



CENTRO STUDI SEA

ISSN 2240-7596

a **aipsa** **edizioni** **ST**

AMMENTU

**Bollettino Storico e Archivistico del
Mediterraneo e delle Americhe**

N. 18

gennaio - giugno 2021

www.centrostudisea.it/ammentu

www.aipsa.com

Direzione

Martino CONTU (direttore), Annamaria BALDUSSI, Patrizia MANDUCHI

Comitato di redazione

Giampaolo ATZEI (capo redattore), Lucia CAPUZZI, Raúl CHEDA, Maria Grazia CUGUSI, Lorenzo DI BIASE, Mariana FERNÁNDEZ CAMPO, Manuela GARAU, Camilo HERRERO GARCÍA, Roberto IBBA (capo redattore), Francesca MAZZUZI, Nicola MELIS (capo redattore), Giuseppe MOCCI, Carlo PILLAI, Domenico RIPA, Elisabeth RIPOLL GIL, Maria Cristina SECCI (coordinatrice), Maria Angel SEGOVIA MARTÍ, Fabio Manuel SERRA, Maria Eugenia VENERI, Antoni VIVES REUS

Comitato scientifico

Nunziatella ALESSANDRINI, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores (Portugal); Pasquale AMATO, Università di Messina - Università per stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria (Italia); Juan Andrés BRESCIANI, Universidad de la República (Uruguay); Carolina CABEZAS CÁCERES, Museo Virtual de la Mujer (Chile); Zaide CAPOTE CRUZ, Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor" (Cuba); Margarita CARRIQUIRY, Universidad Católica del Uruguay (Uruguay); Giuseppe DONEDDU, Università di Sassari (Italia); Josep María FIGUERES ARTIGUES (Universitat Autònoma de Barcelona); Luciano GALLINARI, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR (Italia); Maria Luisa GENTILESCHI, Università di Cagliari (Italia); Elda GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España); Antoine-Marie GRAZIANI, Università di Corsica Pasquale Paoli - Institut Universitaire de France, Paris (France); Rosa Maria GRILLO, Università di Salerno (Italia); Souadi LAGDAF, Struttura Didattica Speciale di Lingue e Letterature Straniere, Ragusa, Università di Catania (Italia); Victor MALLIA MILANES, University of Malta (Malta); Antoni MARIMÓN RIUTORT, Universidad de las Islas Baleares (España); Lená MEDEIROS DE MENEZES, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil); Roberto MORESCO, Società Ligure di Storia Patria di Genova (Italia); Carolina MUÑOZ-GUZMÁN, Universidad Católica de Chile (Chile); Fabrizio PANZERA, Archivio di Stato di Bellinzona (Svizzera); Roberto PORRÀ, Soprintendenza Archivistica per la Sardegna (Italia); Sebastià SERRA BUSQUETS, Universidad de las Islas Baleares (España); Dante TURCATTI, Universidad de la República (Uruguay).

Comitato di lettura

La Direzione di AMMENTU sottopone a valutazione (referee), in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione.

Responsabile del sito

Stefano ORRÙ

AMMENTU - Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe

Periodico semestrale pubblicato dal Centro Studi SEA di Villacidro e dalla Casa Editrice Aipsa di Cagliari.

Registrazione presso il Tribunale di Cagliari n° 16 del 14 settembre 2011.

ISSN 2240-7596 [online]

c/o Centro Studi SEA

di Fondazione "Mons. Giovannino Pinna" onlus

Via Roma 4

09039 Villacidro (VS) [ITALY]

SITO WEB: www.centrostudisea.it

c/oAipsa edizioni s.r.l.

Via dei Colombi 31

09126 Cagliari [ITALY]

E-MAIL: aipsa@tiscali.it

SITO WEB: www.aipsa.com

E-MAIL DELLA RIVISTA: ammentu@centrostudisea.it

Sommario

Presentazione	3
Presentation	5
ATTI DEL IV CONVEGNO INTERNAZIONALE DEL CENTRO STUDI SEA NEL 20° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE 1998-2018	
LEGAMI SOCIO-ECONOMICI, CULTURALI E RELIGIOSI TRA EUROPA MEDITERRANEA E AMERICA LATINA IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA	7
<i>SESSIONE I: Chiesa e società nelle aree europee dell'Impero di Spagna e Portogallo e nell'America spagnola e portoghese in età moderna e contemporanea</i>	
A cura di Giampaolo Atzei	
– GIAMPAOLO ATZEI Introduzione	9
– EUGENIO BUSTOS RUZ “Jesuitas de América”, el valioso fondo documental declarado “Memoria del Mundo”, custodiado por el Archivo Nacional de Chile	13
– ROBERTO PORRÀ LUCIANA SOGGIU L’archivio del convento di Bonaria (Cagliari) della Mercede, ordine religioso presente in tutta l’America Latina sin dal Cinquecento. Il legame speciale tra Bonaria e Buenos Aires	25
– FABIO MANUEL SERRA La Chiesa, le diocesi e le città regie del Capo di Cagliari e Gallura del Regno di Sardegna dopo il Concilio di Trento. Considerazioni sul canone biblico, sulla liturgia e sui rapporti con la società	39
– CARLO PILLAI L’influsso spagnolo sulla religiosità popolare della Sardegna e dell’America Latina	62
– MARIA CHIARA CUGUSI Ipotesi di ricerca: il ruolo sociale e religioso della Chiesa Cattolica con la comunità sarda in Argentina	69
– FRANCESCO FERRARI I viaggi di Giovanni Paolo II nell’America iberica nella prima metà degli anni Ottanta	81
RECENSIONI	93
– AA.VV. Dossier: Georges de Canino et Marguerite de Yourcenar. Société Internationale d’Études Yourcenariennes. Estratto dal Bulletin n°41, décembre 2020 (FABIO MANUEL SERRA)	95
– GIUSEPPE DEIANA Storia di sconosciuti salvatori: i sardi nel popolo dei Giusti (SIMONE CARA)	98
– GIANNI FRESU Antonio Gramsci, o Homem Filósofo: uma biografia intelectual (LUCIANA ALIAGA)	100

La Chiesa, le diocesi e le città regie del Capo di Cagliari e Gallura del Regno di Sardegna dopo il Concilio di Trento. Considerazioni sul canone biblico, sulla liturgia e sui rapporti con la società

The Church, the dioceses and the royal cities of Capo di Cagliari and Gallura of the Kingdom of Sardinia after the Council of Trent. Considerations on the biblical canon, on the liturgy and on relations with society

Fabio Manuel SERRA
Universidad de Salamanca

Ricevuto: 14.09.2020

Accettato: 13.11.2020

DOI: 10.19248/ammentu.399

Abstract

This paper analyzes the role of the Sardinian clergy during the Council of Trent in the context of the revision of the biblical canon. It also describes the situation of the Church in the Capo di Cagliari and Gallura's royal cities (Kingdom of Sardinia) during the conciliar works. The essay presents the main ecclesiastical protagonists of that period – such as archbishops Salvatore Alepus and Antonio Parragués de Castillejo –, examining their actions and showing their contribution to the history of Sardinian Church. Finally, the paper offers the palaeographic transcription of some unpublished documents and the Italian translation of the Prayer of Manasseh (a work in ancient Greek included in the Odes of the Septuagint).

Keywords

Biblical canon, Kingdom of Sardinia, Council of Trent, History of the Church, Ecclesiastical heraldry, Royal cities of Sardinia.

Riassunto

Il presente articolo analizza il ruolo del clero sardo nell'ambito dei lavori di revisione del canone della Bibbia durante il Concilio di Trento; descrive, inoltre, la situazione della Chiesa nel contesto delle città regie del Capo di Cagliari e Gallura (Regno di Sardegna) alla luce dei medesimi lavori conciliari. Lo studio presenta i principali protagonisti ecclesiastici di quel periodo, quali ad esempio gli arcivescovi Salvatore Alepus e Antonio Parragués de Castillejo, esaminando il loro operato e mostrando il contributo dato da costoro alla storia della Chiesa sarda. Infine, oltre alla pubblicazione di documentazione inedita (presentata in trascrizione paleografica), l'articolo è anche corredato dalla traduzione dell'Orazione di Manasse, antico testo greco inserito nelle Odi della *Septuaginta*.

Parole chiave

Canone della Bibbia, Regno di Sardegna, Concilio di Trento, Storia della Chiesa, Araldica ecclesiastica, Città regie della Sardegna.

1. Premessa

Affrontare una tematica come quella relativa al Concilio di Trento è una sfida sempre ardua dal momento che, data l'importanza dell'evento storico considerato, gli studi già compiuti hanno posto in luce con grande precisione un'ampia gamma di informazioni preziose. Ciononostante, ancora oggi non sono state avanzate sufficienti riflessioni relative al problema cruciale del canone della Bibbia, che a ben vedere rappresenta tuttora il cuore della divisione fra quasi tutte le confessioni cristiane. Un ulteriore punto meritevole di approfondimento, soprattutto alla luce delle fonti archivistiche, è indubbiamente quello che riguarda la Sardegna, incamerata nella

confederazione di regni della Corona d'Aragona, per quanto concerne tanto gli adeguamenti liturgici quanto i rapporti della Chiesa con la società sarda: entrambe le cose, infatti, sono tra loro strettamente connesse. In virtù delle suddette considerazioni tratterò, nella prima parte del presente articolo, in termini generali, la delicata questione del *kávwv* biblico, descrivendo brevemente la sua formazione e la sua genesi, per poi discutere come questo delicato argomento sia stato affrontato dai Padri conciliari tridentini, e, come caso di studio, proporrò la questione dell'*Orazione di Manasse*, editando in italiano il testo da me tradotto dalla recensione greca. Nella seconda parte di questo articolo, poi, passerò ad esaminare propriamente le questioni liturgiche e sociali riscontrate in Sardegna, quale prova dell'effetto del più importante concilio dell'Età moderna nel *Regnum Sardiniae*, mettendo in evidenza una peculiarità palesatasi durante le mie ricerche: il "dopo Trento" è in realtà il "durante Trento", perché le riforme vere e proprie vengono poste in essere già durante i lavori conciliari.

2. Introduzione al problema del canone biblico

Il noto storico cagliaritano Pietro Martini, nella sua importante opera relativa alla storia ecclesiastica, aveva già inquadrato attentamente l'importanza delle diocesi sarde nel contesto del Concilio di Trento. Egli, infatti, fra le altre cose, aveva evidenziato il notevole ruolo di Salvatore Alepus, ordinato chierico¹ all'età di soli 21 anni, ed a 25 (o 27?) eletto arcivescovo di Sassari². Questo importante esponente dell'alto clero sardo partecipò ai lavori tridentini, durante i quali fu scelto per far parte della commissione conciliare che doveva redigere il decreto relativo al canone biblico; fu inserito anche nelle commissioni relative alla Tradizione apostolica e alla fede e ai costumi³. Il ruolo dell'Alepus è evidenziato anche perché fu lui a celebrare la messa dello Spirito Santo il giorno 8 aprile del 1546⁴. Così il *Regnum Sardiniae* fu attivamente coinvolto nel più importante processo di riforma del mondo cattolico della prima Età moderna.

Per affrontare correttamente questa tematica, però, è necessario fare più d'un passo indietro nel tempo: bisogna descrivere la formazione del canone biblico, considerando sia l'Antico Testamento (d'ora in poi A.T.) che il Nuovo Testamento (d'ora in poi N.T.). Per poter affermare un principio di *sola scriptura*⁵, e dunque costruire su di esso una teologia che il Prospero definisce "biblica"⁶, Martin Lutero pose l'accento proprio sulla correttezza del canone biblico, cioè sull'esattezza dell'elenco dei libri biblici da considerarsi sacri e ispirati da Dio. Questo problema, in verità, non era nuovo al mondo cristiano. La questione, infatti, si pose fin dal II secolo d.C., quando le comunità cristiane dovettero definire a quale A.T. riferirsi e a quali testi neotestamentari fare

¹ Il vocabolo *chierico* è assai ambiguo in *Ancien régime*. Infatti si accedeva allo stato clericale fin dalla tonsura, ma non si dimentichi che l'accesso agli ordini maggiori era garantito dal suddiaconato, oggi abolito. La tonsura garantiva una serie di privilegi che, talvolta, sfociavano in abusi grazie alla sottrazione dal foro regio e alla sottomissione al foro ecclesiastico. Cfr. MARIA LEPORI, *Faide, Nobili e banditi nella Sardegna sabauda del Settecento*, Viella, Roma 2010, pp. 61 - 63.

² PIETRO MARTINI, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, vol. 2, Arnaldo Forni editore, Bologna 1975, rist. an. Cagliari 1840, p. 235.

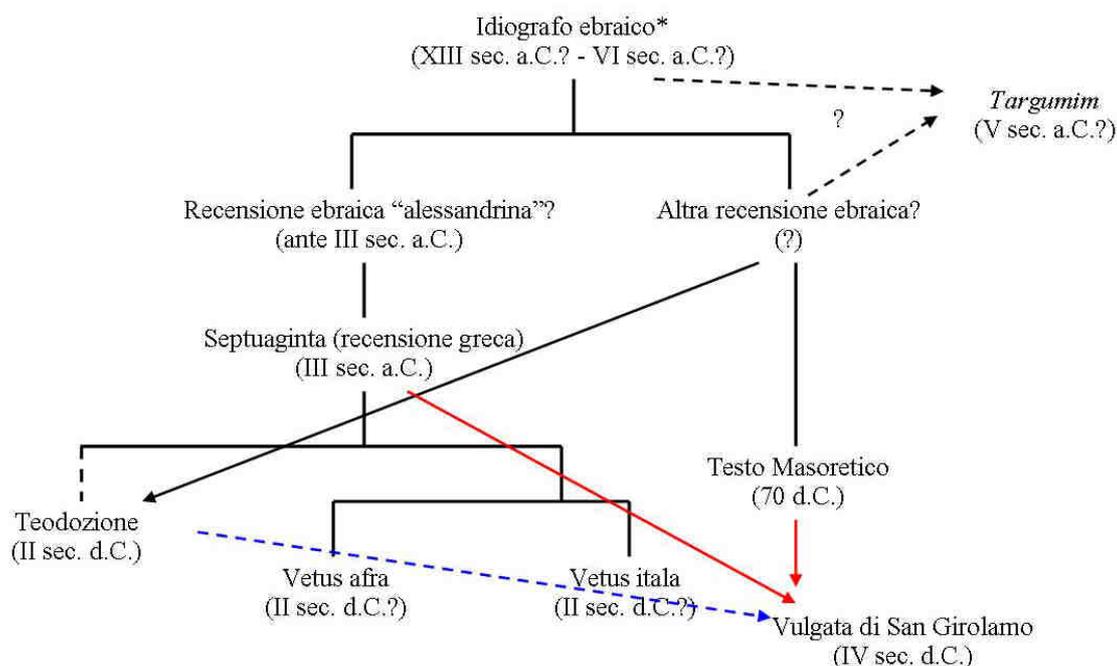
³ MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 238.

⁴ Questo evento è ricordato da Paolo Sarpi, che erroneamente definisce l'Alepus "Arcivescovo di Torre" (Cfr. PAOLO SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, Sansoni, Firenze 1966, p. 201) e da Pietro Sforza Pallavicino, che polemizza con Pietro Soave Polano (cioè col Sarpi, come egli lo chiama anagrammando il nome "Paolo Sarpi veneto") per aver sbagliato la titolatura arcivescovile (cfr. PIETRO SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento ed altri scritti*, Utet, Torino 1968, p. 305).

⁵ A questo principio, Lutero accostò anche quelli di *sola fide* e *sola gratia*; cfr. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *La Riforma protestante*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 31.

⁶ ADRIANO PROSPERI, *Lutero, gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2107, p. 212.

riferimento, dal momento che fin dalla metà del suddetto II secolo iniziò la proliferazione di scritti pseudepigrifi. Per evitare di dilungarmi in un discorso filologico che esulerebbe totalmente dal contesto, riporto in figura 1 uno schema decisamente sintetico e semplificato che mira a rendere in termini chiari la probabile tradizione testuale veterotestamentaria.



* Ritengo filologicamente appropriata la denominazione di *idrografo* per quanto riguarda i libri della Bibbia.

Figura 1: Schema semplificato della tradizione testuale dell’A.T. (elaborato da F.M. Serra)

Lo schema mostra che l’A.T. ha un nucleo originario antico, che la maggior parte degli studiosi colloca intorno al VI secolo a.C., privando così del carattere di storicità gli episodi di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e degli altri Patriarchi⁷. Tuttavia, in passato si ipotizzò una certa antichità dei primi testi biblici. Non è questa la sede per discutere tale problematica. Al nucleo della Bibbia ebraica, la *Torah* (la תורה è la Legge degli Ebrei, ed è il punto centrale del loro sacro testo), si aggiunsero in seguito gli altri testi israelitici, che andarono progressivamente a costituire un canone; originariamente gli studiosi credero di poter identificare tre diverse recensioni: palestinese (masoretico), alessandrino (*Septuaginta*) e samaritano. Tuttavia, le scoperte dei manoscritti di Qumran hanno dimostrato che questa ipotesi è incompleta, dal momento che sicuramente vi erano ulteriori recensioni che circolavano anche in altre comunità⁸. Ciò che interessa il nostro caso di studio è indubbiamente il problema della redazione della *Septuaginta*, o LXX, che è la prima recensione greca dell’A.T., elaborata - secondo la leggenda contenuta nella *lettera di Aristeo* - da 72 saggi che tradussero la Bibbia dall’ebraico al greco in settanta (o settantadue) giorni. Questo fa ipotizzare una

⁷ PAOLO MERLO (a cura di), *L’Antico Testamento, Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008, pp. 49 - 50.

⁸ Per quanto sopra: MERLO, *L’Antico Testamento*, cit., p. 45.

recensione ebraica in uso ad Alessandria d'Egitto, o comunque un apografo ebraico dal quale è stato possibile redigere la traduzione del testo in greco. I primi cristiani non ebrei, cioè *gentili* convertiti al Cristianesimo, accettarono proprio la Septuaginta come fonte dell'A.T., dal momento che il greco era la lingua internazionale della cultura, mentre l'ebraico era pressoché sconosciuto a tutti i pagani neoconvertiti.

Volgendo ora l'attenzione al popolo ebraico, è da ricordare espressamente che il I secolo d.C. è stato segnato da una data indelebile nella loro memoria: il 70. In tale anno, infatti, l'esercito di Tito Flavio conquistò Gerusalemme e distrusse il Tempio. I rabbini ebraici, scacciati dall'unico vero centro del loro mondo spirituale, si riunirono a Jamnia, cittadina della Palestina vicina a Gerusalemme, e nel ben noto *concilio* che là celebrarono, fissarono il canone del Testo Masoretico (che fu poi redatto e fissato a partire da tale data) e una unica *halakah*, cioè una sola interpretazione delle Scritture⁹.

I due testi nominati, la Septuaginta e il Testo Masoretico, sono così i due canoni più autorevoli dell'A.T.; tuttavia essi differiscono tra loro. La Bibbia ebraica, derivante dal Concilio di Jamnia, è composta dai seguenti testi: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio (fin qui vi è la Torah), Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, 1 e 2 Re (fino a qui, Profeti anteriori), Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia (fino a qui, Profeti posteriori), Salmi, Proverbi, Giobbe, Ruth, Cantico dei Cantici, Qoelet, Lamentazioni, Ester, Daniele, Esdra, Neemia, 1 e 2 Cronache (fino a qui, Scritti).

La Septuaginta, però, non si conforma a questo elenco, sia per disposizione dei testi (ad esempio, Ruth segue Giudici e precede 1 Samuele) che per numero. Infatti, nell'A.T. greco compaiono altri libri: Tobia, Giuditta, 1 - 2 - 3 e 4 Maccabei, Sapienza di Salomone, Siracide, Baruch, Lettera di Geremia (o capitolo 6 di Baruch), alcune aggiunte a Daniele (il cantico dei tre giovani, la storia di Susanna, Bel e il drago), le aggiunte a Ester, il cosiddetto primo libro di Esdra (o terzo libro di Esdra nella recensione latina), le Odi (fra le quali vi è l'Orazione di Manasse), i Salmi di Salomone e il Salmo 151.

Come appare evidente, le due recensioni sono profondamente diverse nella loro essenza di *canone*, inteso esattamente come elenco di libri sacri. Questa divergenza, da sola, sarebbe sufficiente a generare divisioni tra chi optasse per seguire l'uno o l'altro. Si tenga infatti conto che, dal punto di vista squisitamente teologico, anche un libro di pochi versetti potrebbe aggiungere - o sottrarre - dettami di una portata tale da modificare la concezione del Divino e, di conseguenza, il culto e tutto ciò ad esso connesso. Tuttavia, a ciò si devono aggiungere altre informazioni. L'Occidente del mondo antico, infatti, era popolato tanto da uomini dotti, versati nelle lettere greche, quanto da persone di più modesta cultura e nettamente meno istruite; fra questi ultimi, molti sceglievano di accostarsi al Cristianesimo. Per istruire nella Parola queste persone, che evidentemente non conoscevano il greco, vennero redatte traduzioni ufficiose della Septuaginta (e, progressivamente, anche di alcune parti del N.T.) in latino: si tratta delle due recensioni note come *Vetus afra* e *Vetus itala*. È noto che Agostino, fra le due, prediligesse l'*itala*; tuttavia, nessuna delle due venne realmente considerata affidabile dalla Chiesa, che nei primi secoli ebbe come unico riferimento il testo greco. Fu necessario attendere l'intervento di papa Damaso il quale, stimando la precisione e l'erudizione di Girolamo, gli affidò, fra le altre cose, il compito di

⁹ Cfr. FABIO MANUEL SERRA, *Giustino e la polemica antigudaica nel Dialogo con Trifone*, tesi di laurea all'Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2009 - 2010 (rel.: Prof. Antonio Piras), pp. 11 - 12.

tradurre dall'ebraico e dal greco in latino i sacri testi¹⁰. L'opera prese il nome di *Vulgata latina*, e riguardo al canone biblico adottato non si conformò né alla Septuaginta, né al Testo Masoretico. Il proliferare indiscriminato di testi apocrifi aveva costretto più volte i vescovi delle comunità cristiane ad intervenire in materia di Scrittura; dal momento che il problema riguardava anche il N.T., a causa della redazione di vangeli pseudepigrifi, di atti apocrifi e di false lettere degli apostoli, non era infrequente trovare decreti e lettere episcopali che dettavano l'elenco del Canone biblico accettato. In questa sede tralascierò totalmente il problema degli *antilegomena* (ἀντιλεγόμενα) neotestamentari¹¹, poiché il canone del N.T., che pure fu contestato da Lutero, è poi rimasto comunque invariato in tutte le confessioni cristiane. Girolamo, nel suo operato, sembra essere a conoscenza della *Lettera festale XXXIX* di Atanasio di Alessandria, la quale ha fissato definitivamente il canone del N.T. e ha chiarificato quali testi siano da considerare ispirati in ambito veterotestamentario. Ciononostante, Atanasio distingueva i libri dell'A.T. in κανονιζόμενα (cioè libri sacri ispirati da Dio) e in ἀναγιγνωσκόμενα (cioè libri edificanti, seppur non ispirati, indicati dai Padri per essere letti dai fedeli)¹². Questa sua distinzione rimarrà immutata nella sostanza fino al Concilio di Trento, che - come vedremo più avanti - equiparerà tra loro tutti i testi veterotestamentari. Atanasio, tra i libri canonici, ha aggiunto a quelli ebraici del Testo Masoretico solamente Baruch con la lettera di Geremia, ma ha tolto Ester¹³. L'elenco neotestamentario coincide esattamente con quello attuale, rinvenibile in qualsiasi Bibbia cristiana¹⁴. Infine, tra i testi non canonici, ma consigliati come lettura, troviamo la Sapienza di Salomone, il Siracide, Ester, Giuditta e Tobia per quanto riguarda l'A.T., e la Didachè e il Pastore per quanto riguarda il N.T.¹⁵; mancano totalmente i libri dei Maccabei.

La *Vulgata latina*, frutto del lavoro di Girolamo, ha tenuto conto non solo dei testi greci della Septuaginta, ma anche della versione di Teodoziona, degli *Hexapla* di Orgiene Adamantio e di altre fonti, prima fra tutte il Testo Masoretico. Così facendo, seppur Girolamo molto probabilmente conoscesse la Lettera festale XXXIX, egli comunque elaborò autonomamente la propria versione definitiva del canone latino. Con l'opera di traduzione ufficiale della Bibbia nella lingua dell'Occidente è come se si fosse consumato, quasi in sordina, il primo scisma tra le due Chiese: si consideri, infatti, che gli Ortodossi, ancora oggi, seguono come testo sacro veterotestamentario la Septuaginta, nella forma che ho descritto sopra.

Uno dei principali oggetti di controversia tra Lutero e la Chiesa cattolica fu proprio la *Vulgata latina*: il canone che la componeva, la sua affidabilità, nonché l'esigenza di ritradurla non solo in latino, ma anche nelle lingue romanze e germaniche partendo dagli originali ebraici e greci.

¹⁰ Un esempio significativo della considerazione di cui godeva Girolamo presso Damaso è data da una delle epistole (la numero VIII) di quest'ultimo, nella quale il papa chiede l'esatta traduzione dall'ebraico del vocabolo *Osanna*; cfr. JACQUES PAUL MIGNE (a cura di), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol. 13, Parigi 1844, p. 371.

¹¹ La denominazione *antilegomena* si applica ai testi oggetto di disputa tra gli autorevoli Padri della Chiesa, i quali più volte dubitarono se considerare ispirati alcuni testi oppure no. I quattro più famosi sono la *Didachè*, la *lettera di Barnaba*, la *prima lettera di Clemente* e il *Pastore* di Erma. Anche alcuni testi oggi canonici furono oggetto di discussione: parlo della seconda lettera di Pietro, della seconda e della terza lettera di Giovanni, della lettera di Giacomo, della lettera di Giuda (tacciata di citare esplicitamente l'apocrifo *Libro di Enoch* e implicitamente l'apocrifo *Ascensione di Mosè*) e dell'Apocalisse di Giovanni. Cfr. LUIGI MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli*, Piemme, Casale Monferrato 2007, pp. 15 e ss.

¹² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere festali*, Edizioni Paoline, Milano 2003, p. 501.

¹³ Lettera festale XXXIX, 17; ATANASIO, *Lettere festali*, cit., p. 511.

¹⁴ Cfr. Lettera festale XXXIX, 18; *Ibidem*.

¹⁵ Lettera festale XXXIX, 20; ATANASIO, *Lettere festali*, cit., p. 512.

3. Il canone biblico al Concilio di Trento

Il più importante concilio dell'Età moderna non poteva non prendere in esame, fra le molteplici altre cose, la delicata questione del Canone biblico. Martin Lutero, infatti, aveva attaccato formalmente la composizione canonica della *Vulgata* latina, tanto nell'A.T., quanto nel N.T.: evidenziò, infatti, che la parte veterotestamentaria divergeva per composizione dal Testo Masoretico, e quindi conteneva libri apocrifi a suo dire illegittimamente aggiunti dalla Chiesa cattolica. Per l'aspetto neotestamentario, invece, riprese la questione degli *antilegomena* già accolti nel canone, ma nella sua versione della Bibbia li inserì comunque in appendice, e col tempo rimasero parte del N.T., e la situazione si è così consolidata fino ad oggi.

Il Concilio di Trento dovette elaborare una risposta chiara e precisa a queste obiezioni, puntando ad evitare ulteriori divisioni in seno alla Chiesa, difendendo la sacralità da sempre proclamata della Scrittura. È indubbio, però, che all'indomani della conclusione dei lavori conciliari vi furono parecchi ecclesiastici scontenti, primo fra tutti Paolo Sarpi¹⁶. Effettivamente, il cruciale momento della discussione riguardante le tematiche bibliche fu vissuto con grande intensità anche dagli stessi Padri tridentini. La delicata questione fu affrontata nella sessione di febbraio - marzo del 1546, anche se, in apertura della stessa, il cardinale Reginald Pole propose piuttosto di deliberare sul *Credo*, come avevano fatto tutti i concilii precedenti a quello tridentino¹⁷. Tuttavia, la cosa fu sbrigata facendo notare che "il rammentarlo, recitandosi almeno ogni settimana in tutte le chiese"¹⁸ non avrebbe comunque convertito alcun luterano. Si decise, quindi, di esaminare la questione del canone biblico, e anche quella della Tradizione apostolica. Il Cardinale Seripando fu colui che evidenziò la complessità della questione, citando come esempio il caso del Siracide (noto anche come *Ecclesiastico*) che l'alto prelato riteneva parecchio utile per l'edificazione della gioventù, ma reputava il libro ben lungi dall'essere ispirato¹⁹. Il Seripando, con questa sua affermazione, si rifaceva esattamente a quella remota concezione dei libri sacri e dei libri edificanti proposta dalla Lettera festale XXXIX di Atanasio. Tuttavia, come si evidenzierà poco sotto, i Padri conciliari ignoravano totalmente tale epistola. Quanto in essa contenuto, infatti, era diventato col tempo *opinio communis*. Tra l'11 e il 15 febbraio di quello stesso anno, dunque, la congregazione deputata alla questione del canone biblico iniziò i lavori con questi dubbi di non poco conto: per risolverli, quindi, si scelse di rifarsi a precedenti decreti e ad antichi concili. Il primo ad essere citato fu il Concilio di Firenze²⁰, durante il quale, nel tentativo della Santa Sede cattolica di riconciliarsi con la Chiesa ortodossa, si ottenne la conversione di alcune Chiese orientali, tra cui quella copta, alla quale fu indirizzata la bolla *Cantate Domino*, redatta il 4 febbraio 1442 alla presenza dell'ambasciata del Patriarca Giovanni, di un'altra ambasciata (stavolta ufficiosa) del Monastero etiope di Gerusalemme e dei cardinali Le Jeune e Torquemada. In essa si dava l'elenco dei libri della Bibbia da considerare ispirati, e tale elenco coincide con il canone attuale; ciononostante, si consideri che questa bolla fu emanata non con valore ecumenico, bensì esclusivamente per i copti d'Egitto²¹. I Padri conciliari, dunque, tentarono di estendere il valore di

¹⁶ Il Sarpi auspicava, fra le altre cose, che il Concilio di Trento rafforzasse l'episcopato e limitasse ulteriormente il potere del Papa; tuttavia, avvenne esattamente il contrario. Cfr. HUBERT JEDIN, *Il Concilio di Trento, il primo periodo, 1545 - 1547*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1962, p. 14.

¹⁷ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 181.

¹⁸ Citazione letterale di SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 182.

¹⁹ SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., pp. 295 - 296.

²⁰ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 70; cfr. SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²¹ Per quanto sopra: JOSEPH GILL, *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 387 - 388.

questo testo a tutto il mondo cattolico, ma non ci fu un accordo globale su tale proposta. Il problema principale era il modo in cui Lutero aveva posto la questione: la canonicità, a suo dire, dipendeva da un riscontro puntuale e inequivocabile col Testo Masoretico in uso presso il popolo ebraico. A quel tempo, naturalmente, non esistevano gli studi filologico - cristianisti come noi li conosciamo, pertanto tutte le considerazioni da me sopra esposte nell'introduzione al canone biblico erano, all'epoca, del tutto ignorate. I testi incriminati da Lutero erano i seguenti: Tobia, Giuditta, Baruch con la lettera di Geremia, le aggiunte a Ester, le aggiunte a Daniele, 1 e 2 Maccabei, Siracide e Sapienza di Salomone. Tuttavia, questo elenco sarebbe incompleto se non si registrasse la presenza in appendice, in alcuni codici della *Vulgata latina*, di ulteriori testi: il terzo libro di Esdra²², il quarto libro di Esdra²³, l'Orazione di Manasse²⁴, il Salmo 151²⁵ e addirittura la *Lettera ai Laodicesi*, che non è però mai stata considerata canonica in alcun contesto²⁶. Altri testi della Septuaginta non hanno mai avuto alcuna diffusione nell'Occidente latino. Sulla base del Concilio di Firenze, o meglio, sulla base della bolla *Cantate Domino*, tutti i testi della suddetta appendice verrebbero espunti dal canone senza appello. Ciò non vale, però, per gli altri testi sconfessati da Lutero che, sulla scorta della monumentale opera di Sisto da Siena del 1566, presero il nome di *deuterocanonici*. Per i Padri conciliari, dunque, fu necessario ricorrere a decreti più antichi del concilio fiorentino, e considerarono così il Concilio di Laodicea, gli scritti di Innocenzo I papa, il terzo Concilio di Cartagine (28 agosto 397 d.C.)²⁷, il Concilio Trullano II, il Concilio di Cartagine IV (del 419), il Concilio Hipponense²⁸ e, naturalmente, il *Decretum Gelasianum*²⁹. Quest'ultimo fu reputato il testo principale e il più attendibile. Come ho già evidenziato sopra, non fu presa in considerazione la Lettera festale XXXIX di Atanasio, e ciò si evince dal fatto che i Padri conciliari - che

²² Questo testo ha un nome diverso nella Septuaginta: ivi è chiamato *primo libro di Esdra*. Nonostante trovi posto nell'appendice della *Vulgata latina*, come giustamente ricorda il Sacchi, San Girolamo si schierò fermamente contro la canonicità di questo testo; cfr. PALO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 1, Utet, Torino 2006, p. 99.

²³ La presenza di questo testo nell'appendice del canone biblico latino sembrerebbe anomala, in quanto non proviene dalla Septuaginta, essendo stato composto in aramaico (o forse in ebraico?) intorno al 100 d.C., poi tradotto in greco e largamente citato tanto dai Padri d'Occidente quanto da quelli d'Oriente. Il Sacchi ricorda come la recensione greca sia stata menzionata, ad esempio, da Clemente Alessandrino, e la recensione latina a noi giunta sia stata citata già da Tertulliano, da Cipriano, dallo stesso Girolamo e anche da Agostino. La fortuna di questo testo inizierà a scemare alla fine del medioevo. Cfr. PALO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, Utet, Torino 2006, pp. 237 - 238.

²⁴ Di questo testo tratterò abbondantemente poco sotto.

²⁵ Proveniente dalla Septuaginta.

²⁶ Nella Lettera di Paolo ai Colossesi si legge ancora oggi: "*Et cum lecta fuerit apud vos epistola haec, facite ut et in Laodicensium ecclesia legatur; et eam, quae Laodicensium est, vos legatis*" (Col 4, 16; testo tratto da *Biblia sacra, vulgatae editionis*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 1189). Si sa che è esistita una lettera ai Laodicesi composta dai marcioniti in termini eretici, e quindi è stata rifiutata in qualsiasi sede. Tuttavia, il testo a noi giunto non ha nulla di eterodosso, ma sembra composto da una serie di versetti estratti dalle altre lettere paoline, probabilmente per colmare il vuoto percepito dai fedeli nel leggere il passo sopra riportato. Gregorio Magno conobbe quel testo, e valutò addirittura l'idea di accettarlo nel canone, ma poi non lo fece perché ritenne simbolico il numero XIV delle lettere di Paolo (si ha tale numero solo considerando paolina la Lettera agli Ebrei, oggi dichiarata palesemente di autore ignoto). Cfr. LUIGI MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento, Lettere*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 78 e ss.

²⁷ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188; SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²⁸ SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²⁹ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188; SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296. Per il testo del *Decretum Gelasianum* seguo la traduzione edita da Luigi Moraldi pubblicata in MORALDI, *Apocrifi, Vangeli*, cit., pp. 24 - 25.

non conoscevano quel testo - trovarono una difficoltà notevole legata al libro di Baruch. In effetti, quest'opera non si rinveniva in alcun elenco fra quelli dei concili esaminati, e neppure fra le disposizioni date dai passati pontefici; pertanto ci fu uno scontro acceso tra il generale dei Francescani, Giovanni Cabri O.F.M., che si schierò a favore dell'autenticità del libro di Baruch, e il Seripando insieme al cardinal Tomaso de Vio O.P. (meglio noto come cardinal Gaetano), che invece ne contestarono l'autenticità³⁰. Il problema fu risolto non ricorrendo a uno studio e a una ricerca accurati per reperire ulteriori fonti antiche - si noti che la Lettera festale XXXIX inserisce Baruch tra i libri ispirati -, ma si affermò che il testo era da ritenere annesso al libro di Geremia (ed era per questo motivo che nessuna fonte lo menzionava) e, dal momento che Baruch era sempre stato letto in chiesa, si aveva la prova della sua validità³¹. È in questa sede che i Padri conciliari espressero un forte rammarico perché scoprirono che il *Decretum Gelasianum* dichiarava espressamente apocrifo il testo noto come *Costutuzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*³². Questo libro ci tornerà utile parlando dell'Orazione di Manasse.

Per concludere il discorso, si arrivò a proporre di mantenere il canone dell'A.T. composto dai libri dell'elenco masoretico e dai deutero canonici, introducendo la distinzione tra *Canon Fidei* e *Canon Morum*³³, comprovata anche da Sant'Agostino e da San Gregorio Magno, nonché, a detta di Aloisio di Catania O.P., anche dallo stesso San Girolamo³⁴. Addirittura il cardinal Gaetano asseriva di possedere una Bibbia che conteneva tale distinzione³⁵. Infine, furono proposte tre soluzioni al problema del canone: la prima, "di non discendere a particolar libri"³⁶; la seconda, di distinguere il Canone biblico in tre parti, e la terza, di dare a tutti i libri della Bibbia la medesima autorità. Il 15 febbraio 1546 si approvò la terza proposta³⁷, decidendo anche di eseguire una minima revisione del testo latino mediante un raffronto con i testi originali, chiudendo così la questione del Canone biblico.

4. Un caso di studio importante: l'Orazione di Manasse

Dalla metà del VII secolo d.C. la Chiesa sarda vede aumentare notevolmente la presenza di prelati di formazione greco-ortodossa³⁸, e viene addirittura coinvolta direttamente nelle diatribe monoteliste, come dimostrato dalla professione di fede del vescovo Eutalio di Sulci (redatta post 662 d.C.), rinvenuta da Herman von Soden nell'archivio di un monastero del Monte Athos³⁹. L'adesione del clero sardo alla Chiesa ortodossa è importante perché ciò implica la celebrazione liturgica secondo i riti ortodossi e non secondo il rito romano; come conseguenza è possibile dedurre che la Chiesa sarda conosceva la recensione greca dell'A.T. tratto dalla Septuaginta, o almeno una buona parte di essa. L'Orazione di Manasse è un testo oggi apocrifo per la Chiesa cattolica, ma canonico per la Chiesa ortodossa (inserita nelle *Odi*, come dodicesima ode); come sopra evidenziato, tuttavia, era presente in appendice nell'edizione della *Vulgata latina*, e lo si rinviene anche nelle edizioni a stampa della

³⁰ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 72; SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³¹ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³² SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

³³ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., pp. 72 - 73.

³⁴ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188.

³⁵ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³⁶ Citazione letterale di SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 190.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ RAIMONDO TURTA, *Storia della Chiesa in Sardegna, dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 144.

³⁹ TURTA, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 151.

Nova Vulgata, ossia del testo biblico emendato dal Concilio di Trento, stampato fino al 1598⁴⁰. Come è possibile spiegare la scelta di pubblicare tale libro, se i decreti tridentini del 1563, nel loro elenco⁴¹, non includevano questa orazione? E cosa ha a che fare questo testo con la Sardegna? In questo paragrafo cercherò di dare risposta alle suddette domande.

Manasse era un re di Giuda, citato nell'A.T. in 4 Re 21, 1 - 18 e in 2 Cr 33, 1 - 20, nonché nella genealogia di Gesù secondo Matteo (Mt 1, 10). Costui "*fecit autem malum coram Domino*"⁴², favorì l'idolatria e abbandonò il vero culto di Dio; per le sue colpe il Signore fece sì che il re degli Assiri lo deportasse in Babilonia, dove Manasse si pentì di tutti i suoi innumerevoli peccati e dove, per chiedere perdono, compose una preghiera menzionata (ma non tramandata) sia nel quarto libro dei Re che nel secondo libro delle Cronache. Se il testo di tale preghiera è mai esistito, fu certamente considerato perduto da chi compose le recensioni della Bibbia ebraica che hanno dato origine al Testo Masoretico; non fu così, però, per gli Ebrei di Alessandria, i quali, nella traduzione greca delle loro Scritture, inserirono la Προσευχή Μανασση, che ebbe un'enorme fortuna nella Chiesa ortodossa. Il tono contrito della preghiera pervenutaci nella recensione greca⁴³, e poi tradotta in latino⁴⁴, fece sì che il testo venisse letto in chiesa durante la Quaresima, il venerdì o la domenica, per spronare il popolo alla penitenza. È ipotizzabile un analogo valore del testo anche in ambito latino, dal momento che questa preghiera si è tramandata attraverso alcune redazioni medievali fino al Concilio di Trento, ed è stata addirittura stampata anche dopo il 1563. Dal momento che il testo italiano - criticamente tradotto - è di ardua reperibilità, in questa sede do la mia traduzione dell'Orazione di Manasse, scegliendo di tradurre dalla recensione greca (in quanto la recensione latina contiene minime varianti ed è comunque più corta di quella greca), indicando tra parentesi quadre i numeri dei versetti e, con le lettere in apice, l'apparato critico immediatamente sotto riportato che motiva le scelte di traduzione.

Orazione di Manasse.

[1] O Signore onnipotente,
Dio dei nostri padri,
di Abramo, e di Isacco e di Giacobbe
e della loro giusta discendenza,
[2] che hai creato il cielo e la terra con tutto il loro ordine,
[3] che hai vincolato il mare alla parola del tuo comando, che hai incatenato l'abisso e hai posto il sigillo col terribile e glorioso tuo nome;
[4] per cui ogni cosa si raccapriccia e trema dinanzi alla forza del tuo volto,
[5] perché la magnificenza non può coprire la tua dottrina, e l'irresistibile tua ira si stringe sul peccatore,
[6] e la misericordia del tuo annunzio (è) senza misura e inscrutabile;
[7] perché tu sei il Signore altissimo,
misericordioso, paziente e pieno di compassione
e che cambi sentimento verso le malvagità degli uomini;

⁴⁰ Questa importante informazione la si ricava dallo *stemma codicum* di ROBERT WEBER, ROGER GRYSOY (a cura di), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, p. XLV.

⁴¹ Cfr. *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini*, Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsia 1887, p. 16.

⁴² Citazione letterale di 2 Cr 33, 2; testo tratto da *Biblia sacra*, cit., p. 433.

⁴³ Per il testo greco faccio riferimento all'edizione critica contenuta in ALFRED RAHLFS, ROBERT HANHART (a cura di), *Septuaginta*, vol. 2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, pp. 180 - 181

⁴⁴ Per il testo latino faccio riferimento all'edizione critica contenuta in WEBER, GRYSOY (a cura di), *Biblia sacra*, cit., p. 1909.

[8] tu certamente, o Signore Dio dei giusti,
che non cambi parere riguardo alla giusta condotta,
non rendesti colpevoli dinanzi a te Abramo, Isacco e Giacobbe,
ma che cambi parere riguardo alla mia condotta che (mi) rende colpevole,
[9] perché peccai oltre l'incalcolabile numero ^a della sabbia del mare;
abbondarono le mie iniquità, o Signore, abbondarono,
e non sono degno di essere esaminato e guardato dal più alto del cielo per causa delle mie
ingiustizie;
[10] sono piegato da molti vincoli ^b di ferro
ho rinnovato contro di me quello ^c dei miei peccati,
e non c'è sollievo per me
perché feci irritare il tuo animo
e ho fatto il male di fronte a te:
collocai idoli ^d e accrebbi gli abominii.
[11] E ora piego il ginocchio del cuore bisognoso di benevolenza da parte tua.
[12] Ho peccato, o Signore, ho peccato
e io riconosco la mia empietà.
[13] Ch'io chieda, bisognoso di te:
«Perdonami, o Signore, perdonami!»,
affinché io non deperisca per causa delle mie empietà
e affinché non venga dichiarato colpevole contemplando i miei mali per tutti i secoli
e affinché io non venga condannato nella terra dei più infimi.
Perché tu sei, o Signore, il Dio che muta opinione,
[14] E farai conoscere la tua benevolenza in me ^e
perché, essendo io indegno, salverai me per causa dell'abbondanza della tua misericordia;
[15] E loderò te per tutti i giorni della mia vita,
perché ogni potenza dei cieli canta te,
e la gloria è tua per tutti i secoli. Amen.

Apparato critico della traduzione

^a. Si può considerare qui sottinteso *dei granelli*.

^b. *O da molte catene*.

^c. La mia traduzione è letterale: si può leggere meglio così: *ho rinnovato contro di me ciò che sono i miei peccati*, o anche *(il numero) dei miei peccati*.

^d. Il vocabolo *Βδέλυγμα* indica propriamente gli *idoli*, ma anche un oggetto abominevole o un empio oggetto di idolatria.

^e. L'espressione *ἐνέμοι* è indubbiamente più pregnante in greco piuttosto che in italiano. Questa forma, che è un costrutto tipico dello stato in luogo, va intesa in senso figurato, e può essere letta anche *nel mio profondo*, o anche *nel profondo del mio (cuore)*.

Il motivo per cui l'Orazione di Manasse sia stata inserita nell'appendice della *Vulgata latina* e sia stata poi tramandata durante il Medioevo, e abbia avuto indubbiamente un uso liturgico sia in ambito ortodosso che molto probabilmente cattolico, è rinvenibile non nel fatto che il testo provenga dalla Septuaginta⁴⁵, bensì dalla menzione che ne fa uno fra i più importanti testi della Cristianità antica, e cioè il libro denominato *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*, che, usando le parole di chi lo ha pubblicato in italiano, è "un testo canonico, antico e venerando, che riproduce la disciplina della Chiesa primitiva, conforme alla Tradizione apostolica"⁴⁶. L'uso del

⁴⁵ Altrimenti non ci si potrebbe spiegare come mai, ad esempio, i Salmi di Salomone, che hanno avuto grande fortuna tra gli Ortodossi, non siano pervenuti in alcun modo alla tradizione latina. Cfr. SACCHI (a cura di), *Apocrifi*, vol. 2, cit., pp. 41.

⁴⁶ Citazione letterale di DOMENICO SPADA, DIMITRIOS SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, p. XI.

vocabolo *canonico* da parte degli autori non deve indurre in errore il lettore: è inteso in tutt'altro senso rispetto a quello da me usato in questo articolo, e più precisamente si riferisce al fatto che riproduce una forma testuale tipica della Chiesa primitiva, contenente tra l'altro importanti elementi liturgici. Questo testo, almeno nella sua prima parte (che è la più antica), fu redatto tra Cesarea e Antiochia non più tardi del 150 d.C.⁴⁷ e, nel passo in cui viene descritto il ruolo del vescovo nei confronti della comunità a lui affidata, spiegandone tra l'altro anche l'impegno liturgico, si riporta come monito la necessità di non diventare empio come il re Manasse⁴⁸, citando esattamente tutta la preghiera che il personaggio biblico recitò a Dio per chiedere perdono⁴⁹. Questo fatto è determinante e chiarifica definitivamente come mai il testo è stato tramandato in ambiente latino, e anche perché è stato stampato dopo il 1563. Si ricorderà, infatti, che i Padri conciliari espressero rammarico per l'inserimento delle *Costituzioni* fra gli apocrifi nel *Decretum Gelasianum*, perché così facendo si sconfessava ogni possibilità di dichiarare canonica l'Orazione di Manasse. Sia il Sarpi che lo Sforza Pallavicino non ne parlano mai, perché evidentemente i Padri conciliari hanno fatto emergere dai documenti solo ciò che era favorevole alla Riforma cattolica, e cioè la discussione su quei libri che poi sono stati definitivamente canonizzati. Tuttavia, la mancanza dell'Orazione fra i libri canonici non ha impedito agli editori di continuare a stamparla ancora per circa 40 anni dopo il Concilio di Trento. Tale esigenza tipografica è motivabile solamente con la *domanda* da parte del pubblico dei lettori, per lo più composto da alti prelati e dagli stessi Padri conciliari. Per quanto riguarda la Sardegna, non sono sopravvissute le fonti quattrocentesche; tuttavia è facile ipotizzare come il peso dei riti bizantini si sia conservato nella tradizione ecclesiastica e popolare dell'isola⁵⁰, e come sia stato non di poco conto estirpare la lettura di un testo importante come l'Orazione di Manasse.

5. Prime conclusioni: la Sardegna e il Canone biblico

Alla luce di quanto visto, appare chiaro che la Sardegna abbia recepito la *Nova Vulgata* nella sua redazione tridentina sicuramente non senza traumi. Le poche testimonianze della tarda antichità e dell'alto Medioevo ci permettono comunque di stabilire con certezza che esistette una buona circolazione di libri, e di conseguenza non mancò un dibattito esegetico. Non si dimentichi, infatti, che sull'isola fu redatta la copia del codice contenente il *De Trinitate* di Ilario di Poitiers, scritto in *minuscola semionciale libraria*, e oggi consultabile presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (collocazione D.182). Ancora, la Sardegna ospitò per due volte Fulgenzio di Ruspe, noto Padre della Chiesa, esiliato a Cagliari dal re dei vandali Trasamondo nel VI secolo, e, poco più tardi, giunse in terra sarda anche il famoso *Orazionale mozarabico*, oggi conservato a Verona e scritto in *minuscola visigotica libraria*. Con l'avvento dei bizantini, poi, circolarono testi cristiani in greco, lingua che fu certamente considerata liturgica. Tuttavia, da una lettera di Gregorio Magno, pubblicata dal Carta Raspi, si rileva chiaramente che le zone interne della Sardegna permanevano legate al paganesimo⁵¹. Spettò proprio alla Chiesa greca il ruolo di evangelizzare la Barbagia, e ciò è ancora

⁴⁷ SPADA, SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli*, cit., p. XXIII.

⁴⁸ *Costituz.* II, 22, 4 - 18.

⁴⁹ *Costituz.* II, 22, 12 - 14; è tradotta dal testo delle *Costituzioni* (e non dalla *Septuaginta*) in SPADA, SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli*, cit., p. 34.

⁵⁰ Ancora oggi in Sardegna sopravvive il rito della Dormiente (detta *Koimesis*, dal greco Κοίμησις), che il 15 agosto viene portata in processione in luogo della Madonna Assunta.

⁵¹ RAIMONDO CARTA RASPI, *Storia della Sardegna*, Mursia, Milano 1971, pp. 278 - 279.

oggi reso evidente da tratti di devozione popolare molto forti⁵². Le *carte greche di Marsiglia*, datate intorno al 1089⁵³, scritte in sardo con caratteri greci, mostrano come l'uso del greco non fosse propriamente in uso nelle cancellerie, bensì fosse regolarmente utilizzato e conosciuto, al punto che l'alfabeto latino viene sostituito da quello greco: la lingua della liturgia, così come il rito, dovevano essere di stampo bizantino. La Chiesa di Costantinopoli aveva accolto la Spetuaginta come testo ufficiale dell'A.T., e nulla vieta di pensare che questa fu la Bibbia del clero sardo dell'alto Medioevo e del Medioevo centrale. Fu solo con la penetrazione dei Vittorini e con le successive vicende storiche che si affrontò un momento di transizione, ma la sopravvivenza delle letture bibliche pretridentine, in una Sardegna dalla rinnovata latinità, non potevano escludere almeno l'Orazione di Manasse.

Il Concilio di Trento ebbe dunque un effetto drastico dal punto di vista canonico. La mancata conservazione delle biblioteche tardomedievali, ma anche dei fondi d'archivio notarili del XV secolo, impedisce una concreta comprensione della portata del fenomeno. Tuttavia, se si pensa al forte impatto che il Concilio Vaticano II ha avuto sulla società contemporanea, generando anche parecchie voci discordanti perfino all'interno della Chiesa stessa, si può agevolmente comprendere la portata rivoluzionaria del Concilio tridentino, che a differenza del Vaticano II si è occupato addirittura di canone biblico. Infine, non bisogna dimenticare che solo una parte del clero sardo ha certamente sofferto dinanzi alle disposizioni conciliari in materia di canone: un'altra parte, come mostrerò tra poco, era piuttosto dedita ad acquisire maggiore potere ignorando i doveri pastorali.

6. Il focus sulla Sardegna: il Concilio di Trento nell'Arcidiocesi di Cagliari e nella Diocesi di Iglesias

La Sardegna di *Ancien régime* è stata caratterizzata e segnata fin dal 1355 dal più importante organo politico dell'Isola: il Parlamento. Questa istituzione, fortemente voluta da Pietro IV d'Aragona, col passare dei secoli, ha acquisito sempre più peso nel contesto socio-economico sardo, e ha garantito l'esistenza di un luogo di mediazione fra il potere regio centrale e i poteri locali, vale a dire il braccio ecclesiastico, il braccio militare e il braccio reale, cioè rispettivamente gli alti prelati, i grandi nobili e le città regie. All'interno di ciascuna componente, però, le dinamiche erano a loro volta diversificate e mutevoli, fortemente condizionate dagli eventi bellici, politici e religiosi del resto del mondo. Alla luce di queste considerazioni, appare chiaro che il Concilio di Trento fosse un momento di cesura nei confronti di un passato variegato, ancora legato come era ad alcune tradizioni derivanti dalla Chiesa bizantina, influenzato dalla religiosità catalano-aragonesa e non immune dalla corruzione di una buona parte del clero.

Se da una parte si evidenziò che una tendenza dello stesso clero fu quella di voler mantenere saldi i propri privilegi (di foro, finanziari, e così via)⁵⁴, dall'altra, sia durante che dopo Trento, trasparì la volontà dei vescovi di frenare gli abusi perpetrati dai prelati, ma anche l'esigenza di accentuare il più possibile l'attenzione per la cura delle anime. La volontà di affermare il controllo sui privilegi dei singoli canonici non

⁵² È emblematico il caso di Desulo, importante centro barbaricino, in cui la devozione a San Basilio Magno (Padre orientale) è manifesta, e l'attribuzione ai neonati dei nomi "Basilio" e "Basilia" è tutt'oggi altamente praticata.

⁵³ Cfr. LINDSAY LEONARD BROOKE, FRANCESCO CESARE CASULA, M. M. COSTA, ANNA MARIA OLIVA, R. PAVONI, MARCO TANGHERONI, *Genealogie medioevali di Sardegna*, Due D Editrice Mediterranea, Cagliari 1984, p. 173, nota 146.

⁵⁴ TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 350.

era nuova alla Chiesa cattolica, dal momento che, già nel 1474, Papa Sisto IV, essendo i canonicati e le prebende amministrati prevalentemente da laici (giacché era richiesto per tale ruolo soltanto essere letterati in Diritto), ordinò che da quel momento in poi tali luoghi venissero retti da due diversi amministratori, cioè un *magister seu licentiatus in Theologia* e un altro *doctor seu licentiatus in utroque*⁵⁵.

Malgrado queste disposizioni emanate dal più alto organo centrale ecclesiastico, l'elemento determinante fu la ferma azione di ogni singolo vescovo, finalizzata ad accrescere la spiritualità del clero e limitarne le speculazioni finanziarie. Il grande concilio ecumenico cattolico, celebratosi come è noto tra il 1545 e il 1563, nelle sue varie fasi (interrotto, poi ripreso, faticosamente concluso) vide tra i suoi protagonisti anche alcuni notevoli esponenti dell'alto clero sardo, primo fra tutti il già ricordato Salvatore Alepus, membro della commissione per il canone biblico. Tuttavia, egli non fu il solo partecipante, perché altri vescovi, stavolta provenienti dal Capo di Cagliari, ebbero l'onore di sedere tra i Padri conciliari. Gli effetti di tale impegno si manifestarono già durante lo svolgimento dei lavori tridentini, per mezzo di ordini precisi dati ai canonici loro subordinati.

Per poter esaminare ordinatamente i risvolti tanto in ambito sociale quanto liturgico, inizierò il discorso partendo dall'Arcidiocesi di Cagliari e dalla Diocesi di Sulci (oggi ricostituita come Diocesi di Iglesias), entrambe rette dallo stesso vescovo, nominalmente da quando Giulio II le unì nel 1506 e anche di fatto dal 1513, quando l'allora vescovo ecclesiense Giovanni Pilares assurse alla cattedra metropolitana di Cagliari⁵⁶. Il primo personaggio storico di capitale importanza per entrambe le diocesi è indubbiamente Balthazar de Heredia O.P., arcivescovo di Cagliari dal 1548 al 1558 e, come ricorda il Fara, compagno dell'Alepus al Concilio di Trento⁵⁷. La sua opera episcopale permette di evidenziare come, seppur i lavori tridentini fossero ben lungi dall'essere conclusi, nel meridione della Sardegna del XVI secolo si avvertiva la necessità di iniziare un lungo ma importante lavoro di moralizzazione del clero. Nelle sue *Ordenations fetas p(er) lo r(everendíssi)mo in (Christ)o pare | fia Balthasar de Heredia archibi(spe) de Call(e)r*⁵⁸, il de Heredia ordinò al clero della diocesi ecclesiense di recitare la Liturgia delle Ore, pregando assiduamente alla *prima*, alla *terza*, alla *sesta*, alla *nona* e dopo la messa. Alla fine della giornata si doveva dire *completas*, cioè recitare la compieta⁵⁹. L'obbligo di pregare con assiduità non ha solo una valenza puramente formale o spirituale individuale, ma anche il primo passo per garantire la formazione biblica dei sacerdoti. L'arcivescovo cagliaritano, inoltre, promosse fin da subito l'applicazione del *Decretum de reformatione* elaborato nella sessione VI del 1547⁶⁰, ossia nell'anno precedente all'arrivo alla sede di Cagliari e di Sulci dello stesso de Heredia. A riprova di ciò, do la trascrizione paleografica di un documento di capitale importanza, purtroppo privo di data:

“It(em) ordena sa S(eño)ría q(ue) si cassará q(ue), si a | in esterán aralgú(n) cano(n)ge o bene|ficiat en Caller, o en altra p(ar)t del | p(re)se)nt Regne, no pusa anar si no ab | consentiment y eletiò del R(evere)nt Vic(ar)i g(e)n(er)al | y capitol, o de las ditas

⁵⁵ ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI (d'ora in poi A.S.Ca.), Antico Archivio Regio (d'ora in poi A.A.R.), Categoria XIV (Materie ecclesiastiche), U.A. AD46.

⁵⁶ TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 830.

⁵⁷ GIOVANNI FRANCESCO FARA, *De rebus Sardois*, vol. 4, Edizioni Gallizzi, Sassari 1992, p. 292; cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 241.

⁵⁸ Titolo tratto da ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI IGLESIAS (d'ora in poi A.S.D.I.), fondo Archivio del Capitolo della Cattedrale (d'ora in poi A.C.C.), Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 54 recto.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. *Canones et decreta*, cit., pp. 39 - 40.

parts de | aq(ue)ll al qual li sie(n) pasades ses | dietes segon sa parra, y no | li sie(n) dades les destributions”⁶¹.

Questo provvedimento aveva il compito di scoraggiare l’abbandono delle sedi canonicali e parrocchiali da parte del clero; tale pratica, infatti, era assai frequente tanto nel XV quanto nella prima metà del XVI secolo, e il *Decretum de reformatione* sopra ricordato aveva proprio lo scopo di vietare definitivamente questa forma di abuso. L’importanza dell’intervento dell’arcivescovo di Cagliari è cruciale, perché mostra chiaramente come, nonostante il Concilio di Trento fosse ben lungi dall’essere concluso (e quindi il decreto non fosse stato promulgato ufficialmente), il potere episcopale si fosse già attivato per evitare che il basso clero abbandonasse la propria sede di servizio per lunghi periodi, privando i fedeli della messa quotidiana, ed esponendoli così a facili ripensamenti sul Cattolicesimo. A tal fine, si optò per attribuire una funziona di controllo al vicario generale e al capitolo; inoltre, come ulteriore strumento deterrente, si adottò la sospensione del pagamento delle rendite canonicali e parrocchiali durante l’assenza del titolare.

I canonici e i beneficiati, spesso e volentieri, praticavano anche il commercio: talvolta rivendevano beni appartenenti alla parrocchia o al canonicato. Ciò era possibile perché mancava una redazione inventariale dei beni appartenenti alla chiesa; sempre a causa di ciò, alcuni canonici avevano l’uso di lasciare in testamento i paramenti e altri oggetti sacri di indubbio valore a non ecclesiastici. Ancora una volta il de Heredia pose un primo freno a questa pratica, evidente segno di corruzione del clero, che faceva così commercio delle cose sacre.

“| 59 verso | It(em) ordena sa S(eñoría) q(ue) las terças dels beneficis y | de las caxas dels canonges y vestiments de | morts haja de entrar en poder del Sacrestà | major, el qual haja de rebre | semblants drets, y escrivere aquells en un libre, | 60 recto | partida p(er) partida, expacificadament, sens p(artid)a | ad aquels q(ue) donarán los sols drets q(ue) p(er) lo | dit Sacristà sia tengut donar compte cascu(n) | aña del matex modo y forms dels procu|radors del R(evere)nt Capitol, y q(ue) no pusa dispondre de dits dines q(ue) en son poder en|trarà(n), sino fins a suma de deusous sens | donar rahò al R(evere)nt Capitol, lo qual tant | part pusa dispondre sino p(er) cosas tocant | a la dita Sacristia”⁶².

Purtroppo, dal momento che il fondo dell’Archivio del Capitolo della Cattedrale di Iglesias non è ancora del tutto ordinato, non è accessibile agli studiosi, e quindi non ho potuto verificare l’eventuale sopravvivenza dei libri che il Sagrestano maggiore doveva compilare. Tuttavia, il testo del documento non lascia alcun dubbio: erano veri e propri inventari pretridentini, tali da anticipare inequivocabilmente il futuro controllo che verrà esercitato durante le visite pastorali.

Il successore di Balthazar de Heredia, il monaco benedettino e nuovo arcivescovo Antonio Parragués de Castillejo O.S.B. si rivelò essere un personaggio decisamente più intransigente. Continuamente tormentato dal desiderio di purezza della fede, sentendosi investito dal gravoso compito di pastore del popolo, in tutta la sua ampia produzione documentaria, si mostra con un atteggiamento che oscilla tra la santità e il fanatismo. Data l’importanza storica di questo personaggio ho cercato di ricostruirne lo stemma araldico, che potrebbe essere riprodotto in un suo ritratto (che, se ancora esiste, potrebbe trovarsi presso il palazzo arcivescovile di Cagliari) o su una pianeta forse usata proprio durante i lavori conciliari a Trento⁶³. Tuttavia, malgrado le mie

61 Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 57 verso.

62 Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, cc. 59 verso - 60 recto.

63 Questa informazione l’ho tratta da PALMIRA ONNIS GIACOBBE (a cura di), *Epistolario di Antonio Parragués de*

richieste agli enti preposti dell'arcidiocesi cagliaritano, non ho mai avuto risposta, e dunque neppure accesso alle informazioni da me richieste. Però, sulla scorta di rappresentazioni araldiche tramandate dal lavoro della Onnis Giacobbe posso fornire in figura 2 gli stemmi araldici della famiglia Castillejo⁶⁴ e, in figura 3, un'arme inquartata⁶⁵ che presenta, nel quarto quarto, un'arme dimandante.

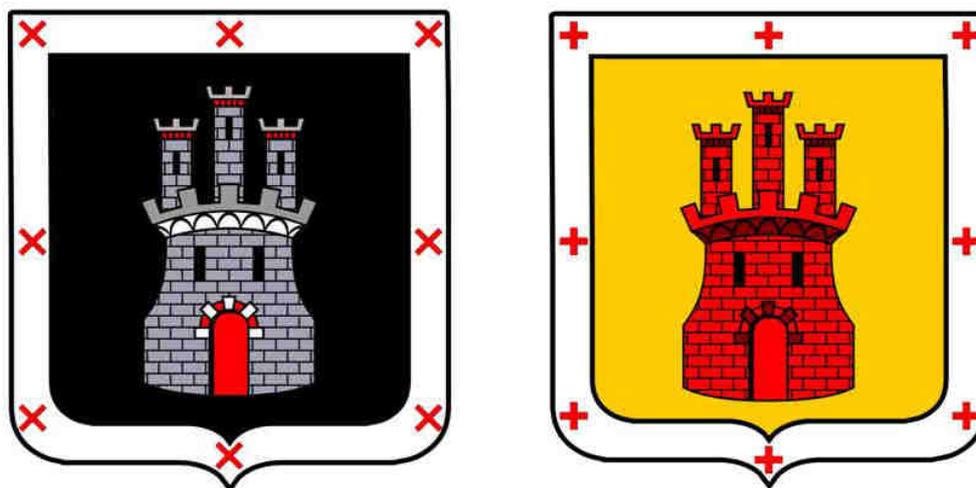


Figura 2: Stemmi araldici della famiglia Castillejo, ricostruiti sulla base della tavola XIII della pubblicazione citata della Onnis Giacobbe. Ricostruzione araldica di F. M. Serra

Il Parragués de Castillejo, fin dalla sua nomina alla sede metropolitana di Cagliari, avvenuta nel 1558, interpretò in malo modo il proprio trasferimento in Sardegna (egli proveniva dalla Diocesi di Trieste), vivendolo come un vero e proprio esilio. Ciononostante, anche se non ebbe il morale alto, non si risparmiò neppure un giorno per cercare di combattere l'eresia e gli abusi del clero. La documentazione da lui prodotta è sicuramente la più ampia visionata durante la presente ricerca, ed è assai preziosa, perché anche il Parragués partecipò ai lavori conciliari, esattamente alla fase conclusiva⁶⁶.

Castillejo, Giuffré, Milano 1958, tavole VIII e IX.

⁶⁴ Il primo si blasona così: "di nero al castello al naturale torricellato di tre pezzi e aperto di rosso; bordura d'argento caricata di otto croci decussate di rosso, disposte 3, 2, 3". Il secondo si blasona come segue: "d'oro al castello di rosso torricellato di tre pezzi dello stesso e murato di nero; bordura d'argento caricata di otto croci di San Giorgio, disposte 3, 2, 3".

⁶⁵ L'arme in figura 3 si blasona così: "inquartato: al 1°, d'oro all'aquila di nero spiegata e lampassata di rosso; al 2°, d'oro al palo d'azzurro; al 3° d'oro alle tre fasce di rosso, e sul tutto un pino marittimo alla base del quale trovansi due angeli affrontati vestiti d'azzurro oranti; al 4° di rosso alla torta d'azzurro". Non so da dove la Onnis Giacobbe abbia tratto questo stemma e perché lo attribuisca a un certo Cristobal Parragués vescovo di Trieste: è infatti facilmente appurabile che, tra i vescovi triestini, non è mai esistito nessuno con tale nome. Cfr. ad esempio KANDLER, *Fasti sacri e profani di Trieste e dell'Istria*, Tipografia M. Weis, Trieste 1849, pp. 14 e ss.

⁶⁶ Cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., pp. 243 - 245.



Figura 3: Stemma araldico di Cristobal Parragues, presunto vesovo di Trieste secondo la Onnis Giacobbe (tavola XII); ricostruzione araldica di F. M. Serra

L'arcivescovo scelse di non raggiungere immediatamente Cagliari, ma, fin dal 1559, iniziò ad agire contro diversi presunti focolai luterani segnalatigli nella sua diocesi. Infatti, senz'altro egli ordinò "que ningún (christ)iano católico pueda conversar, tractar ny plati|car con ningún descomulgado", e questo per le "razones sobradichas y por muchas otras". I trasgressori dovevano essere puniti senza appello, e a ciascuno si doveva applicare la giurisdizione "ordinaria de qualquier estado, grado, dig|nidad, condición, offiçio o prehemine(n)tia"⁶⁷. Il documento, datato 3 novembre 1559⁶⁸, denota un tono assai aspro e bellicoso, tanto diverso e lontano dalla severità diplomatica di Balthazar de Heredia. In effetti, a ben vedere, il Parragués ebbe ragione a mostrare fin da subito aggressività, perché il vicerè Don Álvaro de Madrigal, destinato a diventare il peggior nemico dell'arcivescovo in terra sarda, organizzò una riunione per il 28 novembre di quello stesso anno, alla quale partecipò il decano dei canonici cagliaritari Hierónimo Çapata, il reggente la real cancelleria Francisco Campfullos, il maestro razionale di Sardegna Anthonio de Ravanedo, Pietro Fortesa, il notaio della luogotenenza generale Cristoforo Ferrer e il segretario regio Anthonio Mathia Serra, oltre allo stesso de Madrigal. In tale incontro si palesò il problema dell'eredità del de Heredia, usurpata dai sacerdoti beneficiati Ángel Roca, Joanne Dessì e Joanne Maduro⁶⁹. La situazione non si risolse, e per il Parragués questa fu una delle principali difficoltà che egli trovò nell'insediarsi a Cagliari. A causa di questa situazione, il titolare dell'episcopato affrettò il suo viaggio, giungendo presso la propria sede metropolitana prima del 3 dicembre di quello stesso anno. Il 1 dicembre, per giunta,

⁶⁷ Le citazioni provengono da ARCHIVIO STORICO ARCIDIOCESANO DI CAGLIARI (d'ora in poi A.S.A.Ca.), Ordinarium, U.A. 1, c. 3 recto.

⁶⁸ A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 3 verso.

⁶⁹ A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 4 recto.

scrisse al confessore del re per denunciare che in Sardegna la situazione era molto più grave di quanto s'immaginasse, dal momento che “negocios son feos y de muy gran offensa de Dios y perdiçión deste Reyno”⁷⁰. Il giorno dopo, senza attendere oltre, il Parragués emanò diverse importanti disposizioni che ci mostrano chiaramente lo stato delle cose in Sardegna proprio pochissimo tempo prima che il Concilio di Trento giungesse a conclusione. Convinto che il suo “offiçi pastoral toca segons la doctrina del apostol es corregir | y smenar los defectes y horror del poble”, specificando la clausola “sots pena de excomunicatiò major”⁷¹, ordinò a tutti i fedeli a lui sottoposti, dunque tanto dell'arcidiocesi calaritana che della diocesi sulcitana, il massimo rispetto per il Sacro e per le chiese. Agli occhi del Parragués, infatti, sia il clero che il popolo erano poco avvezzi alla buona creanza della vita cristiana, e per questo motivo emanò ulteriori decreti. Uno di questi, relativo ad aspetti puramente liturgici, è assolutamente significativo:

“Item q(ue) los preveres no digan missa entreta(n)t q(ue) se dirà la | missa major si no después de dit lo Pater N(oste)r, de la missa | ca(n)tada y llavors se han de comensar a vestir”⁷².

L'abitudine di celebrare messe private nelle cappelle delle chiese era tale da aver reso il culto un fatto privato per i nobili e per i più abbienti sudditi del regno, al punto che, senza alcun riguardo per le celebrazioni festive maggiori, costoro ottenevano, in contemporanea e nella stessa chiesa in cui si cantava la messa solenne, la celebrazione di un'analogia messa privata per pochi eletti. È assai facile immaginare il gran fastidio che questo poteva recare ai fedeli meno abbienti, i quali venivano sicuramente distratti dalle altre celebrazioni che si svolgevano poco distanti da loro. L'azione del Parragués, quindi, era volta a difendere non solo il culto, ma anche il diritto di ciascuno, a prescindere dalla propria condizione economica, di poter partecipare degnamente alla messa. Inoltre, dal momento che, così facendo, le cappelle laterali delle chiese rimanevano vuote durante le messe maggiori, l'arcivescovo si preoccupò di emanare un ulteriore ordine:

“Item q(ue) ninguna dona de ninguna conditiòn i qualitat no | pugua estar en los capellas p(er) moltes rahons y justas cau|sas”⁷³.

Le ragioni e le giuste cause di cui parla il Parragués sono facili da intendere, considerando la mentalità del XVI secolo. È opinabile il fatto che tale disposizione fosse realmente necessaria; ciononostante, agli occhi del Parragués la donna appariva immorale, specialmente perché, subito dopo il matrimonio, le coppie di sposi novelli non frequentavano più la parrocchia, e di conseguenza i coniugi non ricevevano la benedizione della Chiesa. Quindi, nelle medesime ordinazioni, dispose:

“Item, sots pena de excomunicatiò y deu lliures, que tots | los casats o sposats hajen de pendre benedictiò en sas de | Sancta Mare Sgl(es)ia dins de un mes q(ue) la Sglesia acostuma | çelebrar las nuptias”⁷⁴.

Un'ulteriore preoccupazione del Parragués appare molto attuale, e si inserisce nel dibattito post Vaticano II, dal momento che rimanda al sacramento del battesimo. È opinione diffusa, per lo meno in Sardegna, che per taluni versi fosse più comodo celebrare il rito battesimale direttamente a casa del neonato, come si faceva a *s'antiga*⁷⁵. Tuttavia si può dimostrare che questo rito non è né antico né pre-Vaticano

⁷⁰ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 99.

⁷¹ Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 recto.

⁷² Trascrizione proveniente da *ibidem*.

⁷³ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 verso.

⁷⁴ Trascrizione proveniente da *ibidem*.

⁷⁵ La mia fonte per questa affermazione è orale. Le persone anziane dell'iglesiente e del cagliaritano da

Il, in quanto, in quello stesso 2 dicembre del 1559, e quindi ancora prima della fine del Concilio di Trento, venne ordinato dal Parragués:

“Item q(ue) ninguna p(er)sona posse batesar alguna criatura | en llur casa, si no en temps de evident neçessitat, y que | dins spay de tres o quatres dies lo aporte(n) a batessar segons | forma donada p(er) Sancta Mare Sgl(es)ia, y lo qui farà lo co(n)tra ricavrà en pena de ex(comunicati)ò y de quora(n)tasous”⁷⁶.

L’attenzione che l’arcivescovo rivolse alla vita liturgica della comunità, come si evince da quanto sopra riportato, andò a colpire indubbiamente usi e costumi, prevalentemente dei nobili. Tuttavia, il Parragués non aveva intenzione di inimicarsi l’aristocrazia (cosa che poi, suo malgrado, fece), bensì era sinceramente convinto dell’esigenza di camminare nella via del Signore, e di aiutare tutto il popolo in questo percorso. Essendo venuto a conoscenza di un diffuso fenomeno di accattonaggio all’interno delle chiese e durante le funzioni, dunque, non esitò a colpire anche i mendicanti:

“Item, que ningún pobre pose, mentres q(ue) se çelebrará o dirá(n) | las missas y offiçis divinals, anar per las sglesies ni dema|nar almoyna, ni de altra manera p(er) turbar aq(ue)lls qui diven y | haven los divinals offiçis; ans han de estar en las portas quie|tame(n)t y demana(n)t almoyna als quals mana(n) sots pena de | excomunicatiò y de tres dies en la presò que han de complir | lo que se lis mana, y que cada u[n] de aquells haja de hoir | una missa baxa entegra tots los dies de die, me(n)ses, festes | manades per Sancta Mare Sgl(es)ia”⁷⁷.

Emanati questi editti, il Parragués non solo non trovò pace, bensì già il giorno successivo, il 3 dicembre, riprese a lamentarsi, stavolta col dottor Juan Paz, per le pessime condizioni religiose e civili sarde, evidenziando che vi erano casi di gravità inaudita, “de svergüencas praeter domesticas molestias que bastarian a tornar embalordir a Salomón”⁷⁸. Poco sotto, l’arcivescovo proseguì: “Si el rey no pone algún remedio en esta ysla, seré forçado a yrme a residir o a essa corte o a la de Roma”⁷⁹. I toni drastici dell’alto prelato, talvolta, potrebbero sembrare esagerati - e in alcuni casi lo sono realmente -, ma ciò che egli scopriva giorno dopo giorno era un mondo corrotto, ove il merito e la santità individuale non valevano nulla, ma ciò che più contava era appartenere a ristretti circoli di potentati che gestivano in modo assai losco tutti gli affari principali della società. Una realtà simile dovette apparire invivibile per un sant’uomo come Antonio Parragués de Castillejo, soprattutto alla luce di un episodio che, in una sua epistola, raccontò con sgomento: presso la sua diocesi c’era un frate di nome Francisco de Malea, “hombre de buen exemplo y de santa dotrina”⁸⁰, che aveva fatto del bene a molti nel regno. Ciononostante, il suo operato fu giudicato scomodo da qualche personaggio molto potente, al punto che il de Malea fu rimosso senza che intervenisse in merito neppure il padre generale del suo ordine⁸¹, e in seguito a questo episodio, il Parragués realizzò che a Cagliari “hay conventicuols y principios de muchas sectas”⁸². Un altro cruccio non indifferente del Parragués è indubbiamente la totale mancanza di inquisitori in Sardegna: a differenza di quanto si crede, infatti, l’inquisizione, in questo periodo, è quiescente, per lo meno a Cagliari.

me intervistate hanno per la maggior parte riferito una reminiscenza di tale uso, lodandolo.

⁷⁶ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 verso.

⁷⁷ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 9 verso.

⁷⁸ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

⁸¹ Cfr. ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

⁸² Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

La prova è la coraggiosa lettera che l'arcivescovo inviò all'inquisitore generale della Corona d'Aragona, datata 9 gennaio 1560, nella quale chiese di poter promulgare con un editto "tocantes a la prohibición de los libros"⁸³ l'indice di Pio IV del 1559⁸⁴ e denunciò con forza la mancanza di inquisitori.

Vi furono ulteriori disavventure del Parragués, che si vide sempre più osteggiato da un mondo corrotto e totalmente reticente, dedito al malaffare, al punto che persino un frate osò più volte criticare il proprio arcivescovo durante un'omelia⁸⁵.

Il 16 ottobre del 1560 vi fu un'ulteriore lettera interessante del Parragués: egli, infatti denunciò al re Filippo II che "principalmente en mi Diocesi hay supersticiones y abusos públicos ansi en Clerigos"⁸⁶; ma l'episodio più scandaloso, indubbiamente, fu la denuncia di un atto di estrema superstizione che avveniva in una chiesa di Sant'Antioco:

"En una yglesia de Sant Antiocho hay un agujero, casi de la manera del que está en el Padrón de Santiago de Galizia, por el qual algunos hombres casados hazían passar a sus muger esteniendo opinión que no podría passar por aquell lugar la que defrauda a su marido"⁸⁷. L'unica soluzione che il Parragués trovò per porre fine a questo fenomeno fu far murare definitivamente la buca. Questo tragicomico episodio denota in realtà la grave diffusione della superstizione e l'irreligiosità del popolo. Malgrado questo grave episodio, registrato proprio nella diocesi sulcitana, il Parragués era comunque pronto a lodare positivamente le manifestazioni di fede e di pietà popolare, come dimostra un suo ordine, a mio avviso di grande rilevanza storica, emanato per il Capitolo di Iglesias:

"It(em) sa ill(ustr)e y R(everendíssi)ma S(eñorí)a, de son grat y serta scientia, mogut de charitat, dona y consigna | a la dita comunitat y cap(itol) de aquesta festa de agost en un any, q(ue) sera l'any 1561, sinquantall(iu)r(a)s"⁸⁸.

L'importanza del documento sta nel fatto che l'arcivescovo, in questa sede, non appare propenso ad elargire solo condanne e critiche verso i propri fedeli, bensì a premiare la devozione della comunità e del capitolo con una donazione economica. Una questione significativa è il chiedersi di quale festa si stia parlando. La festa per eccellenza che si celebrava in agosto a Iglesias era indubbiamente la *festa di Sancta Maria di mezogosto*, documentata dal Breve di Villa di Chiesa⁸⁹; ciononostante, dal momento che manca una chiara menzione di quella festa, non mi sento di escludere che possa trattarsi anche di una festività legata a Santa Chiara o, decisamente meno probabilmente, a Sant'Antioco.

Nonostante le lodi sopra ricordate, il Parragués, sempre in ambito iglesiente, non esitò a procedere nel rinnovare un ordine del de Heredia riguardante l'assegnazione di titoli beneficiati. Per avere la "anual penció y renda", infatti, era richiesto da parte del beneficiario l'impegno liturgico. Il beneficiario che "no ha cantat missa" non avrà più diritto alla remunerazione⁹⁰. La città regia di Iglesias, tuttavia, si rivoltò al Parragués appena possibile: i consiglieri civici, infatti, lo accusarono di malversazioni legate alla

⁸³ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 112.

⁸⁴ L'indice dei libri proibiti è parte integrante degli atti del Concilio di Trento. Cfr. *Canones et decreta*, cit., pp. 101 - 103.

⁸⁵ Cfr. ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., pp. 113 - 114.

⁸⁶ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 129.

⁸⁷ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 130. Anche Pietro Martini era a conoscenza di questo fatto; cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 249.

⁸⁸ Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 70 verso.

⁸⁹ ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI IGLESIAS (d'ora in poi A.S.C.I.), Sezione antica, U.A. 1, cc. 31 recto e ss.

⁹⁰ Le trascrizioni provengono da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 71 recto.

decima da pagare agli ecclesiastici⁹¹, allineandosi così alla linea politica del vicerè e delle altre istituzioni regie cagliaritane che fecero di tutto per accusarlo e screditarlo agli occhi del re e della Chiesa stessa.

Nel 1561 il Parragués fu convocato al Concilio di Trento, ma questi, dichiarandosi vecchio e malato, non era disposto a partire alla volta della Penisola italiana. Ritarderà la partenza fino agli ultimi mesi del 1563. In quello stesso anno, tuttavia, essendo ancora a Cagliari, mostrò con forza la sua volontà di imporre la *cura animarum* ai suoi canonici. L'11 gennaio dello stesso 1563, infatti, istituì un processo contro uno di essi, un tale Aymerich, che “en una cambres del Palau Archiepiscopal” venne convocato alla presenza del notaio arcivescovile e di alcuni testimoni. All'imputato fu chiesto di giurare di dire tutta la verità. “E(t) primeram(en)t sonch interrogat dit canonge Aymerich per la S(eño)ría | r(everendíssi)ma, en virtut del dit juram(en)t que diga quants canonicats te(n) y | possé heix, y en quines dioceses”. L'Aymerich, alle domande dell'arcivescovo, rispose: “Et dixit que te y posse heix dos canonicats, hahu[n] en la Seu | de Caller ab prebenda de Septimo y Sinnay, y l'altre de bona | vella ab prebenda de Guasila u annexa de Segaríu, y axi|bete hun benefiçi simple en la dita Seu de Caller en lo altar | y capella sots invocaciò de S(anc)ta Cathelina”⁹². Tale risposta non piacque al Parragués, che insistette sulla cura delle anime. Avendo così scoperto che il canonico non era neppure ordinato sacerdote, e non era neppure in possesso degli ordini minori, sentenziò: “L(o)r savant sa S(eño)ría r(everendíssi)ma, sots la dita excomunicaciò y | privatiò de dits sos benefiçis, mana al dit r(ever)nt canonge | Aymerich que dins del temps statuyt de dret se haja de | ordenar de ordens sacros y de missa puix fate la edi[t]”. L'Aymerich protestò e disse che “sen appellava a sa Santedat”, perché “per ordenarse per | ha de anar a Bolonya a cabar sos estudi”⁹³. L'esito della vicenda non è noto, e tuttavia esulerebbe eccessivamente dal discorso sinora condotto.

L'intransigenza del Parragués non lo abbandonò neppure al rientro dal Concilio di Trento, nel 1565, e i suoi scontri con la nobiltà si inasprirono.

Le due diocesi, unite sotto un unico vescovo, videro i frutti di tale durezza già a partire dall'episcopato di Francisco Pérez, che nel 1577 compì la prima visita pastorale postconciliare. Tale importante evento non interessò la totalità dei due territori diocesani, ma si limitò al cagliaritano. Da qui è possibile trarre chiaramente le conclusioni relative al processo di riforma tridentino. Il Pérez, infatti, impartì come premessa alcuni ordini importanti da sottolineare:

“Et primo, que contínuen lo llibre quinq(ue) libror(um): scrivint tots | los bapteips, confirmats, casats, morts y llegats pios sots pena | de XXV ll(iures)”⁹⁴.

I *quinque libri* si rivelarono fondamentali per la Chiesa, dal momento che, come conseguenza del Concilio di Trento, venne creato il primo sistema di anagrafe della storia. L'attenzione del Pérez, che rispetto al Parragués si dimostrò meno oppressivo, era rivolta alla cura delle anime, e nei *quinque libri* vide i segnapoli necessari per indicare le tappe della vita di ciascun fedele. Sempre sotto pena pecuniaria, inoltre, l'arcivescovo dispose che “no posen nom a ninguna criatura sino de Sant q(ue) sia cano|nisat o en calendari o q(ue) se sapia cert ques venere y vene|rentie p(er) sant”⁹⁵. L'uso di nomi di retaggio medievale, quali *Sinispella*, *Sozza*, *Agalbursa* e altri fu osteggiato duramente proprio dalla fine del Concilio di Trento in poi. La permanenza

⁹¹ MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 255.

⁹² Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 2, c. 18 recto.

⁹³ Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 2, c. 19 verso.

⁹⁴ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Visite pastorali, U.A. 1, c. 2 recto.

⁹⁵ *Ibidem*.

nell'onomastica di talune denominazioni lontane dai nomi canonici proseguirà comunque fino ai primi decenni del Seicento, ma il fenomeno si ridusse drasticamente già a partire proprio dagli anni '70 del XVI secolo, segno che l'azione dei vescovi sul clero, e di conseguenza del clero sul popolo, ebbe un immediato effetto.

La dichiarazione dell'arcivescovo Del Val del 1592, e cioè che nella sua diocesi ormai non vi fossero più eretici⁹⁶ è totalmente emblematica. L'inquisizione aveva ripreso a funzionare e, mediante un sistema di controllo del popolo, ma anche di una rinnovata spiritualità e di una imponente formazione del nuovo clero⁹⁷, si era così giunti all'obiettivo prefissato dai Padri conciliari.

7. Esiti del Concilio di Trento nella Diocesi di Ales e nell'Arcidiocesi di Oristano

Al tempo in cui l'arcivescovo Antonio Parragués de Castillejo reggeva la Diocesi di Cagliari, un altro grande prelato partecipò ai lavori tridentini: si trattava del vescovo di Ales Pietro del Frago (o Fragus), valido teologo e fine conoscitore delle lettere classiche e della patristica⁹⁸. Questo importante personaggio storico fu il primo in assoluto a convocare, nel 1566, il sinodo locale per istruire formalmente il clero sulle disposizioni conciliari⁹⁹. Questo evento è di grandissima rilevanza storica, dal momento che mostra la linea politica del Fragus, che si allineò ai dettami tridentini e li promulgò personalmente al clero della sua diocesi. Dai lavori sinodali emerge la trasmissione del testo latino del *Credo*, seguita dalla richiesta ai presbiteri di una dichiarazione di fedeltà alla "Romanam fidem", chiedendo il riconoscimento e la validità di tutti i concili precedenti a Trento: "tenendam proposuit, | firma et immutabili[s] animorum | conspiratio tenemus, veneramur, et conservamus, exe|crantes, et anathematizantes omnes hareses, pravas|que, et distortas opiniones..."¹⁰⁰. Un punto di scontro tra il vescovo e il clero sta in due passaggi fondamentali: il divieto per i sacerdoti di abitare con una donna e la celebrazione della messa. Il Fragus, infatti, applicando i dettami tridentini, ordinò a tutti i preti di non tenere con sé una donna in casa, visto il rischio di fornicazione, lasciando intendere che la cosa si era già verificata¹⁰¹. Evidenziando, inoltre, la poca preparazione culturale dei sacerdoti, precisò che costoro, in diverse occasioni, non avevano rispettato dovutamente i misteri divini della messa, e quindi propose una tripla formula - *praelego, perlego et medito* - secondo la quale i presbiteri dovevano prepararsi alle celebrazioni¹⁰². Affinché inoltre non si commettesse peccato mortale, il Fragus ordinò che nessuno si accostasse all'altare tanto con mani sporche quanto con cuore impuro: dunque, impose a tutti i celebranti di accedere regolarmente al sacramento della confessione prima di dire messa¹⁰³.

Per quanto riguarda Oristano, invece, l'accesso all'Archivio Storico Capitolare mi è stato precluso, dal momento che i fondi archivistici sono ancora in riordino. Tuttavia è comunque possibile rilevare che, anche per tale sede episcopale, non sono mancati

⁹⁶ Cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 361.

⁹⁷ A ciò contribuirono parecchio i collegi dei Gesuiti. Nel 1590, a Iglesias, ad esempio, anche il Concilio Civico contribuì cospicuamente per la "fundació del Colegi dels M(agnifich)s pares de la Comp(any)a de Jhie(su)s" per mano del clavario ordinario Nicolao Pixi, come testimoniato in A.S.C.I., Sezione antica, 137, c. 41 verso.

⁹⁸ Cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 244.

⁹⁹ Per il testo degli atti del sinodo faccio riferimento al documento presente in ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI ALES (d'ora in poi A.S.D.A.), Atti del sinodo del 1566. Il documento non è cartolato, ma ogni carta è trattata come fosse una pagina, e dunque lo citerò seguendo questa logica.

¹⁰⁰ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, pp. 16 - 17.

¹⁰¹ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, pp. 35 - 36.

¹⁰² A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, p. 45.

¹⁰³ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, p. 48.

singolari giochi di potere da parte del governo centrale: durante il Parlamento del 1626, infatti, essendo la sede arborense vacante, il vicerè marchese di Bayona fu intrappolato nelle sottili strategie che il clero canonico intessette per assurgere alla cattedra episcopale. Ciò lo si rilevò anche per le altre due sedi vacanti: Cagliari e Bosa¹⁰⁴. Ad oltre un secolo da Concilio di Trento, tuttavia, nelle zone interne dell'arcidiocesi arborense, si registravano ancora abusi del clero, dal momento che i procuratori "hayán de formar an los inventario de d(i)chas asiendas¹⁰⁵" per profitto personale.

8. Conclusioni generali

Attraverso il percorso seguito durante la redazione di questo studio, è possibile porre l'accento su due aspetti, rispettivamente di carattere sovranazionale e locale. Relativamente al primo, infatti, è evidente come la riforma del canone biblico abbia interessato i più alti prelati della Curia romana, intenti a rispondere sistematicamente alle obiezioni di Lutero. Relativamente al secondo, invece, è evidente come i decreti tridentini, volti a moralizzare il clero e a limitarne gli abusi sia liturgici che fiscali, abbiano prodotto tangibili risultati specialmente grazie all'azione dei vescovi. Oltre a ciò, è stato messo in rilievo l'impatto delle riforme conciliari sul piano sociale, dal momento che esse hanno avuto effetto sull'onomastica degli infanti, sul battesimo, sui matrimoni e la conseguente frequentazione delle parrocchie, ed anche sulla rimozione di pratiche superstiziose perpetrate dal popolo. Infine, i documenti esaminati hanno posto l'accento sulla necessità da parte del sacerdote di essere preparato a livello liturgico, a livello omiletico e anche a livello pastorale, seguendo così la linea voluta dai Padri conciliari tridentini.

9. Piccola appendice documentaria

In conclusione, in figura 4, allego un documento assolutamente rappresentativo per la storia della Chiesa in Sardegna: si tratta di un'indulgenza del 1613, simbolo indiscutibile della riaffermata validità di questa pratica da parte dei Padri conciliari, nonché simbolo di discordia con i luterani. Il documento è firmato dal vicario generale don Martín de Córdoba¹⁰⁶, titolare del ruolo di commissario generale per la santa *Cruzada*, cioè dell'organo che ha emanato l'indulgenza.

¹⁰⁴ Cfr. GIANFRANCO TORE (a cura di), *Acta curiarum Regni Sardiniae, Il Parlamento straordinario del vicerè Gerolamo Pimentel marchese di Bayona (1626)*, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1998, p. 30.

¹⁰⁵ Citazione testuale da ARCHIVIO ARCIDIOCESANO DI ORISTANO, Visite pastorali, Armadio 9, Faldone 40, visita del 1705, c. 2 recto.

¹⁰⁶ Su questo importante personaggio storico si veda, ad esempio, NIEVES AMADO ROLÁN, REBECA BLANCO-ROTEA, SONIA GARCÍA RODRÍGUEZ, *La colegiata de Santa María la Real de Xunqueira de Ambia: la recuperación de su pazoprioral*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», LV, n. 121, gennaio - dicembre 2008, pp. 139 - 172, pp. 145 e ss.

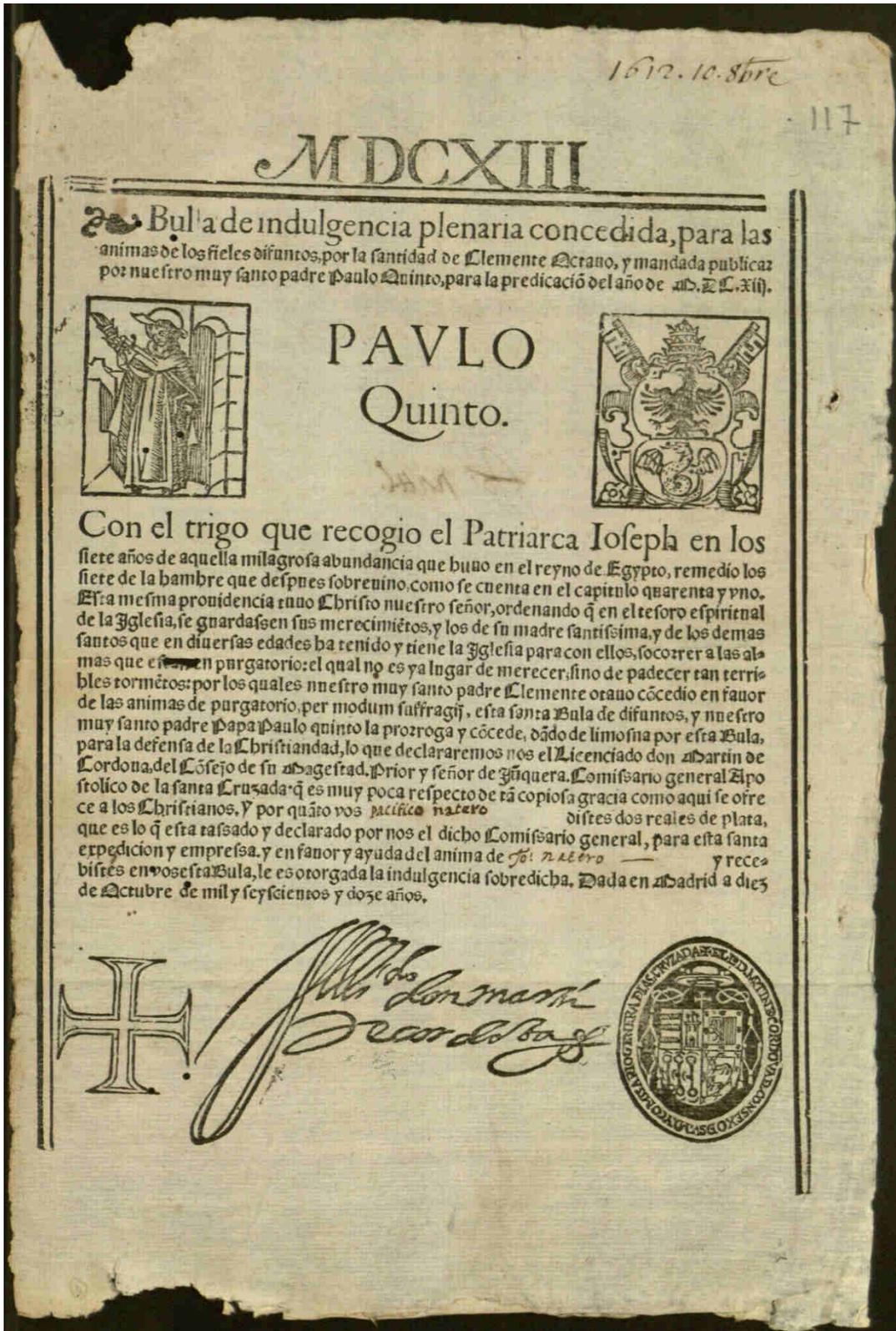


Figura 4: Indulgencia del 1613. A.S.Ca., A.A.R., Categoria XIV, AD1.