

STUDIA

GIUSEPPE ORLANDI

L'USO DEGLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI *

NOTE DI STORIA DELLA LETTERATURA RELIGIOSA
DELL'ETÀ MODERNA ¹

SOMMARIO

PREMESSA

I. — L'« EXEMPLUM »: SIGNIFICATO, TIPOLOGIA E FUNZIONE; 1. - *Significato dell'« exemplum »*; 2. - *Tipologia dell'« exemplum »*; 3. - *Ruolo storico-funzionale dell'« exemplum »*;

II. — GLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO; 1. - *Criteri per l'uso degli « exempla »*; 2. - *Applicazione pratica*; 3. - *Valutazione critica*.

CONCLUSIONE

PREMESSA

La figura e l'opera di s. Alfonso Maria dei Liguori appaiono singolari per più di un motivo. Per limitarci ad un solo aspetto, la sua attività letteraria sorprende per la vastità e la durata della for-

* Queste pagine costituiscono il testo, ampliato, della relazione tenuta il 14 IX 1988 all'VIII Convegno di Studio (« Santità e Agiografia ») dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Terni, 12-15 IX 1988).

¹ Sull'argomento, cfr. G. CACCIATORE, *Le fonti e i modi di documentazione*, in S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, I (*Introduzione generale*), Roma 1960, 119-290; D. CAPO-NE, *Le citazioni nelle opere ascetiche di S. Alfonso*, *ibid.*, 293-388; R. CANTEL et R. RICARD, *Exemplum*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1960; S. LO NIGRO, *Esempi*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, diretto da V. Branca, 2^a edizione, II, Torino 1986, 201-204; P. HITZ, *Maria und unser Heil*, Limburg 1951, 68, 239, 312-313, 346-347.

tuna editoriale. Secondo dati aggiornati fino al 1933, risulta, ad esempio, che la *Theologia moralis* ebbe 9 edizioni durante la vita dell'autore, e ben 73 successivamente; la sintesi di tale opera, l'*Homo apostolicus*, 118 edizioni; le *Visite al SS. Sacramento*, 2.017; le *Glorie di Maria*, più di 1.000; la *Pratica d'amar Gesù Cristo*, 535; l'*Apparecchio alla morte*, 319. Il totale delle edizioni delle opere del Santo raggiungono l'incredibile numero di circa 20.000².

Tra le personalità che nel corso dell'Ottocento vennero in contatto con gli scritti di s. Alfonso — dandone un giudizio positivo — va menzionato John Henry Newman (1801-1890), che gli attribuiva il merito di averlo aiutato a superare l'ultimo ostacolo al suo ingresso nella Chiesa cattolica. Nell'*Apologia pro vita sua*, fu lui stesso a narrare le circostanze di tale incontro³. Anche Sören Kirkegaard (1813-1855), per menzionare un altro grande del secolo scorso, riconosceva di aver tratto profitto dagli scritti del Santo, compresi gli « exempla » in essi contenuti⁴.

Ma non mancò allora anche chi espresse giudizi fortemente critici nei confronti di s. Alfonso e della sua opera. Per esempio, Ignaz von Döllinger (1799-1890). Prima di esporre il punto di vista di quest'ultimo, è opportuno ricordare che la diffusione degli scritti alfonsiani ebbe ritmi differenziati nei diversi ambiti geografici. Accanto a Paesi che si mostrarono subito ricettivi, ve ne furono altri che per una serie di circostanze si rivelarono meno permeabili.

E' il caso della Germania, che — tra quelli europei — fu uno dei Paesi in cui il magistero di s. Alfonso incontrò maggiori difficoltà ad imporsi. In un primo tempo si era sperato che le cose andassero diversamente, dato che alcune opere del Santo ebbero edi-

² Cfr. M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I, La Haye-Louvain 1933, 335. Il numero delle opere di s. Alfonso edite è di 128. Cfr. F. FERRERO-S. BOLAND, *Las obras impresas por S. Alfonso Maria de Liguori*, in « Spicilegium Historicum C.S.S.R. » (d'ora in poi: *Spic. Hist.*), 36-37 (1988-1989), 485-543.

³ Alla fine del 1842, Newman aveva ricevuto in dono alcuni libri da un amico, il sacerdote cattolico Charles W. Russel (1812-1880), storico e pubblicitario. Tra essi vi era un non meglio specificato « volume di prediche di Sant'Alfonso de' Liguori ». Nonostante la prevenzione per l'autore — i cui scritti egli conosceva solo « dagli estratti che comunemente se ne facevano », e che « avevano enormemente alimentato » i suoi pregiudizi contro la Chiesa cattolica — Newman lesse tale volume e dovette ricredersi: « mi ricordo soltanto confusamente cosa imparai dal volume di cui ho parlato; ma dev'essere stato un acquisto importante [...]; in quelle prediche (piuttosto sembravano pezzi di prediche, buttati giù da un ascoltatore) vi sono molti passi che potrebbero definirsi esempi leggendari; ma la loro sostanza è una predicazione semplice, concreta e impressionante, delle grandi verità necessarie alla nostra salvezza ». J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Firenze 1970, 174-175. Cfr. G. VELOCCI, *Sant'Alfonso visto da Newman*, in « Rivista di vita spirituale », 40 (1986), 167-180.

⁴ G. SCHERZ, *Alfons von Liguori und Sören Kirkegaard*, in *Spic. Hist.*, 6 (1958) 416.

zioni tedesche mentre egli era ancora in vita. Le *Glorie di Maria*, ad esempio, vennero pubblicate ad Augusta fin dal 1772⁵. Da quando vi si erano stabiliti (1841), i Redentoristi non avevano mancato di adoperarsi per far sempre più conoscere la figura e l'opera del loro Fondatore. Avevano, ad esempio, tradotto i suoi scritti principali, nella speranza che in un tempo più o meno breve potessero conseguire — sia tra il clero che tra il popolo — quel successo che gli aveva arriso altrove. In realtà, in terra tedesca tali scritti non avevano tardato a subire degli attacchi. Ad opera di liberali come il Reichsrat bavarese L. von Oettingen-Wallerstein, ma anche da parte di riviste ultramontaniste: e non tanto in riferimento alle dottrine morali del Santo, quanto « a causa della mancanza di critica nell'inserimento di storie meravigliose nelle sue "Glorie di Maria" »⁶.

Le sue opere devozionali, « e in primo luogo le "Glorie di Maria" erano considerate come poco serie e, a causa delle loro narrazioni di miracoli poco critiche, respinte anche dall'ala "ultramontanista", tutta legata a Roma, che si era formata tra i teologi tedeschi. Tutt'al più, secondo le idee allora correnti, sembravano destinate ad alimentare la vita ascetica e mistica delle monache e dei monaci, ma non la vita quotidiana del laico cristiano del quale si occupava la teologia morale »⁷. Gli attacchi « furono seguiti da una calma provvisoria, dovuta anzitutto al fatto che gli editori degli scritti di Alfonso come Michael Haringer omisero i passi incriminati »⁸.

Tale calma durò fino al 1871, allorché — in occasione della sua proclamazione a dottore della Chiesa — venne intrapresa una vera campagna contro il Santo. « La scelta del momento non era dovuta al caso. La reazione che il dogma dell'infallibilità aveva suscitato in Germania, l'inizio del movimento vecchio-cattolico e varie misure prese dal governo del Reich dettero il segnale di avvio del "Kulturkampf" che fu condotto in nome d'una "scienza tedesca" illuminata contro l'oscuro "romanismo" e "ultramontanismo". E non

⁵ C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg-Paderborn-Paris 1931, 271.

⁶ O. WEISS, *Alphonse de Liguori et la théologie allemande du XIXe siècle*, in AA.VV., *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, Paris 1987, 190.

⁷ *Ibid.*, 190-191.

⁸ *Ibid.*, 211. Analoga operazione verrà compiuta da A.J. Krebs, che, nella sua traduzione delle *Glorie di Maria* (*Die Herrlichkeiten Mariä, vom hl. Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori. Neu aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben*, Regensburg 1903), sostituì un certo numero di « exempla », ivi contenuti, con quelli tratti da altre opere alfonsiane. Cfr. DILLENCHNEIDER, *La mariologie* cit., 273. Le *Glorie di Marie* vennero attaccate anche da A.V. MÜLLER, autore di *Alfons von Liguori und der Madonnenfetischismus, oder di « Religion » des Romanismus*, Halle a. S. 1902. Il terzo capitolo era intitolato: « Heilige Camorra ».

fu certo un caso che l'attacco venisse lanciato da un uomo che era diventato il portavoce dell'opposizione all'interno della Chiesa di Germania, cioè Ignaz von Döllinger [...]. Prima del 1870, egli si era battuto in favore di una teologia tedesca libera da ogni tutela e che potesse, per ciò stesso, rivendicare il titolo di scienza. Una casistica italiana non poteva inserirsi in questo progetto. Ancora meno se ne era autore Alfonso de Liguori, le cui storie di miracoli lo avevano urtato fin da quando passava per "arciultramontanista". Il modo con cui il Santo usava le citazioni finì per mettere fuori di sé l'erudito critico che si sentiva tributario del metodo storico »⁹.

Döllinger contestava decisamente quello che il Redentorista Dilgskron aveva scritto a proposito delle *Glorie di Maria*, che cioè nell'Ottocento alcuni dei racconti contenuti nell'opera alfonsiana non avrebbero potuto « superare il vaglio anche di una giusta critica; ma al tempo del Santo avevano ancora tutti i segni di verosimiglianza e potevano a ragione sostenersi anche di fronte all'ipercritica ». Infatti — replicava il Döllinger — tali racconti erano « in gran parte così azzardati, e perfino scandalosi », che « anche nel secolo passato non potevano vantare nessun "segno di verosimiglianza" »¹⁰. Oltre a questa critica relativa ai contenuti del libro — da lui ritenuto il frutto di un cervello esaltato e fanatico — il Döllinger rilevava in esso la presenza di citazioni inesatte, che inficiavano e compromettevano anche l'eventuale validità delle dottrine teologiche illustrate¹¹. Appunto che, del resto, poteva estendersi anche ad altri scritti del Santo, se — come affermavano le *Vindiciae Ballerinianae*¹² — il p. H. De Fooz (1829-1895) aveva impiegato più di quindici anni per tentare di correggere le citazioni errate contenute nelle sue opere ascetiche¹³. Per quanto riguarda la seconda obiezione, gli studiosi, anche quelli appartenenti alla Congregazione del SS. Redentore, hanno preso atto della parte di fondatezza che essa conteneva. Il p. J. Litz (1865-1952), ad esempio, provvide a rivedere accuratamente le citazioni, ad aggiungere note storiche e delineare una sintesi della mariologia di s. Alfonso, allorché curò e pubblicò una

⁹ WEISS, *Alphonse* cit., 212-213. Dello stesso autore si veda anche l'importante saggio *Döllinger et les Rédemptoristes*, in *Spic. Hist.*, 38 (1990) 393-444.

¹⁰ I. VON DÖLLINGER u. F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralthologie in der römischen Kirche*, Nördlingen 1889, 404. Nel corso di questo saggio attribuiremo a Döllinger quanto di polemico nei confronti di s. Alfonso è contenuto nell'opera pubblicata da DÖLLINGER e da REUSCH. Tale scelta si basa su WEISS, *Alphonse* cit., p. 214.

¹¹ DILLENSCHNEIDER, *La mariologie* cit., 274.

¹² *Vindiciae Ballerinianae, seu gustus recognitionis Vindiciarum Alphonsianarum*, Bruges-Bruxelles 1873, 104.

¹³ DÖLLINGER u. REUSCH, *Geschichte* cit., 404-405.

nuova edizione della traduzione delle *Glorie di Maria* che aveva realizzata il p. Krebs¹⁴.

Di tale critica del Döllinger — condivisa da studiosi come F. Meffert, secondo il quale i racconti mirabili riportati nelle *Glorie di Maria* sarebbero di grave nocumento alla pietà cristiana e aprirebbero un largo varco alla superstizione¹⁵ — il minimo che si possa dire è che l'eminente storico tedesco non aveva idee molto chiare né sul concetto di « exemplum », né sul suo ruolo nella storia dell'agiografia, e più in generale della letteratura ecclesiastica e profana. Inoltre, non era aggiornato sulle ricerche che allora si stavano compiendo su tale materia da storici come Albert Lecoy de la Marche (1839-1897), autore di un saggio che viene ancora oggi citato (*La chaire française au Moyen Age*, 1868).

Negli ultimi tempi l'« exemplum » è sempre più andato attirando l'attenzione degli specialisti, come prova l'abbondante bibliografia che possediamo¹⁶. In questa sede ci limiteremo a menzionare due importanti contributi, frutto di ricerche interdisciplinari: gli Atti della Tavola rotonda organizzata dall'École Française di Roma nel 1979¹⁷, e un'indagine realizzata dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi¹⁸.

¹⁴ *Herrlichkeiten Mariä vom hl. Kirchenlehrer Alfons M. von Liguori vollständig umgearbeitet. Die revidierten Belegstellen des hl. Verfassers nebst Erläuterungen zum Texte*, Regensburg 1922. Cfr nota 8. Sull'argomento, cfr. anche CAPONE, *Le citazioni cit.*, 336-338.

¹⁵ DILLENCHNEIDER, *La mariologie cit.*, 275.

¹⁶ C. DELCORNO, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica* (1970-1980), in « Lettere Italiane », 33 (1981) 250-257; LO NIGRO, *Esempi cit.*, 204.

¹⁷ AA.VV., *Rhétorique et histoire. L'« exemplum » et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* (Table ronde organisée par l'École Française de Rome, 18 mai 1979), in « Mélanges de l'École Française de Rome / MEFREM », 92 (1980) 1-179.

¹⁸ AA.VV., *L'« exemplum »* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 40), Turnhout, Brepols, 1982.

I. — L'« EXEMPLUM »: SIGNIFICATO, TIPOLOGIA E FUNZIONE

1. - *Significato dell'« exemplum »*

L'« exemplum » è stato definito un vero e proprio racconto, con finalità estremamente pratica: « indicare, per mezzo di un aneddoto, quale deve essere il comportamento quotidiano dei fedeli »¹; « un racconto generalmente breve, dato per autentico, e messo a servizio di una parola — la predicazione — per suffragare una verità morale. Esso è definito dunque dalla sua funzione ed eventualmente anche dalla sua struttura narrativa. Il contenuto tematico di un *exemplum* può essere tratto sia da una fonte dotta scritta (per esempio i *Dialoghi* di Gregorio Magno, le *Vite* dei Padri, o anche una raccolta di *exempla* precedenti), sia da una tradizione orale raccolta personalmente dall'autore dell'*exemplum* o da un altro chierico degno di fede che gliela abbia riferita (*exemplum personale*) »². Dopo aver detto che anche per lui, in senso stretto, l'« exemplum » è « un breve racconto che illustra e prova un principio morale, un concetto: una *illustrative story* », C. Delcorno — uno dei maggiori storici della predicazione italiani — aggiunge che in senso più ampio « il termine sta a designare “tutto il materiale narrativo e descrittivo del passato e del presente” (Welter): non solo racconti dunque, ma anche similitudini, proverbi, episodi tratti dalla Scrittura e dalla letteratura profana, dalla agiografia e dalla favolistica. Questo materiale narrativo, ricchissimo soprattutto nei sermoni rivolti al popolo, ma presente, sia pure in dose più ridotta, nel sermone universitario e perfino nella *lectio* universitaria, è di enorme interesse per lo studioso di letteratura, e in particolare delle origini della letteratura europea. L'*exemplum* è morfologicamente la prima manifestazione della narrativa medievale »³. L'« exemplum » medievale « non desi-

¹ R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, 138.

² J.-C. SCHMITT, *Religione folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988, 99. L'« exemplum » è un procedimento letterario « che ha conosciuto una grandissima voga nella predicazione e nella letteratura spirituale del Medio Evo. Diventato allora uno strumento pedagogico, destinato all'insegnamento morale o religioso, il suo impiego è tuttavia assai anteriore al cristianesimo. Sotto forme diverse (parabola, racconto, leggenda, favola, ecc.), era in auge presso gli antichi popoli orientali [...]. Era presentato come un precedente, un modello o un'illustrazione; non implicava necessariamente una qualifica giuridica o morale, mentre gli autori cristiani l'impiegarono quasi sempre in questo modo ». CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., coll. 1885-1886. Cfr. B. GEREMEK, *L'« Exemplum » et la circulation de la culture au Moyen Age*, in AA.VV., *Rhétorique* cit., 156.

³ C. DELCORNIO, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, 19-20. Dello stesso autore va segnalato il volume intitolato *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Ri-*

gna mai un uomo, ma un racconto, una storia da prendere nel suo insieme come un oggetto, uno strumento d'insegnamento e/o d'edificazione »⁴.

Dal momento che il termine « exemplum » viene spesso scambiato indifferentemente con generi letterari analoghi, sarà bene dare qualche nozione — anche se elementare — di alcuni di questi ultimi. I principali sono: l'apologo, la favola, la fiaba, la leggenda, il miracolo, il racconto, il romanzo, ecc.⁵.

L'*apologo* è una breve narrazione con finalità educative, nella quale sono introdotti a parlare animali o cose inanimate. Agli apologi evangelici è riservato il termine di *parabola*⁶.

La *favola* è anch'essa una breve narrazione, ma per lo più in versi, « in cui agiscono e parlano animali, piante o altri esseri inanimati, e che racchiude un insegnamento morale, spesso dichiarato esplicitamente dall'autore ». I suoi « caratteri fondamentali furono segnati già da Esopo e universalmente diffusi da Fedro: essenziale è che essa racchiuda una verità morale o un insegnamento di saggezza pratica, e che vi agiscano, tra loro o insieme con uomini, animali o talvolta esseri inanimati, sempre però tipizzazioni e quasi stilizzazioni di virtù e di vizi umani »⁷.

La *fiaba* è una narrazione in prosa, che « ha per protagonista di solito l'uomo, nelle cui vicende intervengono spiriti benefici o malefici, demoni, streghe, fate, ecc.; ha molto maggiore sviluppo narrativo; carattere più dichiaratamente fantastico; non ha necessariamente fine morale e ammaestrativo; ha origine popolare e sviluppo per tradizione orale »⁸.

La *leggenda*, pur avvicinandosi alla favola, se ne distingue « perché si presenta, per quanto possa essere fittizia nel fondo, con rapporti precisi che la legano a un personaggio storico o dato per tale »⁹.

nascimento (Bologna 1989), che non abbiamo potuto debitamente utilizzare, perché al momento della sua pubblicazione queste pagine erano già state preparate per la tipografia.

⁴ J. LE GOFF, *Définition et problèmes*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 28. Le « artes praedicandi » medievali annoveravano gli « exempla » tra le prove del sermone, insieme alle « auctoritates » e alle « rationes ». J.-C. SCHMITT, *Sermons « ad statum » et « exempla »*, *ibid.*, 154.

⁵ V'è chi include tra gli « exempla » anche racconti orientali, narrazioni miracolose, favole antiche, racconti conventuali, aneddoti, racconti biblici e parabole, miracoli, osservazioni di storia naturale, narrazioni mitologiche, ecc. « Raccontati ed ascoltati, dovevano illustrare, avevano per vocazione di servire di esempio, dovevano imporre un modo di comportamento ». GEREMEK, *L'« exemplum »* cit., 177.

⁶ *Lessico universale italiano*, VII, Roma 1971, 513.

⁷ *Ibid.* Cfr. R. AIGRAIN, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, 129.

⁸ *Ibid.*, 130. Cfr. A. JOLLES, *Forme semplici*, Milano 1980, 201-227.

⁹ *Lessico* cit., 523. Cfr. JOLLES, *Forme* cit., 30-89.

Il *miracolo* « è l'indicazione di un fatto che sorprende, che desta stupore, che sorpassa la potenza naturale o superandola (*miracolo supra naturam*) o opponendosi ad una inclinazione particolare del creato (*contra naturam*) o creando un fenomeno inattuabile nelle attuali condizioni naturali (*praeter naturam*). La scienza suppone la stabilità delle leggi naturali, ma il miracolo sospende l'applicazione di tali leggi; non si nega quindi la mutua interferenza delle leggi fisiche, ma essa non è tale da essere turbata dal miracolo »¹⁰. A partire dalla fine del sec. XII, « il *miraculum* entra nella categoria degli "exempla" utilizzati nella predicazione e nell'insegnamento, e si riferisce anche ai prodigi del mondo naturale » o « mirabilia »¹¹.

Il *racconto* è una narrazione « parlata o scritta di fatti o avvenimenti. Può riferirsi alla realtà [...] oppure a cose fantastiche, immaginarie [...]. In questo secondo caso si tratta di un genere letterario pressoché universale, di solito con sviluppo più lungo rispetto alla novella »¹².

Il *romanzo* è un'« ampia narrazione in prosa di avvenimenti fantastici, totalmente immaginati dall'autore o ispirati a fatti avventurosi ». Si chiama romanzo *storico* quando « i personaggi si muovono su uno sfondo di fatti storici e agiscono secondo la psicologia e i comportamenti sociali che l'autore attribuisce al periodo trattato »¹³.

2. - Tipologia dell'« exemplum »

Dal punto di vista tipologico, gli « exempla » presentano una grande varietà. Non meraviglia quindi che numerosi studiosi si siano cimentati nel tentativo di classificarli.

Il Lecoy de la Marche, ad esempio, li suddivide in quattro classi, a seconda che sono tratti: dalla storia o dalle leggende; dagli avvenimenti contemporanei; dal « genio popolare » o dalla « tradizione »; dai bestiari, sotto la forma di descrizioni o moralità¹⁴.

Il Welter, basandosi sulle fonti che li forniscono, individua due grandi classi di « exempla »:

¹⁰ R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, 306.

¹¹ *Ibid.*, 310, 400, 410.

¹² *Dizionario italiano ragionato*, Firenze 1988, 1463-1464.

¹³ *Ibid.*, 1567.

¹⁴ A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Age*, Paris 1886, 302-305, cit. da J. LE GOFF, *Types d'« Exempla »*, in AA.VV., *L'« Exemplum »* cit., 39.

1) « i “monumenti letterari”, sacri (Bibbia, scritti dei Padri e degli scrittori ecclesiastici medievali, Vite dei Santi, raccolte di miracoli, racconti di apparizioni) e profani (opere letterarie, storiche, poetiche e filosofiche dell'antichità profana e del Medio Evo, le cronache, le leggende, i racconti orientali, le favole, i racconti d'animali, i trattati di geografia, i trattati De natura rerum o De proprietatibus rerum, le favole) »;

2) « “l'esperienza personale dell'autore” (ricordi ed esperienze religiose, tradizioni locali o universali, usi) ».

A detta dello stesso autore, l'« exemplum » può essere di dodici tipi¹⁵ (in realtà sono dieci, perché l'ottavo e il nono si sdoppiano): biblico; pio, tratto dalle *Vitae Patrum*; agiografico, comprendente gli « exempla » tratti dai miracoli della Madonna e dai miracoli eucaristici; prosopopea, o racconto di visioni e di viaggi di viventi nell'aldilà, o apparizioni di esseri soprannaturali incarnati o reincarnati; profano; storico; leggendario; di origine orientale, sotto la forma di racconto o di favola; moralità o prodigio, tratto dai racconti meravigliosi dei geografi e dei naturalisti; personale, tratto dall'esperienza dell'autore¹⁶.

J. Le Goff divide gli « exempla » nel seguente modo:

1) secondo l'*origine* (giudeo-cristiani e cristiano-antichi; pagano-antichi; moderni, riguardo al Medio Evo; e contemporanei o personali);

2) secondo la *natura dell'informazione* (libreschi o « uditi »);

3) secondo la *natura dei personaggi messi in scena* (esseri soprannaturali, uomini o animali);

4) secondo la *struttura formale e logica* (fondati sull'analogia, la rassomiglianza, ecc.)¹⁷.

Il Berlioz e il David propongono sei chiavi di lettura dell'« exemplum »:

1) *letteraria*: illustra il passaggio dall'« exemplum » alla novella e al romanzo;

¹⁵ J.-Th WELTER, *L'« Exemplum » dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927, citato da CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1892.

¹⁶ LE GOFF, *Types* cit., 40.

¹⁷ *Ibid.*, 41-42.

2) *storico-filologica*: esamina « un *corpus* strettamente delimitato, una produzione omiletica precisa per studiare gli *exempla* »;

3) *tematica*: utilizza gli « *exempla* » per illustrare un determinato campo di ricerca, come il diavolo, le donne, la penitenza o il Purgatorio;

4) *strutturalista*: cerca di scoprire, « con lo studio esauriente della struttura d'un *corpus* di testi strettamente delimitato, la loro coerenza interna »;

5) *prammatica*: analizza « l'esatta relazione che s'instaura tra il narratore e l'uditore »;

6) *antropologica*: si propone di individuare nell'« *exemplum* » l'apporto di varie culture (dotto, cavalleresca e folkloristica)¹⁸.

Come si vede, l'approccio all'« *exemplum* » viene compiuto in varie direzioni, e ciò costituisce una prova sia della ricchezza, che della complessità dei problemi che il suo studio comporta.

3. - *Ruolo storico-funzionale dell'« exemplum »*

E' stato scritto che la « letteratura degli *exempla*, nel senso in cui intendiamo questo termine, si è sviluppata alla fine del XII secolo, in un momento in cui la Chiesa provò il bisogno di adattarsi alle profonde trasformazioni della società medievale (crescita economica e demografica, sviluppo della città, minaccia delle eresie, ...). Per rispondere a questa nuova situazione, una delle soluzioni adottate fu, con la crescita degli ordini mendicanti, lo sviluppo di una predicazione destinata alle folle laiche, che faceva un largo uso dell'*exemplum*. Furono così composte raccolte di *exempla* (già il *Dialogus Miraculorum* del cistercense Cesario di Heisterbach, poi il *Tractatus de variis materiis praedicabilibus secundum septem Dona Spiritus Sancti ordinatis...* del predicatore Stefano di Bourbon, ecc.). Queste raccolte contengono un gran numero di *exempla* personali. Una seconda generazione di raccolte assimilò i primi a delle "autorità", e trascrisse un gran numero di loro *exempla*. Alla fine del Duecento, le raccolte cominciarono ad essere composte secondo l'ordine alfabetico delle materie, in ragione di qualche *exemplum* per ogni ru-

¹⁸ J. BERLIOZ e J.-M. DAVID, *Introduction bibliographique*, in AA.VV., *Rhétorique* cit., 27-30.

brica. La diffusione di queste raccolte nel XIII-XV secolo sembra legata allo sviluppo del movimento urbano e degli ordini mendicanti »¹⁹. Specialmente nella seconda metà del sec. XIII le raccolte consacrarono la diffusione degli « exempla »: i sacri oratori di tutto l'Occidente le avevano familiari, come le raccolte di prediche e i repertori delle distinzioni²⁰.

Se gli « exempla » venivano usati nell'insegnamento religioso — e specialmente nella predicazione — nel contesto dell'applicazione del modello di cristianesimo tracciato dal Concilio Lateranense IV costituirono un importante veicolo per la trasmissione delle verità di fede e dei principi di comportamento²¹. Secondo tale concilio, lo strumento fondamentale dell'insegnamento religioso doveva essere la predicazione popolare. Per suo mezzo andavano attivati nella vita collettiva ed individuale dei fedeli gli imperativi e i modelli etici proposti dalla religione cristiana. Le affabulazioni narrative diventavano strumenti didattici, « sia direttamente biasimando certi atteggiamenti umani e lodandone altri, sia drammatizzando, con l'aiuto dell'esposizione allegorica, delle considerazioni astratte, sia infine per mezzo di conclusioni moralizzatrici aggiunte »²².

Per quanto riguarda l'epoca moderna, che in questa sede ci interessa maggiormente, qualcuno ha rilevato un « declino inarrestabile » dell'« exemplum » nella predicazione a partire dal sec. XV²³.

¹⁹ SCHMITT, *Religione* cit., 99. Dopo aver trattato del « tipo di narrativa esemplare che a partire dal sec. XIII si accosta sempre di più al piano della vita reale e quotidiana, rispecchiando gli interessi e i bisogni delle popolazioni urbane e contadine », Lo Nigro aggiunge: « Accanto a questo sopravvive nel Duecento l'E[semplio] medievale di tipo simbolico e paradigmatico, ma relegato nell'ambito di una cultura erudita e dottrinale o devota ed edificante, che riconosce ai brani narrativi solo il valore di una "prova" che valga a confermare una verità già illustrata da argomenti razionali e dalle *auctoritates* degli scrittori classici e cristiani. D'ora in poi sarà bene distinguere gli E[sempli] che attingono la materia e la forma stilistica alla Bibbia e alle *Vite dei SS. Padri*, ma anche ai modelli classici di Valerio Massimo (Giordano da Pisa), da quelli sempre più numerosi che dalle cronache e dalla aneddotica storica, ma soprattutto dalla esperienza personale e dalla tradizione orale, traggono spunti e invenzioni narrative originali (*Cronica* di Salimbene da Parma e *Novellino*) ». LO NIGRO, *Esempi* cit., 201.

²⁰ DELCORNO, *La predicazione* cit., 14-15, 19. Cfr. G. DI FRACHET, *Storie e leggende medievali. Le « Vitae Fratrum » di Geraldo di Frachet*, Bologna 1988; J. BERLIOZ, *L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des « exempla » (XIII-XIV siècles)*, in « Medioevo e Rinascimento », 3 (1989) 125-158; L. PELLEGRINI, *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli « exempla » di Stefano di Borbone*, Roma 1989; G. BOSCO, *Aspetti della società umana nella predicazione e negli « exempla » medievali*, in « Sacra Doctrina », 35 (1990) 40-57, 117-155, 459-489, 574-611; V. DORNETTI (a cura), *Il diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*, Milano 1991.

²¹ GEREMEK, *L'« exemplum »* cit., 177.

²² *Ibid.*, 159-160.

²³ CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896.

Il che risponde a verità se si tratta dell'originalità del genere, non certo del suo impiego, che conserva una notevole vitalità. Infatti, vi sono « exempla » nell'omiletica della Riforma Cattolica e della pietà barocca fino al sec. XVIII e oltre. « L'*exemplum*, legato a un tipo di parola (orale o scritta) che entra in un insieme didattico fortemente marcato dal cristianesimo preindustriale, non indietreggia che con la scomparsa progressiva di questo insieme a partire dal secolo XIX », allorché gli subentra il racconto popolare²⁴.

Ma già durante il sec. XIV alcune raccolte di « exempla » avevano subito un'evoluzione, con l'aggiunta di « moralità », che ne riprendevano « sul piano dell'allegoria gli elementi costitutivi e lo svolgimento narrativo ». Si trattava di un cambiamento non del tutto nuovo, dato che già nel secolo precedente i predicatori « moralizzavano » gli « exempla » nelle loro prediche, quando ne traevano per utilità degli uditori il senso spirituale. Tuttavia, le raccolte di « exempla » continuavano a fornire il semplice racconto, senza moralità. I predicatori dovevano quindi provvedere loro stessi a « moralizzare » gli « exempla » utilizzati. Invece, nel sec. XIV, lo ripetiamo, si trovano già delle raccolte — come le *Gesta Romanorum* — in cui agli « exempla » sono unite anche le relative « moralità ». Tali raccolte non restano nelle mani dei soli predicatori, ma trovano un pubblico molto più vasto: da sussidi per la predicazione si trasformano anche in testi di lettura — « sia per l'edificazione morale che per il divertimento o il soddisfacimento di curiosità storiche » — destinati ai chierici ma anche alle élites laiche, nobili o borghesi. Ciò avviene specialmente in ambiente urbano, « dove l'alfabetizzazione progredisce alla fine del Medio Evo. Questa evoluzione è contemporanea, a partire dal 1350, alla tendenza del corpus degli *exempla* a chiudersi in se stesso, a non arricchirsi più di nuovi apporti, specialmente provenienti dalla tradizione orale. Soprattutto legato inizialmente al mondo della parola (ascoltato: *audivi...*, poi predicato), l'*exemplum* entra sempre più alla fine del Medio Evo in quello della cultura libreria: nella loro grande maggioranza non sono più tratti che da fonti scritte, a cominciare dalle raccolte anteriori; non sono più offerti soltanto all'audizione collettiva del sermone, ma alla lettura individuale di « moralità »²⁵.

²⁴ J. LE GOFF, L'« *exemplum* » post-médiéval, in AA.VV., L'« *exemplum* » cit., 57; GEREMEK, L'« *exemplum* » cit., 158.

²⁵ J.-C. SCHMITT, Les recueils d'« *exempla* », in AA.VV., L'« *Exemplum* » cit., p. 64.

I sostenitori del declino degli « exempla » adducono la testimonianza di grandi personaggi, come Erasmo di Rotterdam, severi nei confronti di queste « storielle contrarie alla vera pietà »²⁶; o come Melchior Cano, secondo il quale lo *Speculum exemplorum* e la *Legenda aurea* contenevano « *miraculorum monstra saepius quam vera miracula* »²⁷. Anche concili, sinodi, ecc., sulla scia del Concilio di Trento (Sess. XXV, De invocatione, etc.), assumono un atteggiamento di cautela nei confronti degli « exempla ». S. Carlo Borromeo non era pregiudizialmente contrario ad essi: esigeva soltanto che fossero usati debitamente²⁸. Ne è la prova il I Concilio Provinciale di Milano, celebrato nel 1565 sotto la sua presidenza, che ordinò ai predicatori (Pars I, Cap. VI: « De praedicatione verbi Dei »): « Ne historias ex apocryphis scriptoribus populo narrent; Neve miracula, quae probata scriptoris fide non commendentur. Si qua tamen auditoribus salutaria judicarint, ita commemorent, ut a certa eorum affirmatione abstineant. Ne ineptas et ridiculas fabulas recenseant; Neve supervacanea et parum fructuosa »²⁹. Le autorità ecclesiastiche cercarono di disciplinare, non di impedire, le edizioni di raccolte di « exempla », che infatti furono numerose durante i secoli XVI-XVII, e perfino nel sec. XVIII. Seguendo l'esempio dei loro predecessori del sec. XV, i predicatori del secolo successivo fecero ampio ricorso agli « exempla ». Specialmente tra il 1650 e il 1710 la predicazione barocca intensifica il ricorso ad essi, ad opera di Abraham a Santa Clara, ecc. Le raccolte medievali ispirano largamente questa predicazione fino al sec. XVII. Lo *Speculum exemplorum*, che dal 1519 non era più stato ristampato, nel 1603 fu di nuovo dato alle stampe a Douai dal Gesuita p. Jean Major, che vi aggiunse 137 nuovi « exempla » e ne cambiò il titolo in *Magnum speculum exemplorum*. Fino al 1747 ne vennero fatte anche 20 traduzioni.

²⁶ CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896.

²⁷ M. CANO, *De locis theologicis Libri duodecim*, Colonia 1585, 336.

²⁸ In S. CAROLUS BORROMEUS, *Instructiones pastorum ad concionandum...*, che citiamo nell'edizione di Augusta del 1762, si legge che il predicatore doveva esporre, tra l'altro, « sanctorum Patrum disciplinas, et exempla » (p. 40). Nelle feste dei santi doveva illustrare la loro vita, « aliquo delectu exemplorum, quibus animos conformet in omnes bene sanctaeque agendi partes » (p. 42). Ma gli veniva anche ordinato: « Ne miracula narret, quae certi auctoris testimonio non commendentur. Ne incerta, quaeque speciem falsi prae se ferunt, commemoret » (p. 45).

²⁹ I.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXIV, Parisiis 1902, col. 9. Anche la legislazione dei cattolici di altri riti regolò tale materia. Per esempio, il Sinodo dei Maroniti del 1736 decretò (Pars I, cap. II, n. 11): « Inanes fabulas, et quae turpia praesertim repraesentant, abominentur. Historias et miracula suspectae fidei non afferant ». *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum: Collectio Lacensis*, II, Friburgi B. 1876, col. 106. Inoltre, aggiunse (Pars I, cap. V, n. 9): « nullas etiam reliquias

Ma nell'età moderna i predicatori non si limitarono a riprendere e a rimaneggiare le raccolte medievali di « exempla ». Gesuiti e Cappuccini, a partire dal 1650, « redigono raccolte originali, che fanno largo spazio alle avventure vissute dai religiosi degli Ordini post-tridentini (allo stesso modo in cui le raccolte medievali glorificavano i frati degli Ordini Mendicanti), ai racconti di miracoli dei nuovi santi, alla buona e cattiva sorte dei missionari e, altro segno dei tempi, a racconti di stregoneria. Questi racconti si rivolgono al clero parrocchiale, soprattutto rurale, più istruito e sorvegliato dopo il Concilio di Trento. Quando sono scritti in volgare (il che avviene in un numero sempre maggiore di casi), sono anche destinati alla lettura familiare, a domicilio, secondo una tendenza già percettibile nel basso Medio Evo e che non ha fatto che svilupparsi in seguito »³⁰.

Non sembra quindi che la vittoria del Rinascimento e dell'Umanesimo abbia reso inutilizzabile il vecchio strumento dei moralisti e dei predicatori del passato. Anzi, si può affermare che l'« exemplum », persino nelle sue espressioni deteriori, seppe aggirare gli ostacoli disseminati sul suo cammino sia dai concili e dalle autorità ecclesiastiche che avrebbero voluto moderarne l'impiego, sia dalle correnti ideologiche più ostili che avrebbero addirittura voluto bandirlo. Vale la pena di notare che nel suo studio non ci si deve limitare solo a quelli che potremmo chiamare « predicabili ». Infatti, benché sia un procedimento tipico della predicazione, l'« exemplum » — come abbiamo precedentemente notato — è stato assai frequentemente utilizzato anche da altre forme di trasmissione della fede³¹.

recipiendas, aut nova miracula admittenda, nisi eodem reconoscente et approbante Episcopo, qui, simul atque de iis aliquid a parochis aut aliis compertum habuerit, adhibitis in consilium piis viris, factum idoneis documentis probatum ad R.mum D. Patriarcham referat, ut ea faciat, quae veritati et pietati consentanea judicaverit». *Ibid.*, col. 112. Cfr. anche il Sinodo Provinciale Ruteno del 1720, che stabilì (Tit. XVII): « Humani generis hostis tantae sunt insidiae, ut saepenumero falsis miraculis et illusionibus Christi fideles simplices ac pios in errorem inducere possit. Qua de causa Sancta Synodus decernit, ut ulla posthac nova miracula admittantur, nisi ab Episcopo rite probata et examinata fuerint ». *Ibid.*, col. 65.

³⁰ J.-C. SCHMITT, *Destins modernes des recueils médiévaux*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 66-67. Destinata all'uso personale del compilatore era la raccolta di « exempla » di Agostino Maria Rizzardi da Brescia (1698-1774). Cfr. S. LORENZI, *Dalla sporta di un predicatore cappuccino del secolo XVIII. I « casi » di Padre Agostino Maria Rizzardi da Brescia*, Milano 1986. Anche se il confine tra « miracula » ed « exempla » non vi appare chiaro, merita una particolare menzione la ricerca (che prende in esame Carmelitani, Domenicani, Gesuiti e Teatini) di G. SODANO, *Miracoli e Ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI-XVIII secolo)*, in « Archivio Storico per le Province Napoletane », 105 (1987) 293-414.

³¹ CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896-1897.

Sarà dunque necessario distinguere le opere di ascetica, di formazione cristiana, ecc., dai predicabili. E, tra gli ultimi, occorre ancora separare quelli che sono il frutto di un'eloquenza popolare, da quelli che rispecchiano un'eloquenza dotta, come la grande predicazione classica francese del sec. XVII. E' stato notato che in Bossuet, Bourdaloue, Massillon, ecc., l'« exemplum » è del tutto sparito. Infatti tale predicazione « si rivolge ad un'élite che, sotto l'influenza convergente del protestantesimo, del cartesianesimo e del giansenismo, stenta ad accettare il carattere familiare o meraviglioso degli *exempla* medievali. Disposizione intellettuale che non ha potuto che venire rafforzata dalla critica, perfettamente sana, d'un Jean Mabillon, e d'altri »³².

Diverse le circostanze in cui operavano i predicatori popolari, tra i quali si riscontra una vasta gamma di valutazioni. S. Vincenzo de Paoli, ad esempio, ammetteva gli « exempla », ma a condizioni ben precise: che fossero belli; che fossero autentici, e possibilmente tratti dalla Sacra Scrittura, dai Padri, dalla storia ecclesiastica o da qualche grande autore; che fossero scelti bene e adatti a chi ascoltava. Come si vede, in tal modo venivano escluse le forme principali dell'« exemplum ». Giovanni Eudes (1601-1640), invece, « cospargeva le sue prediche di racconti meravigliosi, e benché si sforzasse di evitare ogni eccessiva credulità, si può dire che i suoi aneddoti miracolosi compromettessero talvolta la solidità della sua argomentazione »³³.

E' lecito concludere che — sia in Italia che in Francia, Spagna e Portogallo — l'« exemplum » non venne mai totalmente espunto dalla letteratura ascetica e dalla predicazione. La predicazione popolare si mantenne fedele ad un procedimento consacrato dalla tradizione e dall'esperienza. Ricorreva soprattutto all'« esempio terrificante », destinato ad ispirare alle masse la paura dell'inferno³⁴.

³² *Ibid.*, 1898.

³³ *Ibid.*, 1898-1899. Cfr. anche C. BERTHELOT DU CHESNAY, *Les missions de Saint Jean Eudes. Contribution à l'histoire des missions en France au XVIIe siècle*, Paris 1967.

³⁴ CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1900. Ancora nell'Ottocento, i sinodi di alcune diocesi italiane provvidero a regolare l'uso degli « exempla » nella predicazione. Per esempio, quello di Feltre del 1861 che stabilì: « Sanctorum exempla, quasi vitae ducatum, proponenda, ut discat auditor, sancto excitatus ausu, voluptates spernere, tolerare dolores, ad illorumque rationem in perfectam contendere sanctitatem ». *I sinodi diocesani di Pio IX*, I (1860-1865), Roma 1987, 216. Il sinodo di Bagnoregio del 1860 prescriveva ai predicatori: « Miracula autem et prodigia, de quibus ulla nec ab Ecclesia, nec a Patribus, nec ab optima critique extitit probatio, populis non enarrent. Aniles quoque fabellas, ac ineptas historiolas prorsus devitent; nec quadam facetiis fugata garrulitate, mimicaque dicendi ratione populi risum moveant ». *Ibid.*, 17-18. Quelli di Veroli e di Vicenza del 1863 proibivano rispettivamente « nova aut ab Ecclesia nondum probata miracula evulgare » e « praedicari miracula necdum probata et certa ». *Ibid.*, 324, 414.

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, va detto che tra i fautori del mantenimento dell'«*exemplum*» nella predicazione non mancarono personalità di grande statura intellettuale e religiosa, talora unita ad un'esperienza pastorale notevole. Tra loro va menzionato Lodovico Antonio Muratori (1672-1750).

Strenuo fautore dell'applicazione delle norme emanate dal « sempre benedetto Concilio di Trento »³⁵, egli fu — nella prima metà del Settecento — promotore di una diffusione della « eloquenza popolare », di cui illustrò i pregi in un'opera apposita. In tale contesto, suggeriva di utilizzare gli « *exempla* »: « Ad ogni banditore della divina Legge è permesso l'addurre i fatti ed esempi de' Santi; ma specialmente questa licenza conviene a chi parla al basso popolo ». Naturalmente, bisognava che gli « *exempla* » presentassero i necessari requisiti di serietà: « Qui solamente è da considerare, che sieno tali fatti trascelti, non dal *Prato Fiorito*³⁶, e da simili torbide e dubbiose fonti, ma dalle Vite d'essi Santi, composte da accreditati scrittori, e se mai si può contemporanei. Perché niuna fatica costa alla povera gente l'intendere sì fatti esempi, contenenti qualche atto di bella virtù: perciò sono merce legittima e profittevole da portare in pulpito ». Teneva però a precisare: « E quì si può avvertire, ch'io parlo di esempi di virtù, e non già di miracoli: che di questi tratteremo fra poco »³⁷.

³⁵ L.A. MURATORI, *Dei pregi dell'eloquenza popolare*, Napoli 1757, 7.

³⁶ Si tratta dell'opera del Cappuccino p. Valerio da Venezia, al secolo Giuseppe Ballardini (ca 1550-1618), intitolata *Prato fiorito di varii essempli; diviso in cinque libri. Ne i quali si tratta, e ragiona delle virtù Christiane, e Religiose perfettioni, e d'altre diverse, & utilissime materie; & si descrivono notabili Essemplij di santi e felici avvenimenti, e d'altri tremendi casi accaduti à molti. Da i quali si cava una molto utile e necessaria dottrina per le persone Religiose, e per tutti gli stati, e conditione de gli uomini. Dove ogn'uno può benissimo conoscere, & imparare à essemplio d'altri à camminare con vigilanza, e santo timor di Dio nella via della salute, e fare acquisto della vita eterna. Raccolto da Giuseppe Ballardini, con la Tavola de i Capitoli, & de gli Essempli. Con licenza de' Superiori, et privilegii*, Venezia 1605. Cfr. G. PEDROJETTA, *Valerio da Venezia: preliminari sull'opera di uno scrittore spirituale del Seicento*, in « *Collectanea Franciscana* », 58 (1988) 5-44; ID., *Un frate che non sapeva né leggere né scrivere né parlare*, in AA.VV., *Forme e vicende. Per Giovanni Pozzi* (a cura di O. Besomi et alii), Padova 1988, 331-355. Sulla fortuna del *Prato fiorito*, « modello di autorità fasulla, lecitante ogni tipo di mirabilia ridicole », cfr. G. POZZI, *Il tema religioso nelle poesie del Porta*, in AA.VV., *La poesia di Carlo Porta e la tradizione milanese* (Atti del Convegno di studi del 16-18 X 1975), Milano 1976, 83-84.

³⁷ MURATORI, *Dei pregi cit.*, 31-32. In una sua *Raccolta di memorie* (ms in BIBLIOTECA ESTENSE, Modena: Archivio Muratoriano, fil. 3, fasc. 4, quinterno I) Muratori registrò il seguente episodio, che illustra anche l'uso che degli « *exempla* » veniva fatto nell'ambiente delle pie associazioni: « Nell'Oratorio di S. Vincenzo di Modena un Padre Teatino fece che tutti i Confratelli narrassero qualche esempio morale, da cui poscia doveano cavare qualche riflessione, e avvertimento utile per l'anima loro. Fratello Rastellino raccontò con lungo discorso che un Romito si pasceva di sole erbe, e che per solennizzare lautamente il giorno di Pasqua pose a cuocere nella pentola un poco di carne. Un gatto impertinente gliela rubò. E fin

Condividendo l'opportunità di tale distinzione, eviteremo anche noi di confondere gli « exempla » con i « miracula ». Tuttavia, ciò che il Muratori scrive su questi ultimi vale ad illustrare la sua posizione anche nei confronti dei primi. E' per tale motivo che riportiamo qualche brano, tratto dal capitolo seguente (Cap. XIII: *De' panegirici de' Santi*) della stessa opera: « Abbiamo canoni, e specialmente del sacro Concilio di Trento, che proibiscono il divulgar miracoli senza esame ed approvazione de' vescovi. Veggasi ancora l'insigne opera dell'Eminentissimo Lambertini *De Beatificatione Servorum Dei*, da cui apparisce, con qual circospezione si proceda in Roma per la verificazione di questi soprannaturali avvenimenti. Ciò non ostante, v'ha chi si fa lecito di addurre sul pulpito miracoli, privi affatto di esame e di sicure testimonianze, presi dalle gazzette, o dalle relazioni stampate alla macchia, facendoli accaduti in paesi lontani, e senza specificare il nome di chi ha ricevuto la grazia. Purché servano a far comparire quel Santo un gran taumaturgo, tutto vien al proposito. Miracoli ancora s'odono come operati da i Servi di Dio in loro vita, che pure non furono saputi da chi scrisse poco dopo la lor morte la Vita d'essi, oppure non si leggono nel processo fatto per la lor canonizzazione. Inoltre si arriva ad alterar sì fattamente i miracoli narrati nelle antiche lor Vite da persone gravi, che diventano miracoloni straordinarij, onde restano per lo stupore incantati i poveri auditori. Sempre sono stati e sempre saranno nella vera Chiesa di Dio de i veri miracoli; ma né pur sono mai mancati, come fra le buone monete i fabbricatori di cattive, così inventori, o per semplicità o per malizia, di miracoli falsi. Ma che i ministri di Dio salendo sul pergamo, cioè nel tribunale della Verità, spaccino alla rinfusa gli uni e gli altri senza veruna distinzione, senza voler por mente, se que' miracoli sieno autenticati dall'esame della Santa Sede, o de' vescovi, o narrati da' scrittori gravi e contemporanei; e facciano a forza d'alterazioni diventar incredibili quei, che sono credibili nelle Vite accreditate de' Santi: dov'è il loro giudizio? dove la coscienza? »³⁸.

Scendendo sul campo pratico, Muratori scriveva ancora: « Voi per esempio udite un predicatore, il quale per farvi ben capire, qual sia la rara eminenza o preminenza del suo Santo, vi dice: Che l'risuscitare morti, il rendere la vista a i ciechi, il guarire gli

qui detto, si tacque il relatore. *E bene*, disse allora il Religioso, *che ne cavate voi, Fratel Rastellino? Io per me*, rispose il Rastellino, *non ne cavo niente. Fu pure il Romito che cavò i sonagli al gatto. Può immaginarsi che risata si fece a sì inaspettata riflessione».*

³⁸ MURATORI, *Dei pregi* cit., 33-34.

storpj, son bagatelle, e non miracoli degni di quel Beato Eroe. E qui si mette ad annoverar miracoli, non mai più uditi, e sì strepitosi, che fanno inarcar le ciglia a que' del basso popolo, che arrivano ad intenderli. Né s'accorgono, che 'l voler mettere il lor Santo sopra tutti gli altri Santi, è una temerità, e se anche sopra Gesù Cristo, è uno scandalo, e a certo modo un'eresia. Quel che più aggrava il loro processo, mettono essi in confronto co' miracoli stupendi e indubitatissimi del Divino nostro Salvatore, miracoli finti, e che non li può credere, se non chi scarseggia di cervello. All'udir questo panegirista, se cada una persona in disperazione, e gridi, che non cura di salvarsi: replica il Santo, che a suo dispetto egli vuol che si salvi. E qui fa scendere dal Cielo una cedola con queste parole: *Noi Santissima Trinità, Padre, Figliuolo, e Spirito-Santo, prometiamo il Paradiso per le preghiere del nostro Servo a N.N. purché si confessi, ecc.* Non sia vero, ch'io faccia il commento a questo e ad altri simili rari, anzi unici, ma troppo inverisimili avvenimenti, de' quali giudico meglio di non far parola: perché non v'ha persona intelligente, che non ne conosca l'improprietà ed insussistenza. Se merci tali servissero a rendere ridicolo solamente chi con tanta franchezza le spaccia, poco sarebbe il male; ma si screditano anche i Santi, e si fa dubitare de i veri miracoli operati da Dio per mezzo loro col miscuglio de' finti, e ne patisce la stessa Chiesa Madre, quasiché ella approvi simiglianti licenze ed abusi, quando li detesta. Né basterebbe il dire, che la Chiesa non obbliga alcuno a credere sì fatte maravigliose cose; e però le creda chi vuole. Certamente le recita il predicatore, acciocché sieno credute da tutti; e intanto egli niuna pena si mette, se queste fossero finzioni, e se promovesse la divozion verso quel Santo con delle imposture ».

Perciò il Muratori si sentiva in dovere di elogiare coloro che in questo campo sapevano far « bene il loro mestiere », cioè « que' saggi e moderati panegiristi de' Santi, che non ispendono tutti gl'insegnamenti a far comparire un gran facitore di miracoli quel Santo, perché tal mira chiude un'occulto basso interesse; ma principalmente si stendono sulle virtù di lui, per darne lode a Dio, e per eccitar l'uditorio all'imitazione. E giacché torna anche in gloria di Dio l'aver'egli per intercession de' Santi operato de' miracoli, questi ancora intrecciano i panegirici; ma con farne scelta, producendo que' soli, che furono esaminati ed approvati da' superiori, che non involgono inverisimiglianze, né un capriccioso dispotismo de' Santi, per dimostrar la loro illimitata potenza »³⁹.

³⁹ *Ibid.*, 34.

Insomma, il Muratori crede ai miracoli compiuti per intercessione dei santi e riconosciuti dalla Chiesa, e ritiene anche utile narrarli al popolo. Ma ciò non gli impedisce di « portare innanzi la critica demolitrice di racconti e leggende medievali iniziata dal Mabillon e dal Papebroeck, ricostruendo la storia delle falsificazioni, delle mistificazioni, delle « pie invenzioni ». Nel medio evo, nei « secoli dell'ignoranza », « troppo facile era fabbricar di capriccio Vite di Santi Martiri, chiamate poscia leggende, quando mancavano i veri atti del loro martirio, immaginando avventure, tormenti, miracoli e ragionamenti, come pareva che più potesse convenire alla lor pietà ed ufizio. Sapevano, che merci tali avrebbero facile spaccio, perché mancavano le dotte e critiche persone, che avessero potuto scoprire l'impostura [...]. Di leggende tali abbonda l'insigne opera degli Atti de' Santi, incominciata e continuata da i dottissimi padri della Compagnia di Gesù d'Anversa, i quali nondimeno per quanto possono, e con lodevole zelo, vanno separando i veri da i falsi, e i certi da i dubbiosi. V'ha della gente, che mal soffre l'uso della falce critica sopra questi monumenti di pietà. Digni son costoro d'essere delusi da ognuno. Fors'anche amano d'essere ingannati, per non dire d'ingannar gli altri, da che niuna differenza mettono fra il vero e il falso »⁴⁰.

⁴⁰ L.A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le Antichità italiane* (Dissert. LVIII, III), cit. da S. BERTELLI, *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, Napoli 1960, 399.

II. — GLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO

1. — *Criteri per l'uso degli « exempla »*

S. Alfonso ebbe una grande ammirazione per « il dotto e celebre Ludovico Muratori » — accomunato nella stima a Paolo Segneri, « gran maestro nell'arte di predicare »¹ — e per il suo « aureo libretto dell'*Eloquenza Popolare* ». Ne condivideva anche il punto di vista circa l'opportunità di una parca ed oculata utilizzazione degli « exempla » nella predicazione².

Tale cautela doveva essergli stata inculcata fin dai tempi della preparazione al sacerdozio. Il Concilio Provinciale Napoletano del 1699, infatti, raccomandava ai predicatori (Tit. I, Cap. III: « De praedicatione verbi Dei »): « historias et miracula suspectae fidei populo non obtrudant, neque ad illum commovendum ludicra quaedam terricula adhibeant imaginibus signisque a tanti muneris dignitate prorsus alienis »³. Per approfondire la conoscenza dell'uso degli « exempla » da parte di s. Alfonso — argomento di questa nostra ricerca — occorre distinguere tra le sue opere quelle destinate alla formazione dei fedeli, ed in particolare gli scritti di carattere ascetico, da quelle riguardanti la predicazione⁴.

Tra gli scritti dedicati dal Santo a quest'ultima materia, è opportuno distinguere ulteriormente quelli volti alla formazione del

¹ S. ALFONSO, *Selva di materie predicabili ed istruttive*, III, Napoli 1780, 103.

² *Ibid.*, II, Napoli 1780, 179. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico, ove si tratta del modo di predicare all'apostolica con semplicità evitando lo stile alto e fiorito*, di cui citiamo l'edizione di Torino del 1847 (*Opere ascetiche*, III), 299.

³ *Acta cit.*, I, col. 162. Nello stesso capitolo si legge ancora: « Quisquis Evangelicae Doctrinae munus profitetur, inanes fabulas a veritate auditum avertentes et profanum ambitiosae eloquentiae apparatus minime sectetur, sed in ostensione Spiritus et virtutis Christi praedicet et hunc Crucifixum, qui dabit voci suae vocem virtutis »; « Curiosas et supervacuas quaestiones, quae ad serenda potius dissidia quam ad charitatem fovendam conferre solent, penitus amputandas Sancta Synodus decernit; argumenta etiam vel in speciem tantum composita vel absurda et ridicula, quibus Dei verbum et Sanctorum laudes traducuntur potius quam celebrantur, et quidquid denique perniciosae vaniloquentiae in hanc aetatem erupit; cui S. Congregatio encyclicis literis ex mandato fel. record. Innocentii XI occurrere curavit, quas cuncti Praedicatores ob oculos habeant »; « Crescentem in dies Concionatorum quorundam confidentiam inhibere cupiens Sancta Synodus omnes hortatur in Domino, ut in commendandis Sanctorum factis audaciores comparationes devitent, quibus temere aliorum Sanctorum ac Divinarum rerum dignitas in discrimen adducitur ». *Ibid.*, col. 162.

⁴ S. Alfonso stesso divideva le sue opere in base ai contenuti. Nel 1769 scriveva al tipografo napoletano Gianfranco Paci: « Pare conveniente che, nella ristampa, si faccia qualche distinzione delle opere ascetiche o sieno libri divoti, come *Visita, Apparecchio alla morte* e simili, dalle opere dottrinali, come il libro sulla *Fede*, sul *Concilio di Trento* ». S. ALFONSO, *Lettere*, III, Roma 1887, 357.

clero in genere, da quelli destinati più direttamente ai futuri missionari popolari, e anzitutto ai membri della sua Congregazione. Del primo gruppo fanno parte le pagine dedicate nella *Selva* indistintamente al clero, che egli vorrebbe non solo più impegnato, ma anche meglio preparato (« Se tutt'i predicatori e tutt'i confessori facessero il loro officio, come si dee, tutto il mondo sarebbe santo. La ruina del mondo sono i mali predicatori ed i mali confessori »)⁵. A coloro che intendono dedicarsi all'evangelizzazione degli strati più umili della popolazione s. Alfonso raccomanda inoltre: « Giova molto ancora al profitto di questi rozzi il frammentare da quando in quando nella predica interrogazioni, e risposte; giova l'addurre loro gli esempj de' Santi, o pure esempj di gastighi mandati da Dio a' peccatori »⁶. Su tale argomento il Santo torna anche in altri scritti. Per esempio, nel *Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti su de' quali nelle missioni deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto*⁷.

Per non falsare il magistero del Santo, accreditandone un'immagine rigorista assolutamente aliena dalla sua autentica personalità, va però aggiunta quest'altra raccomandazione da lui rivolta al predicatore: « Nelle prediche di spavento non induca gli uditori a disperazione della loro salute, o della loro emenda. Lasci sempre in fine la porta aperta a ciascuno, per rilasciato che mai ivi si ritrovasse, per potersi aiutare a mutar vita: animandolo a confidare ne' meriti di Gesù Cristo, e nell'intercessione della Divina Madre, ricorrendo coll'orazione a queste due grandi ancore di speranza, e pertanto insinui spesso e fortemente quasi in tutte le prediche l'esercizio della preghiera, ch'è l'unico mezzo di ottenere le grazie necessarie alla salute »⁸.

Negli *Avvertimenti ai predicatori* suggerisce: « Dopo le ragioni si adducano gli esempi e le similitudini »⁹.

⁵ S. ALFONSO, *Selva* cit., II, 177.

⁶ *Ibid.*, 181. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico* cit., 302.

⁷ Utilizziamo il testo pubblicato, in S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, III, Torino 1847, 288-297. I punti illustrati nel *Foglietto* erano i seguenti: I. Dell'amore verso Gesù crocifisso; II. Della divozione verso la divina Madre; III. Della necessità di pregare per salvarsi; IV. Della fuga delle occasioni cattive; V. Della rovina di quelle anime che per rorsore lasciano di confessare i loro peccati. A proposito dell'ultimo punto, il Santo scrisse: « In tutte le missioni pratichiamo noi della nostra congregazione di far narrare ogni giorno da chi fa il catechismo un esempio funesto di persone dannate per aver taciuto i peccati. Di questi casi spaventosi se ne leggono molti presso buoni autori, ed io ne ho riferiti molti in fine della mia *Istruzione al popolo*. Quindi stimo bene che il predicatore della missione per lo più si vaglia di tali esempj funesti ». *Ibid.*, 297.

⁸ S. ALFONSO, *Selva* cit., I, Napoli 1780, 3.

⁹ S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, III, Torino 1847, 339. Al predicatore veniva anche raccomandato: « Esorti ancora i capi di famiglia a togliere di casa i libri cattivi, e parti-

Naturalmente, anche nella parte della *Selva* in cui parla più diffusamente della struttura delle missioni popolari, il Santo tratta dell'utilizzazione degli « exempla ». Come nel Capo VI della Parte III, dove fornisce la traccia di una serie di nove esempi (« *Esempi funesti di coloro, che han fatte confessioni sacrileghe* »), lasciando al missionario incaricato del catechismo agli adulti il compito di « stenderli con maggiori espressioni, come gli piacerà »¹⁰. Analoghe indicazioni vengono offerte anche al missionario destinato a tenere il catechismo piccolo, cioè la particolare catechesi riservata ai fanciulli¹¹. Anche nella « predica grande » — ossia nella predica pomeridiana al popolo, che è uno dei punti fondamentali della missione — viene assegnato un posto agli « exempla », e precisamente tra le « prove ». E' inoltre previsto l'uso della parabola e della favola¹².

Il missionario catechista doveva soprattutto trattare « de' misterj, de' sacramenti (specialmente della Penitenza), e de' precetti del Decalogo e della Chiesa »¹³. Perciò il Santo teneva a precisare: « Si avverta, che molto errano quegli'Istruttori, i quali riempiono i loro Catechismi di belle parole, di questioni scolastiche, e di lepidzze, quando la povera gente cerca pane di sostanza, e pane sminuzzato. In quanto alle parole, è regola comune che lo stile del Catechismo dee essere tutto semplice, e popolare (senza dar nel goffo; poiché ciò non è mai necessario, né conveniente al pulpito); i periodi debbono essere corti, e concisi; e spesso giova il farsi dimande, e risposte dall'istesso istruttore, perché così maggiormente il popolo sta attento, e le cose più s'imprimono nella loro memoria [...]. In quanto all'altro punto delle *Lepidezze*, prego il mio lettore a ben riflettere quel che quì scrivo. Non nego che alcuni istruttori lo praticano, e difendono esser ciò utile per tirare il popolo a sentir l'istruzione, e per mantenerlo attento, e senza tedio. Ma io per me non so altro, che i Santi nelle loro istruzioni non faceano ridere, ma piangere »¹⁴.

colarmente, i romanzi, i quali insinuano un veleno segreto, che corrompe la gioventù». *Ibid.*, 340.

¹⁰ S. ALFONSO, *Selva* cit., III, 64.

¹¹ *Ibid.*, 56.

¹² Ecco le definizioni che ne dà il Santo: « La parabola è un fingimento d'azioni possibili ad avvenire; ma la favola, o sia l'apologo è un fingimento d'azioni impossibili, come quando si fan parlare gli animali, o gli alberi. Nelle prediche più facilmente si ammettono le parabole, e rare volte le favole; più presto queste nelle istruzioni possono qualche volta addursi, per insinuare alcuna pratica di virtù ». *Ibid.*, 72.

¹³ *Ibid.*, 59.

¹⁴ *Ibid.*

Al massimo poteva permettersi « qualche lepidezza », la quale naturalmente nasca dalla stessa cosa di cui si tratta ». Per esempio, « parlando degli uomini di mala coscienza, conviene riferire le scuse ridicole che apportano costoro, e così in casi simili. Ma il voler ridurre l'istruzione ad una scena di commedia, con portare fattarelli ridicoli, o favolette curiose, con motti, e gesti, detti e fatti a posta per far ridere la gente, io non so come ciò possa convenire alla riverenza dovuta alla Chiesa dove si sta, ed al pulpito dal quale s'insegna la parola di Dio, ed in cui l'istruttore sta in luogo al ministro di Gesù Cristo »¹⁵.

Anche se il Santo riconosceva che il catechista era talvolta spinto su questa strada dai suoi stessi uditori, non ne approvava gli eventuali cedimenti: « E' vero che la gente ha piacere di sentir quelle facezie, e di ridere, ma dimando: Che profitto poi ne cava. Certamente dopo le risa si ritroverà così distratta ed indivota, che per raccogliersi di nuovo, sarà molto difficile; e spesso in vece di seguitare a sentir la moralità (che stentatamente procurerà di ricavarne il nostro lepido istruttore, per non farsi stimare da saltabanco) anderà rivolgendo nel pensiero quella facezia, o fatto ridicolo c'ha inteso. Se altro non fosse, quel catechista, che si diletta di dire lepidetze, e sali, non acquisterà certamente presso l'uditorio concetto di santo, e d'anima infervorata d'amore di Dio; il più che ne acquisterà, sarà il concetto e nome di lepido, e grazioso. E' un inganno poi il pensare, che altrimenti la gente non concorrerà, o non istarà attenta al catechismo senza queste lepidetze; anzi dico, che allora più concorrerà, e starà con maggior attenzione, quando vedrà che andando a sentire il catechismo, non ci va a perdere il tempo, e dissiparsi, ma a cavarne frutto, e divozione »¹⁶.

Per conseguire lo scopo di una buona confessione, che restava tra gli scopi principali della missione, il catechista doveva terminare con un « esempio terribile (di tanti che ve ne sono) di qualche anima dannata per aver taciuto i peccati. Ciò non è secondo le regole dell'arte, poiché non sempre l'esempio avrà connessione coll'istruzione fatta; ma è secondo il fine delle missioni, che principalmente si fanno per dar rimedio alle confessioni sacrileghe. Basterà l'attaccare l'esempio, dopo aver detto: *orsù procurate di confessarvi tutto, dove avete mancato, secondo oggi v'ho detto, e di non lasciar niente per rossore* »¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, 61-62.

¹⁶ *Ibid.*, 62.

¹⁷ *Ibid.*, 60.

Anche in altre parti della missione era prevista l'utilizzazione di « exempla ». Come nel rosario predicato¹⁸, ecc.

Col Muratori — che, come egli sottolineava, « certamente ha tenuto, ed anche oggi ritiene il luogo tra i primi letterati d'Europa »¹⁹ — il Santo concordava naturalmente nel preferire, a quella sublime, l'eloquenza popolare²⁰. Qualifica, quest'ultima, che non doveva significare « prediche fatte a caso ed alla goffa, senza regole e senza ordine », ma « prediche fatte all'apostolica, e con istile semplice, adattato al popolo che sente »²¹. Da qui la raccomandazione di « addurre specialmente i fatti della Scrittura », e « l'altre istorie poi conviene comprovarle col nome dell'autore, del tempo, e del luogo; e sieno rare, per non fare come fanno alcuni, che fanno una complicazione d'un'istoria appresso l'altra »²².

Concludendo questa parte della nostra ricerca, possiamo affermare che s. Alfonso consiglia nella predicazione un uso degli « exempla » moderato nella quantità, ed oculato nella qualità. Il concetto che nessun pretesto di zelo pastorale potesse far passare in secondo piano il rispetto per la verità è chiaramente ribadito anche nella sua *Theologia moralis* (Lib. III, cap. I, 3). In essa, fra i rei del peccato di « superstio *cultus falsi* », egli annovera i seguenti: « Qui falsas reliquias proponit; vel miraculum factum esse per aliquam imaginem; vel se habuisse has vel illas revelationes fingit: sive ad faciendum lucrum, sive ad devotionem augendam »; « Qui, ut populum moveat, fingit miraculum aliquot, vel historiam reperiri in Scriptura sacra, etc. Et haec superstio, etsi sit ex genere suo mortalis, quia primae veritati injuriam irrogat, et religionem fundat in mendaciis, saepe tamen excusatur ignorantia vel simplicitate »²³.

S. Alfonso era quindi pienamente consapevole dell'illiceità di diffondere « miracula » ed « exempla » non autentici. Ma, come a prevenire le accuse che in questo campo gli sarebbero state rivolte in seguito, scrisse anche: « Taluni pregiandosi d'essere spregiudicati si fanno onore di non credere altri miracoli se non quelli che stanno registrati nelle sacre Scritture, stimando gli altri quasi che novelle e favole da femminucce. Ma giova qui avvertire un giusto sentimento del dotto e pio Crasset (Tom. 2, tr. 6, prat. 10), il quale dice

¹⁸ *Ibid.*, 28-29.

¹⁹ *Ibid.*, 91.

²⁰ *Ibid.*, II, 179. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico* cit., 299.

²¹ S. ALFONSO, *Selva* cit., III, 91.

²² *Ibid.*, 74. Cfr anche R. TELLERIA, *San Alfonso Maria de Ligorio*, II, Madrid 1951, 432, nota 64.

²³ S. ALPHONSUS, *Theologia moralis*, I, cura et studio L. Gaudé, Romae 1905, 370.

che quanto più son facili a credere i miracoli le persone dabbene, tanto son facili i malvagi a deriderli; soggiungendo che conforme è debolezza il dar credito a tutte le cose, così all'incontro il ributtare i miracoli che vengono attestati da uomini gravi e pii, o sente d'infedeltà, pensando che a Dio sieno impossibili, o sente di temerità, negando il credito a tal sorta d'autori. Possiamo dar fede ad un Tacito ed uno Svetonio, e possiamo negarla senza temerità ad autori cristiani dotti e probi? Minor pericolo, dicea il P. Canisio (L. 5, de Deip., c. 18), vi è nel credere e ricevere quel ch'è riferito con qualche probabilità da persone dabbene e non riprovato da' dotti e serve all'edificazione del prossimo, che 'l rigettarlo con uno spirito dispregiante e temerario »²⁴.

2. — Applicazione pratica

a. - *Opere riguardanti la predicazione.* L'applicazione pratica dei suddetti criteri si può verificare, per esempio, nei *Nove discorsi da farsi in occasione di flagelli* (pubblicati nel 1758), nelle *Istruzioni al popolo sovra i precetti del Decalogo per bene osservarli, e sovra i Sacramenti per bene riceverli* (pubblicate nel 1767), nei *Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell'anno* (pubblicati nel 1771)²⁵, ecc. Va però ricordato ancora che il Santo, più che vere e proprie raccolte di prediche, ha lasciato dei modelli, degli « schemi da utilizzare principalmente nelle missioni, costruiti in modo da "dar materia a' predicatori di stenderli ed ampliarli a lor piacere" »²⁶. Alcune prediche contengono appena qualche « exemplum ». Quella per la I Domenica di avvento (« Del Giudizio Universale »), ha soltanto i due seguenti, brevissimi: « S. Agostino confessava che niuna cosa tanto lo rimovea da' piaceri terreni, quanto il timore del Giudizio »; « disse S. Pietro d'Alcantara dopo la sua morte a S. Teresa: *O felix poenitentia, quae tantam mihi promeruit gloriam* »²⁷. Mentre nel sermone per la VI Domenica dopo l'Epifania (« Della morte de' giusti ») se ne contano ben 24, ma, naturalmente, appena accennati²⁸.

²⁴ S. ALFONSO, *Le glorie di Maria (Opere ascetiche)*, II, Roma 1937, 359-360. Cfr CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 288.

²⁵ Dei *Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell'anno* citiamo l'edizione di Napoli del 1772.

²⁶ Citato da R. LIBRANDI, *Il contributo di S. Alfonso alla diffusione della lingua e della cultura*, in « *Asprenas* » 35 (1988) 153.

²⁷ S. ALFONSO, *Sermoni cit.*, 8.

²⁸ *Ibid.*, 43-49.

Rita Librandi, che ha studiato gli stili e i metodi delle prediche del Santo, scrive: « La narrazione degli *exempla* nei modelli alfonsiani è estremamente breve; e punta soprattutto all'essenzialità del fatto, da cui possa scaturire immediatamente una morale. La sintassi si organizza in periodi brevi, dove non manca l'incastro delle subordinate, ma con una netta prevalenza di costruzioni esplicite. Si vedano soltanto un paio di esempi: « Fratelli avete inteso mai questo caso, che un re, essendo stato offeso da un suo vassallo, l'ha giustamente condannato a morte; ma poi prima di eseguirsi la sentenza, il re che ha fatto? ha mandato un suo ministro a dire al condannato che, se esso si pentiva e l'avesse cercato perdono, l'avrebbe perdonato. Questi casi non succedono mai tra principi, e sudditi; ma oggi succede tra Dio e voi ». L'introduzione di un'interrogativa che interrompe la narrazione, ma riaccende l'attenzione dell'ascoltatore sullo svolgimento della vicenda (... *il re che ha fatto?*) non è infrequente. Richiama il modo di esporre un racconto favolistico, e si associa spesso all'introduzione del discorso diretto, che pure facilita l'attenzione e l'ascolto: « Narra S. Bernardino da Siena, che un certo figlio empio strascinò il padre per terra. *Indi che avvenne?* Un giorno fu esso poi strascinato dal proprio figlio, e giungendo ad un certo luogo gridò e disse: "Non più, ferma, figlio, non più: perché sino qua io strascinaì mio padre, ferma" »²⁹.

b. - *Opere ascetiche*. Varie opere di s. Alfonso, tra quelle più direttamente destinate a coloro che desiderano progredire nella via della perfezione, utilizzano gli « exempla ». Come la *Pratica di amar Gesù Cristo* (pubblicata nel 1768), che conta ben 370 fatti e detti di santi³⁰. Anche l'*Apparecchio alla morte* (pubblicato nel 1758), la *Vera sposa di Gesù Cristo* (pubblicata nel 1760-1761), ecc., ne sono costellati. Tra gli scritti alfonsiani, particolare attenzione meritano però *Le glorie di Maria*, che i mariologi hanno definito un autentico capolavoro³¹, ma che a motivo dei molti « exempla » che contengono — lo si è già visto precedentemente — sono anche state il bersaglio preferito dei critici del Santo. Di tali « exempla » è stato fatto un censimento: « *Le glorie di Maria* contengono complessivamente 130 esempi; 41 chiudono i capitoli e i paragrafi, 89 fanno parte a sé: "Raccolta di vari esempi appartenenti a Maria Santissima". Una raccolta cospicua se si bada ai vari libri dei "Miracoli

²⁹ LIBRANDI, *Il contributo* cit., 154-155.

³⁰ CAPONE, *Le citazioni* cit., 326.

³¹ G. ROSCHINI, in S. ALFONSO, *Le glorie di Maria*, Roma 1944, 9.

della Vergine", tenuti al di sotto, per lo più, del centinaio. Vi figurano quasi tutti i tipi di *exempla*: storico, leggendario, pio (dalle *Vitae Patrum*), agiografico, l'esempio-miracolo e quel tipo di personificazione immaginaria che il Welter chiama "esempio-prosopopea" »³². In realtà, computando anche gli « exempla » presi in senso lato, disseminati all'interno dei capitoli, il loro numero è di oltre 190³³.

Alcuni sono di lunghezza ridottissima. Come il seguente: « Un peccatore non si fidava astenersi dal peccato impuro; comincia a dire il rosario e se ne libera »³⁴. O come quest'altro: « Narra Cesario che un converso cisterciense non sapea dir altro che l'*Ave Maria*, e la recitava di continuo con gran divozione. Dopo la sua morte uscì dal luogo dov'era seppellito un albero, nelle cui frondi stava scritto: *Ave Maria, gratia plena* »³⁵.

Molti degli « exempla » contenuti nelle *Glorie di Maria* non creano problemi anche alla sensibilità degli uomini d'oggi, come il seguente: « Il B. Girolamo Emiliano, essendo soldato e pieno di vizi, fu chiuso da' nemici in una torre. Ivi mosso da questa tribolazione ed illuminato da Dio a mutar vita, ricorse a Maria SS., ed allora, con l'aiuto di questa divina Madre, cominciò a far vita da santo. Onde meritò di vedere una volta in cielo il gran posto che Dio gli avea preparato. Divenne fondatore de' Padri Somaschi, morì da santo, ed ultimamente è stato dichiarato beato e santo dalla S. Chiesa »³⁶.

Mentre altri, almeno sul momento, possono provocare reazioni di rigetto. E' il caso dell'« exemplum » della monaca Beatrice, che fuggì e giunse a prostituirsi. Ma nel monastero nessuno se ne accorse, perché la Madonna — di cui era devota — la sostituì come portinaia e maestra delle novizie per quindici anni, cioè fino al ritorno di Beatrice pentita³⁷. O come « la storia di Teofilo », arcidiacono di Adana in Cilicia, che — depresso ingiustamente — venne reintegrato nella sua carica dopo aver sottoscritto un patto col demonio. Pentito, ricorse a Maria, con l'aiuto della quale riuscì a farsi restituire l'empia scrittura. Questa giunse in mano del vescovo, che,

³² CACCIATORE, *Le fonti* cit., 285.

³³ CAPONE, *Le citazioni* cit., 365.

³⁴ S. ALFONSO, *Le glorie di Maria* cit. (cfr nota 24), II, 406.

³⁵ *Ibid.*, 372.

³⁶ *Ibid.*, 234-235. Evidentemente, nelle edizioni delle *Glorie di Maria* anteriori al 1767, anno della sua canonizzazione, a Gerolamo Emiliani non veniva attribuito il titolo di santo.

³⁷ S. ALFONSO, *Le glorie di Maria* cit. (cfr nota 24), I, Roma 1936, 226-227, 383-386.

informato di tutto, la bruciò sulla pubblica piazza³⁸. A questo proposito, non si sottolineerà mai abbastanza che la sensibilità dei nostri antenati era assai diversa dalla nostra. Ne è l'ennesima prova il fatto che l'« *exemplum* » di Teofilo, riferito da numerosi autori, era popolarissimo: venne anche raffigurato in sculture, pitture e vetrate di numerose cattedrali (Parigi, Chartres, Beauvais, Le Mans, Laon, Souillac, ecc.), cantato in inni liturgici e portato sulle scene³⁹.

Le *Glorie di Maria*, che videro la luce a Napoli nel 1750, erano costate oltre un quindicennio di lavoro all'autore. Sappiamo infatti da una lettera inviata gli l'11 luglio 1734 dal suo direttore spirituale mgr T. Falcoia, che questi benediva « l'operetta intrapresa per promuovere la divozione di Nostra Signora e Madre »⁴⁰.

Come si legge nell'introduzione, con quest'opera il Santo si era proposto di cantare i « pregi di Maria » e di « parlare della sua gran pietà e della sua potente intercessione », raccogliendo « tutto quello che i SS. Padri e gli autori più celebri hanno detto della misericordia e della potenza di Maria ».

Si trattava di un commento della *Salve Regina*, cui venivano aggiunte « Lezioni, o sian Discorsi » sulle principali feste della Madonna, sui suoi dolori e sulle sue virtù⁴¹. Lo scopo era di alimentare nei fedeli la devozione, oltre che di offrire al clero — a cominciare dai suoi confratelli — un sussidio per la predicazione.

E' il caso di ricordare che le costituzioni dei Redentoristi prescrivevano che ogni sabato sera nelle loro chiese si tenesse una predica in onore di Maria Santissima, « eccitando il popolo alla sua divozione ed imitazione ». Al termine si poteva « raccontare qualche fatto o miracolo della Vergine, estratto però sempre da gravi ed appurati autori »⁴². Probabilmente, tale norma era stata mutuata dai Gesuiti, presso i quali vigeva l'uso — peraltro non imposto da nessuna regola tassativa — di narrare « ogni sabato senza solennità » agli alunni, raccolti in chiesa, « l'esempio della Beata Vergine »⁴³.

³⁸ *Ibid.*, 187-188, 374-377.

³⁹ Th. REY-MERMET, *Introduction à S. ALPHONSE DE LIGUORI, Les gloires de Marie*, Paris-Fribourg 1987, pp. VI-VII.

⁴⁰ T. FALCOIA, *Lettere a S. Alfonso de Liguori, Ripa, Sportelli, Crostarosa*, a cura di O. Gregorio, Roma 1963, 221.

⁴¹ S. ALFONSO, *Le glorie cit.* (cfr nota 24), I, 19.

⁴² *Codex regularum et constitutionum*, Romae 1896, n. 170.

⁴³ Lettera del generale dei Gesuiti al provinciale di Napoli, 1 VII 1726. ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (d'ora in poi: ARSI), *Neap.* 56, f. 111. Cfr anche le *Regulae communes Professorum classium inferiorum*, dalle quali apprendiamo: « Litanias Beatissimae Virginis sabbato sub vespereum in sua classe recitari iubeat, vel, si moris sit, in templum ad easdem cum caeteris audiendas ducat: pietatem vero in eandem Virginem et Angelum etiam Custodem discipulis diligenter suadeat ». *Institutum Societatis Iesu*, III, Florentiae 1893, 203.

Nel 1749, cioè nell'anno precedente la pubblicazione del libro di s. Alfonso, il Gesuita p. Domenico Antonio Moscati (1685-1757) aveva dato alle stampe a Napoli *Il gran nome di Maria, illustrato in tre libri de' suoi misteri, de' suoi onori, de' suoi prodigi*, la cui prima parte esponeva « tutte insieme le Glorie della Gran Reina del Cielo »⁴⁴. Il che non significa che tale opera sia servita da modello al Santo, che — lo ripetiamo — aveva intrapreso il suo lavoro ormai da tre lustri, e nel 1749 doveva praticamente averlo già condotto a termine.

Al momento di porvi mano, Alfonso si era rivolto per consiglio al Gesuita p. Francesco Pepe (1684-1759), autore di varie opere di carattere mariologico, che il 13 giugno 1734 lo aveva spronato a realizzare il suo progetto⁴⁵.

Approfittando delle circostanze favorevoli alla diffusione della devozione verso la Concezione Immacolata di Maria, il p. Pepe compose « un libretto intitolato Divozione in onore de' dodici Privilegi conceduti a Maria Santissima nella di lei Immacolata Concezione »⁴⁶. Ma allorché si trattò di darlo alle stampe, il generale della Compagnia concesse l'autorizzazione solo a condizione che l'opuscolo figurasse anonimo⁴⁷. Maggiori difficoltà incontrò, qualche anno dopo, la richiesta del p. Pepe di pubblicare un'altra opera. Lo si apprende dalla seguente lettera, inviata il 6 luglio 1739 dal generale al provinciale di Napoli, nella quale tra l'altro si legge: « Se tra le grazie e miracoli raccolti ne' due suoi tomi dal P. Pepe ve ne sono tali che meritino d'essere dati alla luce, mi sarà caro che si soggettino alla censura de' revisori e se ne faccia una scelta, la quale data alle stampe possa promuovere il culto e la divozione dell'Immacolata Concezione »⁴⁸. E in altra sua del 9 novembre 1739 allo stesso destinatario leggiamo ancora: « Ricevo anche le censure sopra l'opera de' miracoli e grazie della Santissima Concezione, le quali come

⁴⁴ C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, Bruxelles-Paris 1894, 1333. Moscati aveva terminato il suo lavoro vari anni prima, come apprendiamo dalla seguente lettera inviata dal generale il 26 VIII 1743: « Godo che V.R. si sia utilmente impiegata in quel tempo che ha avuto di triegua dalle sue indisposizioni, conducendo a compimento il trattato che aveva per le mani delle glorie del Santissimo Nome di Maria; per la revisione del quale V.R. potrà intendersela col P. Provinciale, a cui ingiungo che si prenda il pensiero d'assegnarle i Censori » ARSI, *Neap.* 63, f. 178. Infatti, lo stesso giorno il generale scriveva al provinciale in tal senso. *Ibid.*, ff. 178'-179.

⁴⁵ C. ROMANO, *Delle opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, Roma 1896, 44-46. Sulla produzione letteraria del p. Pepe, cfr SOMMERVOGEL, *Bibliothèque cit.*, VI, Bruxelles-Paris 1895, 478-479.

⁴⁶ Lettera di F. Pepe al generale, Napoli 30 I 1734. ARSI, *Neap.* 198, f. 418.

⁴⁷ Lettera del generale al provinciale, 21 VI 1734. ARSI, *Neap.* 60, ff. 39-40.

⁴⁸ ARSI, *Neap.* 62, f. 112'.

mi dan motivo di ringraziare i padri revisori per la schiettezza e fedeltà con cui mi hanno esposto il loro sentimento, così essendo tanto concordi nel disapprovarle, non solo m'obbligano a vietarne la stampa, ma mi danno anche l'impulso di raccomandarle con maggior premura d'esigere dal P. Pepe che non racconti in pubblico né queste né altre grazie, se prima non ne abbia avuta l'approvazione del P. Preposito »⁴⁹.

Come si vede — oltre a quelli del censore regio e del censore ecclesiastico — all'interno degli Istituti veniva esercitato un attento controllo delle opere composte dai loro religiosi, anche di quelle semplicemente destinate ad alimentare la devozione popolare. Il fatto di essere il capo della sua Congregazione non dispensava s. Alfonso dal tener conto di tale misura prudenziale, o — quanto meno — dall'esercitare una specie di censura preventiva sui propri scritti⁵⁰.

3. — *Valutazione critica*

Alle critiche avanzate — per esempio dal Döllinger — sull'uso degli « exempla » da parte di s. Alfonso sono state date varie risposte.

Va premesso che è ormai accantonata ogni velleitaria difesa d'ufficio di esso, come rileva il Cacciatore a conclusione del suo importante saggio sull'argomento: « Abbiamo scartato la tendenza semicritica o, addirittura pseudocritica di chi pensa ad una giustificazione degli esempi di s. Alfonso sudando nella ricerca di fonti storiche inesistenti o tutt'altro che storiche. Le "note critiche" che accompagnano gli esempi delle *Glorie di Maria* saranno rivedute con altri criteri, forse più critici, certo più aderenti alla vera storia degli *exempla*. Può essere che ne risulti non una diminuzione di s. Alfonso, ma un'alzata di tono: la sua immissione nella storia che gli appartiene, vicina cronologicamente, ma non per questo meno ricca di vita. Dopo di che continueremo a leggere gli esempi con lo spirito di chi vuol rifare se stesso bevendo alle verità spirituali di cui sono intrisi »⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 139'.

⁵⁰ Il 12 X 1750 s. Alfonso scriveva al can. Giacomo Fontana: « Invio a V.S. Ill.ma il mio povero, contraddetto libro della Madonna, uscito finalmente dopo molti stenti, e dopo molti anni di fatica ». S. ALFONSO, *Lettere cit.*, I, 177.

⁵¹ CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 290. Cfr anche ciò che scrive in merito R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971, 263, 311, 374,

Lo stesso autore ricorda anche che, allorché s. Alfonso componeva le sue opere, la letteratura degli « exempla » si divideva in vari gruppi: « esempi che restano in linea con la tradizione; esempi trasferiti con intelligenza maldestra nel campo dell'apologetica; raccolte di carattere misto, e sono gli autori che rifiutano alcuni tipi di *exempla*, esempio-favola, esempio-apologo, ecc., per ritenere gli esempi derivati dai "probatu auctores", con quale esattezza qui non interessa; gli autori, s. Alfonso compreso, leggono con lo spirito critico del tempo. La lettura delle fonti dimostra con perfetta evidenza che s. Alfonso proviene da questo terzo gruppo e lo continua. Nessun racconto, nei suoi scritti, che riveli la libera creazione di un artista, ma narrazioni che hanno una certa probabilità e verosimiglianza; in altri termini, esempi adatti all'edificazione, per quel che presentano di solidità concreta o per una loro verità spirituale facile a prendersi. Taluni fatti o leggende [...], le varie visioni, accettate per il loro contenuto spirituale che fa di essi una verità vera quanto e più della storia »⁵².

S. Alfonso si differenzia da autori come Agostino Manni (1547-1618) e Silvano Razzi (1527-1611), « liberi creatori di *exempla*, tessitori di leggende edificanti che prendono dal popolo e gliele restituiscono movendo da tradizioni "approvate" »⁵³. Egli sa distinguere tra i metodi propri dell'agiografia scientifica, e quelli della letteratura devozionale. I primi devono conciliare il desiderio di edificare con la fedeltà alla verità storica: « "Nello scrivere le vite dei santi è meglio riferire poche cose certe che molte ed incerte". Qui dunque il canone critico è la certezza; di conseguenza s. Alfonso dichiara che nello scrivere la sua opera ha "procurato di esporre quei soli fatti che sono più appurati e ricavati da autori appurati", ed ha messo da parte quelle cose che ha "trovato essere dubbiose". Pertanto egli accetta come criterio la certezza che esclude non soltanto le cose false, ma anche le cose semplicemente dubbie »⁵⁴. I secondi, invece, sono sufficientemente legittimati allorché l'autore — ad illustrare un attributo della Divinità, di Maria o dei Santi — adduce degli « exempla » fondati sulla « sola probabilità non riprovata dai dotti »⁵⁵.

383-384. Sul tipo e i limiti della preparazione storica di s. Alfonso, cfr F. CHIOVARO, *Sincronia e diacronia della tradizione in S. Alfonso M. De Liguori*, in AA.VV., *Alfonso M. De Liguori e la società civile del suo tempo* (Atti del Convegno Internazionale per il Bicentenario della morte del Santo, 15-19 V 1988), Firenze 1990, 109-112, 139-160.

⁵² CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 289.

⁵³ *Ibid.*, 281.

⁵⁴ CAPONE, *Le citazioni cit.*, 355.

⁵⁵ *Ibid.*, 360, 362.

Il Santo sapeva bene che il confine tra i due campi era sfumato, e che si correva sempre il rischio di venire fraintesi. Nell'aprile del 1772 scriveva, a proposito degli ostacoli frapposti dal revisore regio, Giuseppe Simioli, alla pubblicazione della sua *Storia delle eresie*: « Quando dice che non mi son servito di autori critici, è lo stesso che dire che ho scritto quello che a caso ho trovato, e che ho fatto di ogni erba fascio. Il dire che ho cercato più di convertire che di convincere viene a dire che ho parlato da divoto, non già da teologo; e che le ragioni poco provano e che i miei sentimenti son dettati più dal cuore che dalla mente, ciò sarebbe svergognare affatto l'opera: parole che significano che io ho scritto da scimunito. Io non mi fido di far uscire il libro con tal vituperio »⁵⁶.

Tuttavia, egli era consapevole dei limiti e dei condizionamenti oggettivi che le circostanze gli imponevano. Lo confessava egli stesso nell'introduzione alla suddetta opera: « Prima di cominciare, voglio protestarmi co' signori letterati ch'io ho fatto quest'opera in mezzo alle cure del vescovado, onde non ho potuto con tutto il rigore della critica esattamente esaminare ciascuna cosa di quelle che ho scritte; quindi in molti fatti ho riferite le diversità che vi sono fra gli autori, senza prender partito con darvi il mio sentimento. Non dimeno ho procurato di ricavar tutto da autori appurati e di chiaro nome. Ma trattandosi di tanti innumerevoli avvenimenti che si addurranno, non sarà difficile che alcuno erudito appuri qualche fatto meglio di me »⁵⁷.

La rivalutazione degli « exempla » utilizzati da s. Alfonso va di pari passo con quella — ormai del resto largamente acquisita — di tale forma letteraria. Il Cacciatore scrive in proposito: « Miracoli e leggende, quando passano nelle raccolte di *exempla* perdono ogni contenuto reale, storico e geografico, per essere soltanto esempio edificante o istruttivo, non più reali di una parabola o di una favola morale. Ciò non è una induzione posteriore, ma un fatto che precede e accompagna il sorgere dell'esempio. Per questa ragione appare incompleta certa critica storica, tutta presa dall'esame delle fonti, della verità più o meno storica delle leggende e dei miracoli, e certo correre alle conclusioni quando il lavoro è ancora a metà. Tali leggende, si dice, sono creazioni fantastiche, mancano di senso storico, danno voga all'antropomorfismo, ripetono le stranezze miti-

⁵⁶ S. ALFONSO, *Lettere cit.*, III, 399.

⁵⁷ S. ALFONSO, *Trionfo della Chiesa ossia Storia delle eresie colle loro confutazioni*, Napoli 1772, p. 11.

che del paganesimo, l'“incubazione”, i “cefalofori”, le cure di Esculapio, “i santi al posto degli Dei”. Si arriva ai “falsi agiografici” o a certe Passioni di martiri dove non c'è neanche la buona fede che si perdona. Troppa severità, troppa ristrettezza in questa critica, chiusa in un orizzonte di pochi metri. Quel che importa non è il solo punto di partenza, è anche il punto d'arrivo: dove tendono, che cosa vogliono. Un romanzo o un poema popolati di personaggi storici non saranno mai storia [...]. O meglio, sono storia ma non quella dei personaggi e delle loro gesta »⁵⁸.

Dal canto suo, Giuseppe De Luca aggiunge: « Stentiamo ad avvertire che una grande leggenda non la si distillava a freddo da un lambicco di cattivo gusto e di frode, bensì prorompeva come un getto caldo di sangue, di avventura e di poesia, rispondente a stati d'animo non meno reali e veri dello stato d'animo che soggiace a tanta letteratura di romanzi negli ultimi secoli, e di cavalleria nei secoli più remoti. Nessuno di noi cercherà in un archivio l'atto di nascita di Don Abbondio — vero protagonista, in qualità di pover'uomo — dei *Promessi Sposi*, e il certificato di matrimonio di Anna Karenina, o vorrà cercare per dotarne un museo la spada e il corno di Orlando. Nessuno dirà che è “più vero” un fatto di cronaca che non uno di quei capolavori. Non esiste, nel regno della verità, unicamente la provincia della verità storica; e nella provincia della verità storica non esiste unicamente il documento notarile »⁵⁹.

A proposito della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze⁶⁰, il

⁵⁸ CACCIATORE, *Le fonti* cit., 265. A conferma di quanto detto da Cacciatore, si legga la nota seguente, posta da Agostino Maria Rizzardi da Brescia (cfr LORENZI, *Dalla sporta* cit., 37) all'inizio della sua raccolta di « exempla » (o « casi »), di cui era stato testimone *de visu* o *de auditu*: « S'avverta che qui si notano con tale individuazione su la speranza, che questo m.s. non si debba far noto. Per altro, quando qualche fatto raccontar si volesse, si raccomanda di soprimere il nome de' luoghi, e molto più delle persone, qualora possa seguirne nota o disturbo, come insegna la carità e la prudenza ».

⁵⁹ Citato da CACCIATORE, *Le Fonti* cit., 265-266. In *Prosatori minori del Trecento* (*Scrittori di religione*, I, Milano-Napoli 1954), De Luca inserì una silloge di esempi tratti dallo *Specchio di vera penitenza* del Passavanti (pp. 83-102). Nell'*Introduzione* allo stesso volume (p. XVIII), si legge: « Una preghiera da nulla in fondo a un codice, un “esempio”, un sermone, una lettera di devozione, non hanno più nulla da invidiare a una parete di monastero del Mille, a una volta dipinta del Duecento, a un'ala di chiesa diruta e remota ». A proposito di G. De Luca, C. DELCORNO (*Exempla* cit., 14) scrive: « la geografia dell'*exemplum*, nonostante il suo invito a occuparsi di questo aspetto affascinante della cultura letteraria italiana, rimane quella tracciata nel 1927 dal Welter: al centro sono le opere compilate negli Studi dei Mendicanti francesi e inglesi; alla periferia restano gli apporti provenienti dalla Germania, dall'Italia e dalla Spagna. [...] Tuttavia è da credere che il panorama resterà sostanzialmente inalterato finché l'*exemplum* verrà studiato solo nella cornice della letteratura religiosa, e in quanto elemento della nuova predicazione popolare ».

⁶⁰ Della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze (ca 1230-1298), Grégoire scrive: « Nessun libro, dopo la Bibbia e il celebre opuscolo *De imitatione Christi* attribuito a Tommaso di

famoso bollandista H. Delehaye scrive: « Confesso che spesso è difficile, leggendola, di trattenersi dal sorridere; ma quel sorriso è benefico e simpatico, e non sciupa punto la religiosa emozione prodotta dal quadro delle virtù e delle eroiche azioni dei santi. In quel quadro gli amici di Dio ci appaiono come ciò che v'è di più grande sulla terra; sono esseri che si innalzano sopra la materia e le miserie dell'umanità [...]. La loro vita, difatti, è la realizzazione completa dello spirito evangelico, e per il fatto che essa rende sensibile questo sublime ideale, la leggenda, come ogni sorta di poesia, può, in un certo senso, pretendere di essere considerata vera quanto e più della storia »⁶¹.

A ragione, Aigrain ha scritto che « se certi compilatori meritano il titolo di falsari, per ciò stesso non lo si può prodigare sconsideratamente a scrittori che hanno avuto il solo torto di accontentarsi, come la maggioranza degli uomini del loro tempo, di luoghi comuni ripetuti e di miracoli passe-partout; per essere veramente dei "falsari" gli mancava il più delle volte l'intenzione cosciente di falsificare. L'arte della critica consisterà, senza prendere per storia ciò che non lo è, nel non interrogare ciascun documento che su ciò che può offrire di utile, e, in forza della conoscenza dello spirito di questi agiografi, dei fini che si propongono e dei mezzi che impiegano, nel trarre spesso informazioni interessanti da testi apparentemente senza valore, — su altri punti, è vero, di quelli che lo scrittore credeva di apportare »⁶².

Recentemente, R. Grégoire ha messo a confronto il « racconto storico strettamente detto » e l'« exemplum » (o « narrazione agiografica »). Il primo rappresenta « una narrazione rivolta alla dimensione storica passata », mentre il secondo « riferisce episodi e discorsi nell'intento prevalente di offrire un esempio di *virtus* ». Ne deriva che, « al di là della veste letteraria, c'è uno scopo specifico che determina l'interpretazione della letteratura agiografica e di tutto ciò che riguarda i santi »⁶³. Detto autore ci ricorda anche che l'agiografia è « una scienza storica che ricorre ad un atteggiamento epistemologico di intenso rispetto intellettuale: ogni forma di ana-

Kempen o « a *Kempis* » (+ 1471), fu tanto diffuso e letto. E' diventato un manuale di meditazione, di lettura spirituale, e una fonte di ispirazione per l'iconografia dei martiri e dei santi. Il suo scopo era la promozione dell'interesse popolare per le *Vite* dei santi e le *Passioni* dei martiri; più che una compilazione, è una creazione». GRÉGOIRE, *Manuale* cit., 32-33.

⁶¹ Citato da CACCIATORE, *Le fonti* cit., 266.

⁶² AIGRAIN, *L'hagiographie* cit., 170.

⁶³ GRÉGOIRE, *Manuale* cit., 233.

cronismo, di petizione di principio, di forzatura concettuale significherebbe tradire un genere letterario. Sarebbe il rifiuto di una cultura, di una società, di una fede, forse anche di un mito: forma sconvolgente di eliminazione della Storia e della conoscenza ». Mentre l'agiografia « discerne i vari livelli delle forme narrative e ne estrae le dinamiche di verità. E' uno sforzo di accettazione di un orientamento positivo: conoscere le chiavi di lettura dei miti e delle strutture agiografiche significa, in conseguenza, il superamento del tradizionalismo ottuso, poiché l'*exemplum* (a cui corrisponde, in letteratura, la favola e la fiaba) è, essenzialmente, una proposta di imitazione e di rinnovamento »⁶⁴.

CONCLUSIONE

Gli « exempla », da sempre argomento di ricerca degli studiosi di folklore e di letteratura, in tempi recenti lo sono diventati anche per gli storici⁶⁵. Ciò lascia sperare che anche quelli utilizzati da s. Alfonso — sia come teorico della predicazione, che come autore di testi oratori ed ascetici — vengano collocati nella loro giusta prospettiva, e valutati per quello che realmente furono e vollero essere. Forse allora si comprenderà che gli « exempla » sparsi a piene mani in molti dei suoi scritti — per troppo tempo addotti come capi d'accusa di una presunta, imperdonabile tendenza del Santo ad alimentare nel popolo credulo ed ingenuo forme deteriori e fuorvianti di religiosità — costituiscono invece una prova della sua sensibilità nella scelta dei mezzi più idonei a trasmettere alle masse illetterate l'unico tipo d'insegnamento che erano in grado di cogliere e di assimilare. Tale speranza si basa sulle acquisizioni della più seria e recente critica, che tendono decisamente a rivalutare gli scritti alfonsiani. Si veda, ad esempio, ciò che Vittore Branca scrive a proposito di s. Alfonso: « Ha messo sulle labbra degli umili in forme semplicissime, popolari, comprensibilissime le sublimità spirituali di un San Gio-

⁶⁴ *Ibid.*, 414-415. A ragione C. DELCORNIO (*Exemplum* cit., 9) scrive: « Pare opportuno [...] introdurre alcune osservazioni di Claude Bremond [*Structure de l'« exemplum » chez Jacques de Vitry*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 115-119], che distingue due grandi classi di esempi: la prima, fondata sulla figura della sineddoche, mette in evidenza un caso tra mille, giusta l'adagio "Ab uno disce omnes!"; l'altra ha forma di metafora. La verisimiglianza è requisito necessario solo all'*exemplum* del primo tipo, mentre l'esempio metaforico, reggendosi sull'analogia, non ha bisogno di verifica storica, e di fatto si serve di materiali favolistici ("la fable animalière, la parabole, l'allégorie, la simple similitude") ».

⁶⁵ C. DELCORNIO, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica* (1970-1980), in « *Lettere Italiane* », 33 (1981) 254.

vanni della Croce e d'una Teresa d'Avila. Per questo un raffinato lettore di poesia come Giovanni Pozzi — venendo dalle esperienze sul Marino e il barocco letterario e spirituale e sul Porta e la sua forte popolarità — può oggi affermare che “la pietà alfonsiana fu la sola conquista di portata europea attuata dall'Italia sette-ottocentesca ... superando le resistenze più vive di un'altra pietà solidamente fondata sulla teologia, austera nelle forme di culto” dominante allora in Francia, in Germania, in Inghilterra. E' la pietà alfonsiana quella che pose al centro della devozione di centinaia di milioni di uomini, lungo i nostri secoli, il culto del Sacro Cuore, la tenerezza per il Bambin Gesù, la devozione alla Madonna e a certi santi umili e popoleschi (San Giuseppe, Sant'Antonio). E' una privatizzazione della pietà — ottenuta specialmente attraverso il messaggio letterario e in versi — che rappresentò una vera rivoluzione. Vi reagivano, certo, dissacrandola laicamente i romantici e anzitutto il Porta, ma non le era insensibile, persino nei suoi *Inni Sacri*, il Manzoni (“Dormi fanciul, non piangere”): come trattando splendidamente delle filigrane e delle proiezioni letterarie in A[lfonso] e di A[lfonso] ha dimostrato il Getto. “Parlare di idiotismi devoti” fulmina il Pozzi “è assumere il solito punto di vista dei grammatici di fronte alla cultura degli illetterati. Parlare di dolciastro è svalutare con metafora moraleggiante un versante della pietà la cui sostanza è indicata anche dalla massima autorità in materia, la Bibbia, con le immagini del favo e del miele. Donde si vede quanto l'accusa di ‘mie-lato’ sia proditoria. Dolcissima si deve eventualmente dire, e non dolciastra, con quel tanto di eccessivo, cioè di non mediocre, che è proprio del popolare”: e anche dello scrittore coltissimo, quale A[lfonso], che proprio attraverso un'ardita e generosa operazione culturale volle soprattutto adeguarsi al linguaggio e alla comprensione del popolo, con un impegno e un successo che mi sembra non abbiano pari nella nostra letteratura degli ultimi secoli». In tale contesto, anche gli « esempi alfonsiani », che « riprendono l'antico miracolo medievale degli *exempla* rinnovandolo potentemente », vengono pienamente rivalutati. Insomma, i « nuovi studi hanno relegato nel mito il ritratto ambiguo e antipatico che di A[lfonso] avevano tracciato razionalisti e romantici, positivisti e idealisti, che anche nella devozione volevano filosofare e ragionare, smaniare e fare gli eroi o i pratici realistici »⁶⁶. Queste parole, scritte da uno dei maggiori

⁶⁶ V. BRANCA, *Alfonso Maria de' Liguori*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, I, Torino 1986, 29-30. Riteniamo utile al lettore riprodurre il brano di G. POZZI (*La poesia* cit., 76-77), citato dal Branca, anche se non ne condividiamo interamente il contenuto, e

filologi e critici che annoveri oggi l'Italia, ci sembrano un giusto riconoscimento dei meriti di colui che è stato proclamato « Dottore zelantissimo » dalla Chiesa, e prima ancora dalla coscienza dei fedeli.

in particolare l'ultima frase: « La pietà alfonsiana fu la sola conquista di portata europea attuata dall'Italia ottocentesca. L'Italia dell'Ottocento non impose nulla di suo all'Europa, né in materia di pensiero politico o filosofico, né in materia di arti, letterarie o no, né in materia di moda, pur latamente intesa; ma impose un suo tipo di pietà, e lo impose superando le resistenze più vive di un'altra ed opposta pietà, solidamente fondata sulla teologia, austera nelle forme del culto, avversa al meraviglioso sia visionario che miracolistico, quale professavano Johann Michael Sailer in Germania, Jacques André Emery con il gruppo di Saint-Sulpice in Francia ed il collegio di Ushaw, da cui uscirà il Wiseman in Inghilterra. Fu quella pietà che, facendo sì presa sul vecchio devozionalismo e misticismo francese e tedesco, ma operando con forme sue proprie di colore italiano, pose al centro il culto del sacro cuore, sviluppò la devozione alla Madonna nelle forme più sensibili, avviando il processo che porterà al più vasto fenomeno di psicologia collettiva religiosa del secolo, Lourdes; puntò sulla devozione verso certi santi dalla figura popolare, come s. Antonio da Padova e s. Giuseppe; diede rilievo ai valori sentimentali, sottolineando in Cristo il cuore che tanto amò gli uomini e nell'eucarestia il divino prigioniero del tabernacolo; elevò il culto della Madonna ad un grado fino ad allora sconosciuto. Fu una pietà vaga del meraviglioso, che troverà il proprio contento nelle apparizioni a catena (Notre Dame des Victoires, La Salette, Lourdes), ed insieme tutta orientata sulle pratiche: comunione frequente, visite al ss. sacramento, novene, giaculatorie, fioretti. Può darsi che a certe orecchie questo che sto tracciando sembri il ritratto della pietà tout court; invece è solamente il viso della pietà alfonsiana e del suo sviluppo ottocentesco, presente nella nostra mente come un assoluto e causa della sua estenuata sopravvivenza novecentesca. Il cambiamento profondo che ho ora descritto, svoltosi rapidamente nello spazio d'una generazione, tra il 1815 ed il 1848, se rispondeva a diverse costanti della sensibilità popolare così come ad alcune coordinate del gusto colto di allora (come certo romanticismo religioso), fu però soprattutto l'effetto di influenze deliberate, che cercarono di organizzare la devozione di massa: e qui le congregazioni religiose, con alla testa i gesuiti, furono le protagoniste di questa evoluzione. Il mutamento sul piano culturale fu enorme: basterebbe dare una occhiata a qualunque biblioteca di chierico medio di quegli anni, per vederlo tangibilmente nella sostituzione, per esempio, di Bossuet o di Massillon con le *Glorie di Maria*, con l'*Orologio della passione* e con *Le massime eterne*, opere largamente tradotte anche in francese ed in tedesco. Il fatto è che questo genere di letteratura devota annullò in gran parte nella coscienza del clero medio le conquiste dei Bollandisti, dei Maurini, del Muratori, che, pur a fatica, erano penetrate nei più illuminati repertori di predicabili settecenteschi, permise il ritorno in forze del leggendario più inverosimile e cancellò quel tipo di predicazione illuminata che, modellata sui grandi francesi e specialmente sul Massillon, ebbe in Italia il miglior rappresentante nel p. Adeodato Turchi ».