



L'ERMENEUTICA DELLE EPIDEMIE NEL PENSIERO CRISTIANO E L'IDEA DEL DIO PUNITORE

Roberto Paura

Italian Institute for the Future

r.paura@libero.it

ABSTRACT

Among the contradictory conceptions of Christianity, the punishing God vs. the merciful God is likely the most radical one. Throughout two thousand years of Christian history, the idea of the punishing God whose wrath against human sins is aimed at punishing them through certain scourges has been used to explain natural disasters such as epidemics. This has fostered the emergence of a “pastoral of fear” supported by the traditional themes of Christian eschatology and the insistence on the eternal punishments of hell. The paper aims to analyze the historical evolution of this idea through some representative historical moments, like the plague pandemics in the 6th-8th-, the 14th- and the 17th-centuries. Since the debate on the punishing God has enjoyed new relevance during the Covid-19 pandemic, the conclusions try to explain the reasons for the continuing success of this idea, even in a changed socio-cultural context.

1. INTRODUZIONE

Come qualsiasi tipo di calamità naturale imprevista e in grado di generare tragedie di ampia portata, epidemie e pandemie promuovono in ogni epoca riflessioni sull'origine del male, tema che in ambito teologico è definito *teo-dicea*. Più precisamente, il pensiero religioso si ritrova ciclicamente a interrogarsi sull'idea che il male sia una punizione divina per i peccati dell'essere umano – se il male tocca una singola persona – o di una parte se non persino della totalità dell'umanità, se il male colpisce in modo generalizzato.

Nell'ambito del cristianesimo, questo dibattito si ritrova, più che all'interno della teologia (che cerca di operare una riflessione sistematica e rigorosa dei problemi della fede), all'interno del discorso pubblico, che qui definiremo “religione popolare”: in passato, omelie e sermoni erano i mezzi

con cui la Chiesa promuoveva un'ermeneutica improntata alla stretta relazione tra peccato e castigo, insieme a libelli, pamphlet, testi popolari, preghiere d'intercessione, litanie e rogazioni.

La pandemia di Covid-19 ha dimostrato che il problema è ancora sentito e attuale nel pensiero cristiano. Da un lato, esponenti di gruppi fondamentalisti del neopentecostalismo e in generale dell'evangelismo protestante, specialmente negli Stati Uniti, ma anche di gruppi tradizionalisti del cattolicesimo romano, hanno rilanciato attraverso i social network, il web e la "blogosfera" la tradizionale visione che correla la pandemia a una punizione per i peccati degli uomini, specialmente in materia di morale¹. Dall'altro, esponenti più riformisti, tanto del protestantesimo che del cattolicesimo, hanno cercato al contrario di contrastare questa *vulgata*, respingendo l'idea del Dio vendicatore che scatena la sua ira sull'umanità peccatrice come non appartenente al nucleo di fede del cristianesimo.

Per limitarsi a un unico esempio, nell'omelia pronunciata durante la celebrazione del Venerdì Santo 2020 al Vaticano, in piena pandemia di Covid-19, il predicatore della Casa Pontificia, Raniero Cantalamessa, ha esplicitato il pensiero magisteriale dell'attuale pontificato:

Non è Dio che con il coronavirus ha scaraventato il pennello sull'affresco della nostra orgogliosa civiltà tecnologica. Dio è alleato nostro, non del virus! «Io ho progetti di pace, non di afflizione», dice nella Bibbia (*Geremia* 29,11). Se questi flagelli fossero castighi di Dio, non si spiegherebbe perché essi colpiscono ugualmente buoni e cattivi, e perché, di solito, sono i poveri a portarne le conseguenze maggiori. Sono forse essi più peccatori degli altri? [...] Forse che Dio Padre ha voluto lui la morte del suo Figlio sulla croce, a fine di ricavarne del bene? No, ha semplicemente permesso che la libertà umana facesse il suo corso, facendola però servire al suo piano, non a quello degli uomini. Questo vale anche per i mali naturali, terremoti ed epidemie. Non le suscita lui. Egli ha dato anche alla natura una sorta di libertà, qualitativamente diversa, certo, da quella morale dell'uomo, ma pur sempre una forma di libertà.²

Di fronte a queste dichiarazioni, il fronte tradizionalista risponde sostenendo che si tratti di deviazioni rispetto al *depositum fidei* costituito dalla Bibbia e – per i cattolici – dall'insieme della tradizione apostolica ed ecclesiastica³. Se però sottoponiamo a un'analisi storica l'idea del Dio punitore,

¹ Cfr. A. Nicolotti, *Cattolicesimo ed epidemie: teologia, storia e attualità*, <amicidipassatoe-presente.wordpress.com>, 28 maggio 2020; R. Paura, *Madonne, telepredicatori, profeti: tutti pazzi per il coronavirus*, «Query», 31 marzo 2020.

² R. Cantalamessa, *Io ho progetti di pace, non di afflizione*, Predica del Venerdì Santo 2020 nella Basilica di San Pietro, 10 aprile 2020. <http://www.cantalamessa.org/?p=3883>.

³ Cfr. L. Joffrin, *Dieu et le virus*, «Libération», 3 aprile 2020.

provando a ricostruirne l'evoluzione in particolare durante le crisi epidemiche e pandemiche che si sono succedute nella storia, scopriamo che questa contrapposizione tra due diverse pastorali, che possiamo definire con Jean Delumeau la "pastorale della paura" e la "pastorale della misericordia"⁴, si rintraccia fin quasi all'origine del pensiero cristiano e ha prodotto, nel corso dei secoli, diversi originali tentativi per conciliare idee tra loro radicalmente diverse. Come ha osservato Diarmaid MacCulloch, il messaggio cristiano è ricco di palesi contraddizioni, contrapposizioni e polarizzazioni, ma tra queste la più radicale è certamente la «duplice affermazione della maestà di Dio in quanto giudice, da una parte, e dell'amorosa misericordia di Dio padre, dall'altra»⁵.

Obiettivo di questo saggio è analizzare l'idea del Dio punitore come *unit-idea* secondo la definizione di Arthur Lovejoy⁶, ricostruendone succintamente l'evoluzione focalizzando l'analisi su quei momenti di crisi sociale e culturale rappresentati dalle epidemie (soprattutto di peste), in cui il rafforzamento o la messa in discussione di quest'idea diventano più evidenti. Al termine, si tenterà di avanzare una possibile interpretazione delle ragioni che hanno favorito il successo di questa idea nella religione popolare fino a tempi recenti e perché essa ritorni periodicamente in auge, da parte – in epoca contemporanea – di gruppi religiosi di area letteralista e fondamentalista.

2. "REX TREMENDAE MAIESTATIS": DALLA BIBBIA ALLA PESTE DI GIUSTINIANO

La Bibbia contiene al suo interno diversi riferimenti espliciti al fatto che le epidemie e in generale le calamità naturali siano volute da Dio per punire, a seconda delle situazioni, il suo popolo eletto (gli Ebrei) o i nemici del popolo ebraico. Ben noti sono anche i due episodi del libro della Genesi che narrano, rispettivamente, del Diluvio universale col quale Dio annuncia che manderà il diluvio «per distruggere sotto il cielo ogni carne, in cui è alito di vita»⁷, e della distruzione delle città di Sodoma e Gomorra in cui si legge esplicitamente che «il Signore fece piovere dal cielo sopra Sòdoma e sopra Gomorra zolfo e fuoco proveniente dal Signore» (una ripetizione che serve a sottolineare che la distruzione è voluta e operata direttamente da Dio)⁸.

⁴ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 2006.

⁵ D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea*, Carocci, Roma 2017, p. 166.

⁶ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936.

⁷ *Genesi* 6,17.

⁸ *Genesi* 19,24. Una nuova interpretazione dell'episodio di Sodoma e Gomorra è stata offerta

Nel *Levitico* Dio mette in guardia il suo popolo sulle conseguenze del mancato rispetto dalle Legge e del patto sancito con Abramo e con Mosè: in tal caso, si legge, tra le molte punizioni («terrore, consunzione e febbre», «fiere della campagna» che «rapiranno i vostri figli, stermineranno i vostri figli» ecc.): «E farò venire contro di voi la spada che eseguirà la vendetta del mio patto; voi vi raccoglierete nelle vostre città, ma io manderò in mezzo a voi la peste e sarete dati in mano al nemico»⁹. Nel libro dei Numeri, il Signore dice a Mosè: «Fino a quando mi disprezzerà questo popolo? E fino a quando non avranno fede in me, dopo tutti i miracoli che ho fatto in mezzo a loro? Io lo colpirò con la peste e lo distruggerò»¹⁰. Nel *Deuteronomio*, nuovamente il popolo ebraico viene messo in guardia: «Ma se tu non obbedirai alla voce del Signore tuo Dio, se non cercherai di eseguire tutti i suoi comandi e tutte le sue leggi che oggi io ti prescrivo, verranno su di te e ti raggiungeranno tutte queste maledizioni (...). Il Signore ti farà attaccare la peste, finché essa non ti abbia eliminato dal paese, di cui stai per entrare a prendere possesso»¹¹.

Queste minacce non restano tali. Nel secondo libro di Samuele e nel primo libro delle Cronache si racconta che, per punire il re Davide che si è allontanato dalla grazia di Dio e ha traviato il popolo di Israele, Dio manda un'epidemia di peste che uccide settantamila israeliti¹². Nel libro di Ezechiele, il furore del Signore è incontenibile, a causa della perdizione di Israele: tra i castighi promessi («i padri divoreranno i figli e i figli divoreranno i padri», «raderò tutto», «ti ridurrò a un deserto») figura anche la peste, che ucciderà un terzo degli ebrei di morte diretta e un altro terzo per le conseguenze della carestia¹³. Sempre in *Ezechiele*, la peste è insieme alla spada (cioè alle guerre), alla fame e alle bestie feroci uno dei «quattro tremendi castighi» di Dio¹⁴. Tuttavia, nel libro del profeta Osea, Dio annuncia di non voler punire con la propria ira il suo popolo, nonostante esso abbia infranto l'antica alleanza, così spiegando la sua decisione: «Poiché sono Dio e non un uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira»¹⁵. Walter Kasper ha osservato, a partire da questo passo, che «già nell'Antico Testamento Dio non è il Dio dell'ira e della giustizia, ma il Dio della misericordia», e che la qualità della sua essenza, che lo distingue completamente dagli uomini, è

dal documento della Pontificia Commissione Biblica *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, 2019.

⁹ *Levitico* 26,25.

¹⁰ *Numeri* 14,11-12.

¹¹ *Deuteronomio* 28,15-21.

¹² L'episodio è narrato in *2 Samuele* 24 e in *1 Cronache* 21.

¹³ *Ezechiele* 5.

¹⁴ *Ezechiele* 14,21.

¹⁵ *Osea* 11,9.

proprio l'assenza di un'intenzione vendicativa e la vastità della sua misericordia¹⁶.

Ma l'idea del Dio punitore ritorna intatta secoli dopo nell'*Apocalisse* di Giovanni, dove ai quattro cavalieri dell'apocalisse viene dato «potere sopra la quarta parte della terra per sterminare con la spada, con la fame, con la peste e con le fiere della terra»¹⁷. Con l'*Apocalisse*, così come con i discorsi escatologici che i Vangeli sinottici attribuiscono alla predicazione di Gesù, il castigo divino si collega al tema del giudizio finale. L'epidemia, dunque, rappresenta, insieme alle carestie e alle guerre, il segno precursore della “grande tribolazione”.

Centrale per tutti i primi secoli del cristianesimo, il tema escatologico perse tuttavia gradualmente rilevanza, in parte per l'imbarazzo che creava l'insistenza in una parusia imminente continuamente rinviata (evidente già nella Seconda lettera ai Tessalonicesi di san Paolo), in parte per la minaccia eversiva rappresentata dalle sette escatologiche al desiderio del cristianesimo di istituzionalizzarsi (un esempio fu il montanismo, che elesse la perduta città di Prepuza, in Frigia, “nuova Gerusalemme”, finché i resti del movimento e la stessa città non furono distrutti dal vescovo Giovanni da Efeso sotto l'impero di Giustiniano). Nel 431 il Concilio di Efeso condannò le credenze millenariste ed epurò dalla dottrina cristiana la convinzione in un imminente giudizio finale; ma questa convinzione «persistette nell'oscuro mondo sotterraneo della religione popolare»¹⁸ e ritornò ciclicamente ogni qualvolta l'ordine sociale sembrò minacciato da calamità considerabili possibili precursori dell'Apocalisse.

Esempio paradigmatico fu la peste di Giustiniano, che sconvolse Costantinopoli tra il 541 e il 542 e si diffuse successivamente in tutta Europa, per poi ritornare a ondate fino al 750 circa. In base alla credenza secondo cui il mondo sarebbe durato seimila anni, alcuni esegeti di allora avevano fissato l'inizio della grande tribolazione tra il 492 e il 508. Intorno a quell'epoca, e per tutto il VI secolo, i cronachisti non si lasciarono sfuggire neanche la più piccola notizia di terremoti, calamità, distruzioni, guerre ed epidemie che giungesse alle loro orecchie, proprio perché potevano rappresentare precursori dell'imminente giudizio finale. Nel settembre 541, all'apice della peste, a Costantinopoli ottenne per esempio breve popolarità una donna che andava predicando che entro tre giorni il mare si sarebbe sollevato inondando tutta la terra¹⁹.

¹⁶ W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Querinana, Brescia, 2013, p. 82.

¹⁷ *Apocalisse* 6, 8.

¹⁸ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Pgreco, Roma 2014, p. 35.

¹⁹ D. Stathakopoulos, *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge

Durante la pandemia, nessuno dei teologi cristiani dell'epoca mise in questione l'ipotesi che la peste rappresentasse un castigo mandato da Dio, anche se si discuteva su quale fosse la causa della collera divina. Dopotutto, da relativamente poco tempo il cristianesimo era diventato religione di stato in tutto l'antico mondo romano, sancendo una definitiva vittoria sul paganesimo. Giustiniano era inoltre considerato dai contemporanei un imperatore retto e giusto, per cui difficilmente si poteva sostenere che fosse il suo regno la causa dell'ira distruttiva di Dio. Procopio di Cesarea dovette constatare, nel *De bellis*, che la pestilenza uccideva gli uomini migliori «lasciando indenni proprio gli uomini peggiori»²⁰. Anzi, una delle prime vittime della pandemia a Roma fu proprio papa Pelagio II. A succedergli fu papa Gregorio, passato alla storia come Gregorio Magno, il quale nel suo sermone da pontefice non si sottrasse dal definire la peste una punizione divina, chiedendo ai fedeli di pentirsi e confessare i propri peccati prima che la morte, sorprendendoli all'improvviso, impedisse loro di morire in stato di grazia²¹.

Gregorio mise in campo un imponente apparato di ritualità per il pentimento collettivo, la cui origine deriva probabilmente dalle rogazioni istituite dal vescovo di Vienna in seguito ai terremoti che avevano colpito la valle del Rodano intorno al 470²². Le rogazioni consistevano in atti di penitenza pubblici introdotti da tre giorni di digiuno (un'idea che proveniva dal libro di Giona, in cui è descritto il digiuno con cui gli abitanti di Ninive furono risparmiati dall'ira distruttiva di Dio), seguiti poi da processioni, canti di salmi e preghiere d'intercessione. Anche se nelle cronache di Giovanni da Efeso, testimone diretto della peste che colpì Costantinopoli e la Siria (da cui proveniva), non sono presenti testimonianze di questa tipologia di atti penitenziali, e anzi si racconta di una città tra l'Egitto e la Palestina che ne approfittò per ritornare al culto degli antichi dèi per ottenere la fine della pestilenza²³, le rogazioni divennero ben presto popolari in tutto l'Occidente: se ne trovano per esempio attestazioni durante l'epidemia di peste nella lontana Mesopotamia nel 573, dirette dai patriarchi nestoriani²⁴.

Nella religione popolare di questo periodo, i richiami agli episodi biblici sono numerosi. Il più celebre è raccontato dalla *Leggenda Aurea* (scritta alla fine del XIII secolo): durante una delle processioni che papa Gregorio guidò a Roma per chiedere perdono a Dio e ottenere la fine della pestilenza, egli

University Press, New York 2007, p. 109.

²⁰ Procopio di Cesarea, *De bellis*, II, 23,16; tr. it. di F.M. Pontani, Res Gestae, Roma 2017.

²¹ L.K. Little, *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, in L.K. Little, *op. cit.*, p. 11.

²² *Ivi*, p. 26.

²³ M.G. Morony, 'For Whom Does the Writer Write?': *The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources*, in L.K. Little, *op. cit.*, p. 81.

²⁴ L.K. Little, *op. cit.*, p. 26.

avrebbe visto l'arcangelo Gabriele, apparso in cima all'antico Mausoleo di Adriano (poi ribattezzato, per l'appunto, Castel Sant'Angelo), rinfoderare la spada sanguinante: scena presa direttamente dall'episodio biblico in cui Davide vede l'angelo del Signore, prossimo a distruggere Gerusalemme, richiamato da Dio a rinfoderare la sua spada in seguito al pentimento del re. Giovanni da Efeso, nelle sue cronache della peste, fu forse il primo a usare l'immagine di Dio che pressa gli uomini peccatori nel torchio, da cui sgorgano fiumi di sangue: motivo proveniente dall'*Apocalisse* di Giovanni, anche se non è da escludere che la visione dei mucchi di cadaveri seppelliti nelle fosse comuni a Costantinopoli abbia favorito il paragone²⁵.

Questi collegamenti con il dettato biblico, insieme al grande successo che le penitenze pubbliche ottennero a partire dalle peste di Giustiano, dimostrano quanto facilmente si affermò nel pensiero cristiano l'idea del Dio punitore. Scrive Jean Delumeau:

Nella predicazione dei tempi andati la fine del mondo e il Giudizio universale erano spesso presentati come la suprema «vendetta» dell'Onnipotente contro una terra e contro un'umanità ostinatamente dedite al peccato (...). Il cataclisma finale viene dunque presentato come una punizione che, del resto, doveva essere preceduta da calamità gravi, ma meno clamorose, che il cielo fa piovere periodicamente su una terra riottosa. L'antica idea che Dio punisce fin da questa vita terrena e che le grandi sventure collettive sono ad un tempo un castigo e un monito fu sempre ricorrente, anche in età classica, nella predicazione. Era una idea che faceva parte dell'armamentario mentale della Chiesa *docens e docibilis*.²⁶

Tra le 118 omelie analizzate da Michael Kulikowski e risalenti all'epoca dell'epidemia che colpì la Spagna alla fine del VII secolo, quattro sermoni in particolare, pronunciati nella città di Toledo, trattano delle cause della peste e la collegano senza alcun dubbio al castigo di Dio. I sermoni sollecitano la popolazione al pentimento e al rinnovamento dei cuori, come unico modo per allontanare la pestilenza e placare l'ira divina²⁷. Nel 726, in risposta a una lettera del monaco anglosassone san Bonifacio, in cui si chiedeva se, nell'evenienza di un focolaio di peste scoppiato in una chiesa o in un monastero, fosse consentito ai chierici di abbandonare la struttura, papa Gregorio II rigettò l'idea come «follia», sancendo che «nessuno può sfuggire alla mano di Dio»²⁸.

²⁵ W. Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Viking, Londra 2007, p. 223.

²⁶ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 726.

²⁷ M. Kulikowski, *Plague in Spanish Late Antiquity*, in L.K. Little, *op. cit.*, pp. 150-170.

²⁸ L.K. Little, *op. cit.*, p. 27.

3. “MEMENTO MORI”: TRA PESTE NERA E MILLENARISMO

La seconda e più celebre pandemia di peste in Europa infierì, com'è noto, nella metà del XIV secolo. Per l'enorme numero di vittime – cronachisti dell'epoca e storici moderni sono abbastanza concordi nella stima di circa un terzo della popolazione europea deceduta – e per la virulenza del morbo, è passata alla storia con il nome di *peste nera* o *morte nera*.

La cristianità si trovò ad affrontare la terribile pandemia in un contesto profondamente mutato rispetto a quello dell'epoca di Giustiniano. I sogni di rifondazione dell'Impero romano erano da tempo tramontati e iniziavano a sorgere gli Stati nazionali, in particolare la Francia, che era riuscita a ridimensionare lo strapotere temporale dei papi trasferendo la sede pontificia da Roma ad Avignone. Dalla fine del secolo precedente, il cristianesimo era stato scosso dall'avvento di nuovi movimenti radicali di tipo pauperistico, il più celebre dei quali fu il movimento francescano. Questo nuovo tentativo di riportare la religione alla sua purezza evangelica procedette di pari passo con un rinnovamento delle ansie escatologiche, il cui precursore fu Gioacchino da Fiore: la sua profezia riguardo l'avvento dell'Età dello Spirito, terza e ultima era della storia del mondo dopo l'età del Padre (quella dell'Antico Testamento) e del Figlio (il Nuovo Testamento), influenzò profondamente i movimenti pauperistici del Duecento e del Trecento, nati in reazione a una crescente perdita di spiritualità del soglio pietrino. Dall'Italia, Spirituali e Fraticelli diffusero le loro idee e le loro pratiche ascetiche di vita in altre parti d'Europa²⁹.

Le prediche di strada e nelle piazze furono tra gli elementi caratterizzanti di questo fenomeno; in queste prediche, oltre a invocare il pentimento e la conversione a una vita spirituale sul modello evangelico, non mancavano rinnovati richiami al giudizio finale e alle credenze millenariste, riportate in auge dal gioachimismo. Diversi eventi, del resto, favorivano tali credenze. Oltre alla cattività avignonese, in Italia in particolare una grave carestia nel 1258 e una prima epidemia nel 1259 si aggiunsero alle devastazioni delle lotte comunali tra guelfi e ghibellini. Era comune l'idea «che tutte queste afflizioni non fossero altro che il preludio di una catastrofe finale devastatrice»³⁰. Queste inquietudini funsero da terreno di coltura al lato più estremistico del movimento pauperistico medievale, quello dei flagellanti. Spinte dalle predicazioni radicali nelle città, persone di ogni rango e ceto, ma principalmente contadini, giovani e poveri, iniziarono a vagabondare in gruppo da

²⁹ Cfr. per un'introduzione al tema G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 2011; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana*, Donzelli, Roma 2010.

³⁰ N. Cohn, *op. cit.*, p. 165.

paese in paese mettendo in scena drammatiche processioni che terminavano con autoflagellazioni pubbliche di inaudita violenza, che sconvolgevano profondamente i cittadini accorsi a osservare questa singolare forma di pentimento collettivo.

I flagellanti si diffusero in tutta Europa alla vigilia della pandemia di peste nera e favorirono la convinzione che il morbo rappresentasse l'estremo castigo mandato da Dio prima del giudizio finale. Già nel 1348, quando il morbo iniziava a diffondersi, diversi terremoti in Italia e in Carinzia furono interpretati come le «calamità messianiche» che preannunciavano gli ultimi giorni³¹. I flagellanti e gli altri movimenti spirituali alimentarono di conseguenza la paura di un imminente castigo divino, con il risultato che l'esplosione della peste andò a innestarsi su un contesto sociale già fortemente saturo di insicurezza economica, ansie apocalittiche e timori religiosi.

Fu «l'apprensione suscitata dalle voci preannuncianti la peste, più che l'esperienza vera e propria, a mettere in moto le processioni», che di solito sparivano da un territorio dell'arrivo dell'epidemia³². Ma questa apprensione spingeva verso atteggiamenti di follia collettiva che sfociavano in veri e propri eccidi, come quelli che colpirono le comunità ebraiche in tutta Europa: considerati responsabili del morbo, perché colpevoli di deicidio – un'accusa che la Chiesa medievale non faceva che alimentare nella sua liturgia e nelle sue prediche – gli ebrei furono in quegli anni vittime di spaventosi pogrom che ne sterminarono l'intera popolazione in molte grandi città europee, come Bruxelles, Colonia, Francoforte e Magonza. I flagellanti furono quasi sempre i responsabili di questi eccidi: convinti che l'unico modo per ottenere il perdono divino fosse quello di distruggere tutto ciò che poteva dispiacere a Dio, ebbero facile gioco nel convincere intere città dell'esigenza di sterminare coloro che avevano messo a morte Cristo. Anche se le amministrazioni di alcune città resistettero a queste pressioni e chiusero le loro porte ai flagellanti, in molti centri l'arrivo di queste processioni di persone vestite di sacco impegnate a fustigarsi a sangue spingeva la gente a comportarsi «come se temesse che, per castigarla dei suoi peccati, Dio stesse per distruggere tutti col terremoto e col fuoco celeste»³³.

Come all'epoca della peste di Giustiniano, l'interpretazione del morbo come castigo di Dio fu senza dubbio la più diffusa. Nel preambolo al *Terribilis*, il documento con cui Edoardo III ordinò nel 1348 che si tenessero processioni in tutta l'Inghilterra per placare la peste, si legge esplicitamente che è Dio a scatenare epidemie, fame, conflitti, guerre e «altre forme di sofferenza» per «terrorizzare e tormentare gli uomini e così scacciare i loro pecca-

³¹ *Ivi*, p. 176.

³² *Ivi*, pp. 169-170.

³³ *Ivi*, p. 165.

ti»³⁴. Secondo il teologo francese Nicolas de Clamanges, Dio non colpisce sempre con lo stesso flagello, ma «non cessa di punire con i suoi colpi: se la guerra civile si placa un poco, ecco che Egli si dà ad affliggerci ad un tempo con la peste e le guerre con altri paesi»³⁵.

Tuttavia, alla metà del Trecento i primi vagiti dell'umanesimo furono in grado di aprire una crepa nella tradizionale interpretazione teologica del flagello. L'umanista Francesco Petrarca, in una lettera al suo amico Louis Sanctus, datata maggio 1349, si chiedeva per quale motivo proprio la sua generazione dovesse essere così colpita dall'ira divina, dato che dopotutto non la si poteva definire più peccatrice di ogni altra generazione precedente. Se la collera divina, a lungo trattenuta, si scatenava infine in un momento particolare del tempo, era certamente una discriminazione singolare, perché Dio aveva risparmiato dai tormenti del mondo persone che in passato erano state molto più peccatrici di quelle attuali, e tormentava persone probe ora solo perché aveva deciso di scatenare la peste in quel preciso momento storico. Non potendo concepire che Dio si disinteressasse ai destini degli uomini (come invece bisognava concludere nel caso in cui l'origine della peste fosse meramente naturale), Petrarca sosteneva che le ragioni di Dio restavano celate agli esseri umani: forse egli aveva mandato la peste per risparmiare all'umanità drammi ancora più grandi in futuro, per esempio. Ma, sostanzialmente, Petrarca rifiutava l'idea che le calamità naturali fossero il prodotto della collera divina³⁶.

Analoghe considerazioni si ritrovano in altri scritti dell'epoca: il medico napoletano Giovanni della Penna scriveva ai suoi colleghi che solo i medici incapaci e ignoranti possono credere che la peste sia mandata da Dio, e li sollecitava a ricercarne le cause scientifiche³⁷. Un secolo dopo, durante uno dei tanti ritorni di fiamma della peste (che avrebbe afflitto l'Europa fino a tutto il XVII secolo), il vescovo di Brescia Domenico Amanti riprendeva le stesse considerazioni di Petrarca in un suo trattato in cui metteva in dubbio l'ipotesi della punizione divina. Egli osservava come, in diversi luoghi della Bibbia, in particolare nel libro di Giobbe, fosse messa in discussione l'idea che Dio punisca per i peccati degli uomini attraverso la malattia. Né si doveva concludere che coloro che si salvano dalla peste fossero in qualche modo degli "eletti" e coloro che soccombono i veri peccatori, perché i fatti smentivano questa ipotesi: il giudizio di Dio avviene infatti dopo la morte, non già in questo mondo. Egli affermava dunque che agli uomini resta il libero arbi-

³⁴ J. Aberth, *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, Londra – New York 2010, p. 127.

³⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 209.

³⁶ J. Aberth, *op. cit.*, p. 129.

³⁷ *Ivi*, p. 129.

trio concesso da Dio, attraverso il quale agire razionalmente per evitare la peste, magari fuggendo dalle città prima dell'arrivo dell'epidemia: un modo per giustificare la scelta di una parte del clero di abbandonare le città anziché restare in preghiera o organizzare processioni, in palese controtendenza rispetto a quanto Gregorio II aveva affermato nell'VIII secolo³⁸.

Questo contrasto intorno all'idea tradizionale del Dio punitore si ritrova in molti altri aspetti della religiosità popolare che emerse negli anni della peste nera. Da un lato abbiamo la diffusione delle "danze macabre", che mettevano in scena soprattutto la componente livellatrice della morte, in grado di colpire indistintamente ricchi e poveri, giovani e anziani, santi e peccatori, tutti accomunati dalla colpa che l'umanità deve espiare per essersi allontanata dalla grazia di Dio, cosicché «proprio dopo la peste nera si diffonde in Italia e olttralpe l'immagine dell'umanità peccatrice, colpita dai dardi della peste»³⁹. Dall'altro, quasi come in risposta a un'idea che comincia a diventare troppo pesante da sopportare, ma al tempo stesso troppo illogica nel contesto rigoroso della teologia scolastica che va prendendo forma in questi anni (Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, è impegnato in un faticoso tentativo di tenere insieme a un tempo la pastorale della paura e quella della misericordia), sono introdotti nella religiosità popolare alcuni motivi in grado di mitigare il concetto del Dio punitore.

Il principale è senza dubbio il Purgatorio, la cui affermazione «fu molto incoraggiata dal trauma costituito dalla Morte nera del 1348-49»⁴⁰. Il Purgatorio ha una diretta filiazione dall'idea del limbo, diffusa fin dai primi secoli per risolvere il problema dei neonati morti prima di ricevere il battesimo. Si trattava di evitare che, seguendo l'interpretazione letterale di quanto affermato da Gesù, secondo cui «se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio»⁴¹, coloro che non ricevano il battesimo, pur senza colpe commesse, finissero all'inferno in forza del peccato originale non rimosso dal rito battesimale. Sant'Agostino aveva escluso la possibilità del limbo, riservando ai neonati morti col peccato originale al più dei castighi infernali più miti. Il tomismo entrò in polemica, su questo punto, con l'agostinismo; nel Concilio ecumenico di Firenze-Ferrara, attraverso la bolla *Laetentur Caeli* (1439), fu in parte recepito questo cambiamento d'opinione, sancendo la distinzione delle pene infernali tra i peccatori e i bambini morti senza battesimo, distinzione ulteriormente mitigata dal Concilio di Trento, il quale di fatto confermò la bontà di questa perdurante ipotesi teologica, non senza

³⁸ *Ivi*, pp. 130-131.

³⁹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 172.

⁴⁰ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 46.

⁴¹ *Giovanni* 3,3.

scagliare l'anatema, in ogni caso, contro coloro che ritardino il battesimo dei nuovi nati.

Diversamente dal limbo, il Purgatorio divenne un luogo fisico o comunque una condizione metafisica dell'aldilà sancita dalla dottrina cattolica grazie all'azione della teologia scolastica. Per Jacques Le Goff, l'invenzione del purgatorio non fu tanto dovuta a una rinnovata aspirazione per la salvezza, ma per «correggere le disuguaglianze e le ingiustizie di quaggiù»⁴². In questo senso, poteva rappresentare un modo per meglio motivare il castigo divino dei vivi senza che questo coincidesse con il castigo dei morti: tutti muoiono indistintamente, soprattutto in epoca di epidemia, ma coloro che sono morti senza ritornare nello stato di grazia (magari perché il morbo ha colpito rapidamente e senza dar tempo di confessarsi o ricevere l'estrema unzione) non necessariamente finiscono all'inferno. Il Purgatorio concede loro un periodo di espiazione nell'aldilà, corroborato dalle preghiere dei parenti e degli amici ancora in vita, i quali cercano così di intercedere per abbreviare il tempo di purificazione. Ciò sembra confermare quanto ipotizzato da Delumeau, secondo cui nel medioevo si verificò un affievolimento dell'attenzione nei confronti della resurrezione e del giudizio universale a favore dell'accento posto sul giudizio particolare dell'anima, con il risultato di favorire «il dilagare del macabro e della paura del peccato»⁴³. Le Goff concorda, citando le osservazioni di Émile Mâle secondo cui intorno a questo periodo alle tradizionali rappresentazioni dell'Apocalisse in cui «Dio era “al tempo stesso glorioso come un sovrano e minaccioso come un giudice”» si sostituisce l'immagine del Figlio dell'Uomo, «presentato “come il redentore, come il giudice, come il Dio vivente”»⁴⁴.

La rappresentazione del Cristo-Giudice è una novità dell'iconografia immediatamente successiva alla peste nera, ma rappresenta solo uno stadio intermedio del mutamento dell'idea del Dio punitore. Nelle sue rappresentazioni, Cristo «non si cura che di lanciare la maledizione sui dannati», e anzi – osserva Delumeau – se in precedenza «il Cristo del Giudizio universale era rappresentato mentre con una mano benediceva e con l'altra respingeva i dannati», nell'iconografia usata al Campo Santo di Pisa «per la prima volta, Cristo muove una sola mano, quella che caccia i condannati all'inferno»⁴⁵. Insomma, se certamente a partire dal XIII secolo si comincia a mettere in dubbio, soprattutto nella teologia e nei circoli intellettuali dell'epoca, l'idea che le epidemie rappresentino una punizione inviata da Dio, nella religione popolare la persistenza di questa idea è palese, ed è anzi tanto più enfatizzata

⁴² J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 2014, p. 236.

⁴³ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 160.

⁴⁴ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 262.

⁴⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 172.

da quel contrasto tipico del Trecento tra mondo secolare e clero, nonché tra la teologia scolastica e i movimenti fondamentalisti, di sapore escatologico e a volte apertamente ereticali, che si diffondono in opposizione alla Chiesa istituzionale:

Coloro che videro quelle sventure abbattersi sulla cristianità ebbero la sensazione di essere entrati in un periodo di inconsuete calamità, di cui si poteva dare spiegazione solo tirando in campo le enormità commesse da un'umanità o da una Chiesa spaventosamente cadute in preda del peccato. Sul momento tutto pareva in un disordine senza via d'uscita o, meglio, l'unica via d'uscita da una simile crisi pareva essere il Giudizio finale. Dunque, si deve stabilire l'esistenza di una connessione globale (almeno per una certa fase nel corso del periodo considerato) tra le attese e le apprensioni escatologiche da un lato, e la coscienza del peccato, il disprezzo del mondo, l'orrore di se stessi e il sentimento acuto della fragilità delle cose dall'altro⁴⁶.

A mitigare questa sensazione fu «l'uso della preghiera come via di uscita dal purgatorio»⁴⁷, che si diffuse nel Trecento soprattutto nel Nord Europa prima che nell'Europa meridionale (dove invece persistette più a lungo, perché la Riforma prese di mira tutto l'apparato liturgico e devozionale mirante ad alleviare le pene purgatoriali), ma anche una rinnovata attenzione alla figura della Vergine Maria, la prima tra le sante e come tale considerata in grado di tenere a freno il braccio castigatore di Dio. A partire dal XIV secolo si diffuse dapprima in Italia e poi in Francia, Germania e altrove l'iconografia della Vergine che ripara sotto il suo manto i fedeli che si pongono sotto la sua protezione dai dardi della peste⁴⁸. Secondo John Aberth, dalla fine del Medioevo

a new, more optimistic and forgiving religious attitude toward plague may have been taking shape, which perhaps coincided with, somehow, a lower incidence or virulence of the disease. A faith that "alle shall be wele" in God's plan for the world or that saints would intercede with and placate a vengeful deity must have given many the mental and physical fortitude to carry on no matter how much death and misery the plague wrought⁴⁹.

⁴⁶ *Ivi*, p. 209.

⁴⁷ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁸ J. Delumeau, *La paura in Occidente. Storia della paura in età moderna*, il Saggiatore, Milano 2018, p. 186.

⁴⁹ J. Aberth, *op. cit.*, p. 133.

4. “MAGISTER TORMENTORUM”: L’ETÀ DELLA CONTRORIFORMA

Dopo una breve tregua, la peste ritorna a ondate in Europa tra il XV e il XVII secolo. Una delle sue conseguenze è quella di continuare ad alimentare quell’inquietudine escatologica mai doma, che collega l’epidemia all’imminente fine del mondo. Nei primi anni del XV secolo Girolamo Savonarola rinnova il motivo nelle sue predicazioni sull’Apocalisse a Firenze⁵⁰. A favorirne la diffusione non è in questo caso la peste, ma un altro morbo sconosciuto che inizia a diffondersi a macchia d’olio nel continente agevolato dagli spostamenti degli eserciti, chiamato prima “mal francese” e poi “morbo napoletano”, infine battezzato *sifilide*. Una piaga legata al “peccato della carne”, alla concupiscenza, sembrava perfettamente comprensibile in una cornice interpretativa secondo cui a ogni peccato corrisponde, già in vita, una punizione scagliata da Dio. «Il convergere di quei segni mostrava dunque come il Giorno del Giudizio fosse davvero imminente, creando così le condizioni perfette, e del tutto logiche, in cui Savonarola poteva invocare l’avvento di una riforma politica e morale in nome di Dio»⁵¹.

Né bastò il rogo di Savonarola a mettere fine a questi nuovi timori. Il movimento dei Piagnoni, com’erano definiti i suoi seguaci, persistette in Italia fino ai primi decenni del XVI secolo e intorno al 1500 – un anno che, rappresentando la metà esatta del millennio, non poteva non ridestare inquietudini millenariste – ebbe il suo acme, favorito dal fervore religioso popolare in Spagna, dalle vicende politiche in Italia, e in generale «affondava le radici nei traumi militari, politici, sanitari e sociali dell’ultimo decennio del XV secolo»⁵². In quel periodo, per esempio, ebbero grande successo le storie di nascite mostruose e segni miracolosi, insieme a testi apocalittici come l’*Apocalypsis Nova* (1502), attribuito al frate francescano portoghese Amadeus Menzes de Silva, fortemente influenzato dal gioachimismo. Nel libro si raccontava infatti dell’imminente venuta di un Papa angelico, preannunciato dall’apparizione di molteplici figure spirituali, in seguito variamente interpretate (da Gioacchino stesso a Francesco d’Assisi o Celestino V). Per mettere un freno a quest’agitazione, come già oltre mille anni prima aveva fatto il Concilio di Efeso, nel 1513 il Concilio Lateranense proibì la predicazione dedicata al tema dell’apocalisse; anche l’Inquisizione, prima in Spagna e poi

⁵⁰ Su Savonarola e l’impiego successivo delle sue predicazioni apocalittiche come giustificazione del Dio Punitore si rimanda all’articolo di Riccardo Campa, *La causa della peste a Firenze secondo Serafino Razzi. Note sul manoscritto “Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola”*, in questo numero di «Orbis Idearum», le cui conclusioni sono analoghe a quelle del presente articolo.

⁵¹ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 148.

⁵² *Ivi*, p. 149.

in Italia, impose una stretta disciplina in materia di segni, miracoli e fine del mondo⁵³.

Michel Vovelle osserva come, a partire dal Seicento, si evidenzino alcuni mutamenti sostanziali nella mentalità collettiva: l'iconografia del giudizio universale viene gradualmente a scomparire, sostituita da immagini che valorizzano il giudizio individuale, in particolare le anime del purgatorio. Scompare gradualmente anche l'iconografia dell'Apocalisse, che non svanisce del tutto, ma viene marginalizzata nell'escatologia delle sette⁵⁴. La Riforma protestante rappresentò, in tal senso, un passaggio fondamentale. La base teologica della riforma promossa da Lutero fu la riscoperta della teoria agostiniana della salvezza. Messa in ombra dal successo del tomismo, il pensiero di sant'Agostino era stato riscoperto nella cristianità dopo che ne era stata stampata l'opera omnia nei decenni immediatamente precedenti alla Riforma. Il passaggio dal pensiero medievale a quello umanistico e rinascimentale moderno, caratterizzato da un nuovo clima escatologico, ne favorì il ritorno in auge⁵⁵:

Nella dura e cupa teologia agostiniana, lontanissima dalla evangelica «misericordia paterna», non c'era posto che per questo volto di Dio spietato, «lambiccatore», nel suo tetro laboratorio di *magister tormentorum*, di nuove quintessenze di pene, sanguinario idolo onniveggente, *chasseur* dagli occhi di lince e dal cuore di pietra, implacabile *traqueur* d'abominevole selvaggina.⁵⁶

Com'è noto, Lutero stesso fu ossessionato dall'angoscia di un Dio costantemente impegnato a catalogare i peccati degli uomini per punirli conseguentemente. Nella concezione agostiniana, Lutero trovò una possibile via d'uscita: la giustificazione. Alcuni uomini sono stati giustificati da Dio, salvati per opera della sua misericordia a prescindere dalle loro opere, per *sola fide*. Accettando questa idea, è possibile e auspicabile sperare di essere nel novero di coloro che sono stati già giustificati da un Dio di misericordia, e vivere serenamente. Per tutti gli altri, il destino ha già riservato i tormenti eterni dell'inferno.

La concezione agostiniana fu conseguentemente contrastata da altre teologie, che privilegiavano la misericordia di un Dio paterno alla maestà di un Dio giudice inappellabile. I nominalisti della scuola di Guglielmo di Occam, per esempio, introdussero l'idea che i fedeli e persino i pagani potessero

⁵³ *Ivi*, p. 150.

⁵⁴ M. Vovelle, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 205.

⁵⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 478.

⁵⁶ P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, il Saggiatore, Milano 2018, p. 62.

conseguire la salvezza attraverso i meriti conquistati nel corso della propria vita, per intercessione di un Dio misericordioso che teneva conto del bene fatto in vita. Un'idea diametralmente opposta alla giustificazione del neo-agostinismo. Scrive MacCulloch:

Tanto i protestanti che i cattolici vivevano l'esperienza di un Dio costantemente pronto a intervenire nel mondo e a rivolgersi loro direttamente con sempre nuovi annunci, tramite i fenomeni naturali oppure mediante la voce di messaggeri da lui scelti. La concezione che Calvino aveva della relazione di Dio con il creato metteva particolarmente in rilievo il carattere onnicomprensivo della provvidenza divina, ma il presupposto sottostante a quella concezione era caratteristico tanto dell'Europa cattolica e luterana che dell'Europa riformata. In effetti, i protestanti erano particolarmente inclini a prestare attenzione ai segni e alle anomalie naturali quali le nascite mostruose o le condizioni meteorologiche anormali perché, essendosi liberati del potere dei santi di compiere miracoli, volevano mettere in primo piano l'immediatezza della potenza divina⁵⁷.

La Controriforma non pensò affatto a mettere in discussione l'immagine del Dio punitore che i riformati avevano rilanciato, pur in un mutato contesto teologico ed ecclesiale. Nel Rituale Romano entrato in vigore nel 1614, modificato solo con il Concilio Vaticano II, le processioni in tempo di peste si concludevano con la seguente orazione: «Concedici, te ne preghiamo, o Signore, l'esaudimento della nostra pia preghiera: e allontana, placato, la pestilenza e la mortalità; affinché i cuori dei mortali sappiano che tali flagelli si manifestano per la tua indignazione e cessano per la tua misericordia»⁵⁸. L'iconografia controriformista fu segnata da un autentico apogeo di arazzi, vetrate, miniature e incisioni che «moltiplicano la raffigurazione del Figlio dell'Uomo con una spada tra i denti»⁵⁹. Nel trattato incompiuto *Le quattro cose ultime* (1522), Thomas More scriveva che il modo migliore per evitare il peccato fosse «una profonda contemplazione del tremendo giudizio di Dio e delle amare pene del purgatorio o dell'inferno, ciascuna delle quali supera e oltrepassa molte morti»⁶⁰.

Allo scoppio dell'epidemia di peste del 1630 a Venezia, destinata a uccidere quasi un terzo della popolazione, il Senato emanò due decreti d'emergenza per il contenimento dell'epidemia. Il primo di questi, considerando l'epidemia segno dell'ira divina, istituiva tre luoghi di speciale santità, rispettivamente attorno alla basilica di San Marco, alla chiesa di San Rocco e

⁵⁷ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 706.

⁵⁸ *Rituale Romanum* 1614, p. 184, trad. di A. Nicolotti in *op. cit.*

⁵⁹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 530.

⁶⁰ Cit. in W.M. Spellman, *Breve storia della morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 114.

alla cattedrale di San Pietro di Castello. In questi tre luoghi sarebbero state esposte le reliquie dei santi per ottenere la loro protezione dalla peste, in modo analogo a quanto a Milano era avvenuto pochi giorni prima con una processione di sei ore in cui un poco convinto Federigo Borromeo aveva portato in giro le spoglie di suo zio, Carlo Borromeo, considerato colui che nel 1570 aveva messo un freno alla collera divina e fermato la peste. Non solo: ma il Senato veneziano prevedeva anche una stretta contro le bestemmie, la blasfemia, il gioco d'azzardo, il lusso; i magistrati avevano il compito di garantire l'osservanza delle misure⁶¹. Il digiuno, ordinato dalle autorità ecclesiastiche – sia protestanti che cattoliche, in particolari dai gesuiti nell'Europa meridionale – in periodi di emergenza come le epidemie o le guerre, arrecava «un senso di soddisfazione a chi vi partecipava dando l'impressione che l'intera comunità potesse fare qualcosa per alleviare le proprie sofferenze»⁶².

Insomma, nonostante, nei Vangeli, a più riprese Gesù si fosse pronunciato contro il nesso tra peccati e sventure, e in almeno un episodio celebre rimprovera Giacomo e Giovanni che avevano sollecitato di far scendere il fuoco dal cielo per distruggere la città dei samaritani che avevano resistito alla sua predicazione⁶³, evidentemente le pagine dell'Antico Testamento continuavano a fare più presa nei sermoni e nelle predicazioni, probabilmente a causa delle continue preoccupazioni legate all'infuriare di malattie, epidemie, carestie e guerre:

Gli europei vissuti tra la comparsa della peste nera e la fine dei conflitti di religione ebbero la sensazione che le sventure si accumulassero (epidemie, carestie ripetute, guerre civili e guerre con altri, fratture confessionali, minaccia turba). E allora videro in esse delle punizioni venute dall'alto e crederono di scorgere nella proliferazione del mostruoso il segno precorritore di castighi ancora più pesanti. Le vendette divine non facevano che rendere più palese l'onnipresenza del peccato che le aveva provocate⁶⁴.

Analoghe considerazioni sono svolte da MacCulloch:

Le spaventose condizioni meteorologiche che caratterizzarono l'ultimo decennio del XVI secolo, causando tra i più scarsi raccolti a memoria d'uomo e probabilmente i peggiori da alcuni secoli a questa parte, alimentarono an-

⁶¹ B. Pullan, *Plague and perceptions of the poor in early modern Italy*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999, p. 102.

⁶² D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 709.

⁶³ Luca 9,51-56.

⁶⁴ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 546.

cor più la convinzione che la fine del mondo fosse prossima, e, quando il ricordo di quegli anni cominciò a svanire, fu la politica a innescare una nuova sequela di catastrofi con lo scoppio della Guerra dei Trent'anni. Dei quattro cavalieri dell'Apocalisse, due, la carestia e la guerra, avevano già fatto la loro apparizione calcando in modo devastante le scene europee. La paura della Fine dei Tempi cominciò a dissolversi soltanto negli ultimi anni del XVII secolo.⁶⁵

Con l'affievolirsi del richiamo apocalittico, e probabilmente con il ridursi delle ondate epidemiche, iniziò a emergere una nuova concezione: Dio non mandava le epidemie per distruggere l'umanità o per dare libero corso alla sua "collera scatenata", né per dimostrare la sua superiorità sul mondo degli uomini; le catastrofi naturali andavano piuttosto considerate come un "correttivo", un'ultima chiamata alla purificazione e alla conversione, un tentativo di ottenere un miglioramento morale. In questa chiave, i magistrati veneziani del 1630 interpretavano la peste e le loro azioni per ripristinare un corretto rapporto tra società e divinità⁶⁶.

5. "MITIS IUDEX": LE CONTRADDIZIONI DELL'ERMENEUTICA MODERNA

Il graduale venir meno della peste, a partire dal XVIII secolo, e un mutato quadro culturale, favorirono la messa in discussione delle tradizionali categorie interpretative delle calamità. Michel Vovelle osserva che, a partire dal giansenismo, e ancora più nel Settecento, iniziò ad affermarsi un'interpretazione delle pene eterne dell'inferno come frutto della privazione della presenza di Dio. L'escatologia apocalittica del giudizio universale sembrò arretrare, perlomeno nell'iconografia e nei *topos* dei sermoni e delle prediche del periodo, a favore di «un'immagine più familiare del paradiso», una «enfattizzazione del cielo»⁶⁷ che sembra attenuare l'inquietante idea del castigo eterno dell'inferno con una rinnovata speranza in una salvezza delle anime operata da un Dio misericordioso. Analoghe considerazioni sono svolte dallo storico William M. Spellman, come Vovelle studioso dell'immaginario della morte, il quale osserva una ridefinizione della «geografia dell'aldilà»: «La fiammeggiante dimora di Satana, che l'evangelista Matteo descriveva come una "fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti", è scomparsa dalla mappa del regno eterno»⁶⁸.

Non è però un ritorno agli inferi greci o allo *Sheol* dell'ebraismo, cioè a

⁶⁵ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 705.

⁶⁶ B. Pullan, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁷ M. Vovelle, *op. cit.*, p. 486.

⁶⁸ W.M. Spellman, *op. cit.*, p. 191.

concezioni neutre, grigie e un po' deprimenti dell'aldilà: si assiste piuttosto a un processo di «dissoluzione dell'inferno», o quantomeno «la sua eliminazione dal discorso ufficiale»⁶⁹. Già un popolare libro di fine Ottocento, *The Unknown Country, Or What Living Men Believe Concerning Punishment After Death* (1889), in cui si esponevano le opinioni di diversi teologi protestanti sul tema dell'inferno, dimostrava come la credenza nella letteralità delle fiamme eterne che consumano i peccatori fosse ormai platealmente messa in discussione, al punto che pochi anni più tardi il reverendo George Wolfe Shinn della Chiesa d'Inghilterra avrebbe sbottato: «Che cosa ne è stato dell'inferno?» schierandosi a favore dei letteralisti o fondamentalisti del castigo eterno⁷⁰. Commenta Vovelle: «L'insistenza ossessiva sul peccato, ancora ieri giustificazione essenziale, è scomparsa, e al centro del messaggio proposto troviamo la buona novella della resurrezione»⁷¹.

Questa trasformazione, ovviamente, non avviene in modo indolore. Il persistente richiamo dei vecchi *topos* è molto forte. Le evocazioni classiche del fuoco, dello zolfo, dell'oscurità, dello stridor di denti non svaniscono di punto in bianco, anzi, osserva Vovelle, al livello delle comunità di fedeli, nelle predicazioni, il discorso raramente cambia, tanto nel cattolicesimo controriformista quanto presso i puritani i cui predicatori «diffondono nel cuore del Settecento un discorso spesso apocalittico (benché astratto) sugli eterni tormenti dell'inferno»⁷². Dai pulpiti si lanciano spesso invettive contro una supposta «rilassatezza» di toni e immagini, che il richiamo alla misericordia divina favorirebbe. Piero Camporesi ricorda quanti denunciano l'*inganno manifestissimo* di un «abuso della misericordia di Dio», *stratagemata Sata-nae*, «perché il “Tentatore, usando il suo consueto artificio, ci parlerà della divina Misericordia, affinché superiamo il timor del peccato”»⁷³.

Al riapparire delle epidemie, il dibattito torna ad affacciarsi prepotentemente. Col diffondersi del colera in Francia nel 1832, il clero parla apertamente della «collera del Dio di giustizia» destinata a crescere al punto che «ben presto ogni giorno avrà il suo migliaio di vittime»⁷⁴. Su *La Gazette*, settimanale legittimista e quindi legato agli ambienti del cattolicesimo reazionario, si legge: «L'epidemia che devasta Marsiglia non ha fatto altro che rendere più vivo lo zelo religioso dei suoi abitanti. Ogni volta che il santo viatico viene portato durante la notte, una folla di cittadini si sente in dovere di accorrere immediatamente in Chiesa per accompagnarlo»⁷⁵. In ambito prote-

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ J. Bourke, *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Bari-Roma 2015, p. 48.

⁷¹ M. Vovelle, *op. cit.*, p. 649.

⁷² *Ivi*, p. 260.

⁷³ P. Camporesi, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁴ J. Delumeau, *La paura in Occidente*, cit., p. 181.

⁷⁵ *Ivi*, p. 182.

stante, l'anonimo autore del pamphlet *Disasters on Sea and Land* (1881), attraverso il racconto dei più recenti e drammatici disastri avvenuti nel mondo, conclude che le calamità sono sempre «“permesse dalla Saggia Provvidenza” in quanto insegnamenti morali e “terribili ammonimenti sulla precarietà di questa vita transitoria”»⁷⁶.

Vero è che, nel corso del XIX secolo, il millenarismo è ormai abbandonato dal cristianesimo istituzionale e definitivamente relegato al discorso del settarismo, in particolare dei nuovi movimenti religiosi che emergono in quel periodo, come i Testimoni di Geova, gli Avventisti o i Mormoni. Quando, nel 1918, la pandemia di influenza spagnola colpisce il Sudafrica, si osserva una polarizzazione radicale tra l'interpretazione del flagello da parte della chiesa anglicana, che parla di cause naturali e respinge ogni tentazione di lettura religiosa, e il fondamentalismo delle chiese afrikaans, che affermano all'opposto l'origine divina del male, in particolare come punizione contro l'occupazione coloniale britannica. Disprezzando esplicitamente la «fede nella scienza» degli anglicani, che i teologi afrikaner considerano simbolo del loro peccato e dell'allontanamento dalla grazia di Dio, e rilanciando le tesi secondo cui il morbo sia da considerarsi il segnale dell'imminente Seconda Venuta, sulla base di profezie di sedicenti sensitivi, emerge chiaramente la deriva settaria di queste chiese⁷⁷.

Nel corso del Novecento, i richiami apocalittici sono relegati all'ambito dei telepredicatori americani o delle presunte apparizioni mariane, che ottengono enorme popolarità. I messaggi di Veronica Lueken, una veggente cattolica a cui sarebbe apparsa la Madonna, parlano di un'imminente fine del mondo che la preghiera dei fedeli può posporre nel tempo. Comunismo, secolarismo, modernismo, decadenza morale, omosessualità, aborto sono i peccati di cui l'umanità si sarebbe macchiata. Secondo Leuken, una pestilenza avrebbe colpito gli Stati Uniti, seguita da terremoti, fame e altri flagelli⁷⁸. Questi motivi ricorrono anche nei “messaggi” della Madonna di Anguera, che comunicherebbe dal 1987 con il veggente brasiliano Pedro Regis attraverso scrittura automatica, profetizzando periodicamente pestilenze su grandi città in tutto il mondo⁷⁹.

La reazione della teologia istituzionale contro queste derive si fa insistente. A partire dalla stagione della teologia liberale tedesca di fine XIX secolo, la messa in questione dell'idea del Dio punitore e del nesso colpa-peccato-

⁷⁶ J. Bourke, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁷ T. Ranger, *Plagues of beasts and men: prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *op. cit.*, pp. 264-265.

⁷⁸ D. Wojcik, *The End of the World As We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York University Press, New York – Londra 1997, p. 91.

⁷⁹ R. Paura, *Madonne, telepredicatori, profeti...*, cit.

castigo diventa un tema ricorrente. Per il teologo luterano Adolf Harnack, se fu opportuno rifiutare il marcionismo – la tesi proposta da Marcione nel cristianesimo primitivo secondo cui il Dio vendicativo dell'Antico Testamento non ha nulla a che fare con il Dio misericordioso del Nuovo Testamento, proponendo di rigettare i testi della religione ebraica – perché altrimenti la diffusione del cristianesimo ne sarebbe stata ostacolata, è tuttavia giunta ormai l'ora di liberare «l'annuncio da quella che ormai apparirebbe chiaramente come una zavorra»⁸⁰, vale a dire l'immagine del Dio veterotestamentario. Ad essa Harnack, come pure successivamente Karl Barth, e a seguire gli influenti teologi cattolici tedeschi Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner, contrappongono l'idea che il piano di salvezza di Dio contempra la possibilità di sconfiggere il male in modo totale, cosicché nessuno debba essere considerato a priori condannato alla dannazione eterna.

Per il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, de-colpevolizzare Dio dalle calamità che affliggono il mondo è essenziale per restituirgli la sua autenticità rispetto a quanti nel corso della storia hanno cercato di proporlo come “tappabuchi” per spiegare quei fenomeni su cui la scienza, per ignoranza, taceva. Secondo il ragionamento di Bonhoeffer, un Dio-tappabuchi è un rischio perché, con l'ampliamento delle conoscenze umane, il suo ruolo ne risulterebbe gradualmente ridimensionato, fino a renderlo del tutto inutile, come già aveva intuito Laplace: «Questo vale per la relazione tra Dio e la conoscenza scientifica. Ma vale anche per le questioni umane in generale, quelle della morte, della sofferenza e della colpa. Oggi le cose stanno in modo tale che anche per simili questioni esistono delle risposte umane che possono prescindere completamente da Dio»⁸¹.

Anche la liturgia cattolica inizia a oscurare alcune delle pagine più problematiche e sconcertanti dell'Antico Testamento, escludendole dalle letture canoniche e demandando alla catechesi il compito di contestualizzarle⁸². Secondo il modello “dialettico” oggi ampiamente utilizzato, le storie dell'Antico Testamento sarebbero superate dal Nuovo Testamento, per cui l'interpretazione di Dio giunge al pieno compimento con l'avvento di Gesù, che supera la Legge attraverso la misericordia. In questo quadro ermeneutico, il cristiano dopo la rivelazione del Figlio giunge a comprendere «che Dio non è che amore e che ciò che credeva un tempo essere un atteggiamento d'ira era semplicemente l'incontro fra questo amore e tutto ciò che lo ostacolava, come un fiume potente che travolge tutto ciò che trova nel suo passag-

⁸⁰ F. Ferrario, *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011, p. 24.

⁸¹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 383.

⁸² G. Tanzella-Nitti, *Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret*, «Annales Theologici», N. 28, 2014, p. 89.

gio»⁸³. Una versione alternativa di questo modello interpretativo guarda alla Scrittura come a un prodotto per accumulazione dei tentativi degli agiografi di comprendere il senso degli eventi attraverso cui Dio si rivela agli uomini:

La visione funzionale della violenza è in fondo la risposta con cui l'agiografo interpreta essenzialmente i fatti, rappresentando un Dio che, se vuole essere efficace, deve saper vincere il male con la forza e la violenza, ma anche saper combattere contro chiunque si opponga ai piani che egli ha sulla storia. Quell'interpretazione funzionale che risulterebbe insufficiente (...) a livello di mera interpretazione odierna del testo scritto, viene invece riabilitata se questa è la prospettiva originale del redattore⁸⁴.

Il problema, tuttavia, è ben lontano dall'essere risolto. Come osserva Andrea Nicolotti, la teologia e la pastorale della misericordia implicano il «dover sconfessare le centinaia di santi e pastori che per secoli in occasioni di [epidemie] e delle catastrofi hanno incentrato la loro predicazione sulla colpa e sul peccato degli uomini»⁸⁵. Ciò non è affatto semplice. Né è prova l'episodio in cui nel 2011, sulla popolare emittente cattolica Radio Maria, lo storico conservatore Roberto de Mattei, noto per le sue prese di posizioni polemiche contro il riformismo cristiano, affermò che il terremoto di Fukushima in Giappone andava considerato come un castigo mandato da Dio. A sostegno di quella tesi, egli richiamò una presunta profezia di sant'Annibale di Francia risalente al 1905, che avrebbe anticipato il terremoto di Messina del 28 dicembre 1908, affermando «che Messina è sotto la minaccia dei castighi di Dio: essa non è meno colpevole di tante altre città del mondo che sono state distrutte o dal fuoco o dalle guerre o dai terremoti»⁸⁶. Al gesuita Giandomenico Mucci, che gli rispose con un duro articolo sull'influente rivista *La Civiltà Cattolica*, obiettando che «la sofferenza non ha il senso di un castigo del peccato, ma quello di una misteriosa conformazione e associazione all'opera redentrice di Cristo»⁸⁷, de Mattei rispose citando un "vaticinio" di san Giovanni Bosco del 1870, riportato proprio su *La Civiltà Cattolica* nel 1872, in cui Gesù avrebbe sollecitato a correre «a piangere tra il vestibolo e l'altare, invocando la sospensione dei flagelli», accusando il clero di igno-

⁸³ Frère John di Taizé, *L'ira di un Dio d'amore. Decifrare un enigma biblico*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 126.

⁸⁴ G. Tanzella-Nitti, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁵ A. Nicolotti, *op. cit.*

⁸⁶ R. de Mattei, *I castighi di Dio nella Fede cattolica*, «Corrispondenza Romana», 6 giugno 2011: <https://www.corrispondenzaromana.it/i-castighi-di-dio-nella-fede-cattolica-il-professor-de-mattei-risponde-a-padre-mucci-sj/>.

⁸⁷ G. Mucci, *La verità e lo scandalo*, «La Civiltà Cattolica», N. 3862, maggio 2011, pp. 351-356.

rare «che questa è la terribile spada a due tagli che abbatte i miei nemici»⁸⁸. Ciò nonostante il fatto che già all'epoca del terremoto di Lisbona del 1755 le interpretazioni teologiche e della religione popolare "istituzionale" mettesse-
ro in discussione l'idea del terremoto come castigo divino ai peccati di una città o di una nazione⁸⁹.

6. CONCLUSIONI

L'attualità del dibattito ricostruito in questo saggio, tornato in auge con la pandemia di Covid-19, sembrerebbe dare ragione a quanto scriveva Jean Delumeau, secondo il quale «sarebbe mettersi su una strada sbagliata, qualora si volesse distinguere due linguaggi della Chiesa fundamentalmente diversi: quello consolatorio rivolto ai devoti, e quello minaccioso ad uso delle masse. In realtà, consolazione o minaccia coesisterono nel discorso rivolto agli uni e alle altre»⁹⁰. Se ciò è valido sul piano storico, come qui si è provato a riepilogare succintamente, non è però più vero sul piano dell'attualità.

Certamente ci troviamo di fronte a due discorsi oppositivi e contraddittori, che riflettono quelle contraddizioni già ben presenti *ab origine* nel testo biblico, come abbiamo visto; ma il significativo sforzo che la teologia e il pensiero cristiano contemporaneo hanno profuso per risolvere tale contraddizione, escludendo senza eccezioni l'idea del Dio punitore dal *depositum fidei* del cristianesimo, dimostra che questa idea è oggi coltivata e alimentata esclusivamente all'interno di ambienti del radicalismo religioso fondamentalista, sia cattolico che protestante; al cui interno viene preservata anche quell'ansia escatologica che la chiesa istituzionale si sforzò di contrastare fin dai primi secoli.

Il ritorno a interpretazioni tradizionali delle calamità naturali come castighi divini, a cui assistiamo anche oggi, evidenzia in modo plastico quanto polarizzante sia il discorso cristiano intorno all'idea del Dio punitore e quanto la divisione tra una pastorale della paura e una pastorale della misericordia, presente nella storia del cristianesimo fin dalle sue origini, abbia oggi prodotto, si potrebbe dire, due religioni diverse, che si escludono vicendevolmente. A tale conclusione giunge anche Nicolotti, secondo il quale a ogni catastrofe «due anime della Chiesa cattolica si rivelano nella loro inconciliabilità: da una parte chi non cerca alcuna spiegazione né alcun capro espiato-

⁸⁸ Cit. in de Mattei, *op. cit.*

⁸⁹ Cfr. A. Udías, *Earthquakes as God's punishment in 17th- and 18th-century Spain*, in M. Kölbl-Ebert (ed.), *Geology and Religion: A History of Harmony and Hostility*, The Geological Society, Londra 2009, pp. 41-48.

⁹⁰ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 725.

rio, dall'altra chi non esita a vedere in queste disgrazie il dito di Dio che si scaglia contro l'umanità a lui ribelle»⁹¹.

Questo ragionamento va esteso oltre i confini della cattolicità. Attraverso la ricostruzione storica dell'evoluzione dell'idea del Dio punitore è possibile infatti evidenziare quanto oggi le frange fondamentaliste del cattolicesimo (in particolare la Chiesa anti-conciliarista e quella del movimento carismatico⁹²) abbiano molti più punti in comune con le frange fondamentaliste del protestantesimo (il movimento neopentecostale tra tutti⁹³) di quanto non ne abbiano con le rispettive confessioni "istituzionali". L'impegno profuso dalla teologia protestante tra XIX e XX secolo ha infatti prodotto un significativo riavvicinamento alla teologia cattolica moderna attraverso la riscoperta di una superiorità del tema della misericordia su quello della giustizia, avvicinando ciò che secoli prima la Riforma aveva separato: prova ne è soprattutto la fondamentale Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione del 1999, redatta congiuntamente da teologi cattolici e luterani, promossa per la Chiesa cattolica dal cardinale Walter Kasper, allora capo del dicastero vaticano per l'Unità dei cristiani, la cui riflessione teologica, che pone l'accento sul tema della misericordia, è, secondo molti osservatori, alla base del magistero di Francesco⁹⁴. Contro questo processo storico, le frange religiose che si oppongono alle libertà civili (in particolare alla libertà di religione e ai diritti che riguardano la morale, come l'aborto) e che condividono un orientamento politico conservatore promuovono un'idea di Dio vendicativo e pronto al castigo che riflette la scarsa tolleranza di questi gruppi⁹⁵.

Possiamo dunque provare ad abbozzare una possibile spiegazione del successo che questa idea ha avuto nel corso dei secoli, nonostante fin dall'origine del cristianesimo gli sia stata opposta una diametralmente diversa. La "pastorale della paura" e la teoria secondo cui epidemie e calamità naturali in generale dipendano dalla volontà di Dio – elementi accumulati dalla volontà di porre l'accento, nella dottrina cristiana, sul castigo e la condanna eterna dei peccatori – hanno assunto, nel corso della storia, una funzione

⁹¹ A. Nicolotti, *op. cit.*

⁹² Cfr. G. Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Bari-Roma 2014; M. Marzano, *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Bompiani, Milano 2009.

⁹³ Cfr. E. Pace, A. Butticci, *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma 2010.

⁹⁴ Cfr. W. Kasper, *Misericordia*, cit.; quest'opera fu esplicitamente citata da Francesco nel corso del suo primo Angelus. Sulle convergenze tra Kasper e Francesco, cfr. W. Kasper, *Testimone della misericordia. Il mio viaggio con Francesco*, Garzanti, Milano 2015; W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2018.

⁹⁵ Cfr. P. Froese, C. Bader e B. Smith, *Political Tolerance and God's Wrath in the United States*, «Sociology of Religion», vol. 69 n. 1, 2008, pp. 29-44; sul contesto italiano R. Paura, *Quale Maria?*, «Il Tascabile», 10 settembre 2019: <https://www.iltascabile.com/societa/qualemaria/>.

eminentemente *politica*. Secondo la celebre interpretazione di Norman Cohn sulle motivazioni alla base del fenomeno dei flagellanti, questo movimento radicale e chiaramente escatologico, caratterizzato dall'assoluta centralità del nesso colpa-castigo, fu conseguente alle crescenti instabilità sociali dell'epoca e promosse la speranza di un totale rovesciamento dell'ordine costituito, a favore delle frange più povere ed emarginate della popolazione. Il discorso religioso, nei flagellanti, sarebbe stato quindi subordinato alla rivolta sociale⁹⁶. Analogamente, ma in modo speculare, lo spauracchio del Dio punitore è stato agitato nei secoli dai pulpiti delle chiese con l'obiettivo di consolidare il controllo politico e sociale della religione sul territorio. Si tratta quindi di un discorso religioso funzionale a conservare quel potere temporale che costantemente è stato conteso alla Chiesa dal processo di secolarizzazione.

Oggi, in un'epoca in cui il cristianesimo "istituzionale" riconosce l'esigenza di trovarsi in un'età post-costantiniana⁹⁷, dove cioè il nesso tra potere temporale e spirituale è progressivamente abbandonato, riconoscendone anzi l'errore d'impostazione, causa di tutte le principali afflizioni che la religione cristiana ha prodotto nel suo percorso storico, l'idea del Dio punitore non ha più senso. Il suo uso come spiegazione delle epidemie non è quindi mai stato davvero alternativo a un'interpretazione naturale di questi fenomeni, ma sempre e soltanto funzionale a sfruttare calamità e tragedie per rafforzare la presa della religione sulla società. Un ritorno in auge dell'idea del Dio punitore può essere quindi interpretato oggi come un modo di riaffermare la capacità di Dio di agire non esclusivamente nella dimensione ultramondana, ma all'interno del mondo, anticipando il castigo eterno già nell'ambito della storia umana, così da ribadire la capacità di influenzare le vicende umane e limitare la discrezionalità delle strutture sociali, imponendo loro la rigida osservanza della Legge. Ciò rende questa idea ancora attuale per tutti quei gruppi che, posti al margine del cristianesimo istituzionale, ambiscono a conquistare potere e controllo, agitando, come sempre accaduto negli ultimi duemila anni, lo spauracchio del giudizio universale, del castigo divino e dell'inferno, la paura delle malattie e di altri disastri, in un'impegnativa contesa per conquistare nuovi fedeli.

BIBLIOGRAFIA

Aberth J., *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, Routledge, Londra – New York 2010.

⁹⁶ N. Cohn, *op. cit.*, passim.

⁹⁷ Cfr. A. Spadaro, *Sfida all'apocalisse*, «La Civiltà Cattolica», N. 4069, gennaio 2020, pp. 11-26.

- Bonhoeffer D., *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- Bourke J., *Pauro. Una storia culturale*, Laterza, Bari-Roma 2015.
- Campa R., *La causa della peste a Firenze secondo Serafino Razzi. Note sul manoscritto "Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola"*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 8, Issue 1, 2020, pp. 69-85.
- Camporesi P., *La casa dell'eternità*, il Saggiatore, Milano 2018.
- Cantalamessa R., *Io ho progetti di pace, non di afflizione*, Predica del Venerdì Santo 2020 nella Basilica di San Pietro, 10 aprile 2020: <http://www.cantalamessa.org/?p=3883>.
- Cohn N., *Ifanatici dell'Apocalisse*, Pgreco, Roma 2014.
- de Mattei R., *I castighi di Dio nella Fede cattolica*, «Corrispondenza Romana», 6 giugno 2011: <https://www.corrispondenzaromana.it/i-castighi-di-dio-nella-fede-cattolica-il-professor-de-mattei-risponde-a-padre-mucci-sj/>
- Delumeau J., *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 2006.
- Delumeau J., *La paura in Occidente. Storia della paura in età moderna*, il Saggiatore, Milano 2018.
- Ferrario F., *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011.
- Frère John di Taizé, *L'ira di un Dio d'amore. Decifrare un enigma biblico*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Froese P., Bader C., Smith B., *Political Tolerance and God's Wrath in the United States*, «Sociology of Religion», vol. 69 n. 1, 2008, pp. 29-44.
- Joffrin L., *Dieu et le virus*, «Libération», 3 aprile 2020.
- Kasper W., *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo. Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.
- Kulikowski M., *Plague in Spanish Late Antiquity*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Le Goff J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 2014.
- Little L.K., *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936.
- MacCulloch D., *Riforma. La divisione della casa comune europea*, Carocci, Roma 2017.
- Marzano M., *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Bompiani, Milano 2009.
- Merlo G.G., *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 2011.
- Miccoli G., *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Bari-Roma 2014.
- Morony M.G., 'For Whom Does the Writer Write?': *The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Mucci G., *La verità e lo scandalo*, «La Civiltà Cattolica», N. 3862, maggio 2011, pp. 351-356.

- Nicolotti A., *Cattolicesimo ed epidemie: teologia, storia e attualità*, «Amici di Passato e Presente», 28 maggio 2020: <https://amicidipassatoepresente.wordpress.com/2020/05/28/cattolicesimo-ed-epidemie-teologia-storia-e-attualita-andrea-nicolotti/>
- Pace E., Butticci A., *Le religioni pentacostali*, Carocci, Roma 2010.
- Paura R., *Madonne, telepredicatori, profeti: tutti pazzi per il coronavirus*, «Query», 31 marzo 2020: <https://www.queryonline.it/2020/03/31/madonne-telepredicatori-profeti-tutti-pazzi-per-il-coronavirus/>.
- Paura R., *Quale Maria?*, «Il Tascabile», 10 settembre 2019: <https://www.iltascabile.com/societa/quale-maria/>.
- Procopio di Cesarea, *Le guerre*, Res Gestae, Roma 2017.
- Pullan B., *Plague and perceptions of the poor in early modern Italy*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Ranger T., *Plagues of beasts and men: prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Rosen W., *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Viking, Londra 2007.
- Spadaro A., *Sfida all'apocalisse*, «La Civiltà Cattolica», N. 4069, gennaio 2020, pp. 11-26.
- Spellman W.M., *Breve storia della morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- Stathakopoulos D., *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Tanzella-Nitti G., *Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret*, «Annales Theologici», N. 28, 2014.
- Udías A., *Earthquakes as God's punishment in 17th- and 18th-century Spain*, in M. Kölbl-Ebert (ed.), *Geology and Religion: A History of Harmony and Hostility*, The Geological Society, Londra 2009, pp. 41-48.
- Volpe G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Donzelli, Roma 2010.
- Vovelle M., *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Bari-Roma 2000.
- Wojcik D., *The End of the World As We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York University Press, New York – Londra 1997.