michele BAIO (v.), che insegnava: « *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia*; Nonnisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus, et gratiae Christi iniuriam facit qui ita sentit et docet; *Infidelitas pure negativa* in his in quibus Christus non est praedicatus, *peccatum est* », propos. 25, 65, 68, DENZ.-B. n. 1025, 1065, 1068); nonché da Alessandro VIII contro i giansenisti (decr. del S. Ufficio 7 dic. 1690), che insegnavano: *Necessè est infidelem in omni opere peccare* (propos. 8, DENZ.-B. 1298) e da Pio VI (cost. *Autorem fidei* 28 ag. 1794) contro il sinodo di PISTOIA (v.) il quale, col linguaggio del giansenismo, insegnava del pari la fatale peccaminosità delle opere di chi non ha la grazia (DENZ.-B. 1523).

Non solo al pagano (che non è sempre e di necessità un peccatore fuorché per il peccato originale), ma anche al peccatore la dottrina cattolica riconosce la possibilità — anzi il dovere — di porre opere buone (cf. DENZ.-B. 1035 e 1040: « *Omne quod agi peccator vel servus peccati, peccatum est*; In omnibus suis actibus peccator servit dominantibus cupiditati », sono proposizioni di Baio condannate da S. Pio V; ivi 1523: « *Hominem sine gratia esse sub virtute peccati, ipsumque in eo statu per generale cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere* », è un errore del sinodo di Pistoia), in particolare le opere prerequisite alla valida ricezione dell'assoluzione sacramentale (cf. ivi 898, 915).

D) Naturalmente, le opere poste in stato di paganità, fossero pure ottime, non meritano di condigno né la giustificazione — ché la prima grazia, *principium merendi*, non si merita in nessun modo di condigno — e neanche la salvezza soprannaturale; quando pur si volesse dire che al giusto p. Dio darà sempre la salvezza, si dovrà intendere: la darà gratuitamente. Se dunque per opera virtuosa si intende l'opera meritoria della salvezza soprann. allora le opere dei pp. non sono virtuose. Ma il dizionario cattolico corrente intende per azione virtuosa quella che è conforme alla NORMA (v.); e se è conforme alla norma naturale o razionale si dovrà dire naturalmente vir-

tuosa, benché nel caso del p. che non ha la fede e la grazia, non sia anche *meritoria* della beatitudine soprann. (v. MERITO).

Non è adeguata la disgiunzione insegnata da Baio: « le azioni umane o sono malvagie meritevoli della morte eterna, o sono buone meritevoli della vita eterna » (prop. 2, DENZ.-B. 1002), poiché vi possono essere azioni buone (dei pp., dei peccatori), eppure non meritevoli della vita eterna.

E non è affatto cadere nell'errore di PELAGIO (v.) il credere che dalle sole forze di natura possono derivare qualche bene naturale (prop. 37, DENZ.-B. 1037). Tocché proprio alla Chiesa fare l'apologia della capacità di bene (peraltro non meritorio) dei pp. contro i giansenisti che insegnavano: « Omne quod non est ex fide christiana supernaturali... peccatum est » (DENZ.-B. 1301) e contro Pascasio QUESNEL (v.) che cupamente insegnava: « Voluntas quam gratia non praevinit, nihil habet luminis nisi ad aberandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum » (prop. 39, condannata con molte altre, che tradiscono palesemente la originaria ispirazione pessimistica luterana, constit. *Unigenitus* 8 sett. 1713, DENZ.-B. 1389).

B) Dunque, le opere dei pp. conformi alla norma razionale non sono peccaminose, ma buone. È un'altra questione se i pp. possano a lungo conservarsi fedeli alla retta norma razionale senza una speciale grazia divina. E si risponde che no, perché l'uomo, da solo senza uno speciale aiuto di Dio, non dura a lungo nello sforzo necessario a trattenersi nella norma e a correggere la gravitazione antagonista lasciata in lui dal PECCATO originale (v.). Non è qui il luogo di precisare se una creatura possa essere dannata per un fattore estrinseco alla sua volontà personale (il peccato orig.). v. SALVEZZA degli infedeli.

F) Circa il premio che compete alle azioni buone dei giusti pp. (che per grazia di Dio non si fossero macchiati di peccati mortali personali), sappiamo assai poco. v. SALVEZZA. È certo che se non riceversero la giustificazione, non potrebbero evitare l'INFERNO (v.), inteso come privazione della VISIONE beatifica (v.) o « pena del danno », conseguente al PECCATO originale (v.), ma è altresì certo che il loro inferno non sarà quello che punisce coloro « qui mala egerunt ».

G) Circa l'efficacia delle opere buone dei pp. rispetto alla GIUSTIFICAZIONE (v.) è certo che non la meritano *de condigno* (v. MERITO); ma è altresì certo che non sono del tutto inefficienti. Secondo il linguaggio comune si dice che *dispongono* o *preparano* l'anima alla giustificazione, lasciandosi nell'ombra solenne del mistero le ragioni e i modi dell'intervento di Dio, che dà tutto all'uomo e vuole tutto dall'uomo, senza commisurare il suo dono alla risposta dell'uomo.

H) Così si giustifica un tema classico, tanto caro ai primi scrittori cr., che presentavano il P. razionale e virtuoso come *praeparatio evangelica*, un itinerario lanciato verso il Cr., una pedagogia providenziale dell'uomo, propedeutica alla fede. È presumibile che gli scrittori cr., guidati da nobili intenti apologetici ed esortatori, abbiano diminuito le effettive distanze fra P. e Cr. sia per togliere i motivi della reazione p. contro il Cr., sia per facilitare ai pp. la conversione al Cr., ma in ogni caso gli scrittori cr. avevano ottime ragioni di condurre questa pro-

paganda. La quale poteva sfruttare almeno due reali fecondissimi temi:

1) V'è nel P. una parte negativa che ha portato il mondo antico alla « crisi », alla « disperazione », al caos, al pessimismo (il « pessimismo greco » dei tragici; cf. J. C. OSTELTEN, *Sophocles and greek pessimism*, vers. dall'olandese, Amsterdam 1952); situazione intollerabile, che per gli spiriti religiosi si può descrivere come castigo di Dio, per tutti come tragica controprova della eroneità o insufficienza del P., la quale genera il bisogno e l'aspettazione di altro, e diventa apertura, invito verso l'ordine nuovo promesso dal Cr. Cf. J. STRAUB, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, in *Historia* 1 (1950) 52-81; F. MERZBACHER, *Augustin u. das antike Rom*, in *Archiv für Rechts- u. Sozialphilos.* 39 (1950) 102-12; Jos. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchl. Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus*, Heidelberg s. d. [1948].

2) La parte positiva razionale del P., della quale giustamente andavano fieri gli scrittori pp., si ritrova tutta, anzi migliorata e completata, nel Cr.: nel Logos incarnato, totalità della sapienza divina, si ritrova allo stato puro e sommo tutto il logos umano, meraviglioso artefice di tutte le civiltà, di tutto il vero, di tutto il buono, di tutto il bello della storia. Il p. che si fa discepolo di Cristo non perde nulla, ha tutto da guadagnare.

Gli scrittori cr. anche i più duri nel riprovare le negatività del P., erano talmente convinti e impressionati dalle positività del P. e delle sue consonanze dottrinali e morali col Cr., da doverne cercare una spiegazione che non compromettesse la trascendenza del Cr. Perché tanto volume di Cr. si trova disciolto nel P. già prima dell'avvento del Cr.? Alcuni dissero che lo stesso Dio cr., lo stesso Logos Gesù Cristo parlò sempre agli uomini, anche fuori della rivelazione biblica: il primo vangelo è il mondo stesso visto dalla retta ragione: la razionalità è una manifestazione finita molteplice (logos profeticus) dello stesso Logos infinito immanente al Padre (Logos endiathetos). Altri dissero che anche ai pp. erano pervenuti frammenti dispersi vaganti, sia pure depauperati e distorti, della rivelazione divina. Altri con più o meno asseveranza, pensarono che i migliori dei pp. avessero conosciuto i profeti (v. PLATONE; per Virgilio, v. M. L. HERRMANN, *Virgile a-t-il connu la Bible? in Antiquité classique* 14 [1945] 85-91, e si risponde giustamente che non v'è motivo di affermare il contatto di Virgilio con la Bibbia: i « presentimenti cristiani » del grande poeta e la stessa « predizione » dell'egloga IV sono riconducibili a fonti pp.). E si fabbricò addirittura una corrispondenza fra SENeca (v.) e S. Paolo.

L'opinione circa la dipendenza dei greci dai libri ebraici fu già molto cara agli ebrei ellenisti (cf. Clem. Aless., *Strom.* V 14, PG 9, 145 A: « ab Aristobulo qui fuit tempore Ptolemaei Philadelphii... multos fuisse libros conscriptos quibus probat philosophiam peripateticam ex lege mosaica et aliis dependisse prophetis », cf. *Strom.* I 15, PG 8, 781. Tutto il c. 15 di *Strom.* I vuol provare « Graecorum philosophiam magna ex parte a barbaris haustam », PG 8, 768 ss; e tutto il c. 14 di *Strom.* V vuol provare « Graecis ex Hebraeorum libris decreta sua mutuatos esse », PG 9, 129 ss). Accolta da S. Agostino (*De doctr. christ.* II 43, *De civ. Dei* VIII 11, *Retract.* II 4, 2) e da Cassiodoro (*De instit. div. litt.* I 17),

passò al medioevo e ritorna ancora in Bossuet (*Hist. univ.* parte II, c. 15 in fine). Ma non si può in alcun modo provare; anzi si può anche sostenere la dipendenza inversa, degli ebrei dai pp. cf. H. HAAG, *Homér u. das Alte Testament*, in *Theol. Quartalschrift* 141 (1961) 1-24; i giudei da sempre ebbero contatti coi popoli indo-germanici, in particolare con gli Achei; ciò spiega certe rassomiglianze tra la poesia ebraica e quella greca; H. CAZELLES, *Bible, Sagesse, Science*, in *Rech. de sc. relig.* 48 (1960) 40-54; Israele assimila progressivamente la scienza egiziana, babilonese, e la sapienza ellenica. Per parte nostra abbiamo già detto come il Cr. del P. o, meglio l'incorporazione del P. eterno nel Cr. è sufficientemente spiegata e prevista dalla dottrina cattolica circa i rapporti tra NATURA e soprannatura (v.), tra RAGIONE e fede (v.); per es., non ci meraviglia (ci meraviglierebbe il contrario) che la leggenda cristiana utilizzi temi comuni all'umanità intera, di cui esprime le aspirazioni eterne: è la tesi di H. GÜNTER, *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, vers. dal ted., Paris 1954.

Il P. non è tutto volgare idolatria, politeismo e carnalità. Cf. F. M. CORNFORD, *Greek religious thought from Homer to the age of Alexander*, London 1950; A. J. TOYNBEE, *Greek civilisation and character*, London 1950; W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks a. their Gods*, London 1950; M. P. NILSSON, *Griechischer Glaube*, Bern 1950; Id., *La religion populaire dans la Grèce antique*, vers. dall'inglese (1947), Paris 1954; Id., *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941 e 1950, 2 voll.; G. PFANNMÜLLER, *Tod, Jenseits u. Unsterblichkeit in der Religion, Literatur u. Philos. der Griechen u. Römer*, München-Basel 1953; F. G. GRANT, *Hellenistic religion*, New-York 1953; V. GRÖNBECH, *Der Hellenismus*, Göttingen 1953; E. DES PLACES, *La prière des philosophes grecs*, i più bei testi da Socrate a Proclo, in *Gregor.* 41 (1960) 253-72; V. A. J. FESTUGIÈRE cit. sotto III.

BITREMIEUX, *Die Lehre des hl. Thomas über das Heil der Ungläubigen*, in *Theol. u. Glaube* 6 (1914) 375-88. — P. R. PIES, *Die Heilsfrage der Heiden*, Aachen 1925. — TH. OHM, *Die Stellung der Heiden zu Natur u. Uebematur nach dem hl. Thomas von Aq.*, Münster i. W. 1927. — E. LESIMPLE, *Le pressentiment chrétien dans les religions anciennes*, Paris 1942. — Id., *Religions antiques et spiritualité chrétienne*, Paris 1946. — EDGAR de Paris, *La grâce dans les religions païennes*, in *Etudes francisc.* 1 (1950) 39-61, 147-65. — TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christl. Religionen. Die Tatsachen der Religionsgesch. u. die christl. Theologie*, Krailing-lez-Munich 1950 (pp. 544). — P. S. DE ACHUTEGUI, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos segun los primeros teólogos de la Comp. de Jesus (1534-1648)*, Roma 1951, con ampia introd. — C. MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, vers. ital., Brescia 1951. — F. FLÜCKIGER, *Die Werke des Gesetzes bei den Heiden nach Röm II 14 ff.*, in *Theol. Zeitschr.* 8 (1952) 17-42: secondo l'autore, che si scosta dalla interpretazione tradizionale, il passo non riguarda i pp. in generale bensì quelli divenuti cristiani, e non contiene una dottrina della legge naturale. — L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée grecque d'Homère à Aristote*, Paris 1952. — S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, e *La source grecque*, Paris 1953: l'autrice ascolta nell'anima greca il presentimento e l'attesa della discesa di Dio sulla terra. Per lei « la scienza umana e tutto l'universo sono libri rivelati per eccellenza se l'attenzione, illuminata dall'amore e dalla fede, sa decifrarli » (*Intuitions*, p. 17). E difatti è agevole vedere dappertutto parabole, simboli, presentimenti, aspettazioni, prelusioni dei fatti e dei temi cr. È questione di amorosa fantasia. Ma, appunto, non

di scienza storica e teologica. Nessuno storico accetterebbe il principio: « Platone non dice mai tutto nei suoi miti, e non è arbitrario prolungarlo; che anzi sarebbe arbitrario non prolungarlo » (ivi p. 48). Nessun teologo ammetterebbe che la discesa di Dio fra gli uomini sia un fatto che l'uomo possa presentire e sperare senza una rivelazione: essa è un dono gratuito, assolutamente imprevedibile e indeducibile colla ragione e col desiderio naturale. Meglio è dire, più modestamente, che i pp. ebbero pensieri e desideri pp., i quali, solo dopo il fatto cr., possono apparire presentimenti e simboli del fatto cr. — A. VAN LANTSCHOOT, *Trois pseudo-prophéties messianiques inédites*, in *Muséon* 73 (1960) 27-32: profezie attribuite a Ulisse, Pitagora e Porfirio in una omelia copta di Epifanio da Salamina. — M. P. N. NILSSON, *Medlaren*, in *Svensk teologisk Quartalsskrift* 36 (1960) 209-13: orientamento del pensiero greco verso l'idea di un Mediatore tra l'uomo e Dio. — J. DANIELOU, *Les saints « païens » de l'ancien Testament*, Paris 1956: Abele, Enoch, Danel, Noé, Giobbe, Melchisedec, Lot, la regina di Saba. — E. DES PLACES, *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrét.*, in *Biblica* 38 (1957) 113-29: richiamano in più punti i salmi della Bibbia e di Qur'ân: tendenza al monoteismo, invocazione della divinità, motivi della preghiera. — M. VERENO, *Von der All Wirklichkeit der Kirche*, in *Theol. Quart.* 138 (1958) 385-427: per una teologia del P. nei suoi rapporti con la Chiesa visibile.

VIII. Conversione dei pp. e propagazione del Cr. v. CRISTIANESIMO VI-VII; MISSIONI; MINISTERO e le voci consacrate alle varie regioni, nazioni, religioni pp.

Sembra che gli scrittori antichi s'interessassero assai poco a indagare la storia dell'espansione cr. e non ricavassero dall'esperienza apostolica una dottrina dell'evangelizzazione e una metodologia missionaria. Ancora al IV sec. la riflessione missionologica cr. non fa che ripetere, con scarsissimi sviluppi dottrinali, l'avvertimento, del resto preciso e onnicomprensivo, di Gesù: andate, predicate e battezzate, annunciate la buona novella e conferite i sacramenti della salute (Mt XXVIII 19). Cf. J. MESOR, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand, Schöneck-Beckenried (Schw.) 1958*: S. Ambrogio non s'è chiesto ex professo come i pp. si siano convertiti (p. 56); non c'è una predicazione speciale elaborata in vista della conversione dei pp. (p. 57), né un'attività missionaria in senso moderno (p. 66, n. 100). La conversione dei pp. poté avvenire: per la predicazione generale fatta dal vescovo in chiesa, per l'apostolato dei contatti personali, per la pressione di una società divenuta ufficialmente cristiana. In una parola, c'erano dei missionari, ma non c'era ancora una missiologia.

GUST. BARDY ha raccolto e ordinato gli elementi disponibili per uno studio su *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949. « Il mondo greco-romano non si è convertito a nessuna delle religioni orientali, che di volta in volta o insieme hanno sollecitato la sua adesione. Non si è convertito alla filosofia, malgrado le prediche e gli esempi degli stoici e dei cinici. Non si è convertito al giudaismo, qualunque fosse la propaganda della legge mosaica. Ma si è convertito al Cr.... S'è scritto [F. Cumont] che se il mondo non fosse diventato cr., sarebbe diventato mitriaco. Noi non ne sappiamo niente; e poi il fatto è che non è diventato mitriaco, bensì cr., e cr. è rimasto lungo i secoli. La rapidità e la profondità di questa conversione suscitano gravi problemi... perché il Cr. riuscì là dove fallirono tutti

gli altri tentativi di trasformazione o di conquista delle anime antiche? » (p. 117). Riassumiamo l'opera del Bardy, con qualche annotazione complementare.

A) MOTIVI DELLA CONVERSIONE: — 1) il desiderio della verità e della gnosi perfetta; — 2) l'aspirazione alla promessa liberazione cr. dalla fatalità, dal peccato, dalla morte, alla gioia cr., all'immortalità; — 3) l'attrazione dell'ideale cr. di santità interiore e forte fino al martirio; — 4) la potenza dei miracoli, specialmente degli esorcismi compiuti dai cr. (che peraltro dovettero essere frequenti solo alle origini cr., poiché già Origene, *C. Celsum* I 2, II 8, 48, Eusebio, *Hist. eccl.* III 37, Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Test.* CXIV 22, ecc. notano la rarità dei miracoli ai loro tempi); — 5) la lettura della Bibbia, specialmente dei profeti, che doveva convincere non solo i giudei ma anche i retti pp. come Giustino; — 6) lo stesso annuncio della fine del mondo fatto dai cr., che potevano indicare in questa o quella calamità i segni precursori, era adatto a trarre le anime sulla via più sicura della salvezza. Naturalmente, questi motivi operano solo in quelle coscienze che hanno sottoposto a critica il P. e hanno visto la sua inaccettabilità. Critica che si svolse da lungo tempo negli spiriti migliori, anche prima e fuori degli influssi cr., e che fu ripresa, dal punto di vista cr., dagli APOLOGISTI (v.) in una folta letteratura specificamente antipagana, e più o meno sistematicamente da tutti gli scrittori cr. antichi. Il Bardy nota infine che, specialmente dopo la pace della Chiesa, non mancarono quelli che si convertivano per motivi meno nobili (servilità verso l'imperatore divenuto cr., spirito superstizioso, paura della morte, ecc.): conversioni simulate, superficiali, fragili.

B) ESIGENZE DELLA CONVERSIONE CR., che è rinascita, rinnovazione, trasformazione totale dell'uomo in «nova creatura», senza riserve: — 1) la rinuncia assoluta definitiva al passato idolatrico, la rottura dei colpevoli legami religiosi, familiari, sociali, a ogni costo, anche a costo del martirio; — 2) l'accettazione di dogmi misteriosi (per es. la Trinità, l'incarnazione e la morte del Figlio di Dio, la creazione del mondo, la risurrezione di Cristo e dei corpi umani, l'inferno e il paradiso) che, pur trovando analogie e precursori nella cultura p. e pur potendosi presentare come compimento della filosofia, sorpassano di gran lunga tutte le forze dimostrative della ragione; — 3) l'impegno della santità, condensata nella carità (la grande novità del Cr.: il cr. è l'uomo «che crede all'amore», I Giov IV 16), modellata sulla santità stessa di Cristo (santità come perfetta «imitazione di Cristo») e del Padre. Gli scrittori cr. non si prestano a restringere l'impegno morale cr., neanche per favorire il proselitismo; semmai, lo esacerbano (cadendo talora anche in errore; v. PENITENZA, discussione sulla riconciliazione dei battezzati ricaduti in peccato), forse per sbugiardare le calunnie di immoralità (infanticidio, antropofagia, adulterio, incesto...) che i pp. lanciavano contro i cr. (cf. Giustino, I *Apol.* XXVII 4-5, Eusebio, *Hist. eccl.* V 1 [lettera della Chiesa di Lione], Atenagora, *Legat.* XXXV, Tertulliano, *Apol.* VII, Minucio Felice, *Oct.* IX 5-7...), ma certo per scoraggiare tutti coloro che avessero pensato di poter conciliare Cr. e mediocrità, indifferenza, vizio.

C) OSTACOLI ALLA CONVERSIONE CR. provenivano da tutti i settori della società p., che non era stata costruita su basi cr. e per favorire i cr. Chi si convertiva, non solo si privava dei vantaggi e della prote-

zione della civiltà in cui era nato e cresciuto, ma doveva pure resistere ad essa o entrare in lotta con essa. Doveva rompere, ad es., l'unità familiare coi membri della sua casa e del suo parentado non ancora convertiti (le tragedie che si creavano nell'interno di una famiglia tra convertiti e pp., oltreché il pericolo di apostasia incombente sugli stessi convertiti indussero la Chiesa a dissuadere il matrimonio di cr. con gentili, talora sotto pena di scomunica: cf. S. Cipriano, *Testim.* III 62, *De lapsis* 6; conc. di Elvira del 300 circa, cann. 15, 16, 17; conc. di Arles del 314, can. 11); rompere i legami con l'opinione pubblica generalmente ostile ai cr., con le istituzioni e le costumanze religiose, civili, politiche militari, ricreative, professionali e perfino sanitarie (i bagni), che non tolleravano i cr. e che d'altronde erano infette di pratiche idolatriche o comportavano l'occasione e il pericolo di idolatria. L'*epist.* a Diogneto 5-6 ben descrive il drammatico paradosso del cr. costretto a vivere nella società e pure isolato da essa.

E si comprende come Tertulliano sognasse una fuga generale dei cr. nel deserto e la costruzione di una società esclusivamente cr. (*Apol.* XXXVII 6). Sogno inattuabile da parte di cr. che avevano ricevuto da Gesù la missione di assumere in carico il mondo p. per cristianizzarlo; la pratica della solitudine ascetica non sarà tanto la fuga da una società ostile quanto la ricerca delle condizioni favorevoli a maggior perfezione, v. MONACHISMO. Intanto, nota alla conversione dell'impero romano (v. COSTANTINO), i convertiti dovevano rassegnarsi a sentirsi buttati ai margini della società, a considerarsi un *tertium genus*, né romani né giudei (cf. Tertulliano, *Ad nationes* I 8 e 20; pseudo-Cipriano, *De Pascha computus* 27; Clemente Aless., *Strom.* VI 5, 41 [un passo della *Fraedictio Petri*], III 10, 70, V, 14, 98, VI 5, 42), o un *popolo nuovo* (v. sopra): espressione che essi preferivano per sé, ma che importava il riconoscimento di non poter volgere a proprio vantaggio la grande forza di una lunga tradizione, di cui invece potevano andar fieri i loro oppositori pp. E grande ostacolo alla presa del Cr. sugli spiriti dovette essere anche lo scandalo dei cr. indegni e tepidi, che disonoravano il loro Dio e lo facevano disonorare; in particolare, lo scandalo delle loro rivalità dottrinali (cf. Celso presso Origene, *C. Celsum* V 62, III 12; Ammiano Marcellino, *Hist.* XXII 5, 4 a proposito della politica pacificatrice di Giuliano l'apostata). È la sorte di ogni grande ideale doversi difendere perfino dalle sue stesse attuazioni storiche.

Infine, se ci restringiamo al piccolo ma importante mondo dei letterati latini, sappiamo che la loro conversione fu ostacolata non solo dalla supranazionalità della visione cr., ma altresì dalla stessa rusticità letteraria della Bibbia: la «vilitas verborum» della Scrittura e della «ecclesiastica interpretatio» era uno scandalo per quei severi giudici delle leccornie estetiche e fini buongustai delle voluttà dell'orecchio. Cf. Lattanzio, *Div. inst.* VI 21, PL 6, 713; Arnobio, *Adv. nat.* I 59, PL 5, 797 ss.; S. Agostino, *Conf.* III 5-6. Poco giovava dire che la barbarie letteraria della Bibbia era imputabile ai traduttori; i cristiani preferirono dire che la Bibbia aveva ben altre bellezze, le significazioni allegoriche, capaci di far dimenticare la povertà estetica; più tardi, superato il complesso di inferiorità, andarono fieri di quella umiltà letteraria, parallelo della umiltà di Cristo apparso sotto la «forma servi» e riproveranno la gonfia vanità della cultura p.

D) METODI DELLA CONVERSIONE. — 1) Il metodo più efficace, non foss'altro per la sua immediatezza e universalità, sembra essere stato l'*apostolato individuale*, esercitato pur senza mandato o MISSIONE canonica (v.) ma *ex fervore spiritus* da ogni cr., laico o chierico, che, vivendo davvero la sua fede, se ne faceva difensore e propagandista in tutti gli ambienti dove per le sue condizioni sociali e per le circostanze si trovava ad operare.

È singolare, impressionante che, nei documenti, come protagonisti di quest'opera decisiva figurano i poveri, gl'indotti, i più umili e disprezzati: schiavi, marinai, prigionieri, condannati *ad metalla*, esiliati, popolani, commercianti, soldati, perfino fanciulli, con notevole prevalenza delle donne, presso i quali il Cr. trovò il più pronto e fecondo campo di attachmento, e che ora non si lasciano scappare nessuna occasione di parlare, con ferezza entusiastica, della loro fede a tutti coloro coi quali s'incontrano, fossero pure i loro padroni, i carcerieri, i giudici, i governatori e gli stessi intellettuali e sofisti del P., soprattutto ai loro compagni di vita, di classe e di sventura.

Peccato che questa pacifica invasione capillare del Cr. non poteva lasciare documenti che ci informassero dei suoi autori e della loro tecnica esortatoria. È presumibile che essi avranno parlato della storia di Cristo, e di Cristo crocifisso quale ad essi stessi veniva insegnata nelle assemblee liturgiche e quale era consegnata nei Vangeli. Da un ignoto vegliardo S. GIUSTINO (v.) apprese la verità, e S. CIPRIANO (v.) dal prete Ceciliano; ma il loro racconto è scarso di notizie e, del resto, riferisce casi eccezionali.

Inabituati si devono considerare anche le discussioni pubbliche che martiri e confessori facevano davanti ai giudici, ai custodi, al popolo.

È ben testimoniata l'attività dei predicatori itineranti (« didascalici », « profeti », « apostoli »), che viaggiavano da Chiesa a Chiesa insegnando e facendosi valere anche per doni straordinari (carismatici, estatici); ma non siamo sufficientemente informati sulla loro figura (qualcuno li giudicò pagani, montanisti, eretici), sui loro rapporti con l'autorità ecclesiastica, sul carattere e i destinatari del loro apostolato.

2) La *predicazione ufficiale, ex missione*, dei vescovi, dei preti (e in qualche regione anche dei semplici laici, all'uopo incaricati dai vescovi, come Origene in Palestina) era diretta ai cr.; ma vi potevano assistere anche i pp., che, tratti in chiesa da un motivo purchessia, vi poterono trovare la fede. Qualche caso ci è noto. L'efficacia ordinaria di questa predicazione raggiungeva i pp. indirettamente, in quanto educava laici e chierici all'apostolato diretto presso i pp.

3) Il che si dica anche delle *scuole cr.*, quella ristretta ed effimera aperta da S. Giustino a Roma, e il DIDASKALION (v.) di Alessandria, assai più frequentato, più organizzato e più duraturo, illustrato dal genio di Origene. Erano aperte anche ai pp.; ma non sembra che siano stati molti a convertirsi per questa via. La scuola catechistica rimane sempre la via principe del ministero, non già in quanto generi fedeli, ma in quanto genera maestri e ministri di verità presso le anime fedeli e infedeli. Ad ogni modo, nei primi tre secoli le scuole cr. dovettero essere troppo scarse e troppo poco libere per avere un notevole peso diretto nella conversione dei pp.

4) Anche la *letteratura polemica cr.* era di tal natura da poter agire soltanto a lunga scadenza. Gli

apologisti cr., continuando esempi già apparsi nel mondo ebraico (IV dei Maccabei, libro della Sapienza, Aristobulo, Filone, Giuseppe Flavio), si rivolgono direttamente ai pp., alle stesse supreme autorità, esponendo dottamente la dottrina cr.; essi volevano difendere il Cr. dalle accuse pp. e ottenere per esso il riconoscimento giuridico, criticare gli errori dei pp. ed esortarli alla conversione. Ma non ci risulta che autorità e intellettuali pp. abbiano fatto gran conto di questa generosa letteratura cr., e là dove è parzialmente conosciuta (è il caso di Celso, che conosce il dialogo di Giasone e il Papiro e forse l'epistola del pseudo-Barnaba), essa ottiene il contrario dell'effetto sperato.

Giòvè di più ai cr., che più dei pp. erano in grado di capire quegli scritti, se ne sentivano confortati nella loro fede e rianimati nel loro ardore apostolico, si potevano vantare di essi (non inferiori agli scritti pp. per peso specifico culturale) e trarne motivo di levarsi dal complesso di inferiorità intellettuale di fronte ai pp. v. APOSTOLICI, APOLOGISTI.

Il genere letterario di polemica (apologia-critica-esortazione) *Contra paganos* continua anche nel IV sec. e oltre, pur dopo il riconoscimento giuridico della Chiesa. Cf. A. QUACQUARELLI, *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino*, Milano 1952 (pp. 101); Arnobio di Sicea, *Against the pagans*, vers. e note di G. E. MC CRACKEN, 2 voll., Westminster 1949; S. Atanasio, *Contre les païens et Sur l'Incarnation du Verbe*, introduz., vers. e note di P. Th. CAMELOT, Paris 1947. Un abile e dotto anonimo del sec. VI (probabilmente un vescovo italiano) estra da S. Agostino, specialmente da *De civitate Dei*, la materia per una immaginaria disputa fra filosofi cr. e filosofi pp.: ed. A. E. ANSPACH, *Anonymi alterationes christianae philosophiae contra errores et seductiles paganorum philosophorum versutias, excerptas ex S. Augustini libris aliquot*, Madrid 1942.

5) La *liturgia cr.* esercitò benefiche suggestioni sui pp. solo a partire dal IV sec. quando poté pubblicamente imporsi non solo con tutta la sua temperatura interiore ma anche col suo splendore esterno di riti, preghiere, inni e cantici, in templi maestosi, uguagliando e superando il fascino dei templi e riti pp. (che difatti continuarono a incutere rispetto anche ai convertiti e perfino alle autorità ecclesiastiche). Ma nei primi tre secoli la liturgia non dovette fare molti proseliti tra i pp., povera com'era di libere espressioni esteriori, velata d'arcano, costretta a svolgersi nel silenzio e nell'ombra, privata perfino di chiese proprie destinate esclusivamente al culto (fino al regno di Commodo e di Settimio Severo, quando sorgono le chiese di Emmaus-Nicopoli, di Dura Europos). Quand'anche i pp. vi fossero stati ammessi, non vi avrebbero trovato nulla di bastevole a suscitare il loro entusiasmo e a decidere la loro scelta, tranne forse l'intensità interiore della passione religiosa e morale, lo spettacolo della fraternità dei presenti e della loro carità verso gli assenti.

6) Al di là dell'epoca esplorata dal Bardy si prolungano i metodi dell'epoca precedente; anzi si potenziano, in ragione dell'accresciuta potenza della Chiesa che ha conquistato libertà legale e condizioni di favore, ha consolidato la sua dottrina e il suo diritto, ha splendidamente sviluppato la sua liturgia e fortificato la sua organizzazione gerarchica. Prendono il primo posto i metodi finallora debolmente attivi, come le scuole, la predicazione dei grandi vescovi, la letteratura dogmatica e ascetica; l'apostolato iti-

nerante di ecclesiastici e monaci si istituzionalizza alle dipendenze dei vescovi e dei papi, lanciandosi anche oltre i confini dell'impero. Rimane pur sempre gran posto all'iniziativa individuale (caso tipico: i missionari iro-scotti che percorrono le isole britanniche e il continente). v. MISSIONI. I SANTI (v.), ormai diventati personaggi pubblici, attraggono a sé regioni e nazioni. La CARITÀ (v.), in tutte le sue forme esterne (v. MISERICORDIA, OSPITALITÀ), ormai può dispiegare tutta la sua irresistibile forza di catturazione delle anime.

7) I più poderosi fattori nuovi che accelerarono la conquista cr. del mondo greco-romano furono il riconoscimento giuridico della Chiesa, che permetteva al Cr. di mettere in esercizio tutto il suo potenziale apostolico, e la conversione della stessa casa imperiale (v. COSTANTINO), che garantiva alla Chiesa la collaborazione benevola delle autorità civili e politiche, le consentiva di presentarsi ai nuovi popoli col prestigio di Roma e dell'impero, e soprattutto metteva a sua disposizione una legislazione favorevole o non ostile agli ideali cr.

Per la verità, la nuova situazione non era un dono grazioso proveniente dai difuori del Cr., ma era una conquista dello stesso Cr.: la Chiesa non avrebbe ottenuto la libertà legale se non avesse saputo dimostrare di meritarla. Pur facendo credito al racconto di mozioni miracolose operate sull'animo di Costantino, si deve credere che egli non si sarebbe convertito, o non avrebbe professato pubblicamente la sua conversione, e non avrebbe favorito coi dispositivi di legge il Cr. se questo non avesse guadagnato il diritto al rispetto universale. Conquista del Cr., dunque. Ma, certamente, conquista importante, decisiva, condizione e coefficiente di tutte le ulteriori conquiste. La legislazione, sempre più favorevole al Cr. e sempre più sfavorevole al P., finì per creare una civiltà e un costume cr. Le strutture sociali, che un giorno erano fatte per i pp., ora appaiono fatte per i cr.

Si invertono le parti: la situazione di minoranza appena tollerata o addirittura ostacolata, che un giorno era quella dei cr., ora è quella dei residui pp. Con la differenza che la società p. non era riuscita a eliminare la minoranza cr., mentre la nuova società cr. riuscirà ad assorbire la minoranza pp.: i confini del ROMANO IMPERO (v.) saranno gli stessi confini dell'unica *respublica christiana*.

J. ZEILLER, *La Croix conquiert le monde*, Paris 1960, breve storia dell'espansione cristiana nei primi tre secoli. — H. DÖRRIES, *Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958. — ID., *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954. — H. MÜLLER, *Christians and pagans from Constantine to Augustine*, I, *The religious policies of the roman emperors*, Pretoria 1946. — A. PIGANIOL, *L'empire chrétien* (325-395), Paris 1947. — A. ALFÖDI, *The conversion of Constantine and pagan Rome*, vers. dall'ungherese, Oxford-New York 1948. — E. DEMOUGEOT, *Sur les lois du 15 nov. 407* (contro gli eretici e i pagani), in *Rev. hist. de droit français et étranger* 28 (1950) 403-12. — TH. OWEN MARTIN, *Theodosius' laws on heretics*, in *The Americ. eccles. Review* 123 (1950) 117-36. — K. F. STROHEKER, *Das Konstantinische Jahrhundert im Lichte der Neuerscheinungen* (1940-51), in *Saeculum* 3 (1952) 654-80. — B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, 3 voll., Milano 1952-54; v. in particolare il vol. I: orientamento religioso della legislazione e influenza del Cr. sulle leggi romane. — J. M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas*, Paris 1955; cf. M. R. A. ARBUS, in *Angelicum* 34 (1957) 33 ss.

8) Il Cr. dei popoli dell'impero fu duraturo e profondo perché si avvale di una civiltà creata lentamente, spontaneamente per la forza benefica della legislazione. Non poteva invece far fondo in quelle popolazioni che si convertivano in seguito a una sconfitta militare, per imperio del vincitore o sotto la minaccia di rappresaglie (v. ad es., H. WIEDEMANN, *Karl der Gr., Widukind u. die Sachsenbekehrung*, Münster i. W. 1949, pp. 39. Anche la corrispondenza di S. Agostino mostra l'evoluzione del suo pensiero verso l'idea che l'imperatore deve intervenire con la forza nella conversione degli eretici: H. JANS in *Bijdragen* 22 [1961] 133-59, con riassunto francese. E fu sempre giustamente sospettata di insincerità la conversione dei gruppi di ebrei e musulmani interni alle nazioni cr., v. MARRANI).

A lungo andare poteva invece far fondo in quelle popolazioni che spontaneamente si convertivano in massa al seguito del loro capo o re: casi avvenuti a Edessa (Eusebio, *Hist. eccl.* II 1, 7), in Georgia (Rufino, *Hist. eccl.* I 10), in Armenia (Sozomeneo, *Hist. eccl.* II 8), in Gallia (Gregorio di Tours, *Hist. Francorum* II 29-31), in Inghilterra (Beda, *Hist. eccl.* I 25-26, Gregorio Magno, *Epist.* VIII 29, XI 36), ecc. Ancor meno sospetto suscitano le conversioni in massa ottenute da qualche grande apostolo (per es. S. Pietro, *Atti* II 14-47, III 12-26; v. XVI 22-34, l'insuccesso di S. Paolo).

9) S'è già detto che per impiantare la nuova civiltà cr. non era né necessario, né saggio, né possibile abrogare tutta la civiltà p.: occorreva invece assumerne e canonizzarne la razionalità (valore indistruttibile, interamente godibile anche dal cr.), purgandola là dove era avversa al Cr., immunizzarla là dove celava qualche tentazione di ritorno alla religiosità p. Così il Cr., conservando, cristianizzata, e difendendo nei secoli la civiltà classica, si apriva una nuova via d'accesso ai pp.: poteva infatti presentarsi a loro con tutto il fascino della loro gloriosa civiltà, senza sacrificare, si diceva, la sua originalità: era un albero nuovo ma piantato sull'antico terreno, un albero nuovo ma innestato sul vecchio tronco; tutto è utilizzato del patrimonio dei secoli, ma secondo la virtù specifica del nuovo seme. Tale fu l'opera del Cr., coronata da magnifica riuscita.

IX. Conservazione del P. A) I templi pagani, privati di idoli e di simboli idolatrici, si adattano al culto cr., si costruiscono chiese e cappelle cr. sui ruderi o sui luoghi dei templi pp., sui larari delle *villae*, si volgono a significati cr. e si impregnano di segni cr. i culti delle fonti, degli alberi, delle rocce, delle vie, le feste delle campagne, delle stagioni, i riti funebri, auziali, familiari, le manifestazioni folcloristiche, ricreative; nelle stesse leggende agiografiche si ripresentano le avventure degli eroi pp.

Cf. E. VACANDAR, *Etude de critique et d'histoire relig.*, III (Paris 1912) 145-76; H. DELEHAYE, *Les légendes agiographiques*, Bruxelles 1927, p. 140 ss; R. AIGRAIN, *L'Hagiographie*, Paris 1953. Gli esempi particolari si possono citare a mazzi. Qualche caso curioso: H. RENGSTORF, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube u. Asclepiosfrömmigkeit*, Münster i. W. 1953 (pp. 45). F. J. Dölger aveva mostrato che la polemica contro il culto di Esculapio era già presente in Giustino e Aristide; l'autore pensa che già l'apostolo Giovanni nel IV vangelo, nella I epist. e nell'Apocal. abbia voluto presentare Cristo come più grande di Asclepios (i temi spia sono: l'invocazione del dio come $\sigma\omega\tau\eta\gamma\omega$, la presenza di una fonte curativa, la venerazione d'un serpente sacro). — A. ROES, *Un bronze d'Asie Mi-*

neure au Musée Britann., in *Syria* 27 (1950) 221-28: un toro crocifero, utilizzazione cristiana di un tema pagano. — J. VENDRYES, *Druidisme et christianisme dans l'Irlande au m. âge*, in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscrip. et Belles-Lettres* 1946, p. 310-29: i druidi pp. erano maestri, sacerdoti, medici, indovini, maghi; e la propaganda cr. si adoprò a mostrare che i santi sono più forti e più abili dei druidi; perciò l'agiografia irlandese abbonda di fatti meravigliosi, straordinari. Lo stesso autore, in *Religions de l'Europe ancienne* (Collez. «Magna»), Paris 1948, pensa che perfino la scelta delle isole fatta dai monaci risponde al programma di cristianizzazione universale (oltreché al bisogno di solitudine), poiché per i celti pp. le isole (che in gran numero circondano la Gran Bretagna e l'Islanda) avevano carattere sacro.

B) Conservazione-trasformazione che non fu soltanto una tecnica imbonitoria di qualche vescovo locale colto e magnanimo (come S. Gregorio Taumaturgo, cf. S. Greg. Nis., *Vita di S. Greg. Taumat.*, PG 46, 893 s), ma dovette essere un programma generale consapevolmente suggerito dalla stessa Chiesa centrale di Roma. S. GREGORIO M. scrivendo al re Edilberto d'Inghilterra (*Epist.* XI 66, PG 77, 1202 A) aveva dato un duro consiglio: «Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festinam..., idolorum cultus insequere, fanorum aedificia everte, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica». Ma quell'*evertere* va interpretato con la lettera scritta poco dopo all'abate Mellito, dove Gregorio tratta ex professo la questione, da lui a lungo meditata, risolvendola decisamente nel senso di una illuminata tolleranza: «Dicite ei [a S. Agostino, l'apostolo d'Inghilterra] quid, *dixi mecum de causa Anglorum cogitans*, tractavi, videlicet: *fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant*, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur quia, si fana eadem bene constructa sunt [se sono solidi, se sono belli], *neccesse est* ut a cultu daemonum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut, dum gens ipsa eadem fana non videt destrui, de corde errore deponat et Deum verum cognoscens et adorans, ad loca quae consuevit familiarium concurrat. Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa eadem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosi convivii solemnitatem celebrent. Nec diabolo iam animalia immolent, sed ad laudem Dei in esum suum animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscondere impossibile esse non dubium est, quia is qui locum summum ascendere nititur necesse est ut gradibus vel passibus, non autem saltibus eleveatur. [Così Dio concesse agli ebrei]. Haec igitur dilectionem tuam praedicto fratri [S. Agostino] necesse est dicere» (*Epist.* XI 76, PG 77, 1215 s = Beda, *Hist. eccl.* I 30; v. PL 77, 1215 nota b, pensieri analoghi di S. Agostino d'Ippona, di Teodoro di Ciro). Mirabile documento di saggezza pedagogica.

C) La regola generale, naturalmente, dovette patire eccezioni in qualche regione, dove la conser-

vazione o la distruzione dipendeva dalla discrezione delle comunità locali. Anche in ogni cambiamento di regime politico, al primo momento si assaltano i trofei del regime passato e si distruggono con cieca rabbia, ma poi, placata la crisi furiosa, si ricupera tutto e tutto si adatta ad usi più accettabili; anche questi monumenti, come il busto del signore di prima o un idolo, che hanno un significato unico e non possono essere adatti ad altri usi, si trova modo di conservarli in qualche museo a titolo di arte o di documento storico. Qualche cosa di simile dovette avvenire nel passaggio del P. al Cr., ma la fase distruttiva catabolica fu senza dubbio assai più ragionevole e tollerante, poiché l'instaurazione del Cr. non fu affatto crisi furiosa di un momento o rivoluzione repentina, né, tanto meno, era tale da scatenare impulsi forsennati.

D) Così il motivo teologico e il motivo pedagogico della conservazione dei monumenti antichi veniva a soddisfarsi appieno (forse solo indirettamente ma realmente) anche i motivi estetici e storico-archeologici. Gli amanti dell'arte e della storia classica non saranno, dunque, mai abbastanza grati al Cr. Ed è incredibile che alcuni (come l'inglese Gibbon, gli italiani Ghiberti e Vasari) abbiano accusato il Cr. del contrario. Certo, la Chiesa uscita dalle catacombe non pensò a costruire musei e a collocarvi le produzioni classiche per la delizia degli archeologi rinascimentali e moderni (del resto, se l'avesse fatto, chi l'accusò di aver assassinato la pagania per folle oscurantistiche, avrebbe trovato motivi per accusarla di essersi profanizzata), ma li preservò nel modo migliore: rimettendoli in uso e difendendoli, come sua proprietà, dai guasti del tempo e dei barbari. Sarebbe saggio chi, oggi, si privasse delle sue case e delle sue produzioni per metterle nei musei a servizio degli archeologi che fra un millennio studieranno la nostra età? I cr. non hanno più colpa della perdita di qualche opera antica di quanta ne hanno gli Indiani o Cinesi della perdita di qualche opera della loro passata civiltà; anzi, semmai, ne hanno molto meno, poiché i cr. si erano prescritto un esplicito programma di conservazione, come sopra si diceva.

Fin dal sec. XVIII Carlo Fea nelle note alla traduzione della *Storia dell'arte* del Winckelmann, rivendicava ai cr. di Roma il merito di aver conservate intatte per molti secoli le opere d'arte della loro città. Il che confermarono, con nuovi studi, G. Batt. de Rossi (in *Bollettino d'archeologia cristiana e Roma sotterranea*), Willemain, Guizot, Ozanam, E. Müntz...

Gli imperatori, nota il Geoffroy, dopo aver abiurato il P. si astennero, soprattutto in Roma, da misure violente contro i monumenti e le statue dell'antichità. Il Cr. comprese subito che i monumenti di Roma p. facevano parte di una gloria che non doveva rinnegare, poiché essa aveva servito nei segreti disegni della Provvidenza a riunire tutte le nazioni ed a prepararle a ricevere il Vangelo. Anche per solo interesse, gli imperatori dovevano agire in quel modo quando il P. contava ancora numerosi aderenti. Costantino concedendo al Cr. favori politici, non volle lotte di religione ma la libertà di coscienza, limitandosi ufficialmente a mettere la religione cr. al livello delle altre, prodigandole personalmente i suoi favori. Non sdegnò la carica di gran pontefice, che gli assicurava l'ingerenza negli altri culti; lasciò quindi aperti tutti i templi. Ciò risulta da una legge del 319 (*Codice Teodosiano* IX, XVI, 2), da un editto riportato da Eusebio (*Vita Const.* II, 37-60), dal discorso detto

Oratio ad sanctorum coetum, 11. Certi passi di Eusebio e di storici posteriori (Teodoreto, Socrate, Sozomeno, Orosio), dai quali si dedusse l'opinione contraria, non possono riferirsi che a casi eccezionali: i templi di Esculapio in Egea, di Venere in Eliopoli ed altri furono atterrati perché in essi compivansi riti inverocondi.

I successori di Costantino prescissero la chiusura dei templi, ma li lasciarono intatti. « Benché ogni superstizione debba scomparire, dice un rescritto indirizzato al prefetto di Roma nel 346, tuttavia noi vogliamo che i templi situati nei dintorni della città siano conservati integri e senza sfregi di sorta » (*Codice Teodosiano* XVI, X, 3). Nel 356 Costanzo, visitando Roma, « contemplò i santuari con occhio tranquillo, lesse i nomi degli Dei incisi sui frontoni, si informò dell'origine di quegli edifici, ed espresse la sua ammirazione per quelli che li avevano innalzati » (Simmaco, *Ep. X* 61); « il tempio di Giove gli parve superiore a tutti gli altri, come le cose divine sono superiori alle umane » (Ammiano Marcellino XVI 10). Giuliano l'Apostata, nel suo tentativo di restaurazione del P., non ebbe a costruire templi, ma solamente a riaprirli. Un'iscrizione mostra Valentiniano che restaura un tempio p. in Numidia (*Corp. inscript. lat.* VIII, 2388); la libertà dei culti fu intera sotto quel principe (S. Agostino, *De civit. Dei* II 4, 26). Graziano, primo imperatore che rifiutò le insegne del sovrano pontificato, fervente cristiano che fece togliere dall'aula del Senato l'ara e la statua della Vittoria, rispettò i templi pp., pur confiscandone nel 382 i beni. Fra questi beni confiscati v'era il possedimento del collegio sacerdotale degli Arvali, vicino a Roma, che fu ceduto alla Chiesa, già proprietaria in quel luogo di una catacomba; gli edifici pagani che sorvegliavano sul dominio arvalico furono conservati, ed i disegni eseguiti 12 secoli dopo. Graziano li mostrano ancora intatti (De Rossi, *Roma sotterranea* III, p. 689-697). Nel 395 Simmaco, prefetto di Roma, fu incaricato, con rescritti imperiali, di procedere contro i fanatici che devastavano le mura dei templi (ivi, p. 694).

Neppure sotto Teodosio, che abolì il P., i templi pp. furono abbattuti. Per un'ovvia ragione particolare, in Egitto, dopo la sommossa causata dai pp. ammunitati nel *Serapeion* di Alessandria, questo magnifico santuario fu demolito, e con esso altri templi di provincia; nel sec. VII il *Tychion*, tempio della Fortuna, esisteva ancora in Alessandria, con molte statue. L'ordine ufficiale relativo ai templi, valevole per tutto l'impero non era di distruggerli ma di chiuderli al culto p. (*Codice Teodosiano* XVI, X, 10, 11). Possiamo credere che sotto l'energico Teodosio l'ordine fu eseguito (« Marna piange rinchiuso nel suo tempio di Gaza », S. Girolamo, *Ep.* 107). Tuttavia ebbe delle eccezioni autorizzate dall'imperatore; così il tempio principale di Edessa, notevole per bellezza e vastità, divenne il luogo di riunione degli abitanti, una specie di pubblico passeggio e Teodosio ne autorizzò la riapertura: le statue che lo decorano saranno conservate, disse l'imperatore, non già come oggetto di culto, ma unicamente per il loro valore artistico (*Codice Teodosiano* XVI, X, 8). Se vi furono (all'infuori dell'Egitto) dei templi abbattuti, ciò avvenne per lo zelo dei particolari. S. Marcello, il vescovo di Apamea, si credette obbligato a distruggere i templi della sua città e della campagna circostante, scorgendo in essi il principale ostacolo alla conversione degli abitanti; venne perciò strozzato dai pagani (Sozomeno, *Hist. eccl.* VII, 16). I figli di Teodosio, Arcadio e Onorio, misero i templi sotto la protezione delle leggi. « Non si celebrino più sacrifici pp. », ordina Onorio in due leggi del 399, ma i monumenti delle città siano rispettati » (*Codice Teodos.* XVI, X, 15); « che nessuno tenti di distruggere i templi, scervi ormai da qualsiasi superstizione. Noi prescriviamo che quegli edifici rimangano intatti » (ivi 18). Prudenzio met-

terà sulla bocca di S. Lorenzo questa profezia *post eventum*: « Veggio nell'avvenire un principe servo di Dio: questi non permetterà che Roma sia macchiata da sacrifici impuri; chiuderà le porte dei templi, ne purificherà le soglie impure. Allora le statue di bronzo oggi adorate rimarranno, ma rese ormai innocenti » (*Peristephanon* II, 473-484). Le descrizioni di Roma dei poeti pagani al principio del secolo V (quali Rutilio Numaziano, Claudiano) e le statistiche dei topografi di quell'epoca documentano che dopo Teodosio tutti i templi e tutte le statue sussistevano intatti. Queste misure protettive non valgono per i piccoli santuari pp. delle campagne, che non avevano i pregi artistici dei templi cittadini, principal ornamento delle città, e che d'altronde continuavano, contro le leggi, ad essere centri di culto p. Contro di essi la reazione dei cr. e della legislazione imperiale fu assai più severa; *paganus* = campagnuolo era diventato sinonimo di idolatra (v. I). Le vite dei missionari del sec. IV-V ce li descrivono (per es. S. Martino e i suoi discepoli) come implacabili demolitori di *jana* e *delubra* rustici pp. Il conc. di Cartagine del 399 indirizza agli imperatori questa petizione: « Comandate di abbattere tutti i templi i quali, essendo situati nei luoghi remoti e nei campi, non contribuiscono all'ornamento pubblico » (Hardouin, *Concilia* I, 898). A questo concetto s'ispirò la legge emanata in quell'anno da Onorio e Arcadio: « Che i templi delle campagne siano abbattuti, ma ciò avvenga senza lotte e tumulti. Quando essi saranno distrutti totalmente, la superstizione non avrà più esca » (*Codice Teodos.* XVI, X, 16).

Si può dire che la sopravvivenza più duratura e più integra toccò proprio a quei monumenti pp. che furono presi in custodia dalla Chiesa e destinati a usi cr. I veri nemici dei monumenti pp., oltre la naturale corrosione del tempo, furono i barbari invasori: i musulmani in oriente, i vandali e i musulmani in Africa, germani, slavi e saraceni in Europa (dal 410 alla fine del sec. VI Roma fu presa 6 volte dai barbari e altrettante ripresa dagli imperiali). Gli uomini del medioevo potevano forse fare di più per la loro conservazione. E gli uomini del rinascimento potevano averne più rispetto (in cerca di musaici, pitture, statue, utilizzando l'antico in costruzioni nuove, riuscirono a far scomparire monumenti che avevano attraversato lo spessore dei secoli precedenti).

E) Del resto, il Cr. non è debitoro che a se stesso, e non va giudicato per quello che ha fatto di questa o quella civiltà; non sarebbe suo demerito se, per essere appieno se stesso, avesse dovuto cancellare del tutto la civiltà classica. Ma ciò non esige, anzi vieta la sua natura. Così nel Cr. rivivono, a livello più alto, tutti i prodotti migliori dell'indomabile attività umana, come il regno minerale rive, a scala più nobile, nei regni vegetale e animale: il Cr. è la nuova incarnazione della classicità p.

W. DEN BOLER, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimoniis*, Leida 1943 (pp. 39): Plinio il giov., Tacito, Svetonio, Epitteto, Marco Aurelio, Galieno, Luciano, Celso, Porfirio, l'autore del *Ludus de mysteriis christianis*, Giuliano l'Apost., Libanio, Ammiano Marcellino, con note bibliogr. — H. LECIERQ in *Dict. d'archéol. chrét.* V-1, col. 978-1014.

A. HARNACK, *Missione e propagazione del Cr. nei primi tre secoli*, vers. di P. Marucchi, Milano 1945. — E. CORREA D'OLIVEIRA, *Roma imperiale ai tempi di Traiano*, Milano 1940. — W. NESTLE, *Die Hauptinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, in *Archiv f. Religionswiss.* 37 (1941) 51-100. — G. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero*, Bari 1941. — P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, 8^e ediz., Paris 1942. —

G. BARDY, *Chrétiens et païens à la fin du IV s.*, in *L'Année théol.* 4 (1943) 457-503. — J. R. PALANQUE, S. BARRAULT, ecc., *Le christianisme et l'Occident barbare*, Paris 1945. — J. R. PALANQUE, *La Gaule chrét. à l'époque franque. I. L'époque mérovingienne*, in *Rev. d'hist. de l'église de France* 38 (1952) 52-63. — G. BARDY-A. M. JACQUIN, *Le christianisme et la fin du monde antique*, Paris 1945. — La cristianizzazione del mondo barbaro si opera specialmente attraverso la Francia (elementi celtico, romano, cristiano). La Francia riceve la sua missione quando Cristo si incontra col re Clodoveo nel battistero di Reims: LOUIS LALLEMANT, *Essai sur la mission de la France*, Paris 1946. — E. GRIFFE, *La Gaule chrét. à l'époque romaine. I. Des origines chrét. à la fin du IV s.*, Paris 1947; cf. Id. in *Bullet. de littér. ecclés.* 1948, p. 148-59. — EM. MAËLE, *La fin du paganisme en Gaule. Les temples remplacés par les églises*, in *La Revue... des deux mondes* 1948, p. 385-99, 597-612. — W. W. HYDE, *Paganism to christianity in the Roman Empire*, Filadelfia 1946. — ENDRE IVANSKA, *Hellenistisches u. Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948. — *Christianisme et propagande* di vari autori, Louvain 1948; il primo studio, di L. CERFAUX, tratta della *Propagande du Christ et des Apôtres*. — L. HOMO, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris 1950. — OTT. MONTENOVESI, *La chiesa di S. Gregorio Naz.*, il più antico edificio del P. trasformato a Roma in tempio cristiano, in *Archivi* 11-16 (1949) 141-43: la chiesa fu costruita nel sec. VIII sul luogo dove sorse nel IV sec. a. Cr. un edificio dedicato al culto di Marte e di Romolo. — ROG. RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme* (V-VII sec.), in *Bullet. de l'Institut français d'archéol. orientale* 51 (1952) 63-78: l'Egitto, che era tutto fiorito di celle e monasteri d'asceti, strettamente organizzato sotto una forte vivacissima gerarchia ecclesiastica, conserva ancora centri fieramente refrattari alla nuova religione. Il più impermeabile è l'antica università di Alessandria coi suoi maestri Arapollo il vecchio e i suoi figli (Asclepiade e Oraisco), Proclo e, una generazione dopo (metà sec. V), Orapolo il giovane, Arprocate e specialmente Pamprepio coinvolto nella cospirazione di Illus, quasi tutti provenienti dall'alto Egitto e tenacemente attaccati alle tradizioni egiziane. La resistenza al Cr. continua, specialmente attorno a Tebe, Panopoli, sostenuta dai barbari vicini: i Libici, i Blemmii che nel sec. VI assalirono chiese e monasteri. Nel sec. VII i pp. d'Egitto trovarono alleati nei Persi di passaggio, poi nei musulmani; ed è probabile che alcuni passarono all'islam senza essere stati cristiani.

E. SALIN, A. FRANCE-LANORD, *Traditions et art mérovingiens. I. Le cimetière de Varangéville* (Meurthe-et-Moselle), in *Gallia* 4 (1946) 199-246: non vi appare nessun emblema cr. Vi sono invece tracce dei culti pp. della triade, del fuoco, del sole; nelle sepolture più antiche (prima metà del sec. VII) si rileva la presenza di terra nera, certamente portatavi d'altrove, che ha probabile carattere rituale. Anche le sepolture lorenensi contemporanee studiate dal Salin sono prive di caratteri cr. Cf. anche R. LANTIER, *Nowvelles fouilles dans le cimetière wisigothique d'Estagel* (Pirenei orientali), in *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* 1947, p. 226-35: la popolazione è cr. ma nel cimitero, del V-VI sec., mancano simboli cr., e si continuano pratiche pp. Si tratta di vedere con quale spirito. Si comprende bene che i cr. utilizzassero le sepolture pp. per inumarvi i loro morti, come usarono e trasformarono in chiese cr. i templi e le basiliche pp. e anche le basiliche funerarie pp. (per queste ultime gli esempi sono assai più rari: M. G. PICARD, *La basilique funéraire de Julien Piseo à Machtar* [in Tunisia], in *Comptes rendus cit.* 1945, p. 185-212; W. SESTON-CH. FERRAT, *Une basilique funéraire payenne à Lyon d'après une inscription inédite*, in *Revue des études anciennes* 49 [1947] 139-59: la chiesa di S.

Ireneo è costruita su un'antica basil. funeraria). Ma non è detto che la persistenza di chiese e sepolture e pratiche e simboli, che furono già in uso nell'epoca p., significhino anche persistenza dello spirito religioso p. e del culto p.; è ovvio che il cr. poteva ben continuare ad abitare le stesse case, a praticare gli stessi luoghi, a vestirsi nello stesso modo, a nutrirsi degli stessi alimenti, a rispettare gli stessi costumi civili... pur essendo ormai staccato dalla religione p. — W. A. CHANEY, *Paganism to christianity in Anglo-Saxon England*, in *Harv. theol. Rev.* 53 (1960) 197-217: sopravvivenze pagane nell'Inghilterra cristiana. — TH. LOHMANN, *Petrus u. der Weltvergott.*, in *Zeitschr. für. Relig. - u. Geistesgesch.* 12 (1960) 112-36: tra tutte le figure cristiane che hanno sostituito gli dei germanici del bello e brutto tempo, la più notevole è Pietro.

Del resto il P. sopravvive sempre anche all'interno del Cr. come tentazione da vincere. Il campo più fecondo di tentazioni pp. dovette essere ed è ancora quello della *pietà volgare* (ansiosa di miracolismo e facile a collocare la religione in una collana di atti esteriori collegati meccanicamente con la grazia e la salvezza), quello del *folclore* (stagionale, campagnolo, funebre, nuziale) e quello della *superstizione minore* (magia, astrologia, divinazioni, fatalismi). A queste «paganie» si riferiscono i numerosi divieti di vescovi, di sinodi, di papi (v. ad es. papa Zaccaria I, *Epist.* II, 6, PL 89, 92r). Ma non si vede perché si debbano considerare come *sopravvivenze del P.* e non piuttosto come *errori dei cr.* Circa la questione della sopravvivenza del P. ci siamo già espressi più volte nei paragr. precedenti. Non è di alcuna utilità. A. WEIGALL, *Survivances païennes dans le monde chrétien*, vers. dall'ingl., Paris 1934, dove l'autore riesce a dimostrare di conoscere assai poco il P., ancor meno il Cr. Si aprì dandoci molta speranza quando promette di «rimettere a punto la teologia cristiana» (cap. I), ma si chiude con pari delusione quando sentenzia: «A nostro parere, quasi tutta la dottrina cr., qual'è generalmente accettata, discende da fonti pp., e Gesù non vi ha niente a che fare. Gran parte del Cr. non è che idolatria mascherata, e non è esagerato considerare questa religione come l'ultima fortezza rimasta in potere agli antichi dei» (p. 15); «tutto l'insegnamento di Gesù si riferisce alla vita terrestre... e per lui il rito non aveva alcuna significazione e i dogmi teologici gli apparivano superflui» (p. 220, 221).

F) La conversione del P. e la propagazione della Chiesa rimarrà sempre «uno dei più irritanti enigmi sollevati dalla storia» (BARDY, *La conversion cit.*, p. 6) se non vi facciamo intervenire come protagonista una PROVVIDENZA STRAORDINARIA di Dio. «Straordinaria», si dice: infatti nella espansione della Chiesa Dio interviene non solo perché lui e solo lui distribuisce la FEDE (v.) e la GIUSTIFICAZIONE (v.) in modo silenzioso misterioso non valutabile dall'uomo, ma anche perché conduce la propagazione del Cr. fuori, anzi contro i normali mezzi di propagazione di una dottrina ottenendo un successo imprevedibile e largamente sproporzionato ai mezzi umani che vi compaiono. La considerazione di quanto fu detto circa i metodi della conversione, gli ostacoli che incontrava, gli impegni che comportava, ci dà la netta impressione che siamo davanti a un'opera voluta a ogni costo da Dio, a un MIRACOLO morale (v.), e quindi a un «motivo di credibilità» della divina origine del Cr. Così difatti l'«*admirabilis propagatio*» è valutata dall'APologetica cattolica (v.): cf. conc. Vaticano, *De fide cath.* cap. 3, DENZ.-B. 1794.

X. Miracoli, Mistica presso i pp. v. MIRACOLI, MISTICA.

XI. Battesimo, Matrimonio dei pp. v. BATTESIMO, MATRIMONIO, IMPEDIMENTI.

PAGANI Antonio, frate minore dell'osservanza, n. a Venezia, m. a Vicenza (il 4-1-1589), dottore in diritto can., trentunenne (dopo il 1557) entrò in religione a Udine, partecipò al conc. di Trento dove tenne una *Oratio pro Ecclesiae reformatione* (Ven. 1570). Circa i molti suoi scritti ascetici in italiano v. L. WADDING, *Scriptores* (Roma 1906) 29, J. H. SBARALEA, *Supplém.* I (Roma 1908) 91, HURTER, *Nomenclator III*², 363 s., A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, 1721 s.

Prima di entrare in convento ebbe nome **Marco** (sotto questo nome furono condannati all'Indice di Alessandro VII, Roma 1664, due libri: *Trionfo angelico e Sonetti diversi*), per cui fu confuso dallo stesso Wadding col conventuale Marcantonio Pagani di Forlì. — C. ROMERI, *Ven. Ant. P. a Venetiis eiusque corollarium de Immac. Conceptione B. M. Virginis*, in *Antonianum* 15 (1940) 323-48.

PAGANI Giovanni Battista (1806-1860), n. a Borgomanero (Novara), compl a Novara gli studi incominciati in patria. Nel 1828 veniva ordinato sacerdote e nel 1831 era eletto direttore spirituale del seminario di Novara. Circa 5 anni dopo, anelando ad apostolato più vasto, entrava nell'Istituto della Carità, che Ant. Rosmini aveva recentemente fondato, il quale poi molto loderà l'opera del P. Un anno prima di sua morte, Rosmini mandava il P. in Inghilterra come superiore della missione tenuta colà dall'Istituto e gli concedeva illimitata libertà di azione. Il P. felicemente se ne valse per fondare nuove case in Inghilterra e nell'Irlanda. Morto il Rosmini (luglio 1855), il P. gli succedeva come preposito generale dell'Istituto, carica che tenne sino alla morte avvenuta in Roma il 26 dic. del 1860. Lasciò pregevoli opere in latino, in italiano ed in inglese, tra le quali: *L'anima diavola della SS. Eucaristia* (1835; la 3^a ediz., presso Cogliati di Milano, contiene cenni biografici dell'autore); *Riflessioni sul Vangelo di S. Matteo*; *The science of the Saints*, in quattro volumi; *The way to heaven*; *The Manna of the New Covenant*; *Exercitiorum spiritualium series tres*; *Doctrina peccati originalis*; *L'anima amante*; e *Lettere importanti per la conoscenza della squisita anima del P. e per la storia delle origini dell'Istituto in Inghilterra ed in Irlanda.* — Bollett. rosminiano *Charitas* porta a puntate la *Vita* del P. — HURTER V², 1420.

PAGANINI Niccolò (1782-1840), celebre virtuoso del violino, n. a Genova, m. a Nizza. Esordì a 11 anni. Percorse quasi tutta l'Europa vivamente acclamato per la sua valentia nell'estrarre dalle corde del suo «Guarnieri» effetti impensati. La sregolatezza di vita e lo straordinario potere di acrobatiche evoluzioni melodiche su una corda gli valsero la nomea che avesse rapporti col diavolo. La Curia di Nizza gli negò sepoltura in luogo sacro. Dopo 5 anni dalla morte, dal figlio poté essere portato nella villa di Gaione a Parma, poi (28 sett. 1853) nel nuovo cimitero, sempre per interessamento del figlio Ciro Achille. — CASSIANO da Langasco, *Nuovi documenti sul processo eccles. di N. P.*, in *Giornale stor. e lett. della Liguria* 18 (1942) 76-82, pubblica uno studio ms. del canonista mons. Giu. Ferrari ove si prova che la sentenza della Curia di Nizza fu invalida perché contraria al diritto can. — FERR. BOTTI, *Contributo alla biografia di P.*, in *Ecclesia* II (1952) 140-43. — Id., *Sulla religiosità di P.*, in *L'Osserv. Rom.* 26-27 maggio 1952. — ivi

5 apr. 1953, *Paganiniana americana.* — R. DE SAUSSINE, P., Paris, Edit. du Milieu du Monde.

PAGANO da Lecco (B.), al secolo *Pietro Fedele*, O. P. (1205-1277), n. a Lecco, martirizzato a Colorina (Sondrio). La sua vita è poco nota. Preso l'abito domenicano (dove? a Padova? a Bergamo?) probabilmente per opera di S. Domenico, nel 1235 è a Cremona; a Rimini nel 1257 è priore; nel 1267 è priore a Como, verso il 1270 Inquisitore; nel 1277 è a Colorina valtellinese per doveri del suo ufficio inquisitoriale e vi è massacrato il 26 dic. 1277 (con 2 compagni e 2 notai) dagli eretici istigati dal potente Corrado Venosta, eretico e fautore di eretici. Il capitolo generale dei Domenicani tenuto a Milano nel 1279 ordinava che i frati nella loro predicazione tenessero vivo presso il popolo il ricordo di quei martiri e ne raccogliessero i miracoli. Al P. vengono attribuiti sermoni, commenti alla Bibbia e una *Summa contra haereticos*, di non sicura autenticità. QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, I, 361. — G. TAM, *Santi e Beati in Valtellina*, Como 1923, 84-93. — V. FOLLI, *Il B. P. da L. martire domenicano*, Lecco 1932.

PAGANUZZI Giov. Batt., n. a Venezia il 2 maggio 1841, ivi m. il 23 giugno 1923 tra le braccia di Don Orione. Al Liceo Foscarini fu allievo di Giac. Zanella. Laureatosi *in utroque iure* a 22 anni, esercitò l'avvocatura raggiungendo buona fama sia per la cultura legale, sia per calda e affascinante eloquenza. Mai assunse cause che non gli sembrassero giuste; fu patrocinatore appassionato, spesso gratuito del diritto e dell'onore di persone e di comunità religiose, di enti ecclesiastici, di giornali e di pubblicisti cattolici. Intanto continuava a collaborare con le opere locali e nazionali del movimento cattolico.

Al P. si deve quell'organizzazione dei cattolici italiani che fu l'Opera dei CONGRESSI (v.), da lui presieduta dal 1889 al 1902 e da lui portata, malgrado le fiere lotte settarie dei di fuori e le contraddizioni dell'interno, a tale potenza da intimorire la massoneria governante, la quale ne ottenne dal Di Rudini lo scioglimento (1898). A lui si deve altresì se, ricostituite le file, l'azione cattolica riprese la sua ascensione, che avrebbe avuto più splendidi successi se non ne avesse scompigliati i movimenti l'individualismo murriano. Il P. fu sempre un fiero autoritario rappresentante della corrente di destra dei «cattolici intransigenti»; il MURRI (v.) gli fu sempre sistematicamente avverso.

Dimessa la presidenza dell'Opera (1902) il P. — che pure aveva avvertato le tendenze politiche degli impazienti per non forzare la mano del papa — seppe scorgere nelle mutazioni le vie della Provvidenza ed amò, seguit, incoraggiò i nuovi organismi (unione popolare di Gius. Toniolo, partito popolare di L. Sturzo) con tale lealtà e cordiale sincerità che al primo congresso del Partito Popolare tenutosi a Venezia fu accolto al suo apparire da generali ovazioni ed il suo saluto fu coronato da lunghi applausi. In piena baronda anticlericale il consiglio dell'Ordine degli Avvocati di Venezia si vantava di averlo a suo presidente. Leone XIII nel 1902 gli aveva conferita la Gran Croce di San Gregorio Magno; già nel 1896 l'aveva creato Conte Romano. Il suo nome rimarrà nella storia del risorgimento cattolico italiano e mondiale, non indegno di stare accanto a quelli di Donato Cortes, di Luigi Windthorst, di Alberto De Mun.

I discorsi di G. B. P., a cura di F. OLGIATI, Milano 1926. — G. B. P., di « Rerum scriptor », Milano, Edit. « Pro Familia ». — F. OLGIATI, *La storia dell'Az. Catt. It.*, Milano 1922², p. 100 ss. — A. VIAN, G. B. P., Roma 1949.

PAGELLA Giovanni (1872-1944), n. a La Spezia, m. a Torino, salesiano, organista e maestro di cappella in S. Giovanni Evangelista a Torino, lasciò 18 Messe in stile liturgico, 3 sonate per organo, un dramma sacro (*Job*), un oratorio (*Christus patiens*), un oratorio-opera (*Giuditta*), vari lavori di volgarizzazione del canto gregoriano.

PAGI Antonio Senior, O. M. Conv. (1624-1699), storico, numismatico, antiquario, n. a Rognes presso Aix, m. a Nizza, francescano dal 31-I-1641, dottore alla Sorbona, socio delle accademie di Lipsia e di Parma, più volte provinciale (1652, 1661, 1685). Dotto diligente cultore di cronologia e di storia ecclesiastica, compilò 4 voll. di correzioni al BARONIO (v.): *Critica historico-theologica in omnes Annales ecclesiasticos C. Baronii*; gli ultimi 3 voll. vennero pubblicati dal nipote Franc. Ant. Pagi (Ginevra 1705). Nella *Dissertatio hypatica* (Lione 1682) sui consolati, pretende d'aver scoperto le regole secondo le quali gli imperatori romani presero in certi tempi la dignità di consoli. Lasciò ancora una *Dissertatio de die et anno mortis S. Martini ep. Turonensis*. Il Feller lo giudica « scienziato profondo, critico saggio, spirito solido, uomo dolce e moderato, la cui critica ci è di utilità infinita ». Peraltro venne accusato di non aver rilevato tutti gli errori del Baronio e di averne aggiunti di suoi nelle correzioni.

A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1728 e s. — *Mémoires de Trévoux*, 1711, p. 1512-39, 1903-31; 1712, p. 273-91; 1717, p. 1939-1967. — HURTER, *Nomenclator* IV², col. 506-508, 1190 s. — D. SPARACIO, P. A., in *Miscell. franc.* 20 (1919) 64 s.

PAGI Francesco Antonio, O. M. Conv. (1654-1721), nipote di Antonio P., n. a Lambesc, m. a Orange (secondo altri, a Gand in Belgio). Studiò presso gli Oratoriani di Toulon. Fu professore di filosofia e per tre volte provinciale. Collaborò alla pubblicazione delle opere dello zio, dal quale apprese l'amore alla storia, pubblicando più tardi il *Breviarium historico-chronologicum criticum illustriora Pontif. Roman. gesta complectens* (Anversa 1717, Lucca 1729, Venezia 1730): storia dei papi dalle origini al 1447, continuata dal nipote Antonio Pagi junior, solida, esatta, composta con buon metodo, qui non nuoce l'intento apologetico di difendere i diritti e le prerogative della S. Sede. Pubblicò inoltre *Critica historico-chronologica in Annales C. Baronii et Span-dani, tomus IV*, continuazione e completamento dell'opera dello zio.

HURTER, *Nomenclator*, IV², col. 1190 s. — SPARACIO, P. Fr. Ant., in *Miscellanea franc.* 20 (1919) 97-98. — *Bibliothèque ancienne et moderne* VIII, p. 119-200; XXVIII, p. 211-228. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1729 s.

PAGINA sacra, espressione antonomastica con cui fu designata la S. Scrittura (è antonomastico anche il vocabolo *Bibbia sacra* = libro sacro), poi, dal principio del sec. XII, lo stesso insegnamento teologico (il cui testo era appunto la Bibbia), come mostra J. DE GHELLINCK, « Pagina » et « sacra pagina ». *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné*, in *Mélanges A. Pelzer* (Louvain 1947) 23-59. — G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREM-

BLAY, *La renaissance du XII s.*, Paris-Ottawa 1933, p. 307 s.

PAGLIA Baldassare, O. F. M. Conv. (1661-1705), n. a Caltagirone di Sicilia, m. a Firenze, dottore in belle lettere e teologia, socio di molte accademie, poeta laureato. Fu rettore dei collegi del suo Ordine a Bologna e Padova. Insegnò lettere a Napoli (dal 1696) e teologia all'univers. di Padova. Della sua attività letteraria abbiamo: *Epigrammata in XII Svelonii Caesares* (Napoli 1693); *Eptalha, seu paraphrases in Psalmos et Cantica ad Laudes et Vesperas et Completorium* (Bologna 1687); *Epigrammata . . . de amore Christi et Francisci* (Montefiascone 1704); *Triumphus amoris in divini Verbi Incarnatione* (Napoli 1696); *Sermoni e Panegirici*. Restarono mss. un *Cursus philosophiae naturalis* e un *Compendium theologiae*. — D. SPARACIO, *Frammenti bio-biografici di scrittori ed autori conventuali*, Assisi 1931, p. 136 s. — H. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1730.

PAGLIA (della) Ant. v. PALEARIO A.

PAGNI Antonio (Ven.), barnabita (1556-1624), n. e m. a Pescia (Lucca). Abbracciato lo stato ecclesiastico dopo un periodo di professione legale, fu parroco di Pietrabuona, canonico della prepositura di Pescia. Guidato da S. GIOV. LEONARDI (v.) e dal ven. GIOV. B. CIONI, fondò a Pescia, col sac. Paolo Ricordati, la congregazione dei « preti riformati » detti della S. Annunziata (dalla chiesa, costruita dal P., dove ebbe sede). Trattò per riunirla alla fondazione del Leonardini. Alla fine l'aggregò ai Barnabiti, tra i quali il P. morì come novizio, in odore di santità. Nel 1935 la sua causa, già iniziata nel 1627, fu ripresa a Roma.

O. PREMOLI, *Stor. Barnab.* II (Roma 1922) e L. LEVATI, *Menolog. Barnab.* I (Genova 1932). — F. GIALDINI, *Vita...*, Roma 1894. — L. MANZINI, *L'apostolo di Pescia P. Ant. M. P.*, Roma 1941, con nuove notizie e nuovi documenti.

PAGNINI Luca Antonio, O. Carm. (1737-1814), n. a Pistoia, letterato. Insegnò a Parma e a Pisa meritando fama presso i più accreditati studiosi del tempo. Restano di lui, oltre molte opere di letteratura e di filosofia, orazioni latine di pregio, numerose traduzioni dai classici greci e latini, anche minori, che rendono felicemente l'originario carattere degli autori.

PAGNINI (Pagnino) Santi, O. P. (1470-1536), n. a Lucca, m. a Lione, celebre bibliista, paragonato a S. Girolamo e ad Origene (Centi, p. 6), oggi troppo dimenticato. Domenicano a Fiesole nel 1487 e discepolo del SAVONAROLA (v.), studiò a Bologna, ove si laureò. Tornato a Fiesole nel 1493, si approfondì nelle lingue orientali, specialmente nell'ebraico. Fu varie volte priore: a Pistoia (1502), a Firenze in S. Marco (1504, 1511-13), a Siena (1506), a Lucca (1507, 1513-15), a Fiesole (1510), a Roma alla Minerva (1517-19); fu pure vicario generale della Congregazione di S. Marco (1508). Verso il 1523 andò ad Avignone. Nel 1526 è a Lione, ove rimase fino alla morte.

Le opere edite sono: *Salterio tetraglotto*, Roma 1520, che s'arrestò al penultimo versetto del salmo 28^o, per la morte di Leone X che finanziava la stampa; *Enchiridion chaldaicum*, ivi 1523; *Isagogae ad linguam graecam capessendam*, Avignone 1525 (se ne fece pure un'Epitome); *Hebraicae institutiones*,

Lione 1526 (una *Abbreviatio* uscì a Lione nel 1528); V. et N. *Testamenti nova explicatio*, preparata in 25 anni di lavoro, finita di stampare a Lione 1528, molto apprezzata e molto criticata; *Thesaurus linguarum sanctarum*, 4 libri, Lione 1529, è la sua opera più erudita e famosa (ebbe varie *epitomi*, Parigi 1548, Anversa 1570, ecc.); i protestanti l'aumentarono e la deformarono, così che fu messa all'Indice; *Isagogae ad sacras literas* (un libro) e *Isagogae ad mysticos S. Scripturae sensus* (18 libri), Lione 1526. Per le altre opere del P. v. CENTI.

BIBL. — QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, II, 114-118, 998. — G. PAGNINO, *Vita*, Roma 1653. — I. TAURISANO, *I Domenicani in Lucca*, Lucca 1914, p. 94-111. — T. CENTI, *L'attività letteraria di S. P. nel campo delle scienze bibliche*, in *Archivum Fr. Praed.* 15 (1945) 5-51. — MANDONNET in *Dict. de la Bible* II, col. 1476 s.

PAGNONE Alfonso Nicola, barnabita, di Pancaieri (1830-1900), autore di operette ascetiche e agiografiche, delle quali la compilazione *Fiori di eloquenza e di virtù, raccolti dalle lettere di S. Caterina da Siena, ordinati e annotati* (Torino 1872) sorpassa per importanza il titolo, giudicata dal p. Cordovani O. P. «veramente un breviario della dottrina e della pratica della perfezione cristiana, scritto da S. Caterina da Siena» (pref., pag. 50. Dal Cordovani venne con ammirazione ripubblicata sotto il nome della Santa, col titolo *Breviario di perfezione*, nella collana «I libri della fede», Firenze, Salani 1943). — G. BOFFITO, *Bibl. Barnab.* III (Firenze 1934).

PAGODA (dal sanscrito *dāgoba?* = luogo dove si conservano reliquie; oppure dal persiano *but-kadah* = idolo, tempio, che i Portoghesi del sec. XVI hanno corrotto in P.), si dice dei templi dell'India, della Cina, Indocina e Giappone.

La P. abbraccia tanto il tempio propriamente detto quanto la torre e gli annessi. In Cina ogni P. di qualche importanza si compone di parecchie sale dove sono esposte le statue degli idoli, sia budhisti che taoisti.

Le statue delle PP. sono di terra, legno, pietra, bronzo; talvolta veri capolavori d'arte. Se di bronzo, non raramente sono indorate; se di pietra o fango, sono dipinte a smaglianti colori, specialmente in Cina. I connotati esterni dell'idolo, come colore, barba, atteggiamenti, occhi infossati o esorbitanti, dicono la natura dell'idolo stesso.

Gli idoli sono posti su specie di alberi di mattoni o di legno, davanti a cui vengono disposti uno o più incensieri, dove i devoti pongono l'incenso ad abbruciare. L'incenso si presenta sotto varie forme, di cui la più comune è a bastoncini. Essi sono fatti di scorze di piante odorose, pestate, impastate e sagomate in tanti cilindretti, che vengono accesi e piantati nella sabbia che riempie gli incensieri.

A servizio delle PP. sia buddistiche che taoistiche sono i *bonzi* (in Cina, *Huoshang*), fedeli che, dopo cerimonie iniziatriche più o meno complesse, vengono ammessi nelle comunità religiose e poi addetti ai templi. Ridotti di numero i membri delle comunità dei bonzi, il servizio delle PP. è lasciato a chi spontaneamente lo assume, vivendo delle offerte dei devoti. Se queste non bastano al mantenimento di più persone, solo quando il titolare di una P. si sente invecchiare prende un giovanetto a cui insegna qualche pratica, un po' di dottrina, il servizio

agli idoli e alla sua persona. E così lo prepara alla successione.

Nelle PP. taoistiche della Cina vi sono i *Taoshe*. Anche questi, come i bonzi, sono obbligati al celibato, ma non si radono la testa come i bonzi ed hanno una leggera differenza nell'abito. Mentre i bonzi *Huoshang* fanno più preghiere nell'interno delle PP. e nelle case dei privati in occasione di funerali, i *Taoshe* si dedicano di preferenza agli esorcismi, a debellare le funeste influenze delle correnti telluriche, a scacciare spiriti maligni. Per questo esercitano stregonerie, incantesimi, scongiuri. Fanno poi un lucroso commercio di talismani e portafortuna.

Sia i bonzi che i *Taoshe* non godono fama di moralità molto elevata. Nella legislazione della vecchia Cina, esistevano disposizioni draconiane contro i traditori dei propri doveri. Si ricorda fra l'altro il caso di prevaricazione di una intera comunità: i bonzi furono seppelliti vivi in un campo con la testa fuori terra; poi sul campo vennero numerosi carri tirati da cavalli, che scorrazzando sul campo fecero orribile strage dei semisepolti.

PAGUS Giovanni (florito nella prima metà del sec. XIII), maestro delle arti all'univ. di Parigi già prima dello sciopero del 1229, poi baccelliere e maestro di teologia, autore di *Appellationes, Synkategoremata, Comment. in libros Sententiarum*. v. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII s.* I, Paris 1933, p. 328 s. Alla bibl. aggiungi: J. GRUENDEL, *Die Sentenzglosse des Joh. Pagus* (circa 1243-45) in *Padua Biblioth. Ant.* 139, in *Münch. theol. Zeitschr.* 9 (1958) 171-85.

Si distingue da *Pagano di Corchia*, circa il quale v. A. LANDGRAF in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 872 s.

PAHLAVUNI. v. GREGORIO III P.

PAIGE (Le). v. LE PAIGE.

PAILLEUR (Le). v. LE PAILLEUR.

PAILLOT Clotilde GIUS., B. v. ORSOLINE di Valencienes.

PAINE Tommaso (1737-1809), n. a Thetford (contea inglese di Norfolk), m. a New-York, celebre pubblicista, uomo d'azione e avventuriero che operò in Inghilterra, soprattutto in America, poi in Francia durante la Rivoluzione francese, e di nuovo in America, dagli uno idolatrato e cumulado di onori, dagli altri deprecato e perseguitato come nemico dell'ordine costituito e ministro del demonio sulla terra. Dei suoi molti scritti (l'editore Carlyle di Londra pubblicò di lui 113 scritti in prosa e 18 in versi) qui si ricorda *The age of reason* (due parti, 1793 e 1795), che non fece molta impressione nella Francia, ormai avvezza a tale letteratura, ma suscitò una tempesta di recriminazioni in Inghilterra perché criticava tutte le religioni positive, in particolare la cristiana e la Bibbia, e propugnava una religione puramente naturale. I liberali furono colpiti d'amenda e di prigione per averla messa in circolazione. Il **DEISMO** (v.) disponeva di produzione molto migliore; ma l'indifferetismo, il liberalismo, l'anticlericalismo s'accontentava anche di meno. — *Bibl. presso* ENC. IT. XXV, 933.

PAIR, S. v. PATERNO, S.

PAISIELLO Giovanni, musicista, n. a Taranto il 9 maggio 1741, m. a Napoli il 5 giugno 1816. Studiò

in patria sotto Carlo Resta, poi nel conservatorio di S. Onofrio in Napoli, ove ebbe a maestri Durante, Cotumicci ed Abos. Esordì come compositore con *Messe, Salmi e Mottetti*, la cui splendida fattura e originalità lo fecero ben presto conoscere. Dedicatosi al teatro, percorse l'Italia a rappresentare le sue opere, che nel 1776 ammontavano già a 50, fra serie, semiserie e buffe. Nel 1776 si recò a Pietroburgo, ove rimase otto anni, ben voluto da Caterina II; passò poi a Varsavia, quindi a Vienna alla corte di Giuseppe II. Nel 1785 Ferdinando IV di Napoli lo nominò maestro della cappella di corte. Nel 1802 si recò a Parigi per allestire la cappella privata di Napoleone Bonaparte primo console; nel 1804 tornò a Napoli, e anche dopo la restaurazione conservò la sua carica sotto i Borboni. Utilizzò con maestria molti strumenti a fiato, fino allora negletti. Seppe mirabilmente armonizzare la parte strumentale con la vocale, mantenendo sempre semplice e corretto lo stile, soave, fresca, originale la melodia. Morto in seguito a gravi dispiaceri, P. ebbe solenni onori funebri, durante i quali venne eseguita una *Messa da requiem* da lui composta e trovata nelle sue carte. Nel campo sacro lasciava, tra l'altro, c. 35 *Messe*, un *Miserere*, un *Te Deum*, l'oratorio *La Passione di Cristo*. Cf. E. FAUSTINI-FASINI, *Opere teatrali, oratori e cantate di G. P.*, Bari 1940.

PAISIJ (seconda metà del sec. XVIII), storico bulgaro, monaco a Rila (località di nascita), poi nel convento di Chilandari sul Monte Athos, scrisse (1761-62) in lingua veterobulgara la « Storia slavo-bulgara del popolo bulgaro, dei re e santi bulgari » (edita 1844), che « segna l'inizio della rinascita nazionale e della letteratura moderna in Bulgaria » (E. DAMIANI in *Enc. It.* XXV, 935).

Si distingue dal contemporaneo monaco ucraino Paisij Veličkovsij (1722-1794), n. a Poltava, m. a Njamez, restauratore del monachismo russo. v. ALB. M. AMMAN, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi* (Torino 1948) 416 s.

PAITONI Giacomo Maria, somasco (1710-1774), veneziano, autore della diligente benemerita *Biblioteca degli autori antichi greci e latini volgarizzati* (5 voll.; il V è dedicato ai traduttori della Bibbia e dei libri ecclesiastici), con note letterarie e bibliografiche per ogni autore, tratte dalle migliori fonti. Il P. fu conservatore della biblioteca dei Somaschi di S. Maria della Salute, di cui pubblicò belle notizie nei tomi XI e XII delle *Memorie della storia letteraria*.

PAJON Claudio (1626-1677), capo dei *Pajonisti*, scuola di calvinisti sorta in Francia nel sec. XVII. Nacque da famiglia calvinista in Nomorantin nel basso Blésois, m. a Carré presso Orléans. Studiò teologia nell'Accademia di Saumur sotto Amyraut, Placeo, Cappello. A 24 anni fu nominato predicante a Machenoir. Chiamato professore di teologia a Saumur (1666), suscitò commozione e scandalo, sicché due anni dopo lasciò la cattedra, riprendendo l'ufficio di predicante. Già in una predica tenuta il 3 maggio 1665 davanti al sinodo provinciale calvinista di Anjou, espresse idee nuove sopra un passo di S. Paolo, ripetute dalla cattedra, ribadite in *Examen du livre* [di Pietro Nicole] *qui porte pour titre: « Préjugés légitimes contre les Calvinistes »* (Orléans 1673), diffuse anche dai suoi scolari.

Il calvinismo, da lunga pezza entrato in Francia,

si presentava allora nella sua forma più rigida (gomarismo); ma già si affermava, per opera di Amyraut, di P. e della « scuola di Saumur », una tendenza più mite, affine all'arminianismo, che aveva avuto un periodo felice nei Paesi Bassi, ma poi per la vittoria di Maurizio d'Orange era stata compressa. Il P. tenne questo indirizzo più mite nella scuola e sul pergamo. A Parigi trovò forte opposizione in Jean Claude; con lui conferì nel 1676, senza risultato. Quindi il P. e i suoi discepoli (Papin, Lenfaut, Allix, Du Vidal...) continuarono a diffondere le nuove idee. Ma nel 1677 si tenne presso Du Box in Parigi una conferenza di sette calvinisti, tra cui il Claude, Dailly, Jurieu; si convenne che la comunità calvinista di Parigi deferisse la questione ai sinodi provinciali. Nel 1677 tutti i sinodi provinciali calvinisti od ugonotti, che godevano piena libertà in Francia prima della revoca dell'editto di Nantes, fecero restrizioni contro le nuove tendenze arminiane.

Seguirono poi le repressioni contro gli ugonotti da parte del governo reale. Nel 1682 uscì anche un proclama collettivo di tutto il clero cattolico (*Avertissement pastoral*), a cui il P. rispose con l'opuscolo: *Rémarques sur l'avis pastoral* (Amsterdam 1685). In quell'anno stesso scoppiò più fiera la persecuzione contro gli ugonotti, con la revoca dell'editto di Nantes (18 ottobre; il P. era morto il 27 sett.).

Tra i calvinisti combatterono il pajonismo specialmente Jurieu (*Trailé de la nature et de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Mr. P. et de ses disciples*, Utrecht 1687, al quale rispose Isacco Papin, *Essais de théologie sur la providence et la grâce, où l'on tache de délivrer Mr. Jurieu de toutes les difficultés*, Francoforte 1687), Melchiorre Leydecker (*Veritas evangelica triumphans*) e Francesco Spanheim (*Controversiarum elenchus*). Tra i luterani lo combatterono il Löscher (*Exercitatio theologica de Cl. Pajonii eiusque assaeclarum doctrina et fatis*, Lipsia 1692) e lo Schubarth (*Bedenken von dem Pajonismus*).

Il pajonismo vuol ridurre il determinismo teologico fatalistico del rigido calvinismo ortodosso, per fare maggior posto al concorso dell'uomo nell'opera della giustificazione e della salvezza: la grazia di Dio converte le anime, sì, ma non come un fattore fatale bensì mediante la parola la quale agisce sull'intelligenza e sulla volontà umana stimolandole a collaborare: l'azione della grazia è simile alla causalità universale naturale di Dio; e l'assenso che l'uomo dà alla parola è già una rigenerazione dell'uomo.

Si comprende come i pajonisti fossero combattuti dal CALVINISMO rigido (v.). Difatti passarono agli arminiani o ai cattolici. — E. A. MAILLET, *Cl. P.*, Paris 1883. — S. LACHERET, *Cl. P.*, Gand 1882.

PAKISTAN. v. INDIA.

PALA d'altare, grande quadro sacro sovrastante l'ALTARE (v.), raccolto in una solenne incorniciatura armonizzata con le dimensioni e le caratteristiche dell'altare. Molto spesso la P. è detta anche *Ancona*, il quale vocabolo, tuttavia, designa pure le composizioni in legno, in terracotta, in metallo sovrapposte all'altare.

PALACIOS Angelo, carmel. scalzo (c. 1565-1645), n. ad Agüero (Pamplona), m. a Huesca. Fu professore di filosofia all'univ. di Huesca (1603), dal 1604 fu a Roma reggente dello studio carmel. di S. Maria Transpontina, teologo del card. Maffeo Barberini (il futuro papa Urbano VIII), qualifi-

catore del S. Ufficio. Indi passò a reggere lo studio carnem. di Pavia (1613). Rientrato in Spagna, fu provinciale dell'Aragona (1617-20), professore di S. Scrittura e in seguito di teologia all'univ. di Huesca, visitatore generale dell'Andalusia e della Catalogna (1635). Ebbe eccellente cultura in filosofia, teologia, biblica, liturgia, medicina, musica. Di lui sono alle stampe *Sententiae theologicae* (Roma 1613); la maggior parte della sua produzione è rimasta inedita, come un commento alla *Summa theol.* di S. Tommaso e un trattato de *Trinitate*, lavori utilizzati da Dionigi Blasco nella *Theologia abbreviata* (Saragozza 1670). Lo stesso Blasco pubblicò 3 trattati del P. nei *Tractatus sex in Primam Secundae divi Thomae* (Sarag. 1683).

BIBL. presso ANASTASE de St. Paul in *Dict. de théol.* XI, col. 1733 s.

PALACIOS (de) Michele (sec. XVI), n. a Granada, m. a Ciudad-Rodrigo, distinto teologo e filosofo, per 11 anni insegnò filosofia all'univ. di Salamanca; fu più tardi *canonicus magistralis* (canonico teologo) della cattedrale di Leon, indi a Ciudad Rodrigo, ove spiegò S. Scrittura nella chiesa collegiata. Suo capolavoro sono le *Disputationes theologicae in quatuor libros Sentent.*, Salamanca 1574-1577, 6 voll. in fol.; tra l'altro, vi difende la validità dell'argomento ONTOLOGICO (v.): *rectius senserunt qui Deum esse, non solum per se dixerunt notum, quin et quoad nos, q. 5 praecurs.* in I Sent. Nel campo della morale pubblicò la *Praxis theologica de contractibus et restitutionibus*, Salamanca 1585. Altre sue opere sono consacrate all'esegesi di Isaia (1572, 3 voll.), dei piccoli profeti (1593), sulla lettera agli Ebrei (1590), sul IV Vangelo (1580). Al *De anima* di Aristotele dedicò un vasto commentario con dissertazioni (Salam. 1557). — *Dict. de la Bible* IV, col. 1962. — *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1734. — HURTER III³, col. 143.

Suo fratello Paolo († 1582), n. a Granada, m. a Villaverde in Portogallo, insegnò S. Scrittura a Coimbra. Passò la maggior parte della sua vita nel Portogallo al servizio della corte, in molta fama per virtù e sapere. Pubblicò apprezzati commenti a vari libri della Bibbia. v. *Dict. de la Bible* IV, col. 1962 s. — *Dict. de théol. cath.* IX, col. 1734.

PALAFIX Y MENDOZA (di) Giovanni (1600-1659), n. a Fitero in Aragona, complì gli studi superiori a Salamanca. Occupò sotto Filippo IV varii uffici pubblici. Entrato nello stato ecclesiastico e ordinato prete nel 1629, venne nel 1639 nominato vescovo di Puebla de los Angeles (Angelopolis, Messico), donde fu trasferito nel 1653 alla sede di Osma in Spagna, dove morì in odore di santità. Il suo nome, più che al suo zelo, alla virtù, al suo sapere, rimase legato alla lotta ch'ei sostenne contro i Gesuiti. Giunto a Puebla (giugno 1640) e costretto a fungere anche da vicere (fino al 2 nov. 1642), si adoprò con rettitudine ed energia a reprimere gli abusi amministrativi che si perpetravano in Messico, e anche a ricondurre sotto la giurisdizione episcopale i missionari francescani, domenicani, agostiniani che tentavano di sottrarsi a essa in forza di loro privilegi. Per la stessa ragione nel 1647 si urtò coi missionari gesuiti, a carico di quali inviò al papa 5 rapporti. Causa delle contese furono le esenzioni e i privilegi della Compagnia, che secondo il P. erano contrarii ai diritti giurisdizionali ed all'autorità dei vescovi. Si rivolse il 25 maggio 1647, con una vivace lettera,

a papa Innocenzo X. Il papa sottopose la questione a una commissione di cardinali e di teologi. L'esito fu sfavorevole ai Gesuiti; anche il vescovo fu ammonito di ricordarsi della cristiana mansuetudine, di comportarsi verso i Gesuiti, tanto benemeriti della Chiesa, come un buon padre e di ridonare loro la prima benevolenza. Dello stesso tenore sarà la lettera del papa del 27 maggio 1653. Si disse che l'8 gennaio 1649 il P. avrebbe inviata a Innocenzo X un'altra lettera, riboccante di menzogne e di calunnie contro i Gesuiti. Critici eminenti ritengono tal lettera come apocrifia; essa d'altronde poco s'accorda con le lodi che il P. tributò in altre occasioni ai Gesuiti.

La sua fama di nemico della Compagnia di Gesù più tardi indusse la corte spagnuola ad adoperarsi per ottenerne la canonizzazione. Nel 1726 fu introdotto il processo di beatificazione, che ebbe proseguimento felice specialmente dopo il 1760. Più tardi ne fu patrocinatore il card. Ganganelli. Quando questi venne eletto papa (Clemente XIV), si disse che P. aveva fatto un miracolo creando papa il proprio patrocinatore. Invece il processo si arenò. Non venne condotto a termine neppure quando fu ripreso sotto Pio VI, che alla fine lo sospese il 28 febr. 1777, dopo l'approvazione degli scritti del P. Era troppo evidente che i fautori di P. miravano non tanto a esaltare la sua santità quanto a sfruttarla contro i Gesuiti, i quali d'altronde avevano già abbastanza sofferto.

PASTOR XIV e XVI, v. indice dei nomi; bibl. in XIV-1, p. 157 s., nota 6. Aggiungi: M. DE VERGARA, *Vida interior del ilustris. D. J. de P. y M.*, Siviglia 1691, Roma 1693 (vers. ital.), Madrid 1762, Venezia 1769. — P. SEGNERI, *Parere sopra la vita interiore di mons. G. di P.*, in *Opere VIII* (Mil. 1853) 443-56. — *Istoria della vita del ven. mons. G. di P.*, 2 voll., Firenze 1773. — HURTER III³, 1207 s., che gli rimprovera di aver travalicato i limiti della mansuetudine per eccessivo zelo dei suoi diritti. — Le opere del P. furono raccolte in 15 tomi (13 voll.), Madrid 1762.

PALAMAS Gregorio, n. circa il 1269 da illustre famiglia di Costantinopoli, educato a corte, monaco al Monte Athos, dal 1347 vescovo di Tessalonica, dove morì il 14 nov. 1359.

I. Se si eccettua la prigionia da lui sofferta presso i Turchi (cf. G. GEORGIADIS ARNAKIS, *Gr. P. among the Turks and documents of his captivity as historical sources*, in *Speculum* 26 [1951] 104-18; Id., *Gr. P., the Χιόνης and the fall of Gallipoli*, in *Byzantion* 22 [1953] 305-12), tutte le notizie che ci pervengono su di lui riguardano la sua amplissima attività letteraria e la controversia palamita (= p.), suscitata dalla sua dottrina con la quale conferì un apparato teologico al precedente *esicasmo*, che fin allora era stato poco più di una semplice tecnica psico-somatica messa in atto dagli asceti per ottenere la contemplazione di Dio. Con troppo ottimismo il P. fu detto il più grande teologo bizantino. Il suo apporto speculativo è assai misera cosa. Ma ebbe molta storia, fu inserito nella dogmatica ufficiale bizantina e impegnò nella discussione i capitoli maggiori del trattato *De Deo uno*. Del resto, ammorbidente certe violenze verbali del dizionario del P. e, d'altra parte, fatta la tara a certe caricature polemiche diffuse dagli avversari del P., il «palamismo mitigato» guadagnò nei nostri tempi qualche punto di favore, specialmente nella Chiesa russa. Cf. I. HAUSHERR, *Variations recentes dans les jugements sur la méthode*

d'oraison des hésychastes, in *Orientalia christ. period.* 19 (1953) 424-28.

V'ha poi chi nel contrasto fra pp. e antip. ravvisa un contrasto tra platonici e aristotelici, o il contrasto fra la cultura bizantina pura e la cultura latina scolastica; ma non v'è motivo né utilità di dilatare cosiffattamente il perimetro dottrinale della controversia p.

L'esposizione sintetica migliore è ancora quella di MART. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientatum I* (Parigi 1926) 431-42, II (ivi 1933) 47-183, che redasse anche per il *Dict. de théol. cath.* XI (1931) le voci *Palamas Grég.* (col. 1735-76) e *Palamite controversae* (col. 1777-1818). Le edizioni di testi inediti (del resto già conosciuti) e gli studi più recenti non hanno modificato la sua presentazione che in pochi elementi particolari e forse nel tono, oggi felicemente addolcito dallo spirito unionistico.

II. Opere, in PG 150, 771 ss, e PG 151. Dopo la densa *Notitia* tratta dal FABRICIUS, PG 150, 771-800, si riproduce l'analisi dei codici Coisliniiani contenenti le opere del P., fatta dal MONTFAUCON, col. 799-844.

A) POLEMICA PAL: — 1) Contro BARLAAM di Calabria (v.), iniziatore della reazione antip., 5 trattati (JUGIE I, 437). L'ultimo, dal titolo *Theofanes*, è edito in PG 150, 909-60; MAN. CANDAL, *El Theofanes de Gr. P.*, in *Orientalia christ. periodica* 12 (1946) 238-61; — 2) contro l'ACINDINO (v.), 10 libri e un'altra opera intitolata *Antihesis* (riassunti di Montfaucon PG 150, 807-28 e 829-31); — 3) contro Barlaam e Acindino insieme, due trattati (sommario in PG 150, 828 s); — 3) contro lo storico NICEFORO Gregoras (v.), tre confutazioni e una epistola (sommari in PG 150, 836-38); — 4) contro il patriarca di Costantinopoli GIOVANNI CALECA (v., anche GIOV. KALECA), un libro (sommario PG 150, 832); — 5) contro il patriarca di Antiochia Ignazio (sommario PG 150, 832); — 6) contro gli antip. in genere: *Capita CL physica et theologica ethica et practica et purgantia a barlaamitica lue*, compendio della teologia del P. (PG 150, 1121-1226); — 7) le celebri *Triadi υπέρ των λεγόμενων ήσυχαστών*, edite da JEAN MEYENDORFF, *Gr. P. Défense des saints hésychastes*, introd., testo greco, versione francese e note, 2 voll., Louvain, « Spicilegium sacrum Lovan. » 1959 (v. sommari in PG 150, 835-36, 827-28; un libro è edito anche in PG 150, 1101-18); — 8) *lettere* relative alla disputa p. (PG 150, 831-32, una è edita in PG 148, 73-74; per un'altra lettera v. J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite de Gr. P. à Akindynos*, in *Θεολογία* 24 [1953] 557-82).

B) POLEMICA ANTILATINA: 4 trattati avverso il FILIOQUE (v.), descritti in PG 150, 833-34 (uno è indirizzato all'Acindino quando non era ancora avversario del P.).

C) OPERE ORATORIE: molte omelie sulle feste e domeniche dell'anno (43 sono edite in PG 151, 9-550; 22 ne pubblicò SOFOCLE Economo, Atene 1861; 2 altre apparvero a Novgorod nel 1895). È notevole come in esse il P. difenda l'Immacolata Concezione e il primato di S. Pietro (JUGIE I, 442).

D) OPERE ASCETICO-MORALI: — 1) *Decalogus christianae legis* (PG 150, 1089-1102; esponendo brevemente il decalogo P. condanna qualsiasi giuramento); — 2) *De passionibus, virtutibus et mentalis quietudinis fructa* alla monaca Xena (PG 150, 1043-88); — 3) *De oratione et puritate cordis capita tria* (PG 150, 1117-21). Non è di P. ma di Michele Aco-

minato l'interessante *Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis* (PG 150, 1347-1372 e A. JAHN, Halle 1885; vers. lat., in *Maxima Biblioth. vet. Patrum* XXVI, Lione 1677, p. 199-209), dove tutta la colpa delle indocilità del corpo sono addossate all'anima.

E) AGIOGRAFICA: *Vita S. Petri* eremita del Monte Athos (PG 150, 996-1040).

III. L'esicasmo. Della *ήσυχία* = stato di pace o di felice quiete di cui gode l'anima quando è liberata dalla tempesta delle passioni e unita a Dio nell'amorosa contemplazione — parlarono con ammirazione gli antichi maestri d'ascetica (cf. per es. Esichio, sec. V, che usa già un dizionario simile a quello dei pp., *Enchir. asceticum* 946); e si potrebbero utilmente ricordare anche le filosofie pagane dell'*ataraxia* e dell'*apatheia*.

Nei monasteri e nelle laure si dissero esicasti i monaci che conducevano vita semieremitica in celle esterne al monastero (v. CELLINI), pur dipendendo dall'igumeno; rientravano nella comunità per la preghiera delle domeniche e delle feste. Al MONTE ATHOS (v.) era coltivato da essi un metodo quietistico di orazione, che gli avversari di P., come Barlaam di Seminara, giudicarono infausta riesumazione dei metodi dei massaliani o EUCHTI (v.) e dei BOGOMILI (v.).

Secondo gli euchiti, in ogni uomo alberga un demone, che solo con l'orazione si espelle. Allora nell'anima discende lo Spirito S., che manifesta sensibilmente la sua presenza; si spegne nel corpo l'impulso della concupiscenza e delle passioni, cosicché si rende ormai inutile la mortificazione, lo sforzo ascetico, la stessa preghiera orale. Il perfetto partecipa in qualche modo della natura di Dio e contempla la Trinità perfino con gli occhi corporei.

Su questi elementi antichi e su altri più ortodossi, complice l'immagine della luce così frequente e così utile nella letteratura ascetica, i monaci atonitici costruirono una (modesta) teoria e una (perfezionata) tecnica della contemplazione:

1) Dio, inhabitante nell'anima del giusto, si manifesta a lui sotto forma di luce e lo inonda di consolazione, pregustazione dell'eterna beatitudine. Quel lume, percepito dai santi durante le teofanie narrate dalla Bibbia, da Saulo presso Damasco, da S. Stefano martire, dagli apostoli sul monte TABOR (v.) nella Trasfigurazione di Gesù, a) è dunque visibile con gli occhi corporei, all'uopo corroborati da una forza soprannaturale; b) poiché nella Trasfigurazione e nelle teofanie quel lume è una effluviazione o irradiazione della persona stessa di Cristo e di Dio, si deve dire che è qualche cosa di *divino, increato, inerente all'essenza di Dio*, benché realmente distinto da essa; c) e poiché è legato allo stato di grazia e di gloria, si deve dire che è identico alla grazia santificante, al *lumen gloriae*, alla beatitudine celeste.

2) Questo lume divino deliziatore, che fa Dio tutto chiaro all'uomo e l'uomo tutto chiaro a se stesso, si ottiene come esito di un conveniente allenamento psico-corporeo inteso a concentrare lo spirito (*vous*) nella sua sede propria (situata nel cuore, o nella zona dell'ombelico) richiamandolo dalla sua distrazione che lo trae, appunto, fuori casa e lo disperde nelle molte cose del mondo e del corpo. È una specie di autoipnotizzazione, che si genera quando, per es., si fissa intensamente e a lungo uno stesso oggetto o si ripete a lungo con lo stesso ritmo la stessa formula. Gli esicasti atonitici avevano trovato

efficace il ridurre al minimo l'ampiezza della respirazione, il tener fisso lo sguardo sul petto, sull'addome, sull'ombelico, il ripetere per ore e ore l'invocazione: *Domine, Jesu Christe, miserere mei*. Sembra bene che siano state queste esperienze, fatte da qualche monaco, a suggerire l'idea di creare una scuola e un'arte della contemplazione e di puntellarla poi con una dottrina antropologica e teologica, sì da renderla insegnabile a tutti.

Tal metodo è proposto da GREGORIO SINAITA (v.) nella prima metà del sec. XIV (JUGIE I, 434 s.), ma già qualche secolo addietro si suggerivano simili metodi di orazione messi sotto il nome di Simeone teologo il giovane e addirittura di S. Giov. Crisostomo (cod. Vatic. gr. 658 f. 92-101, ed. I. HAUSHERR in *Orientalia christ.* 9 [1927] 148-72; cf. JUGIE I, 435 s, II, 48-50 e in *Echos d'Orient* 30 [1931] 179-85): « Seduto in un angolo appartato della tua cella quieta — insegna il pseudo Simeone — bada a fare quanto ti dico. Chiudi la porta e distogli la tua mente da ogni cosa vana e caduca. Poi piega il mento fino ad aderire al petto e volgi l'occhio e tutto il tuo spirito verso la zona centrale del ventre e verso l'ombelico; stringi la bocca e le nari, riducendo al minimo la respirazione. E cerca dentro di te, nel tuo intimo, fino a trovare il luogo del cuore, dove hanno dimora tutte le facoltà dell'anima. Troverai dapprima tenebre pesanti e resistenti; ma se persisterai giorni e notti in questa pratica, troverai, meravigliosa, gioia perpetua ».

IV. Il P. al Monte Athos non introdusse ma apprese questo misticismo. Di suo non vi aggiungerà che gli sviluppi dottrinali, in particolare circa la natura della luce del Tabor e la semplicità di Dio, a ciò sospinto dalle necessità della polemica aperta nel 1338 dalle denunce del monaco calabrese BARLAAM (v.), il celebre maestro del Petrarca.

Costui aveva studiato con curiosità l'escicismo nei suoi centri, trovandovi motivo di edificazione ma anche motivi di scandalo. E ne fece avvisato il patriarca GIOVANNI CALECA (v.). Non ebbe credito, anzi si vide minacciato di scomunica se avesse ancora molestato gli escicisti.

Il calabrese lasciò allora Costantinopoli per ritornare in patria. A Tessalonica, alcuni estratti di un'opera che egli preparava contro gli escicisti, pervennero proprio nelle mani di un escicista, che li comunicò al P., allora al Monte Athos.

P., sollecitato dai confratelli athoniti a difendere l'istituzione, rispose con una serie di opuscoli (le famose tre *Triadi*). Allora Barlaam pubblicò il suo trattato (dove, tra l'altro, scherniva gli escicisti con l'irritante nomignolo neologistico di *δμραλοψύχοι*); più tardi, ritornato a Tessalonica, dopo l'ambasceria condotta per incarico dell'imperatore Andronico III presso papa Benedetto XII in Avignone (1339), lo ripubblicò col titolo *Κατὰ Μασσαλιανῶν* ravvisando nell'escicismo i vecchi errori degli EUCHITI (v.) o massaliani. Uno dei primi discepoli del P., Davide Disipato (JUGIE II, 116 s, 53 s), ci informa sulle origini e sui termini dottrinali del dibattito in una sua *Storia* (edita da MAN. CANDAL, *Origen ideologico del palamismo in un documento di David Disipato, in Miscellanea Comillas 1892-1942*; estratto, Comillas [Santander 1943] 489-525, e, più correttamente, in *Orientalia christ. periodica* 15 [1949] 85-125; testo greco e vers. spagnuolo della *Storia dell'origine dell'eresia di Barlaam e di Acindino*).

Per gli escicisti il lume che circumfulse Gesù trasfigurato sul Tabor era una realtà divina eterna increata, una pertinenza della persona divina di Gesù; per Barlaam era invece una realtà materiale, corruttibile, creata al momento della trasfigurazione e poi rientrata nel nulla.

P., pregato di intervenire nella disputa, a forza di testi patristici ribatte che quel lume era davvero presentato dai Padri come lo splendore stesso di Dio, come realtà increata ed eterna, anzi come la stessa divinità.

Dunque, sussume Barlaam, voi con gli eretici massaliani insegnate che l'essenza di Dio è visibile e partecipabile.

No, replica P., quel lume è chiamato dai Padri *divinità* (*θεότητες*), cosa divina increata, tuttavia non è l'essenza di Dio, bensì è un'operazione di Dio (*ἐνέργεια*), la grazia (*χάρις*), la gloria (*δόξα*), lo splendore (*λαμπρότης*) divino che Dio comunica ai santi: è questo splendore che i santi percepiscono e godono, non già l'essenza di Dio.

Sia pure, insiste Barlaam, ma voi così venite a porre due divinità: una superiore, cioè l'essenza di Dio invisibile e incommunicabile, e una inferiore, cioè l'operazione (e la grazia e la gloria e lo splendore) comunicata ai santi e da essi percepita.

Ma, spiega P., la grazia deificante (*χάρις θεοποιός*) comunicata da Dio agli angeli e ai giusti, pur essendo distinta da Dio, non si separa da Dio, e quindi non dà luogo a una seconda divinità. Così il globo solare e i raggi solari non costituiscono due soli, eppure il globo solare è distinto dai raggi da esso emanati: esso è uno, questi sono molti, esso è impartecipabile e inaccessibile al nostro occhio (che non lo può guardare senza accecarsi), mentre questi discendono alle cose e agli uomini, tutto illuminano e sono visibili.

Tale immagine felice è il punto più alto raggiunto da questa discussione, che poteva ben tenersi a un livello tutt'altro che banale e recare un pregiato contributo a un capitolo maggiore della teologia: la natura della GRAZIA santificante (v.) e il rapporto tra la grazia e Dio, tra la grazia e l'uomo: la grazia è veramente cosa divina, come insegna il P. con una veneranda tradizione teologica, non solo perché « deriva » da Dio a titolo di effetto, ma anche e soprattutto perché implica l'«inabitazione», una presenza speciale di Dio nel giusto e «divinità» in qualche modo il giusto conferendogli quel «consortium divinae naturae» che il dizionario teologico (e biblico) descrive con la categoria giuridica della «filiazione», «rigenerazione», «innesto» ecc. Peccato che l'attenzione del P. si spostò da questo tema centrale e s'impaludò nei margini facendosi cogliere in falli veri ma accessori alla sua causa! E peccato che Barlaam abbia contribuito a sterilizzare la nobile discussione banalizzando il suo avversario, secondo il costume della polemica, e bloccandolo sulle sue più infelici posizioni: la natura del lume taborico, la visibilità corporea e sperimentabilità della grazia e della presenza di Dio (v. MISTRICA), la difesa della validità delle tecniche contemplative degli escicisti, la inesperta dottrina delle distinzioni fra essenza e attributi di Dio!

V. Così diventò la controversia palamitica che schierò in due campi avversi le migliori teste teologiche d'Oriente. Contro P. stettero (oltre Barlaam) Gregorio Acindino, Niceforo Gregora, Giorgio Lapita, lo ieromonaco Nifone, Giovanni Caleca patriarca di

Costantinopoli, Ignazio patriarca d'Antiochia, Matteo Efesino, Procoro Cidonio, Isacco Argiro, Atuemes, Teodoro Dexio e i tre cattolici uniti Demetrio Cidonio, Giovanni Ciparissiota e Maneue Caleca. Cf. *Jugre II*, 148-61, 163-68. Alcune edizioni recenti a cura di MANUEL CANDAL: *Fuentes palamíticas. Dialogo de Jorge Facrasi sobre el contradictorio de P. con Niceforo Gregoras*, introduz., testo (dal cod. Paris. Coisl. gr. 100) e vers. latina, in *Orientalia christiana period.* 16 (1950) 303-57; *El libro VI (sobre la luz tabórica) de Procoro Cidonio*, ivi 20 (1954) 247-97: testo greco (dal cod. Vat. gr. 674) e vers. spagnuola dello scritto di Procoro, dove, secondo il metodo e la dottrina di S. Tommaso, si critica la concezione p. della luce del Tabor; *Juan Ciparissiota y el problema trinitario palamítico*, ivi 25 (1959) 127-64: trattato inedito di Giov. di Cyparissia sulla distinzione tra attributi personali ed essenza di Dio, contro P.: testo greco, versione latina e commentario; *Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamítica del siglo XIV*, testo greco e vers. spagnuola, ivi 22 (1956) 92-137; *La confesion de se antipalamítica de Gregorio Acind.*, ivi 25 (1959) 215-64: edizione e commento storico-dottrinale della confessione, finora inedita, indirizzata dall'Acindino (c. 1347) ad Anna Paleologa; R. J. LOENERTZ, *Dix-huit lettres de Grégoire Acyndine analysées et datées*, ivi 23 (1957) 114-44. Cf. anche G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, di Manuele Caleca, di Teodoro Meliteniota . . .*, Roma 1931.

In favore di P. stettero Giovanni Cantacuzeno, Giovanni Disipato, Filoteo Kokkinos, Teofane Niceno, i due Cabasilas zio e nipote, Filoteo metropolita di Selimbria. Cf. *Jugre II*, 114-30, 168-75. v. anche J. DARROUZÈS, *Lettres inédites de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite*, scritta nel 1369 a Giov. di Carpasia, introduz., testo greco e vers. francese, in *Revue des études byzantines* 17 (1959) 7-27. Per Davide Disipato, v. sopra.

I due partiti finirono per immobilizzarsi nelle loro posizioni vetrose, anelastiche. Gli antipp. continuarono a ripetere che: Dio è semplicissimo e nulla v'è in lui che non sia lui stesso: nessun occhio corporeo, per elevato che sia dalla grazia, potrà mai percepire Dio: fuori di Dio non v'è nulla di increato (neanche il lume taborico). I pp. si difendevano coi testi antichi e argomentando « ab inconvenienti »: chi nega ogni distinzione in Dio viene a dire che tutti gli attributi di Dio sono fra loro sinonimi, inoltre viene a dire che ognuno è sinonimo con l'essenza di Dio, quindi nega la realtà delle operazioni divine (nominalismo, che partorisce altri crimini dogmatici come l'arianismo, l'eunomianismo, il sabellianismo, e anche l'ateismo perché un'essenza divina senza operazioni è un niente): quanto alla grazia santificante, se essa fosse cosa creata come potrebbe « deificare » il giusto?

VI. La vittoria storica in oriente arrise ai pp. Barlaam, ricevute le repliche di P., corre nella capitale per denunciarne gli errori al patriarca Giovanni Caleca. Neanche stavolta trovò credito presso il patriarca e presso il suo segretario il monaco Gregorio Acindino (il quale, anzi, sorprese nello stesso Barlaam opinioni riprensibili circa il lume taborico e le confutò). Il Calabrese non si diè per vinto. Continuò a parlare in città delle novità del P. e delle sue infrazioni canoniche, trovando tali consensi che alla fine il Caleca radunò un sinodo il 10 giugno 1341 in S. Sofia, presieduto dallo stesso imperatore Andronico III.

L'esito, segretamente preconcertato, fu che Barlaam venne impedito di trattare la questione dogmatica; egli stesso fu ripreso per alcune sue opinioni circa il lume taborico, trovate discordanti dalle opinioni di Andrea Cretese e di S. Giovanni Damasceno; e inoltre fu diffidato dal criticare i metodi d'orazione degli esicasti, scagionati da ogni accusa di massalianismo e bogomilismo; del resto, fu severamente proibito a chierici, monaci e laici di riaccendere dispute dogmatiche. Barlaam, sorpreso e disgustato, rientrò in patria e si convertì al cattolicesimo.

Pochi giorni dopo (15 giugno 1341) muore d'improvviso Andronico III e a corte sale in autorità il gran ciambellano Giovanni Cantacuzeno. P. e i suoi discepoli, rimasti nella capitale, vogliono completare la loro vittoria e chiedono che un nuovo sinodo approvi anche la loro dogmatica. Il Cantacuzeno coglie l'occasione per imporre la sua autorità e, contro il volere dell'imperatrice vedova Anna e del patriarca Giov. Caleca, nell'agosto 1341 convoca e presiede un conciliabolo in S. Sofia. L'Acindino vi si oppose al P., sia perché il P., violando il decreto del sinodo precedente, aveva ripresa la disputa dogmatica, sia perché la dottrina del P. di fatto conteneva espressioni intollerabili circa la semplicità di Dio. L'Acindino ebbe la peggio: fu condannato come empio e imbevuto dell'eresia di Barlaam, mentre P. e la sua dottrina ottenevano dal conciliabolo amplissime lodi.

Occorreva ora che questi successi del P. fossero ratificati dal patriarca, il quale continuava ad essere avverso al sinodo d'agosto. Ma aveva approvato il sinodo di giugno . . . Ed ecco che i pp. confezionarono un tomo — il famoso *tomo sinodico* — che si presentava come semplice riproduzione dei risultati del sinodo di giugno, ma che in realtà, grazie ad abili interpolazioni, poteva sonare più diretta ed esplicita convalida dell'ortodossia dogmatica del P. Il patriarca si lasciò indurre a firmarlo. I pp., forzando il significato di quella firma, esibirono poi sempre quel tomo sinodico come attestato solenne ufficiale della loro ortodossia.

Il 26 ottobre 1341 il Cantacuzeno usurpa la corona imperiale. Il patriarca Giovanni protegge l'imperatrice Anna e suo figlio Giovanni V Paleologo, e colpisce d'anatema l'usurpatore. P., forte dell'appoggio del Cantacuzeno, si ribella apertamente al patriarca: violando l'obbligo del silenzio imposto dal sinodo di giugno e riconfermato nel tomo sinodico, scrive e parla in favore della sua dottrina e va dicendo che essa fu approvata, anzi imposta a tutti i fedeli dal sinodo di giugno. Il patriarca lo cita davanti a sé (primavera 1342). Ma non ottiene nulla. In due sinodi dell'estate 1342 — in cui il P. si rifiuta di comparire — gli scritti del P. sono riprovati e condannati al fuoco. Il P. si rifugia in Eraclea. Ma è catturato dai soldati e, ricondotto a Costantinopoli, è trattenuto in carcere per 4 anni, durante i quali continua a scrivere contro i suoi avversari. Nel sinodo del 4 nov. 1344 il Caleca scomunica lui e i suoi fautori, fra i quali è nominato Isidoro vescovo di Monembasia (cf. PG 150, 891-94, 900-903, PG 152, 1269-73); alla condanna pronunciata dal Caleca si associa l'agnazio patriarca d'Antiochia (novembre 1344).

Anna Paleologa per restituire la pace all'impero decide di riconciliarsi col ribelle Cantacuzeno. All'uopo comincia a favorire i pp. protetti dall'usurpatore e giunge a deporre il patriarca Giovanni. Il

che avviene in un conciliabolo del febbraio 1347, presieduto da Anna. Al termine del quale il Cantacuzeno conquista la capitale; nel marzo 1347 firmerà il lungo tomo sinodale in cui è fatta la storia della controversia, l'Acindino è condannato come eretico e P. è encomiato come campione dell'ortodossia (PG 152, 1273-84, testo lacunoso del tomo; PG 151, 769-74, decreto del Cantacuzeno); il 17 marzo 1347 sostituirà al deposto Caleca il ricordato Isidoro, discepolo del P.

Prima di essere deposto, il Caleca aveva rinnovato la scomunica contro P. e i pp. (PG 150, 863-64). I fedeli del Caleca e tutti coloro che riprovavano l'elezione anticanonica di Isidoro si raccolsero in sinodo, deposero Isidoro e il P. — creato vescovo di Tessalonica da Isidoro — e compilarono un tomo (luglio 1347) dove erano condannati tanto il P. quanto l'Acindino e Barlaam (PG 150, 877-85). Isidoro reagisce violentemente. Raccolge un sinodo permanente (*σύνodos ἐνδημοῦσα*) scomunicando e deponendo i contumaci (agosto 1347), riserva ai pp. le sedi episcopali, perseguita in ogni modo gli avversari del palamismo (tra i quali emergeva allora lo storico filosofo Niceforo Gregoras, che nel 1348 disputò pubblicamente col P.: cf. *Hist. byz.* XVI 5, PG 148, 1073 ss).

Il Cantacuzeno da imperatore non tollerava quelle discordie che pure un giorno gli avevano dato il trono. Radunò un sinodo (27 maggio-9 giugno 1351) dove pp. (P. e una trentina di vescovi) e anti pp. (capeggiati da Niceforo Gregoras) furono chiamati a esporre liberamente le loro ragioni e a trovare una via d'accordo. Gli antipp. uscirono condannati di eresia barlaamitica, i vescovi furono pubblicamente degradati; altri vennero incarcerati, altri vigilati a domicilio; ai renitenti fu negata la sepoltura ecclesiastica. Il nuovo tomo sinodale compilato nell'agosto 1351, nel luglio del 1352 fu redatto in forma di anatematismi e di acclamazioni, e come tale fu inserito nel *Sinodico* della cosiddetta Domenica dell'Ortodossia, da recitarsi ogni anno (e si conserva tuttora nel *Triodion* dei greci, non più dei russi; v. *JUGIE II*, 132, 136 s).

Il patriarca p. Callisto (successo nel giugno 1350 a Isidoro † 1349) nel 1354 si urtò con la corte e fu deposto per aver rifiutato di imporre la corona imperiale a Matteo figlio del Cantacuzeno. Gli fu sostituito Filoteo Kokkinos (dopo una professione di fede p.), che coronò Matteo. Ma nel 1355 il figlio di Andronico III Giovanni V Paleologo strappa il trono al Cantacuzeno, che si fa monaco. Filoteo è espulso. Viene richiamato Callisto sulla sede patriarcale. L'imperatore, orientato verso il cattolicesimo (nel 1369 a Roma farà pubblica professione di fede cattolica), abrogò le pene inflitte agli antipp., pur senza perseguire i pp. Tentò di riconciliare i due partiti chiamando il P. e Niceforo Gregoras a discutere pubblicamente davanti a sé e al legato pontificio Paolo vesc. di Smirne. La disputa (riferiti dal Gregoras, *Hist. byz.* XXX s, PG 149, 233-330, e dal protostratore Giorgio Facrasi palamita, ediz. di M. CANDAL, v. sopra) ebbe esito incerto (cf. *JUGIE II*, 137 s); ma la libertà di opinione e di discussione era ormai assicurata. Ne approfittarono gli antipp. per riprendere la penna.

Si fece notare allora Procoro Cidonio, ieromonaco dell'Athos, istruito nella lingua latina dal fratello Demetrio e iniziato alla teologia di S. Tommaso. Procoro redasse molti scritti contro il palamismo,

in particolare un *περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* estratto dalle due *Somme* tomistiche (in PG 151, 1192-1242 è dato il libro I e l'inizio del II sotto il nome dell'Acindino). Accusato dai pp. presso il patriarca Filoteo — che aveva ripreso la sede (12 febr. 1364) dopo la morte di Callisto (agosto 1363) — fu scomunicato e per sempre sospeso dal sacerdozio in un sinodo dell'aprile 1368 (tomo sinodale in PG 151, 693-716).

In questa occasione Filoteo canonizzò solennemente il P. assegnandone la festa alla seconda domenica di Quaresima (se ne fa menzione anche il 14 novembre, giorno della morte). Ne fece l'elogio lo stesso Filoteo (PG 151, 551-678) chiamandolo tromba della teologia, cetra canora dello Spirito S., incolabile colonna della Chiesa, fiume di sapienza, campione dell'ortodossia, specchio di Dio, fastigio dei dottori (*JUGIE II*, 136).

VII. Così il palamismo — che pure dal suo autore era presentato come una « novità » (*JUGIE II*, 100-103), ben più grave del *Filoteo* rinfacciato dai greci ai latini — vintè le ultime resistenze, all'inizio del sec. XV appariva pacificamente incorporato nella teologia ufficiale della Chiesa greca (nella Chiesa russa fu accettata la festa del P., ma non furono accettati gli anatematismi dei triodii greci; la teologia p. poi rimase pressoché ignorata, dopo essere stata combattuta agli inizi dal metropolita di Kiev: cf. *JUGIE II*, 175-79). Va detto tuttavia che il palamismo della Chiesa ufficiale è purgato dalle formulazioni più infelici che ebbe dal P. (cf. *JUGIE II*, 114-116).

VIII. Davanti alle formule pp. un severo teologo cristiano riceve l'impressione penosa di non poterle prendere sul serio. Badando che il dizionario teologico bizantino non ebbe la splendida maturazione di cui godette la teologia occidentale nel periodo della scolastica, sarà propenso a pensare che quelle formule nascondono intendimenti e significati corretti. Ma li « nascondono », appunto. E solleciterà spiegazioni circa punti centrali del dogma, che appaiono compromessi dalla dottrina p.:

1) l'assoluta semplicità di Dio, che esclude da Dio ogni distinzione reale che non sia quella delle divine persone: « In divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio » (conc. di Firenze del 1441, *decr. pro Jacobitis*, Denz. 703; cf. 294, 389 e 391, 432, 1782). Dire, coi pp., che v'è qualche cosa di increato eterno, e pur distinto dall'essenza di Dio — come la GRAZIA santificante e deificante (v.), i DONI dello Spirito S. (v.), lo splendore del TABOR (v.), il LUMEN gloriae (v.) — è negare la semplicità di Dio (cf. Denz. 799, per la grazia);

2) l'inabitazione dello Spirito S. e della SS. Trinità nell'anima del giusto: non è secondo la rivelazione dire coi pp. che nel giusto inabita qualche cosa di Dio: sono le stesse persone divine che inabitano nel giusto, benché in un modo soprannaturale misterioso;

3) la VISIONE beatifica (v.) dei santi e degli angeli ha per oggetto la stessa essenza di Dio uno e trino (Denz. 530, 693), non già qualche cosa distinta dall'essenza stessa di Dio, come vogliono i pp.

SEBAST. GUISSARDAN, *Le problème de la simplicité divine en orient et en occident au XIV et XV siècles*: Grég. Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios, Lyon 1933; cf. Gregor. 16 (1935) 467 ss. — MAN. CANDAL, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia*, in *Miscellanea Gioe. Mercati III* (1946) 65-103. — C. LIALINE, *The theological teaching of*

Gr. P. on divine simplicity. Its experimental origin a. practical issue, in *East. Church. Quarterly* 6 (1946) 226-87. — Archimandrita CIPRIANO (C. KERN), *Les éléments de la théologie de Gr. P.*, in *Irenikon* 20 (1947) 6-33, 164-93; la teologia di Gr. P. è ortodossa, benché non assimilabile dal tomismo. — Id., *L'antropologia di S. Greg. P.* (in russo), Paris YMCA Press 1951; cf. *Irenikon* 24 (1951) 514 s. — L. MANCINI, *L'Assunzione di Maria secondo tre teologi bizantini* (P., Cabasilas e Glabas), in *Sapienza* 3 (1950) 441-54. — G. WUNDERLE, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*, Würzburg 1949² (pp. 72); cf. B. SCHULTZE, in *Scholastik* 25 (1950) 427-29. — B. SCHULTZE, *Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart*, in *Scholastik* 26 (1951) 390-412; il palamismo nei manuali classici della teologia russa, nella controversia circa la preghiera di Gesù, e nella controversia sofologica; i suoi moderni difensori (monaco Basilio, Florovsky, l'archimandrita Cipriano [Kern], Vl. Lossky). — Un monaco della Chiesa ortodossa di Romania, *L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine*, in *Istina* 5 (1958) 295-328, 443-74: tradizione esicastica, tradiz. dell'arcano, tecnica del ritorno allo stato paradisiaco. La contemplazione degli esicasti attinge veramente la trascendenza divina? — C. J. DUMONT, *Pour un dialogue sur la piété hesychaste*, ivi, p. 293-94. — I. HAUSERR, *L'hésychasme. Etude de spiritualité, in Orient. christ. periodica* 22 (1956) 5-40, 247-85: solitudine (*hesychia* esteriore) e la quiete spirituale (*hesychia* interiore); il silenzio (pace del cuore ottenuta con l'incuranza delle cose terrestri e con la vittoria sulle passioni) e la *nepsis* (custodia del cuore). — Y. BECKER, *«Training autogène»*. Yoga et hésychasme, in *Vie spirit.* Suppl. 41 (1957) 219-39; il «Train. aut.» è un metodo di distensione studiato dal neurologo berlinese J. H. Schultz, che utilizza i processi di concentrazione mentale, da non confondersi coi processi di concentrazione filos. e religiosa. — P. J. MEYENDORFF, *op. cit.* Inoltre: *Humanisme nominaliste et mystique chrét. à Byzance au XIV s.*, in *Nouv. Rev. théol.* 79 (1957) 905-14; l'opposizione dei monaci agli umanisti profani; *La vision de Dieu en Orient orthodoxe*, in *Lumière et vie* 10 (1961) n. 52, p. 115-22, alcuni testi di Greg. Pal. Sull'opera del Meyendorff cf. E. BOULARANG, in *Rev. d'ascét. et de myst.* 36 (1960) 227-40; CH. JOURNET, *Palamisme et thomisme*, in *Rev. thom.* 60 (1960) 429-52. — MAN. CANDAL, *La gracia increada del «Liber ambiguum» de S. Massimo*, in *Orient. christ. period.* 27 (1961) 131-49; i testi di S. Massimo citati dai palamiti in favore della grazia increata, hanno un altro senso.

PALAMISMO, PALAMITI. v. PALAMAS.

PALANCO Francesco, dei Minimi (1657-1720), n. a Campos Real (presso Madrid), m. a Madrid. Nell'ordine ricopri con lode varie cariche di insegnamento e di direzione. Dopo aver rifiutato la sede vescovile di Panama (1714), non poté rifiutare quella di Jacca, di cui prese possesso il 17 nov. 1717.

Lasciò 14 voll. dedicati alla filosofia (*Cursus philosophicus juxta miram S. Thomae doctrinam digestus*, 3 voll., Salamanca 1695 e Madrid 1696 e 1697; *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores*, Madrid 1714) e alla teologia (10 voll., Madrid 1706-31, alcuni apparsi anche separatamente), in cui si applicò con fervore a restaurare il genuino pensiero di S. Tommaso contro la teologia dei gesuiti e degli stessi «tomisti» bañeziani (per es., egli rifiutò tanto la «scienza media» di Molina quanto la «predeterminazione fisica» di Bañez) e contro le tendenze novatrici rappresentate nel suo stesso ordine dal p. MAIGNAN (v.). La riuscita fu inferiore alla bontà dell'intento; il suo *Dialogus* fu criticato

dallo stesso suo confratello Giov. Saguens (*Atomismus demonstratus et vindicatus*, Tolosa 1715); un altro suo confratello, ugualmente discepolo del p. Maignan, Eman. Naxera, scrisse contro il P. Maignanus *redivivus* (Tolosa 1720). Nel trattato *De conscientia humana* (già edito a Salanauca nel 1664) fu sorpresa la formula probabilistica (v. SISTEMI morali). Del resto in sì vasta impresa era prevedibile che l'autore non sempre cogliesse esattamente il pensiero di S. Tommaso e dei suoi avversari: «In expendendis scholae Societatis Jesu doctrinis minime fuit accuratus, nec tam felix quam vehemens in eis expugnandis», dice di lui il gesuita HURTER (*Nomenclator* IV³, 668), forse qui troppo severo. — G. ROBERTI, *Disegno storico dell'ordine dei Minimi III* (Roma 1922) 877 ss. — E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1818. — HURTER cit., col. 668 s; cf. 666-68.

PALANTIERI Gerolamo, O. F. M. Conv. (c. 1525-1619), n. a Castel Bolognese, m. a Bitonto dove era vescovo dal 1603. Fu professore di filosofia e teologia nelle case dell'ordine a Torino, Pavia, Padova, attese a metafisica all'univers. di Ferrara, provinciale di Bologna (dal 1582). Era membro della congregazione *de auxiliis* istituita da Clemente VIII il 20-III-1602 per esaminare la questione della «scienza media» suscitata dagli scritti di MOLINA (v.). Lasciò tra l'altro (v. A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, 1819): *Lectiones* sul I delle Sentenze (ms.); *Commentaria* al Catechismo Rom. (continuati dal confratello Giov. Ferretti di Reggio, ms.); *Carmina* (nella collez. di Gerardo Borgogni, Venezia 1599); una *Passio D. N. J. Chr.* in esametris e saffici (ms.). — SBARALEA, *Suppl.* I (1908²) 370 s.

Suo nipote Giov. Paolo, O. F. M. Conv. († 26 ott. 1606), n. a Castel Bolognese, m. a Lacedonia in Sicilia dove era vescovo dal 1602, insegnò del pari filosofia e teologia in varie case italiane dell'ordine, teologia all'univ. di Ferrara e in S. Giustina O. S. B. di Padova, e fu consultore del S. Ufficio. Lasciò tra l'altro (v. TEETAERT cit., col. 1818 s): *Lectiones aureae* sulle Sentenze (Reggio Em. 1593; Ven. 1594, 2 voll.; ivi 1599, 4 voll.); *Illustris psalmodum davidicorum... explanatio* (Brescia 1600, 2 voll.; Ven. 1617); *Explanatio in hymnos ecclesiasticos* dedicata a Paolo V (Bologna 1606); *Praelectiones* sul I dei Posteriori (Ven. 1579) e *Tractatus* sul «De anima» di Aristotele (Ven. 1580); *Mundus minor* (Ven. 1582). — SBARALEA cit. I (1908²) 371 e II (1921²) 110. — HURTER III³, 372 s.

PALATINA (Guardia). v. GUARDIA P.

PALATINE (Cappelle, Chiese, Basiliche). In origine, cioè a partire dall'editto di Costantino (313), si disse P. la cappella privata del *palatium* imperiale, destinata al servizio del culto cristiano dell'imperatore, dei suoi familiari e della sua corte. In seguito, molti altri oratori e altre chiese, annesse o no al *palatium* del sovrano, acquistarono il titolo di PP., anche se divennero beneficate, parrocchiali e capitolari. Le più insigni furono decorate del titolo di BASILICHE (v.

A) La loro storia e la loro condizione giuridica fu sempre molto incerta e varia, sia per la molteplicità dei privilegi apostolici, sia per causa delle pretese, più o meno legittime, dei sovrani, delle dinastie, degli Stati successori. In ogni caso, al carattere di palatinità corrisponde il privilegio di esenzione giurisdizionale ecclesiastica, ossia il diritto di libera e

assoluta disponibilità delle chiese e cappelle PP., con *esenzione « oggettiva »* dalla giurisdizione degli Ordinari del luogo, e il diritto di collazione straordinaria o diretta, cioè di nomina del clero ufficiale, senza intervento dell'autorità eccles. (*esenzione « soggettiva »*). v. EDIFICI SACRI, ORATORI, COLLAZIONE.

Quindi non potrebbero dirsi PP. le chiese, specialmente le parrocchiali, il cui clero conservi, a tenore del diritto canonico, la dipendenza dall'Ordinario del luogo. Invece, anche queste furono incluse tra le PP., come può notarsi nel seguente elenco, cui si riferiva genericamente l'art. 29 lett. g del Concordato Lateranense:

in *Roma*: chiesa del Sudario, cappelle del Quirinale; in *Torino*: capp. della S. Sindone, basilica di Superga, chiesa di S. Lorenzo, capp. del Palazzo reale;

in prov. di *Cuneo*: cappelle dei castelli reali di Racconigi, di Pollenzo e di S. Anna di Valdieri;

in *Milano* e prov.: chiesa (parr.) di S. Gottardo, capp. delle ville reali di Monza e di Mirabello;

in *Mantova*: basilica di S. Barbara;

in *Genova*: capp. del Palazzo reale;

in *Venezia*: oratorio del Palazzo reale;

in prov. di *Parma*: orat. della SS. Annunziata in Vedole di Colono;

in *Firenze* e prov.: capp. del R. Pal. Pitti, delle reali scuderie alla Pace, della Villa già Massimi, di Poggio a Caiano e alle Cascine, della Villa Castello, della Villa Petraia;

in prov. di *Pisa*: capp. nelle tenute reali di Tombo, San Rossore e di Coltano;

in *Napoli* e prov.: capp. del Pal. reale, basilica (parrocchiale) di S. Franc. di Paola, chiesa di S. Sebastiano, capp. nella reggia di Capodimonte, nel Pal. reale di Caserta, nelle tenute reali di Corditello, Calvi, Licola, Fusaro e Astroni, parr. di S. Ferdinando di S. Leucio e dipendente;

in prov. di *Avellino*: chiesa di S. Giov. del Vaglio in Montefusco;

nelle *Puglie*: basiliche di S. Nicola di Bari, di S. Eustachio in Acquaviva delle Fonti, di S. Maria in Altamura, di S. Michele Arcangelo in Monte S. Angelo sul Gargano;

in *Palermo*: capp. di S. Pietro (parrocchiale) nel Pal. reale, nella tenuta reale alla Favorita e alle Falde;

in prov. di *Enna*: chiese matrici di Calascibetta; in *Messina*: chiesa di S. Giov. Gerosolimitano.

Dalla costituzione del Regno al Concordato del 1929 si seguirono in materia decreti e giudicati contraddittori. Resta notevole il R. D. L. 3-X-1919, n. 1792 concernente la retrocessione al demanio dello Stato di vari palazzi e ville facenti parte della dotazione della corona, cui fece seguito il R. D. 31-XII-1919, n. 2578 con disposizioni unilaterali sulle chiese e cappelle PP.

B) Col Concordato Lateranense (art. 29 lett. g), lo Stato italiano rinunciò ai privilegi di esenzione giurisdizionale eccles. del clero palatino in tutta Italia, rientrando tutte le nomine e provviste di benefici sotto le norme comuni, canoniche o concordatarie. Ma un'apposita commissione provvide all'assegnazione ad ogni basilica o chiesa palatina di una congrua dotazione, con i criteri indicati per i beni dei Santuari dall'art. 27 del Concordato medesimo.

Fanno eccezione a tali norme le chiese (col clero addetto) della S. Sindone di Superga, in Torino,

del Sudario in Roma e le cappelle annesse ai palazzi di dimora dei sovrani e dei principi reali, tra le quali non furono incluse le chiese e cappelle che godevano anche il carattere di parrocchialità. Una speciale e minuta Convenzione fu firmata in Vaticano il 13 giugno 1939 intesa a regolare ogni altro rapporto tra la S. Sede e il Governo italiano circa le chiese e cappelle PP. e il relativo clero.

La giurisdizione ordinaria in materia spetta al Romano Pontefice. La cura spirituale è delegata al Cappellano maggiore del re, con indipendenza dalle autorità eccles. locali e col titolo di *Ordinario palatino*. Dipendono dal Cappellano maggiore i Palazzi e le Ville, con le incluse cappelle reali, effettivamente riservate ai sovrani e alla famiglia reale, esclusi gli appartamenti e alloggi dei dignitari e del personale di corte. Tutte le altre chiese e cappelle perdono il carattere di palatinità.

Il clero palatino dipende, in quanto tale, dal Cappellano maggiore, ma rimane incardinato alla propria diocesi e, fuori del servizio di corte, resta alle dipendenze dell'Ordinario locale.

La nomina del Cappellano maggiore è fatta dal re, previa intese confidenziali con la S. Sede, la quale conferisce al nominato la istituzione canonica a norma del diritto canonico. La nomina del clero P. è fatta pure dal re, ma su proposta del Cappellano magg., che dovrà preannunciare all'assenso degli Ordinari del luogo di provenienza e di destinazione dell'eletto. Uno speciale trattamento è fatto alle chiese e al clero (parrocchiali) di S. Gottardo di Milano, di S. Pietro di Palermo e di Francesco di Paola in Napoli, nonché alla basilica di S. Barbara in Mantova. In fine, il Cappellano magg., quale Ordinario P., dovendo avere una propria Curia, provvede egli stesso alla nomina degli ufficiali e del vicario generale tra i cappellani P., salvo il beneplacito della S. Sede per la nomina del vicario gen. che, in caso di vacanza, dovrebbe assumere le facoltà dell'ordinario P.

Ai cappellani PP. sono conferiti i privilegi dei cappellani segreti di Sua Santità, *durante munere*, ed è riconosciuto il trattamento economico risultante dal R. D. 4-VIII-1933. I beni della basilica dell'abbazia *nullius* e del capitolo di S. Barbara in Mantova dal 1 luglio 1939 sono ripartiti in modo da provvedere anche alla dotazione della mensa del Cappellano maggiore.

La chiesa del *Pantheon* in Roma, che non è palatina ma chiesa ufficiale dello Stato, è regolata, col clero addetto, dall'art. 15 del Concordato.

BIBL. — THOMASSINUS, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia*, Parigi 1688. — A. BIANCO PAPA, *Le chiese PP.*, Catania 1910. — C. A. IEMOLO, *Le chiese PP.*, in *Riv. di dir. pubbl.* 1915. — BADII e ZACCHI, *I diritti della Corona sulle chiese PP. pugliesi*, Roma 1926. — P. A. D'AVACK, *Le chiese PP.*, Roma 1929, con completa bibliografia. — C. CATERBINI, *Le chiese e cappelle PP. prima e dopo il Concordato Later.*, Milano 1939. — *Id.*, *Le chiese e capp. PP. dopo la convenzione 13 giugno 1939 tra la S. Sede e il Governo ital.*, in *Il diritto eccles.* 53 (1942) 12-21.

PALATINI (Giudici). Gli *Judices palatini*, o *ordinari*, o *judices de clero* (in contrapposito agli *judices de militia*) erano sette, impiegati che stavano a capo dei singoli rami della amministrazione pontificia. Benché occupassero posizione molto elevata e fossero assai potenti, non pare tuttavia che costituissero uno degli alti gradi od ordini. Per varie cause, special-

mente per la cresciuta potenza dei cardinali, l'importanza dei giudici PP. andò sempre decrescendo; essi divennero semplici impiegati giudiziari per la città di Roma, finché alla fine del sec. XIII scomparvero del tutto.

I giudici PP. erano: 1) *Primicerius notariorum*, o *judicum*, di cui è già memoria nel *Liber Pontif.* nella *Vita Julii* (337-352), esercitava a un di presso l'ufficio dell'odierno segretario di Stato, e rappresentava, insieme ai due capi del collegio cardinalizio, l'autorità pontificia in sede vacante; 2) *Secundicerius notariorum* era una specie di sotto-segretario di Stato; primicerio e secundicerio « circondando l'imperatore a destra e a sinistra, mostravano di regnare ugualmente con lui, così che l'imperatore non poteva prendere senza di loro alcuna deliberazione importante. Nella Chiesa romana in tutte le processioni conducevano il papa per mano, mentre tutti i vescovi e i grandi cedevano loro il passo; inoltre in tutte le maggiori solennità avevano su tutti i vescovi la precedenza nel leggere l'ottava lezione » (GIOVANNI Diacono, *De Eccles. Lateran.* c. 11, presso Mabillon, *Museum Ital.* II, Parigi 1689, 579). Queste due cariche erano vivamente ambite dall'alta nobiltà romana; 3) l'*Arcarius* era l'amministratore o tesoriere della cassa (*arca*) pontificia, ossia ministro delle finanze; 4) il *Sacellarius* era l'impiegato « qui stipendia erogat militibus, et Romae mansuetudinorum dat eleemosynam, et romanis episcopis et clericis et ordinariis largitur presbyteria » (l. c.); lo spenditore del papa; 5) il *Protoscriniarius* presiedeva agli archivi pontifici e preparava i documenti papali (archivista e cancelliere); 6) il *Primicerius defensorum* stava a capo del collegio dei difensori od avvocati, istituito da Gregorio I allo scopo di difendere i diritti della Chiesa romana; 7) il *Nomenclator* o *Admuniculator* era il dispensatore delle grazie; aveva soprattutto cura delle vedove, degli orfani, dei prigionieri e degli sventurati.

« Nelle questioni criminali questi non sono giudici, né mai pronunciano sentenza di morte contro alcuno; essi sono chierici di Roma, che non ricevono mai alcun maggior ordine sacro » (l. c.).

PALATINI Cardinali, Prelati, Uffici e Amministrazioni. v. SEDE APOST.

PALATINO Clero. v. PALATINE chiese, ecc.

PALAZZI Apostolici, secondo la legge delle GUARENTIGIE (v.), erano il Vaticano, il Lateranense e la Villa di Castel Gandolfo, con le loro attinenze e dipendenze, cui venivano riconosciuti i diritti di extra-territorialità e di inalienabilità (art. 5 e 7). La legge diceva che il S. Pontefice « continua a godere » del P. a., lasciando adito a dubbi sul diritto di proprietà. Il trattato del LATERANO (v.), riconoscendo alla S. Sede la piena proprietà, la esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano e creandovi lo Stato della Città del VATICANO (art. 8), determinava una seconda categoria di immobili (basiliche maggiori, sedi in Roma dei vari dicasteri della S. Sede, Palazzo Apostolico e Villa Barberini in Castel Gandolfo, nonché altri immobili sul Gianicolo) come appartenenti al Vaticano, con privilegio di extra-territorialità e con esenzione da tributi e da espropriazioni per pubblica utilità; inoltre ad altri immobili, sedi di istituti pontifici, sono riconosciuti gli stessi privilegi, come sopra, escluso quello della extra-territorialità (art. 13-16).

Gli enti centrali della Chiesa cattolica sono esenti da ogni ingerenza da parte dello Stato italiano (salvo le disposizioni concernenti gli acquisti dei corpi morali), nonché dalla conversione nei riguardi dei beni immobili.

PALAZZI Giovanni (c. 1640-1703), n. a Venezia da nobile famiglia decaduta, abbracciò lo stato ecclesiastico, e fu professore di diritto canonico per alcun tempo a Padova, indi a Venezia parroco nella chiesa collegiata della Madre di Dio. Fra le sue opere storiche (che gli valsero da Leopoldo I il titolo di storiografo imperiale) sono principali: *Gesta Pontificum Romanorum a S. Petro . . . usque ad Innocentium XI* (Ven. 1688-1690, 4 tomi e una appendice su Alessandro VIII, adorno dei ritratti dei Pontefici; Francesco Pagi ne diede un estratto ad Anversa nel 1717, in due voll.); *Fasti cardinalium omnium S.R.E. cum stemmate gentilitio cujusque cardinalis* (Ven. 1701, 5 voll.); furono poste all'Indice l'una e l'altra opera (30 sett. 1698, 26 genn. 1706; 4 marzo 1709). Della sua *Monarchia occidentalis* (Ven. 1671-1679, 8 voll.) il Tiraboschi (*Storia della lett. ital.* VIII-3, 23; ed. Ven. 1824, XXV, 554) sentenza che l'edizione era assai più bella di quanto fosse buono il contenuto. — HURTER IV^o, 891.

PALAZZOLO Luigi (1827-1886), n. e m. a Bergamo, fondatore (1869) dell'Istituto delle Suore delle Poverelle.

Ordinato sacerdote nel 1850, assunse la cura della gioventù maschile più povera e abbandonata, nell'oratorio di Via S. Bernardino in città. Divenuto direttore (c. 1855), lo dedicò a S. Filippo Neri, gli diede più ampia sede, più moderna attrezzatura, vita intensa e gioiosa, promovendo l'istruzione religiosa, la vita di pietà, la cultura delle vocazioni sacre, le scuole serali per gli adulti, giochi e gite, il teatro.

Nel 1864 inaugurò la pia opera di S. Dorotea e l'oratorio per la formazione della gioventù femminile allora lanciata nelle fabbriche, inserendovi la scuola festiva e le altre attività accennate sopra. Nel 1869 fondava le « Suore delle Poverelle », con la collaborazione di suor M. TERESA GABRIELI, vice superiora della ricordata pia opera e poi prima madre generale delle Suore. Cuore ardente di carità, sentì profondamente il grave problema dei poveri, e valendosi dell'opera delle Suore e dei *Fratelli della Sacra Famiglia*, fondò orfanotrofi maschili e femminili: « Io cerco e raccolgo il rifiuto degli altri, perché dove altri provvede, lo fa assai meglio di quello che io potrei fare; ma dove altri non può giungere, cerco di fare qualche cosa io così come posso ». Si circondò, egli signorilmente educato, di derelitti, storpi, piagnati, tignosi, riservandosi la cura dei più ripugnanti, che ripuliva e curava con trasporto, fino a lambirne le piaghe. Mandava le sue Suore a curare a domicilio gli ammalati anche contagiosi. Intelligenza sveglia, aperta ai bisogni dei tempi, alle nuove iniziative di bene, pose nell'Istituto il seme di tutte le attività assistenziali ed educative, seguendo i diseredati dalla culla alla tomba. Carattere amabile, semplice, festoso, intuito psicologico profondo, amore sconfinato a Cristo e alle anime, fecero di lui un missionario efficacissimo che segnava solchi indelebili, un divulgatore convinto del culto dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria, contro le vestigia ancor vive del giansenismo, un assertore intrepido della devozione alla Chiesa e al Papa, un pioniere dell'Azione Cattolica, un confessore ricercatissimo, specie dai peccatori e settari che riportava a Dio.

Base della sua attività intensissima era la vita interiore, l'esercizio eroico di tutte le virtù, l'assoluta abnegazione di sé, guidata dall'obbedienza (era suo direttore spirituale il vescovo ausiliare Aless. Valsecchi). Le autorità governative gli inviarono attestati di lode; tutti, compresi gli anticlericali, acclamavano in lui il « padre degli orfani », l'« eroe della carità », e ne ammiravano la santità, che rifiuse nel tempo di luce sempre più viva.

In concetto di santità morirono anche alcune delle sue religiose, fra cui M. TERESA GABRIELI, confondatrice e prima madre generale, M. GENEROSA BRUTOMESSO, seconda madre generale, GIUDITTA BROLETTI, prima maestra delle novizie. Attualmente l'Istituto, del P., piccolo seme prodigiosamente sviluppato, conta 230 case in Italia, Europa e Africa, con 1.400 religiose, nelle quali il P. continua a vivere e operare. È introdotta a Roma la causa di beatificazione del P., un giorno arrestata, oggi ripresa.

C. CASTELLETTI, *Vita del Servo di Dio don L. P. Bergamo 1920*. — P. M. VALOTI, *Don L. P. nella sua vita e nelle sue opere*, Bergamo 1927. — ID., *L'Istituto del P.*, in *L'Oss. Rom.* 16 dic. 1951. — G. BELLOLI, *Don L. P. a cinquant'anni dalla sua morte*, Bergamo 1936. — E. FEDERICI, *Don L. P. « Il cenacolo della Carità »*, Isola del Liri, 1957. — L. DE CAMILLIS, *La meravigliosa avventura del cenacolo della carità*, in *Il Quotidiano*, Roma, 4 marzo 1959. — G. R. CRIPPA, *Il Poverello e Servo di Dio P. L. P.*, in *Riv. di Bergamo*, gennaio 1959, p. 14-19.

PALDONE (S.), O. S. B., primo abate di S. Vincenzo al Volturmo († 11 ott. 720). Narra la *Vita* scritta da Ambrogio Autperto che P., nobile beneventano, e i suoi cugini Taso e Tato per amor di vita perfetta fuggirono da casa. A Farfa sono accolti dall'abate Tommaso, che li conduce a Roma. Quivi sono rintracciati dai parenti, ma resistono ai loro comandi di rientrare a casa. In luogo solitario presso il Volturmo fondano (703) un monastero, terminato nel 707, cui accorrono molti discepoli. Lo ressero prima P., poi (720-729) Taso e (729-39) Tato. Festa 11 ott.

Vita cit. (BHL 6415) in *ACTA SS. Oct. V* (Brux. 1852) 655-6r; in *PL* 89, 1319-32; in *MURATORI, Rev. It. Script.* I-2, 339-44; in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. langob.* 546-55 (G. WAITZ); in *UGHELLI VI*, 369-77; in *CAPPELLETTI XX*, 130-43. — I. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma 1921, p. 25 ss.

PALEA, titolo spesso ricorrente nel *Decretum* di GRAZIANO (v.) per indicare le addizioni posteriori. Il nome bizzarro fu pensato, senza plausibilità, derivare da *παλαιός* (= antico), da *πάλιν* (= di nuovo). Forse è abbreviazione di PAUCAPALEA (v.).

PALEA Nicola. v. NICOLA da P.

PALEARIO Aonio (*Antonio della Paglia o dei Pagliericci*), umanista eretico (c. 1503-1570), n. in Veroli nella campagna romana, da Matteo e Chiara Gianorilla (Jannarilli). Presto orfano, fu educato per cura di Giovanni Martelli e del vescovo Ennio Filonardi, ai quali sarà sempre grato. Nel 1521 venne in Roma, dove Leone X chiamava intorno a sé i più celebri umanisti. Vi acquistò forti aderenze presso illustri personaggi, come il card. Aless. Cesarini, Sadoletto, Calcagnini, Mauro Ariano, Frangipani, Bernardo Maffei, coi quali continuò una confidente corrispondenza epistolare pur dopo che il sacco di Roma (1527) lo indusse a lasciare la città eterna. Nel 1529 è in Perugia presso il suo antico

protettore e concittadino, il card. Filonardi. Dall'ottobre 1530 è a Siena; vi guadagna buon nome insegnando latino e greco, benché fin d'allora manifesti riprensibili simpatie per le idee novatrici predicata in Siena da Bernardino Ochino (v.). La prima opera di P. fu un poema didattico: *De immortalitate animae* (composto nel periodo 1532-35, sul modello di Lucrezio), tra cristiano e pagano, come usavano allora gli umanisti; nel proemio invoca per sua guida Aristotele. Piacque. I critici lo paragonarono al Vida e al Sannazaro, benché non avesse altri meriti che filologici. Il poema, dedicato al vescovo Pier Paolo Vergerio, per mezzo del card. Sadoletto fu stampato a Leone nel 1536 (nel 1776 sarà tradotto in versi italiani dall'abate Pastori di Venezia).

A Siena fu anche precettore in casa del ricco Antonio Ballanti. Sperò salire più alto e di avere un posto all'università. La città di Colle Val d'Elsa gli conferì la cittadinanza; acquistò colà un piccolo tenimento, il Cecignano, dove passò bei giorni con la consorte Maria Guidotti, sposata nel 1534, dalla quale ebbe 5 figliuoli.

Ma certe sue idee suscitavano presto sospetti e critiche. Già nel 1540 il domenicano fra Vittorio da Firenze lo accusò di errori circa il purgatorio. Per allora il P. riuscì a scagionarsi (con una apologia che non ci pervenne). Ma nell'aprile-maggio 1542, presso la Curia di Siena gli fu mossa accusa di eretico; 300 furono gli accusatori, di cui 12 si offerse a testimoniare contro di lui. A capo di essi stava un certo Otto Melio Cotta (forse Orlando Marescotti) che si presentò all'arcivescovo Bordini e chiese la condanna del P. L'intervento del card. Sadoletto (sett. 1542) non valse a evitargli il processo, che fu presieduto dal governatore Francesco Sfondrato. Come accusa fu presentato un suo libro: *Libellus de morte Christi* (che P. intitolò poscia: *Della pienezza, sufficienza, e satisfazione della passione di Cristo*). Il P., difendendosi in un'orazione latina solenne, disse che non aveva insegnato veruna eresia: se doveva morire, nulla essergli più gradito, poiché in quel tempo non era più da cristiano il morire sul proprio letto (*neque enim pulo christianum esse hoc tempore in lectulo mori*). All'accusa che egli convenisse nelle opinioni coi protestanti di Germania, rispose arditamente che quelli - Lutero, Ecolampadio, Pomerano, Bucero, Erasmo, Melantone - avevano attinto le loro idee dai Padri greci e latini, Origene, Crisostomo, Cirillo, Ireneo, Ilario, Agostino, Girolamo. Invel contro la censura dei libri, pugnalato contro tutti gli scrittori; biasimò l'Inquisizione, che aveva condannato pochi anni prima Bern. Ochino. Chiamò a testimoniare sulla propria innocenza molte distinte persone di Colle e di Siena.

Il discorso del P. fece grande impressione sul governatore e sui giudici. I quali lo mandarono assolto. Un altro libro compose in Siena: *Actio in Pontifices Romanos et eorum asseclas*, dove, in 20 tesi (*testimonia*), formula varie accuse contro la Chiesa romana. Vuol provare che il puro Vangelo non si trova nella tradizione, e neppure nell'insegnamento della Chiesa romana, ma soltanto nella S. Scrittura che i papi avevano falsata, nelle parole di Cristo che essi poco stimavano, e nella dottrina degli Apostoli a cui essi si opponevano. L'ultima parte del libro procede più innanzi: combatte la gerarchia e le pretese dell'alto clero, accusa i papi quali persecutori di Cristo, invoca sulla vita scandalosa del clero la giustizia del cielo. Due copie di tale scritto (pubblicato

dopo la morte dell'autore, Lipsia 1606) furono mandate al di là delle Alpi: una ai predicanti di Augusta, un'altra al medico Teodoro Zwinger di Basilea, con una lettera in cui P. pregava Teodoro di presentarla ad un concilio libero.

Il soggiorno del P. a Siena s'era fatto impossibile. Nel 1546 ebbe un insegnamento a Lucca. Qui lavorò assai; ma, come appare da una sua lettera a Bartolomeo Ricci, non era soddisfatto. Nel 1555 fu chiamato professore di greco e latino a Milano. Qui godette pace per qualche tempo, e fu in relazione con Basilio Amerbach di Basilea, Celio Secondo Curione, Camillo Renato e con molte altre persone sospette di eresia. Quando corse voce che l'imperatore Ferdinando, il re di Spagna Filippo II ed Enrico II di Francia si dovevano radunare in Milano per trattare di un concilio ecumenico, il P. scrisse una orazione accademica per la pace (1558); vi aggiunse come appendice l'opera suddetta contro i papi. Il ricordato fra Vittorino lo citava davanti all'Inquisizione milanese (13 gen. 1559); anche stavolta il processo terminò con l'assoluzione del P. (23 febr. 1560).

Sotto Pio V, l'Inquisizione s'inaspri. In Siena risorsero i nemici del P. A Milano fu accusato di eresia dall'inquisitore frate Angelo da Cremona (1567) e arrestato (20 agosto). Occasione dell'accusa fu la ristampa dei suoi scritti, in Basilea. I capi dell'accusa erano questi: aver egli insegnato la giustificazione mediante la sola fede, negato il purgatorio, disprezzato il monachismo, condannato il seppellimento dei morti nelle chiese.

Fu mandato a Roma (settembre 1567) e carcerato a Tordinona, per tre anni. C'è chi asserisce avere il P. fatta in carcere una ritrattazione; ma ciò non sembra probabile se si pensa al suo fiero carattere e alle parole da lui dette in un interrogatorio: «Io vedo che voi avete contro di me molte testimonianze; non fa bisogno che vi incomodiare più a lungo. Io sono risoluto di seguire il consiglio dell'Apostolo Pietro: Cristo ha sofferto per noi, perché noi seguiamo le sue vestigia... Procedete alla condanna; pronunziate la sentenza su di me... Soddisfatte i miei nemici e compite il vostro dovere» (Laderchi, *Ann.* XXIII, 25). La condanna fu pronunziata il 15 ott. 1569 per eresia recidiva. Ma il processo fu prolungato fino al 30 giugno 1570. Consegnato al braccio secolare il P. fu impiccato e arso il 3 luglio 1570. Quando s'appressò l'ora estrema P. scrisse alla moglie e ai figli, che già aspettavano trepidanti la catastrofe. Dagli atti della confraternita di S. Giovanni Decollato, alla quale era affidata l'assistenza dei condannati a morte, si rileva che «messer Aonio P. . . . domandò perdono a Dio . . . e disse voler morire da buon cristiano e credere tutto quello che crede la santa Chiesa romana». Ciò proverebbe che egli ritrattò le sue opinioni nel momento estremo, benché le lettere accennate non facciano presentare un tale cambiamento, e rivelino soltanto un uomo rassegnato alla sua sorte.

Edizz. complete delle sue opere si ebbero a Lione 1552, a Basilea 1566, a Brema 1619, ad Amsterdam 1696, a Jena 1728 (con una premessa *De vita, factis et meritis Aon. P.*). Oltre le opere già cit. contengono tra l'altro: *Orationes ad senatum populumque lucensem* (Lucca 1536); *Lettere* (pubblicate tra le *Lettere volgari di diversi nobili uomini* (Venezia 1545), *Epistolae Latinae*, altre lettere scritte ai riformati svizzeri e tedeschi (pubblicate da Schelhorn, *Amoenitat. hist. eccl. et litt.* I, 448, e dall'Illgen, Lipsia 1832).

PASTOR VIII, 210-13. — D. CONTIMORI, *Eretici ital. del Cinquecento*, Firenze 1939 (v. indice dei nomi). — FR. C. CHURCH, *I riformatori italiani*, 2 voll., Firenze 1935 (v. indice dei nomi). — G. MORPURGO, *Un umanista martire, A. P.*, Città di Castello 1912. — P. PASCHINI, *Un umanista disgraziato nel Cinquecento*, in *Nuovo Arch. Veneto* 37 (1919) 76-81. — U. USSANI, *Su due epigrafi metriche di A. P.*, in *Rinascita* 5 (1942) 631-41.

PÁLEČ Stefano (c. 1365-dopo il 1422), n. a Pálec presso Praga. All'università di Praga si addottorò in filosofia (1390), ne fu rettore (1400), indi, addottoratosi anche in teologia (1412), decano della facoltà teologica. Parteggiò per WICLEF (v.), sostenendone il programma riformistico più che le dottrine; fu perciò implicato nel processo contro il collega Stanislato da Znoymo. Lo accompagnò nel 1408 in Italia, ambasciatore del re Venceslao IV al conc. di Pisa; e con lui fu imprigionato a Bologna dal legato Baldass. Cossa. Liberato (per intervento del re e della università di Praga) e rientrato in Boemia, guidò con l'azione e con gli scritti la lotta dei cattolici contro Hus (v.), cui pure era stato amico, intervenendo a sedare la ribellione degli studenti (1412) contro la bolla di Giovanni XXIII sulle indulgenze, confutando le dottrine di Hus con vigorosi lavori (*Tractatus gloriosus, Replicatio contra Quidamistas, De Ecclesia terminato a Costanza, Anti-Hus*). Fu espulso da Praga (1413). Ma continuò la sua campagna al conc. di COSTANZA (v.), dove molto s'adoperò per la condanna di Hus. Finito il concilio, non potendo rientrare in Boemia, si stabilì in Polonia, all'univ. di Cracovia (ottenendo l'arcidiaconato di Kalisz), dove con l'azione e con gli scritti continuò a perseguire la penetrazione hussita. — ENC. IT. XXV, 972 s (con le opere del P. e bibl.). — Per l'eccelesiologia degli inseparabili Znoymo-Páleč e per le reazioni di Hus, v. P. DE VOOGHT, *L'ecclésiologie cath. à Prague autour de 1400*, in *Rev. de sciences philos. et théol.* 42 (1958) 657 ss.

PALEMONE (o *Palamone*), **Santo** anacoreta, ricordato nel *Martyr. Rom.* (Brux. 1940, p. 16) all'11 gen. come maestro di S. PACOMIO (v.) nella Tebaide. Egli sarebbe morto verso il 330 e avrebbe avuto sepoltura dal discepolo Pacomio. Festa all'11 gennaio (presso i copti il 13 dicembre e 11 giugno).

ACTA SS. JAN. I (Ven. 1734) die 11, p. 675-677. — DELEHAYE, *Synax. Eccles. constantinopolit.*, Brux. 1902, col. 886.

PALENCIA (*de*) Pietro, O. P. (c. 1550-1631), n. a Palencia de Negrilla (Salamanca), m. a Salamanca, illustre ebraista, professore prima a S. Stefano di Salamanca (1592-4), poi alle università di Alcalá (1594) e di Salamanca (1619-21). I suoi scritti sono andati perduti quasi totalmente. — BELTRAN DE HEREDIA in *Ciencia Tomista* 23 (1921) 5-19, 24 (1922) 41-57 e in *Lex. f. Theol. u. Kirche* VII, col. 890.

PALEOANTROPOLOGIA (o *paleontologia umana*), **Paleoetnografia** e **Paleoetnologia**. v. TRASFORMISMO, UOMO.

PALEOGRAFIA e **DIPLOMATICA**, scienze considerate ausiliarie della STORIA (v.), sorte in Italia nel sec. XIV e costituite in corpo dottrinale nel sec. XVII.

I. P. (vocabolo introdotto da B. Montfaucon, *Palaographia graeca*, Par. 1708) è la scienza che insegna a leggere le antiche scritture. Si occupa di

tutti i caratteri estrinseci dei documenti scritti: studia la forma delle lettere nei diversi generi di scritture, i nessi, le abbreviature delle parole, le cifre numeriche, i segni d'interpunzione, di correzione . . ., le materie e gli strumenti adoperati per scrivere, la forma dei libri, la natura degli inchiostri, ecc.

La D. si occupa dei caratteri intrinseci dei documenti, siano essi diplomi, bolle, brevi pontifici, scritture notarili, documenti pubblici e privati di carattere giuridico, considerando in essi lo stile, le formole, il frasario, la struttura e tutte le circostanze che servono ad investigarne l'età (quando non è indicata dalle note cronologiche), a distinguere gli autografi dalle copie, gli atti autentici ed incorrotti dagli apocrifi od interpolati: studiando la intrinseca redazione letteraria e giuridica dei documenti e le loro forme esterne, illustra scientificamente i caratteri peculiari di ciascuna specie di atti per interpretarli e stabilire quali siano veri e quali falsi. Si dice D. perché dei diplomi principalmente si occuparono i primi trattatisti.

Della importanza della P. e D. non s'ha da parlare, tanto essa è ovvia. P. e D. valgono quanto i documenti, che senza di esse sarebbero per noi muti: valgono quanto la storia, che senza di esse non potrebbe costituirsi. Non sono la storia, non sono il documento, beninteso; ma sono bensì la grammatica e il dizionario della storia e del documento.

La P. si interessa a tutte le scritture antiche, anche a quelle consegnate su pietre o metallo o altre materie dure (sigilli, monete, medaglie, stemmi araldici, epigrafi, ecc.), benché queste scritture, per la loro abbondanza e per la loro tecnica speciale, cadano da molto tempo sotto scienze speciali (v. ad es. NUMISMATICA, SIGILLOGRAFIA, EPIGRAFIA, CRONOLOGIA), o capitoli speciali della P., mentre la P. propriamente detta prende conoscenza degli scritti di qualunque argomento, vergati generalmente con lo stilo, col calamo o con la penna, su tavolette, rotoli o libri. Vi sono però casi in cui lo studio di una scrittura è di competenza dell'una e dell'altra scienza, ad es. i graffiti di Pompei o delle catacombe interessano tanto la P. come l'epigrafia. Assai più autonoma è la P. musicale (v. MUSICA, NOTAZIONE, NEUMI).

II. Ogni scrittura antica è oggetto di studio paleografico, anche la cinese, la babilonese, l'egiziana, l'islamica, la russa . . . Nella nostra cultura occidentale, va da sé, nulla uguaglia in importanza la P. greca e latina, cosiddetta secondoché gli scritti da studiarsi siano presentati nell'uno o nell'altro alfabeto. Limitato è il campo della P. greca, poiché l'alfabeto greco venne usato solo per la lingua greca, mentre l'alfabeto romano si è esteso a tutta l'Europa occidentale.

La calligrafia, come ogni arte, ha momenti di sviluppo e di decadenza. Ogni forma di scrittura si svolge gradatamente fino a prendere un tipo calligraficamente perfetto, diventando la scrittura caratteristica della sua età; poi deteriorandosi decade e scompare, oppure si tramuta, attraverso fasi varie, in altro stile, che trae però origine dalla vecchia scrittura. Nella scrittura greca la forma « onciale » passa dal tipo primitivo al calligrafico, poi cede dinanzi al « minuscolo », e di nuovo vive altro ciclo; nella latina la scrittura « capitale » e « onciale » cedono dinanzi al carattere più minuto, che a sua volta quasi dappertutto viene sostituito dal moderno carattere « italiano », che data dal Rinascimento.

Fino alla introduzione della stampa, si ebbero due tipi di scrittura: la calligrafia per i codici e la *corrente* o *corsiva*. I manoscritti con la prima tenevano luogo dei libri a stampa, essendo la calligrafia accurata, su pagine marginate, con righe ben allineate. Questa disparve con l'invenzione dei caratteri tipografici; restò la scrittura corsiva.

III. Diversi furono i materiali su cui si scriveva: oro, bronzo, piombo, stagno, tegole d'argilla, cocci; di molto maggior uso erano le pelli d'animali o prodotti vegetali, come foglie o cortecce d'albero. La P. si restringe a studiare scritti su materie d'uso universale, come il papiro, la pergamena, la carta. Tra mezzo stanno le *tavolette cerate* (legno spalmato di cera), su cui incideva la punta dello *stilus* o *graphium*; unite insieme da una cordicella, formavano un *codex* o *caudex*, *dyptica* se di due tavolette, *tryptica* se di tre. Furono di uso comune nell'età antica e nel medioevo in tutta l'Europa occidentale. Presso i Romani talvolta il legno era sostituito dall'avorio (dittici consolari, dittici ecclesiastici).

Il papiro è dato da una pianta palustre coltivata nella valle del Nilo, nella Nubia, in Siria; nel medioevo si introdusse questa coltivazione anche in Sicilia. Il foglio, ben lavorato, si chiama *pagula*; più fogli uniti danno il « rotulo » (*scapus*). In Grecia il papiro fu introdotto nel sec. VII o VI prima di Cristo e restò in uso fino al sec. IX d. C. v. PAPIRO. Il più antico diploma papale su papiro è una bolla di Stefano III del 757, il più recente una bolla del 1004.

La pergamena, detta anche « membrana », è di uso antichissimo (Plinio ne fa inventore Eumene II, re di Pergamo). I più antichi codici in pergamena o membranacei risalgono al III sec. d. C. I Romani usarono pergamena tinta di porpora per copiare i rotoli papiracei. Nel III sec. si ebbero interi volumi scritti a lettere d'oro o d'argento su ricche membrane (lusso ripreso da S. Gerolamo nel prologo al libro di Giobbe), come il *Codex argenteus* dei Vangeli di Ulfilà, i frammenti viennesi della Genesi illustrata, i fogli degli Evangelii porporini. Questo sfarzo fu frequente alla corte di Carlomagno, come nel primo Rinascimento. v. MINIATURA.

La pergamena appare di solito in forma di libro, i papiri in forma di rotolo. Più rotoli insieme formano il *biblos*, *volumen*, più tardi detto *tomo*. Il titolo dell'opera spesso è scritto in fondo al libro, col numero delle colonne e delle linee (*stikoi*) contenutevi. Di solito i rotoli sono scritti solo sulla parte anteriore; però ve ne sono di scritti su tutte e due le facce (« opistografi »). Per scrivere sulla pergamena o sul papiro si usava la canna (*calamus*). Solo nel sec. VI compare la penna.

IV. La scrittura greca passa attraverso due stadi: quello delle lettere *onciali* o *maiuscole* e quello delle lettere *minuscole*. La parola « onciale » dalla nomenclatura della P. latina è stata usata per quella greca. Ha due forme: la *calligrafia* (elegante) e la *corsiva*. Con l'introduzione della pergamena i caratteri onciali, appunto per il piano più solido e più dolce offerto da essa in confronto a quello del-papiro, si fanno più nitidi ed esatti. Una mano più ferma e più tonda si sostituisce a quella leggera dei papiri.

I più vetusti Codici biblici (v. membranacei in onciale sono: — il *Vaticano* (IV sec.), dalla calligrafia perfetta, ma quasi totalmente ricalcata da mano più recente (X o XI sec.); scritto su tre colonne

in lettere di grandezza uniforme, senza grandi iniziali, mantiene tutta la semplicità dell'età più remota; — il codice *Sinaitico*, scoperto dal Tischendorf, viene reputato non meno antico del Vaticano, però il ms. è meno puro; è su quattro colonne per pagina; — l'*Alessandrino* è giudicato della metà del V sec.; nessun progresso presenta sugli altri due per quanto riguarda lo stile; è su due colonne e ha grandi iniziali a ogni paragrafo; la scrittura è generalmente più elegante di quella del Sinaitico. La semplicità e la regolarità sono caratteristiche di tutti e tre; le lettere rotonde sono formate da curve simmetriche e terminano in tratti sottili, mentre i tratti orizzontali sono finissimi. Nell'*Alessandrino* si notano lettere in forme coptiche nei titoli, il che confermerebbe la tradizione che lo fa di origine egiziana. — Al V sec. appartiene il codice *Ephraemi*, palinsesto della Bibbia, e l'*Ottateuco*, ambedue di origine egiziana. — Del VI sec. sono i frammenti di S. Luca (al Museo Britannico), delle epistole di S. Paolo e il Vangelo Porporino (biblioteche di Roma, Londra e Parigi); il Genesi di Vienna, illustrato, il codice *Marschallianum* dei Profeti alla Vaticana. Bilingui sono il *Beza* del N. T. a Cambridge, il *Claramontano* di S. Paolo a Parigi. — Del VII sec. è il *Laudense* degli Atti. In questa epoca la onciale greca lascia il carattere rotondo per quello ovale e la scrittura incomincia a pendere verso destra. — Dell'VIII sec. è il *Marciano* del V. T., segnato con gli spiriti e gli accenti.

Intanto va diffondendosi l'uso della minuscola, mentre l'onciale resta nei libri liturgici. I codici greci in minuscola o corsiva sono distinti in *vetustissimi* (IX sec.), *vetusti* (X-XIII sec.), *recentiores* (dal XIII sec. alla presa di Costantinopoli), e *novelli*. Fra i primi è la copia dei Vangeli del vescovo Uspensky (835) e i Profeti dell'Ambrosiana.

V. Anche nella scrittura latina si nota la distinzione fra la scrittura elegante dei codici e quella corsiva. Sotto la prima vanno classificate la *capitale*, l'*onciale* e la *semionciale*. Sotto l'altra si raccoglie lo sviluppo della corsiva romana delle tavolette e dei papiri. La più antica, la *capitale*, è di forma quadrata o rustica, questa più corrente e rapida ma non meno accurata. Col VI sec. la capitale decade e si fa più imitativa. La *onciale* differisce dalla capitale per avere adottato certe forme arrotondate e altre che vanno oltre il rigo. Uno dei più antichi manoscritti onciali è l'Evangelo di Vercelli.

Nel VII sec. la onciale comincia essa pure a decadere; le lettere vengono tracciate più grossolanamente, e tramonta l'uniformità dell'antico stile (salvo qualche caso sporadico come quello rappresentato dalla Bibbia Amiatina alla Laurenziana).

La *semionciale* partecipa dei caratteri dell'onciale e della corsiva (con una certa analogia col nostro stampatello), ad es. il codice berlinese dei *Moralia* di S. Gregorio.

Antichissima è la *corsiva* (tavolette di Pompei del I sec.), e nel suo alfabeto si trovano i primi principi della *minuscola*, che avrà più tardi il suo proprio alfabeto. Ha un amplissimo sviluppo in Italia e durerà fino al XII sec.

VI. Oltre queste scritture fondamentali, la P. ne studia altre di minore portata, come quella data dai *documenti pontifici* con stile proprio derivante dalla scrittura romana cancelleresca, la *longobardica* diffusa specialmente nei conventi meridionali, la *visigota* usata nella Spagna, la *merovingia* nell'impero franco, l'*irlandese* nelle isole britanniche, l'in-

glese modellata sull'irlandese, la *angolare* o *scolistica* o *gotica* nata dalla restituzione del periodo carolingio, la *fiorentina* o *semigotica*, ecc.

VII. Anche i *palinsesti* sono particolare oggetto di studio da parte della P. Il più famoso tra essi è l'accennato codice *Ephraemi* con frammento dell'A. e del N. Testamento. Celebri anche il *De republica* di Cicerone (scoperto sotto un commento agostiniano ai Salmi) e il *Vaticano 5750* con le reliquie di Frontone, scoperti e pubblicati dal card. Angelo Mai (v. n. IX).

VIII. I primi ad occuparsi di P. e D. furono ecclesiastici. DAN. PAPEBROCHIO di Anversa, associato dal 1659 alla direzione degli *Acta SS.* dei BOLLANDISTI (v.), incoraggiato dal pontefice Alessandro VII, si accinse a pubblicare un primo saggio di D. (prefazione ad *ACTA SS. Apr. II, 1675, 1738^a*, p. I-LII: *Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis*). L'autore dà alcune regole, ancora rudimentali, per determinare la data e l'autenticità dei manoscritti, ponendo in dubbio la genuinità di molti documenti già editi e specialmente la serie di diplomi merovingi conservati nel monastero di S. Denis a Parigi e pubblicati dal Doublet (1625) nella storia di quell'abbazia.

In difesa di questi documenti, sorse allora il benedettino Giovanni MABILLON dell'abbazia di Saint-Germain-des-Près, con il famoso trattato *De re diplomatica libri VI* (Parigi 1681), il quale riscosse applausi da tutti i dotti d'Europa e dallo stesso Papebrochio, che confessava pubblicamente di accettare in tutto le conclusioni del Mabillon e di esser felice di avergli dato occasione di comporre un'opera così insigne.

Mabillon può additarsi come fondatore della D. Ben presto sorsero in tutti i paesi avversari di questi nuovi studi, come il gesuita GERMON, che pubblicò a Parigi nel 1703 una confutazione del Mabillon: *De veteribus regum Francorum diplomatibus et arte discernendi antiqua diplomata a falsis* ad R. P. J. Mabillonium disceptatio. Insieme si levarono a difenderli non pochi eruditi, come in Spagna, Giuseppe PEREZ (*Dissertationes ecclesiasticae de re diplomatica*, Salamanca 1688); in Francia, Teodorico RUINART (*Ecclesia Parisiensis vindicata adversus Bartholomei Germonii duas disceptationes de antiquis Francorum diplomatibus*, Parigi 1706), CONSTANT (*Vindiciae manuscritorum codicum a P. Germon impugnatorum*, Parigi 1706, e *Vindiciae codicum veterum confirmatae*, ivi 1707); in Italia, Giusto FONTANINI (*Vindiciae antiquorum diplomatium*, Roma 1705), Lodovico Antonio MURATORI (*De diplomatibus antiquis dubiis aut falsis; De sigillis mediæ ævi*, nelle *Antiquitates Italicae*, III, Milano 1740).

Verso il 1750 due eruditissimi monaci della congregazione di S. Mauro a Parigi, i pp. G. TOUSSAINT e R. P. TASSIN, intrapresero la pubblicazione del *Nouveau traité de Diplomatique* (Parigi 1750-1765, voll. 6. in 4°), che completava quello del Mabillon, tenendo conto di tutte le recenti scoperte. Il lavoro — contenente un numero prodigioso di osservazioni e di fatti, che una tavola alfabetica delle materie permette di consultare agevolmente — in breve sostituì quasi del tutto l'opera del Mabillon (tuttavia superiore per metodo e senso critico). Tutti i lavori che vennero in seguito procedono, qual più qual meno, da quel trattato. Di esso si fece una traduzione tedesca, che si cominciò a stampare prima ancora che fosse apparsa tutta l'opera (*Neues Lehrgebäude der*

Diplomatik, Erfurt 1759-1769, voll. 9 in 4^o) e dei riassunti in forma di dizionari, come quello di F. J. de VAINES (*Dictionnaire raisonné de D.*, Paris 1774, 2 voll., ristampati nel 1863 e 1884), un altro di M. X* (*Diction. de Paléographie*, Paris, 1 vol. in 4^o), quello di M. QUANTIN (*Diction. raisonné de Dipl. chrét.*). Queste due ultime opere fanno parte della *Encyclopédie théologique*, edita da MIGNE a Parigi. Riassunto molto stimato dell'opera dei benedettini è in *Eléments de Paléographie* di Natale DE WAILLY (Par. 1838, in 2 grossi voll. in 4^o). Il lombardo Angelo FUMAGALLI, abate cistercense, ci diede le insigni *Istituzioni diplomatiche* (Mil. 1802, 2 voll.), trattato di P. e D., ispirato al *Nouveau traité* ma arricchito di considerazioni relative a docc. italiani e considerato come classico. Dopo questo, non si ebbe alcun'altra pubblicazione di particolare pregio fino alle opere della seconda metà del sec. XIX (BRESSLAU, GIRY, REUSENS, CES. PAOLI, ecc.) che aprirono alla P. e D. il moderno periodo severamente scientifico, in cui quelle scienze si avvalgono di tutti i progressi della cultura moderna (perfino della fisica nucleare). La loro forma sistematica di scienze speciali ha guadagnato ben poco, ma le loro particolari acquisizioni si sono prodigiosamente arricchite e precisate, grandemente favorite anche dalla scoperta e dalla edizione di nuovi testi.

IX. Croce e delizia dei paleografi è il PALINSESTO (= «raschiato di nuovo», da *πάλιν* e *ψάω*), cioè scritto eseguito su un altro lavato o abraso. Nel P. si danno dunque due testi sovrapposti non sempre contenuti negli stessi spazi marginali né eseguiti nella stessa direzione: l'uno, più antico, pallido e frammentario, s'intravede fra le righe o su i bordi dell'altro, più recente e più nettamente leggibile. Per quel sovrapporsi ed intersecarsi di parole, di lettere, di segni, qua e là combacianti ed interferenti, nascono incertezze e difficoltà di lettura che mettono a dura prova l'acutezza visiva, la perspicacia, l'intuito critico anche di chi ha esperienza paleografica.

A volte indagare sui moventi che indussero amanuensi ed officine scrittore a smembrare ed a contaminare manoscritti vetusti, ci smarriramo dietro ipotesi e congetture indiziarie: penuria di materia libraria? ragioni utilitarie? pregiudizi dottrinali? Ove non si debba insistere per esigenze ermeneutiche in indagini di tal sorta, conviene accettare il fatto compiuto molto antico (già ne parlano Cicerone e il Digesto, il quale dichiara valida come documento civile anche la pergamena raschiata) e cercare di vincere le difficoltà di lettura.

I PP., pochi di numero, costituiscono un gruppo ben definito di cimeli venerandi per età e per contenuto (ricordiamo tra i più noti, il *De republica* di Cicerone della Bibl. Vaticana, il *Gaio* della Capitolare di Verona, il *Carisio* ed il *Probo* della Nazionale di Napoli). Su di essi si esercitò, con diversa fortuna, la perizia di dotti che ne curarono il recupero testuale, reintegrando, sui relitti appena discernibili, le parti svanite.

Alessio Piemontese suggeriva di cospargere il P. con infuso di noce di galla in vino bianco fino a ottenerne il ravvivamento. La ricetta ha origini assai più remote. Essa mirava a restituire agli inchiestri uno dei loro elementi costitutivi, come se nelle manovre del raschiare o del lavare le antiche scritture soltanto la vivezza dell'inchiestro si fosse perduta. Tecnica tradizionale ricordata da Plinio e perpetuata, con lievi varianti, nei tempi posteriori fino alla seconda metà del sec. XIX, quando vennero in uso i così detti inchiestri moderni. Gli amanuensi tennero il segreto su particolari di fabbricazione, e non ne mutarono mai la struttura. Se ne

ha qualche cenno in opere come la *Schedula diversarum artium*, il *De rebus metallicis* e più tardi nel *De secretis* dello stesso Alessio Piemontese, nel *De subtilitate* di Girolamo Cardano, nella *Magia naturalis* di G. B. Della Porta, nel *De secretis* del Wecker... Perfino in opere del sec. XVIII (Levis, Scheele, Ribeaucourt, Dejeux, Seguin) ritorna il classico gallo-tannato ferroso. La noce di galla impiegata per il ravvivamento, avrebbe dovuto integrare il componente gallo-tannico dell'antico inchiestro dando così evidenza ai relitti della scrittura. Si otteneva qualche debole reviviscenza di lettere lavate (non di quelle abrase). Ma si provocavano nei PP. alterazioni profonde, indelebili: il tannino, ossidandosi, produceva macchie bruno-marrone degradanti al nerastro; seppelliva così ambedue le scritture sotto un velo opaco.

La chimica offrì nuovi mezzi non meno nocivi. Il card. MAI (v.), lo «scopritore famoso», usò idrosolfuri di ammonio e di potassio. In Francia ebbe fortuna la «tintura del Gioberti» che degenerava in chiazze azzurro-verdastre. Studemund suggeriva soluzioni di solfocianuro di potassio in acido cloridrico. Peggio era quando a un reattivo se ne sovrapponeva un altro, provocando effetti più rovinosi. I PP. offrono un malinconico campionario di macchie, gore, imbrunimenti, che attestano il susseguirsi di prove col progressivo peggioramento della visibilità dei testi e perfino della conservazione della pergamena (la quale si fragilizzava diventando arida e dura). Il Moride sottoponeva i PP. a una successione di bagni e di lavaggi, il Gardthausen ricorreva a vapori di cloro, di ammoniacca e di solfuro di ammonio, il Lehner ritornò al trattamento gallo-tannico facendolo precedere da un bagno detersivo della pergamena in acqua e da fumigazioni con vapori di acido acetico... L'uso e l'abuso dei reattivi pesa come una colpa su molti dotti della generazione che ci precedette. Difetto della virtù, crudeltà dell'amore per il ms. (talora, certo, anche ignoranza, incoscienza, ambizione d'essere primi a leggere e a pubblicare).

Nel nostro secolo migliora di molto la tecnica della decifrazione. I primi felici risultati ottenuti con mezzi ottici parvero virtuosismi destinati a fallire. Nel 1905 Pringsheim e Gradewiss, sovrapponendo immagini positive e negative di PP., mercé processi fotografici in cui impiegavano comuni emulsioni, riuscivano a dare più evidente rilievo alla scrittura più antica senza deteriorare i testi. Tre anni dopo nell'abbazia benedettina di Beuron il monaco Raffaele Koegel sperimentò felicemente i raggi ultravioletti nella lettura dei PP. La pergamena, come qualsiasi altro connettivo cutaneo, dà un'intensa fluorescenza, mentre il solfato di ferro presente nella scrittura assume un forte color nero migliorando la visibilità. L'ultravioletto rende utili servizi alle indagini grafiche per molteplici titoli: consente di identificare emendamenti, variazioni di mani, differenze cronologiche di stesura, alterazioni dolose, falsi, nonché di rilevare manomissioni, anomalie, stati latenti di disfacimento delle materie librarie. Alcune candide pagine di libri moderni vi appaiono costellate di macule, tacche, roseole luminescenti dovute a colonie microbiche in agguato, a stati morbosi latenti che minano la integrità della materia. Le miniature offrono inattesi contrasti cromatici, simili a quelli di negative fotografiche; i fondi aurei, le fiammanti lumeggiature si appiattiscono in colorazioni intensamente nere; ritocchi, emendamenti, manomissioni divengono luminescenti o degradano in tonalità diverse. Una comparazione colorimetrica con sostanze già note consente di identificarne la composizione e di determinarne perfino tecniche e tempi, senza turbare l'integrità del manufatto artistico.

L'adozione di mezzi ottici, che dapprima trovò resistenze, ha dato considerevoli contributi al progresso degli studi e più ne darà quando sarà perfezionata e facilitata la tecnica della selezione spett-

trografica. L'infrarosso ci permette di fotografare, con materiale sensibile speciale, scritture oblitrate o sepolte sotto macchie di sostanze aventi diversità di struttura e di densità. Al soggettivismo divinatorio del paleografo, alle reazioni chimiche deleterie del ravvivamento, vanno sostituendosi procedimenti più efficaci e più innocui per la materia scrittoria e per i testi. Si deve dire che in alcuni (rari) casi la visibilità di scritture sbiadite o manomesse, anziché migliorare, peggiora sotto l'azione dell'ultravioletto. Insuccessi di tal sorta vanno attribuiti a carenze di componenti metallici nell'inchiostro, cosicché rimanendo inerte il loro debole cromatismo, la fluorescenza della pergamena produce un fenomeno come di abbagliamento che ne attenua l'evidenza.

I migliori successi (che fanno scuola in tutto il mondo) si devono al laboratorio di Beuron, guidato dal monaco Albano Dold (che informa sui più notevoli risultati in *Encicl. catt.* IX, 632-635).

Per la bibl. dobbiamo restringerci a segnalare alcuni lavori più recenti e più generali (in ordine alfabetico di autori).

F. BARTOLONI, *P. e critica testuale, in Relazioni del X Congr. intern. di scienze storiche I* (Firenze 1955) 423-43. — *Id.*, *Note paleografiche. Ancora sulle scritture precaroline, in Boll. dell'Ist. st. it. per il m. evo e Archivio Murat.* 62 (1950) 139-57. — *St. BASSI, Monumenta Italiae graphica. Tavole con illustrazioni, analisi grafica e trascrizione, Cremona 1956-57.* — A. BATAILLE, *Pour une terminologie en P. grecque, Paris 1954* (pp. 98). — C. BATELLI, *Lezioni di P., Città del Vat. 1935, 1939², 1949³.* — G. BEAUJOUAN, *Etude paléogr. sur la « rotation » des chiffres et l'emploi des « apices » du X au XII s., in Rev. d'hist. des sciences et de leurs applications I* (1948) 301-13. — L. BIELER, *Insular P. Present state a problems, in Scriptorium 3* (1949) 267-94. — B. BISCHOFF, *Paläographie, Bielefeld 1950.* — *Id.*, *P. der abendland. Buchschriften vom V bis zum XII Jht, in Relazioni del X Congr. intern. di sc. stor. cit.*, p. 385-406. — J. BOUSSARD, *Influences insulaires sur la formation de l'écriture gothique, in Scriptorium 5* (1951) 238-64. — H. BROUWER, *Atlas voor nederlandsche P., Amsterdam, P. N. Van Kampen.* — A. BRUCKNER, *Scriptoria mediaevi helvetica, Ginevra, Roto Sadag 8 voll. al 1955.* — A. BRUCKNER-R. MARICHAL, *Chartae latinae antiquiores. Facsimile edition of the latin chartes prior to the IXth cent., Olten 1954-1956* (2 voll. relativi alla Svizzera). — H. BRESSLAU, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland u. Italien, a cura di H. W. Klewitz, Berlin 1958* (I³, pp. XVIII-746; II², pp. XIII-604; la prima parte del vol. II è in 3^a ediz.). — A. CANELLAS LOPEZ, *Exempla scripturarum latinarum in usum scholarum, Saragozza 1949*, con 46 tavole di testi dal III al XV sec. — *ADR. CAPELLI* († 14 sett. 1942) ha lasciato manuali che sono in mano di tutti gli studiosi: *Dizionario di abbreviature latine e ital.* (1929³), *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo* (1930²), editi da Hoepli, Milano. — C. CARTA, C. CIPOLLA, C. PRATI, *Monumenta paleo-graphica sacra. Atlante paleogr. artistico, Milano, Bocca 1899.* — N. CATUREGLI, *Documenti e scritture del medioevo latino. Lezioni di D. e P., Pisa 1952.* — G. CENCETTI, *Vecchi e nuovi orientamenti nello studio della P., in Bibliografia 50* (1948) 4-23. — *Id.*, *Postilla nuova a un problema paleogr. vecchio: l'origine della minuscola carolina, in Nova historia* (Verona 1955) n. 1-2, p. 9-32. — *Id.*, *Storia della scrittura latina, Bologna 1956.* — *Id.*, *Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino, in Il monachesimo nell'alto medioevo* (Spoleto 1957) 187-219. — A. CERLINI, *Di alcuni compendii paleografici latini in Italia, in Bibliothica 44* (1942) 65-113, 141-66. — P. COLLURA, *Studi paleografici. La precarolina e la carolina a Bobbio, Milano 1943.* — A. DE BOUARD, *Manuel de D. française et pontificale, Paris, A.*

Picard 1948, 1950, 1952 e ss. — H. DEGERING, *Die Schrift. Atlas der Schriftformen des Abendlandes dall'antichità fino agli inizi del sec. XVIII*, Tübingen 1952³. — N. DENHOLM-YOUNG, *Handwriting in England a. Wales, Cardiff 1954.* — R. DEROLEZ, *Ogam, egyptian, african a. gothic alphabet. Some remarks in connection with Codex Bernensis 207, in Scriptorium 5* (1951) 3-19. — J. DESTREZ (†1950) e G. FINK-ERRERA, *Des mss. apparemment datés, in Scriptorium 5* (1951) 56-93. — R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des mss. grecs, Paris 1954*, molto utile; in appendice, la lista des mss. datati fino alla fine del sec. XVI. — D. DIRINGER, *The alphabet. A key to the history of mankind*, London 1948 (pp. 607). — F. DÖLGER, *Byzantinische D., Etal 1956.* — K. DÜLFER, *Urkunden, Akten u. Schreiben im Mittelalter u. Neuzeit. Studien zum Formproblem, in Archival Zeitschr. 53* (1957) 11-53. — G. EIS, *Alt-deutsche Hss., testi e tavole con introduzione, München 1949.* — J. G. FEVRIER, *Histoire de l'écriture, Paris 1948* (pp. 608). — H. FICHTENAU, *Mensch u. Schrift im Mittelalter, Wien 1946.* — G. FINK, *Remarques sur quelques mss. en écriture visigothique, in Hispania sacra 5* (1952) 381-89. — H. FOERSTER, *Abriß der latein. P., Bern 1949.* — *Id.*, *Mittelalterl. Buch - u. Urkundenschriften, Bern 1946*: 50 tavole con diversi tipi di scrittura latina dal V al XV sec., trascrizione, datazione, identificazione. — J. A. GARCÉS, *P. diplomatica española y sus peculiaridades en America, Quito (Ecuador) 1949.* — F. K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen d. Völker*, 3 voll., ristampa anastatica, Leipzig 1958. — N. GRAY, *The P. of latin inscriptions in the VIIIth-Xth cent. in Italy, Roma-Londra 1948.* — H. E. P. GRIEVE, *Some examples of english handwriting, Chelmsford 1949 e 1950*, 2 voll. — J. HAJNAL, *A propos de l'enseignement de l'écriture dans les universités médiévales, in Scriptorium II* (1951) 3-30. — J. HAYES, *The roman letter, Chicago 1952* (pp. 55). — W. HEINEMAYER, *Studien zur Gesch. der gothischen Urkundenschrift, in Archiv f. Diplomatik, Schriftgeschichte . . . I* (Münster-Köln 1955) 330-81, 2 (1956) 250-323. — H. HOFFENBROWERS, *Fonction euphonique du M final chez quelques auteurs paléochrétiens, in Vigiliae christ. 14* (1960) 15-46: la M eufonica finale spiegherebbe l'uso dell'accusativo al posto dell'ablativo. — M. JUSSÉLIN, *Mentions tironiennes des diplômes carolingiens utiles à la D., in Bulle. philol. et historique* (Paris 1951-52) 11-29. — *Id.*, *Notes tironiennes de quelques diplômes carolingiens, in Biblioth. de l'école de chartes 109* (1951) 193-97. Circa le « note tironiane » (scritture abbreviate, stenografiche di parole e delle stesse lettere) v. anche H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XII-2, 1669-708 con bibl. antica. — H. C. KEE, *The P. of dated greek New Test. mss. since 1930*, dissert., Yale 1951. — J. KIRCINER, *Germanistische Handschriftenpraxis, München 1950.* — *Id.*, *Scriptura latina libraria a saec. I usque ad finem mediaevi, München 1955* (pp. 54). — E. KÜHNEL, *Islamische Schriftkunst, Berlin 1942.* — W. H. LANGE, *Gesch. der abendlandischen Schrift, dalle origini ai nostri giorni, Wiesbaden 1951³.* — H. LIETZMANN, *Zeitrechnung der röm. Kaiserzeit, des Mittelalters u. der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Chr.*, 3^a ediz. a cura di K. Aland, Berlin 1957. — E. A. LOWE, *Codices latini antiquiores. A paleographical guide to latin mss. prior to the IXth cent.*, Oxford, Clarendon Press, 8 voll. al 1959, consacrati alle varie nazioni, magnifico « corpus paleographicum latinum ». — M. LUCAS ALVAREZ, *Características paleogr. de la escritura gotica gallega, in Cuadernos de estudios gallegos 5* (1950) 53-86. — J. MALLON, *Notes paléograph. à propos de « Corpus inscriptionum latinarum » II, 5411, in Rev. de filologia españ. 29* (1945) 213-80. — *Id.*, *L'écriture de la chancellerie impériale romaine, Salamanca 1948* (pp. 35). — *Id.*, *P. romaine, Madrid 1952*, importante. — R. MARICHAL, *P. préca-*

roline et papyrologie, in *Scriptorium* 1 (1946-47) 1-5, 4 (1950) 116-42. — *Id.*, *De la capitale romaine à la minuscule*, Paris 1948 (estratto). — *Id.*, *L'écriture latine et l'écriture grecque du I au VI s.*, in *L'Antiquité classique* 19 (Brux. 1950) 113-44. v. anche Bruckner. — F. MASAI, *La P. greco-latine, ses tâches, ses méthodes*, in *Scriptorium* 10 (1956) 281-302. — F. MATEU, *Decadencia de la escritura en el s. XVI. El testimonio de Juan L. Vives*, in *Rev. de filol. españ.* 29 (1945) 97-120. — I. MAZZOLENI, *Lezioni di D.*, Napoli 1950. — A. MENTZ, *Drei Homilien aus der Karolingerzeit in lironischen Noten*, Bayreuth 1942 (pp. 68). — *Id.*, *Gesch. der Kurzschrift*, Wolfenbüttel 1949. — S. MIKUCKI, *Études sur la D. russe la plus ancienne*, Cracovia 1953 ss. — A. MILLARES CARLO-J. I. MANTECÓN, *Album de P. hispano-americana de los siglos XVI y XVII. I. Introducción. II. Laminas. III. Transcripciones*, Mexico 1955, 3 voll. — K. MÜLLER, *Neue Fragmente in lironischen Noten aus des Berner Handschriftensammlung*, in *Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.* 13 (1955) 16-47. — A. R. NATALE, *Influenze merovingiche e studi calligrafici nello scriptorium di Bobbio, sec. VII-IX*, Milano 1949 (pp. 49). — *Id.*, *Studi paleogr. Arte e imitazione della scrittura insulare in codici bobbiesi*, Milano 1950 (pp. 93). — *Id.*, *Marginalia. La scrittura della glossa dal V al IX sec.*, in *Studi in onore di Carlo Castiglioni* (Mil. 1957) 613-30. — H. NICOLSON, *The evolution of diplomatic method*, London 1954. — *Nomenclature des écritures livresques du IX au XVI s.*, Paris 1954 (pp. 51), tre conferenze (di B. Bischof, G. Lieftinck, G. Battelli) al I colloquio intern. di P. latina (Parigi 28-30 apr. 1953). — M. NUÑEZ DE CEPEDA, *Elementos de archivología, P. y D.*, Pamplona 1943. — G. OUV, *Histoire «visible» et histoire «cachée»* 1958, p. 115-38: mostra, in un caso particolare, quali sussidi può fornire la tecnica moderna (raggi infrarossi e ultravioletti, impiego di certi vapori, sovrapposizione di clichés ottenuti sotto diverse luci, ecc.) alla lettura dei mss. antichi. — B. PACINI, *La formazione della scrittura carolina in Italia*, in *Atti dell'Ist. Veneto di sc. lett. ed arti. Cl. sc. morali* 112 (1949-50) 45-67. — CH. FERRAT, *P. romaine*, in *Relaz. del X Congr. internaz. di scienze stor.* I (Firenze 1955) 345-84. — G. POST, *A general report. Suggestions for future studies in late medieval and renaissance latin P.*, in *Relazioni del X Congr. intern. di sc. stor. cit.* p. 407-422. — S. SANTIFALLER, *Beiträge zur Gesch. der Beschreibstoffe in Mittelalter, mit bes. Berücksichtigung der päpstlichen Kanzlei*, Graz-Köln 1953: studio limitato a papiri, pergamene, carta; cf. *Rev. d'hist. eccl.* 49 (1954) 547 s. — *Scritti di P. e D. in onore di Vinc. Federici*, Firenze 1944-45. — D. W. H. SCHWARZ, *Die karolingische Schriftform, ein Problem der Kulturgesch.*, in *Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.* 4 (Aarau 1946) 38-54. — E. SECKEL, *P. der juristischen Hss. des XII bis XV und der juristischen Drucke des XV u. XVI Jhs*, Weimar 1953 (pp. 13). — G. TESSIER, *La diplomatique*, Paris 1952. — D. THOMAS, *What is the origin of the scrittura umanistica?* in *Bibliofilia* 53 (1951) 1-10. — J. O. TÄDER, *La misteriosa «scrittura» di alcuni papiri ravennati e il suo posto nella storia della corsiva latina e nella D. romana e bizantina dall'Egitto a Ravenna*, in *Studi romagnoli* 3 (1952) 173-221. — J. TSCHICHOLO, *Geschichte der Schrift in Bildern*, Hamburg 1941 (pp. 15, 70 tavole). — B. A. VAN GRONINGEN, *Short manual of greek P.*, 2ª ediz., Leida 1955 (pp. 64).

PALEOLAURITA. v. GIOVANNI P.

PALEOLOGO, Jacopo Massillara o Mascellara, che si arrogò il cognome illustre di P. (c. 1520-1585), nativo di Chio, venne in Italia e prese l'abito di S. Domenico a Genova (QUÉTIFF-ÉCHARD II, 340). Più volte fu imputato di eresia, e sempre riuscì a

fuggire dalle carceri dell'Inquisizione (PASTOR VII, 490; IX, 217; cf. VI, 511 s). Sul principio del 1562, di nuovo arrestato, chiese come giudice il nunzio francese card. d'Este; da Roma fu rinviato al conc. di Trento, e il suo contegno orgoglioso suscitò scandalo; di nuovo fu citato a Roma (1 luglio 1562). Un'altra volta fuggì e vagabondò per l'Europa, in Germania, Francia, Polonia, Transilvania aggregandosi alla setta degli antitrinitari (nel 1569 è rettore della scuola degli unitari di Klausenbur nel Siebenbürgen; nel 1575 è in Polonia). Continuava ad essere ricercato dall'Inquisizione romana; l'imperatore Massimiliano non volle mai consegnarlo al papa; invece Rodolfo II finalmente lo fece arrestare e tradurre a Roma. Processato nella chiesa della Minerva con altri 16 accusati, fu condannato (13 febr. 1583): vivus comburatur per ostinato trinitario et per pertinace di infinite falsissime sue opinioni et ladrone del cognome di Paleologhi, essendo egli della famiglia Massillara detto Jacomo» (PASTOR IX, 216, nota 6). Il 19 febr. 1583 mentre veniva portato in Campo de' Fiori «alla forca, dietro l'influenza di Filippo Neri, si disse pronto all'abiura ed ottenne per volere del papa di tornare al carcere. Però dette di nuovo occasione a dubitare su la sincerità dei suoi sentimenti di conversione e due anni appresso [22 marzo 1585] finì decapitato. Ma morì cattolico e con l'assistenza del Baronio» (PASTOR IX, 217 s, cf. n. 4).

Dei suoi opuscoli il più notevole è *De magistratu politico* (stampato a cura di Simone Budone a Losk in Lituania nel 1573), dove P. sostiene assai male che Gesù non ha abrogato la magistratura civile e che è compatibile col cristianesimo il servizio militare e l'ufficio politico. Gli risposero Gregorio Pauli e Fausto Socino a nome del sinodo di Racovia obbligando il P. a difendersi (*Defensio verae sententiae de magistratu politico*, Losk 1580). — PASTOR IX, 217, nota 2, bibl.

PALEOTTI Gabriele, card. N. a Bologna il 4 ott. 1522 da distinta famiglia, squisitamente educato alla virtù e alla cultura, si laureò in *utroque iure* a Bologna (1546), vi fu canonico del duomo (1549) e vi insegnò giurisprudenza dal 1546 al 1556, lodato come un secondo Alciato (fu suo discepolo Ippol. Aldobrandini, poi papa Clemente VIII). Paolo IV, che andava circondandosi di uomini atti a promuovere la grande riforma della Chiesa, lo chiamò a Roma (1556) e lo fece uditore di Rota, giovandosi di lui in importanti negozi. Pio IV poi lo inviò (1561) al conc. di Trento (v.) con l'incarico di formulare i decreti, di raccogliere le opinioni dei legati apostolici e degli oratori dei principi, di suggerire la soluzione giuridica delle eventuali controversie, e di redigere i pareri dei vescovi, ecc. Del suo lavoro e delle sue esperienze lasciò memoria negli *Acta* del concilio per gli anni 1562-63 (editi da MENDHAM, Londra 1842, poi dal THEINER, *Acta genuina concilii Trident.* II, Zagabria 1874, 523-680) e nell'importante *Diarium* (edito da SEB. MERKLE, *Concilii Tridentini Diariorum*, III-1, Frib. i. Br. 1901, p. 231-762; cf. *Id.*, *Kard. G. P.'s liter. Nachlass*, in *Rom. Quartalschrift* XI [1897] 333-429, studio importante). I padri del concilio encomiarono pubblicamente la sua opera presso Pio VI, che s'avvalse ancora di lui nella promulgazione dei decreti tridentini e lo credè cardinale (12 marzo 1565), conferendogli poi (30 genn. 1566) la sede di Bologna (fu consacrato vescovo

da S. Carlo Borromeo). A Bologna il P. emulò lo zelo del Borromeo a Milano, infaticabile illuminato esecutore della riforma tridentina, magnifico esemplare del buon pastore, consultato dallo stesso Borromeo, dai card. Sirleto, Burali, Aldobrandini, dalle congregaz. romane della Penitenzieria e dell'Indice. Ogni anno teneva un sinodo diocesano (quando Bologna fu elevata a sede metropolitana da Gregorio XIII 1582, vi celebrò il primo concilio provinciale 1586). Aprì scuole e seminario per i chierici, attendendo con estrema cura alla loro educazione. Fondò pie confraternite, rimise in onore le visite pastorali, la predicazione, l'insegnamento del catechismo, e sollecitò la collaborazione degli uomini migliori.

Quando fu fatto vescovo di Albano (8 nov. 1589) e poi (1591) di Sabina, scelse (1591) come vescovo coadiutore a Bologna, con diritto di successione, il parente **Alfonso P.**, che gli sopravvivrà di pochi mesi († 18 ott. 1597), autore di *Istruzioni per li predicatori* (Bologna 1598). Nel conclave seguito alla morte di Sisto V per solo un voto il P. non fu eletto papa. Morì a Civitavecchia il 22 luglio 1597; le sue spoglie furono trasportate a Bologna.

Aveva dato alle stampe: *De nothis spurisq; filiis* (Bol. 1550, Ven. 1572, Francoforte 1612, ecc.); *De sacris et profanis imaginibus* (Bol. 1582 in ital., Ingolstadt 1594 in latino); *Episcopale* (Bol. 1580) e *Archiepiscopale bononiensis civitatis* (Roma 1594, somma di governo pastorale); *De sacris consistorii consultationibus* (Ingolstadt 1594, Roma 1596); *De bono senectutis* (Roma 1595; vers. it. dell'agostiniano Pietro da Rombino, Roma 1597), trattato morale in cui come modello è preso S. Filippo Neri; lettere, sermoni, decreti, sinodi (uno anche ad Albano, 1590).

AGOST. BRUNI, *Vita in Vet. scriptorum ampl. collectio* VI (Par. 1729) 1385-1438. — A. LEDESMA, *De vita et gestis G. P.*, Bol. 1647. — G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi* VI (Bol. 1788) 242-59. — PASTOR VII-XI (v. indice dei nomi). — HURTER III⁸, 339-41. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, 1821-23. — JULIEN E YMAR D'Angers, *Senèque et le stoïcisme dans le « De bono senectutis »*, in *Bullet. de littér. eccl.* 61 (1960) 39-49.

PALERMO, capitale della Sicilia, sede metropolitana. Ebbe origine dai Fenici che ne fecero un importante centro, fiorente anche durante l'immigrazione greca e romana nell'isola. Non ci è noto con certezza il nome fenicio; quello di *Panormo* le fu attribuito da marinai greci per l'ampiezza e comodità del suo porto.

Una leggenda attribuisce l'evangelizzazione di P. a S. Pietro in persona, o ad un suo inviato di nome *Filippo*. Si tratta di racconti tardivi, più volte manipolati e infine liberamente interpretati da scrittori fantasiosi. Parimenti spuri si devono ritenere i vescovi *S. Mamiliano I* (297-310) e *S. Mamiliano II* (455) vissuto al tempo di Genserico. La prima notizia certa di una « Chiesa panormitana » è del 442-43 in cui Silano, diacono di tale chiesa, porta una lettera di S. Leone M. a Pascasio vescovo di Lilibeo. Di due anonimi vescovi di P. si parla per l'anno 447 in cui uno succede all'altro defunto. Dopo di questi sono sicuri i nomi di *Agatone* (578-590 c.), *Vittore* (591-602), *Giovanni* (603) a cui S. Gregorio M. concede, come già ai suoi antecessori, l'uso del pallio. Un *Teodoro* interviene al conc. Niceno II del 787. Dal principio del sec. IX per circa due secoli, a causa

dell'invasione saracena che devastò tutta l'isola, non si hanno più notizie dei vescovi di P. In seguito si ricordano: *Nicodemo* (1065) favorito di benefici dal duca Roberto e dal conte Ruggero, che provvidero anche all'erezione di altre diocesi distaccandole dal territorio di P.; *Alcherio*, che ebbe confermato da Gregorio VII il diritto di metropoli (1083); *Pietro di Santafede* (1278), sotto cui avvenne la sollevazione del Vespro; il card. *Niccolò de Tudeschis* (1434-45), esimio canonista; *Simone Beccatelli* (1445), che restaurò la cattedrale; *Tomaso de Vio* (1519), detto comunemente il card. Gaetano, che non prese possesso della sua sede non essendo stato riconosciuto dalla corte che ne pretendeva il diritto di nomina; card. *Giannettino Doria* (1609), sotto cui fu ritrovato il corpo di S. Rosalia; *Francesco Sanseverino* (1776), che è anche arcivescovo di Monreale, unita *aeque principaliter* a P. da Pio VI nel 1775; *Filippo Lopez y Royo* (1793), durante il cui governo fu sciolta da Pio VI (1802) l'unione delle due Chiese; il card. *Ferd. M. Pignatelli* (1839), già generale dei Teatini.

P. è sede metropolitana con la suffraganea di Cefalù, Mazara del Vallo e Trapani. L'arcivescovo di P. è pure amministratore apostolico dell'eparchia di Piana dei Greci per gli Italo-Albanesi di rito bizantino di Sicilia. Ha come ausiliare un vescovo o prelado ordinante di tale rito, che risiede a Piana dei Greci. La diocesi conta c. 780.000 ab., quasi tutti cattolici, in 120 parrocchie.

Nel territorio dell'attuale diocesi di P. sono probabilmente da porsi gli antichi vescovadi di: **Thermae Himerae** (Termini Imerese), che compare la prima volta nel 649 con un vescovo *Pasquale*; e **Carinae**, la cui ubicazione è molto discussa e che alcuni identificano con Carini, a 27 chilometri da P., corrispondente all'antica Hyccara di cui non restano tracce. Di questa diocesi si ricordano: un anonimo defunto nel 595; *Bovifacio*, vescovo di Reggio nei Bruzzi e di C. (595); *Barbaro* (602), vescovo di C. e visitatore di Palermo.

Patrona della diocesi è S. Rosalia (festa 4 sett.). La diocesi ha Seminario completo (maggiore in città, minore in Boccadifalco, Baida) e un Seminario minore italo-albanese (in città).

Monumenti. Dei primi tempi del cristianesimo sussistono alcune *cripte sepolcrali* a S. Michele Arcangelo e avanzi di *catacombe* a Porta d'Ossuna.

Del periodo normanno si notano: la chiesetta di S. *Giovanni dei Lebbrosi* eretta nel 1071; S. *Giovanni degli Eremiti* eretta da Ruggero II nel 1132 a cui è unita una sala di moschea preesistente e un chiostro del '200 con colonnine binate; la chiesa della *Martorana* edificata nel 1143, in parte trasformata nei secc. XV-XVII: è a croce greca con cupola al centro; ha unito un elegante campanile a quattro piani; l'interno è tutto splendente di magnifici mosaici di tipo bizantino del sec. XII. Di fronte sorge la chiesa di S. *Cataldo*, già esistente nel 1161 ed ora restituita alle forme primitive che denunciano influssi dell'architettura araba. Più grandiosa è la chiesa di S. *Spirito* o *del Vespro* eretta nel 1178, con decorazioni in lava sui fianchi e le absidi. Del 1185 è la *Cattedrale*, che subì vari rimaneggiamenti nei secc. XIV-XV, soprattutto alla fine del '700 quando le venne aggiunta la cupola durante l'infelice trasformazione dell'interno operata da F. Fuga. In origine era a pianta basilicale con tre absidi che meglio conservano le forme primitive. La facciata dei secc. XIV-XV, ha un portale gotico grandioso,

Il fianco sinistro è il più inanomesso. Nell'interno vi sono: in una cassa d'argento le reliquie di S. Rosalia; le tombe di Ruggero II, Federico II, Enrico VI, dell'imperatrice Costanza e di altri principi; il tesoro, notevoli sculture dei Gagini. La cripta è del sec. XII, con 7 absidole e numerosi sarcofagi. Di origine araba ma ampliato ed abbellito dai Normanni è il *Palazzo Reale*, i cui restauri hanno rimesso in luce altri ambienti deformati in periodi successivi. Il suo centro è occupato dalla *Cappella Palatina* (1132-40) a tre navate con cupola bizantina e tre absidi. Nell'interno rifulgono famosi mosaici bizantini su fondo oro (sec. XII); notevoli l'ambone ed il candelabro pasquale di arte romanica, pure del sec. XII.

Le chiese di S. Agostino e di S. Francesco hanno portali e rosone gotici. Del sec. XV sono la chiesa e il convento della *Gancia*. Dei periodi successivi si devono notare: S. *Giorgio dei Genovesi* di puro stile rinascimento, con dipinti di J. Palma il Giovane; S. *Giuseppe dei Teatini* (1602), con fastosa decorazione barocca a stucchi, ori ed affreschi; le chiese della *Pietà*, di S. *Teresa alla Kalsa* e dei *Crociferi* di G. Amato, che emulano nella loro grandiosità il barocco romano; S. *Domenico*, originaria del '300, poi ingrandita e trasformata (facciata finita solo dopo il 1750); è una delle più grandiose di P., con statue dei Gagini e sepolcri di illustri siciliani. Importanti soprattutto per la loro fastosa e ricca decorazione sono: la chiesa del *Gesù* o di *Casa Professa*, quella del *Monastero di Valverde*, l'*Oratorio della Compagnia del Rosario* di S. *Domenico* (con stucchi del Serpotta ed una Madonna del Rosario di A. Van Dyck), l'*Oratorio della Compagnia del Rosario di S. Zita*, la cui decorazione a stucchi è una suggestiva creazione del Serpotta e dei suoi allievi.

Meritano menzione anche il *Museo Diocesano* nel palazzo arcivescovile, e il *Museo Nazionale* con ricchissima pinacoteca.

BIBL. — LANZONI II, 644-50. — CAPPELLETTI XXI 59 s, 523-40, 644. — A. BARONIO, *De majestate Panormitanæ Ecclesiae*, Palermo 1630. — P. RANZATO, *Delle origini e vicende di P.*, a cura di G. di Marzo, Zara 1864. — L. BIAGI, P., Bergamo 1929. — J. SCATURRO, *Storia di Sicilia*. II. (dal 264 a. C. al sec. IX), Roma 1950: la seconda parte del vol. tratta del cristianesimo in Sicilia. — NIC. BONACASA, *Documenti cristiani sul Monte Pellegrino*, in *Riv. di archeol. crist.* 31 (1955) 269-73: una iscrizione e croci graffite sul versante sud-ovest del monte attestano un antico culto cristiano a P., forse connesso col culto di S. Rosalia. — Archivio di Stato di P., R. Cancelleria di Sicilia, *Inventario sommario, sec. XIII-XIX* (Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 3), Roma 1950: repertorio numerico dei 1081 vol. che costituiscono il fondo della Cancelleria dei re di Sicilia dagli Angioini fino ai Borboni. Vi si trova (t. 1086) anche un *Liber privilegiorum archiepiscopatus Panormi et eius maioris ecclesiae* (1159-1309). — FR. GIUNTA, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Pal. 1950: continuità della tradizione bizantina sotto i musulmani e sua rinascita sotto il governo normanno. — C. ALB. GARUFI, *Patii agrari e comuni feudali di nuova fondazione in Sicilia dallo scorcio del sec. XI agli albori del Settecento. Studi storico-diplomatici*, in *Archivio stor. Siciliano* 1 (1946) 34-111, 2 (1947) 1-132, ecc. — FIL. POTTINO, *Lineamenti storici della diplomazia in Sicilia e suo avvenire*, ivi 1 (1946) 113-38: rassegna dei diplomatici siciliani (molti ecclesiastici) con riferimento alle fonti della storia siciliana, specialmente ecclesiastica. — G. CERRITO, *La questione della liquidazione*

zione dell'asse eccles. in Sicilia (1860-80), in *Rassegna stor. del Risorgimento* 43 (1956) 270-83. — ANT. ZANCA, *La cattedrale di P.* (1170-1946), Pal. 1952 (Suppl. agli Atti della Accad. di P., 3). — E. KIRZINGER, *The mosaics of the Cappella Palatina in P.*, in *The Art Bulletin* 31 (New York 1949) 269-92. — W. KRÖNIC, *Considerazioni sulla Cappella Palatina di P.*, in *Atti del Conv. intern. di studi Ruggeriani I* (Pal. 1955) 247-68: rapporti architettonici e decorativi della Capp. Palat. con la doppia cappella principesca di Schwarzrheindorf e la cappella vescov. del duomo di Gurk. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XIII-1, 736-47. — UL. AL. FLORIDI, P. *Giorgio Guzzetta e l'eparchia di Piana degli Albanesi*, in *Civ. Catt.* 1957-III, p. 391-404, vicende religiose della comunità albanese di Piana (Palermo) dal sec. XV ai nostri giorni, e l'opera svolta a favore di essa dall'oratoriano p. Guzzetta († 1757).

PALESTINA. V. LUOGHI SANTI, ITINERARI, GERUSALEMME, TERRASANTA.

Concilio di P. Ebbe luogo verso il 196 (nel qual anno papa Vittore, con lettere scritte ai vescovi più eminenti di tutti i paesi, li invitò a riunire concili regionali e a introdurre l'uso occidentale nella celebrazione della Pasqua), probabilmente a Gerusalemme. Lo presiedettero Narciso vescovo di Gerusalemme e Teofilo vescovo di Cesarea; vi parteciparono 14 vescovi.

Gli uni, seguendo l'esempio degli apostoli Giovanni e Filippo, di S. Policarpo e d'altri vescovi dell'Asia Minore, credevano si dovesse terminare il digiuno di Pasqua il 14° giorno della luna o del mese (14 *nisan* degli ebrei), in qualunque giorno della settimana venisse a cadere, e celebrare in quel giorno la festa della Risurrezione; gli altri sostenevano che si dovesse finire il digiuno e celebrare la Pasqua nella domenica successiva e che questa pratica, diffusa in occidente, era fondata sulla tradizione degli apostoli Pietro e Paolo. Il concilio seguì quest'ultima opinione. — EUSEBIO, *Hist. eccl.* V 23, PG 20, 492 B, che cita in seguito altre simili decisioni. — HEFELE-LECLERCQ I-1, 141; cf. p. 133 ss. — v. QUARTODECIMANI.

PALESTRINA, diocesi suburbicaria di ROMA (v.), comprendente 15 comuni in prov. di Roma. È l'antica *Preneste*, già importante città quando Roma era appena agli inizi della sua vita.

Si dice evangelizzata dallo stesso S. Pietro. Nel sec. III vi era già fiorente la vita cristiana; in quest'epoca vi subì il martirio S. Agapito. Primo vescovo conosciuto è *Secundo*, presente a un sinodo di Roma del 313. Dopo di lui sono pure certi: *Giocundo* (sec. IV o V), che pose un'iscrizione metrica nella basilica in onore di S. Agapito, *Genaro* (465), *Romolo* (487, 502), *Mauro* (558). Dal 996 cominciò in questa sede la serie dei vescovi cardinali, tra cui si ricordano: S. *Stefano* (1133), S. *Guarino Guarini* (1144), *Paolo Scolari* (1181) poi papa Clemente III, *Gerolamo Masci* (1278) poi papa Nicolò IV, *Giovanni Maria del Monte* (1543) poi papa Giulio III, *Alessandro de' Medici* (1602) poi papa Leone XI. Il Seminario vi fu fondato da *Antonio Barberini* (1661).

A P. venne unito in epoca imprecisata (forse nel sec. XI) il territorio della sede episcopale di GABBI (Castiglione), di cui si ricordano i vescovi: *Asterio* (465), *Andrea* (487), *Mercurio* (501) e pochi altri nei secoli seguenti. Tra la diocesi conta c. 60.000 fedeli, in 28 parrocchie.

P. è patria di Giovanni Pierluigi da PALESTRINA (v.), il genio della musica polifonica. Il *Duomo* (dedicato a S. Agapito), forse trasformazione dell'antico Junonarium, conserva della costruzione medioevale (sec. XII) la parte superiore della facciata ed il campanile romanico a due piani, la cripta consacrata nel 1116. Sull'abside campeggia il *martirio di S. Agapito* di Dom. Bruschi (1896). Interessano l'archeologia i resti dei due santuari, inferiore e superiore, del *Tempio della Fortuna*; la *neropolis Praenestina*, da cui proviene la «fibula praenestina» con iscrizione arcaica, ed altra suppellettile funeraria. Un antico *cimitero cristiano* all'aperto ebbe una basilichetta del sec. IV, dedicata a S. Agapito, conservatasi pur dopo la distruzione subita da P. nel 1297.

LANZONI I, 129-34. — CAPPELLETTI I, 393-622. — UGHELLI I, 191-226. — J. M. SUAREZ, *Praenestes antiqua*, Roma 1655. — P. PETRINI, *Memorie praenestine*, Roma 1795. — A. SCOGNAMIGLIO, *Della primitiva basilica del martire S. Agapito*, Roma 1865. — O. MARUCCHI, *Memorie storiche della città di P.*, Roma 1918. — Id., *Guida archeol. della città di P.*, Roma 1932. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XIII-1, 902-11.

PALESTRINA (da Pierluigi Giovanni (1525/26-1594), n. a Palestrina da Sante e Palma Vecchia, m. a Roma, «principe della musica»). Da ragazzo era chiamato Giannetto, all'epoca in cui studiava a Roma e cantava come putto cantore in S. Maria Maggiore. (Non è vero che avesse avuto per maestro l'ugonotto francese Goudimel). A 20 anni era organista e maestro di cappella a Palestrina. Salito al pontificato (1550) il card. G. M. del Monte (Giulio III), già titolare della diocesi di Palestrina, lo scelse maestro della Cappella Giulia in S. Pietro. A papa Giulio III il P. dedicò già il suo primo libro di *Messe*, che gli diede gran fama. Il giovane fu nominato cantore pontificio, ossia membro della Cappella Sistina, senza esami, nonostante che fosse già ammogliato (a Lucrezia Gori dal 7 nov. 1547), superando il malcontento degli altri 32 cantori; lasciava a Giov. Animuccia il suo posto alla Vaticana. A Giulio III (†1555) succede per soli 21 giorni Marcello II. A lui il P. dedica la *Missa Papae Marcelli*. Paolo IV eseguendo l'antico regolamento, fa licenziare il P., pur assegnandogli una pensione. P. per il dolore ne ammalò. Ma ebbe la direzione della Cappella Lateranese, dalla quale passò poi (1561) a quella Liberiana di S. Maria Maggiore.

Sotto Pio IV, la XXII sessione del conc. Tridentino il 17 sett. 1566 emanava norme anche per la MUSICA sacra (v.), conservate sostanzialmente nel CJC can 1264. Quelle norme nascevano da ardenti discussioni, vaste consultazioni e severi esperimenti. In casa del card. Vitelli alla presenza del card. Carlo Borromeo nel gennaio 1565 si vollero ascoltare 3 Messe a 6 voci del P., «ad probandum si verba intelligerentur» (fra queste 3 Messe, eseguite da 8 cantori pontifici, v'era anche quella dedicata a papa Marcello; di qui la leggenda che tale Messa salvò la musica figurata dal bando che la Chiesa progettava di infliggerle). Il giudizio dei due cardinali fu così favorevole che il papa, informato, non solo palesò a P. il suo personale compiacimento, ma gli aumentò la pensione di ex cantore pontificio.

Nel 1567 P. pubblica *Missarum liber secundus* dedicato a Filippo II di Spagna (5 Messe, fra cui quella a papa Marcello). Lascia in seguito la dire-

zione della Cappella Liberiana e passa al servizio del card. Ippolito d'Este, quale direttore dei concerti. Ha l'incarico di insegnare canto nel Seminario Romano. Non hanno esito le trattative con Massimiliano II di Vienna, e con Guglielmo Gonzaga di Mantova; P. chiedeva al primo 400 scudi annui, al secondo 200 ducati: richieste giudicate eccessive. Nel 1571 alla morte di Animuccia, viene eletto direttore della Cappella Giulia, con l'onorario di 100 scudi annui; P., soddisfatto di tornare in S. Pietro, prende dimora in una casetta lungo un vicolo detto poi il Pellegrino. Mortigli due figli e poi anche la moglie, dopo 7 mesi di vedovanza sposa Virginia Dormoli, pellicciaia; così si dedica anche agli affari per ricavare i mezzi necessari alle pubblicazioni della sua musica, le quali ormai sono gli unici eventi della sua vita. Al card. d'Este dedica il I libro di *Mottetti*; ancora al monarca spagnolo il III libro di *Messe* (vi sono, tra le altre, quella composta sul tema *L'homme armé*, e la *brevis* a 4 voci, notissime anche oggi). Esce nel 1572 il II libro di *Mottetti* a 5, 6 e 8 voci, tra cui il celeberrimo *Super Aumina*; tre anni dopo appare il III libro. In questo periodo col romano Annibale Zoilo intraprende — giusta le disposizioni riformistiche di Gregorio XII — il duro lavoro di revisione dei libri di canto gregoriano, liberandoli da barbarismi, oscurità, incertezze, volgarità; ne ebbe noie e avversioni, e il papa ne sospese la pubblicazione. La sua attività, pur tra mille distrazioni impostegli dalla sua posizione e dalla sua inquietudine, si moltiplica. Nel 1582 pubblica il V libro di *Messe* a 4, 5 e 6 voci (tra esse le grandiose *Iste Confessor* e *Aeterna Christi munera*); nel 1586 il II libro di *Madrigali* a 4 voci (il primo era stato pubblicato trent'anni innanzi); nel 1584 escono il IV e V libro di *Mottetti*; nel 1588 il I libro delle *Lamentazioni* a 4 voci; nel 1589 gli *Inni di tutto l'anno* a 4 voci; nel 1591 il I libro dei *Magnificat* negli otto toni in due serie; nel 1593 gli *Offertori di tutto l'anno* a 5 voci e le *Litanie della Vergine* a 4 voci; nel 1594 il VI e VII libro di *Messe* (quest'ultimo postumo, a cura del figlio Iginio).

P. fu amico di S. Filippo Neri (sembra che i *Madrigali* fossero destinati all'esecuzione nell'oratorio di S. Filippo), nelle cui braccia spirò in Roma il 2 febr. 1594. La salma fu tumulata in S. Pietro, sotto il pavimento della Cappella Nuova; sulla bara una lamina recava incise le parole: *Johannes Petraloysius Praenestinus Princeps Musicae*. Era il giudizio di tutti i contemporanei, papi, principi, artisti (la dedica di una pubblicazione musicale dell'Amadino, Venezia 1592, omaggio di un gruppo di compositori veneti e lombardi, reca: «Ad celeberrimum et praestantissimum in arte musica coryphaeum D. J. Petrum Aloysium Praenestinum»). La storia lo confermò appieno.

Il patrimonio artistico del P. è tutto conservato (manoscritto o a stampa). Una grande edizione tedesca delle opere di P. fu curata dall'editore di Lipsia Breitkopf-Härtel in 33 voll. (1862-1907) con diversi revisori, tra cui il can. FR. X. HABERL (voll. X ss). Una edizione italiana è stata curata da R. CASIMIRI (Ediz. Scalera, Roma 1939 ss). Tra *Mottetti*, *Madrigali*, *Offertori*, *Messe*, *Litanie*, *Impropri*, *Lamentazioni*, ecc. sono in tutto 946 composizioni. Sono sommamente celebri la *Messa Assumpta est Maria*, «ben degna, scrive l'ABBATI, di risuonare, celestiale e maestosa, sotto la cupola possente di Michelangelo», gli *Impropri* e lo *Slabat* a 8 voci,

che WAGNER ammirava in modo speciale pur trovando che quasi tutta l'immensa produzione di P. è grande.

P. non è l'inventore della POLIFONIA (v.) chie-sastica. Ma ha saputo con autentico eccezionale talento, portarla al massimo splendore. Non avrà salvato la musica figurata (di fatto un partito radicale, al conc. di Trento, divisava di accogliere in chiesa solo il canto gregoriano), ma certamente seppe dimostrare agli avversari e ai tiepidi come anche la musica figurata possa essere degna del rito liturgico e utile alla genuina pietà, in modo speciale la polifonia vocale.

Non c'è nessuno fra le maggiori celebrità d'Italia e d'Europa, scrive il PROSKE, nel corso del sec. XVI, il cui genio fosse così penetrato dei misteri tutti dell'arte e della religione, da arrivare all'altrezza di Pierluigi ». I caratteri dell'arte palestriniana non sono una sua invenzione. Egli si tiene nel classico mezzo del movimento che va dalla monodia accompagnata e dai canti liturgici parafrasati, ai Salmi del Willaert a 8 voci e 2 cori, e alla Sonata dei Gabrieli per 20 voci e 5 cori. Il P. sta ad eguale distanza tra le timidezze iniziali e le estreme audacie. Anch'egli ricorre alla pluralità spettacolare delle voci, ma esse non sono sempre delle parti reali. Egli tende a creare un equilibrio tra il pensiero e la forma, quel « mediocre aliquid » che è il sigillo dei capolavori latini.

In sostanza, la musica di P. si può definire una polifonia vocale. Scritta sempre a più parti, non ha mai accompagnamento strumentale di nessun genere; più che musica religiosa si potrebbe dire per ciò musica di chiesa. Come il canto piano, essa viene interamente intonata al culto, rispetta scrupolosamente il testo e la cerimonia. Non interpone tra la navata e l'altare un gruppo di estranei, o un ammasso di strumenti. « Con l'uso esclusivo della voce umana Roma voleva ridar vita, in parte, ai tempi eroici, nei quali il concerto spontaneo dei fedeli dispensava dal ricorrere al talento dei mercenari ».

La musica di P. è musica-preghiera; questa è la sua qualità dominante, la sua interiorità profonda. « Non parla all'anima che di Dio, e non parla a Dio che dell'anima » (BELLAIGUE). È austera perché è armonia, e l'armonia impone raccoglimento, sforzo, pena; la combinazione delle note ci reca gioia meno facile che la loro successione. La melodia è l'elemento primitivo della musica, il più accessibile ai semplici e agli ignari; ma l'armonia è dell'arte la forma più interiore e razionale.

La tecnica del P. non è nuova; ma l'anima è nuova e grande, come l'anima della tecnica poetica di Dante. Musica pura, universale, eterna, dominata da un altissimo potenziale di nobiltà religiosa, che non sopprime in alcun modo il potenziale emotivo. GOUNOD affermava di non poter vivere senza questa musica, paragonata alla pura linea dell'orizzonte sull'oceano infinito.

A. CAMETTI, *Cenni biografici di G. P. di P.*, Mil. 1894, con bibl. completa, aggiornata dallo stesso in *P.*, Mil. 1925. — R. CASIMIRI, *G. P. da P. Nuovi docc. biografici*, 2 voll., Roma 1918 e 1922. — *Id.*, *Il cod. 59 dell'Archivio musicale Lateranense* (autografo del P.), Roma 1919. — *Id.*, *G. da P.*, Roma 1925. — *Id.*, *La polifonia vocale del sec. XVI e la sua trascrizione in figurazione moderna*, Roma 1942. — J. SAMSON, *P. ou la poésie de l'exactitude*, Genève-Paris 1939. — K. JEPPESEN, *The style of P. and the*

dissonance, Copenhagen 1946². — H. COATES, *P. La vita e le opere*, vers. it., Mil. 1946. — P. F. PALUMBO, *P., Bach, Beethoven e altri saggi*, Roma 1946. — A. J. M. CAT, *P.*, Haarlem-Anversa 1951.

PALEY Guglielmo (1743-1805), teologo anglicano, n. a Peterborough, arcidiacono di Carlisle (e cumulado di numerosi benefici), m. a Sunderland, autore di ammirate opere, di vigorosa dottrina e di bello stile: *Elements of moral & political philosophy* (Lond. 1785, criticato da Gisborne 1789, e da Pearson 1800 e 1801); *Horae paulinae, or the truth of the Scripture* (Lond. 1787, fortunata difesa della verità e autenticità della Bibbia); *The young christian instructed* (Lond. 1788); *Reasons for contentment* (Lond. 1792, rivolto alle classi lavoratrici, che si esaltavano di speranze e di illusioni alle notizie della rivoluz. francese); *A view of the evidences of christianity* (Lond. 1794, 3 voll., vers. franc. Par. 1806); *Natural theology* (Lond. 1802; vers. franc. libera, Ginevra 1815 e 1818), opere che ebbero tutte numerose edizioni e quasi tutte una versione francese. La vedova di lui ne pubblicò i *Sermoni* e Giorgio Wilson Meadley le *Memorie*. P. accetta il generale eudemonismo e utilitarismo dei moralisti inglesi del suo secolo, ma lo giustifica religiosamente ricollegendolo alla volontà di Dio. Del resto la sua teologia naturale non va al di là dell'osservazione popolare che un orologio presuppone un orologiaio. — Enc. Fr. XXVI, 102.

PALIANO (cimitero di P., in contrada S. Quirico, al 36° miglio sulla via Prenestina), rinvenuto nel 1914, descritto da O. MARUCCHI (*Scoperta di un antico cimitero crist.*, in *Nuovo Bullett. di archeol. crist.* 20 [1914] 131-35), che vi lesse 19 iscrizioni, in maggioranza grafitte sulla roccia (una, su marmo, porta la data consolare del 341). Vedile anche presso H. LECLERCQ in *Dict. d'arch. chrét.* XIII-1, 911 s. Da esse si può arguire che il cimitero fu usato nei secc. IV-V.

PALINGENESI (παλιγγενεσία = rinascita, risurrezione, rinnovamento), categoria frequente nel dizionario pagano misterico e filosofico, specialmente stoico, per indicare il rinnovamento del mondo in generale, sia esso un fatto già avvenuto in passato (mutamento cosmico, politico, sociale, biologico, ecc. conseguente a cataclismi, catastrofi, rivoluzioni, ecc.), sia esso un fatto sperato o temuto in futuro (avvento di un mondo nuovo: instaurazione di un nuovo ordine, restaurazione di un ordine ormai decaduto, per es. della età dell'oro; anastasi, apocatastasi). Ciò che si dice del mondo in generale, si dica anche di una parte del mondo (per es., il rinascere delle stagioni, il rivivere del padre nel figlio, il risorgere di una città, di un popolo, la metempsicosi o il trasmigrare dell'anima da uno in altro corpo e il suo rientrare nel corpo primitivo dopo un ciclo prescritto).

Lo spettacolo delle risurrezioni stagionali della natura, delle trasmutazioni cosmiche dove la « generatio unius » è la « corruptio alterius », delle reiteratezioni della vita umana che in ogni individuo ripercorre la stessa traiettoria, suggerì ai filosofi (come Eraclito, stoici) l'idea di una *p. ciclica perpetua* (« perpetuo ritorno », κύκλος γενέσεως); il mondo è una sinusoide infinita nel tempo ma passante, senza crescita e senza perdite, attraverso le stesse posizioni, a ogni periodo (la cui durata è variamente determinata); « non v'è nulla di nuovo sotto il sole »,

tranne l'incremento senza fine del tempo (v. PROGRESSO).

Il concetto di P., e spesso anche il vocabolo, è ospitato pure dagli ebrei e cristiani per esprimere almeno tre colonie di idee: — 1) l'avvento del Regno di Dio (Mt XIX 28; cf. XXVI 29), il nuovo ordine instaurato dal MESSIA (v.), il « cielo nuovo e la terra nuova » (II Pietro III 13, Apoc XXI 1 ss), la « restituzione di tutte le cose » (*ἀποκατάστασις πάντων*, Atti III 21); v. APOCATASTASI; — 2) la vera « rinascita » spirituale che è la GIUSTIFICAZIONE (v.) mediante la GRAZIA santificante (v.) del BATTESIMO (v.), della PENITENZA (v.; anche CONVERSIONE = *μετάνοια*) e degli altri SACRAMENTI (v.): infatti la grazia conferisce al fedele una nuova soprannaturale NATURA (v.), è « novità » di essere e di vita, non soltanto come restaurazione e ricupero, ma anche come creazione ed elevazione; — 3) la definitiva irreversibile P. che è la vita « novissima » ultima (v. NOVISSIMI) instaurata dopo la MORTE (che è *mutatio*, cf. prefazio della Messa dei morti, Giobbe XIV 14), e più perfettamente dopo la RISURREZIONE dei corpi (v.) modellata sull'anastasi di Gesù.

Del resto, molti dei significati di P. presenti presso i pagani possono essere accettati dai fedeli (per es. la rinascita del mondo dopo il diluvio, secondo Filone giudeo, *De vita Moys.* II 12; la rinascita del popolo ebreo dopo l'esilio, secondo Giuseppe Flavio, *Antiq.* XI 3, 9). — Cf. V. JACONO, *La P. in S. Paolo e nell'ambiente pagano*, in *Biblica* 15 (1934) 369-98 (p. 371, bibliografia): « Heitmüller con H. J. Holtzmann, il Dieterich, il Bousset, il Reitzenstein, il Loisy, il Pettazzoni, il Macchioro ammettono la dipendenza dell'Apostolo Paolo... da una tale idea che si suppone anteriore. L'esame spassionato delle fonti non dà però ragione a Heitmüller » (p. 370 s); del resto, abbiamo già detto come si hanno da intendere le eventuali « dipendenze » cristiane (v. MISTERI, MITI, PAGANESIMO). — J. DEY, *Παλιγγενεσία. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichte. Bedeutung von Tit III 5*, Münster i. W. 1937, che completa e conferma l'art. di Büchsel in *Theolog. Wörterbuch* di Kittel: il concetto cristiano di rinascita spirituale non dipende dai misteri pagani, ma tanto dal dizionario comune (Dey) quanto dallo stoicismo (Büchsel); cf. L. CERFAUX in *Ephem. theol. Lov.* 15 (1938) 121-23. — *Die Erneuerung des Menschen*, numero di *Eranos Jahrbuch* 28 (1959) 7-492.

PALINGENIO Marcello. v. MANZOLLI PIERANGELO.

PALINSESTI, v. PALEOGRAFIA.

PALLOTTO, rivestimento in seta o in metallo prezioso dell'altare, ricoprente la parte anteriore della mensa. Ormai tende a scomparire, ma in passato fu in grande onore. Ce ne restano insigni esemplari, come il P. in oro e argento dorato che si conserva in S. Ambrogio a Milano, squisita opera di oreficeria del sec. XI dovuta a *Volvinus magister faber*; quello del sec. XII nel duomo di Salerno, decorato a formelle d'avorio con splendidi rilievi. Infiniti altri si ammirano nei vari Tesori delle chiese italiane ed estere. Fra i PP. ricamati, risale all'epoca di Bonifacio VIII quello conservato in Anagni con magnifiche figure dal disegno elegantissimo e dai vivaci colori. Del sec. XV è il P. preziosissimo di Assisi, dono di Sisto IV, e quello della chiesa del Sacro Monte sopra Varese, dono di Lodovico il Moro.

Il messale sembra prescrivere un P.: « Altare . . . pallio quoque *ornetur* coloris, quoad fieri potest, diei festo vel officio convenientis » (*Rubricae gen.*, tit. 15); ma il *Coer. Epp.* è meno esigente: « [Altare majus in festivitibus solemnior.] si a pariete disjunctum et separatim sit, apponatur, tam a parte anteriori quam posteriori illius, pallia aurea, vel argentea, aut serica, auro perpulchre contexta coloris festivitatis congruentis, caque sectis quadraticae lignis munita, quae telaria vocant, ne rugosa, aut sinuosa, sed extensa et explicata decentius conspiciantur » (l. 1, c. 12, n. 41). In pratica, il P. va scomparendo, preferendosi mostrare la struttura architettonica dell'altare. Questa tendenza, non sembra doversi riprovare.

Se il P. è di seta, torna facile mutarlo di colore secondo l'ufficiatura. Si noti all'uopo che in certi giorni, come la Purificazione e le viglie di Pasqua e Pentecoste, bisognerà durante la stessa funzione cambiare il P., quando il celebrante e i ministri mutano il colore dei paramenti.

PALLA (volgarmente *animetta*), quadratino di tela di lino bianca che copre il calice o la patena. Secondo un uso franco-italiano durato fino al sec. XI (ancora in vigore presso i certosini), si copriva il calice con la parte posteriore, opportunamente ripiegata, del corporale. Ma, benché non fosse né inamidato né ingommato, il corporale era un pericolo per la stabilità del calice. S'introdusse all'uopo, come un piccolo corporale, la P.

Essa viene benedetta col relativo corporale; se è benedetta senza il corporale devesi usare la formola che il *Pontificale* e il *Rituale* esibiscono per il corporale (si noti che tuttora questo vi è chiamato *lintheamen . . . ad consecrandum super illud Corpus . . .* e anche *ad legendum involvendumque Corpus . . . e Corporis ac Sang. Red. nostri novum sudarium*). Per la stessa ragione, come il corporale, così la P. dev'essere lavata da preti o ministri sacri, non ostante il silenzio del *Pontificale* (ordinaz. del suddiac.). La benedizione della P. è vescovile, ma delegabile. La P. può essere di seta e ricamata, ma soltanto sulla faccia superiore; può essere orlata di pizzo, rinforzata da cartone . . . purché rimanga di puro e nudo lino la faccia inferiore a contatto col calice e non crei pericoli di rovesciare il calice; v. trattati di liturgia e di storia liturgica. — J. BRAUN, *I paramenti sacri*, vers. it. dal ted., Torino 1914, p. 184 ss. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XIII-1, 930 s (ove si ricordano altri usi antichi della P. *altaris*).

PALLADIA, Santa, martire con *Susanna e Marciana*. Erano spose di tre soldati del gruppo di quelli che furono martirizzati con S. MELEZIO, generale d'armata (v.), in Galazia. Con esse furono trucidati i loro piccoli figli. Così un racconto favoloso. — *Martyrol. rom.*, Brux. 1940 (24 maggio), p. 204 s.

PALLADINI Giacomo detto *Giacomo di Teramo* (1349-1417), n. a Teramo, « in iure canonico Paduae discipulorum minimus », canonico a Teramo, arcidiacono di Aversa, nel 1382 dedicò ad Urbano VI un libro che nell'età moderna fu giudicato insolso ma che alla fine del sec. XV ebbe fuori d'Italia straordinaria fortuna (9 edizz. del testo latino a Bamberg, Colonia, Augusta, Lovanio, Lione, Gouda, Strassburgo; 9 edizz. della vers. francese, 18 edizz. della versione ted., 1 della vers. olandese). Si tratta di una *Lis Christi et Belial* (titolo variamente presentato)

in cui Cristo è accusato da Lucifero di aver violato con la redenzione i diritti acquisiti dal demonio sulle anime. È un tema noto dell'antica soteriologia (v. SALVATORE), che qui viene discusso sotto la forma abbastanza macchinosa e grottesca di processo: giudice è Salomone, procuratore dei demoni è Belial, procuratore di Cristo è Mosè soccombe Belial, il quale ricorre in appello all'eterno Padre; nuovo processo, stavolta davanti a S. Giuseppe: un lodo di quattro arbitri (due nominati da Belial e due da Mosè) dà ragione a Cristo, che ascende così trionfante al cielo. Il libro stette nell'Indice di Paolo IV, di Pio IV (1564), di Sisto V (1590), ma non appare più nell'Indice di Clemente VIII e nei posteriori.

E non impedi al P. di salire nella gerarchia ecclesiastica: l'11 ott. 1391 è nominato vescovo di Monopoli (dispensato allora a conservare gli uffici che aveva nella Curia romana di «cubicularius, scriptor et abbreviator, scriptor Poenitentiarie et registrator litterarum apostolicarum»), il 24 marzo 1400 è trasferito alla sede di Taranto, poi (16 nov. 1401) a quella di Firenze che era allora semplice vescovado immediatamente soggetto alla S. Sede (diventerà arcivescovado, con suffraganee Pistoia e Fiesole, solo il 10 maggio 1419, per atto di Martino V. Come vescovo di Firenze il P. firma al concilio di Pisa la deposizione di Gregorio XII, il 5 giugno 1409) e finalmente (18 luglio 1410) a quella di Spoleto (non di Spalato, come si dice da qualcuno): era già morto il 16 maggio 1417 quando il capitolo della cattedrale di Spoleto gli diede un successore.

Negli ultimi suoi anni il P. ebbe qualche fastidio per un altro suo libro ugualmente eccentrico: *Somnium Nabugodonosor o Statua Danielis* (che probabilmente non ci è pervenuto) in 32 capi. Qualcuno vi trovò sentore d'eresia e accusò l'autore presso il papa pisano Alessandro V (1409-10), che per la bisogna nominò una commissione esaminatrice. Il successore Giovanni XXIII ascoltò l'autore, ne lodò la scienza e le virtù, rilevò che il libro portava le debite proteste di ortodossia e fu scritto soltanto a titolo di esercitazione accademica. E mandò il P. assolto «plenarie et penitus» (bolla del 23 luglio 1410). Dall'accusa presentata al card. Mermet di Brogny, vescovo di Ostia e vicecancelliere, dal procuratore fiscale del papa Giov. Scribani di Piacenza, veniamo a conoscere alcune proposizioni «contra fidem catholicam» o «male sonantes» dell'opuscolo di P.: strane interpretazioni del peccato originale e un ingenuo MILLENARISMO (v.), già presente nella *Lis*, il quale, forzando Daniele, Apocalisse e la storia cristiana, prevede l'avvento ultimo di Gesù per il 1409 o 1410. Gli eventi lo smentirono, ed è probabile che il P. non avesse seguaci. Ma è significativo che quella predizione venga citata da Hus al conc. di Costanza. Cf. ANG. MERCATI, *Un vescovo fiorentino del primo Quattrocento millenarista*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia* 2 (1948) 157-65, che corregge i molti errori incorsi nelle biografie del P.

Dopo l'Ughelli (I, 1267) si ripete che Giacomo fu da Martino V inviato nunzio in Polonia con Fernando vescovo di Lugo, e che in Polonia morì. Ma si tratta di un altro Giacomo, vescovo di Atri e Penne, trasferito a Spoleto l'1 febbr. 1419 e inviato nunzio in Polonia con bolla da Mantova del 6 febbr. 1419. Cf. A. MERCATI cit., p. 158, n. 5.

Altre opere si attribuiscono al P.: *In Clementinas*,

Monarchialis id est de Pontificis Rom. monarchia dialogus (in senso teocratico), *De prophetiis, De remediis conversorum libri XII, Commentarius* alle Sentenze (l'Oudin lo dice edito ad Augusta 1472, ma deve trattarsi di errore). — Per la bibl. v. MERCATI cit., p. 158, n. 6 e passim. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, col. 1823. — La *Lis* fu riprodotta ancora nella collezione *Processus iuris jocosus* (Hanau 1611), con altre opere analoghe, fra cui il *Processus Satanae contra B. Virginem coram iudice Jhesu* del famoso Bartolo di Sassoferrato, che forse fu il modello del P.

PALLADIO (c. 364-avanti il 431), vescovo di Elenopoli, biografo di S. Giov. Crisostomo, autore (c. 420) della *Storia lausiaca*, primaria fonte per la storia dell'ascetismo e del MONACHISMO (v.), perla della letteratura spirituale cristiana, che alimentò in tutti i secoli l'ansia ascetica. v. PADRI (*Vite dei*).

A) Nato in Galazia (c. 364), a 22 anni scelse la vita monastica pur senza legarsi a un monastero determinato. Pellegrinò per 15 anni in cerca di modelli ascetici e di esempi edificanti, che annotava a nutrimento spirituale di sé e delle anime amanti della perfezione. Così è che sostò in conventi presso Gerusalemme (386-88), di Alessandria (388) e di Nitria in Egitto, spingendosi fin nei centri ascetici dell'alto Nilo. Lungo periplo di pia esplorazione, di cui P. renderà conto nella *Storia Lausiaca* narrando a Lauso, alto funzionario della corte imperiale di Teodosio II e protettore di P., quanto egli vide, udì o intese dire dei fatti o dei detti dei «padri, uomini e donne, nel deserto egiziano, in Libia, in Tebaide, a Siene — a sud della quale località vivono coloro che si chiamano Tabennesiotti —, poi in Mesopotamia, in Palestina, in Siria, e nelle parti dell'occidente, a Roma, in Campania e nelle regioni contigue». EVAGRIO Pontico (346-399) vi figura non solo come maestro di P., ma anche come suo compagno in molte avventure (cf. R. DRAGUET, *L'«Histoire Lausiaque», une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, in *Rev. d'hist. eccl.* 42 [1947] 39, nota 4).

Morto Evagrio, P. ricompare in Palestina (399) e nel 400 è consacrato vescovo di Elenopoli in Bitinia, forse da S. Giov. Crisostomo, del quale era amico, e sarà difensore e biografo. Nel sinodo della quercia (agosto 403) si leva contro P. l'accusa di origenismo (cf. Fozio, *Bibl. Cod.* LIX, PG 103, 1093), già diffusa da S. Epifanio; ma non sappiamo quali errori precisi fossero rinfacciati a P. sotto quella categoria estremamente ambigua. Il Crisostomo è colpito d'esilio definitivo, e P., con alcuni prelati rimasti fedeli al santo esiliato, si reca a Roma (405) per difenderlo presso papa Innocenzo I. Nel ritorno, portando con sé un messaggio del papa all'oriente, P. viene catturato, sottoposto a dura prigionia, deposto ed esiliato a Siene (Assuan) in Egitto (406-412). Approfitto allora della relativa libertà che gli era concessa per continuare i suoi pellegrinaggi presso i centri monastici d'Egitto (Antinoe, Tabennesi). Non sappiamo in quale circostanza poté rientrare nella patria Galazia, dove verso il 417 appare come vescovo della sede di Aspuna (cf. Socrate, *Hist. eccl.* VII 36, PG 67, 821 A). Un altro personaggio figurava al conc. di Efeso del 431 come titolare della sede di Aspuna: P. doveva essere già morto.

B) L'opera di P. ebbe assai più fama e gloria che il suo autore, incrinato di «origenismo» già da S. Epifanio (lettera del 393 o 394 a Giovanni vescovo

di Gerusalemme, nella vers. latina di S. Girol., *Epist.* 51, 9, PL 22, 527: « Palladium vere Galatam, qui quondam nobis carus fuit, et nunc misericordia Dei indiget, cave, quia Origenis haeresim praedicat et docet ». Nocque a P. l'essere stato severo con S. Girolamo (*Hist. Laus.* XXXVI 6, XLI 2, ed. Butler, p. 108, 128) e soprattutto gli nocque la condanna di origenismo dalla quale fu colpito il suo ammirato maestro EVAGRIO (v.) sotto Giustiano. Più equo è TILLEMONT (XI, 530) che presenta P. come « un vescovo in cui vita tutto è edificante, nei cui scritti tutto invita alla pietà, e che sembra aver avuto molto spirito di semplicità e d'umiltà ». Cf. BUTLER I, 173 ss.

1) Il nome di P. può ben partecipare alla straordinaria gloria della sua opera principale: la ricordata *Storia lausiacca*, di cui abbiamo già indicate le edizioni (v. PADRI, *Vite dei*; per le ediz. antiche v. B. H. L. 6524 ss); fondamentalmente continua a essere l'opera di C. BUTLER (*The Lausiac history of Palladius*, Cambridge 1898-1904, 2 voll.), che fornisce il testo critico sceverandolo dalle interpolazioni provenienti dalla *Historia monachorum* (v. anche RUFINO), con la quale la *Storia lausiacca* venne saldata. Il testo di C. Butler è ripreso da A. LUCOT, che ne fornisce la vers. francese (*La Histoire lausiacque*, Paris 1912; a p. 424-25 una utile concordanza fra i capitoli del Butler e i capitoli del testo greco-latino interpolato di PG 34, 991-1260). Un preambolo e una lettera a Lauso ciambellano di Teodosio II sono di sospetta autenticità. Alcuni punti dello studio storico critico introduttivo di Butler furono contestati, corretti e completati da R. REITZENSTEIN (*Historia monachorum und Historia Lausiacca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916), da W. BOUSSER (*Komposition und Charakter der Historia Lausiacca*, Berlin 1918), da R. DRAGUET (*L'inauthenticité du Prooimium de l'Histoire Laus.*, in *Mél. L. Th. Lefort. Le Muséon* 59 [Louvain 1946] 529-34: conferma con argomenti di critica interna una opinione già avanzata dal Butler; *Une nouvelle source copte de P.: le ch. VIII (Amouin)*, in *Le Muséon* 60 [1947] 227-55; *Un nouveau témoin du texte G de l'Hist. Laus.* [ms. Athènes 281], in *Anal. Bolland.* 67 [1949] 300-308; *Un texte G de l'Hist. Laus. dans le Laura 333, Γ 93*, [dell'Athos], in *Rech. de science rel.* 40 [1952] 107-115, codice che « permette di risalire molti secoli nella tradizione ms. dei due soli codici completi attualmente conosciuti del testo puro della St. Laus. »; *Butler et sa « Lausiac history » face à un ms. de l'édition, le Wake 67*, in *Le Muséon* 63 [1950] 205-30: il Butler omette passi importanti).

È ancora pendente la questione della originalità di P. Secondo Butler (II, 248) P. consultò o poté consultare dei documenti, ma non dipende da nessuna fonte propriamente detta. Secondo Reitzenstein (p. 143 ss) una importante sezione di P. riproduce documenti egiziani. Secondo Bousset (p. 173, 205 e passim) la maggior parte della *St. laus.* riproduce fonti scritte, in cui P., occasione data, inserisce le sezioni-io per accreditare presso il lettore la sua paternità rispetto a tutta l'opera. Secondo Draguet, qua e là P. trascrive fonti greche provenienti dal copto; ad es., Draguet sospetta che nel cap. 32° P. riproducesse una fonte greca tradotta dal copto, senza curarsi neppure di correggere e adattare il linguaggio, ma vi inserì tre sezioni-io; parimenti il cap. 20°

deriverebbe da fonte greca tradotta dal copto, ma stavolta alquanto ritoccata da P. (v. sopra e P. COMIO).

Versions siriane, armenie, arabiche, copte, etiopiche riportano la Storia laus. sotto il titolo di *Paradisus Heraclidis* (attribuendola ad Eraclide, segretario del Crisostomo e vescovo di Efeso; il nome *Paradisus* è genericamente per indicare le storie degli antichi asceti); cf. BUTLER II, 182 s).

L'opera di P. — stante la carenza di altre fonti — è per noi importante fonte per la storia del primo MONACISMO (v.), quantunque essa propriamente non appartenga al genere della storia critica bensì al genere didattico: è un'antologia di fatti e detti relativi agli antichi asceti, compilata a scopo paraneutico di edificazione. Non è a dire che P. sia un cattivo storico, candidamente credulone e superficiale: è il lettore moderno che diventa cattivo interprete quando vuol leggere il delizioso affascinante « leggendario » di P. (v. LEGGENDA) come una « storia » (*l'istoria* del titolo non è affatto la nostra « storia »). Egli si accontenta, per il suo scopo, di accumulare aneddoti e apoftegmi, senza preoccuparsi di appurare la verità storica, la genuinità e la paternità, o di situarli logicamente nella spiritualità propria del personaggio e del movimento al quale il personaggio appartiene. Non gli interessa il τόπος (il luogo e le altre circostanze) ma il τρόπος (lo stile di vita). Così è, per es., che le precisazioni biografiche cronologiche sono trascurate (tranne per Evagrio); le forme eremitica, anacoretica o semi-eremitica e cenobitica sono scarsamente differenziate; l'origine e la significazione delle sentenze non sono studiate... P. trascoglie nella storia dell'ascetismo alcuni « insegnamenti » più « straordinari » così come erano già fissati nei racconti circolanti e come egli stesso li aveva raccolti nei suoi incontri personali: i visitatori si attendevano tutte le « meraviglie » (e solo per vedere meraviglie si erano mossi) da quel « paradiso » fiorito nei deserti, che era già tanto maturo da entrare nelle idealizzazioni della leggenda.

Naturalmente, P. ha un suo proprio punto di vista e una sua dottrina. Il carattere episodico apoftegmatico dell'opera e forse la sua destinazione a un funzionario laico non gli permette di denunciare la propria dottrina spirituale in ampi sviluppi personali (presenti in Evagrio), ma certo essa gli detta la stessa scelta dei frammenti ritenuti « interessanti » e i magri apprezzamenti personali accompagnatori. Quale dottrina?

R. DRAGUET (*L'« Hist. Laus. », une oeuvre écrite dans l'esprit d'Evagre*, in *Rev. d'hist. eccl.* 41 [1946] 321-64, 42 [1947] 5-44), con una accurata analisi delle affinità di pensiero, di immagini, di vocaboli, di frasi, ha mostrato che la *St. laus.* è « un'opera scritta nello spirito di Evagrio ». Benché due sole volte Evagrio sia testualmente citato (cf. ivi p. 21, n. 207 e 210), Evagrio è la « chiave della St. laus. » (p. 42), il « maestro » di P., il suo ambiente culturale, concettuale e lessicale, ricordato con insolita abbondanza di particolari biografici, esaltato come « pneumatoforo », difeso animosamente contro l'orgoglioso e dissoluto Erone che ne insultava la dottrina (p. 321 s). La vita spirituale come purgazione dalle passioni o come lotta contro il demonio (che assale l'asceta mediante le passioni e anche direttamente); l'efficacia della mortificazione e degli esercizi ascetici (di valore relativo), del lavoro (anche a vantaggio del prossimo), della preghiera (i salmi); la teoria

delle cause per cui Dio ci abbandona; l'*apátheia* (che non è l'impassibilità degli stoici, o il quietismo degli euchiti, o l'impeccanza dei pelagiani), come vittoria dell'asceta sulle due passioni donde procedono tutti i malvagi λογισμοί, indifferenza virtuosa (quale è quella ignaziana), equilibrio conquistato e conservato... e tanti altri temi più particolari sono attinti da P. alla dottrina e perfino al vocabolario di Evagrio. « Sia o non sia originale per la sua materia, la St. laus. dopo la nostra indagine appare come un'opera di carattere interamente evagriano... La galleria di ritratti che la costituisce, nell'intenzione di colui che la raccolse, non fu che una lunga serie di *recognitiones evagrianæ* intesa a illustrare, in un modo o nell'altro, gli insegnamenti del maestro... una specie di catechismo figurato della dottrina di Evagrio... Risulta così che anche l'occidente fu invaso da Evagrio sotto la forma particolarmente suggestiva del libro del suo discepolo P. Attesa la larga diffusione delle versioni latine della St. laus., il fatto è interessante: ci svela un'altra via lungo la quale penetrarono in occidente le idee centrali degli spirituali d'oriente » (p. 42, 43, 44).

Per gli aspetti filologici dell'opera, v. ST. LINNER, *Syntaktische u. lexikalische Studien zur Hist. Laus. des P.*, Upsala 1943; R. T. MEYER, *Lexical problems in P. Hist. Laus.*, in *Studia patristica* a cura di K. Aland e F. L. Cross I (Berlín 1957) 44-52.

2) Tutto induce a ritenere per certo che il P. autore della St. laus. è lo stesso P. autore del *Dialogo* sulla vita di S. Giov. Crisostomo (PG 47, 5-82), composto sul principio del 408, fonte preciosa per la storia del grande arcivescovo amico di P. L'autore — era allora in esilio — finge un incontro avvenuto a Roma tra un anziano vescovo orientale e il diacono romano Teodoro. Essi discorrono delle sventure toccate al santo. Il diacono conosce le accuse lanciate contro il Crisostomo; e il vescovo riesce a smontarle sottoponendo al diacono, che ne rimane convinto, la narrazione veritiera dei fatti. L'opera è una biografia apologia panegirico del santo. Probabilmente voleva rispondere, con una obiettiva esposizione degli avvenimenti, al libello calunnatorio diffuso da Teofilo d'Aless. contro il Crisostomo (in *Epist.* 113, PL 22, 932 è conservato l'inizio della versione latina che ne fece S. Girolamo; altri frammenti sono conservati da Facondo di Ermiane, *Pro defens. trium capit.* VI 5, PL 67, 677). Ma l'intento polemico non diminuisce l'alto valore storico della biografia. Cf. C. BAUR, *Was wurde der dem P. von Helenopolis zugeschriebene Dialog über das Leben des hl. Joh. Chrys. verfasst?*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.* 71 (1949) 466-68. — J. DUMORTIER, *La valeur hist. du dialogue de P. et la chronologie de S. Jean Chr.* in *Mélanges de science relig.* 8 (1951) 51-56, ricostruisce la cronologia del Crisostomo (nascita 345, alla scuola di Libanio 365, catecumenato 367, battesimo 369, lettorato 372, vita monastica 372-78, diaconato 380, ecc.), giustificando il credito in cui furono sempre tenute le informazioni di P.

3) Non abbiamo motivi decisivi di togliere (ma nemmeno di attribuire) a P. la paternità della dissertazione: *Παλλαδίου περί των της Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων*, che fu interpolata nel *Romanzo di Alessandro* del pseudo-Callistene e ci venne trasmessa anche separatamente (testo migliore a cura di C. MÜLLER in appendice ad *Arriani opera* di Fr. Dübner, Parigi 1846; testo latino a cura di WILMART in *Rev. bénédict.* 1933, p. 29-42). Si tratta di

informazioni, di seconda mano ma interessanti, circa l'India, i suoi abitanti, le sue produzioni, e circa i brani paragonati ai monaci cristiani. Cf. gli studi di Fr. PFISTER in *Berliner philolog. Wochen-schrift* 41 (1921) 569-75, e di L. FRÜCHTEL, Erlangen 1920.

BIBL. generale. v. MONACHISMO, PADRI (Vite dei). — Bibl. antica presso BARDENEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.* III (Freib. i. Br. 1912) v. indice dei nomi; H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XIII-1, 912-30; E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, 1823-30. — L. BIELER, *The mission of P. A comparative study of sources*, in *Traditio* 6 (1948) 1-32.

PALLADIO di Auxerre, S. († c. 659). Già monaco e abate a S. Germain di Auxerre, successe su questa sede (c. 523) a S. Didier de Cahors. Egli è presente a parecchi sinodi (Clichy 627, Chalons-sur-Saône 650...) ed è celebrato come « vir strenuus... sapiens, largus atque misericors » (*De gestis episc. Antissiod.* 21, PL 138, 242 B), fondatore di chiese e monasteri, restauratore e riformatore della vita cristiana nel popolo, nel clero, nei religiosi. Fu sepolto nella chiesa, da lui costruita, di S. Eusebio di Vercelli. Festa 10 aprile. — ACTA SS. Apr. I (Ven. 1737) die 10, p. 864 s, col capitolo del cit. *De gestis* e breve introduz. — DUCHESNE, *Fastes épisc.* II 433, 437 s, 443.

PALLADIO (S.), venerato come apostolo e primo vescovo degli Scotti o Scoti (col qual vocabolo fino al sec. XII si designarono tanto i celti Gaelici d'Irlanda, quanto i celti Caledoni e i celti Pitti della Scozia attuale). Si disse che, scacciato dal re di Leinster e tornato nelle parti settentrionali della Bretagna, evangelizzò quelle regioni tra mille difficoltà. Altri asseriscono che nella Scozia si accese la fede verso l'anno 200 sotto il regno di Donaldo e il pontificato di S. Vittore I; P. o Padio fu il primo vescovo del paese, fondatore della chiesa di Fordum (contea di Kincardine, a sud della contea di Aberdeen, sulla costa orientale); le sue reliquie, venerate nel monastero di Fordum, nel 1409 da Guglielmo arcivescovo di S. Andrea e primate della Scozia, sarebbero state trasferite in nuova arca preziosa.

Le autorità allegate a conforto di questi racconti sono « uno sviluppo tardivo ed erudito del poco che si credeva di conoscere nel sec. X circa P. », osserva P. GROSJEAN (in *Anal. Bolland.* 63 [1945] 74, nota), che rivede felicemente le fonti originali per precisare i dati biografici di S. PATRIZIO (v.): v. ivi p. 65-130.

P. dovette essere un romano (altri, men bene, lo fa oriundo di Auxerre), diacono della chiesa romana. La S. Sede era preoccupata dal pelagianesimo insinuatosi in Gran Bretagna e in Irlanda. P. fu consacrato vescovo e inviato in missione nell'Irlanda (431) da papa Celestino I (un'altra missione romana si compirà, più fruttuosamente, 170 anni dopo con S. Agostino inviato da S. Gregorio Magno). Già dal IV sec. l'Irlanda aveva una cultura greco-latina e in parte cristiana; non fu P., né Patrizio, a introdurre il cristianesimo (cf. H. ZIMMER, *Pelagius in Irland*, Berlín 1901). P. sbarcò e si stabilì in un centro cristiano, probabilmente presso il porto di Inber Dea (Arklow, a sud di Dublino). Cf. LIAM PRICE, *The place-names of the barony of Arklow, county Wicklow*, in *Proceed. of the Roy. Irish Acad.* 46 (1940-41) 237-86; *Anal. Bolland.* 64 (1946) 294-97. Non conosciamo i particolari della lotta di P. contro il paganesimo e l'eresia. Morto papa Celestino (432), P. si mise in viaggio per Roma, sia che vi venisse richiamato,

sia che volesse render conto della sua missione al nuovo papa Sisto III. Attraversando l'Inghilterra, fu sorpreso da morte (432). S. Patrizio, proveniente da Auxerre, apprese ad Avrolles (Yonne) la notizia della morte di P.: ritornò allora ad Auxerre per ricevervi l'investitura da S. Germano, indi si volse all'Irlanda (anch'egli sbarcò probabilmente a Inber Dea) per riprendere e continuare l'opera di P.

Non è documentabile una missione di P. anche nella Scozia, che nel sec. VI sarà il campo d'apostolato di S. Columba. — Festa 6 luglio.

ACTA SS. Jul. II (Ven. 1747) die 6, p. 286-90 (da correggere). — KATHLEEN MULCHRONE, *The old-irish form of Palladius*, in *Journ. of the Galway archaeol. and hist. Soc.* 1946, p. 34-42; cf. *Anal. Bolland.* 64 (1946) 283 s.

PALLADIO (*Palais*), Santo († dopo il 596), n. da illustre famiglia, successe (c. 572) a Didimo sulla sede di *Saintes*. Nel 573 assisteva al sinodo di Parigi. Nel 584, incaricato dal suo metropolitano Bertrando di Bordeaux che pretestava una malattia agli occhi, consacrò vescovo di Dax il prete Faustiano, presentato dall'usurpatore Gondoaldo. Gontrano, ripreso il potere alla morte di Gondoaldo (marzo 585), si vendicò: al sinodo di Maçon (ottobre 585), Faustiano fu deposto e i suoi consecratori (P., Bertrando di Bordeaux e Oreste di Bazas) vennero condannati a passarli vitto e pensione. Nel 587 P. venne accusato di aver accolto e favorito i messaggeri che Fredegondo, ribellatosi al re Gontrano, aveva inviato in Spagna. Pare che in quell'occasione P. riuscisse a scagionarsi.

Questi incidenti politici pesarono sulla memoria di P., che il contemporaneo Gregorio di Tours tratta più volte severamente. Del resto, è lodato il suo amore dei poveri, lo zelo che dispiegò nel custodire e fomentare nel popolo il costume cristiano, nel costruire e dotare le chiese (5 nuove chiese si devono a lui), nel promuovere il culto dei santi. A lui S. Gregorio Magno inviò (596) reliquie dei SS. Pietro, Paolo, Lorenzo e Pancrazio, destinate a 4 altari di una nuova basilica eretta da P.: *Epist.* VI, 49, PL 77, 834). Il culto di P. dovette sorgere tardivamente; ma è ben attestato già verso la metà del sec. XI. Festa 7 ottobre.

ACTA SS. Oct. III (Brux. 1857) die 7, p. 924-35, dove sono presentate le molte testimonianze di Gregorio di Tours. — DUCHESNE, *Fastes épisc.* II², 74. — L. LEROQUAIS, *Les bréviaires mss.* III, 161 ss, 268; IV, 146 ss.

PALLADIO, Andrea di Pietro dalla Gondola, soprannominato (dal Trissino) P. (1508-1580), n. a Padova, m. a Vicenza, architetto sommo. Trasferitosi (1524) col padre in Vicenza, e inscrittosi nell'arte degli scultori, fu educato dal suo maestro Giovanni da Pedemuro, più tardi godette il mecenatismo del noto poeta Giov. Giorgio Trissino, che, dandogli modo di visitare Roma, lo avviò allo studio e al culto dell'antichità. Da questi studi nacque *L'antichità di Roma* (spessissimo ristampata e ritoccata dopo il 1554) e soprattutto quel *Trattato di architettura* (Ven. 1570, con la collaborazione dei figli), in 4 libri, tradotto in tutte le lingue, edito innumerevoli volte, che costituisce la base teorica di tutta la sua varia e splendida attività. Indifferente alle ragioni pratiche o alla corrispondenza della linea alla struttura, il P. si preoccupa essenzialmente delle pure forme e proporzioni astratte, dell'effetto

plastico delle sue composizioni, e crea quei capolavori che fermano la decadenza rinascimentale in un momento dei più gloriosi dell'architettura italiana, e saranno ispiratori del futuro stile neo-classico. Tra le opere più significative d'indole religiosa, contrassegnate dagli identici criteri cui si informa la sua architettura civile (come i palazzi Valmarana, Porti, Thiene, la Rotonda o Villa Capre, le ville di Pesaro e di Bagnaña, la Maser, la Basilica di Vicenza), ricorderemo S. Giorgio Maggiore, la facciata di S. Francesco della Vigna e la chiesa del S. Redentore a Venezia, dove, staccandosi dallo stile invalso durante la controriforma, il P. adotta l'ordine unico, così da richiamare il tempio antico. Del P. restano anche interessanti progetti per la facciata di S. Petronio a Bologna e un mezzo migliaio di disegni per costruzioni varie; 42 disegni sono inseriti anche nei suoi *Commentari di Giulio Cesare* (1575).

Per la bibl. antica, v. le monografie di G. Fiocco (Padova 1932), A. M. DALLA POZZA (Vicenza 1913), R. PANE (Torino 1948). — R. WITTHOWER, *Principles of P.'s architecture*, in *Journal of the Warburg a. Courtauld Institutes* 7 (Lond. 1944) 102-22, 8 (1945) 68-106.

PALLADIO Blosio, pseudonimo di *Pallai Biagio* († 13 ag. 1550), n. a Colleveteri (Sabina), m. a Roma. Segretario di Clemente VII e di Paolo III, vescovo di Foligno (dal 1540, rinunciatario nel 1547), si guadagnò buona fama di umanista con un elegante poemetto dedicato alla descrizione della villa suburbana di Agostino Chigi (Roma 1512), con varie poesie d'occasione, con orazioni e con l'antologia *Coryciana* (Roma 1524), ove raccolse i versi latini indirizzati da vari poeti e da lui stesso ad Haus Goritz, un mecenate tedesco dei letterati romani. Con decreto del 1516 era stato dichiarato cittadino romano; « fu uno dei principali ornamenti dell'Accademia romana », « amato da' più colti uomini di quell'età e singolarmente dal Sadoletto » (G. TIRABOSCHI, *Storia della letter. it.* VII-4, Ven. 1796, p. 1299). — ENC. IT. XXVI, 121. — G. BATELLI, *Un umanista romano del Cinquecento*, B. P., in *La Bibliofilia* 43 (1941) 16-23. — PASTOR IV-VI (v. indice dei nomi).

PALLADISMO, setta satanica immaginata da Leo Taxil (= Gabriele Jorgand-Pagès), che addebita alle logge della MASSONERIA (v.) tutte le nefandezze fino alla prostituzione rituale e alla profanazione delle ostie consacrate. Molti accolsero come « rivelazioni » le « invenzioni » del Taxil, che esigono ben altra prova.

PALLAVICINI (*Pallavicino, Parravicini*), nobile famiglia italiana, già potente, quando compare nella storia, con *Oberto*, seguace di Enrico V. Costui, dividendo tra i suoi figli i possedimenti di Liguria e della pianura padana, diede origine ai due rami della famiglia: i *P. di Genova* e i *P. di Lombardia* (che ebbero uno « Stato P. », feudo imperiale nelle regioni di Parma, Piacenza, Crémona), che parteciparono con varia fortuna e vario merito alla storia politica ed ecclesiastica d'Italia. Tra i personaggi ecclesiastici si segnalano:

Antoniotto Gentile, card. (1441-1507), n. a Genova, m. a Roma. Rientrato in Genova dall'oriente, dove aveva trascorsa la prima gioventù, diventò vescovo di Ventimiglia (15 giugno 1484), datario di Innocenzo VIII (che fu già suo amico a Genova), vescovo di Orense nella Galizia di Spagna (27 genn.

1486), poi di Lamengo in Portogallo (26 marzo 1492), cardinale (9 marzo 1489). Godette molte commende, specialmente in Spagna. Alessandro VII e Giulio II gli affidarono diverse ambasciate. — Ciaconius III, 129-31, che riporta gli epitafi posti sulla sua sepoltura in S. Pietro, poi (1596) in S. Maria del Popolo. — PASTOR III, passim (v. indice dei nomi).

Battista, pio e dotto parmigiano, discepolo di Vittorino da Feltrè, vescovo di Reggio Em. (1445-1466). Benché non fosse cardinale, aveva sì buona fama che al tempo del conclave del 1464 si faceva il suo nome come successore al soglio papale. Cf. PASTOR II, 28r. Lasciò tra l'altro un poema in metro eroico: *Historia flendae crucis et iuneris D. N. J. Chr. ad Eugenium IV* (Treviso 1494). Cf. AFFÒ, *Scritt. parmig.* II, 242 ss. — CAPPELLETTI XV, 587-92.

Cipriano (1510-1586), n. e m. a Genova, fu arcivescovo di Genova dal 14 nov. 1567 al nov. 1585 (rinuncia). Per l'addietro era stato segretario apostolico, presente al conc. di Trento, collettore e nunzio a Napoli (dal 15 maggio al 23 nov. 1566). Nel suo governo episcopale suscitò le opposizioni della repubblica e dei gesuiti, per cui fu in qualche punto ripreso dal visitatore apostolico Franc. Bosio vescovo di Novara, inviato da Gregorio XIII.

Ferrante (1616-1644), canonico lateranense, monaco per forza, vissuto molto a Venezia, autore di varie opere, « non tali che possano rammentarsi con lode dell'italiana letteratura » (G. TIRABOSCHI, *Storia della lett. it.* VIII-2, Ven. 1796, p. 359) Per gli scritti osceni e satirici pubblicati contro i Barberini, e contro lo stesso papa Urbano VIII in occasione della guerra di Parma, e in generale contro la Chiesa, si attirò l'odio degli avversari che con artificio lo trassero in Avignone, ove gli fu mozzo il capo in pena dei suoi delitti di lesa maestà divina e di apostasia. — ENC. IT. XXVI, 124 s.

Giov. Battista, card., n. a Genova nel 1480, m. a Roma 13 ag. 1524, nipote di Antoniotto Gentile, svolse vari uffici nella Curia Romana, creato vescovo di Cavaillon nel 1507 (come tale compare al conc. Lateranense V nel dic. 1516) e cardinale (1 luglio 1517). « Eximia juris scientia et bonarum literarum cognitio praestans per omnes forensium dignitatum gradus ad cardinalatum euectus a Leone X, Hadriano VI, Clemente VII ad summas res adhibitus »: così lo ricorda l'epitaffio in S. Maria del Popolo. — Ciaconius III, 352 s.

Giov. Batt., carmel. scalzo, in religione *Cassiano di S. Elia* (1629-1714), n. e m. a Milano. Entrato in religione nel convento di Milano (11 maggio 1645) e terminati con onore gli studi (a Bologna e a Roma), insegnò scienze sacre a Firenze e fu esaminatore sinodale della diocesi di Bologna. Fuggì le dignità per darsi tutto alla vita interiore, allo studio, alla compilazione delle sue opere e alla predicazione, verso la quale era portato da zelo e da straordinario talento. Predicò in varie città d'Italia, con sapienza e fervore, ammirato tra i massimi oratori del tempo (cf. la sua opera *Itinerarium historico-morale, seu responsa quae variis in locis itinerando... dedit*, Mil. 1712). Raccolse ampia messe di esperienze, che utilizzò nei suoi scritti (cf. elenco presso ANASTASE de St. Paul, in *Dict. de théol. cath.* XI, 1830 s), tra cui segnaliamo: *Theologia moralis expurgata et ordine alphabetico disposita* (Venezia 1684) e *Arbor omnium opinionum moralium* (prima raccolta, Ven. 1687; seconda raccolta, t. I-II, Bologna 1691-93,

t. III-IV, Ferrara 1705), che si consultano ancora utilmente come enciclopedie dei costumi e delle opinioni morali giuridiche del tempo.

Per la bibl. v. *Dict. de théol.* cit. — FIL. ARGELATI, *Biblioth. script. mediolan.* II-1 (Mil. 1725) presenta due personaggi carmelitani sotto il nome di *Cassiano da S. Elia* (n. 1221 e 1236, col. 1022 e 1039 s, col cognome lievemente variato: *Pallavicinus Joan. B.* l'uno, *Paravicinus Cassianus* l'altro). Probabilmente i due vanno identificati, poiché il *Necrologio* dei carmelitani scalzi di Lombardia registra un solo Cassiano di S. Elia.

Un più antico carmelitano **Giov. Batt. P.** si fece trista notorietà. In Brescia nel 1527 e poi in Chieri (presso Torino), predicò al popolo « con grave offesa della divina maestà, della santa Chiesa romana madre e maestra di tutti i cristiani, con scandalo della fede cattolica ed ortodossa, con diminuzione dell'autorità della Sede apostolica, nonché con irreparabile danno e rovina della salute delle anime ». Così si esprime Clemente VII con breve del 16 dic. 1528 ordinando all'inquisitore del ducato di Savoia di procedere all'incarcerazione del P. Una bolla del luglio 1528 dava lo stesso ordine al vescovo e inquisitore di Brescia. Non sappiamo l'esito di questo processo. Il P. si ritrattò con una lettera al papa da Torino 8 giugno 1529; cf. PASTOR IV-2, 496. Ma non cessò di predicare l'errore, ond'è che (scrive Bernardino Maffei, poi cardinale, al suo signore Marcello Cervini, lettera da Roma 5 giugno 1540) « il frate Pallavicino, che questa quaresima ha predicato in S. Jacomo de' Spagnoli a requisizione di Madama (= Margherita d'Austria), è stato di nuovo messo in prigione » (*Carle Cerviniane* n. 20, f. 42, in Archivio di Stato di Firenze). Poiché l'errore è più illiberale e intollerabile della verità, non fa meraviglia che egli, eretico, si scagliasse ferocemente (per es. a Brescia nel 1527) contro gli occulti eretici e gli autori delle sacrileghe nefande litanie che nel marzo 1527 si andavano cantando nottetempo per la città di Brescia.

Giulio Cesare, di Genova († 13 maggio 1819), canonico a Genova, fu eletto vescovo di Luni-Sarzana (1804), di cui prese possesso il 18 febr. 1805. Il 19 aprile 1815 diede ospitalità a Pio VII in viaggio per Genova.

Lazzaro, card. (1603-1680), n. a Genova, m. a Roma, dove fu chierico di camera, creato cardinale (29 nov. 1666) e legato a Bologna.

Lazzaro Opizio, card. (1719-1785), n. a Genova, m. a Roma. Inviato nunzio in Spagna (1760-67), dimostrò scarsa capacità, servilismo verso la corte spagnuola e quindi avversione ai gesuiti. Clemente XIII lo nominava cardinale il 26 sett. 1766. Clemente XIV gli affidò la Segreteria di Stato (ma non si valse della sua opera). Il P. conservò quell'ufficio, senza gran merito, pur sotto Pio VI. Nel conclave del 1775, dal quale uscì Pio VI, la corte spagnuola aveva brigato in favore dell'inetto P. — PASTOR XVI (v. indice nella III parte).

Nicolò Maria, S. J. (1621-1692), n. a Genova, m. a Roma, autore della *Difesa del Pontificato romano e della Chiesa cattolica* (Roma 1687, 3 voll. in f.), « opera, quanto allo stile e all'erudizione, superiore a molte di quell'età, ma troppo diffusa, e che, con lo scorrere in questioni troppo lontane dall'argomento, stanca ogni lettore » (G. TIRABOSCHI o. c. VIII-1, Ven. 1796, p. 103). Lasciò ancora: *Difesa della div. Provvidenza contro i nimici di ogni religione* (Roma 1679, in collaborazione col confratello Franc. Rasponi); *L'evidente merito della fede cattol. ad esser creduta per vera* (Roma 1689); *Le grandezze della Madre di Dio* (Roma 1690, 2 parti); *Dell'eterna felici-*

cià de' giusti (Roma 1693, 2 parti a cura del p. Cattaneo).

Dopo essere entrato nella Compagnia (16 febr. 1638), era stato per lungo tempo valente professore (di teologia, S. Scrittura) e prefetto degli studi nel Collegio Romano, teologo di Cristina regina di Svezia, teologo della S. Penitenzieria, esaminatore dei vescovi, qualificatore del S. Ufficio, celebrato arcade (*Salicinus Boreus*). — SOMMERVOGEL VI, 117-20. — HURTER IV³, 382-83. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, 1831.

Obizzo od *Opizio*, card. (1632-1700), n. a Genova, m. a Roma. Servi con fervore la S. Sede come nunzio in Toscana, a Colonia, in Polonia (1680-86, adoperandosi in ogni modo per concludere la lega antiturca). Creato cardinale (2 sett. 1686), ebbe la sede vescovile di Spoleto (28 nov. 1689), indi quella di Osimo (8 ag. 1691). — PASTOR XIV-2 (v. indice dei nomi).

Ortensio, S. J. (1607-1691), milanese, professore di filosofia e teologia, lasciò la vasta, erudita e pia *Magna Deiparæ Vita encomiasticæ et historicæ descripta* (Milano 1659; estratto: *Elogia mariana*, Bambergia 1673). — SOMMERVOGEL VI, 115 s. — HURTER IV³, 383. — F. ARGELATI, *o. c.* II-1 (Mil. 1745) 1021.

Ranuccio, card. (1632-1712), n. a Piacenza, m. a Roma. Fu governatore in varie città dello Stato Pontificio, inquisitore a Malta (1672), segretario della S. Congr. del Concilio, governatore di Roma, cumulando grandi meriti, per cui Clemente XI lo creò cardinale (7 maggio 1706). — PASTOR XV, 25, 32, 266 s.

PALLAVICINI (*Pallavicino*) **SFORZA** Pietro, S. J., card., teologo, storico, umanista celebre. N. a Roma il 28 nov. 1607 dalla linea parmigiana, alquanto decaduta, della famiglia marchionale Pallavicini, compì splendidamente gli studi di filosofia, diritto, teologia al Collegio Romano. Entrato nello stato ecclesiastico, fu referendario d'ambe le segnature; Urbano VIII lo adoperò in varie congregazioni. Essendo caduto in disgrazia di quel papa l'amico suo Ciampoli, segretario dei brevi, ebbe egli pure la stessa sorte, e nel 1632 andò come governatore ad Jesi, Orvieto, Camerino. Malgrado la viva opposizione di suo padre, il 21 giugno 1637 entrò nella Compagnia di Gesù.

Nel 1639 gli fu affidata la cattedra di filosofia nel Collegio Romano, poi (1643) quella di teologia lasciata vacante da Giovanni de Lugo elevato alla porpora. Dall'autunno 1652 fu uno dei 13 teologi deputati all'esame delle dottrine di Giansenio, che il P., seguendo l'indirizzo più conciliante, giudicò soltanto come erronee e prossime all'eresia. Innocenzo X gli aveva affidato anche l'esame della strana teoria di Mart. de Barcos sulla duplicità Pietro-Paolo dell'unico capo della Chiesa; l'esame si concluse con la condanna del Barcos (25 genn. 1647; cf. DENZ. B. 1091).

Per eccitamento del card. Spada, Innocenzo XI richiese (1652) al P., ormai celebre per le sue opere filosofiche, teologiche e umanistiche, una *Storia del conc. di Trento* da opporsi a quella (1619) del servita Paolo SARPI (v.), tendenziosa ma vigorosa e largamente sfruttata da gallicani, protestanti e da tutti i nemici del primato pontificio. Tal compito era già stato affidato a varii letterati, ma niuno era riuscito a condurlo a termine. P., utilizzando i materiali preparati da Felice Contelorio e Ter. Alciati, e gli

archivi romani messi a sua disposizione (mss. delle bibliot. Barberini, Borghese, Spada, Medici, ecc.) e anche (sia pur rapidamente) gli *Atti* del concilio custoditi in Castel S. Angelo, compì in tre anni la poderosa e meritoria impresa (1^a ediz., Roma 1656 s, 2 voll. in f., dedicata al nuovo papa Alessandro VII; 1663-64, 2^a ediz., 3 voll. in 4^o). È una «istoria mista di apologia, anzi più veramente una apologia mescolata d'istoria» (lettera del P. al marchese Durazzo, 2 giugno 1657). Questa *Istoria del Concilio di Trento... ove insieme rifiutati con autorevoli testimonianze un'istoria falsa divulgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano*, ebbe gran successo di edizioni (Mil. 1717 voll. 3, Napoli 1757; Faenza 1792-97, voll. 6, ottima, con note di Fr. Ant. Zaccaria; Roma 1733, voll. 4; Mendrisio 1836, voll. 10; Mil. 1843-44, voll. 3, ecc.) e di versioni (latina, a cura di G. Batt. Giattini S. J., Anversa 1670, voll. 2, spesso riedita). Poiché le numerose digressioni polemiche ne rendono pesante la lettura, lo stesso P. indusse il suo segretario Gianpietro Catalani a darne una edizione latina abbreviata (Roma 1666).

Fin dal principio i giudizi intorno a questa opera furono, com'era prevedibile, diversi secondo i partiti da cui provenivano. Un giudice competente, il REUMONT, dice il P. «franco, dignitoso, più fedele alla verità che non Paolo Sarpi»; P. scrisse «con intendimenti apologetici, ma con una conoscenza della materia assai più precisa, e con una esposizione dei fatti più coscienziosa che non il suo doto predecessore» (*Gesch. der Stadt Rom*, III - 2, Berl. 1870, 633, 699). Il card. Pacca nelle sue *Memorie storiche della magistratura di Colonia* (Roma 1832) la raccomanda ai nunzi apostolici come opera classica, che offre buon nutrimento al teologo, al canonista, all'erudito, ed è atta a formare un valente inviato politico della Chiesa. Si ammira l'erudizione, l'obiettività, la rettitudine; nessuno può rinfacciargli che, nel suo intento polemico apologetico, abbia scientemente mentito o nascosta la verità; anzi usò d'una franchezza che parve allora eccessiva e gli attirò molte critiche. Eppure protestanti, gallicani, febroniani, liberali continuarono e continueranno ad attingere dal Sarpi, che pure dal P. fu sorpreso molte volte in errore. Vero è che la tesi impugnata dal Sarpi e difesa dal P. riguardava la dogmatica del primato pontificio, e una questione dogmatica si risolve prima in dogmatica che in storia: con una scelta e interpretazione opportuna dei fatti storici, comandata appunto da una dottrina preventiva, si può impiccare o canonizzare chiechessa.

Lo stile dell'opera «è grave, elegante e fiorito, e talvolta forse più ancor del dovere; perciocché meglio piacerebbe per avventura se fosse più facile e men sentenzioso. Ottavio Falconieri scrisse nel 1664 al co. Lorenzo Magalotti pregandolo a far sì che l'opera del cardinale fosse citata nel vocabolario della Crusca; ed egli ottenne allora l'intento, perciocché nella terza edizione del detto Vocabolario fu essa citata. Ma poi, qual che fosse il delitto commesso dal cardinale già morto, nella quarta edizione di quest'opera fu tralasciata» (G. TIRABOSCHI, *Storia della letter. it.* VIII-1, Ven. 1796, p. 128).

In riconoscimento dei suoi meriti il P. fu nominato cardinale (9 apr. 1657), pubblicato il 10 nov. 1659) da Alessandro VII, che gli fu amico fin dalla giovinezza e che continuò a servirsi delle fedeli e sagge prestazioni del P. (cf. un «Parere del P. Sforza Pall. per Alessandro VII su i benefici dei nepoti», con-

servato nel Cod. Chig. C III della Bibliot. Vatic., che contiene altra corrispondenza intercorsa fra il P. e il papa: PASTOR XIV-2, 518 s; v. indice dei nomi).

Il P. morì il 5 giugno 1667 nel noviziato di S. Andrea al Quirinale, al quale aveva legato la sua eredità; ivi una sobria epigrafe lo ricorda (GIACONNI IV, 741). « Vitae innocens ac pietate eximia semper fuit; tanto vero Sedit apost. et rei christianae studio incensus ut temperare sibi non posset quin saepe defleret collapsam huius saeculi disciplinam » (ivi). « In amicitia colendis fide et constantia, supra veterum heroum exempla, claruit. Viros doctos singularem benevolentiam prosequatur et omni officio iuvabat » (ivi, col. 740 s).

« P. era uno di quei talenti felici che, pur senza grande apertura, riescono onorevolmente in tutti i generi dell'attività intellettuale » (J. DUHR in *Dict. de théol. cath.* XI, 1832). Si provò anche in poesia (*Fasti sacri*, raccolta di poemetti spirituali dedicata nel 1630 a Urbano VIII; *Ermenegetido*, mediocre tragedia in versi rimati, eseguita nel carnevale 1644 nel Seminario romano, Roma 1644; ivi 1655 con un discorso di autodifesa, e in estetica (*Considerazioni sopra l'arte dello stile e del dialogo*, Roma 1646), nel genere polemico apologetico (*Vindicationes Societatis Jesu*, Roma 1649, ove difende con più fervore che successo la sua Compagnia dalle calunnie dell'ex-gesuita Clemente Scotti) e biografico (*Della vita di Alessandro VII*, che giunge fino all'anno 1659, edita soltanto nel 1839-40 a Prato, 2 voll.; Milano 1843, 2 voll.). Maggiori fatiche consacrò ai problemi filosofici e teologici. Dopo le giovanili tesi scolastiche (*De universa philosophia*, Roma 1625; *De universa theologia*, ivi 1628), si ricordano: *Del bene*, trattato filosofico (Roma 1644, spesso riedito; ediz. latina col titolo di *Philosophia moralis*, Colonia 1646); *Assertiones theologicae* sui vari capitoli teologici, che vennero accrescendosi fino a raggiungere 9 libri in 8 voll. (Roma 1649-52; il P. segue il suo maestro Giov. de Lugo, esaltato come il più grande teologo del tempo; per la sua opinione contrizionista v. *Dict. de théol.* cit., col. 1832 s); *Disputationes in Primam Secundae d. Thomae, tomus primus*, rimasto unico (Lione 1653); *Arte della perfezione cristiana* (Roma 1665, aureo libretto, spesso riedito, una specie di testamento spirituale dell'autore); *La verità della religione cristiana dimostrata brevemente* (Voghera 1839); *Tractatus pro conceptione intaminata et undequaque pura Deiparae* (Roma 1645); *Lettere* (a cura di G. Batt. Galli Pavarelli, Roma 1668; altre collezioni, Bologna 1669, Ven. 1825, Roma 1848, voll. 4).

Raccolte di opere: Roma 1834, 2 voll. a cura di Nic. BETTONI; ivi 1844-48 in 33 volumetti; ivi 1844-48, in 5 voll. nella « Biblioteca classica sacra » di OTT. GIGLIO.

Studi. SOMMERVOGEL VI, 120-43. — HURTER IVB, 192-96. — J. DUHR in *Dict. de théol. cath.* XI, 1831-34. — I. MACCHIA, *Relazioni fra il p. S. P. e Fabio Chigi* (poi Alessandro VII), Torino 1907. — PASTOR XIV, v. indice dei nomi. — IRENEO AFFÒ, *Memorie della vita e degli studi del card. S. P.* (nella cit. ediz. della *Istoria* a cura di P. A. Zaccaria, I, Faenza 1792; ediz. separata, Roma 1864), rimane tuttora la migliore biografia del P. — L. PALLAVICINO MOSSI, *Sf. P.*, Bologna 1933. — HUBERT JEDIN, *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte P. s.*, Roma 1940 (pp. 112); i tentativi di confutare il Sarpi fatti prima del P.; i codici tridentini dell'archivio della Pontif. Univ. Gregoriana usati dal P.;

in appendice, 9 documenti inediti. — Id., *Das Konzil von Trient. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Gesch.*, Roma 1948, p. 95-145.

PALLEGOSI Giovanni Battista (1805-1862), missionario della Società di Parigi, partito per il Siam nel 1828. Coadiutore del vicario apostolico dal 1836, fu poi egli stesso, dal 1841, vicario apostolico della parte settentrionale, separata dalla meridionale (Malacca). Lavorò con zelo indefesso; salvò la missione in difficili circostanze. Diligente studioso della lingua, dei costumi e della storia locale, lasciò diverse opere di valore, fra cui una *Grammatica della lingua Thai* (Bankok 1850), una *Description du royaume Thai ou Siam* (Lagny 1854, 2 voll.), il *Dictionarium linguae thai sive siamensis, interpretatione latina, gallica et anglica* (Parigi 1854, stampato dalla tipografia imperiale a spese di Napoleone III). — A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Etrangères*, II, Paris 1916, 482-485.

PALLI Bernardino, O.F.M. Cap. (c. 1484-1557), n. ad Asti, nel castello di Rincio, dai conti Palli, n. a Roma, francescano dal 1499. La sua prudenza e dottrina gli meritano in giovane età il provincialato dei religiosi romani. Nel 1533 o ai primi del 1534 passò ai Cappuccini, tra i quali fu per tre volte generale (1535, 1546, 1549). Salvò l'Ordine dalla rovina alla quale lo conduceva l'autoritarismo di Ludovico da Fossombrone (v.). Divise l'Ordine in province, rielaborò le costituzioni di Albacina, base di tutta la legislazione posteriore dei Cappuccini fino ai nostri giorni, organizzò gli studi, mandò i primi missionari cappuccini in Egitto e Terra Santa. Profondo conoscitore di Scoto, seppe farlo amare dai suoi discepoli durante gli anni nei quali fu professore di teologia. Partecipò al conc. di Trento fino all'agosto del 1546, quando venne eletto generale per la seconda volta: il 14 luglio parlò sul primo stato della giustificazione: cf. *Conc. Tridentinum*, ediz. MERCKLE, I (Frib. 1901) 443, 560, 890. Si suol dire che i Cappuccini ricevettero da MATTEO da Bascio (v.) l'abito, da Ludovico da Fossombrone la barba, da Bernardino l'anima e lo spirito francescano-cappuccino.

BOVERIO, *Annales* I (Lione 1622) 202-220, 235-237, 379 s, 426-28, 510-524. — WADDING, *Scriptores*, Roma 1909, p. 132. — BERNARDUS a Bononia *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 45 s. — D. DE CAYLUS, *Ce que les Capucins doivent à Mathieu de Bascio et à Ludovic de Fossombrone*, in *Etud. franc.* 38 (1926) 594-618. — H. VON LUZERN, *Die Studien in ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, in *Liber memorialis* (Roma 1928) 89-100. — EDOARDO D'ALENCO, *Primitivae legislationis*, ivi, p. 339-352. — SALVATORE da Sasso Marconi, *La provincia cappuccina di Bologna* I (Budrio 1946) 127, 130-132. — GIUSEPPE da Monterotondo, *Gli inizi dell'Ordine cappuccino*, Roma 1910, p. 65-82, 121-126, 217-237. — CUTHBERT, *I Cappuccini e la Controriforma*, p. 75, 77, 94, 101, 104, 111, 116, 122, 152, 162, 179. — PAOLINO da Casacaleuda, *I Cappuccini nel conc. di Trento*, in *Collectanea franc.* 3 (1933) 405-409. — FELICE da Mareto, *Tavole dei capitoli generali*, Parma 1940, p. 33-36. — MELCHIOR a Pobladora, *Historia generalis O.F.M. Cap.*, I (Roma 1947) passim. — *Lexicon Capuccinum*, Roma 1951, col. 200 s.

PALLIO d'allare. v. PALIOTTO.

PALLIO pontificale romano, quale restò fissato in occidente dopo il sec. X, consta di due strisce

frangiate di lana bianca larghe cm. 4-6, lunghe cm. 30-40 (un giorno assai più lunghe), che cadono l'una davanti, sul petto, l'altra di dietro, sulle spalle, congiunte da una striscia circolare ugualmente di lana bianca che si cinge a mo' di collare. L'indumento liturgico è segnato da 6 piccole croci nere (altra volta rosse): 4 sono cucite sul collare, 1 sulla banda anteriore, 1 sulla banda posteriore; con 3 spille d'oro il P. è fissato alla pianeta del celebrante. La lana è ricavata da due agnelli bianchi benedetti il giorno di S. Agnese dall'abate generale dei Canonici Lateranensi nella basilica di S. Agnese fuori le mura sulla via Nomentana a Roma. Il P. già confezionato viene deposto sulla tomba dei SS. apostoli Pietro e Paolo nella vigilia della loro festa, e vi rimane fino al giorno seguente, quando è consegnato al legato del papa affinché venga rimesso al destinatario nel tempo prescritto.

I. Nella legislazione attuale, già fissata nel secolo IX, il P. «significat potestatem archiepiscopalem» (can 275). Oltreché al papa, spetta di diritto ai patriarchi e agli arcivescovi; è una *INSEGNA* (v.) obbligatoria per «gli arcivescovi metropolitani». Può essere concesso dalla S. Sede anche a semplici vescovi per privilegio annesso alla persona del titolare o alla sua sede, e allora non importa nell'insignito giurisdizione metropolitana.



Il metropolita, entro tre mesi dalla sua consecrazione o dalla provvisione canonica, deve chiedere al papa il P., direttamente o per procuratore (can 275); prima dell'imposizione del P. non può, senza speciale indulto, esercitare licitamente la giurisdizione metropolitana, e neppure porre quegli atti di ordine episcopale per i quali si richiede l'uso del P. (can 276). Ottenuto il P., il metropolita lo può portare solo nella messa solenne, solo nei giorni segnati nel *Pontificale* (e nelle altre circostanze che gli siano state concesse), e solo nelle chiese (anche esenti) della sua provincia (can 277). Se è trasferito ad altra sede arcivescovile, deve chiedere un nuovo P.; il che vale anche se smarrisce il precedente (can 278). I PP. non si prestano, né si donano; si seppelliscono col loro titolare (can 279).

II. Circa l'origine di questa insegna siamo assai poco informati. Non ha relazione evidente col mantello o soprabito chiamato dai Romani *pallium* e dai Greci *ἰμάτιον*. Questo in Roma era entrato verso

il sec. III a. C., indossato da istrioni, filosofi, pedagoghi, estranei alla buona società romana, e guardato con disprezzo. Nel sec. I d. C. da Tiberio fu definitivamente adottato e sostituito alla toga; ma non riuscì a conquistarsi, nell'opinione pubblica, l'onore della toga, poiché Tertulliano crede ancora di doversi giustificare per averlo indossato (*De pallio*, PL 2, 1029 ss). Era allora una «veste esterna, di forma quadrangolare, cadente da ambedue i lati del corpo, stretta attorno al collo, fissata da spille sulle spalle» (ivi, col. 1031 A); ma a partire dal sec. IV si modifica fino a diventare una specie di lunga sciarpa, variamente stretta al corpo (*Pallium contabulatum*).

Nell'uso ecclesiastico il P. dovette avere dapprima la forma dell'*omophorion* bizantino, una lunga striscia di lana ornata di croci, pendente dal collo fin sotto i ginocchi (richiama in qualche modo la nostra stola, detta talora *pallium orarium*).

III. a) La storia del P. pontif. latino ha qualche importanza non tanto come veste liturgica, quanto come insegna di onore e di giurisdizione e quindi come «symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera» (Benedetto XIV). Infatti il P. testimonia una certa autorità in chi ne è insignito: insegna onorifica che dalla fine del sec. VIII indica anche l'autorità giurisdizionale dei metropolitani. Inoltre chi conferisce il P. dimostra la sua superiorità su chi lo riceve: il P. fu strumento e segno dell'unità religiosa e gerarchia delle chiese occidentali col papa.

Senza alcun fondamento l'istituzione del P. fu attribuita a S. Clemente romano, a S. Lino e addirittura a S. Pietro (che, narra Ruperto di Deutz, lo concesse a S. Materno di Treviri, *De div. officiis* 27, PL 170, 26 B). Infondata è pure l'opinione di Pietro de Marca e Thomassin, accettata anche da Gius. Braun (*Die liturg. Gewandung im Occident und Orient*, Freib. i. Br. 1907, p. 652), secondo la quale il P. sarebbe un ornamento imperiale concesso dalle autorità laiche ai patriarchi, benché imperatori, re e principi più volte intervengano per ottenere il P. ai prelati dei loro territori.

b) Si può ritenere che la concessione del P. si divulgasse nella Chiesa nel sec. IV (secondo il *Lib. Pontific.* il P. fu concesso al vescovo suburbicario di Ostia da papa Marco † 336), quando, definita la divisione delle province eccles. patriarcali e metropolitane, si vollero distinguere dai vescovi ordinari i titolari delle grandi sedi. I patriarchi di Roma, Alessandria, Antiochia, poi anche quelli di Gerusalemme e di Bisanzio avevano diritto essi stessi al P. e, a indicare la loro supremazia sui vescovi del loro patriarcato, non solo imponevano ad essi le mani ma anche assegnavano ad essi il P.; il rispetto delle preminenze era stato sancito dallo stesso conc. di Nicea (325), can. 6°.

c) Il patriarca di Roma, poi, premegeggia su tutte le Chiese. Perciò, già alla fine del sec. V, con papa Simmaco (498-514), la sede di Roma coincide il P. non solo ai vescovi suburbicari della provincia romana, ma anche a un vescovo della Pannonia e a S. Cesario di Arles costituito vicario apostolico nelle Gallie (PL 62, 72; ivi 66 e PL 67, 1016 C). S. Gregorio M. (590-604), per stringere attorno alla S. Sede le Chiese d'occidente, si avvalse largamente dell'istituto del P., concedendolo come segno di autorità o di onore ai suoi rappresentanti nelle varie regioni o a vescovi di sua particolare fiducia; per es., lo con-

cede a Virgilio di Arles, secondo la tradizione (*Epist.* V, 53, PL 77, 782), a Siagro d'Autun (*Epist.* IX, 11 e 109, PL 77, 952 B e 1038 C), a Leandro di Siviglia (*Epist.* IX, 121 e 122, PL 77, 1052 B e 1056 A), a Massiuo di Salona in Dalmazia (*Epist.* IX, 82 e 125, PL 77, 1013 e 1058 D), a Costanzo di Milano (*Epist.* IV, 1, PL 77, 669 B), a Giovanni di Palermo (*Epist.* XIII, 37, PL 77, 1287), a Giovanni di Siracusa (*Epist.* VI, 18, PL 77, 810), a Dono di Messina (*Epist.* VI, 9, PL 77, 801), e anche a vescovi orientali (cf. lettere a Giovanni di Macedonia e Giovanni di Corinto, *Epist.* II, 23 e V, 57, PL 77, 558 s e 790 s). È già evidente che la concessione del P. è un atto di autorità papale e significa la perfetta unione del destinatario col papa; così è che papa Gregorio lo nega al vescovo gallico Desiderio (*Epist.* IX, 112 e XI, 44, PL 77, 1043 e 1171), e si lagna con Giovanni di Ravenna perché con ostentazione porta il P. anche fuori di chiesa, nelle processioni, il che non fanno neppure i vescovi di Roma (*Epist.* V, 11, PL 77, 732 s; i vescovi di Ravenna — chiamati arcivescovi solo dopo il 666 — sembrano aver avuto il privilegio del P. prima di S. Gregorio, cf. *Epist.* V, 15, PL 77, 735). Se talora Gregorio si consulta con le autorità laiche per la concessione del P., e se talora le autorità laiche intervengono presso il papa per ottenere il P. ai prelati delle loro regioni, non se ne ricava affatto che la concessione del P. fosse un'istituzione laica o vincolata al consenso del potere laico.

d) La concessione papale del P. non conferisce ancora il grado e le funzioni di metropolita; in alcuni casi il P. ha, sì, questo significato (è il caso cit. del vescovo di Arles, del metropolita di Londra [poi di Canterbury] S. Agostino, che ha sotto di sé 12 sedi suffraganee, e del metropolita di York, il quale ha pure 12 suffraganee, dapprima sottoposte a S. Agostino, poi indipendente, cf. *Epist.* XI, 65, PL 77, 1200); ma in molti altri casi, come si vide, è concesso a semplici vescovi. L'oscuro canone 6° del conc. di Maicon del 583 proibisce che il vescovo [altra lezione: arcivescovo] celebri messa senza il P. (HEFFELER-LECLERCQ III-1, 203), ma è molto probabile che si tratti di un P. gallicano, non già del P. romano, del quale, a quel tempo, soltanto il vescovo di Arles aveva il privilegio in quelle regioni.

e) La pratica delle concessioni continua sull'esempio del passato: *ex more*, formula cara già a S. Gregorio (cf. un decreto di papa Onorio I [625-38] che toglie il diritto al P. a coloro che l'avranno portato fuori di chiesa, nelle processioni, MANSI X, 581-85). La più notevole evoluzione si registra sulla fine del sec. VII quando il P. diventa l'insegna di tutti gli arcivescovi. Già l'avevano gli arcivescovi di Arles, Canterbury e York; ora l'ottengono anche S. Willibrord e S. Bonifacio; Bonifacio, che è legato apostolico nelle Gallie e in Germania, l'aveva chiesto e ottenuto da papa Zaccaria (741-52) per i metropoliti di Reims, Sens e Rouen, ma poi, in una successiva lettera, aveva confermata la domanda, con meraviglia del papa, solo per il metropolita di Rouen (cf. PL 89, 925 e 927), poiché i vescovi di Reims e di Sens, per ragioni non chiare, vi avevano rinunciato. (Altri metropoliti esiteranno a chiedere il P.: per timore di legarsi troppo a Roma? per sfuggire agli impegni che il P. comportava? per evitare spese? Così è che Tilpino di Reims nel 769 non l'aveva ancora; l'avrà soltanto sotto Adriano I [772-95] per

le insistenze di Carlomagno e di Fulrado abate di S. Denis).

Ad ogni modo, il P. tende a diventare un *diritto* (peraltro non esclusivo) dei metropoliti, segno e ratifica non solo di onore ma anche di giurisdizione. Inoltre, chiedere e ricevere il P. tende a diventare anche un *dovere* dei metropoliti. Cf. papa Nicola I (858-67), *Responsa al consula Bulgarorum* 73, PL 119, 1007 D: «... interim in throno non sedentem et praeter corpus Christi non consecrantes, priusquam pallium a sede romana percipiat, sicut Galliarum omnes et Germaniae et aliarum regionum archiepiscopi agere comprobantur». Papa Giovanni VIII (872-82), che aveva visitato la Gallia, era meno ottimista, e scrivendo (878) a Rostagno arciv. di Arles si lamenta che i metropoliti di Gallia non rispettano le decisioni di Nicola I ed esercitano le loro funzioni senza aver ricevuto il P.: «Proh dolor!... metropolitae antequam pallium a sede apostolica suscipiant, consecrationem facere praesumunt quod antecessores nostri et nos canonico decreto ne feret interdiximus» (*Epist.* 123, PL 126, 777 A B); egli stesso infatti nel sinodo di Ravenna dell'877 (MANSI XVII, 336 s) aveva rinnovato la decisione di Nicola I, precisando che se, entro tre mesi dalla consecrazione, il metropolita non avesse inviato alla S. Sede la sua professione di fede e non ne avesse ricevuto il P., sarebbe stato privato della sua dignità in modo che non avrebbe potuto esercitare legalmente le funzioni del suo grado.

f) La moderna disciplina canonica del P. appare così già acquisita e fissata fin dal sec. IX. Altri incidenti forniscono ai papi l'occasione di richiamarla e confermarla. Cf. un decreto di papa Innocenzo III (c. 202), che passa nelle *Decretali* lib. I, tit. 8, cap. 3, *de auctoritate et usu pallii*: «Quia pontificalis officii plenitudo confertur per pallium, antequam quis obtinuerit, licet sit consecratus, non sortitur nomen patriarchae, primatis aut archiepiscopi, nec ei licet episcopos consecrare, nec convocare concilium, nec clericos ordinare [il *Pontificalis Rom.* qui aggiunge: «etiamsi pallium in alia ecclesia habuisset, non oporteat petere novum pallium»], nec etiam ante se crucem deferre. Potest tamen, quando vult, missam sine pallio et sandaliis celebrare, potestque alia supra dicta alteri episcopo committere, modo non sit in mora pallium petendi».

J. MABILLON-TH. RUINART, *Ouvrages posthumes* II (Paris 1724) 397-554. — J. WILPERT, *Un capitolo di storia del vestiario* (Roma 1898-99) 13-61. — ID., *Malereien der Katakomben Roms* (1903) 72-76. — H. LECLERCQ in *Dict d'arch. chrét.* XIII-1, 931-40. — Si distingua il P. pontificale dal *Pallium linostinum*: una striscia di lana o di lino che i diaconi romani e suburbicari portavano sul braccio sinistro al posto della *mappula* o *MANIPOLO* (v.): cf. ID., ivi col. 941-42. — JULES BAUDOT, *Le Pallium*, Paris 1909³ (pp. 64). — J. A. EIDENSCHINK, *The election of bishops in the letters of Gregory the Gr., with an appendix on the Pallium*, Washington 1945. — F. MERZBACHER, *Der Streit um das Palliumsrecht der Würzburger Fürstbischöfe (1752-54)*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht* 125 (Mainz 1951-52) 330-38. — v. INSEGNÉ, *storie della LITURGIA*. — CATALANI, *Pontif. Rom.*, I, e JOS. BRAUN cit. e I *paramenti sacri*, vers. it. (Torino 1914) 129 ss. Circa i simbolismi morali del P., cf. S. Gregorio M., *Epist.* IV, 1 e IX, 125, PL 77, 669 B, 1058 s; Amalario, *De ecl. off.* II, 23, PL 105, 1098 s; S. Bruno di Asti, *De sacram. Ecclesiae*, PL 165, 1106 s; Innocenzo III, *De sacro altaris mysterio* I, 63, PL 217, 797-99.

PALLOTTA, nobile rinomata famiglia delle Marche, di origine siciliana, trapiantata in Caldarola (Macerata) nel sec. XV.

I P. di Caldarola furono elevati al rango di conti nel '700. L'ultimo del ramo primogenito fu il tenente colonnello, conte Desiderio. Oggi resta il ramo cadetto a Montecassiano di Macerata.

Angela ebbe chiaro nome come moglie del capitano di ventura Nicolò Mauruzi di Tolentino, il quale fu al servizio di Francesco Sforza, quando il futuro duca di Milano spadroneggiava nella Marca.

Giovanni Evangelista, card. (1548-1620), n. a Caprarola (Viterbo), m. a Roma, familiare di papa Sisto V, stimatissimo per virtù e prudenza, svolse con onore diversi uffici nella Curia romana. Creato arcivescovo di Cosenza (sett. 1587), cardinale (18 dic. 1587), vescovo di Frascati (24 gen. 1611), poi di Porto (6 apr. 1620), si prodigò nelle opere di zelo, particolarmente benemerito nella restaurazione degli edifici ecclesiastici (per es. di S. Lorenzo in Lucina). Presidente della Fabbrica di S. Pietro, favorì il progetto del Maderno. Protesse con magnanimità artisti e letterati, tra cui il Tasso. Il fratello di lui, **Martino**, fondava in Caldarola la Collegiata e il palazzo del Comune. — **CIACONIUS IV**, 179 s. — **PASTOR X-XII**, v. indice dei nomi.

Il nipote di Evangelista, **Giambattista**, fu nunzio apost. in Germania, poi cardinale; personalità eminente alla corte di Innocenzo X (1644-1655). — **CIACONIUS IV**, 579 s. — **PASTOR XIII-XIV**, v. indice dei nomi (anche sotto *Palotta*).

Guiglielmo, pur egli cardinale (1777), e governatore di Roma, fece costruire la maestosa Porta del Popolo, ingresso principale della Roma papale. — **PASTOR XVI-3**, v. indice dei nomi.

Antonio, card. (1770-1834), n. a Ferrara, m. a Montecassiano (Macerata). Terminati gli studi a Frascati e a Roma, ed entrato in prelatura, copri con merito diversi uffici nella Curia pontificia; fu anche commissario di S. Spirito nel 1814, applicandosi con buoni risultati alla riforma degli ospedali romani. Il 10 marzo 1823 Pio VII lo creava cardinale. Nominato legato apost. di Marittima e Campagna da Leone XII, lottò con qualche risultato contro il brigantaggio.

Maria Assunta, venerabile, n. a Force (Ascoli Piceno) il 20 agosto 1878 da Luigi ed Eufrazia Casali (al battesimo le furono imposti i nomi di *Assunta Maria Liberata*), dopo gli undici anni ricevendo la prima Comunione si offrì per sempre a Gesù. Fin dalla prima gioventù si applicò al lavoro per aiutare i genitori e molto si esercitò nella devozione e nella mortificazione. Il 5 maggio 1898 entrò tra le Francescane Missionarie di Maria come sorella coadiutrice, passando da Grottaferrata a Roma, a Firenze, dove emise i voti perpetui. Spinta dall'ardore dello zelo, chiese di essere missionaria tra i lebbrosi della Cina. Sei anni dopo il suo ingresso in religione partì (1904) come missionaria, ma fu addeba a un orfanotrofo di Tung-Eul-Keu nello Shan-si settentrionale. Ivi, mentre si prodigava a servizio del prossimo, fu ben presto colpita dal tifo e ne morì il 7 aprile 1905. Si dice che la stanza mortuaria si riempisse di gratissimo misterioso profumo e che tal fatto si ripetesse durante il trasporto funebre. La fama della sua santità si diffuse anche tra i pagani, favorita dalle guarigioni e conversioni ottenute per sua intercessione.

Il 25 luglio 1923 da Pio XI veniva introdotta la

causa di beatificazione; il 28 febbraio 1932 era dichiarata l'eroicità delle virtù della P. — **AAS 15** (1923) 473-476; 24 (1932) 125-128. — **C. SALOTTI**, *Suor Maria A. P.*, Roma 1925.

Sulla famiglia P. v. *Notizie di Roma*, per l'a. 1829, p. 30; **MORONI**, *Dizion.* VII, 53, 56; **CAJETANUS PROFILIUS**, *Gratulationes*, Roma 1823.

PALLOTTI Vincenzo, Beato (1795-1850), n. e m. a Roma, sacerdote dal 1818, si dedicò ad ogni sorta di ministero in Roma, tanto da emulare S. Filippo Neri. Memorabile la sua eroica assistenza ai colerosi del 1837. Nell'asceta spirituale, toccava tutti i gradi dell'ascetica e della mistica cristiana, fino alle nozze spirituali con Maria V. (31-12-1832).

Per organizzare e perpetuare le sue attività, fondò nel 1835, ponendola sotto la protezione della « Regina degli Apostoli », la *Società dell'Apostolato Cattolico*, che nel 1839 suddivise in tre classi: 1) *Preti e Fratelli Coadiutori* (v. Pallottini), 2) *Suore* (v. Pallottine), 3) *aggregati esterni* (laici e religiosi di ogni specie). Il fine precipuo era aumentare, difendere e diffondere la fede e la carità.

Al Pallotti, che fu anche riccamente dotato di doni preternaturali, si deve inoltre l'istituzione dell'OTTAVARIO dell'Epifania (v.). Consumato dalle penitenze e dalle fatiche, morì il 22 gennaio 1850.

Dichiarato venerabile nel 1887, nel 1932 ne venne proclamata l'eroicità delle virtù, e beatificato nel 1950. Fu tra i primi a vedere l'importanza della collaborazione dei LAICI (v.) all'apostolato gerarchico, chiamato per questo « antesignano e collaboratore dell'Azione Cattolica » da Pio XI.

Il suo spirito continua a insegnare attraverso i molti scritti: *Mese di maggio per i fedeli* (Roma 1833), . . . *per religiosi* (ivi 1852²), . . . *per ecclesiastici* (ivi 1942³), *Epistulae latinae* (ivi 1907), *Lettere* (ivi 1930), *Propositi ed aspirazioni* (ivi 1922), *Iddio l'amore infinito* (ivi 1936), *Regole fondamentali* (ivi 1944), *Memorie* (ivi 1937), ecc.

La parte motrice della Società dell'Apost. Catt. fondata nel 1835 dal P. venne nel 1837 chiamata a vita comune senza voti, e diede origine alla Congregazione (oggi Società) dell'Apostolato Cattolico (volg. *Pallottini*). La società, dal 1854 al 1947 *Pia Società delle Missioni* (decr. di lode 11 luglio 1835; appr. 22 gen. 1904), ha per fine speciale l'apostolato in tutte le sue forme. Conta c. 250 case raggruppate in 16 province o viceprovince, sparse in quasi tutto il mondo (anche in terra di missione, dove tiene diocesi, vicariati e prefetture apost.). Novera c. 2000 membri e più di 150.000 aggregati.

Pallottine, si dicono volgarmente le suore della Congregazione di diritto pontificio (titolo ufficiale: *Suore dell'Apostolato Cattolico*), fondate nel 1843 dal P. Casa madre a Roma, nella Pia Casa di Carità di Via S. Agata dei Goti e casa generalizia pure in Roma, Via di Porta Maggiore. Appartengono al Terz'Ordine francescano e si occupano dell'educazione della gioventù, della cooperazione all'Azione Cattolica e di opere caritative. Fino al 1905 senza voti, professano oggi i voti semplici. Sono sparse in Italia, Stati Uniti ed Argentina, Brasile, in circa 60 case con c. 500 suore.

Dalla Congregazione si è staccato un ramo missionario di diritto diocesano, detto delle *Suore Missionarie Pallottine*, con casa madre a Linnburgo Lahn (Germania), 600 suore e 60 case in

Germania, Svizzera, Polonia, Inghilterra, U.S.A., Honduras Britannico ed Africa.

AAS 24 (1932) 121-24, 41 (1949) 653 s. 42 (1950) 176-82, 204, cf. anche p. 188 s. — Biografie di R. MELIA (Londra 1871), L. VACCARI (Roma 1888), J. T. DE BELLOC (Paris 1895²), LADY HERBERT (Londra 1894), E. WEBER (*Apostel u. Mystiker*, Limburg a. d. Lahn 1927), S. LUCAS (*V. P. Gründer der Gesellschaft des Kathol. Apostolates*, ivi 1931, pp. VIII-446), Fr. AMOROSO (Roma 1950), J. FRANK (Friedberg 1952). — A. ZIEGLER, *V. P., Bahnbrecher des Laienapostolates*, Gossau (St-Gall) 1947. — L. HUETTER, *V. P. il segretario dei poveri*, in *L'Osserv. Rom.* 13 maggio 1948. — A. RUBIN, *Vic. P., precursor, modelo e protetor da Aqao Catol.*, in *Rev. eccl. brasileira* 9 (1949) 49-68. — ENG. MARTIRE, *La vocaz. francescana del B. V. P.*, in *L'Italia francesc.* 25 (1950) 84-92. — Id., in prefaz. alla cit. biografia di AMOROSO. — A. P. WALKENBACH, *Der unendliche Gott und das « Nichts und Sünde »*. *Die Spiritualität V. P.s nach seinen Tagebuchaufzeichnungen*, Limburg 1953. — G. RANOCCHINI, *V. P. antesignano e collaboratore dell'Az. Catt.*, Roma 1943. — Id., *V. P. Suggestimenti per chi vuole conoscerlo*, ivi 1947. — *Studia pallottiana*, Meitingen 1952. — Numero unico (4° fasc. del 1935) di *Stern der Heiden*, pp. 85-146, in occasione del I centenario della società.

J. HETTENKOFER, *Historia piaae Societatis Missionum*, Roma 1935. — Id., *Historia Societatis Apostolatus Catholici*, ivi 1950. — E. PONTI, *La Pia Casa di Carità di Borgo S. Agata*, Roma 1939. — *In den Spuren des Meisters*, Limburg 1936.

PALLU Francesco (1626-1684), n. a Tours, uno dei fondatori della Società Missioni Estere di Parigi. A Parigi conobbe il p. RHODES (v.), il quale era tornato dal Tonchino per chiedere dei vescovi per le sue missioni. Su proposta del nunzio Bagni di Parigi, nonostante le difficoltà portoghesi, P. fu nominato vescovo di Eliopoli, vicario ap. del Tonchino e amministratore delle prov. cinesi del Yunnan, Kweichow, Huwang, Tschwang e Kwangsi, e del Laos (1658). Poste le fondamenta della Società M. E., partì per l'oriente (1662). A Yunthia, capitale del Siam, con mons. Lambert de La Motte (v.) redasse i *Monita ad missionarios* e progettò il collegio per le vocazioni indigene. Dopo un soggiorno in Europa (1667-1670), ripartì. Da un temporale fu gettato sulle Filippine e cadde prigioniero degli spagnuoli. Attraverso il Messico fu di nuovo in Roma (1677), dove, liberato dalla cura del Tonchino, fu nominato amministratore delle missioni cinesi (1679) e l'anno dopo vicario apostolico del Fukien. Rinnessosi in viaggio (1681), giunse in Cina nel 1684 e morì a Monang il 29 ott. di quell'anno. Dal 1912 la sua salma è venerata nella casa « Nazareth » delle Missioni Estere ad Hong-Kong.

BIBL. — M. PALLU, *Essais biographiques sur Fr. P.*, Le Mans 1863. — A. LAUNAY, *Hist. gén. de la Société des Missions Etrangères*, Paris 1894, I, 55-58. — Id., *Lettres de msgr. P.*, Paris 1904, 2 voll. — L. BAUDIMENT, *Fr. P.*, Paris 1934. — Id., *Mémoire anonyme sur Fr. P.*, ivi 1934. — GUILL. DE VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France*, da Enrico IV alla fondazione del Sennario delle Missioni Est., Paris 1942. — HENRI CHAPPOULIE, *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVII s.*, Paris 1943. — Id., *Une controverse entre missionnaires au Siam au XVII s.* Le « Religiosus negociator » du jésuite français J. Tissanier et altri docc. circa il commercio dei chierici, Paris 1943. — F. COMBALZIER, *F. P. évêque d'Héliopolis. Son procès d'information épiscopale à Paris* (6 oct. 1653). *Son sacra à Saint-Pierre de Rome* (17 nov. 1658), in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 4 (Schöneck-Becken-

ried 1948) 33-44. — *Sinica Franciscana. V. Relationes et epistolae Ill.mi D. Fr. Bernardini della Chiesa*, 407 docc. editi e annotati da A. VAN DEN WYNGAERT-G. MENSÆRT, Roma 1954 (pp. LXIII-895); il Della Chiesa fu il coadiutore di P. per la provincia di Fukien (1680), poi (1699) vescovo di Pechino († 1721), intimamente partecipe a tutte le crisi che travagliarono le missioni cinesi prima e dopo la morte del P.

PALLU Martino, S. J. (1661-1742), n. a Tours (parente di Francesco), m. a Parigi. Fattosi gesuita (1678), dapprima insegnò a Rouen, poi si consacrò alla predicazione, infine alla direzione della congreg. della S. Vergine stabilita nella casa professa dei gesuiti a Parigi. Lasciò molti eccellenti libri di pietà e di apologetica che ebbero buon successo di edizioni e, quasi tutti, una versione tedesca. I suoi *Sermons* furono raccolti dal p. SEGAUD (6 voll., Paris 1744-45, 1749-54, Gand 1849-50, con la biografia del P.) e riprodotti nella *Collect. univers. et intégrale des orateurs sacrés* dal MIGNÉ XLVI, col. 9-1057. — SOMMERVOGEL VI, 144-47. — J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1835.

PALMA. Non sempre la P. che compare sulle tombe antiche cristiane nei cimiteri sotterranei romani, è simbolo di martirio. Compare anche nei monumenti pagani come allusione alla vittoria militare sul campo di battaglia, o alla vittoria dell'auriga sui campi di corse, o dei gladiatori nell'anfiteatro. Per i cristiani la P. poteva significare semplicemente la vittoria sul mondo e sul peccato, quando non era un semplice elemento decorativo. Simbolo di martirio può essere solo quando il martirio viene suggerito o provato da altri elementi e circostanze. Ad ogni modo il passaggio dalla significazione di « vittoria » a quella di « martirio » è ben ovvio: il cristiano *vincit cum occiditur*, e in cielo *coronatus possidet palmam*. Cf. Apoc VII 9: *et palmae in manibus eorum*. La P. indicò anche la Vergine Maria, cui si applicò Ecl. XXIV 18: *Quasi palma exaltata sum in Cades*.

Indicò pure (specialmente nelle composizioni bizantine) la Giudea, la Sinagoga, la Chiesa. — v. esempi presso H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét.* XIII-1, 942-61. — H. L. MARROU in *Mélanges d'archéol. et d'hist.* 58 (1946) 109-31, per buone ragioni legge *Palma et laurus* nel misterioso frequente monogramma *P* o *Q*, che altri interpretarono: *Palma feliciter* o *Palma clea*. — W. DEONNA, *L'exvoto de Gynsétos à Delphes: le symbolisme du palmier et des genouilles*, in *Rev. de l'hist. des religions* 139 (1951) 5-58: la P. simboleggia la vita, la potenza, la durata del tiranno greco e della sua dinastia, mentre i serpenti e le rane simboleggiano la fecondità e la continuità perenne.

PALMA il Vecchio, Jacopo Negretti detto P. il V. (1480-1528), n. a Serina di Bergamo, m. a Venezia, pittore, corifeo del gruppo dei pittori bergamaschi che corrono sulla scia dei grandi veneti. Il P. si afferma per un senso di misura solenne, tra la turba degli imitatori del Tiziano e del Giorgione. Sue creazioni preferite sono le *Sacre Conversazioni*, gruppi di santi attorno alla Vergine col Bambino, quasi sempre sullo sfondo di una fiorita campagna, in cui le figure risplendono, nel colorito vibrante e nel disegno accurato, di calda bellezza. Su capolavoro è l'abbagliante *S. Barbara* in S. Maria Formosa a Venezia, ritratto idealizzato — si dice — della figliola Violante. Le altre sue opere di soggetto sacro,

conservate in molte gallerie e musei di Europa, non sono segnate di misticismo più di questa, che assurge a prototipo di un'arte intenta all'esaltazione di un ideale di bellezza serenamente umana.

Un omonimo suo pronipote, detto **Palma il Giovane** (1544-1628), n. e m. a Venezia, fu ugualmente pittore, ma meno potente e originale.

Tranne alcuni anni della sua giovinezza trascorsi fra Urbino e Roma, visse quasi sempre nella città natale, avendo per maestro e ispiratore il Tiziano, di cui ebbe a terminare la *Pieta'*. Del grande maestro subì quasi passivamente l'influsso (e non poco anche di Michelangelo, che aveva avuto modo di studiare a Roma), come dimostra tutta la sua vasta ed enfatica produzione disseminata nelle chiese veneziane. Da ricordarsi la parte rilevante presa dal P. nella decorazione di Palazzo Ducale e le opere eseguite per l'Oratorio dei Crociferi.

PALMA Biagio, barnabita, di Fara Sabina (1577-1635), detto da un'iscrizione *scientiae sanctorum peritissimus*, distinto biografo e critico. Tra le sue operette ascetiche fu molto stimata: *Alti virtuosì interni dell'anima cristiana, con li quali facilmente si può raggiungere la perfezione* (Roma 1616), ristampata più volte, con o senza il suo nome, sotto vari titoli: *Palma spiritualis, Thesaurus indeficiens*, ecc., in latino, tedesco, spagnuolo, francese, libro pieno di unzione, paragonato all'«Imitazione di Cristo» e alla «Filotea di S. Francesco di Sales». La sua *Vita di S. Francesca Romana* (Roma 1626) ha un apparato critico non ordinario per quei tempi. Il P. caldeggiò la consacrazione al S. Cuore di Gesù, specialmente nel libretto: *Core sacro a Gesù distinto in vinti figure e brevemente esplicato in verso et in prosa* (Roma 1626). Tracciò le *Regole* e un piccolo *Trattato* per la «Congregaz. dell'umiltà di S. Carlo». Da lui istituita a Roma per l'assistenza dei malati negli ospedali. — G. BOFFITO, *Bibl. Barnab.* III (Firenze 1934) 93-97. — O. PREMOLI, *St. Barnab.*, Roma 1922. — L. LEVATI, *Men. Barnab.* I (Genova 1932) 158-61.

PALMA (de la) Luigi. v. LA PALMA.

PALMATORIA (volgarmente *bugia*, francese *bugie*, così detta dalla città algerina che nel medioevo fioriva di cererie), basso e piccolo candeliere con poco o niente collo, e piedestallo molto largo, dal fondo convesso (dove forse l'altro nome di *scotula*, quasi «scodella»; ma è più probabile la derivazione da *σκιος* = tenebra). Dal piedestallo parte un manico, che nella P. da camera è talvolta ad anello, in quella liturgica è una lista leggermente convessa e curva.

La P. è un utensile domestico signorile, diventato poi insegna liturgica prelatizia. Il vescovo che solennemente celebra la messa, l'uffizio e altre funzioni, o che vi assiste in piviale o cappa, è accompagnato da un prete o chierico (*bugiarius, minister de candela*) con la P. portante una candela accesa anche di pieno giorno; il bugiario s'accosta al vescovo tutte le volte che, per ragione di rubriche, il vescovo canta o legge. L'uso invalso che il vescovo si serva della P. anche nelle messe lette, nelle processioni, ecc.; non deve valersene il venerdi santo. Chiunque abbia, per diritto o privilegio, l'uso della P., non se ne può giovare presso un superiore. Come i vescovi (e con le stesse restrizioni) hanno l'uso della P. gli abati, inoltre le dignità e anche i canonici di certi capitoli.

Non l'hanno i protonotarij partecipanti e *ad instar* (ai quali però è concesso nella messa letta, in Roma), né gli altri prelati pontifici inferiori. — I. CATALANI, *Pontificale Romanum* I (Par. 1850), e *Cacemoniale episcop.* I (ivi 1860). — J. BAUDOT in *Dict. d'archéol. chrét.* II-1, col. 1099 s.

PALME (*Domenica delle*). v. SETTIMANA SANTA.

PALMENTIERI Arcang. v. LODOVICO DA CASORIA.

PALMERI Guglielmo (1811-1879), n. a Mixbury, m. a Roma, teologo anglicano, personalità eminente nel Movimento di OXFORD (v. II), ravvisò la vera Chiesa nella Chiesa russa, che s'adopò, con l'azione e con gli scritti, per riunire all'anglicana. Indi si convertì al cattolicesimo (battezzato in Roma il 28 febr. 1855, nella cappella del Collegio Romano), con l'aiuto di p. Passaglia. Dei suoi scritti (cf. GILLOW V, 240 s) posteriori alla conversione si ricordano: *Egyptian Chronicles* con tavole di cronologia comparata biblica-egiziana e un'appendice sulle antichità babilonesi e assire (Lond. 1861, 2 voll.); *Commentatio in librum Danielis* (Roma 1874); *Introduction to early christian symbolism* (Lond. 1859); *The patriarch Nicon and the Tsar* (Lond. 1871-76, in 6 voll.), che è la sua opera principale. — v. OXFORD (Movim. di). — S. TYSZKIEWICZ in *Etudes* 136 (1913) 43-63, 190-210, 329-47. — HURTER V³, 1459. — G. H. KNOTT, *The trial of W. P.*, Edinb.-Lond. 1912.

PALMERIO (Palmeri) Nicola, agostiniano (1402-1467), siculo (n. forse a Naro), teologo e filosofo. Per molti anni, insegnando e predicando, specialmente contro gli eretici, rese grandi servizi alla Chiesa. Nel 1440 eletto da Eugenio IV vescovo di Catanzaro, rinunziò; l'anno appresso dovette accettare la diocesi di Orte e Civita Castellana. Poi II, che gli era amico (si fermò a visitarlo nel viaggio a Mantova, 1459), gli commise molte missioni: fra l'altre, una difficilissima a Firenze nel 1460. Fu uno dei cinque vescovi incaricati da Paolo II del processo contro i *fraticelli de lo opinione*, incarcerati in Castel S. Angelo (1466). Per la confutazione e per la storia di essi P. scrisse *De pauperlatate Christi* (Cod. Vat. 4158). Altre sue opere sono perdute. Venne sepolto in S. Agostino di Roma.

LANTERI, *Eremitae religionis August.* I (Roma 1874) 67-8. — PASTOR, II, trad. it., p. 39, 211, 363-5. — PERINI, *Bibliogr. August.* III (Firenze 1935) 48. — *Bollettino storico agostiniano*, Firenze, ann. XII, n. 3, p. 83-6.

PALMIERI Aurelio (1870-1926), n. a Savona, m. a Roma, appartenne agli Eremitani di S. Agostino (dal 1885), poi agli Agostiniani dell'Assunzione (dal 1892), infine (dal 1902) di nuovo agli Eremitani. La maturità del giudizio, la ponderatezza dell'espressione, la gravità del comportamento furono in lui assai meno ammirevoli della erudizione orientalistica; ond'è che dovette essere più volte ripreso, e infine ridotto allo stato laicale. Inviato a Costantinopoli, aveva insegnato teologia e diritto canonico a Kadi Keui. Richiamato dai superiori (preoccupati per la sua salute e per il suo insegnamento), dal 1905 risiedette in Roma fino alla morte (nel 1907-10 fu a Cracovia), consacrato agli studi prediletti: la teologia della Chiesa ortodossa e l'unione delle Chiese. Fu uno dei fondatori del *Bessarione*, rivista di studi orientali, cui diede (dal 1893 al 1926) non meno di 130 articoli. Centinaia e centinaia di studi

affidò anche ad altre riviste italiane e straniere (in particolare alla *Revue d'hist. ecclési.* di Lovanio) e al *Dict. de théol. cath.* Lasciò inoltre una quindicina di opere, fra le quali si consultano ancora utilmente: *Die Polemik des Islams* (Salzburg 1902), *La Chiesa russa* (Firenze 1908), *Vita di Dositeo, patriarca di Gerusalemme* (Fir. 1908), *Il progresso dottrinale nel concetto cattolico* (Fir. 1910), *Nomenclator literarius theologiae orthodoxae Russicae et Graecae recentioris* (Praga 1910-11, 2 voll.), *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa* (Fir. 1911-13, 2 voll.), *La politica asiatica dei bolscevichi* (Bologna 1924), *La geografia politica della Russia sovietica* (Roma 1926). Per gli scritti di P., v. A. PERINI, *Bibliogr. Augustiniana III* (Fir. 1935) 45-48; *Studi bizantini I* (1924) 261-69; *L'Europe orientale* 6 (1926) 519-32.

PALMIERI Domenico, S. J. (1829-1909), n. a Piacenza, m. a Roma, illustre filosofo e teologo, sommanente benemerito della restaurazione moderna del pensiero classico cristiano, alla quale consacrò tutta la sua attività di scrittore limpido, potente, originale e di educatore esemplare. Infatti, ordinato sacerdote a Piacenza nel 1852, ed entrato in quello stesso anno fra i Gesuiti, spese fedelmente la vita a insegnare filosofia, teologia, S. Scrittura (a Fermo, Spoleto, Roma, Maestricht in Olanda), e a fissare in scritto i frutti della sua indefessa meditata ricerca e del suo insegnamento. Richiamato a Roma dall'Olanda (1894), fu teologo della S. Penitenzieria (successo al card. Steinhuber), consulente del S. Uffizio, confessore del conclave, scelto poi da Pio X come membro della commissione per la codificazione del diritto canonico.

Terminate le *Institutiones philosophicae* (3 voll., Roma 1874-76), si consacrò a illustrare vari trattati di teologia dommatica (compreso *De Romano Pontifice, cum prolegomeno de Ecclesia*, Roma 1877, Prato 1902³) e morale (a lui si debbono anche le riedizioni aggiornate del *Compendium theologiae moralis* di GURY, 1907², e dell'*Opus theologicum morale* di BALLERINI, 3^a ediz., 7 voll., 1898-1901). Con minor merito partecipò al dibattito scritturistico difendendo la storicità della Bibbia contro le negazioni dei novatori, in particolare contro il LOISY (*Se e come i sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio*, Prato 1903). Con animo di poeta filosofo e teologo rivisse l'avventura spirituale di Dante nell'eccellente *Comento alla Divina Commedia* (Prato 1898).

Come filosofo, discepolo di TONGIORGI (v.), credette di dover sostituire il *dinamismo all'illuminismo* aristotelico-tomistico (v. MATERIA E FORMA) nella interpretazione metafisica del CORPO (v.). Evidentemente: si lasciò suggestionare dai progressi della fisica teorica moderna, che sembrano mettere in difetto la cosmologia illoriformica (e certo, avrebbe sentito ancor più confortata la sua tesi se avesse assistito agli sviluppi posteriori della meccanica quantica ondulatoria). Non badò che sono diversi (quindi compatibili e complementari) i « punti di vista » della SCIENZA sperimentale (v.) e della METAFISICA (v.); e non avvertì a dovere la solidità delle ragioni che fondano l'illoriformismo. Connesse alla tesi cosmologica dinamistica sono altre sue tesi singolari: circa la realtà delle apparenze eucaristiche, circa la distinzione fra sostanza e accidenti, circa l'unione dell'anima col corpo, circa le condizioni della funzione intellettuale (in particolare, e stavolta per

miglior titolo, egli nega le specie intelligibili come presupposto della inteliezione). In ogni caso, anche là dove meritano dissenso o riserva, le opere di P. restano encomiabili stimolanti esempi di buon metodo positivo-speculativo, che vogliono « ricostruire » (il che è poi « costruire »), non già soltanto « ripetere » centonicamente i grandi del passato cristiano. Cf. *Civ. Catt.*, indici del 1910. — HURTER V³, 1910. — F. BONNARD in *Dict. de théol. cath.* XI, 1835 ss. — *L'Universita Gregoriana del Collegio Romano*, Roma 1929, p. 170 ss. — J. HAMER, *Le corps épiscopal uni au pape*, in *Rev. des sc. philos. et théol.* 45 (1961) 27 ss.

PALMIERI Matteo (1406-1475), n. e m. a Firenze, dove coprì varie cariche pubbliche. Firenze decretò al suo figlio e scrittore solenni esequie, nelle quali Alamanno Rinuccini recitò un ampio discorso funebre. Sul catafalco era esposto il manoscritto del poema *La città di vita*, dal quale il P. sperò gloria.

Gli furono maestri Giov. Sozomeno, Ambr. Traversari, Carlo Marsuppini e forse anche il Filelfo. Dal culto dei classici latini P. trasse anche un ideale di vita morale, che era il meglio delle ispirazioni etiche neoplatoniche e stoiche, non ancora opposte all'etica cristiana ma in essa incorporate; ond'è che il P., insigne umanista, fu pure modello di virtù domestiche e civili.

Lasciò *De temporibus*, cronaca dall'inizio dell'era volgare fino al 1448 (ed. in *Rev. It. Script.*, nuova ediz. a cura di G. SCARAVELLA XXVI-1, Città di Castello 1906-15, p. 1-127); *Historia florentina*, narrazione condotta ora in latino ora in italiano degli eventi d'Italia e di Firenze dal 1429 al 1474 (ed. G. SCARAVELLA ivi XXVI-2, p. 131-194); *De captivitate Pisanorum*, circa la guerra vittoriosa (1405-06) dei Fiorentini contro Pisa (ed. Id., ivi XIX-2, Città di Cast. 1904, p. 1-35); *Vita Nicolai Acciaiuoli*, il gran siniscalco fiorentino della regina Giovanna I di Napoli (ed. Id., ivi XIII-2, Bologna 1918-34, p. 1-31). Rimase inedito il poema volgare *Città di vita* in 100 capitoli, anemica imitazione della Divina Commedia. Vi si narra come l'autore, guidato dalla Sibilla cumana, giunse fino ai campi elisi, dove apprese la sorte toccata agli angeli che rimasero neutrali nella lotta degli angeli ribelli con Dio: quelli, entrati in corpi umani, diventano anime umane e decidono liberamente la propria condotta e il proprio destino di buoni destinati alla beatitudine eterna o di malvagi destinati alla perdizione eterna. Riemergono qui alcuni tratti dell'antropologia e dell'etica platonica di ORIGENE (v.), che attirarono al P. accuse di eresia. Cf. G. BOFFITO, *L'eresia di M. P.*, in *Giornale stor. della letter. ital.* 37 (1901) 1-69. Ma quasi certamente l'opera del P. non va presa come dottrina assertoria di filosofo e teologo, che P. non era, bensì come esercitazione allegoristica su un antico tema del platonismo, che allora ritornava in fama nell'ambiente culturale fiorentino.

Maggior notorietà ebbe il P. dal dialogo giovanile *Della vita civile*, in 4 libri, scritto in volgare (più volte edito dopo il 1529; nuova ediz. a cura di FEL. BATTAGLIA, « *Della vita civile* » di M. P. « *De optimo cive* » di Bart. Sacchi detto il Platino, Bologna, Zanichelli 1944). « Disposto dunque a mostrare la provata vita de' civili virtuosi co' quali più volte s'è vissuto, e potre' vivere in terra, composti questa opera, nella quale Agnolo Pandolfino, antico e bene amestrato cittadino, quasi con domestico ragiona-

mento, spone l'ordine et virtuoso vivere degli approvati civili, rispondendo alle domande fattegli da Franco Sacchetti [il giovane] e Luigi Guicciardini, due ottimi giovani di nostra città » (premio, ediz. cit. p. 5). I dialoghi sono ambientati in Mugello durante la peste del 1430. Il Battaglia, introducendo l'opera, vi trova valori originali (nuova concezione filosofica dell'uomo e del mondo diversa da quella medievale, socialità della morale, primato della pratica sulla teorica, deprezzamento dei « cosiddetti modi purgatori delle virtù, a differenza dei modi sociali », p. XIX, celebrazione della creatività dello spirito...), che altri non trovano o non trovano originali. In realtà, l'opera del P. è un modesto florilegio di « quello che per tutta la vita si richiede all'onesto vivere di ciascuno cittadino virtuoso, secondo gli approvati amaestramenti degli antichi sapientissimi padri nostri » (ivi p. 11). Notevole, semmai, è il proposito consapevole di esprimersi in lingua volgare, la quale fino allora — nota il P. — era povera di cosiffatte opere (« in me stesso più volte considerando nostra lingua volgare non avere autori atti ad inviare il bene vivere di chi si volesse sopra gli altri fare degno, mi disposi comporre questi libri della vita civile, coi quali io potessi giovare il bene diritto proposito di bene disposti civili », proemio, p. 5). Notevole è anche l'attenzione posta dal P. agli impegni etici dei governanti e dei governati non tanto verso se stessi e verso Dio quanto verso la convivenza, benché poi la loro descrizione non sorpassi di molto l'etica e la pedagogia generale e sia ben lungi dal dare corpo a una « scienza della società ». Quanto a dottrina dell'uomo e del mondo, P. non si scosta in nulla dalla tradizionale visione cristiana, che egli ripresenta da letterato, senza pretese sistematiche dimostrative, ma con convinzione e con l'appoggio di osservazioni e di letture personali. Può apparire nuovo il riferimento ai « molti precetti accomodati ad amaestrare l'ottima vita de' civili, i quali, diligentissimamente scritti da varii autori latini e greci, sono stati lasciati per salute del mondo »; ma che la storia sia maestra della vita e che il moderno possa e debba « imitare » i grandi del passato, è un antico luogo comune, ben anteriore all'umanesimo; semmai, l'umanesimo ha allargato il campo del « passato » da ammirare e imitare. E il P. ebbe vaste conoscenze degli scrittori latini pagani e cristiani (dei greci ebbe notizie indirette poiché possedeva scarsamente il greco), e anche degli autori italiani (ammiratissimo è Dante). Cf. ediz. cit. p. XIV ss, le fonti. Circa i rapporti col Vegio, può ben essere che il P. e il V. dipendano da una fonte comune; cf. L. RAINOLDI, *Di una fonte comune della « Vita civ. » di M. P. e del « De educatione liberorum » di Maffeo Vegio, in Giorn. stor. della letter. ital.* 130 (1953) 495-507. In ogni caso, la « imitazione degli antichi » in P. è ancora semplice fenomeno filologico e non si è ancora teorizzata in una nuova visione filosofica della vita. V. UMANESIMO. — La bibliogr. essenziale è ricordata nell'introduz. alla cit. ediz. del Battaglia.

PALMIERI Nic. V. PALMERIO N.

PALMIERI Vincenzo, prete dell'oratorio filipino genovese (1753-1820), n. e m. a Genova, uno dei maestri del giansenismo ligure, toscano, pavese (si intenda « giansenismo » nel senso morbido — ma pur sempre morboso — notato sotto MOLINELLI, v.), scrittore fecondo, vivace, acuto, buon teologo, con-

sigliere, cervello e penna del celebre vescovo di Pistoia e Prato Scip. de Ricci (v.), da quando nel 1784, tramite l'abate Reginaldo Tanzini, entrò con lui in strettissimo rapporto. Da allora il P. sale al posto di protagonista nel movimento teorico del giansenismo, sempre presente quando c'è da attaccare gli antigiansenisti o da rintuzzare i loro attacchi, da confutare la teoria e la pratica della devozione al S. Cuore e delle indulgenze, da denunciare i difetti degli studi scolastici del clero, da colpire l'invadenza e l'avarizia di monaci e frati, da biasimare le pretese di primato temporalistico della S. Sede, da sostenere l'opera di Giuseppe II o del granduca Leopoldo di Toscana (poi imperatore) contro le tracotanze della Curia romana. Il P. scrive articoli e articoli per gli *Annali ecclesiastici* di Firenze (è sua, per es., la risposta confutatoria — apparsa ivi, supplm. ai nn. 33, 45, 56 del 1784 — alla « Lettera di un arcivescovo », edita ad Assisi nel 1784, che criticava la pastorale 3 giugno 1781 del De Ricci sulla devozione al S. Cuore), e ancora opere più ampie e meditate, come l'importante *Trattato storico-dogmatico-critico delle indulgenze* (Pistoia 1786, Genova 1798⁴), inserito nella raccolta pistoiese (n. XI) degli « Opuscoli interessanti la religione ».

Dai primi del sett. 1786 P. è a Pistoia per prepararvi il famigerato sinodo, del quale (18-28 sett. 1786) egli, col TAMBURINI (v.), redige tutti i decreti. Alla fine d'ottobre rientra in Genova. La reazione del clero, dei religiosi e di tutti i fedeli di Roma contro il sinodo pistoiese lo inducono a trasferirsi in Toscana, conteso dal granduca Leopoldo, che gli assegna la cattedra di storia eccles. all'univers. di Pisa, e dal De Ricci, che gli conferisce un canonicato nella cattedrale di Pistoia. Il P. è tutto impegnato a ribattere gli assalti che da varie parti si muovono contro il sinodo; si copre per lo più sotto l'anonimo, ma il suo stile si indovina facilmente.

Leopoldo, in preparazione di un concilio nazionale che avrebbe dovuto sancire le riforme del De Ricci, convoca l'assemblea degli arcivescovi e vescovi toscani. P. non ne era entusiasta. Aperta la riunione (23 apr. 1787, sciolta il 5 giugno), fu la testa direttrice della fazione ricciana, cui aderivano, oltre il De Ricci, il vesc. di Colle Nic. Sciarelli e il vescovo di Chiusi-Pienza Gius. Pannilini. I loro interventi furono redatti quasi interamente dal P., cui si devono anche le memorie inserite negli *Atti*. Gli altri 11 vescovi partecipanti e i 3 arcivescovi, direttamente ispirati dal nunzio Ruffo, riprovarono larga vittoria sui ricciani. Invano il P. tentò di ripresentare le ragioni del giansenismo nella vigorosa *Apologia della pastorale* 16 apr. 1786 del Pannilini contro due pretese lettere del S. Padre Pio VI e le censure di alcuni vescovi della Toscana (tomo VI degli *Atti dell'assemblea*, Firenze, Cambiagli 1787).

Al De Ricci il P. stese la *Lettera pastorale* 5 ott. 1787, autodifesa del vescovo dopo i tumulti di Prato (5 edizioni italiane: a Firenze, a Pavia, a Napoli; inoltre, per desiderio di Leopoldo e di Giuseppe II, una ediz. latina e una tedesca). Preparò pure la lettera inviata dal De Ricci a Leopoldo (23 nov. 1787) contenente un progetto organico di riforma ecclesiastica (*Memorie del De Ricci*, appendice, II, 310 ss); e altresì la *Lettera pastorale* del 1788 (Pistoia 1788), dove il De Ricci replica alle « Annotazioni pacifiche » (Roma 1788) indirizzate a lui dal prete empoiese Giov. Marchetti. A Genova il P., per difendersi contro le accuse mosse dal già gesuita Gius.

Lovat (1734-1811), pubblicava l'opuscolo: *Il Janatismo nel suo carattere*, Avignone [in realtà Genova] 1788).

Alla fine del 1791 il P. inizia il suo insegnamento a Pavia, succedendo a Mart. Natali († 28 giugno 1791). Nell'autunno 1794 ottiene la cattedra di storia eccles., resa vacante dalla giubilazione dello Zola. Dal 10 apr. 1795 è censore regio. Ma ormai si è estraniato quasi del tutto dalla mischia. Dalla Francia vengono nuove idee che chiudono il periodo della politica eccles. di Leopoldo e di Giuseppe II. « Casa d'Austria torna all'ovile e scinde ormai la sua causa da quella dei giansenisti, fioriti rigogliosamente all'ombra della sua protezione e fedeli strumenti della sua politica giurisdizionalistica » (E. CODIGNOLA I, p. C). Il 4 apr. 1791 Leopoldo chiude i seminari generali (compreso quello di Pavia) e concede la riapertura di quelli vescovili, rimettendo la cultura nelle mani dei vescovi fedeli a Roma; la Curia romana ottiene la giubilazione di Tamburini e Zola (autunno 1795). Venuto meno l'appoggio dei principi, le speranze di molti giansenisti italiani si volgono al rivoluzionari francesi, da cui si attendono la sospirata riforma ecclesiastica; gli invasori riconducono Tamburini e Zola all'ateneo pavese. Ma il P. non s'aspettava nulla di buono dalla « detestabile rivoluzione » e dalla « canaglia dei demagoghi » (come, più francamente del P., si esprimeva il Pujati). E il 21 ott. 1796 rassegna all'Amministrazione generale dello Stato in Milano le proprie dimissioni dalla cattedra pavese. Dopo una breve sosta in Lombardia, il 31 marzo 1797 rientra in Genova.

La sua abbondante produzione posteriore (v. CODIGNOLA I, p. CXXVI-CXXVIII) non è che un « prolisso commento » (ivi, p. CII) ai suoi scritti precedenti, sempre ferocemente avversa ai « romaneschi » fedeli al papa, ed ora feramente disdegnosa anche dei democratici « pazzi e fanatici ». A casa d'Austria rimase fedele anche quando il movimento giansenistico fu da essa abbandonato. Dopo la restaurazione chiese alla corte di Vienna (marzo 1816) di poter riprendere la cattedra nella facoltà teologica di Pavia. Ma l'Austria non era più disposta a utilizzare un uomo così carico di polemica.

Il P. morì il 13 marzo 1820 senza rappacciarsi con Roma. Nel movimento si distinse: 1) perché predilesse i problemi teorici, tenendosi lontano dalle manovre politiche del giansenismo militante di un Degola, preoccupandosi assai più delle riforme religiose ecclesiastiche che delle riforme sociali politiche, frequentando assai più i salotti aristocratici che le piazze; 2) perché restò freddo dinanzi alla rivoluzione francese, e fieramente — e un po' ottusamente — avversò il movimento democratico libertario quale dilagò in Lombardia. Per il suo conservatorismo, che nei libertari vede soltanto i reali confortanti eccessi, « egli rimane un uomo del Settecento, e non trascende l'orbita del giurisdizionalismo regalistico: la sua nostalgia sino all'ultimo è tutta rivolta all'età giuseppina e leopoldina » (CODIGNOLA I, p. CII); 3) perché egli conferisce al giansenismo italiano un carattere e un tono violentemente e nettamente scismatico, mettendolo esplicitamente in urto contro la Sede romana, presentata come la « Babilonia spirituale », radicalmente guasta dalla fame mondana di potere e di danaro.

Gli eventi gli diedero torto e gli fornirono motivi di correggere la sua sinistra interpretazione della politica ecclesiastica. Ma egli continuò a credere

che Dio fosse con lui, e a pregare: « Exurge, quare obdormis, Domine? ».

ERN. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze 1941-42 (v. indice dei nomi, nel vol. III), p. LVII-LXIII, XCIX-CII, CCXXV-CCXXVIII; II, p. 3-636 e III, p. 681-84 (carteggio), 738-40 (note del P. relative all'assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana). — S. CIPRIANI, *Vinc. P. giansenista ligure*, Piacenza 1949 (pp. 40). — N. CALVINI, *Il p. Martino Natali giansenista ligure dell'univers. di Pavia*, Genova 1950. — M. VAUSSARD, *Les jansénistes italiens et la Constitution civile du clergé*, in *Revue. historique* 205 (1951) 243-59.

PALOMBI Gaetano (1753-1826), n. a Chiavona Spoletano, m. a Roma, sacerdote, professore di lettere in varie scuole pontificie, si fece buon nome come poeta, autore del *Medoro incoronato* (ne diede saggi fin dal 1792, raccolto e pubblicato postumo nel 1828), in 20 canti di ottave, ognuno dei quali comincia con qualche sentenza, e compiesi con un festevole congedo. Il P. vuol continuare l'Orlando Furioso dell'Ariosto e narra le avventure incontrate da Lucrezia nel tornarsene in patria. Negli episodi, l'autore parla di alcuni fatti del suo tempo; fra l'altro, della riedificazione della basilica di S. Paolo, e del pontificato di Leone XII. Nell'ultimo canto fa onorevole menzione dei più chiari letterati contemporanei ed amici (Antinori, Mezzanotte, Vermiglioli, De Rossi, Battistini, Forti). Appartene all'Accademia degli Arcadi (col nome di *Mireno Eolodense*), degli Insensati (*Rinascete*), dei Forti, dei Fulginei, alla Tiberina, nella quale si fece ammirare con le ottave che recitò quando con solenne adunanza vi si celebrò l'esaltazione di Leone XII al pontificato (1823).

PALOMES Luigi, O.M. Conv. (1834-1906), di Palermo. Quivi insegnò teologia nel Seminario e fu libero docente all'università. Restauratore dell'Ordine in Sicilia, vi aprì 6 conventi dal 1881 al 1905; provinciale, incrementò la formazione dei giovani alla pietà e agli studi. Fu pure definitor generale a vita. Scrittore e storico di valore, chiamato dal Cantù « venerando maestro », lasciò: *Storia di S. Francesco d'Assisi*, Palermo 1873 in 2 voll., che ebbe una decina di edizioni; *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, Palermo 1879; *S. Bonaventura*, Palermo 1874. Rimasero mss.: *Storia monumentale della Chiesa in Sicilia, Lezioni di storia universale, Lezioni di filosofia, Lezioni di teologia dommatica*. — D. SPARACIO, P. L., in *Miscell. franc.* 20 (1919) 54-56. — ANDREA TINI, *Sulla integrità del corpo di S. Francesco*, Assisi 1903, p. 114.

PALOMINO de Castro y Velasco Antonio (1653-1723), n. a Bujalance presso Cordova, m. a Madrid, uno dei più grandi pittori spagnuoli, allievo di Valdés, insegnante a Valdes Leal, poi a Madrid, pittore di camera del re Carlo II. Della sua vasta produzione di carattere sacro, si ricordano la *Confessione di S. Pietro* a Valenza, i 5 quadri nel coro della cattedrale di Cordova, gli affreschi di S. Stefano a Salamanca, della Certosa di Granata e di Paular..., in cui rifulgono le doti sue di nutrita ispirazione religiosa e di tecnica magistrale. Un buon nome si fece anche con la compilazione: *El Museo y Escala optica* (Madrid 1715-25, 3 voll. in fol.), che tratta vari argomenti teorici di pittura; nella terza parte (ristampata a Londra nel 1742) traccia, prima di Ceán Bermudez, le biografie dei pittori spagnuoli, per cui fu detto il Vasari della Spagna.

PALTZ (*von*) **Giovanni**, di cognome **Jenser** o **Genser**, agostiniano, n. a Paltz (oggi Pfalzelt, Treviri). Nel 1462 studia all'università di Erfurt, ricevendo il dottorato. Nel 1467 ivi entra nel convento agostiniano; passa quindi a Heidelberg; infine torna a Erfurt (1483) professandovi teologia per molti anni. Vi ebbe tra i discepoli M. Lutero. Nel 1498, lettore all'univ. di Treviri, dalla cattedra e dal pulpito confermò la città nella fede cattolica e nell'ubbidienza al papa. Il legato pontificio card. Peraudi incaricato di promuovere una crociata contro i Turchi, lo costituì predicatore delle indulgenze nella Turingia, Misnia, Sassonia, Marca. Il P. scrisse allora diverse opere che ne manifestano l'alto animo religioso e la vasta dottrina: *Cocliofidina* (1502), trattato profondo sulle indulgenze; alcuni scritti in onore della Madonna e *De cautelis servandis in absolutioe sacramentali* (anonimo). Morì a Mühleim (oggi Tal-Ehrenbreitstein) il 13 marzo 1511. Le accuse mossegli dai protestanti per la sua dottrina sulle indulgenze e sulla contrizione, sono dettate dalla dogmatica protestante, non già da errori o intemperanze del P.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliol. August.*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 652-3. — CRUSENIO-LANTERI, *Monast. August.*, I (Valladolid 1890) 583. — HURTER, II (1906) 1126-7. — A. GUNDT, *Quid de via salutis Joh. de P. docuerit*, Dôle 1905.

PALUDANO: 1. (*Van den Broeck*) **Arnoldo**, frate minore dell'osservanza, provinciale di Fiandra, professore di teologia, autore di *De foro animae* (potere del confessore, secondo il concilio di Trento), Liegi 1636. — WADDING, *Scriptores*, Roma 1906, p. 32. — HURTER III³, 790 nota 1. — A. TEETAERT in *Dict. de théol. cath.* XI, 1837.

2. (*Des Marets*, *Van den Broeck*, *Van den Poel*) **Enrico**, dei recollecti, liegese (sec. XVI-XVII), tradusse dallo spagnolo in latino due opere di Diego de la Vega. Cf. J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1837.

3. (*Van den Broeck*) **Giovanni** (1565-1630), n. a Malines, m. a Lovanio, ove fu studente (dottore nel 1602), dal 1605 professore di S. Scrittura (successo a Janson, predecessore di Giansenio), rettore (1607 e 1615), canonico di S. Pietro, arciprete. Contro i protestanti scrisse: *Vindiciae theologicae adversus verbi Dei corruptelas* (Anversa 1620 e 1622, 2 voll., discussione dei passi biblici controversi); *Apologusicus mariannus* (Lov. 1623). In gioventù aderì alle dottrine di Michele Baïo. Cf. E. AMANN in *Dict. de théol. cath.* XI, 1837.

4. (*Conte de la Palud*, o *Palu*) **Luigi** o **Ludovico**, card., O. S. B., n. a Varenbon (Bresse), m. a Roma il 21 sett. 1451. Abbate di Tournay e Ambronnay, prese parte al conc. di Costanza (1417), di Siena e Basilea, elevato da Eugenio IV alla sede vescovile, allora molto contesa, di Losanna (6 giugno 1431), trasferito poi alla sede di Avignone (4 nov. 1433), infine a quella di S. Jean-de-Maurienne (25 febr. 1441). Il conc. di Basilea l'aveva incaricato di una missione a Roma presso Eugenio IV (1432) e a Costantinopoli per l'unione dei Greci (1437). L'antipapa FELICE V (v.) l'aveva creato cardinale. Cessato lo SCISMA d'occidente e basiliese (v.), papa NICOLÒ V (v.) accollò nel sacro collegio tre cardinali del già antipapa (il P., Giov. d'Arsty, Gugl. d'Estaing), nonché lo stesso Amedeo di Savoia (19 dic. 1449). — PASTOR I, 369. — CIACONIUS II, 977. — J. SCHWEIZER, Paris 1929 (tesi di laurea).

5. **Michele**, agostiniano (1593-1652), n. a Gand, m. a Lovanio. Addottoratosi nel 1622, fu provinciale dell'Ordine (1634), professore di teologia e preside della facoltà teologica a Lovanio, prefetto apostolico della missione olandese. Per gli studenti scrisse una fortunata *Isagoge sive introductio dialectica* (Anversa 1621), spesso riedita, e una utile *Chronologia* biblica dai tempi di re Saul fino a Ciro di Persia (Lovanio 1628). Studiò S. Tommaso (uscì postumo un suo commento parziale alle prime 6 questioni della I-II^{ae}, Lov. 1664) e S. Agostino (S. *Augustini contra secundam Juliani responsionem*, Lov. 1642, ediz. riveduta di un suo studio del 1617). Partecipò alla lotta contro il nascente GIANSENISMO (v.) in difesa della bolla *In eminenti* di Urbano VIII (1641), della dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso travisata dai giansenisti: v. gli scritti di P. in HURTER III³, 958 e presso J. CARREYRE in *Dict. de théol. cath.* XI, 1837 s. — F. OSSINGER, *Biblioth. Augustiniana*, Ingolstadt-Augusta 1768, p. 651 s.

6. (*De la Palu*) **Pietro**. v. PIETRO de la Palude.

PAMBONE, **Santo** (sec. IV), monaco e abate nel deserto di Nitria, discepolo di S. ANTONIO (v.), celebrato nelle *Vitae Patrum* (v. PADRI) e nelle raccolte di *Aphophthegmata* (v. ivi) tra i più illustri asceti e maestri del MONACHISMO egiziano (v.). Sono meglio conosciuti i suoi detti che i fatti della sua vita. All'inizio del suo tirocinio ascetico gli diedero a meditare il salmo 38^o: «Dixi... posui ori meo custodiam»; e passò la sua vita in pio denso silenzio fiorito di preghiera, meditazione, mortificazione e lavoro manuale. Era di poche parole, ma sostanziose, precise, più sagge che erudite. E morendo poteva rendersi questa splendida testimonianza: «Ho mangiato del mio lavoro, non ho mai parlato in modo da dovermene pentire. Ora, ritorno a Dio; e non ho ancora cominciato a servirlo». S. MELANIA, la maggiore (v.), lo visitò nel deserto. Trovandolo occupato a intrecciare stuoie, depose accanto a lui la sua copiosa offerta. «Dio ve la renda», rispose P. senza distarsi dal lavoro; e ordinò al suo discepolo (Origene o Teodoro) che distribuisse quella somma ai monasteri più poveri. Melania, che ambiva da lui una parola-ricordo, osservò: «Sono 300 libbre d'argento». E P. con austerità più ammirabile che imitabile: «Colui al quale va la tua offerta non ha bisogno di essere informato sull'ammontare di essa». La nobile dama romana assistette ai suoi funerali e ne riportò, come reliquia, il canestro che P. intrecciava quando fu visitato da morte. Si ricordano le sentenze di P. sulla penitenza, sull'obbedienza, sulla povertà (l'abito del monaco, diceva, doveva essere tale che, abbandonato per tre giorni in una pubblica via, non stuzzicasse nessuno a raccoglierlo).

Nutrito di sapienza cristiana, dotato di maestosa presenza, fu ad Alessandria, per invito di S. Atanasio, a confondervi gli ariani. Morì a 70 anni tra il 385 e il 390 (secondo Butler; altri, men bene, dice nel 372-73). È commemorato in occidentale al 1^o luglio (manca nel Martir. Rom.), nei sinassari greci al 18 luglio.

PALLADIO, *Historia lausiaca*, PG 34, 1028-33; PL 73, 1102 s; PL 74, 260 s, 350 s; ediz. di C. BUTLER II (Cambridge 1904) 29-32, 129 s. — *Aphophthegmata Patrum*, PG 65, 368-72. — ACTA S. Jul. I (Ven. 1746) die 1, p. 33-39. — *Synax. Ecclesiae Constantinop.*, ed. H. DELEHAYE, Brux. 1902, col. 829 (al 18 luglio). — v. studi generali sotto MONACHISMO. —

O. WESSELY, *Die Musikanschauung des Abtes Pambo, in Anzeiger d. Oesterreich. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Kl.* 89 (1952) 46-62.

PAMELIO Giacomo (*Jacques de Joigny de Pamèle*), patrologo (1536-1587), n. a Bruges, m. a Mons. Dopo i primi studi compiuti presso i cistercensi di Bonnefe (Namur), a Lovanio si applicò a filosofia (dottore il 27 marzo 1553) e a teologia (licenziato nel 1562). Erà già canonico di S. Donaziano a Bruges (dal 1561) quando fu ordinato sacerdote (21 febr. 1562). A Bruges copri con onore vari uffici, ricevendo vari benefici, mentre attendeva con grande amore allo studio della letteratura cristiana antica e raccoglieva cospicue biblioteche di mss. e libri rari. Poiché la guerra desolava la sua patria, nel 1578 si ritirò a Douai, poi a St. Omer, dove quel vescovo, Giov. Six, lo fece canonico della cattedrale (1580), poi (1581) arcidiacono di Fiandra e vicario generale. Morto il Six (11 ott. 1586), re Filippo II designò P. a succedergli. Non aveva ancora ricevuto le bolle che, in viaggio verso Bruxelles, P. morì a Mons dopo breve malattia.

Grandi meriti si acquistò con le sue accurate edizioni (con introduzioni e note) di antichi padri e scrittori ecclesiastici, riprodotte poi in collezioni più recenti: *Micrologus, de ecclesiasticis observationibus opusculum* di Bernoldo di Costanza (Anversa 1665, ediz. passata in «Maxima Biblioth. Patrum» XVIII e in PL 151, 973-1022); *Institutiones divinarum liter.* di Cassiodoro, libro I finalora inedito (Anv. 1566); *Liturgicon Ecclesiae latinae*, 2 voll. (Colonia 1571; ivi 1675 col titolo: *Rituale Patrum latinorum*. Un testo è in PL 121, 795 ss. Nel vol. II si pubblica per la prima volta il sacramentario gregoriano); *Catalogus Commentariorum veterum selectionum in universam Bibliam* (Anversa 1566); edizioni di S. Cipriano (Anv. 1568); i testi sono dati in ordine cronologico), di *Tertulliano* (Parigi 1584; PL 1-2), di *Rabano Mauro* (postuma, Colonia 1626-27, riprodotta in PL 107-112. L'editore vi ha inserito alcuni lavori del P.: PL 109, 593-636, commento a Giuditta, e PL 112, 833-48, esposizione della lettera a Filemone). Lasciò anche una importante consultazione teologico-giuridica sulla legislazione religiosa del Belgio: *Relatio ad Belgii ordines de non admittendis una in republica diversarum religionum exercitiis* (Anv. 1589; vers. franc., Lyon 1592).

Lavori di P. utilizzati in PL: v. PL 218, 380. — A. C. DE SCHREVEL in *Biographie nation. de Belgique* XVI (1901) 528-42. — HURTER II 13, 291-93. — H. LECLERCQ in *Dict. d'archéol. chrét. XIII-1*, 965-74. — E. AMAANN in *Dict. de théol. cath.* XI, 1838 s. — H. PELLON, *L'antiphonaire de P.*, in *Rev. bénéd.* 1912, p. 411-37. — F. COMBALUZIER, *Pamelius*, in *Ephem. lit.* 71 (1957) 185-86; l'ediz. 1610 del *Liturgicon* riproduce esattamente quella del 1571.

PAMELII. v. PAMPHILI.

PAMMACHIO, Santo, «dottrina et sanctitate conspicuus» (*Martyr. Rom.*, Brux. 1940, p. 369 s). Nessuno prima del Baronio collocò tra i santi il romano P., cugino di S. Marcella, tanto stimato da S. Girolamo, da S. Agostino, da Palladio, da S. Paolino da Nola. È il fondatore della basilica dei SS. GIOVANNI e PAOLO (v.) sul monte Celio in Roma, che fu detta *titolo di P.*, non già *tit. di san P.* (e si badi che parecchi fondatori di titoli, in decorso di tempo, furono gratificati col nome di santo: per es.,

il *titulus Eusebii* divenne *tit. sancti Eusebii*). È vero però che un'iscrizione sulla porta del titolo di P. chiama il fondatore «cultor fidei», la qual denominazione, rileva il Grisar, ricorre nel canone della messa. Del resto, si meritò largamente la gloria di santo.

Discendente dall'illustre prosapia dei Furi e senatore romano, era nato verso il 340. Nel 385 sposò Paolina, figlia di PAOLA (v.), la celebre discepolo di S. Girolamo. Pare che anch'egli si adoperasse (390) affinché l'eretico GIOVINIANO (v.) fosse giudicato dal papa Siricio, benché cercasse di evitare le violenze polemiche di S. Girolamo.

Dopo la morte di Paolina (397), si consacrò più interamente alla vita ascetica e alla pratica della carità. Vestì dimessamente, da monaco; offrì un banchetto a tutti i poveri di Roma nella basilica di S. Pietro; dispensa ai bisognosi tutte le sue sostanze; con FABIOLA (v.) costruisce un OSPIZIO (v.) per pellegrini a Porto, evento importante nella storia della civiltà occidentale.

Morì a Roma nel 410, durante l'invasione di Alarico. È commemorato il 30 agosto.

S. GIROLAMO, *Epist.* 66 (PL 22, 639-47) e in molti altri luoghi. Il santo dedicò vari commenti biblici al condiscipolo e amico. Nel commento ad Amos, I, 1, PL 25, 992, così lo elogia: «Caro P., il tuo nome si rivela veramente profetico (infatti P. significa: uomo di tutte le battaglie), e tu ti mostri soldato in tutti i modi contro il demonio e le potenze avverse». Nell'epistolario di S. Girolamo P. appare fornito di buona cultura latina e greca e interessato ai problemi culturali. Assieme a Oceano, chiede a Girolamo una esatta versione del *Peri archôn* di ORIGENE (v.), per poter valutare la versione diffusa da RUFINO (v.): *Epist.* 83, PL 22, 743. Girolamo gli indirizza l'*Epist.* 57, *De optimo genere interpretandi* (PL 22, 568 ss) come per farlo giudice delle proprie versioni. Lo prega di studiare la lettera di S. Epifanio a Giovanni di Gerus., confrontando il greco con la traduz. latina, e si rimette al suo giudizio: ivi, n. 13, PL 22, 579. Allo stesso scopo gli sottopone la lettera pascale di Teofilo d'Alessandria per l'anno 402: *Epist.* 97, 3, PL 22, 791. — S. AGOSTINO, *Epist.* 58, PL 33, 225 s: il santo ringrazia P. perché ai coloni romani miranti in Numidia P. rivolse un appello efficace affinché abbandonassero il donatismo e ritornassero all'ortodossia. — S. PAOLINO da Nola, *Epist.* 13, PL 61, 213: il santo narra il ricordato banchetto offerto da P., «ecclesiae numerarius». — PALLADIO, *Hist. laus.* 122, PG 34, 1231. — H. GRISAR-A. MERRA, *Roma alla fine del mondo antico I* (Roma 1943²) 47-52. — ACTA SS. Aug. VI (Ven. 1753) die 30, p. 555-563; è espresso il dubbio che P. fosse sacerdote: niente ciò testimonia. — TILLEMONT X, 567-580. — F. CAVALERA, *St. Jérôme*, 2 voll., Lovanio 1927.

Circa la veneranda basilica di P. sappiamo che lungo le navate aveva 24 colonne di granito bigio sormontate da capitelli ionici, e 26 finestre, con altrettanti finestroni rotondi. Cinque finestre arcuate, separate da colonne, erano nella parte superiore della facciata, e due finestroni in fondo alle navate laterali; fuori del portico, a sinistra, dovevano essere due ordini di arcate in laterizio, ad angolo con la facciata, verso la piazza. Ai lati erano forse due torri: di quella a sinistra sono state ritrovate tracce. In epoca non precisata le colonne della parte superiore della facciata furono murate; le cinque finestre arcuate divennero rettangolari; le finestre vennero chiuse e della antica facciata rimasero solo gli «oculi» e la parte inferiore.

Il pavimento si trovava a 60 cm. sotto l'attuale, formato da lastroni di marmo bianco: nel sec. XIII fu rialzato dai Cosmati che lo tappezzarono con mu-

saici. Lastre marmoree e colonnine adornavano la tribuna e le pareti; grandi affreschi di soggetto biblico la navata centrale. Il tetto era stato coperto con gli stessi tegoli della casa romana avanti i bolli del II e del III secolo; in fondo alla navata di sinistra si apriva una scala costruita da papa Simmaco. Nei primi secoli la basilica fu molto frequentata: i romeni entravano dal Clivo di Scuro, attraversavano alcuni ambienti della casa prossimi al Clivo; dopo essersi recati nell'oratorio del Salvatore, nell'aula dell'Orante e alle Confessioni, si riunivano nella basilica superiore, presso il « puteus », in fondo al quale erano le reliquie. La basilica, danneggiata nel 410 da Alarico, fu restaurata da Leone I e Adriano I. L'assedio di Enrico IV e le devastazioni del Guiscardo nel 1084 la distrussero quasi interamente. Fu riedificata sotto Pasquale II e Adriano IV. Sono di quel tempo (alcuni la ritengono di epoca pammachiana) l'abside con la bella galleria esterna ornata di colonnine romanico-lombarde; il magnifico campanile nelle cui pareti furono inserite le scodelline di ceramica colorata; il pavimento cosmatesco. A ricordo dell'opera restauratrice del cardinale titolare, Giovanni dei conti di Sutri, fu posta la lunga iscrizione sull'architrave del portico della facciata. Grandi affreschi decorarono le pareti; forse fu anche costruita la « schola cantorum » in fondo alla navata centrale ed eretto l'altare principale sulla Confessione sotterranea.

In questo stato la basilica rimase per vari secoli, con qualche restauro dopo il 1454 e verso il 1530. Nel 1575 il card. di Pelleve restaurò tetti, mura e pavimento; innalzò all'ingresso una artistica tribuna di marmo, scoprì il sepolcro sotterraneo dei martiri, e fece trasportare le reliquie in chiesa. Il card. Carafa di Napoli fece affrescare nel 1587 l'abside dal Pomarancio e il card. Cusano nel 1598 rinnovò il soffitto. Nel 1689 il card. Howard, e nel 1715 il card. Paolucci modificarono l'interno in modo da distruggere quel che rimaneva della basilica primitiva. Nei nostri tempi vasti restauri intraprese il titolare card. Spellman.

PAMMOLLI. v. TOMMASO di Gesù.

PAMPALON Alfredo, redentorista, n. il 24 nov. 1867 a Notre-Dame de Levis presso Quebec in Canada, m. il 30 sett. 1896 a Sainte-Anne de Beauré presso Quebec. Dopo un'adolescenza angelica, si preparava all'attività commerciale, quando si chiari la sua vocazione religiosa e, ristabilitosi da una malattia, entrò a 19 anni fra i Redentoristi di Beauré. A St. Trond in Belgio vestì l'abito religioso l'8 sett. 1886 e l'8 sett. 1887 emise i voti. Compì gli studi filosofici e teologici a Beauplateau nel Lussemburgo — alla mediocrità dell'ingegno suppliva con la tenacia nel lavoro e con la preghiera — e il 4 ott. 1892 celebrò la prima messa. Con totale dedizione s'applicò alla cura d'anime in Mons (1893). Ma già sulla fine del 1894 fu colpito da tisi mortale. Per consiglio

dei medici e dei superiori, ritornò al clima nativo di Beauré in Canada. Vi giunse il 15 sett. 1895. Vi passò un anno in pia, paziente, fervorosa aspettazione della morte, maturando la sua santità.

Il processo di beatificazione, avviato nel 1907 in Canada, nel 1908 in Belgio, fu introdotto a Roma nel 1920: AAS 14 (1922) 166-69. — P. PAMPALON (fratello), *Une fleur canadienne*, Montreal 1902, Ville St. Louis 1907. — V. MARCHAL, *Le bon père Alfred*, Beauré 1915.

PAMPILJ (*Pamfilj*), antica famiglia principesca romana oriunda da Gubbio, che diede alla Chiesa papa INNOCENZO X (v.). Si estinse nel 1760 trasmettendo il nome e le ricchezze ai Doria Landi e ai Borghese Aldobrandini.

La storia della Chiesa ricorda con onore **Girolamo**, zio di Innocenzo X, in gioventù discepolo di S. Filippo Neri, uditore di Rota, prefetto della S. Penitenzieria, creato cardinale da Clemente VIII (1604) e da Paolo V vicario dell'Urbe. Morì in Roma a 66 anni l'11 ag. 1610 e fu sepolto nella chiesa Vallicelliana, cui passarono in eredità tutti gli oggetti preziosi della sua cappella privata. — CIACONIUS IV, 361.

Altri personaggi ecclesiastici si muovono attorno a INNOCENZO X (v.) e prendono rilievo da lui. La famiglia raggiunge il massimo della sua potenza ed entra in decadenza con **Olimpia Maidalchini** (« Cardinal Padrone »), n. nel 1524, che ebbe grande influenza sul cognato papa (infine relegata ad Orvieto da Alessandro VII e morta di peste nel 1657). Il figlio di lei **Camillo** (1622-1666), n. a Napoli, m. a Roma, generale della Chiesa, comandante della flotta pontificia, governatore di Borgo, fu creato cardinale dallo zio (14 nov. 1644); ma per continuare la stirpe il 21 genn. 1647 rinunciò alla porpora e, contro il volere della madre, sposò Olimpia Aldobrandini, vedova di Paolo Borghese, principessa di Rossano, dalla quale ebbe due maschi e tre femmine. Si fece grande onore per cultura enciclopedica, per liberalità verso i poveri e mecenatismo. — CIACONIUS IV, 667 s.

Benedetto († a Roma 20 marzo 1730 durante il conclave), pronipote di Innocenzo X, gran priore di Roma, fu creato cardinale da Innocenzo XI (1 sett. 1681), legato di Bologna da Alessandro VIII. Cf. LINA MONTALTO, *I tre anni della legazione P. a Bologna* (1690-1693), in *Nuova Antologia* 532 (1943) 21-38: lettere e relazioni riguardanti l'amministrazione del card. Benedetto.

PASTOR XIII-XVI (v. indici dei nomi). — I. CIAMPI, *Innocenzo X e la sua corte*, Roma 1878. — G. BRIGANTE COLONNA, *Olimpia P.*, Milano 1941. — v. INNOCENZO X.

FINITO DI STAMPARE
NEGLI
STAB. RIUN. D'ARTI GRAFICHE
DELLA
CASA EDITRICE DR. FRANCESCO VALLARDI
APPIANO GENTILE (COMO)
SETTEMBRE 1963

