

Antonio Guerrieri

## Magia, la fede illegale Religiosità folk e controllo sociale tra passato e presente

**Abstract:** This study investigates the relationship between the dominant religious culture (and thus the political powers that simultaneously support and are conditioned by it, to varying degrees) and the practice of witchcraft and black and white magic in Europe, both in the past (the Spanish Inquisition is used as an example) and present. Through a multidisciplinary analysis across the nineteenth and twentieth centuries informed by sociology and anthropology, as well as theology and law – the essay attempts to elucidate the connection between magic and religion in terms of organization, social acceptance, the concept of nature, the supernatural, divine agents and the conditions of their actions, liturgy and the function of prayer. Similarities are illustrated, as is the attempt by the majority religious culture to discredit and marginalize, if not remove, the magical minority culture, despite the clear presence of magical features—previously overt, now residual—in the majority religious culture. The stigma against “magic” still exists and often uses the argument that through the abuse of popular credulity – regulated in the Italian legal system by Art. 661 of the Criminal Code, analyzed briefly herein– individuals and/or unscrupulous organizations can take advantage of others’ cultural unpreparedness or psychological weakness for the purpose of personal enrichment, or for any purpose unworthy of protection by the State. This position, particularly when taken by Christian denominations, exhibits a clear ideological-religious connotation, which can be easily identified within its history and doctrines, and brings with it the risk of violating the religious freedom of minority religious groups. Even beyond the determination of civil or criminal offenses, the positivist idea that those elements deemed to be “magic” are part of a “primitive” human experience as opposed to religion and especially, science and modern technology, has long shown its limits. Despite our central location in the scientific age, both religion and magic still enjoy a large following, even if the numbers and level of cultural pervasiveness have decreased. Moreover, the claim to a “natural order” actually unites magic, religion and science under the illusion that a single epistemological paradigm has absolute value. Finally, to complete the discussion on the abuse of popular credulity, the essay addresses the legal-judiciary determinability of religious assumptions, through the analysis of a recent court case.

**Keywords:** religion, magic, popular credulity, religious freedom, criminal law.

**Abstract:** Questo studio indaga i rapporti tra la cultura religiosa dominante (e dunque anche il potere politico che, al contempo e in varia misura, la appoggia e ne viene condizionato) e la pratica della stregoneria e della magia bianca e nera in ambito europeo, nel passato (si prende come esempio l’Inquisizione spagnola) e nel presente. Nel far questo si tenta di gettare una luce – anche sulla base delle analisi svolte da discipline diverse tra XIX e XX secolo: dalla sociologia all’antropologia, dalla teologia al diritto – sulla relazione tra magia e religione per ciò che attiene al fattore organizzativo; all’accettazione sociale; al modo di concepire la natura, il soprannaturale, gli agenti divini e i presupposti del loro agire; la liturgia e la funzione della preghiera. A tale riguardo si sottolineano le analogie e si evidenziano i tentativi di screditare e marginalizzare, se non di cancellare, la cultura magica minoritaria da parte della cultura religiosa maggioritaria, che pure in origine mostrava chiari tratti magici e continua residualmente a mostrarli. Questo ostracismo esiste tutt’oggi e spesso si serve dell’argomento secondo cui tramite l’abuso della credulità popolare – regolato nell’ordinamento italiano dall’art.

661 c.p., di cui si offre una sintetica analisi – individui o organizzazioni privi di scrupoli approfittano dell'impreparazione culturale o della debolezza psicologica altrui a scopo di arricchimento personale, o comunque per fini che lo Stato dovrebbe ritenere non meritevoli di tutela, agendo di conseguenza in funzione preventiva e repressiva. Si tratta di tesi che, quando utilizzata dalle Chiese e denominazioni cristiane, esibisce un'evidente connotazione ideologico-confessionale, ricostruibile nei suoi contenuti storici e dottrinali salienti, e porta con sé il rischio di un non pieno rispetto della libertà di culto delle opzioni religiose di minoranza. D'altro canto, al di là di quei comportamenti che si traducano in illeciti civili e penali, l'idea positivista secondo cui la magia sarebbe un'esperienza umana 'primitiva' rispetto alla religione e ancora più in rapporto alla scienza e alla tecnica moderna ha da tempo mostrato i propri limiti: in piena età scientifica, magia e religione godono ancora di largo seguito, sia pur non con gli stessi numeri e la medesima pervasività culturale di un tempo. La pretesa di rivelare un ordine 'naturale', inoltre, accomuna magia, religione e scienza nell'illusione di ergere ad assoluto il proprio paradigma epistemologico. Infine, a complemento della disamina sull'abuso della credulità popolare, si affronta il tema della decidibilità giuridico-processuale degli assunti religiosi, analizzando un recente caso giudiziario.

**Keywords:** religione, magia, abuso credulità popolare, libertà religiosa, diritto penale.

**Sommario:** 1. Un punto di partenza: la caccia alle streghe quale strumento del potere politico-ecclesiale durante l'Inquisizione spagnola. – 2. L'art. 661 c.p. e l'abuso della credulità popolare. L'ostilità clericale nei confronti della magia in Età contemporanea – 3. Fra Terra e Cielo: il culto delle reliquie. – 4. L'ingannevole antinomia tra magia e religione. Il magico-religioso e il pensiero scientifico – 5. Ancora sulla diversità tra magia e religione – 6. Preghiera magica e ortodossia della preghiera cristiana – 7. Quattro documenti pastorali sulla magia – 8. Su alcune proposte di legge di riforma dell'art. 661 c.p. – 9. Lo strano caso di Luigi Cascioli: sulla decidibilità giuridica di assunti religiosi – 10. Conclusioni.

## 1. La caccia alle streghe quale strumento del potere politico-ecclesiale durante l'Inquisizione spagnola

La magia è condannata duramente, e ripetutamente, nelle Scritture cristiane, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento. L'*Esodo* (22, 17) comanda di uccidere le maghe («Non lascerai vivere colei che pratica la magia»); il *Levitico* (19, 31) proibisce di rivolgersi a negromanti e indovini. «Non si trovi in mezzo a te» – afferma il *Deuteronomio* (18, 10-12) – «chi fa passare per il fuoco il suo figlio o la sua figlia, né chi esercita la divinazione o il sortilegio o il presagio o la magia». Altre condanne si trovano in *Isaia* (2, 6: «Sì, tu hai rigettato il tuo popolo, la casa di Giacobbe, perché rigurgitano di maghi orientali e di indovini come i Filistei»); *Geremia* (27, 9: «Non date retta ai vostri profeti, indovini, sognatori, maghi e stregoni»; 29, 8: «Non vi traggano in errore i profeti che sono in mezzo a voi e i vostri indovini; non date retta ai sogni che essi sognano, perché falsamente profetizzano nel mio nome: io non li ho inviati»); *Osea* (4,12: «Il mio popolo consulta il suo pezzo di legno e il suo bastone gli dà il responso, poiché uno spirito di prostituzione li svia e si prostituiscono, allontanandosi dal loro Dio»). Gli *Atti* parlano dell'apostolo Filippo che porta a sé, o meglio: al Vangelo, chi prima credeva ai prodigi di Simone Mago (8, 9-13); e di un rogo di libri di magia da parte di chi aveva abbandonato le arti magiche scegliendo di convertirsi alla fede cristiana (19, 18-20). Nella *Lettera ai*

*Galati* (5, 20) san Paolo rigetta tutte le forme di stregoneria. L'*Apocalisse* si scaglia contro la stregoneria (9, 21) e i maghi (21, 8; 22,15)<sup>1</sup>.

Nasce da ciò la persecuzione di maghi e streghe resa famosa dalle vicende legate all'Inquisizione? Prendiamo a modello l'Inquisizione spagnola.

Com'è noto agli storici del cristianesimo, essa si rivolge inizialmente a *conversos* (ebrei convertiti al cattolicesimo)<sup>2</sup> e *moriscos* (musulmani convertiti al cattolicesimo); successivamente, intorno alla metà del XVI secolo, l'attenzione si allarga ai protestanti (soprattutto luterani, forse temendo che influenzassero agostiniani e francescani). L'attenzione si concentrerà sulla magia già nella prima metà del '500 (i primi documenti inquisitoriali a farne menzione risalgono agli anni '30), ma bisognerà attendere la seconda metà del secolo per vedere oggetto di persecuzione anche la negromanzia (a partire dal 1575) e la stregoneria.

Anticamente le 'streghe' - variamente denominate: *striges*<sup>3</sup>, *lamiae*<sup>4</sup>, *donne di fora*<sup>5</sup>, *herbariae*<sup>6</sup>, *sages-femmes*<sup>7</sup> e in altri modi ancora<sup>8</sup> - erano molte cose: sacerdotesse, guaritrici, erboriste, levatrici. Nell'affermare che sono esistite davvero, ci si riferisce quindi a donne che si prendevano cura degli altri, certamente in modo pre-scientifico, pre-medico, talora improvvisato, spesso preparando tisane o

<sup>1</sup> Tutti i passi riportati sono in traduzione CEI (2008).

<sup>2</sup> Molti ebrei scelsero di convertirsi a dispetto delle condizioni odiose e quasi inaccettabili poste dalla Corona, ed è evidente come non si trattasse di conversioni autentiche. La conversione forzata, peraltro, non rese gli ebrei «immuni da sospetti, invidie e gelosie che dettero luogo ad una sorta di “agitazione permanente” contro di essi», in Spagna come in Sicilia (Canosa - Colonnello, 1989: 119-121).

<sup>3</sup> Il termine latino *striga*, variante di *strix* (strige), indica nelle leggende dell'antica Roma un uccello notturno di cattivo auspicio che si nutriva di sangue e carne umani, caratteristica poi attribuita al vampiro. Era ritenuto un prodotto della metamorfosi.

<sup>4</sup> Il termine latino *lamia* (forse dal greco *λαμος*: voracità) significa 'civetta' o 'sciacallo', e indica figure in parte umane e in parte animalesche, rapitrici di bambini. Il mito racconta di Lamia, bellissima regina della Libia, che ebbe da Giove il dono di togliersi gli occhi dalle orbite e rimetterli al loro posto senza danno. Quando Giove si innamorò di lei, sua moglie Giunone si vendicò uccidendo i figli (tranne un paio) che il re dell'Olimpo ebbe da Lamia. Questa, per sfogare il proprio dolore, iniziò a divorare i bambini delle altre madri, dei quali succhiava il sangue, ma un simile comportamento contro natura corruppe la sua bellezza originaria, trasformando Lamia in un essere orribile, peraltro capace di cambiare aspetto per apparire attraente e sedurre gli uomini (e berne così il sangue).

<sup>5</sup> Le streghe erano chiamate così perché si credeva che di notte uscissero di casa per partecipare al 'sabba', ossia a una riunione alla quale, in virtù di un patto da esse stipulato con Satana, si recavano volando a cavallo di animali, scope, pentole o altri oggetti. Una volta lì, le streghe facevano apostasia tramite riti blasfemi e magici; inoltre banchettavano e si univano sessualmente tra loro e coi demoni (per una prima cognizione delle *donne di fora* è utile lo studio - pur breve e incentrato sull'Inquisizione spagnola in Sicilia - di G. Henningsen, *Le «donne di fuori»: un modello arcaico del sabba*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», Sellerio, I/1998, n. 0, pp. 45-51).

<sup>6</sup> Così viene chiamata la strega nel *Pactus Alamannorum* (inizi del VII secolo d.C.), codice legislativo degli Alamanni (tribù germaniche), a indicare la sua attività di guaritrice per mezzo di erbe e altri prodotti naturali.

<sup>7</sup> È il nome dato nella Francia medievale all'ostetrica, che si occupava dei problemi legati al concepimento, all'aborto e al parto.

<sup>8</sup> Montesano (2002: 9-26) fa in merito un'utile rassegna lessico-etimologica.

infusi curativi o filtri d'amore o utilizzando acqua benedetta, e pronunciando o scrivendo formule antiche o inventate all'occorrenza, non di rado incomprensibili. Godevano di un ruolo sociale riconosciuto, e anche quando si ritrovarono costrette a operare in modo non troppo scoperto per non attirare l'attenzione degli inquisitori, non venivano (in quanto streghe) osteggiate o evitate né percepite come presenze clandestine o estranee al tessuto sociale: anzi ci si rivolgeva a loro pure in momenti drammatici (per esempio durante la peste del 1624-25) e si arrivava a cercarle fin quasi dentro ai luoghi di detenzione<sup>9</sup>. Senza significative differenze di ceto, erano rispettate perché detentrici di un'arte 'medica' popolare verso la quale era riposta relativa fiducia. I loro rituali e intrugli coesistevano con la medicina ufficiale, alla quale non di rado ci si affidava solo in subordine (a parte quelle volte in cui si ricorreva alla magia quale *ultima ratio*; o penultima, se si faceva un tentativo finale con la reliquia di un santo). Nel complesso, la magia era intimamente intessuta nella vita della società europea del tempo. Tutti (o quasi) credevano all'efficacia di fatture e altre attività magiche, inclusi gli inquisitori, i quali per (indicativo) paradosso, oltre a reprimere e punire tali prassi, avevano cura di farsi preparare una 'contro-fattura' se informati di essere vittima di 'malocchio'. Si pensi a un papa come Giovanni XXII, «tanto pio quanto pauroso in modo quasi psicotico e che soprattutto credeva alla magia», il quale «rappresentava un'epoca che esperiva l'invisibile e l'ignoto come forze reali»<sup>10</sup>. Anche non pochi sacerdoti, d'altra parte, la praticavano, non ritenendola incompatibile con la fede cristiana; e ciò spiega per quale ragione ai perseguitati, inizialmente, non fosse neppure chiaro il motivo della persecuzione. Ecco perché quando – intorno agli anni '60-'70 del XVI secolo, e poi in seguito all'emanazione della bolla *Coeli et terrae Creator* (1586) di Sisto V (che mise fuori legge l'astrologia e altre forme di magia colta e divinatrice) – la Santa Sede decise di reprimerla duramente, il compito era aggravato dall'esigenza di «distinguere fra quanto del mondo magico del passato è stato inglobato nell'ortodossia religiosa e quanto invece rimane fuori o si oppone ad essa, quanto è permesso dai vecchi riti e quanto è vietato»<sup>11</sup>. Non solo: se vi furono non poche denunce di magia è proprio perché questa aveva un vasto seguito nella società, tra coloro che la praticavano e coloro che comunque credevano ai suoi effetti positivi o negativi. E ciò è vero sia prima sia durante sia dopo la fine dell'attività inquisitoriale. Non deve stupire, allora, che in particolare le donne trovassero soddisfazione nel ricavare prestigio e rispetto sociale (non solo popolare ma, come detto, trasversalmente ai ceti) proprio grazie alle pratiche magiche, non avendo molte altre occasioni per farlo.

In questa cornice vi sono dunque elementi sufficienti per affermare che la “caccia alle streghe” fu anche un tentativo della nascente classe medica maschile di ostacolare il pericoloso avversario rappresentato dalle donne guaritrici, la cui arte veniva concepita e descritta come frutto del rapporto con il diavolo: essendo la strega 'solo' una donna, che oltretutto non aveva studiato (non essendole

---

<sup>9</sup> Messana (2007, 527).

<sup>10</sup> Daxelmüller (1997: 124).

<sup>11</sup> Messana (2002: 536).

permesso) medicina (ufficiale), le guarigioni (qualcuna doveva pur esserci, fosse anche solo per “effetto placebo”) o comunque il sollievo procurato (frutto di un’arte erboristica che certamente aveva già dato prova, nel tempo, di una qualche efficacia) non potevano essere opera sua. In altre parole la guaritrice, spirito indipendente, destabilizzava il posto marginale occupato dalle donne, fino a quel momento, nella comunità: «Il mestiere di medico (...) deve lasciarsi ai lati e distanziare i propri fiancheggiatori – medicina popolare e ciarlatanismo –, saprofiti abituali dell’indifferenza medica verso molti malati e della diffidenza di molti malati verso la scienza medica. (...) A tutti costoro la corporazione medica, a norma di statuto, destina il confino dell’illegalità e dell’abusivismo. La consegna è rigorosa: sorvegliare e punire»<sup>12</sup>. Ciò non è meno vero (anzi) per il fatto che i ‘medici’ di cui si discute, pur diversi dai medici-sacerdoti e dai medici-monaci del passato, non erano certo depositari della scienza medica come la intendiamo oggi<sup>13</sup>, e neppure per la circostanza che essi credessero nella magia e nella stregoneria. In tal senso il medico italiano Girolamo Cardano – professore di medicina a Pavia e a Bologna – è un tipico esempio di coesistenza tra i primi vagiti della medicina moderna, l’astrologia, l’alchimia, la magia e la chiromanzia; e come informa il letterato senese Anton Francesco Grazzini, egli «credeva molto alle streghe»<sup>14</sup>.

Non è dunque condivisibile l’idea, recentemente espressa da una storica, secondo cui «la paura dei maghi e delle streghe dominava (...) la popolazione e anche i suoi dirigenti» e che la persecuzione «dell’apostasia a sfondo demoniaco e l’avocazione a sé di processi, anche di semplice maleficio, tradizionalmente appannaggio dei tribunali vescovili» fosse «la risposta inquisitoriale a tali paure»<sup>15</sup>. L’esame delle fonti inquisitoriali, piuttosto, fa emergere che erano più che altro, o forse esclusivamente, inquisitori e autorità religiose a temere l’influenza esercitata dai maghi sulla società e il pericolo che questa rappresentava per il corrente assetto di potere.

In generale la magia – che certo sarebbe scorretto sovrapporre *tout court* alla stregoneria<sup>16</sup> – nelle sue varie forme consentiva (anche agli uomini) di ritagliarsi una libertà rischiosa per un potere politico-religioso organizzato secondo gerarchie più o meno rigide (anche se articolate e talvolta in conflitto tra loro) e raggi d’azione (nelle intenzioni) pervasivi. Quei soggetti, per esempio, che compivano rituali d’esorcismo ponevano senz’altro in essere un’invasione di campo: l’esorcismo è infatti di competenza del clero (autorizzato), chi lo pratica ‘abusivamente’ «si pone al di fuori dei

<sup>12</sup> Cosmacini (1994: 45).

<sup>13</sup> Le «loro congetture sono spesso fantasticherie, e astruserie le loro astrazioni; le loro confutazioni negano spesso il fortuito, non l’errore, e le loro verifiche dimostrano spesso soltanto il verosimile. (...) Il libro della natura letto da Paracelso non è ancora scritto in linguaggio matematico come quello che di lì a poco leggerà Galileo» (Cosmacini, 1994: 139).

<sup>14</sup> Gerolamo Cardano, *filosofo e medico*, «Il giardino di Esculapio», a. 28, n. 1, 1959, p. 30.

<sup>15</sup> Leonardi (2008: 152-153).

<sup>16</sup> Cardini (1979: 59-60) attribuisce alla stregoneria medievale, «sorella più povera» della magia, «forme di automatismo rituale basate sul principio di causa-effetto, e forse residui di precedenti, più alte e articolate credenze destrutturate nell’impatto con la cultura romano-cristiana e poi cristiano-germanica».

comportamenti consentiti dal clero e tollerati dalle istituzioni. Una smagliatura in questo sistema è impensabile, perché sarebbe di cattivo esempio e ne produrrebbe molte altre»<sup>17</sup>. Detto altrimenti, il «crimine commesso dalla strega consisteva nel servirsi di una forza che non le competeva e nell'utilizzare un potere che non le si addiceva»<sup>18</sup>.

Per un verso, dunque, la magia rappresenta un problema per l'architettura del potere venuta fuori dall'edificazione degli Stati nazionali; per l'altro, la considerazione delle prassi magiche dipende da chi vi fa ricorso: l'autorità costituita è autorizzata (da se stessa) a servirsene, la società nel suo complesso no, perché la magia può diventare un collante culturale e sociale capace di mettere a rischio le istituzioni esistenti, siano esse laiche o religiose<sup>19</sup>. Per esempio, poiché in Sicilia il re poteva mantenere un esercito non particolarmente numeroso, era necessario sviluppare un'abile amministrazione della paura collettiva, farne una componente del potere politico. Altro problema, chiaramente, è se l'Inquisizione, con la sua filiera di privilegi, abusi e crimini, non fosse essa stessa fonte di disordini; e a ben vedere, la risposta non può che essere affermativa. Di un'esigenza di coesione confessionale, peraltro, la Chiesa stessa fu almeno corresponsabile, perché la moltiplicazione delle istituzioni e delle procedure aventi funzioni repressive – ossia degli strumenti di controllo gerarchico sui religiosi come sui laici – aveva avuto quale effetto non solo la soppressione delle eresie ma anche la crescita di reazioni e ribellioni<sup>20</sup>.

Occorre oltretutto tener presente che l'Inquisizione era volta a controllare e se necessario eliminare fisicamente non solo streghe e maghi “di professione”, ma varie categorie sociali che potevano (o comunque ambivano a) conquistare quote di potere e mettersi così di traverso ai potenti: è per questo che molti dei perseguitati non appartenevano al ‘popolino’ ma al ceto medio degli artigiani, dei commercianti, dei professionisti (per esempio i giuristi), di altri intellettuali (insegnanti, astrologi ecc.), oltre a essere sacerdoti e frati. Non per nulla sulle pareti del *Carcere dei Penitenziati*<sup>21</sup>, a Palermo, sono ancora visibili frasi tratte dalla Bibbia (Vecchio e Nuovo Testamento) e poesie, non solo in dialetto; segno, in entrambi i casi, di un buon livello d'istruzione. Le vittime dell'Inquisizione appartenevano anche, fin dagli inizi, al ceto dominante formato dai re, dai ministri, dai vescovi, pure dal papa, per cui si «rafforza il sospetto che l'accusa di pratica della magia rituale rappresentasse un argomento convincente nelle controversie politiche e ideologiche; aiutava a ridurre al silenzio – almeno temporaneamente – l'avversario»<sup>22</sup>. Non diversamente, d'altra parte, da quanto era accaduto con riguardo all'accusa di stregoneria già durante l'Impero romano dopo Costantino, quando «la

---

<sup>17</sup> Messina (2000: 588).

<sup>18</sup> Daxelmüller (1997: 181).

<sup>19</sup> Messina (2000: 83).

<sup>20</sup> Cardini (1979: 61).

<sup>21</sup> Il *Carcere dei Penitenziati* (o *Carcere filippino*) è l'edificio autonomo costruito nel cortile interno di Palazzo Chiaramonte – detto anche ‘Steri’ da *Hosterium*: palazzo fortificato – vale a dire la sede del tribunale inquisitorio siciliano, a Piazza Marina a Palermo, a partire dai primi del Seicento (oggi sede del rettorato universitario).

<sup>22</sup> Daxelmüller (1997: 127).

prassi giurisprudenziale poteva avvalersi di ampi spazi interpretativi, diventando così strumento di potere nella lotta contro gli avversari politici e ideologici»<sup>23</sup>.

Con ciò non si vuol certo sostenere che Chiesa e Corona, nell'opera di repressione, fossero in perfetta simbiosi (anzi a volte si continuava a considerare il re un capo spirituale oltre che temporale) né che mancassero occasioni di scontro: dopo il 1555, per esempio, le truppe pontificie si ritrovarono in aperto contrasto con Filippo II, che il papa definì, tra le altre cose, eretico, senza voler portare alle estreme conseguenze la diversità di vedute, avendo comunque avuto notevoli benefici economici proprio grazie alla Corona. A ben guardare, per restare alla Sicilia, dissapori vi furono pure tra Corona e viceré; per tacere della triplice rivalità, comunque presente, tra foro civile, foro ecclesiastico e foro inquisitoriale; e sempre con riferimento al Regno di Sicilia, pure della complessità generale del quadro forense, data dalla compresenza di addirittura 54 diversi fori<sup>24</sup>. Di sicuro, però, l'attività e gli obiettivi della Corona, della Chiesa e dei funzionari delle istituzioni civili erano intrecciati e spesso convergenti, come dimostra il coinvolgimento nell'attività del Tribunale inquisitoriale spagnolo sia del giudice ordinario del vescovo, sia di funzionari pubblici siciliani.

Per evitare tuttavia di offrire la fuorviante idea di un apparato inquisitoriale del tutto strumentale a trame politiche e a giochi di potere, dunque avulso da moventi più da presso, e autenticamente, teologici, è necessario precisare che dai verbali dell'Inquisizione spagnola in Sicilia emerge, per un verso, l'esistenza di streghe 'avvelenatrici', come la palermitana Teofania di Adamo (giustiziata nel 1633 con squartamento finale in pubblica piazza), per l'altro una frequente invocazione di Satana, Lucifero, Belzebù e altri demoni da parte di *donne di fora* e preti. Se è vero che gli inquisitori spesso inquadrarono in modo disinvolto e infondato i fenomeni magici negli schemi demonologici spagnoli - attribuendo la qualifica di 'strega' (*strix*), da loro riferita a chi praticasse un esorcismo 'evocatorio', a donne che praticavano, se lo praticavano, solo un esorcismo 'liberatorio' - è però certo che in alcuni casi le streghe si dedicassero realmente alla negromanzia (o magia nera), ed è probabile che insieme a sacerdoti-maghi partecipassero ad autentiche messe nere, con vari scopi: far guarire da malattie, procacciare a sé o ad altri l'amore di principi e signori, trovare tesori. Non era così infrequente, infatti, imbattersi in preti e altri religiosi che praticassero la magia nera o facessero comunque parte (in modo più o meno attivo) di congreghe negromantiche. I neopagani, se non altro quelli più apologetici, tendono a non credere alle invocazioni demoniache messe in bocca alle streghe dai verbali inquisitoriali, sostenendo che si possa fare poco affidamento su dichiarazioni estorte sotto tortura. Ciò è condivisibile solo in parte, perché è difficile credere che le rivelazioni sulla pratica della negromanzia fossero sempre frutto di torture: è pressoché certo, invece, che a volte gli accusati si mettersero nei guai da soli, in quanto ignari di quali frasi o parole o ammissioni potessero procurar loro problemi. Questo è specialmente vero per le donne, immerse in una nebulosa sognante di evasione fantastica (quasi fiabesca) da una vita spesso assai grama, di cui inquisitori sufficientemente

<sup>23</sup> Daxelmüller (1997: 91).

<sup>24</sup> Messana (2000: 203-206).

scettici e in buona fede avrebbero dovuto avvedersi, anziché attribuire alle sventurate moventi e concetti che esse nemmeno capivano, perché poco colte e comunque prive di formazione teologica<sup>25</sup>. Insomma, a gruppi di bassa estrazione, comunque a soggetti socialmente emarginati, mancava «soprattutto una dote: il potere della parola, della scrittura e della cultura, potere che sarebbe stato necessario per la loro difesa»<sup>26</sup>. Per tacere poi, portando lo sguardo oltre la Sicilia, dell'istituto inquisitoriale romano della "spontanea comparizione" (o autodenuncia) affermatosi intorno alla metà degli anni '70 del '500 e che comportava un trattamento di favore per gli *sponte comparentes* (rito abbreviato o nessun processo, sconti di pena, abiura privata ecc.). Va da sé che gli *sponte comparentes* non potevano comunque essere davvero "spontanei", in quanto, sia pur indirettamente, sollecitati ad aprire bocca.

Ciò chiarito, è possibile smentire – dato peraltro da tempo acquisito in termini storiografici – l'idea che l'Inquisizione abbia sempre rappresentato una calamità implacabile e di continuo incombente su una popolazione inerme e rassegnata a subirla, oltre che coartata nella propria libertà di pensiero e d'azione. Senz'altro essa esercitò una pressione politica, economica, sociale, psicologica ampia e molto forte, e fu occasione di ripetute, predatorie, per certi versi isteriche strumentalizzazioni (e dei relativi crimini), creando un palpabile malcontento sia nel popolo (non mancarono uccisioni di ufficiali del Sant'Uffizio e attentati) sia in organismi politici (si pensi al Parlamento siciliano, che più volte si rivolse a Carlo V per frenarne gli eccessi e gli arbitri). È tuttavia inverosimile che vi fosse verso l'attività degli inquisitori un timore tale da modificare in modo sostanziale gli stili di vita e, per quanto qui interessa, le credenze relative alla magia e alla stregoneria. Alla magia credevano un po' tutti, forse pure troppo: non per nulla anche all'interno del mondo ecclesiastico vi erano spiriti critici che auspicavano cautela e discernimento. Se già Erasmo da Rotterdam, nel suo celebre *Elogio della follia* (1509), pur non facendo espressa menzione della stregoneria criticava il fanatismo e la superstizione degli inquisitori ecclesiastici<sup>27</sup>, nel corso del XVI secolo non erano mancati altri inviti alla prudenza, come quelli del medico olandese Johann Wier – allievo del medico-filosofo Agrippa von Nettesheim e, come il maestro, difensore di donne ingiustamente accusate di stregoneria – che aveva dedicato alle streghe il terzo libro della sua opera *De praestigiis demonum* (1563, ripubblicata in compendio con il titolo *De lamiis* nel 1577), nel quale sosteneva che la strega «giunge a confessare sempre cose che non avrebbe in realtà mai potuto fare perché la natura non lo permette»<sup>28</sup>. Nel '600, inoltre, prudenza raccomandavano il gesuita tedesco Friedrich von Spee, autore di *Cautio Criminalis seu de processibus contra sagas* (1631) – libro che rischiò di essere messo all'Indice – e il pastore olandese Balthasar Bekker, autore di *De Betoverde Weereld* (*Il mondo stregato*, 1691), secondo il quale la stregoneria era addirittura un'invenzione pontificia affinché la Chiesa si appropriasse dei beni

<sup>25</sup> Messana (2000: 557).

<sup>26</sup> Daxelmüller (1997: 177).

<sup>27</sup> Valente (2009: 21-24) fa un quadro sintetico della critica erasmiana all'inquisizione ecclesiastica.

<sup>28</sup> Wier (1991: 56).



confiscati ai condannati. L'opera di von Spee è stata così descritta da uno storico: «Molte pagine di esso non si leggono senza commozione. L'autore svela abusi, angherie e barbarie di principi, di inquisitori, di giureconsulti; mette a nudo miserie e malizie del popolo; stritola le argomentazioni dei trattatisti superstiziosi. Con tutte le sue forze si batte per metter fine alla carneficina degli innocenti, condannando la procedura contro la stregoneria, la falsità degli indizi presi in considerazione, l'incertezza dei fatti supposti, l'impotenza della tortura a scoprire la verità. Non che neghi la realtà dei delitti imputati alle streghe, né la loro esistenza (...) e quella dei congressi coi diavoli; ma raccomanda di condurre i processi secondo il diritto, la ragione e la carità (...)»<sup>29</sup>. Risale poi agli anni venti del XVII secolo un documento dell'Inquisizione (non spagnola, ma) romana, la *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, in cui si diffidavano gli inquisitori da facilonerie nel rinvenire il presunto "corpo del delitto". Spesso, infatti, le cianfrusaglie che cardatori disonesti infilavano nei materassi per riempirli alla bell'e meglio venivano giudicate in fretta e furia come strumenti demoniaci. Più di un secolo dopo sarebbe inoltre stato pubblicato il trattato *Della forza della fantasia umana* (1745) del sacerdote emiliano Ludovico Muratori, in cui si definiscono frutto unicamente di sogni licenziosi certe confessioni fatte da donne ignoranti, di accesa fantasia, forse pure alticce, circa loro «bestiali» trasporti notturni; esperienze psichiche frutto di condotte senz'altro meritevoli di punizione, ma non così gravi da meritare la morte.

Insomma, gli abusi e le violenze commessi furono tali da ben sorreggere giudizi molto critici come quello di Leonardo Sciascia<sup>30</sup>, e alla nostra sensibilità (se non altro quella contraria alla pena di morte, men che meno se comminata per ragioni religiose) anche un singolo rogo è inaccettabile (lo è pure una lunga e ingiustificata carcerazione, e ve ne furono molte); ma si tratta di eventi da osservare, storicamente, dalla giusta distanza. In questo senso, per esempio, l'emanazione della citata bolla *Coeli et terrae* di Sisto V tradisce un disallineamento tra la posizione della curia romana e del Sant'Uffizio circa i presupposti teorici, e gli strumenti giuridici, a cui far ricorso per tenere a bada l'attività delle streghe. In quegli anni, infatti, il Sant'Uffizio promuove «una più netta accentuazione delle sue perplessità in materia di repressione della stregoneria», decidendo a favore di una parziale depenalizzazione del "sabba" e avvertendo l'esigenza «di riscontri obiettivi alle denunce e alle confessioni di maleficio», perché pur rappresentando le streghe certo una presenza inquietante per i difensori delle anime, «nei loro confronti non sembrano i meccanismi repressivi l'arma più adeguata»<sup>31</sup>. Oggi diremmo che i rimedi pastorali sono da preferire a quelli canonistici. È inoltre emerso come l'Inquisizione, nell'Europa mediterranea, arrivasse a condannare a morte (e a eseguire tali condanne) meno spesso rispetto ai tribunali laici, e come le sue sentenze fossero spesso meglio motivate<sup>32</sup>; per tacere del fatto che anche i giudici civili non avevano remore nel ricorrere alla tortura.

<sup>29</sup> Bonomo (1985: 419).

<sup>30</sup> Sciascia (1964).

<sup>31</sup> Romeo (1990: 252-253).

<sup>32</sup> Monter (1987: 90).

Agli inquisitori cattolici, d'altra parte, interessava più di ogni altra cosa vagliare le *intenzioni* dell'accusato, sì da poter distinguere con meticolosità «tra rei pentiti e rei impenitenti, tra peccatori occasionali e peccatori volontari, tra bricconi e imbecilli», e in ogni caso essi «non davano molto credito alla tortura come mezzo per far venir fuori la verità, quando un caso si presentava intricato e oscuro»; in altre parole, «agivano più in nome di una “cultura della vergogna” che di una “cultura della violenza”»<sup>33</sup>. Ciò che però più interessa ai fini di quanto adesso diremo è che nonostante la transizione della politica ecclesiale da una dura repressione giudiziaria delle credenze e pratiche magiche e stregonesche (attuata, come detto, in alleanza e in collaborazione con il potere secolare e con la lobby medica) a una più oculata selezione dei casi da punire, vi è un filo conduttore tra la condanna di quelle stesse credenze e pratiche, avvenuta tra XVI e XVIII secolo, e quella che si registra oggi in un contesto certamente assai mutato e che non consente più la commissione fanatica di quei crimini contro la libertà individuale e contro la persona dai quali il termine 'Inquisizione' è stato reso celebre.

In altre parole, tuttora la dottrina cristiana è del tutto ostile e censoria nei riguardi della magia, della stregoneria, di quelle dottrine e prassi riassumibili con una certa approssimazione nei termini e concetti di 'esoterico' e di 'occulto'. Poiché tuttavia ci troviamo in un'epoca che è stata definita in molti modi (postmoderna, tardomoderna, secolarizzata ecc.) quanto ai modi di pensare, di abbracciare, di vivere o di rigettare la religiosità, ma che in Occidente ha in ogni caso visto consolidarsi una tendenziale separazione politica tra Stato e Chiesa, oltre che la separazione dei poteri, non è più possibile alle autorità religiose, se non altro legalmente (e al di fuori dello Stato Città del Vaticano per quanto riguarda la Chiesa di Roma), impedire o sanzionare credenze e liturgie ritenute eterodosse, pagane o perfino sataniche. L'universo magico-esoterico è oggetto 'solo' di una congerie di censure dottrinali, di *caveat* magisteriali, di anatemi pastorali. E oggi come allora tali condanne si spiegano con la convinzione che quell'universo possa istituire canali comunicativi con l'aldilà, produrre cioè effetti soprannaturali, permettere a entità e forze ultraterrene di intervenire nelle umane vicende, con effetti perniciosi se valutati, cristianamente, in chiave magisteriale-pastorale. Non si tratta solo, genericamente, di 'peccati' in senso teologico: si pensi a una possessione demoniaca non voluta e provocata da un rituale di magia nera.

Si tratta però di condanne che spesso, forse inevitabilmente, mancano di imparzialità, nella misura in cui abbiano per fondamento, come quasi sempre hanno, argomenti non meramente culturali ma teologici. Le religioni monoteistiche di più antica fondazione e più strutturate esibiscono infatti ascendenze e parentele con il mondo magico/occulto - non è certo un dettaglio che Satana (*Διάβολος* nella *Septuaginta*; Beelzebub nella *Vulgata*) sia un angelo o una divinità - come si dirà oltre più diffusamente. I tentativi di differenziarsene e distanziarsene hanno valore puramente teologico. E quando da parte cristiana proviene l'auspicio, rivolto allo Stato, di una ferma repressione delle pratiche magiche, con l'argomento che esse sono pericolose e dannose non solo a fini proselitistico-

---

<sup>33</sup> Monter (1987: 104).

pastorali ma per l'incolumità psicofisica delle persone, non si può non rilevare come esistano già strumenti penalistici di diritto comune per punire comportamenti che, a prescindere da censure teologiche, si traducano in condotte penalmente rilevanti. Sicché la denuncia dello sfruttamento della "credulità popolare" non può fondarsi solo sul contenuto delle dottrine proposte. Per uno Stato laico, come si avrà modo di ribadire più avanti, credere in Dio o in Satana, adorare l'uno o l'altro, è irrilevante.

Per 'inattuali' che suonino queste considerazioni, in un tempo che vede sia l'esplosione di forme di religiosità sincretistica e fai-date - come evidenziato, tra gli altri, da Ulrich Beck in uno dei suoi ultimi libri<sup>34</sup> - sia una riscoperta a livello internazionale della religiosità pagana e di vari culti "della Natura" (riassumibili con approssimazione nella categoria del cd. 'neopaganesimo'), sia, infine, il quasi 'prepotente' ritorno sulla scena pubblica, grazie anche all'azione dei fenomeni migratori e della globalizzazione dei media e delle notizie da essi diffuse, della stessa *forma mentis* religiosa, che con una certa precipitazione si riteneva ormai soppiantata o almeno marginalizzata dai processi di secolarizzazione occidentali ma anche del resto del pianeta; in questo tempo - si diceva - sembra opportuno, o se non altro utile, uno sforzo di comprensione per quanto possibile equidistante e diacronico dell'esperienza religiosa per ciò che attiene in particolare - di questo infatti si parlerà nelle pagine che seguono - all'elaborazione cristiana della retta maniera di rapportarsi al divino e alla sfera soprannaturale. Tale elaborazione ha richiesto un plurisecolare impegno teologico e magisteriale di (ri)definizione dei confini di 'liceità' dottrinale della religiosità popolare, dello *status* e della funzione dei santi, dei modi e degli scopi della preghiera, degli strumenti di comunicazione con il divino; impegno peraltro da inquadrare in una più ampia riflessione sulla dialettica fra ortodossia ed eterodossia dottrinale e liturgica, religiosità dominante e minoritaria (o "di frangia"), religiosità colta e popolare, che ha riguardato anche tradizioni religiose diverse da quella cristiana; riflessione che abbia pure a oggetto il tentativo, non sempre riuscito, di combinare fedeltà ai testi e alla propria storia, da un lato, ed esigenza di conciliarsi, senza sfigurarsi, con le acquisizioni culturali della modernità (*in primis* quelle del pensiero filosofico e scientifico), dall'altro. Non solo: la presa di coscienza del 'ritorno' della religiosità sul proscenio della vita collettiva, o meglio: la constatazione che, finito lo 'stordimento' provocato dalle rapide trasformazioni della società (soprattutto) occidentale dovute alla rivoluzione scientifica e alla definitiva apertura dell'orizzonte di senso religioso ad altri orizzonti di senso (di origine e legittimazione non soprannaturali), deve andare di pari passo con l'accettazione e la riaffermazione - non solo formale e men che meno retorica - della libertà religiosa, che non può essere limitata dall'influenza esercitata dalle censure teologiche e culturali delle religioni dominanti. Di conseguenza, se per un verso il progressivo affinamento dottrinale del cristianesimo europeo e l'evoluzione della conoscenza scientifica dei fenomeni naturali hanno avvolto in un'aura di (meritata) *naïveté* certe credenze e certe attitudini del credere - di ambiente pagano-magico ma anche cristiano - per l'altro non si deve cadere in eccessi di segno opposto, assegnando cioè patenti di rispettabilità a

---

<sup>34</sup> Beck (2009).

culti che, se rispettabili sono, devono la propria positiva (ma non unanime) considerazione a un lungo lavoro di ripensamento critico della propria storia e alla faticosa ricerca di un compromesso con il potere secolare. Non è peraltro una novità chiedersi se la propensione messianica esistente (anche, ma non esclusivamente) nei monoteismi storici porti inevitabilmente con sé una quota di intolleranza. In tal senso alcuni hanno visto nel monoteismo una speciale capacità, rispetto al politeismo, di condurre alla messa a fuoco di *eresie* e di *infedeli* e quindi all'assunzione di posizioni intolleranti, spesso oltretutto transitate dal piano religioso a quello politico. Ha sostenuto di recente Luciano Canfora che «il mondo greco, non possedendo il libro “unico” e “unico detentore della verità” tipico dei monoteismi, consentiva una rigogliosa reinterpretazione del mito in varianti innumerevoli (...). Varianti mai percepite come eresie, diversamente da quel che accade nel caso delle “religioni del Libro”»; idea alla quale lo storico pugliese aggiungeva la convinzione che se «l'islam contiene ancora dentro di sé l'ala marciante che vede la via della salvezza nella eliminazione degli “infedeli”, ciò significa che esso rispecchia, nel suo sviluppo storico, una fase che corrisponde a quella del cristianesimo nei secoli XVI e XVII, il cui simbolo è la notte di San Bartolomeo»<sup>35</sup>. Si tratta di un'idea già espressa in varie forme da vario tempo: per esempio in un saggio, ben conosciuto tra gli storici del cristianesimo, dell'egittologo tedesco Jan Assmann<sup>36</sup>. Di diverso avviso, in dialogo con Canfora, si è detta Donatella Di Cesare, secondo cui «Israele de-sacralizza il mondo, toglie la magia, rompe con l'idolatria», sicché (e in ciò Di Cesare si rifaceva intenzionalmente ed esplicitamente a Spinoza) nel «patto stretto con il Dio sovversivo dell'Esodo, nell'esperienza della liberazione dalla schiavitù, nella uguaglianza di tutti, che esclude ogni dominio se non quello dell'assolutamente Altro, emerge per la prima volta la democrazia»<sup>37</sup>.

Non è questo il luogo per prendere posizione sul punto, almeno non nei netti termini sopra riportati, né si vuole trattare in termini generali il tema della libertà religiosa dei culti non cristiani, ma solo gettare una luce sul rapporto tra cristianesimo (soprattutto cattolico) e devozione/credulità popolare, mettendo in risalto, a tal fine, i tratti comuni tra religiosità cristiana e religiosità magico-esoterica (e altre forme di religiosità affini a quest'ultima). Si tratta insomma di una proposta di equidistanza teologico-culturale rivolta al clero cristiano ma in fondo a chiunque ritenga che gli individui (il ‘popolo’) siano particolarmente esposti a *inganni* – poggiati su asserzioni di tipo soprannaturale – creati in buona o in malafede da agenti religiosi o magici; e ciò affinché non ci si rassegni a una limitante, e per certi aspetti sterile, polarizzazione tra insofferenza razionalistica e scienziata, da una parte, e risentimento/irrigidimento religioso-identitario, dall'altra. E irrigidimento porta senz'altro con sé anche l'inevitabile competizione interreligiosa e interteologica tra diverse forme di concepire il rapporto tra sfera terrena e sfera ultraterrena.

---

<sup>35</sup> Canfora (2016: 6).

<sup>36</sup> Assmann (2011).

<sup>37</sup> Di Cesare (2016: 7).

## 2. Art. 661 c.p. e abuso della credulità popolare. L'ostilità clericale verso la magia in età contemporanea.

L'articolo 661 del Codice Penale italiano prevede il reato di "abuso della credulità popolare", il cui testo recita:

«Chiunque, pubblicamente, cerca con qualsiasi impostura, anche gratuitamente, di abusare della credulità popolare è soggetto, se dal fatto può derivare un turbamento dell'ordine pubblico, alla sanzione amministrativa pecuniaria da euro 5.000 a euro 15.000».

Tale reato è stato di recente depenalizzato – andando contro diverse proposte di legge presentate negli anni precedenti, su cui *infra* – dal d.lgs. 15 gennaio 2016, n. 8, per ragioni che non è qui il caso di esaminare in dettaglio ma rispetto alle quali si può comunque dire, in sintesi, che la scelta del legislatore, tra abrogazioni (d.lgs 15 gennaio 2016, n. 7) e depenalizzazioni (d.lgs 15 gennaio 2016, n. 8), ha avuto per scopo, al contempo, di decongestionare il sistema penale e di predisporre una tutela più efficace rispetto al passato con la previsione di una condanna al risarcimento del danno da parte del giudice civile, anche se la depenalizzazione esprime la convinzione di attuare la modifica normativa su fattispecie ritenute di scarso o minore allarme sociale. È invece utile, al riguardo, chiedersi in che cosa consista, anche dopo la riforma dell'art. 661 c.p., l'*abuso* della "credulità popolare".

Una recente sentenza della Corte di Cassazione lo definisce come «l'approfittamento della corrività delle persone a prestare fede a fatti immaginari, derivante da mancanza di cultura, scarsa intelligenza, soggezione o inclinazione superstiziosa»<sup>38</sup>. Quali sono i "fatti immaginari" sollecitando la credenza nei quali verrebbe integrata la fattispecie di cui alla norma in esame? La domanda è imposta dalla semplice ma non ovvia considerazione che le credenze tipicamente 'religiose' si fondano su «fatti immaginari» almeno quanto quelle a cui, verosimilmente, allude la citata decisione del giudice di legittimità. Ed è proprio la loro natura immaginaria e indimostrabile, il loro essere *counterfactual*, che le mette al riparo da 'falsificazioni' logico-razionali. Basti dire che le credenze religiose hanno (o avevano) contenuti come il concepimento di una donna senza il ricorso al seme maschile (per esempio Maria di Nazareth); il ritorno alla vita biologica, dopo la morte, di organismi viventi (Lazzaro, Gesù di Nazareth); la fede in un essere senziente/pensante ma incorporeo (si pensi al Dio giudeo-cristiano o musulmano) oppure metà uomo e metà animale (così alcune divinità greche, maya, egizie). Non è un'offesa gratuita evidenziare come, non teologicamente ma razionalmente, simili credenze siano 'assurde'<sup>39</sup>. Quanto detto impone allora di ritenere che le dottrine religiose siano pura *fiction* e che un ebreo, un cristiano, un musulmano vadano incasellati nella stessa nicchia di un bambino che

<sup>38</sup> Cassazione penale sez. I, 14 ottobre 2014, n. 50092.

<sup>39</sup> Atran (2002: 4-5).

creda nelle favole? No. È questo, d'altra parte, il limite delle teorie cognitive della religione: non essere riuscite a spiegare per quale motivo chi abbracci una credenza religiosa ponga in essere una serie di comportamenti (come preghiere o rituali) che non si ravvisano nel caso di altre credenze controfattuali, come quella nelle favole<sup>40</sup>.

Si deve allora tentare di distinguere le credenze religiose da quelle magiche sulla base di criteri diversi da quello contenutistico; distinguerle, in particolare, in base al *danno* che possa derivare, potenzialmente a chiunque, dal prestar 'fede' alle narrazioni religiose o magiche. Per far questo occorre evidentemente stabilire la *natura* del danno. Se questo, cioè, debba essere semplicemente economico o possa essere anche d'altro tipo, perché in tale seconda evenienza è evidente come pure le religioni richiedano sacrifici (o costi) materiali e immateriali che non sempre possono essere ripagati da benefici conseguenti<sup>41</sup>. E non vi è nulla di strano in ciò, visto che *sacro* non equivale a 'piacevole' né a 'benefico'. Si potrebbe pertanto ritenere che la differenza tra i costi prodotti dall'appartenenza (e dalla pratica) religiosa e quelli derivanti dalla fruizione attiva o passiva della magia (nelle sue varie forme) stia nel fatto che nel secondo caso il costo è unicamente monetario o comunque economico; esso sarebbe cioè conseguenza della necessità di retribuire la prestazione 'professionale' degli operatori magici. Si tratta però di una soluzione poco appagante: sia perché è possibile accedere a pratiche magiche gratuite (come, per esempio, chi faccia parte della Wicca) sia perché non tutti i servizi religiosi sono gratuiti. È infatti nota la consuetudine ecclesiastica (censurata da papa Francesco ma imperante nelle parrocchie) di applicare 'tariffari' per alcune prestazioni che, secondo la Chiesa, hanno o possono avere effetti soprannaturali: si pensi alle messe in suffragio dei defunti; oppure al battesimo e al matrimonio, sacramenti a efficacia perenne *davanti a Dio*. Poco importa che formalmente simili dazioni di denaro vengano presentate come 'offerte', se di fatto sono abituali e implicitamente richieste o perfino 'pretese' dai sacerdoti.

Il *discrimen* giuridico tra religione e magia non può che essere legato, quindi, a quelle condotte tramite le quali si integra la fattispecie giuridica della truffa, vale a dire gli 'artifici' e i 'raggiri'. Difatti l'art. 661 c.p. parla di (qualsiasi) «impostura», intendendo riferirsi con tale termine a un comportamento o a uno strumento materiale il cui effetto sia di produrre una *rappresentazione ingannevole della realtà*, in modo per l'appunto non dissimile dagli 'artifici' e dai 'raggiri' che integrano la fattispecie di truffa. Non per nulla il reato di abuso della credulità popolare viene tradizionalmente ritenuto doloso dalla dottrina, sebbene esso venga oggi inteso da alcuni come una combinazione di dolo (con riferimento alla condotta) e di colpa (con riferimento all'evento o al requisito della pubblicità del comportamento).

Il testo dell'art. 661 esibisce inoltre un dato esplicito e molto chiaro: deve registrarsi un turbamento dell'ordine pubblico, concepito dagli ermeneuti della norma come turbamento della *tranquillità* pubblica, che si verifica in forme di pubblica ansia e preoccupazione, di pubblico allarme,

<sup>40</sup> Atran (2002: 14).

<sup>41</sup> Atran (2002: 5-6).

e pure in disordini pubblici o perfino violenze.

Ancora: l'abuso della credulità popolare non si ha con il semplice porre in essere una certa attività tipizzata dal legislatore, ma con il praticare quell'attività in modo da farla sconfinare nell'abuso di credulità. Ciò significa, per esempio, che compiere un esorcismo secondo le procedure ammesse sia dalla Chiesa cattolica sia dallo Stato italiano non costituisce abuso di credulità, né lo sono, di per sé, le prestazioni più o meno 'soprannaturali' offerte da un veggente, da un cartomante, da un operatore dell'occulto in genere, perché è evidente che la loro natura di 'inganno' deve porsi, agli occhi di un legislatore laico, esattamente sullo stesso piano di quella che un ateo ravvisa nelle dottrine della Chiesa sulla possessione diabolica. Tuttavia: se nel caso degli esorcismi la Chiesa ha affinato nel tempo alcuni rituali praticati più o meno con costanza, lo stesso non può dirsi per gli operatori magici, rispetto ai quali gli *standard* professionali, per dir così, sono più nebbiosi poiché privi di indicazioni 'deontologiche', al punto da inficiare in non pochi casi la stessa applicabilità dell'art. 661 c.p.

Vi è un altro problema: se per 'credulità' si intende – com'essa viene tradizionalmente intesa dalla dottrina giuridica – una condizione di impreparazione e di vulnerabilità intellettuale e culturale in persone di bassa condizione sociale e/o di insufficiente livello d'istruzione, se non addirittura di scarsa intelligenza, mentre con 'popolare' si indica non quella parte del 'popolo' esposta alla credulità così concepita (cd. 'popolino') ma la circostanza che tale condizione riguarda un numero indeterminato di persone e non singoli individui, bisogna allora evidenziare che 'creduli' non possono essere ritenuti tutti coloro – e non sono certo pochi – i quali si rivolgono a operatori magici, o aderiscono a culti che praticano la magia, senza patire alcun *deficit* di istruzione, o intellettuale, o culturale, come la sociologia delle religioni ha da tempo appurato.

È dunque normale, dopo questi sintetici chiarimenti, chiedersi che cosa conferisca ai ministri del culto cattolico una rispettabilità che altri operatori del soprannaturale non hanno e che – non diversamente dalle streghe del passato ma con minori rischi per la propria incolumità personale – vengono ostracizzati, screditati, talora messi fuori legge. Negli ultimi anni, in conseguenza di una sorta di ritorno d'interesse per il mondo 'esoterico' – come detto, anche tra soggetti di medio-alta scolarità e di medie o elevate cognizioni tecnico-scientifiche o comunque utilizzatori di strumentazioni tecnologiche, oltre che nel complesso perfettamente inseriti nel tessuto sociale – la Chiesa ha alzato il livello di guardia e si è espressa, a seconda dei casi, con malcelata o aperta condanna rispetto al fenomeno, arrivando a scagliarsi perfino contro la saga di Harry Potter (la cui autrice, Joanne K. Rowling, in passato era peraltro membro attivo della Chiesa presbiteriana scozzese), nonostante che Giovanni Paolo II ne avesse elogiato i primi libri per il loro messaggio positivo contro il razzismo e il genocidio. Nel 2011, nell'ambito dell'Umbria International Film Festival di cui era ospite, il noto esorcista e mariologo Gabriele Amorth affermò che il personaggio letterario della Rowling «porta alla magia e, quindi, porta al male. Anche in Harry Potter il demonio ha agito in maniera nascosta e

furba, sotto forma di poteri straordinari, magie, maledizioni».<sup>42</sup> Nel 2013 don Marcello Stanzione, sacerdote salernitano fondatore, nel 2002, dell'associazione cattolica "Milizia di San Michele Arcangelo", disse a commento dei problemi di alcolismo di Daniel Radcliffe, l'attore protagonista dei film tratti dalla saga: «(...) è sconvolgente il fatto che le storie di Harry Potter abbiano venduto oltre 350 milioni di copie e [siano state] pure tradott[e] in 65 lingue diverse. (...) Se vogliamo veramente aiutare i bambini e i ragazzi contro i libri avvelenati dall'occultismo, occorre che i genitori e gli insegnanti facciano loro leggere buoni libri contenenti belle storie divertenti e educative, ove anche l'eventuale presenza della magia (pensiamo alle favole tradizionali) sia solo uno strumento per la morale del racconto e non la sostanza su cui s'incentri la storia (come nel caso di Potter); oppure dare largo spazio alla Sacra Scrittura, alle biografie dei santi che ci mostrano il volto meraviglioso di Dio, infinitamente più vero, bello ed affascinante dei sortilegi e dei prodigi che sa compiere il demonio per condurre alla dannazione eterna»<sup>43</sup>. Già oltre un decennio prima, inoltre, un sacerdote della Fraternità San Pio X osservava: «È palese che Halloween, i pokémon e Harry Potter hanno lasciato la scia del "fantastico" classico nel quale il bene veniva sempre ricompensato e il male punito, per pascolare sui prati avvelenati delle scienze occulte, dell'esoterismo e perfino del satanismo. Mentre la fiaba classica mostra il magico come qualcosa di puramente immaginario, d'irreale, di lontano, i pokémon, ma soprattutto Halloween e i libri di Harry Potter hanno uno scopo chiaramente pedagogico, "catechistico": si tratta di trasmettere nuove conoscenze, la conoscenza (la "gnosis") dei misteri e poteri magici invece della conoscenza dei misteri, delle verità e dei sacramenti della Fede»<sup>44</sup>. Secondo l'allarmato religioso staremmo assistendo, «sotto l'apparenza d'innocenti divertimenti giovanili, a una vera offensiva contro il cristianesimo. La strategia potrebbe essere così descritta: sostituire furtivamente le feste cristiane con feste neopagane (Halloween), trasformare i comportamenti dei fanciulli cristiani tramite il gioco (i pokémon) e i nuovi eroi-modelli legati al mondo dell'esoterismo e della stregoneria (Harry Potter). Di nuovo siamo in pieno combattimento delle "Due Città": quella del mondo e di Satana contro quella di Dio. Avvertiamo il serio dovere di mettere in guardia i genitori (...) perché questa volta il grande Stratega delle Tenebre ha portato l'assalto contro il baluardo più prezioso e più vulnerabile della Cristianità: le menti e i cuori dei bambini e dei ragazzi; si tratta di far perdere il gusto per il Bello, il Puro, il Vero, il Bene, abituando a poco a poco bambini e ragazzi a cose laide, orrende, spaventose, mostruose. Il culto di Dio tramite l'adorazione e la preghiera deve essere rimpiazzato dalle formule di incantesimi e di sortilegi che non sono altro che preghiere a Satana»<sup>45</sup>.

Non è l'unica presa di posizione contro il personaggio della Rowling che si sia avuta da prelati non cattolici. Nel 2004 Andrew Carey, figlio dell'ex arcivescovo di Canterbury, dichiarò che mandare

---

<sup>42</sup> Amorth (2011).

<sup>43</sup> Stanzione (2013).

<sup>44</sup> Biselx (2002).

<sup>45</sup> Biselx (2002).



in onda un film di Harry Potter sulla BBC in prima serata il giorno di Natale offendeva il cristianesimo. L'anno prima, in Arizona, un gruppo religioso appartenente alla Victory Chapel aveva cercato di spaventare alcuni bambini in coda davanti alla Payson Public Library mentre aspettavano di partecipare a una festa in occasione di Halloween. I contestatori avevano urlato ai bambini che i libri della Rowling erano opera del diavolo e che quindi non andavano letti, pena la dannazione dell'anima. Non contenti, avevano preso a distribuire volantini in cui si affermava che in quei libri venivano descritte cose disgustose e abominî. Inoltre un reverendo del Maine (New England) aveva fatto pubblicamente a pezzi con una cesoia alcuni volumi della saga, e un pastore dalla Christ Community Church di Alamogordo, nel New Mexico, si era preoccupato di bruciarli in un rogo.

Questa scomposta ostilità di ambiente cristiano non è certo giustificabile per il solo fatto che in North Carolina, nel 2002, una bambina di quattro anni, dopo aver visto insieme a una baby-sitter quattordicenne il film *La Pietra Filosofale*, si sia lanciata a bordo di una scopa dalla finestra di casa. È evidente come per il magistero cristiano separare le attività di 'intermediazione' tra mondo terreno e sfera soprannaturale ammesse dalla dottrina e quelle invece da screditare - e, se possibile, impedire - quali espressione di superstizione e di sfruttamento della credulità popolare è azione non imparziale ma, al contempo, politica - in quanto volta a influenzare o condizionare il legislatore, perlomeno quello più ricettivo alle indicazioni ecclesiastiche - e culturale, nella misura in cui è non solo la teologia ma la cultura cristiana e cattolica *tout court* a impostare i propri rapporti con il mondo 'magico' in termini di opposizione e di alternativa. Che l'atteggiamento della Chiesa rispetto alla magia non sia di semplice noncuranza ma di aperta critica o di ferma condanna si evince d'altra parte anche dalla lettura dei nn. 2115-2117 del *Catechismo*, parte terza (*La vita in Cristo*), sezione seconda (*I dieci comandamenti*), capitolo primo (*"Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente"*), articolo 1 (*Il primo comandamento*), sezione "*Divinazione e magia*".

Il n. 2116 stabilisce: «Tutte le forme di divinazione sono da respingere: ricorso a Satana o ai demoni, evocazione dei morti o altre pratiche che a torto si ritiene che "svelino" l'avvenire. La consultazione degli oroscopi, l'astrologia, la chiromanzia, l'interpretazione dei presagi e delle sorti, i fenomeni di veggenza, il ricorso ai medium manifestano una volontà di dominio sul tempo, sulla storia ed infine sugli uomini ed insieme un desiderio di rendersi propizie le potenze nascoste. Sono in contraddizione con l'onore e il rispetto, congiunto a timore amante, che dobbiamo a Dio solo». Il n. 2117 aggiunge: «Tutte le pratiche di magia e di stregoneria con le quali si pretende di sottomettere le potenze occulte per porle al proprio servizio ed ottenere un potere soprannaturale sul prossimo - fosse anche per procurargli la salute - sono gravemente contrarie alla virtù della religione. Tali pratiche sono ancora più da condannare quando si accompagnano ad una intenzione di nuocere ad altri o quando in esse si ricorre all'intervento dei demoni. Anche portare amuleti è biasimevole. Lo spiritismo spesso implica pratiche divinatorie o magiche. Pure da esso la Chiesa mette in guardia i fedeli. Il ricorso a pratiche mediche dette tradizionali non legittima né l'invocazione di potenze cattive, né lo sfruttamento della credulità altrui».

Dalla lettura di queste disposizioni emerge anzitutto come, non diversamente da quanto

accadeva nei secoli passati quando gli inquisitori davano la caccia alle streghe premurandosi di farsi fare una ‘controfattura’ qualora informati di essere destinatari di ‘fattura’, la Chiesa condanna ciò in cui, *teologicamente*, crede. Censurare il ricorso «all’intervento dei demoni» implica la convinzione che i demoni possano davvero essere evocati tramite pratiche magiche. Quando processava e talvolta portava sul rogo le streghe, l’Inquisizione lo faceva sul presupposto non di una mera e generica blasfemia, ma della realtà della magia e dei suoi effetti. È il motivo per cui autori come Wier nel ’500 e poi Muratori nel ’700 invitavano a non credere ai racconti di donne suggestionabili o perfino isteriche circa i loro ‘voli’ notturni. Oggi dunque la Chiesa è (e continua a essere) convinta che rituali magici o dell’occulto (come le sedute spiritiche) possano realmente provocare una possessione demoniaca; nell’osteggiarli non fa propria la tesi che essi siano sciocchezze in grado di fuorviare unicamente dal punto di vista culturale o etico chi li pratica; segnala piuttosto il rischio che con essi si producano effetti soprannaturali di natura, appunto, malefica e peccaminosa, con grave danno per le anime. L’idolatria, d’altro canto, per il magistero cattolico «non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo» ma si ha ogni qualvolta «l’uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dèi o dei demoni (per esempio il satanismo)»<sup>46</sup>, insegnamento in cui si legge limpidamente la lezione di Tommaso d’Aquino secondo cui l’idolatria «divinam reverentiam indebite exhibet creaturae» («presta indebitamente a una creatura onori divini») <sup>47</sup>. L’etimologia di per sé è chiara: ‘idolatria’ significa ‘culto’ (λατρεία) prestato a un ‘idolo’ (εἶδωλον) che prende il posto del dio<sup>48</sup>. La condanna dell’idolatria è oltretutto un insegnamento biblico, visto che citando il *Deuteronomio* Gesù dice: «Solo al Signore Dio tuo ti prostrerai, lui solo adorerai»<sup>49</sup>. Nell’*Apocalisse* quando l’apostolo Giovanni vuole prostrarsi per adorare un angelo, questi lo ferma dicendogli di essere solo un servo del Signore<sup>50</sup>. Non mancano altri sostegni scritturali veterotestamentari a questa (consolidata) posizione magisteriale<sup>51</sup>, e anche nella *Didaché* (o *Dottrina dei Dodici Apostoli*) si legge: «Non prendere auspici dal volo degli uccelli, perché ciò conduce all’idolatria; non fare incantesimi, non darti all’astrologia, né alle purificazioni superstiziose, ed evita di voler vedere e sentire parlare di simili cose, perché da tutti questi atti ha origine l’idolatria»<sup>52</sup>. Pure il *Catechismo* è esplicito e chiaro sul punto quando asserisce che «Adorare Dio è riconoscerlo come Dio, come Creatore e Salvatore, Signore e Padrone di tutto ciò che esiste, Amore infinito e misericordioso»<sup>53</sup> e che «L’adorazione del Dio unico libera l’uomo dal ripiegamento su se stesso, dalla schiavitù del peccato e dall’idolatria del mondo»<sup>54</sup>.

<sup>46</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2113.

<sup>47</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274: II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 92 a. 2 co.).

<sup>48</sup> Colonna (2006: 171 ss.).

<sup>49</sup> *Vangelo secondo Luca* 4, 8.

<sup>50</sup> *Apocalisse* 22, 7.

<sup>51</sup> *Deuteronomio* 18, 10-14; *Levitico* 19, 26b e 31; *Geremia* 29, 8-9.

<sup>52</sup> *Didaché* III, 4, in Clerici (1998: 18).

<sup>53</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2096.

<sup>54</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2097.

Da simili insegnamenti originano le critiche di alcuni autori protestanti contro la Chiesa di Roma che, tollerando oltre misura la religiosità popolare e il (suo) culto dei santi, avrebbe spianato la strada a un ritorno della magia<sup>55</sup>.

Occorre tuttavia chiedersi se non siano le religioni stesse – non è rilevante se “per statuto” oppure quale deriva eterodossa – a includere forme del credere che sconfinano nella temuta idolatria o magia; e se esista un criterio relativamente sicuro e condiviso per distinguere le due esperienze, la religiosa e la magica.

In ambito teo-sociologico, per esempio, si afferma comunemente che se si vuole entrare in contatto con una dimensione immateriale, con una potenza soprannaturale capace di produrre modificazioni del mondo materiale, secondo un rapporto *sui generis* di causa-effetto in base al quale, in conseguenza di un certo rituale correttamente espletato o anche solo alla corretta recitazione di una determinata formula, corrisponde uno specifico (e prevedibile) risultato (per esempio far innamorare o ammalare qualcuno, in passato far piovere ecc.), si è in presenza di magia; mentre se si prega il divino di concedere la propria benevolenza, restando questi libero di farlo o meno, e di farlo come meglio crede, allora si è nel campo della religione e della fede. In tal senso, un religioso domenicano così argomenta: «Le *vane osservanze* (...) consistono nell'*arte notoria* che vuole acquisire la scienza di cose occulte per mezzo di osservanze o formule pronunciate a voce, che non sono adatte a tale scopo né istituite da Dio; nei *rituali falsi* usati per ottenere cambiamenti di ordine fisico (ad es. la guarigione), i quali di per sé sono inadatti a produrre tale effetto, nella considerazione dei segni per indicare eventi fortunati o sfortunati e infine nei *talismani* o *amuleti* usati per la protezione della propria persona. Tali pratiche sono definibili come *magia* nel senso vasto della parola e hanno in comune il fatto che vengono adoperati dei segni per produrre effetti preternaturali, anche se tali segni non sono adatti allo scopo (...)»<sup>56</sup>. Questa prospettiva, pur forte di molte adesioni, è tuttavia solo una tra le varie possibili. Tenterò subito di spiegare il perché.

### 3. Il culto delle reliquie: fra superstizione e bisogno di ‘toccare’ il divino

Uno dei modi che la Chiesa da sempre utilizza per guidare verso, o mantenere entro, la retta dottrina e la retta liturgia il popolo di Dio è la distinzione tra quel che è da credere e quel che sconfinava nella superstizione, da intendere come credenza variamente immotivata o comunque inopportuna perché fuori misura o deformata rispetto all'ortodossia ecclesiastica. La *superstitio*, da Cicerone a Tommaso a Voltaire, costituisce un *eccesso* o un *deragliamento* rispetto a una religiosità sana e approvata dalle chiese o dai gruppi religiosi dominanti, anche se poi Tommaso, in dissenso con Cicerone, precisa di non ritenere superstizioso un eccesso di atti religiosi (come la preghiera o il sacrificio) e anzi, con una

<sup>55</sup> Introvigne (1995: 39).

<sup>56</sup> Týn (2010).

certa sottigliezza, afferma che nella vera religione non si può avere *eccesso*: questo colloca di per sé fuori dalla religiosità autentica<sup>57</sup>. Commentando Agostino (*De Decem Chordis*), l'Aquinate scrive che la superstizione può essere ritenuta un eccesso ma solo se questo viene inteso non quale frequenza fuori misura del culto, ma come culto esercitato secondo modalità non corrette: ciò che accade quando esso viene riservato a *chi* non si deve o *come* non si deve<sup>58</sup>.

Il pericolo che ciò si verifichi è spesso legato alla venerazione delle reliquie dei santi o perfino delle spoglie di importanti personalità religiose. Essa sfocia talvolta in credenze e comportamenti che lasciano perplessi non solo gli atei. La ragione è presto detta. Come osservò lo scrittore triestino Claudio Magris nel 2008 in occasione della riesumazione della salma di padre Pio da Petrelcina e della sua ricomposizione in una cripta della chiesa di Santa Maria delle Grazie, a San Giovanni Rotondo: «È dallo stato fisico di conservazione di un cadavere che si può dedurre la spiritualità più o meno alta di una persona? Dovremmo venerare più o meno un martire a seconda che le sue gote siano o no ancora rosee nell'eterno riposo, o a seconda che le sue mani sembrino o no “appena trattate da una manicure”, come ha detto con un linguaggio sconcertante il vescovo di san Giovanni Rotondo a proposito del cadavere riesumato di Padre Pio?»<sup>59</sup>. Similmente, qualche giorno dopo, il noto giornalista Michele Serra scrisse: «So che in parecchi considerano suggestivo e vibrante questo sprofondare in massa nelle viscere arcaiche, pre-razionali e pre-moderne del nostro paese. A me, più modestamente, mette una tristezza sconfinata. Mi pare il segno di una irrimediabile arretratezza culturale e di conseguenza sociale, tra l'altro assai malsopportata anche da molti credenti»<sup>60</sup>.

Forse cosciente di simili perplessità, o perfino condividendole, il cardinale Saraiva Martins, all'epoca Prefetto della Congregazione per le cause dei santi, invitò a venerare Padre Pio senza fanatismo. Il vescovo di San Giovanni Rotondo, monsignor Domenico D'Ambrosio, disse tuttavia stizzito in conferenza stampa: «Qui non è un feticismo, è mettere in risalto la dignità, la bellezza del corpo mortale che è un tutt'uno con l'anima». Purtroppo la «bellezza del corpo mortale» era frutto dell'immaginazione: come si venne poi a sapere, il volto visibile dai fedeli, straordinariamente sereno e dal colorito quasi sano, non era quello 'originale' del frate pugliese, ma una testa in silicone realizzata dalla ditta londinese Gems Studio, che produce anche le statue del Madame Tussaud's, il museo delle cere di Londra. Tra l'altro, alcuni corpi che sfuggono in parte alla decomposizione, conservandosi a lungo, prescindono dalla santità: si pensi alle mummie egizie o a Ötzi, detto anche “Mummia del Similaun” o “Uomo del Similaun”, cioè l'individuo ritrovato nel 1991 sulle Alpi Venoste e datato alla seconda metà del IV millennio a.C. (età del rame).

Non si dovrebbe trascurare, comunque, che il Nuovo Testamento non è certo privo di episodi 'magici' aventi a oggetto reliquie. Si pensi a quanto si narra in *Atti* 19, 11: «Dio intanto operava

<sup>57</sup> Tommaso d'Aquino (1265-1274, II-II, q. 92, art. 1, arg. 1 e 2).

<sup>58</sup> Tommaso d'Aquino (1265-1274, II-II, q. 92, art. 1, co).

<sup>59</sup> Magris (2008: 57).

<sup>60</sup> Serra (2008).

prodigi non comuni per mano di Paolo, al punto che si mettevano sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui e le malattie cessavano e gli spiriti cattivi fuggivano» (CEI 2008). In quanto apostolo, anzi l'“Apostolo”, oltre che figura chiave nella fondazione del cristianesimo, Paolo è qualcosa di più di un semplice santo, a maggior ragione se di epoca recente, ma l'utilizzo – allo scopo di ottenere una guarigione – di un oggetto entrato a contatto con lui segue una logica magica. Un'eventuale accusa di idolatria non sarebbe campata per aria, anche se verrebbe puntualmente rigettata, da parte cattolica, con l'argomento secondo cui il santo (in questo caso Paolo) esercita semplicemente un potere di *intercessione* tra l'uomo e il divino. Si tratta però di argomento non decisivo e che comunque non dà conto di quella che è poi la realtà devozionale di fedeli.

L'aumento incontrollato della circolazione di reliquie si è avuto a partire dal IV secolo, spesso per via della convinzione che il possesso del corpo di un santo, o di una sua parte, costituisca per villaggi e città una difesa contro calamità naturali, malattie, eresie, e che la reliquia procurasse fama (e dunque anche denaro) a un luogo di culto. A partire dal VI secolo, in Italia ma anche altrove, si sviluppò il culto delle reliquie “da contatto”, ossia provenienti dagli abiti che il santo aveva indossato o dagli strumenti che aveva utilizzato. Nell'VIII secolo il canone VII del secondo Concilio di Nicea (787) – sinodo convocato dall'imperatrice Irene (752-803) quando papa era Adriano (700-795) – stabilì che ogni chiesa consacrata andasse munita di una reliquia di un santo martire, qualora ne fosse priva, e che sarebbero stati deposti i vescovi che avessero consacrato chiese mancanti di reliquie. Nel IX secolo papa Pasquale (817-824) fece portare a Roma addirittura 2300 corpi, che poi distribuì fra le diverse basiliche. L'imperatrice Costanza d'Altavilla, vissuta nel XII secolo, «chiese a Gregorio Magno la testa o qualche altra parte del corpo di san Paolo. Il papa rifiutò, e le inviò invece della limatura delle catene che l'Apostolo aveva portato in prigione»<sup>61</sup>. Dopo la conquista della Terrasanta (1204) le reliquie si moltiplicarono ulteriormente grazie alla loro sempre più diffusa compravendita ma anche alla loro falsificazione e ai frequenti furti. Esisterebbero, per esempio, addirittura cinque teste di Giovanni Battista: a Roma (nella chiesa di san Silvestro in Capite); ad Amiens (nella cattedrale); a Monaco di Baviera (nel Residenz Museum); a Istanbul (nel Palazzo di Topkapi); a Damasco (nella Grande Moschea degli Omayyadi). Nel complesso, in epoca medievale «vi erano pressioni così forti per essere sepolti vicino a un martire, che la Chiesa fu costretta a rammentare ai suoi fedeli che la salvezza veniva ottenuta mediante l'imitazione delle virtù dei martiri, non attraverso la vicinanza fisica col loro cadavere»<sup>62</sup>.

Ovviamente il culto delle reliquie, per quanto diffuso specialmente nel cristianesimo cattolico-ortodosso, esiste anche in altre religioni e perfino in ambito non-religioso. Si pensi all'Hazratbal nel distretto di Srinagar, nel Kashmir indiano, vale a dire al santuario che custodisce un pelo della barba del Profeta Muhammad (Mo-i Muqaddas): secondo la tradizione sarebbe stato portato lì nel XVIII secolo dal servitore di un ricco mercante. Questo luogo è meta di pellegrinaggio da parte di molti

<sup>61</sup> Cavendish (1994: 70).

<sup>62</sup> Cavendish (1994: 70).

fedeli musulmani, che da tutto il paese vi accorrono per assistere all'esposizione della reliquia a opera di un officiante nel venerdì successivo alla festa di Eid-e-Milad, con cui si celebra la nascita del Profeta.

Il desiderio di reliquie, l'importanza teologica e sociale a esse attribuita, va peraltro spiegata con la *trasfigurazione* a cui gli oggetti materiali vengono sottoposti nell'orizzonte di senso religioso. È stato al riguardo osservato: «Il pene maschile per l'ebreo o l'ostia di farina per il cristiano non sono soltanto un organo del corpo maschile o un composto organico edibile. Lo sguardo religioso li *trasfigura* e li trasforma in assi per la costruzione di esperienze, azioni, reti di significazione agite concretamente, che abitano e forgianno il mondo dell'esperienza. Entrambi sono *sempre* le stesse cose oggettive ma rappresentate in modi differenti. Essi *diventano* piuttosto *cose diverse*. (...) Ciò fa sì che la fede si spazializzi e, anzi, produca spazi diversi, idiomatici»<sup>63</sup>. La 'spazializzazione' della fede è proprio ciò che accade quando si distribuiscono reliquie nei *luoghi* sacri (come le chiese), che così "incorporano" strumenti e valori simbolici. In questo senso è proficuo sottrarsi alla limitante dicotomia tra lettura *intimista* e lettura *situazionista* della conversione religiosa, ossia a una divaricazione netta tra chi vede nella conversione un'esperienza puramente psicologica, spirituale, "del cuore", "dell'anima", e chi invece la ritiene costruita sulla produzione di senso a opera delle dinamiche comunicative e sociali<sup>64</sup>.

È vero, d'altra parte, che le interpretazioni della conversione – ma lo stesso può dirsi per l'esperienza religiosa *tout court* a essa successiva – formulate dalla psicologia, dalla sociologia, dall'antropologia otto e novecentesche, polarizzandosi in via esclusiva sul momento *interiore* o su quello *esteriore*, sono «frutto di un dualismo tipico della modernità occidentale, così come del pensiero cristiano sin dalle sue origini», dualismo al quale non è facile sottrarsi anche perché quando la fede «si istituzionalizza, generando proiezioni di senso incarnate in istituzioni sociali, *cuore* e *mondo* si scindono agli occhi degli osservatori. Ciò dipende dalla circostanza che le ortoprassi confessionali tendono a solidificarsi, a reificarsi in canoni comportamentali e comunicativi più o meno stabili. Il soggetto, a quel punto, può distinguersi dall'oggetto. Questa separazione è possibile, tuttavia, solo perché la contaminazione tra i due domini è già avvenuta. Spazio e significato si sono reciprocamente inseminati e modellati. A quel punto, è possibile distinguerli»<sup>65</sup>.

Per quanto riguarda i contesti non religiosi, caratterizzati da dinamiche non dissimili da quelle da ultimo accennate, secondo un'antica tradizione polacca si colloca il cuore di un personaggio insigne (come quello del poeta Mitzchievicsz o di Chopin) in luoghi in cui possa essere venerato. Non si tratta di un'usanza circoscritta alla Polonia: la salma del compositore belga Grétry è sepolta nel cimitero parigino di Père-Lachaise, ma il suo cuore si trova dentro una statua bronzea raffigurante lo stesso Grétry e collocata davanti all'Opera Royal de Wallonie a Liegi, sua città natale. Vi sono poi le

<sup>63</sup> Ricca (2016: 107).

<sup>64</sup> Ricca (2016: 96).

<sup>65</sup> Ricca (2016: 99-100). Interessante e fertile, alle pagine citate, l'analisi della conversione di san Paolo.

ciocche di capelli di Lucrezia Borgia conservate nella Biblioteca Ambrosiana di Milano. Si pensi, infine, alla mummia di Lenin, che il parlamentare comunista Oliviero Diliberto propose di trasferire in Italia quando nel 2007 il presidente russo Putin ventilò la concreta possibilità di chiudere il mausoleo dedicato al capo della Rivoluzione d'Ottobre.

Tornando però al cattolicesimo, l'abbondanza e varietà di reliquie sembra non avere eguali in altre confessioni e altri ambiti. La venerazione che esse ricevono crea talvolta imbarazzo alla Chiesa, variamente accusata di sfruttare la credulità di fedeli culturalmente poco attrezzati. Monsignor Slawomir Oder, postulatore della causa di beatificazione e canonizzazione di Giovanni Paolo II, si trovò a dover smentire la notizia che fossero in vendita su internet reliquie appartenenti a *Wojtyła*. La notizia iniziò a circolare dopo che il Vicariato di Roma aveva annunciato la possibilità, per i fedeli, di chiedere una reliquia *ex indumentis* del defunto pontefice. Quel che però non può essere smentito è che una compravendita di reliquie cattoliche esista. Difatti nel febbraio 2008 il Vaticano accusò eBay di praticare un «commercio blasfemo» perché sul noto sito di vendite-acquisti online era possibile acquistare articoli come il reliquiario di san Vincenzo de' paoli, un brandello di tunica di santa Rita da Cascia, frammenti ossei di sei santi in "offerta speciale" (430 euro). In quella circostanza il cardinale Saraiva Martins richiamò il can. 1190 che vieta la vendita delle reliquie «insigni» e di quelle onorate da grande pietà popolare. La distribuzione di reliquie non è vietata, deve però essere gratuita. Le reliquie, inoltre, sono autentiche (perlomeno fino a smentita tramite carbonio 14, e forse neppure, se si pone mente alla Sindone) solo se hanno ricevuto conferma da parte dell'autorità ecclesiastica con attestazione scritta (vi è perciò da credere che la gran parte di quelle acquistabili in Rete non lo sia). Conferma ecclesiastica che naturalmente sul piano scientifico lascia il tempo che trova, come dimostrano, in questo senso, almeno un paio di smentite più o meno clamorose.

Nel 2007, infatti, gli esami effettuati da un'équipe di studiosi europei, coordinata dal medico legale Philippe Charlier dell'ospedale Poincaré di Garches, rivelarono che le reliquie attribuite a Giovanna d'Arco<sup>66</sup> e presentate come autentiche nel 1867 (una costola, un frammento di lino, un femore di gatto, animale spesso bruciato nel rogo insieme alle presunte streghe perché ritenuto malefico) sono in realtà databili tra il VI e il III secolo a.C. e appartengono a una mummia egizia. La scoperta fu possibile anche grazie agli olfatti di due dei più famosi nasi dell'industria profumiera, Sylvaine Delacourte di Guerlain e Jean-Michel Duriez di Patou, i quali individuarono nel femore un aroma di vaniglia, prodotto dalla decomposizione - non dalla cremazione - del corpo. Il lino, inoltre, non era stato bruciato ma ricoperto di materiali come bitume e resina. In merito infine ai pollini di pino presenti nel tessuto, non ne esistevano di quella specie nel nord ovest della Normandia ai tempi in cui visse Giovanna d'Arco, mentre erano comunemente usati per l'imbalsamazione delle mummie in età pre-cristiana.

Sempre nel 2007 fu inoltre dimostrata l'erronea attribuzione di una reliquia a san Francesco. L'acceleratore di particelle del LABEC (Laboratorio di tecniche nucleari per i beni culturali)

<sup>66</sup> ... arsa sul rogo a Rouen nel 1431 e canonizzata dalla Chiesa cattolica nel 1920.

dell'INFN (Istituto Nazionale di Fisica Nucleare) analizzò una tunica conservata nella chiesa di Santa Croce a Firenze che si credeva fosse appartenuta al santo di Assisi, scoprendo come invece essa fosse stata realizzata decine di anni prima della sua morte. La pecora da cui era stata ricavata la lana per l'indumento era infatti vissuta, secondo gli esaminatori, tra gli ultimi anni dell'XI e la fine del XII secolo (la conversione di San Francesco risale al 1205-1206).

Il desiderio di reliquie si spiega in parte con un'esigenza religiosa di "toccare con mano" il passaggio, l'azione, la vita dei santi sulla Terra, individui talora ritenuti in ambito antropologico indispensabili alla fede<sup>67</sup>; ma in parte anche con un'attitudine verso il mistero divino che rivela tratti magici, come nel caso del miracolo della liquefazione del sangue di san Gennaro. Secondo la leggenda, esso avrebbe iniziato a sciogliersi ai tempi di Costantino I, ma la prima notizia documentata sulla presunta reliquia risale solo alla fine del '300. Oggi il sangue del santo si trova in due ampolle fissate all'interno di una piccola teca conservata nel Duomo di Napoli, città di cui egli è patrono 'principale'. Tre volte all'anno, durante una solenne cerimonia religiosa condotta dall'arcivescovo, i fedeli accorrono per assistere al prodigio, ritenuto di buon auspicio per il capoluogo campano, laddove invece la mancata liquefazione è presagio di eventi infausti. La Santa Sede, con opportuna cautela, ritiene che lo scioglimento del sangue non debba essere considerato necessariamente miracoloso. E in effetti tre ricercatori del CICAP (Comitato Italiano per il Controllo delle Affermazioni sul Paranormale) – Garlaschelli, Ramaccini e Della Sala – sono convinti di aver fornito prova dell'ottenibilità della liquefazione su basi puramente empiriche. Il loro scritto – una breve lettera pubblicata sull'autorevole rivista scientifica *Nature* nell'ottobre del 1991<sup>68</sup> – avanza la plausibile ipotesi che all'origine dell'apparente miracolo vi sia un fenomeno noto come 'tissotropia', secondo cui alcune sostanze (si pensi al ketchup) diventano più fluide se sottoposte a sollecitazione meccanica, come piccole scosse o vibrazioni, e ritornano allo stato precedente se lasciate immobili. I ricercatori riprodussero questo fenomeno con una sostanza tissotropica (di color rosso sangue) ottenuta utilizzando solo ingredienti e materiali reperibili all'epoca a cui risalirebbero le ampolle (cioè la fine del XIV secolo). L'ufficio stampa della curia di Napoli replicò chiedendo come mai a volte il sangue non si scioglia, mentre in altri casi si scioglia ancor prima che vengano prese in mano le ampolle. L'obiezione è pertinente. A ogni modo, un'analisi diretta del liquido non è possibile perché le autorità ecclesiastiche non ne hanno mai consentito il prelievo. Da ultimo, un ricercatore dell'università di Bari ha realizzato un'estesa ricerca proprio sul miracolo di san Gennaro<sup>69</sup>.

Il punto però è un altro. Per un ateo non vi è grande differenza, sempre che ve ne vi sia, tra 'vera' fede e superstizione. Si è accennato a Tommaso d'Aquino, ma molti altri, anche in tempi a noi più vicini, si sono affaticati nel tentativo di differenziare le due esperienze<sup>70</sup>. Alla fine, però, i criteri in

<sup>67</sup> Galasso (2009: 75).

<sup>68</sup> Garlaschelli, Ramaccini, Della Sala (1991: 507).

<sup>69</sup> de Ceglia (2016).

<sup>70</sup> Es. J. Mellot (1960).



base ai quali operare questo discernimento rimangono scarsamente condivisi. Se per un verso, a buon diritto, a molti un certo modo 'a-critico' di intendere la fede religiosa appare insoddisfacente perché troppo avulso dal pensiero razionale, per l'altro non si deve perdere di vista l'irriducibile diversità tra esperienza di fede e riflessione scientifica o filosofica, tra valori sacri ed etica laica. Tanto più avendo diversi studi di psicologia e di antropologia della religione suggerito in modo abbastanza persuasivo come l'ambito cognitivo religioso e la natura dei valori sacri differiscano dal ragionare analitico e da conoscenze fattuali, e che il fedele segue percorsi cognitivi estranei a quelli necessari a muoversi nella vita di ogni giorno<sup>71</sup>, anche se (per entrambe le tesi) non sono mancate voci di dissenso.<sup>72</sup> Ciò non significa – è bene precisarlo – che valori, utopie, ideologie quali i diritti umani o i vari *ismi* secolari (anarchismo, comunismo, fascismo, nazismo ecc.) abbiano natura *del tutto* diversa da quella delle fedi monoteistiche, essendo tali valori, utopie, ideologie anch'essi espressione di messianismo e dunque forme *sui generis* di salvezza dell'umanità. All'uomo contemporaneo, tuttavia, munito di una *forma mentis* improntata al pensiero razionale e plasmata dall'esigenza, anzi dalla pretesa di evidenze empiriche a supporto di quanto si afferma, certe credenze, di natura religiosa o meno, appaiono dettate da superstizione intesa quale aspettativa irrazionale che a un dato fatto o a una data azione consegua un preciso risultato che sul piano empirico è indipendente da quel fatto o da quell'azione: come, sul piano religioso, collegare una guarigione scientificamente inspiegabile a un'intensa preghiera, oppure, sul piano non religioso, temere eventi nefasti il venerdì 13 (o 17) o per aver versato dell'olio per terra o rotto uno specchio o ignorato una catena di sant'Antonio o poggiato un cappello sul letto. Per non parlare della superstizione forse più famosa di tutte: quella legata al vedersi attraversare la strada da un gatto nero, che verosimilmente risale all'epoca dei pirati saraceni, i quali erano soliti portare gatti nelle proprie navi per liberarsi dai topi (portatori di peste) o per mangiare gli stessi felini qualora in mare si fossero ritrovati a corto di cibo. Dopo lo sbarco dei pirati sulla terra ferma, i gatti non perdevano tempo a fuggire dalle navi. Sono ritenuti di malaugurio quelli dal pelo nero perché probabilmente i gatti portati dai saraceni erano spesso di questo colore. Per secoli, tra l'altro, prima dell'avvento del cristianesimo al potere i gatti erano stati oggetto di culto da parte dei pagani, fino a quando san Domenico non identificò il demonio in un gatto nero e papa Gregorio IX non emanò addirittura una bolla in cui si autorizzava lo sterminio *in nomine Dei* di tutti i gatti, di ogni foggia e colore. Quando nel XIV secolo, in una piccola cittadina francese, molte persone furono colpite da una malattia del sistema nervoso nota come 'Ballo di San Vito', la causa dell'epidemia venne attribuita ai gatti, e tutti quelli catturati in paese finirono arsi vivi nella piazza principale. A Ypres, città belga delle Fiandre, una festa annuale consisteva nel gettare gatti vivi da una torre, tradizione che sopravvive ancora oggi con gatti finti. Non sono peraltro mancate civiltà adoratrici del gatto, come quella egizia.

---

<sup>71</sup> Van Leeuwen (2014).

<sup>72</sup> Boudry - Coyne (2014).

Sarebbe tuttavia un errore pensare che credenze del genere siano relegate a un remoto passato. Non solo perché l'oroscopo è un'affollata e 'interclassista' passione del presente, ma perché più in generale la superstizione, come prima definita, è propria del genere umano e a ben guardare anche del mondo animale. L'uomo vuole trovare *nessi, narrazioni, spiegazioni* anche dove non ce ne sono, come sembrano dimostrare diversi studi psicologici e neuroscientifici. Non esistono evidenze empiriche in base alle quali asserire che dalla struttura del cervello derivino inevitabilmente comportamenti superstiziosi, eppure non si può che restare sconcertati nell'apprendere i risultati di alcuni esperimenti condotti negli ultimi anni. Per esempio quello in cui si preparò una stanza con un tavolo su cui erano state poste tre leve. Sulla parete davanti al tavolo vi era un contatore collegato a un computer, che avrebbe dovuto farlo scattare a intervalli prestabiliti. Alcuni studenti universitari furono reclutati come volontari: dovevano cercare di guadagnare dei punti, ma non fu loro spiegato in che modo. Non sapevano che il contatore si sarebbe attivato in modo del tutto indipendente dalle loro azioni: ed ecco che comparvero comportamenti irrazionali alla maniera osservata nei piccioni in un altro esperimento in cui al posto dei punti l'obiettivo era conquistare del cibo<sup>73</sup>.

#### **4. L'ingannevole antinomia tra magia e religione. Il magico-religioso e il pensiero scientifico.**

Il magistero cattolico, come si è visto, pressoché da sempre ha rivolto un'inquieta attenzione alla magia e al richiamo che essa può esercitare sui cristiani, con alcune distorsioni ottiche frutto di un'indebita, e forse in parte inconsapevole, equivalenza tra il crescente abbandono della pratica della fede in Occidente e il successo dei "nuovi movimenti religiosi" (i quali, come la Wicca, possono includere la pratica della magia). Alcuni hanno però evidenziato che una rinfocolata osservazione magisteriale delle prassi magiche avrebbe preso piede grosso modo a partire dalla fine degli anni '80 del secolo scorso. Certamente, intorno alla metà del XIX secolo la Chiesa aveva affrontato lo spiritismo - che con la magia non va confuso - perché all'epoca esso aveva visto nascere un notevole interesse, anche operativo, intorno a sé, in seguito lievemente appannatosi ma mai scomparso. Valutato nel complesso, tuttavia, l'intervento magisteriale, ottocentesco e novecentesco, non è stato innovativo ma si è limitato a ribadire e affinare, con qualche inevitabile ma marginale svecchiamento, la dottrina tradizionale della Chiesa in materia di superstizione. Nel far questo, esso si è sforzato di fornire, anche in ordine sparso e sul piano prettamente pastorale, alcune indicazioni pratiche per incidere sulle cause di fondo del desiderio di soluzioni magiche alle proprie angosce esistenziali, non di rado - va detto - cedendo a semplificazioni descrittive dei fenomeni e ad allarmismi eccessivi.

In alcuni casi - come in quello, qui di seguito, di un frate minore conventuale che insegna teologia - si asserisce che «nell'Occidente prospero, postmoderno e postcristiano, il ritorno del sacro si configura con una caratteristica di utilitarismo», ossia: mentre «il cristiano si mette a servizio di Dio,

---

<sup>73</sup> Ono (1987: 261-271).

l'uomo che crede nella magia cercherà invece di mettere anche Dio al suo servizio, o qualunque altra "potenza" possa, di volta in volta, risultare utile allo scopo da perseguire». <sup>74</sup> Tale atteggiamento, non sempre consapevole, verrebbe «assorbito dalla cultura in cui si è immersi, cultura che colloca l'individuo e la sua libertà al centro del mondo, e innalza i desideri del singolo, soprattutto quelli legati alla salute e alla "qualità della vita", al di sopra di ogni bene comune. Per questo gli appelli del magistero sono intesi a chiarire il rapporto fra Dio e l'uomo e fra l'uomo e il suo simile, richiamando al popolo cristiano i fondamentali concetti di provvidenza e del primato di un Dio non strumentalizzabile né mediante pratiche scopertamente magiche, né con l'uso magico delle pratiche religiose, il quale in realtà (sotto apparenze di devozione) mostra preoccupazioni ben diverse dalla gloria di Dio» <sup>75</sup>.

Alcune obiezioni. Ridurre la magia a un "utilitarismo soprannaturale" per mezzo di una saldatura concettuale con l'utilitarismo economico che connota la società contemporanea è fuorviante, foss'anche solo in seguito a un confronto sinottico con l'atteggiamento del cristiano. Certamente l'utilitarismo è stato ricollegato al cd. 'disincanto' del mondo e all'affermazione (definitiva?) di una concezione 'tecnicistica' del vivere: ma non si può liquidare la prassi magica come se si trattasse di un epifenomeno della secolarizzazione. La magia è disciplina antichissima, e oltretutto in origine non vi è quasi distinzione tra essa e la religione. Si pensi alla Legge delle XII Tavole (451/450 a.C.): essa non solo sembra trattare religione e magia come un tutt'uno, ma mostra una connessione tra diritto, da una parte, e religione/magia, dall'altra, anziché separare questi due macroambiti come inizierà a fare in seguito la scienza giuridica romana. Tramite la magia era infatti possibile commettere un reato, che ovviamente non consisteva in raggiri di sorta, come accade oggi, ma nella produzione di effetti materiali negativi a danno della vittima dell'azione magica: «Qui malum carmen incantassit (...)» («chi canti un maleficio», «chi faccia un incantesimo malefico», «chi pronunci una formula magica contro qualcuno») <sup>76</sup>; «Qui fruges excantassit (...) neve alienam segetem pellegeris» («Chi si appropriasse con la magia del raccolto o del grano di un altro [...]») <sup>77</sup>, formule poi entrambe riprese da Plinio il Vecchio con espresso riferimento alle XII Tavole <sup>78</sup>. La distinzione - avente ragioni teologico-politiche - tra magia e religione si è progressivamente delineata e consolidata transitando per molteplici diversificazioni geografico-culturali, sicché in non pochi casi, anche nell'Occidente moderno, entrambe sono rimaste imparentate («Magia e religione non sono termini inconciliabili se non nel preciso percorso storico della cultura occidentale» <sup>79</sup>). D'altra parte, tutt'e due condividono un dato essenziale: offrono soluzioni non razionali per far fronte a situazioni di crisi.

<sup>74</sup> Ratti (2003).

<sup>75</sup> Ivi.

<sup>76</sup> Tav. VIII, 1.

<sup>77</sup> Tav. VIII, 8.

<sup>78</sup> Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* (77-78 d.C., liber XXVIII, iv, 18).

<sup>79</sup> Scarpi (1996:362).

Irrazionalità da intendere nel senso, non necessariamente deteriore, di andare non ‘contro’ ma ‘oltre’ la ragione.

Osservava già Bacone (credente nella stregoneria) che l’operare magico mostrava la predominanza del “genio del singolo”, una certa qual ‘segretezza’, e l’assenza di quel ‘metodo’ condiviso o condivisibile, intersoggettivo e comunicabile, proprio delle ‘scienze’ e dunque della tecnica<sup>80</sup>. È stata però l’antropologia, forse più di altre discipline, a interrogarsi a fondo sulla parentela tra magia e religione.

Arnold Van Gennep, noto studioso francese dei “riti di passaggio”, agli inizi del secolo scorso fondeva le due esperienze nel termine «magico-religieux» (o «magico-religieuse») – termine poi fatto proprio anche da Mircea Eliade in uno studio degli anni ’50<sup>81</sup> – convinto che le tecniche magiche siano cerimonie religiose trasformative: magia e religione non potrebbero venir divise, costituendo l’una (la religione) l’aspetto teorico e l’altra (la magia) quello pratico della stessa esperienza: «Ces théories constituent la religion, dont j’appelle la technique (cérémonies, rites, culte) magie. Comme cette pratique et cette théorie sont indissolubles, la théorie sans la pratique devenant la métaphysique, et la pratique fondée sur une autre théorie devenant la science, j’emploierai toujours l’adjectif magico-religieux»<sup>82</sup>. Il fatto che senza la pratica la teoria divenga metafisica, mentre la pratica senza la teoria (religiosa) diventi scienza, spiegherebbe quindi, per un verso, come mai l’attitudine magica non sia mai del tutto scomparsa – nemmeno in chi (con convinzione e consapevolezza variabili) abbracci una religione rivelata; per l’altro, per quale ragione non sia facile, anche sul piano della politica ecclesiastica, decidere come comportarsi nei confronti della religiosità popolare, ossia se adottare una posizione di intransigente repressione – con il rischio di indebolire non solo la religiosità *folk* ma la religiosità *tout court* (se non altro quella interessata alla rivelazione cristiana) – oppure un atteggiamento di maggior accondiscendenza, sopportando *obtorto collo* ‘deragliamenti’ teologico-liturgici che, per quanto indice di vitalità spirituale, sono in buona misura estranei a un cattolicesimo affinatosi del corso di quasi due millenni di lavoro dottrinale e di concili, e sempre più scettico verso il prodigioso, lo spettacolare, il *totalmente* avulso dalla verifica scientifica. In buona misura, si è detto; non per intero.

Intorno alla metà del secolo scorso Ernesto De Martino era dell’idea che la magia popolare potesse ancora avere, nel meridione, legami più o meno stretti con il cattolicesimo. Egli scriveva in particolare che «le ‘sopravvivenze’ magiche lucane o genericamente meridionali pur ‘vivono’ in qualche modo e assolvono, nella società data, a una lor propria funzione: e finché ‘vivono’ – sia pure per gruppi umani circoscritti – serbano una tal quale coordinazione con le forme egemoniche di vita culturale, a cominciare da quella forma egemonica religiosa che è il cattolicesimo, con le sue tante volte sottolineate accentuazioni di ‘esteriorità’, di ‘paganesimo’ e di ‘magia’ (...). (...) raccordi tra magia

<sup>80</sup> Rossi (1981: 50-51).

<sup>81</sup> Eliade (2004).

<sup>82</sup> Van Gennep (1981: 22).

e forma egemonica di vita religiosa sono palesi (...) nelle preghiere private extraliturghiche, nel culto delle reliquie, nel corso dei pellegrinaggi ai santuari mariani (...), nelle guarigioni miracolose (...): e tuttavia anche qui non si deve dimenticare che questa 'magia' è almeno potenzialmente mediatrice di valori cristiani, sia pure in modo estremamente angusto ed elementare»<sup>83</sup>. In seguito Ronald L. Grimes, antropologo statunitense esperto di studi sulla ritualità, con riferimento in particolare alla preghiera si è detto convinto che se pregando si ambisce a ottenere un determinato risultato (come una guarigione), la preghiera in questione è magica, altrimenti essa è esortatoria o cerimoniale<sup>84</sup>.

Si può certamente parlare, oggi, di "ritorno della magia": ma con un'espressione del genere si deve intendere più che altro l'aumento di visibilità dell'interesse per la magia che si è osservato negli ultimi decenni. Le profezie positivistiche avevano spinto molti ad attendersi un progressivo e inarrestabile abbandono delle 'superstizioni' del passato, poco importa se di natura magica o religiosa. Si pensi al *Golden Bough* (1890) di James Frazer, che individuava i tre momenti cronologico-culturali della magia, della religione e infine della scienza. Commentando quest'opera famosa, Hubert e Mauss definivano la magia, nell'idea che ne aveva Frazer, «una specie di scienza prima della scienza» o «il primo gradino della evoluzione mentale che ci sia dato di supporre o di constatare»<sup>85</sup>. Tale tesi, vale a dire il considerare «la storia delle culture umane secondo stadi di successive fasi di sviluppo dalle più arcaiche e primitive a quelle più perfette ed evolute, dai primi incerti elementi che costituiscono la magia alla progressiva chiarezza che va dalla religione alla vera e propria scienza come confortante superamento degli errori magici e religiosi»<sup>86</sup>, è ormai ritenuta generalmente errata poiché essa, in quanto si poneva sulla scia dell'evoluzionismo darwiniano e del positivismo comtiano, portava Frazer a «una evidente incomprendimento o misinterpretazione delle culture altre»<sup>87</sup>, che illuministicamente gli appaiono, e vengono da lui presentate, come viziate da 'errori'. Da qui anche il severo giudizio (per quanto in parte anglofobo) di Wittgenstein. Già al suo apparire, peraltro, l'etnologo inglese Edwin Sidney Hartland, in uno studio intitolato *The Relations between Religion and Magic*, aveva disapprovato la distinzione tra religione e magia proposta da Frazer, ritenendo che queste si fondino sulla stessa esperienza, differenziandosi solo in via secondaria per il fatto che nella religione prevarrebbe un atteggiamento 'passivo' di fronte al *mana* (qui nel senso di "forza soprannaturale"), subito dal sacerdote; nella magia, invece, prevarrebbe un atteggiamento 'attivo', il mago accumulerebbe il *mana*, possedendolo anziché venirne posseduto<sup>88</sup>. Argomentazione che verrà più volte ripresa da altri in seguito. Di recente, in tal senso, la magia è stata definita da uno storico che si è a più riprese occupato

---

<sup>83</sup> De Martino (2008: 118-120).

<sup>84</sup> Grimes (1982: 45).

<sup>85</sup> Hubert - Mauss (1965: 6-7).

<sup>86</sup> Di Nola (2007: 12).

<sup>87</sup> Ivi.

<sup>88</sup> Hartland (1914: 26-65).

del tema come «il tentativo di esercitare un potere mediante azioni che vengono credute possedere un'influenza diretta e automatica sull'uomo, la natura e il divino»<sup>89</sup>.

A un destino non diverso da quello riservato al *Golden Bough* è andata incontro la tesi di Edward Burnett Tylor, primo titolare di una cattedra di antropologia nel Regno Unito a fine '800, secondo cui l'*animismo* costituirebbe la prima fase del pensiero religioso (o perfino del pensiero e basta), prima che questo si evolvesse nel feticismo, nel politeismo e quindi del monoteismo. Di recente ha preso corpo una sorta di "seconda giovinezza" dell'*animismo*, anche se – ha osservato opportunamente un antropologo – il *neoanimismo* differisce contenutisticamente, e per elementi non secondari, dall'*animismo* classico<sup>90</sup>. In ogni caso – chiarisce altrettanto opportunamente un sociologo – l'*animismo*, «cioè il convincimento che non esista distinzione tra gli esseri viventi e il mondo naturale», finisce per «riemergere in certi tratti del mondo contemporaneo, come nella superstizione», e più in generale non «si presenta più come un'eredità primitiva»<sup>91</sup>.

Un recente numero di «MicroMega» ha affrontato il tema de "Gli intellettuali e la religione", rispolverando un questionario sottoposto nel 1950 dalla rivista americana «Partisan Review», appunto, a vari intellettuali del tempo (Arendt, Auden, Dewey, Graves, Maritain, Tillich e altri) e rivolgendolo a omologhi (soprattutto italiani) attuali. Due delle domande del questionario vertevano su: 1) Quali fossero le cause del «ritorno sulla scena della religione»; 2) Per quale motivo «la religione risulta oggi per la mente dell'uomo moderno qualcosa di più accettabile di quanto non lo fosse in passato»<sup>92</sup>. Tra gli interpellati dell'epoca, Hannah Arendt minimizzava il 'ritorno' del religioso e sottolineava come il «fatto storico fondamentale» fosse che «una stragrande maggioranza di persone ha smesso di credere in un Giudizio Universale che dovrebbe avvenire alla fine dei tempi»; tuttavia non pensava che tali persone fossero più inclini ad abbracciare la mentalità scientifica, e anzi ravvisava una «spaventosa credulità dei moderni»<sup>93</sup>. Jacques Maritain si diceva invece convinto che a far vacillare l'apparente dominio del pensiero scientifico – e dell'idea di salvezza tramite la scienza che esso porta con sé – fosse stato il lancio di bombe atomiche<sup>94</sup>. Oggi il filosofo della scienza ed epistemologo Telmo Pievani lamenta nel XXI secolo «la diffusione delle credenze più assurde in bufale esoteriche, magie superstiziose, misteri immateriali ed entità trascendenti di ogni tipo»<sup>95</sup>, insomma un «florilegio di umana insipienza»<sup>96</sup>; il fisico Carlo Rovelli contesta il supposto 'ritorno' del religioso, non perché il religioso non sia mai andato via ma perché all'inizio del XX secolo atei e agnostici assommavano allo 0,2% della popolazione mondiale, mentre nel 2010 erano diventati l'11,8%, quasi un miliardo di

<sup>89</sup> Cavendish (1994: 5).

<sup>90</sup> Favole (2016: 44-45).

<sup>91</sup> Bordoni (2016: 45).

<sup>92</sup> «MicroMega» (2017: 10).

<sup>93</sup> Arendt (2017: 14).

<sup>94</sup> Maritain (2017: 22).

<sup>95</sup> Pievani (2017: 26-27).

<sup>96</sup> Pievani (2017: 27).

individui<sup>97</sup>; Massimo Cacciari, dal canto suo, non vede un particolare interesse per il religioso, comunque ne rimarca la vaghezza e ne mette in dubbio la sostanza<sup>98</sup>; la psicanalista Simona Argentieri evidenzia invece una «scomoda verità contro-intuitiva», ossia «che la razionalità, la logica, l'intelletto non sono mai stati strumenti efficaci per contrastare il pensiero religioso e le convinzioni fideistiche. Sperare negli strumenti della ragione per promuovere la libertà della mente e per superare il pensiero magico arcaico è un'illusione tardo-illuministica», perché la fede o l'assenza di fede «non si giocano sul piano dell'intelligenza, né su quello della cultura o della conoscenza scientifica. Ciò che determina l'orientamento di ciascuno (...) è piuttosto un complesso negoziato a livello inconscio tra angosce e bisogni, desideri e operazioni psicologiche difensive, nel quale (...) le parti più evolute della mente possono andare al servizio di quelle più primitive, offrendo loro le vesti di elevate e nobili argomentazioni»<sup>99</sup>; pertanto negli «slittamenti mistici della nostra cultura» andrebbe visto più che altro «un anelito trascendente, una regressione al pensiero magico, alla coesistenza maligna di credulità illimitata e diffidenza sistematica»<sup>100</sup>.

Questa breve e parziale carrellata di opinioni – tra loro non dissimili anche se appartenenti a secoli diversi – ha il solo scopo di segnalare come la discussione intorno all'idea di un incedere inarrestabile delle scoperte scientifiche, delle innovazioni tecniche e del 'progresso' culturale che a esse avrebbe dovuto far seguito, ha visto e vede più di un 'intellettuale' convinto che il pensare magico-religioso appartenga a una fase storica o a un modo di pensare meno evoluti rispetto agli approdi della modernità, o forse della contemporaneità. Significa che Frazer avesse ragione? No, perché in *Golden Bough* egli cede comunque a un'impostazione positivista che compromette in buona misura l'imparzialità e la correttezza scientifica dell'opera. E in realtà, forse, lo stesso pensiero dell'antropologo scozzese è rimasto vittima di una certa semplificazione o più probabilmente ha subito una parziale ritrattazione alla quale non è stata prestata la dovuta attenzione. *L'avvocato del diavolo*, libro pubblicato da Frazer nel 1909, rappresenta in tal senso «una sorta di riscatto dell'autore dalle accuse di evolucionismo eurocentrico»<sup>101</sup>. Egli non dubita del maggior grado di avanzamento – rispetto alle società tribali – della società europea emersa dalla modernità, ma osserva che essa non è priva di credenze superstiziose (ne offre numerosi esempi). Sicché – così Mario Ricca – la «sua voce d'antropologo, in qualche modo, finisce per mettere l'uomo occidentale di fronte allo specchio delle superstizioni che egli stesso articola nei confronti di coloro che giudica primitivi. Esce allo scoperto, così, lo stregone che è in noi»<sup>102</sup>. Se è effettivamente così, diventa assai interessante chiedersi se la causa di ciò sia soltanto un atteggiamento incoerente dell'europeo moderno o se piuttosto la

---

<sup>97</sup> Rovelli (2017: 49).

<sup>98</sup> Cacciari (2017: 60).

<sup>99</sup> Argentieri (2017: 63-64).

<sup>100</sup> Argentieri (2017: 66).

<sup>101</sup> Ricca (2015, 103).

<sup>102</sup> Ricca (2015, 104).

superstizione non sia «acquartierata all'interno dello stesso pensiero moderno, dei suoi paradigmi epistemologici ufficiali, nella logica della scoperta scientifica, nel suo modo di affrontare le questioni etiche»<sup>103</sup>. A questo interrogativo Ricca risponde che pure la cultura scientifica e la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani *possono* diventare forme di superstizione. La prima – si argomenta – aspira a ‘capire’ la Natura per poterla ‘controllare’, controllo rispetto al quale la convinzione che esista un ‘ordine’ è alimento dell’attività di ricerca; i secondi avrebbero per scopo il perseguimento di un ordine morale e giuridico che le ‘cattive’ azioni degli uomini danneggiano e mettono a rischio<sup>104</sup>. Il disordine viene ritenuto un’eccezione all’interno di un mondo visto, illusoriamente, come complessivamente e intimamente ordinato. Di conseguenza anche proclamare l’esistenza di un disordine, come fa per esempio il principio di indeterminazione di Heisenberg a livello subatomico, rappresenta sul piano sistematico una forma di ordine, di comprensione, una ‘presa’ psicologica e pertanto anche pratica sulla realtà. Ciò che conta non è il paradigma in sé ma il fatto di identificarlo. Si tratta «di una fede radicata, di fronte alla quale le petulanti lamentele del c.d. pensiero post-moderno sembrano solo il riflesso di un’umanità capricciosa»<sup>105</sup>. Il pericolo di scivolare nella superstizione discende dunque dal credere che tanto i diritti umani quanto il metodo scientifico siano in grado di svelare e di promuovere un ordine ‘naturale’, perché lo sforzo teorico volto ad attribuire alla scienza o ai diritti universali la capacità o la funzione di indicare una ‘verità’ che sarebbe qualitativamente superiore rispetto alle ‘mere’ superstizioni di matrice magica o religiosa (se ci si vuole limitare a questi ambiti) è destinato a rivelarsi vano: a meno di non ricorrere ad assiomi, ogni asserzione veritativa può avere senso solo all’interno di uno specifico orizzonte epistemologico, si tratti di quello della scienza, dei diritti umani, della magia o della teologia. Il fatto che la ‘verità’ scientifica o giuridica sia soltanto asseribilità verificata ricorrendo a parametri inevitabilmente connotati da ‘valori’ non squalifica peraltro l’analiticità *relativa* che si dispiega all’interno del più ampio contesto del modo di conoscere umano. E se – precisa Ricca – la verità come “asseribilità garantita da valori” sembra ridurre la nostra esperienza a sogno, non per questo va cestinata; neppure, però, va scambiata per ‘verità’ a-valoriale e assoluta. Sognare non è sbagliato, ma l’uomo «non deve farsi ubriacare dalla sua capacità di realizzare in parte quel che intravede nelle sue divagazioni oniriche. Scambiare l’artefatto per il corso naturale delle cose può essere un errore fatale alla sopravvivenza stessa dei sogni (almeno in parte) realizzati»<sup>106</sup>. Quel che si è acquisito, nella ricerca scientifica o nella riflessione giuridica (e nella sua traduzione legislativo-giurisprudenziale), «non è mai garantito da se stesso o da un ordine naturale. Come ogni artificio, frutto di un sogno, necessita di cura per mantenersi “realtà”. È in questa forbice, eterna, tra effettività e possibilità sia del male sia del bene – comunque questi vengano intesi – che si distende ed è destinata a dibattersi l’esistenza

---

<sup>103</sup> Ricca (2015, 104-105).

<sup>104</sup> Ricca (2015, 107-114).

<sup>105</sup> Ricca (2015, 108).

<sup>106</sup> Ricca (2015, 113).



dell'umanità. La sua storia è la sequenza dei tentativi di colmare questo divario, di comprendere i modi per navigare tra le sue sponde mobili»<sup>107</sup>.

In precedenza uno storico delle religioni aveva osservato che quando «il codice istituzionale interpretativo proposto dalla scienza viene meno o mostra i suoi limiti e così pure quando la “religione” esprime il proprio oggetto in una lontananza invalicabile, ecco riemergere il “magico”, surrogato insieme di “religioso” e di “scientifico”»<sup>108</sup>. Pertanto, «l'illusione di un mondo ormai liberatosi dai vincoli della “religione” e finalmente approdato alla “scienza”, un'illusione che alla fine del secolo scorso dominava le menti illuminate di molti pensatori, l'illusione di una “scienza” filantropicamente protesa alla conquista di sempre nuove mete, si dissolve di fronte alla sua connivenza con le forme di dominio ideologico e politico, ma anche di fronte alle sempre più concrete insufficienze dello stesso pensiero scientifico, incapace ormai di negare che i suoi processi logici spesso non sono altro che frutto di convenzione»<sup>109</sup>. La stessa magia, dal canto suo, «in ultima istanza non è che una delle tante forme di conoscenza che traggono origine dal confronto diretto con il mondo circostante. (...) È uno strumento attraverso il quale viene esorcizzato il pericolo di perdersi nel mondo, conferendo a quest'ultimo un senso e un valore, come voleva De Martino»<sup>110</sup>. Poiché nessun sapere dispone di codici tramite cui individuare e decifrare un ipotetico ordine naturale, è inevitabile che, nel ‘mercato’ delle interpretazioni del mondo, magia, religione, scienza e diritto (ed etica) si pongano sullo stesso piano, quali opzioni ermeneutico-epistemologiche in competizione (comunque in buona misura alternative) tra loro. E si tratta di una competizione che, com'è noto, nel corso della storia ha assunto intensità e toni drammatici. D'altro canto ogni cultura «ha prodotto un suo più o meno coerente sistema di rappresentazione del mondo, che lo rende comprensibile e accettabile, ma che tende anche a escludere ogni altra alternativa produzione di significato, giacché più significati possono ingenerare una crisi destabilizzante. (...) Tradotta in termini politici questa prospettiva configura ogni cultura come antidemocratica; in termini antropologici essa diventa una difesa dell'identità; in ogni caso l'appropriazione del mondo che essa presume non può tollerare la presenza di nicchie alternative che non siano istituzionali»<sup>111</sup>.

Non è tuttavia auspicabile scivolare in un indifferentismo che mal si concilia con la Storia. Ossia: pur essendo magia, religione e scienza strumenti diversi di interpretazione del mondo che condividono la mancanza di chiavi di comprensione ‘oggettiva’, si dovrebbe riconoscere che i tre ambiti si sono intersecati molte volte. La scienza (ma non solo essa: basti menzionare il pensiero greco) ha condizionato e modificato ripetutamente la teologia, come dimostra, per esempio, il fatto che l'esegesi biblica abbia abbandonato, sia pur tardivamente, la pretesa di ricavare conoscenze

<sup>107</sup> Ricca (2015, 103).

<sup>108</sup> Scarpi (1996: 361).

<sup>109</sup> Scarpi (1996: 362).

<sup>110</sup> Scarpi (1996: 361).

<sup>111</sup> Scarpi (1996: 362).

naturalistiche dai testi sacri. Ancora nell'enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950) si riafferma la dottrina secondo cui il peccato originale è frutto di una disobbedienza commessa da Adamo «individualmente e personalmente» e si rigetta il 'poligenismo' (o 'polifiletismo'<sup>112</sup>), cioè l'idea secondo cui dopo Adamo sono esistiti sul nostro pianeta uomini che non hanno avuto origine da lui e da Eva intesi quali progenitori biologici di tutta l'umanità<sup>113</sup>. Sarebbero state sufficienti le acquisizioni prodotte già all'epoca dalla biologia evolutiva per scartare questo modo di interpretare il libro della *Genesi*. Di certo oggi, dopo le rivoluzioni provocate dalla biologia molecolare (che hanno eliminato le residue incertezze sul meccanismo della selezione naturale), Adamo ed Eva vengono ritenuti figure dal valore unicamente (pur altamente) letterario-simbolico-teologico. Ma tant'è: per diciannove secoli quella ribadita da Pio XII è stata una 'verità' teologica del magistero cattolico sull'origine dell'uomo.

Per quale motivo in casi del genere il pensiero religioso 'ceda' alla scienza è variamente spiegabile (o inspiegabile). Le motivazioni possono essere, latamente, di ordine politico-culturale, legate cioè ai mutamenti plurisecolari dell'assetto istituzionale (soprattutto) europeo e alle dinamiche tra produzione di conoscenza ed esercizio dell'autorità. Oppure potrebbe darsi che il pensare scientifico possieda una speciale forza persuasiva che lo porta quasi inevitabilmente a condizionare altre forme del pensiero. Non è infine da escludere che la spiegazione sia più 'concreta' e che abbia ragione Bertrand Russell quando afferma che la mentalità scientifica si diffuse «non grazie ad argomentazioni ben definite ma in ragione della insostenibilità globale del modo di pensare che era stato naturale prima dell'età del razionalismo»<sup>114</sup> (con "insostenibilità globale" egli intende la conflittualità provocata dall'irrazionalità e dall'intolleranza delle società di epoca pre-moderna e pre-scientifica). Lo stesso filosofo e matematico britannico, d'altro canto, considera la scienza «una forza rivoluzionaria incredibilmente potente»<sup>115</sup>, e ritiene che sia stata nel suo insieme la "mentalità scientifica" emersa dagli studi di alcune grandi menti del XVII secolo a causare «la decadenza della credenza nei prodigi, nella stregoneria, nella possessione diabolica, e via dicendo»<sup>116</sup>.

Certamente la diversità tra l'idea di 'verità' fatta propria, rispettivamente, dalla religione (e dalla magia) e dalla scienza è marcata e non è facile trovare una conciliazione. Richard Feynman, tra i massimi fisici teorici del secolo scorso, ha scritto nel testo di una conferenza del 1963: «Noi scienziati (...) sappiamo che è possibile vivere senza sapere le risposte. Mi sento dire: "Come fai a vivere senza sapere?". Non capisco cosa intendano. Io vivo sempre senza risposte. È facile. Quello che voglio sapere è come si arriva alla conoscenza»<sup>117</sup>. Considerazioni del genere aiutano a chiarire ulteriormente come

---

<sup>112</sup> Sono entrambi termini (e concetti) teologici.

<sup>113</sup> Pio XII (1950).

<sup>114</sup> Russell (2005: 31).

<sup>115</sup> Russell (2005: 27).

<sup>116</sup> Russell (2005: 32).

<sup>117</sup> Feynman (2013: 36-37).

per il pensare scientifico conti più il *modo* in cui andare alla ricerca delle risposte (scientifiche) che non le risposte stesse (queste possono esservi oppure no, avere un alto grado di accuratezza o meno). Esse contribuiscono, cioè, a far luce sulla marcata eterogeneità tra fede religiosa e pensiero scientifico quanto a presupposti ed esiti epistemologici: la prima, a differenza del secondo, non può fare a meno di risposte, che spesso, a causa dell'esistenza e della cogenza di testi sacri di origine divina, vengono date *prima* di essere cercate, si impongono come imperativi – sebbene in una certa misura esse stesse fonte di domande – variamente interpretabili e comunque da interpretare, e ai quali, in un modo o nell'altro, va dato *assenso* e prestata *obbedienza*. Detto diversamente: la verità religiosa – se non altro per quanto riguarda le religioni con proiezioni trascendenti – è *metafisica* e 'infalsificabile', pur non rifiutando *in toto* il pensiero logico-razionale (si pensi, per il magistero cattolico, a *Fides et Ratio*, 1998); sgorga e acquista contenuto, giustificazione e obbligatorietà da un'*alterità* gerarchicamente sovraordinata, ciò da cui discende il suo carattere di (o la sua aspirazione all') *assolutezza*. Quella magica – come si dirà meglio più avanti – condivide in parte con la verità religiosa la convinzione che esistano 'agenti' o 'energie' trascendenti, rispetto ai quali essa non contempla però alcun dovere di sottomissione e di obbedienza, rigettando inoltre il pensare logico-razionale. Quella scientifica, infine, fa a meno di interazioni con dimensioni ultraterrene ed è *metodica* e *statistico-probabilistica*, risiede nel *processo*, è 'falsificabile' e dunque revocabile, è relativa, e può mancare quando l'esperimento non convalida la teoria, che rimane quindi solo un'ipotesi più o meno *plausibile*<sup>118</sup>. Questi connotati non rendono la verità scientifica necessariamente 'approssimativa' in senso deteriore, né implicano che, offrendo più o meno elevate probabilità ma non certezze assolute ed eterne (Popper paragona la struttura delle teorie scientifiche a un edificio costruito su palafitte<sup>119</sup>), su di essa non si possa fare affidamento: sta proprio qui, nella flessibilità, nella tendenziale libertà dai pregiudizi, nella spiccata ricettività alle nuove informazioni e ai nuovi approcci e tecniche conoscitivi, la sua forza epistemologica. Ed è proprio per tale esigenza di evidenze *quasi* inoppugnabili, pur sempre all'interno del paradigma scientifico, che anche momenti di svolta epocali – come l'accettazione 'definitiva'<sup>120</sup> della teoria eliocentrica o di quella evolucionistica – ebbero bisogno di tempo per maturare e consolidarsi, grazie al sommarsi di formulazioni teoriche adeguate e di verifiche sperimentali altamente affidabili.

Tutto ciò fa sì, tra l'altro, che gli scienziati si trovino spesso a disagio nel ricorrere al concetto di 'verità' per descrivere quel che per loro è sufficientemente assodato (perlomeno) in un determinato momento della storia della conoscenza scientifica. Essi preferiscono parlare di *modelli* e di certezze sorrette da un elevato grado di attendibilità. Com'è noto, in campo filosofico è opera del

<sup>118</sup> Osserva Popper (1970: 311): «non il possesso della conoscenza, della verità irrefutabile, fa l'uomo di scienza, ma la ricerca critica, persistente e inquieta, della verità».

<sup>119</sup> Popper (1970: 107-108).

<sup>120</sup> Per esigenze di brevità si fa qui torto alla complessità del concetto scientifico di *definitività*. Per approfondimenti si veda almeno Heisenberg (1985: 51-54).

pragmatismo lo sforzo concettuale volto a sostituire (in estrema sintesi) al concetto di ‘verità’ quello di ‘utilità’. In ottica pragmatistica, ciò che permette alle teorie scientifiche di imporsi per un periodo più o meno lungo – visto che esse col tempo si modificano o vengono abbandonate – è il fatto di ‘funzionare’ per i nostri scopi. Si tratta di un’epistemologia che Russell considera «una forma di insana megalomania» e di «follia» conseguente al trionfo della tecnica scientifica del ’900<sup>121</sup>. Sia effettivamente così o meno, è stato osservato di recente che la scienza «certamente è sapere calcolante, sapere che misura e che quantifica ciò cui si applica, ossia la realtà, ed esclude da sé ciò che non si lascia né misurare né quantificare (...). Ma questo non significa, con buona pace di Heidegger, che la scienza non abbia a che fare con la verità. Al contrario, è in nome della verità ed è grazie alla verità che il mondo può essere conosciuto per mezzo del calcolo, per giunta una verità che è bensì costruita dalla mente ma sussiste fuori della mente, e infatti continua a esser tale anche se non pensata da nessuno. La conoscenza scientifica arriva a dire né più né meno come stanno effettivamente le cose»<sup>122</sup>. Non si tratta di una posizione del tutto isolata, ma va comunque notato come nessun imbarazzo nel parlare di ‘verità’ sperimentino le religioni, in particolare quelle rivelate. Scrive al riguardo Jacques Maritain che la religione «è niente, anzi, meno di niente, se non ci trasmette la verità. E non vi è modo di raggiungere la verità se non per mezzo della religione»<sup>123</sup>.

Non è raro, peraltro, sentir dire ai credenti che la scienza condivide con la religione il fatto di aver *fede* (così Giovanni Reale in un dibattito pubblico insieme a Emanuele Severino) sia pur in cose diverse. Miguel de Unamuno scrive che tutto è credenza: in quel che non abbiamo visto (la fede), in quel che vediamo (la scienza) e in quello che forse vedremo (speranza)<sup>124</sup>. Tuttavia, a parte il fatto che sia la fede sia la scienza si proiettano nel futuro – essendo credenze, nel primo caso, in quel che escatologicamente accadrà (la fine dei tempi, la resurrezione dei morti, il giudizio divino) e, nel secondo, in quel che succederà sulla base di previsioni materialmente verificabili (l’eclisse predetta da Einstein nel 1915 a conferma della teoria della Relatività Generale, l’allunaggio dell’Apollo 11 nel 1969, i viaggi delle sonde *Voyager* e *Cassini*, oppure più in generale i fenomeni fisici, dal moto dei corpi al decadimento della materia) – a parte questo, la scienza produce una conoscenza che, per quanto sempre soggetta a revisione, in gran parte fuoriesce dall’opinabilità *soggettiva* o anche di interi gruppi sociali (incluse le chiese o le congreghe magiche). E ciò grazie alla *conferma* che l’esperimento e l’osservazione, come accennato, danno delle ipotesi teoriche. Possono, sì, esistere diverse teorie scientifiche in contraddizione tra loro, diverse ipotesi che, in mancanza di una conferma sperimentale, si contendano il campo della probabilità, ma su questioni fondamentali (come l’eliocentrismo, la selezione naturale, il decadimento della materia, la struttura dell’atomo e del DNA, la mappatura del genoma umano, l’età dell’universo e tante altre) il sapere scientifico è, allo stato

---

<sup>121</sup> Russell (2005: 107).

<sup>122</sup> Givone (2017: 92-93).

<sup>123</sup> Maritain (2017: 24).

<sup>124</sup> De Unamuno (2006: 18).

dell'arte, univoco, passando da Pechino a Chicago e da Bombay a Mosca. Ciascun credente, chiaramente, nel suo intimo sarà convinto della superiore verità della propria fede, della religione a cui aderisce, del testo sacro su cui questa si fonda, del rituale magico che pratica da tempo, a meno che non adotti una forma di sincretismo planetario interreligioso e intermagico, ma non potrà mai dimostrare la 'falsità' di altre fedi e credenze magiche (se non in casi limite e su punti specifici, come nel caso delle scritture sacre mormoni). Potrà asserirlo, e non di rado lo fa, ma restando incapace di fondare e dimostrare tale asserzione, perché la verità religiosa ha per oggetto "cose che non si vedono", è *argumentum non apparentium*, secondo la frase un tempo attribuita a san Paolo<sup>125</sup>; è «sustanza di cose sperate e argomento de le non parventi» come dice Dante con chiaro riferimento all'Apostolo<sup>126</sup>. La presa di coscienza di questa diversità, certo, è in qualche modo fragile o ambigua, perché sconta la mancanza di una cornice teorica del tutto appagante.

Il paleontologo Stephen Jay Gould, con la tesi dei «non-overlapping magisteria» («magisteri non sovrapposti»)<sup>127</sup>, si proponeva di negare l'esistenza di un autentico conflitto tra religione e scienza e sgravare la prima da "oneri della prova" impossibili da soddisfare. È certamente vero, come si afferma in *Fides et ratio*, che la fede è anche «esercizio del pensiero» e che la ragione umana «non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti della fede» (IV, n. 43), ma non si dovrebbe liquidare come presunzione razionalistica la circostanza che nella National Academy of Sciences statunitense o nella Royal Society britannica – prestigiose associazioni che raccolgono gli scienziati più eminenti dei relativi paesi – la gran parte dei membri sia atea o agnostica. Rovelli ha fatto notare: «io vivo in un mondo che è internazionale, costituito soprattutto da fisici, filosofi, neuroscienziati, informatici e così via, e la stragrande maggioranza delle persone che conosco è atea. Dai filosofi di Oxford ai fisici californiani, dagli intellettuali parigini con gli occhialetti e la sciarpa, ai professori dell'Università Normale di Pechino con cui ho relazioni strette, praticamente *tutti* i miei amici sono atei»<sup>128</sup>.

Feynman non credeva che fede religiosa e scienza siano incompatibili ma a differenza di Gould si diceva convinto che un conflitto, tra le due, comunque esista. Riteneva che fosse non impossibile ma 'difficile' farle coesistere («è un fatto che quando inizia a studiare scienza un ragazzo proveniente da una famiglia religiosa entra regolarmente in crisi»<sup>129</sup>) e si chiedeva da che cosa discenda una simile difficoltà, e per quale motivo la maggior parte degli scienziati sia atea. La risposta

<sup>125</sup> In traduzione Cei 2008: «La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede». La frase latina è tratta, naturalmente, dalla *Vulgata*: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium». Nell'originale greco, «substantia» è «ὑπόστασις» («hypóstasis»); «argumentum» è «ἔλεγχος» («élenchos»).

<sup>126</sup> Dante Alighieri, *Divina Commedia*, 1306-1321, Paradiso, XXIV, 64-65. È la risposta che Dante dà alla domanda (53-54) rivoltagli da Pietro: «Di', buon Cristiano, fatti manifesto: / fede che è?». Replica il poeta: «fede è sustanza di cose sperate / e argomento de le non parventi; / e questa pare a me sua quiditate» (64-66).

<sup>127</sup> Gould (1997: 16-22).

<sup>128</sup> Rovelli (2017: 49-50).

<sup>129</sup> Feynman (2013: 48).

di fondo che si dava è che lo scienziato *dubita*, e il dubbio a poco a poco erode le certezze religiose, dagli aspetti marginali fino alle questioni centrali, come l'etica o la stessa esistenza di Dio. Certo, queste difficoltà possono anche mancare, o possono essere risolte in vari modi. Non si spiegherebbe, altrimenti, la nutrita schiera di scienziati credenti, del passato o del presente: dall'anglicano Newton al luterano Heisenberg alla cattolica Gianotti. Oltretutto, credere che alla fede religiosa manchi l'esperienza del dubbio significa averne una concezione caricaturale e altamente riduttiva. Non è vero, come credono alcuni, che l'occidente, e tutto il mondo, faccia ingresso nella modernità con l'*Amleto* grazie al fatto che il protagonista della tragedia shakespeariana conosce il 'dubbio': anche Giobbe, protagonista di un libro religioso scritto duemila anni prima, fa una lacerante esperienza di incertezza, religiosa e più latamente esistenziale, inclusa quella derivante dall'angoscia davanti alla morte.

Fatto sta che molti scienziati si sentono costretti a scegliere. Spiega una fisica delle particelle e cosmologa a Harvard: «Il problema fondamentale è che il solco che separa scienza e religione è più profondo di quanto possa esprimersi a parole, per quanto si abbia cura di sceglierle acconciamente»<sup>130</sup>. I «due approcci intellettuali» sostiene inoltre il biochimico belga Christian de Duve «sono così assolutamente inconciliabili da poter coesistere pacificamente solo se si ignorano a vicenda»<sup>131</sup>. Sia vera o meno un'inconciliabilità radicale, non sempre è possibile ignorarsi. Vi sono margini di intersezione, come cerchi sovrapposti che formano uno spicchio comune. Basti pensare che oggi gli esorcisti accettano di intervenire solo dopo che un accurato esame psichiatrico abbia escluso l'esistenza di disturbi mentali.

## 5. Ancora sulla diversità tra magia e religione

Ciò chiarito, accantonando il confronto tra razionalità scientifica, "oltre-razionalità" magico-religiosa e rispettivi approcci epistemologici, per comprendere l'evoluzione dei rapporti tra sfera magica e sfera religiosa occorre considerare che lo screditamento e la proibizione dei contenuti e dei connotati magici da parte del magistero ecclesiale ha portato con sé, tra le altre cose, un appannamento della ritualità su cui la magia si innesta e da cui è sorretta. Nelle Chiese cristiane, ovviamente, il rito non è scomparso, ma si muove tra i poli del sacramento e della religiosità popolare (in particolare la religiosità che si esprime nella devozione patronale). Tuttavia la ritualità magica, se si escludono alcuni residuati ancora esistenti proprio presso la religiosità *folk*, è perlopiù venuta meno, comunque è scolorita. Non si tratta di una perdita da poco, perché la struttura rituale delle attività umane ha permeato anche settori diversi da quello magico-religioso: per esempio quello giuridico, come osservavano Hubert e Mauss (dunque in ambiente socio-antropologico) agli inizi del secolo scorso. Secondo gli studiosi francesi la magia è peraltro collegabile alle obbligazioni giuridiche «per la ragione

<sup>130</sup> Randall (2012: 62).

<sup>131</sup> De Duve (2003: 382).

che, dall'una parte e dall'altra, ci sono parole e gesti che obbligano e che vincolano, forme solenni. Ma se, spesso, gli atti giuridici hanno un carattere rituale, se il contratto, i giuramenti, l'ordalia, hanno per certi aspetti un contenuto sacramentale, ciò è dovuto al fatto che sono mescolati a dei riti, senza essere tali di per se stessi. Nella misura in cui hanno una efficacia particolare e non si limitano a stabilire relazioni contrattuali tra esseri, non sono più giuridici, ma magici o religiosi<sup>132</sup>. Non si tratta di tesi rimasta isolata. Basti ricordare l'opera in due volumi del filosofo del diritto svedese Axel Hägerström sul diritto romano delle obbligazioni, in cui l'autore intende dimostrare l'origine magica del concetto di obbligazione<sup>133</sup>, e il successivo studio del collega danese Alf Ross, in cui si sostiene che i diritti, e quello di proprietà in particolare, non sono diversi dai tabù dei popoli cd. 'primitivi'<sup>134</sup>. Si potrebbe naturalmente (ma non qui) allargare la riflessione al più generale tema dei rapporti tra diritto e magia, rivolgendo per esempio l'attenzione a quanto ha scritto al riguardo Max Weber in *Economia e società*<sup>135</sup>.

Non è comunque mancato chi, sempre da una prospettiva sociologica, abbia invitato alla cautela nello spazzare via qualsiasi distinzione tra magia e religione, osservando che «una cosa è ammettere l'esistenza di "zone grigie" e di casi limite fra religione e magia, altra è ritenere che le due esperienze siano identiche»<sup>136</sup>. La linea di confine fra tali esperienze verrebbe tracciata dallo *scopo* che con esse ci si propone. Accogliendo la distinzione formulata da Mircea Eliade tra 'ierofania' e 'craftofania', si ritiene che l'atto magico voglia manipolare il sacro per ottenere certi fini - 'nobili' o meno che siano - laddove il gesto religioso sarebbe fondamentalmente gratuito<sup>137</sup>.

In campo teologico, se per un verso si ammette che magia e religione «riconoscono entrambe l'esistenza e la rilevanza di una realtà "altra", per l'altro si ritiene che il pensiero religioso viva questa realtà «essenzialmente in un contesto di rapporto - comunque venga concepito e mediato -, e colloca al centro gli atteggiamenti e le scelte del soggetto religioso», mentre il pensiero magico «ritiene possibile influire sulla realtà "altra" per mezzo di abilità e tecniche riservate»<sup>138</sup>. E tuttavia si riconosce che «il confine non è affatto chiaro e, in particolari ambienti e circostanze, può essere estremamente labile»<sup>139</sup>.

D'altro canto già Tommaso d'Aquino era convinto non solo che la magia possa rivelarsi efficace, ma che essa abbia successo proprio in virtù di un sostegno proveniente dall'aldilà, ossia in virtù di un potere residuo in capo ai demoni dopo la venuta di Cristo. Scrive egli infatti nella

<sup>132</sup> Hubert - Mauss (1965: 13).

<sup>133</sup> Hägerström (1927-1941). Su Hägerström vedi anche Faralli (1987) e il recente, rapido commento di Viggiani (2014:332-334).

<sup>134</sup> Ross (1951).

<sup>135</sup> Vedi la recente ricognizione di Itzcovich (2008: 77-87)

<sup>136</sup> Introvigne (1995: 14).

<sup>137</sup> Introvigne (1995: 14-15).

<sup>138</sup> Sebastiani (1993: 597).

<sup>139</sup> Sebastiani (1993: 597).

*Summa Theologica* che le «divinationes et observationes» di natura magica «pertinent ad superstitionem in quantum dependent ex aliquibus operationibus Daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita» («Le divinazioni e le pratiche (...) appartengono alla superstizione in quanto dipendono da certi interventi dei demoni. Ed è così che si riallacciano a patti stabiliti con essi») <sup>140</sup>.

Allo scopo di difendere la “definizione operativa” di religione come di un sistema sociale i cui membri credono ad agenti soprannaturali dai quali ottenere *approvazione*, Dennett si dice convinto che «comandare i demoni e stringere con loro una specie di alleanza sacrilega» tramite la magia nera non costituisca un’azione religiosa. Egli si limita a porre siffatto operare fuori dai confini delle religioni «perché le nostre intuizioni rifiutano l’idea che coloro che si dedicano a questa robbaccia meritino lo speciale status di devoti» <sup>141</sup>, il che evidentemente, come argomentazione, lascia il tempo che trova.

Agli inizi del secolo scorso, il filosofo e presbitero ortodosso Pavel Florenskij osservava che l’errata ricostruzione di un rapporto causale, per esempio allo scopo di spiegare un litigio tra due persone, diventa *superstizione* quando «ammettiamo che è una certa qual *forza* a provocare la lite, e una forza che va oltre i limiti delle forze “fisiche”; quando, insomma, cogliamo il motivo della lite oltre il mondo dei fenomeni e non lo possiamo rimandare al Bene. L’importante, in questo caso, è – forse – il fatto di ritenere che la forza in questione abbia potere sull’anima, e non essendo noi in grado di cogliervi una forza “fisica”, la supponiamo diabolica giacché ciò che è lecito non può produrre quanto è eticamente assurdo» <sup>142</sup>. Anche se Florenskij si riferisce alla «superstizione», non c’è motivo di non estendere queste considerazioni pure alla magia: non solo perché a scrivere è comunque un religioso della Chiesa ortodossa russa, ma perché egli stesso, poche righe più avanti, definisce la magia (sia pur con specifico riferimento a spiritismo e occultismo) la «pratica» che deriva dalla «concezione superstiziosa», la quale a sua volta si fonda sulla «percezione superstiziosa» <sup>143</sup>. Egli formula un giudizio di merito, poggiante sulla «netta distinzione che l’Autore opera tra superstizione e fede in Dio» <sup>144</sup>. Oltretutto Florenskij aggiunge che la lettura e lo studio di materiale relativo alle superstizioni produce una «sensazione di *nausea*, di saturazione, di ripugnanza» per ogni ulteriore sforzo compiuto nella stessa direzione, e «un retrogusto di sporcizia, un senso di impurità dell’anima, una sorta di lordura» <sup>145</sup>. Più vicino ai nostri giorni, il navigato esorcista Gabriele Amorth definisce la magia come un «ricorso alle forze demoniache per influenzare il corso degli eventi e per influire sugli altri a proprio vantaggio»; Amorth il quale, tra l’altro, reputa la magia una «forma deviata di religiosità» <sup>146</sup>.

<sup>140</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274: II<sup>a</sup>-IIae q. 92 a. 2 ad 2).

<sup>141</sup> Dennett (2007: 12-13).

<sup>142</sup> Florenskij (2014: 61).

<sup>143</sup> Florenskij (2014: 61-62).

<sup>144</sup> Valentini (2014: 62, nt. 1).

<sup>145</sup> Florenskij (2014: 63).

<sup>146</sup> Amorth (2004: 175).



Hubert e Mauss, infine, vedevano un'irriducibile diversità tra religione e magia nel fatto, da essi asserito ma indimostrato, che i culti religiosi sarebbero sempre *organizzati*, *obbligatori* e *socialmente accettati*, mentre i riti magici sarebbero *irregolari* (non organizzati), *facoltativi* e *socialmente rigettati*. I due ammettono l'esistenza di "culti magici" (quello di Ecate nella magia greca, quello di Diana nel Medioevo e altri) ma li ritengono derivativi; da essi si può trarre solo la prova «che i maghi si sono fatto un culto per proprio conto, modellato sui culti religiosi»<sup>147</sup>. Concludono che il rito magico è «ogni rito che non faccia parte di un culto organizzato, rito privato, segreto, misterioso e tende, al limite, verso il rito proibito»<sup>148</sup>.

Non è difficile comprendere come, per l'epoca in cui furono partorite, simili considerazioni si avvicinassero al vero. Oggi, però, esse risultano inevitabilmente datate, come risulta da una rapida disamina delle tre caratteristiche ritenute da Hubert e Mauss tipiche delle religioni.

1) *Organizzazione*. L'elemento dell'organizzazione, e ancor più: di un'organizzazione stabile, non è certo pacifico quale *condicio sine qua non* di un 'culto' religioso. In questo senso, la dottrina ecclesiasticista è consapevole da tempo di come, in assenza di nozioni costituzionali di "confessione religiosa", sia difficile trovare un denominatore comune per una realtà segnata da molti e diversi aspetti. È dunque possibile concordare sul fatto che una confessione religiosa sia un "gruppo sociale con fine religioso", ossia un'entità giuridicamente rilevante che va oltre l'esperienza di fede del singolo; ma ciò non è sempre d'aiuto. Non lo è, per esempio, nell'interpretazione di norme come gli artt. 7 e 8 della nostra Carta fondamentale. Al riguardo osservava Finocchiaro che «uno stato liberale e pluralista non ha alcuna competenza in materia dottrinale. Sicché (...) è poco produttivo attardarsi in un esame di esse sotto il profilo ideologico»<sup>149</sup>. Che dire, allora, di una differenza tra religione e magia fondata sul dato organizzativo? Sempre Finocchiaro rigettava la tesi 'istituzionale' secondo cui si avrebbe una "confessione religiosa", e non una semplice associazione, in presenza di un'organizzazione stabile, argomentando che essa va contro la legge, cioè invoca un requisito che la legge non richiede. L'art. 8 Cost., infatti, attribuisce alle confessioni religiose il diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, e ciò, ad avviso di Finocchiaro, sarebbe un'implicita ammissione che la qualifica di "confessione religiosa" precede (e prescinde dal)l'esistenza di una struttura organizzativa<sup>150</sup>. In precedenza già Jemolo era consapevole di come vi fossero gruppi con finalità religiose i quali tendono a essere «semplici comunità spirituali tra chi nutre la medesima fede»<sup>151</sup>. Finocchiaro suggeriva allora di ravvisare la differenza tra un'associazione e una confessione religiosa nella circostanza che quest'ultima «ha una propria e originale concezione totale del mondo, che

<sup>147</sup> Hubert - Mauss (1965: 18).

<sup>148</sup> Hubert - Mauss (1965: 18-19).

<sup>149</sup> Finocchiaro (1999: 69).

<sup>150</sup> Finocchiaro (1999: 73).

<sup>151</sup> A.C. Jemolo (1975: 98).

investe, oltre ai rapporti tra uomo e Dio, pure i rapporti fra uomo e uomo, dettando regole che disciplinano non solo la vita sociale di un intero gruppo, non solo il rapporto tra il gruppo e le altre comunità, ma anche il comportamento del singolo appartenente al gruppo allorché si muove all'interno di altre comunità sociali, quale, per esempio, la comunità civile»<sup>152</sup>. Questa “originale concezione del mondo” deve però differenziarsi da altre originali concezioni del mondo formulate da gruppi che non aspirano a essere considerati “confessioni religiose” (classico l'esempio dei partiti politici). A tal fine occorre far leva sul fattore ‘religioso’, il quale è però meno intuitivo di quanto possa sembrare. L'Occidente di tradizione giudaico-cristiana è spontaneamente portato a considerare ‘religiosa’ quella visione del mondo che contempi una dimensione soprannaturale con cui l'uomo entri in qualche modo in rapporto. A un esame più attento, questa è una petizione di principio: non mancano, né sono mancate in passato, forme di religiosità che cercano il ‘divino’ nell'immanenza (sebbene il termine divino dischiuda problemi semantici non da poco). Da qui, in conclusione, la proposta dell'ecclesiastico siciliano di definire le confessioni religiose come «comunità stabili dotate o non di organizzazione e normazione propria e aventi una propria e originale concezione del mondo, basata sull'esistenza di un Essere trascendente in rapporto con gli uomini o sulla ricerca del divino nell'immanenza»<sup>153</sup>.

Non mancano però posizioni più radicali, sempre di ambiente giuridico. Cardia, per esempio, in primo luogo rigetta la tesi ‘istituzionale’ in quanto essa va annoverata tra le impostazioni del problema che «vanificherebbero pressoché integralmente la dimensione liberale e pluralista della Costituzione, limitando le garanzie costituzionali a quelle (poche) confessioni religiose che già sono radicate nella storia e nella società italiana»<sup>154</sup>; con l'esclusione, in particolare, di quelle confessioni che non necessariamente intendono dotarsi di norme giuridiche permanenti ma possono o preferiscono organizzarsi in maniera più informale. In secondo luogo, e di conseguenza, egli si ‘arrende’ al fatto che «non esiste a tutt'oggi un criterio dogmatico valido per distinguere una volta per tutte ciò che è religione e ciò che non lo è, dal momento che le zone grigie della problematica religiosa sono destinate a permanere, e a modificarsi nel tempo, insieme all'evolversi del costume e della cultura»<sup>155</sup>.

Ora, senza arrivare, come pure fanno alcuni ecclesiastici, ad annullare ogni differenza tra confessioni religiose e associazioni (differenza che Cardia, tra gli altri, ribadisce), qui interessa evidenziare come in ambito giuridico non vi siano elementi indiscutibili per sancire una differenza tra religione e magia dal punto di vista organizzativo, ma ovviamente nemmeno in termini ideologico-contenutistici, irrilevanti per l'ordinamento italiano (ed europeo e infine internazionale) nella misura in cui le dottrine professate, e i rituali praticati, non si traducano in violazioni di legge.

---

<sup>152</sup> Finocchiaro (1999: 74).

<sup>153</sup> Finocchiaro (1999: 75).

<sup>154</sup> Cardia (2005: 175).

<sup>155</sup> Cardia (2005: 189).

2) *Obbligatorietà e accettazione sociale.* Non si vede per quale motivo un «tributo reso alle divinità in occasione di un voto, di un sacrificio espiatorio a causa di una malattia [sia] sempre, in definitiva, un omaggio regolare, obbligatorio, necessario anche, sebbene volontario»,<sup>156</sup> e un rituale magico, «nonostante sia talvolta inevitabilmente periodico», debba essere ritenuto sempre «irregolare, anormale e, quanto meno, poco degno di stima»<sup>157</sup>. In termini fenomenologici una tesi del genere è scarsamente fondata perché – pur ammettendo la possibile ‘periodicità’ delle prassi magiche – fa perno su una concezione utilitaristica della magia che gli stessi studiosi, in effetti, ridiscutono poche righe più avanti, quando ammettono l’esistenza di «qualche esempio di culto magico» – come il culto di Ecate nella magia greca o quello di Diana e del diavolo durante il Medioevo – ma concludono riduttivamente che «si tratta di fatti derivati, i quali provano semplicemente che i maghi si sono fatto un culto per proprio conto, modellato sui culti religiosi»<sup>158</sup>. L’irregolarità e diffusa episodicità del rituale magico è in realtà dovuta all’essere la magia scivolata al rango di cultura sconfitta e minoritaria, nel quale è rimasta a lungo e in gran parte si trova tuttora. Da qui il suo [del rituale] essere «poco degno di stima», circostanza probabilmente vera un secolo addietro, ma oggi molto meno certa. Dal punto di vista sociale, non sembra che la magia sia ritenuta di per sé condannabile, giudizio semmai rivolto alle lucrose attività di fattucchiere *à la* Wanna Marchi, cartomanti, astrologi privati e non, guardate – queste sì – generalmente con sufficienza e talvolta con sospetto. Nella scala dell’allarme sociale restare ‘vittime’ (anche ma non solo dal punto di vista economico) di una setta religiosa o di una congrega magica o perfino neognostica (si pensi a Scientology) non fa differenza, se non per il legislatore. Una giovane ragazza che decida di diventare monaca di clausura provoca tristezza nei genitori e negli altri parenti, ma non fa ‘notizia’; una coetanea che perda i contatti col mondo per aderire a un culto dei dischi volanti o a una congrega millenaristica, suscita maggiori inquietudini e forse anche un intervento delle forze dell’ordine.

In altre parole, se il nodo della questione è additare l’illusorietà di rimedi irrazionali ad ansie e problemi (anche fisici) personali, rivolgersi a un mago – anche qualora ciò venga visto con diffidenza se non con commiserazione, come un «divertente anacronismo»<sup>159</sup> – è scelta che sul piano razionale non è destinata a ricevere censure più severe del recarsi a Lourdes per ottenere guarigioni da malattie scientificamente incurabili o del tentare la sorte con il cd. “Metodo Stamina”. La devozione e la conversione religiosa, i “viaggi della Speranza” in questo o quel santuario, sembrano più ‘accettabili’ e ‘normali’, più ‘rispettabili’, solo per ragioni storiche e culturali. Nell’Africa nera la magia non è certo guardata con maggior sospetto di quello riservato al cristianesimo. E se in Italia la sensibilità religiosa è ancora in gran parte plasmata dal magistero e in generale dall’influenza della Chiesa di Roma, così non è in altre realtà, per esempio quelle – è il caso degli Stati Uniti – in cui più ampio sviluppo ha

---

<sup>156</sup> Hubert - Mauss (1965: 18).

<sup>157</sup> Hubert - Mauss (1965: 18).

<sup>158</sup> Hubert - Mauss (1965: 18).

<sup>159</sup> Introvigne (1995: 8).

conosciuto il neopaganesimo. In altre parole, la magia «non è forse mai stata così socialmente presente come nel mondo contemporaneo»<sup>160</sup>. Negli Stati Uniti «astrologi e indovini sono diventati figure familiari, e le loro opinioni sono prese molto sul serio»<sup>161</sup>. In Israele non solo sono attivi migliaia tra maghi, indovini e astrologi, ma «la credenza nella magia è considerata normale, ed esibita in pubblico dalle più alte autorità politiche, militari e sociali»<sup>162</sup>.

Peraltro, con riguardo alle dottrine professate dai cd. “Nuovi movimenti religiosi” – che includono le organizzazioni neopagane e dunque anche la pratica della magia – e più in generale con riferimento ai gruppi (sedicenti) religiosi non tradizionali, si è osservato che guardando «ai contenuti ideologici o fideistici (...) si può scorgere una tale ricchezza, o miscuglio, di ispirazioni, convinzioni, pratiche e comportamenti, da far dubitare sinceramente che si possa stabilire un vero confine tra ciò che è religione e ciò che non lo è. Movimenti come la *New Age* propongono ardite sintesi di elementi dottrinari, simboli, esoterici, tratti da altre più o meno tradizionali religioni, o filosofie, e propongono modelli culturali e spirituali che sfuggono a qualsiasi identificazione certa. (...) Altri, ancora, hanno riesumato antichi culti pagani, o fondato gruppi dediti alla contemplazione degli astri, o rinnovato culti che presuppongono l’interpretazione sacra dei numeri, o addirittura hanno dato vita a veri e propri culti satanici non senza rilevare che la credenza sull’esistenza del diavolo è propria delle più grandi e tradizionali confessioni monoteiste»<sup>163</sup>.

Di fronte a queste realtà vi sono state due reazioni, una politica e una accademica: per un verso – come si vedrà più avanti esaminando alcuni disegni di legge presentati nel parlamento italiano aventi a oggetto limiti più stringenti, e sanzioni più severe, da imporre all’offerta di servizi magico-occultisti – si è «proposto di elaborare una strategia repressiva, fondata sulla elaborazione di una *legislazione speciale* capace di tipizzare specifiche patologie confessionali, e di impedire la diffusione di quei movimenti religiosi che sono maggiormente influenzati da queste patologie»; per l’altro, «è stata rimessa in discussione la validità dei criteri, e della terminologia, attraverso cui è stato elaborato sino ad oggi il concetto di confessione religiosa, e di religione, e si è cercato di individuare un confine che facesse da spartiacque tra ciò che merita di rientrare nella tutela della libertà religiosa e ciò che ne è fuori»<sup>164</sup>. La prima reazione, comprensibile, al momento non si è tradotta in provvedimenti normativi. La seconda, opportuna, dovrebbe consistere in uno sforzo di comprensione equidistante.

---

<sup>160</sup> Introvigne (1995: 19).

<sup>161</sup> Introvigne (1995: 21).

<sup>162</sup> Introvigne (1995: 20).

<sup>163</sup> Cardia (2005: 182-183).

<sup>164</sup> Cardia (2005: 183).

## 6. Preghiera magica e ortodossia della preghiera cristiana

Se dunque una separazione netta tra magia e religione – quanto a dottrine, ritualità, *forma mentis* – è priva di fondamento storico ed erronea dal punto di vista fenomenologico, è lecito vedere nella preghiera cristiana anche una sorta di invocazione paramagica: per esempio quando si dà un valore speciale, o ‘eccessivo’, ad alcune parole (o frasi) o all’esatto momento in cui esse vengono pronunciate. Si obietterà forse – seguendo l’idea di molti circa uno dei connotati principali dell’atto magico – che il mago vuole intervenire *egli stesso*, in maniera *diretta*, sul mondo materiale; mira cioè a manipolare il sacro anziché limitarsi a contemplarlo, accettarlo, subirlo, laddove invece il fedele *chiede* e si *rimette* alla volontà del santo. Si obietterà inoltre che il santo fa uso non di un proprio potere ma della potenza divina che gli viene dispensata da chi sta sopra di lui (Dio). Tale (supposta) distinzione di fondo, accolta dal magistero cristiano, fra ‘intraprendenza’ magica e ‘accettazione’ religiosa, fra ‘intervento’ magico sulla Natura e ‘contemplazione’ religiosa del sacro, non è errata ma parziale e riduttiva della fenomenologia delle due esperienze. La preghiera cristiana si sottrae a questa dicotomia, anzi antinomia, per situarsi in una zona mediana in cui coabitano ‘accettazione’ e ‘non accettazione’, ‘contemplazione’ dell’assoluta alterità del sacro e sforzo di comunicazione/interazione col sacro medesimo per ottenerne qualcosa.

Si pensi alle ‘novene’ o alla recitazione di un certo numero di ‘rosari’ e a simili orazioni devozionali: si attribuisce una speciale importanza, e una speciale efficacia, alla ‘recitazione’ di formule in un dato tempo e in un dato modo. D’altra parte, una delle cd. “preghiere di liberazione” che vengono pronunciate durante un esorcismo mirano, appunto, a liberare il sofferente da una possessione demoniaca, che è l’effetto precedentemente prodotto da una o più cause, incluse quelle di tipo magico-occultista (per esempio una seduta spiritica sfuggita al ‘controllo’ dei suoi partecipanti). Certo, l’esorcista sa di nulla potere, agendo da solo: si rivolge a Dio e ai santi con formule come “O Signore, tu sei grande, tu sei Dio, tu sei Padre, noi ti preghiamo per l’intercessione e con l’aiuto degli arcangeli Michele, Gabriele, Raffaele, affinché i nostri fratelli e sorelle siano liberati dal Maligno che li ha resi schiavi. O Santi tutti venite in nostro aiuto” (dal rituale romano). Oppure: “Signore (...) ti chiediamo e ti invociamo: vanifica, scaccia e metti in fuga ogni potenza diabolica, ogni presenza e macchinazione satanica, ogni influenza maligna e ogni maleficio o malocchio di persone malefiche e malvagie operati sul tuo servo (nome dell’esorcizzato) (dal rituale greco). Ciò tuttavia non è diverso, nella sua struttura logica, dalle formule adoperate in senso inverso, per produrre cioè una possessione demoniaca tramite *maleficio*, il quale può essere sinteticamente definito «nuocere ad altri attraverso l’intervento del demonio», come fa Amorth secondo cui esso può essere compiuto in modi diversi, tra cui la magia nera, la stregoneria o i riti satanici aventi per apici la messa nera. Amorth liquida la stregoneria come «la pratica di chi vuole far de male agli altri attraverso vie magiche», cosa chiaramente errata (Amorth non era, che io sappia, un grande conoscitore di religiosità pagana o neopagana), ma questo interessa poco: più utile è notare come l’esperto esorcista attribuisca alle tre citate pratiche – tra le quali, come detto, la magia – la caratteristica «di procurare il maleficio contro

una determinata persona *attraverso formule magiche o riti, talvolta anche molto complessi, con invocazioni al demonio (...)*» (corsivo mio)<sup>165</sup>. Si tratta dunque di azioni che possono contemplare l'invocazione di entità soprannaturali 'antagoniste' del Dio cristiano, la richiesta del loro appoggio, del loro intervento 'benevolo'.

Può dirsi lo stesso anche quando non si cerchi di procurare possessioni demoniache: si prenda a esempio un "Incantesimo di separazione" con cui, dopo aver scritto il nome di due innamorati su due fogli di carta in seguito attorcigliati e avvolti da un nastro rosso, si accende un cero nero e si dà fuoco ai fogli chiedendo l'intervento di Satana affinché i due non siano più uniti né felici. Certo, nel pronunciare "Oh grande Satana, esegui subito il mio volere" si utilizza un tono diverso da quello dell'esorcista che chiede l'indispensabile aiuto del Signore e dei santi, ma il **dispositivo** non è diverso.

E anche qualora non si voglia fare del male a nessuno, si noti la somiglianza (va da sé: con sostanziale diversità di destinatario) tra una preghiera cristiana e un'invocazione a Satana, nella quale ultima è possibile trovare formule come queste:

Nel Nome di Satana, Dominatore della Terra, Vero Dio, Onnipotente e Ineffabile, Colui che creò l'uomo a Sua immagine e somiglianza, io invoco le Forze dell'Oscurità affinché infondano in me il loro potere infernale. Aprite i Cancelli dell'Inferno e venite avanti per salutarmi come vostro Fratello/Sorella e amico/a. Liberami O Possente Satana da tutte le delusioni e da tutti gli errori passati, riempiami di verità, saggezza e conoscenza, mantienimi forte nella mia fede e nel mio servizio, che io possa restarTi fedele, Lode e Onore e Gloria a Te sempre e per sempre.

Quanto detto, è opportuno precisarlo, va inserito nel quadro di una riflessione socio-teologica che verta su contenuti e riti, ma in ambito giuridico le cose potrebbero essere diverse, nella misura in cui, cioè, una dottrina satanista richieda o auspichi la commissione di reati. È questa la ragione per cui vi è chi ravvisa una diversità giuridicamente rilevante tra satanismo e religioni del ceppo giudaico-cristiano, perché se per un verso «nessuna fonte di diritto internazionale, e nemmeno la nostra Costituzione, affermano che una confessione religiosa deve fondarsi sulla fede in Dio, e non in Satana», per l'altro verso «l'ordinamento non può riconoscere a strutture fondate sul culto di "entità malefiche" la capacità di contribuire alla formazione della personalità dei cittadini, e di fruire delle prerogative e agevolazioni che l'ordinamento riserva alle confessioni religiose: la contraddizione logica, e di valori, sembra insuperabile»<sup>166</sup>; ma sembra insuperabile perché il nostro ordinamento ha fatto una scelta valoriale di fondo su come dovrebbero essere, e che cosa dovrebbero fare, le confessioni religiose, non perché queste siano ontologicamente come l'ordinamento ha stabilito. Il *discrimen* è dunque semantico-definitorio. In ogni caso, nella misura in cui una congrega satanica non commetta, o non cerchi di commettere, o non inviti a commettere reati (per esempio incitando al razzismo), l'ordinamento non può né deve reprimerne l'attività. Men che meno si può condividere

<sup>165</sup> Amorth (2004: 156).

<sup>166</sup> Cardia (2005: 189-190).

l'idea secondo cui ad associazioni cabalistiche non debba essere riconosciuta natura religiosa per il solo fatto che «il loro carattere essenzialmente filosofico può essere tutelato attraverso le garanzie previste dall'articolo 18, anziché da quelle di cui all'articolo 8 della Costituzione»<sup>167</sup>, poiché l'esistenza di una tutela accordata da una norma costituzionale non dovrebbe impedire ulteriori tutele predisposte da altre norme costituzionali comunque applicabili.

La Chiesa si sia preoccupata di precisare che il gesto religioso è un aiuto della fede solo se accompagnato da un retto atteggiamento interiore e da conformità alle norme liturgiche ecclesiali. Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* della Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti rese pubblici nel 2002 alcuni *Principi e orientamenti*<sup>168</sup> in cui, tra le altre cose, si afferma che: «Essendo il Vangelo la misura ed il criterio valutativo di ogni forma espressiva – antica e nuova – di pietà cristiana, alla valorizzazione dei pii esercizi e di pratiche di devozione deve coniugarsi l'opera di purificazione, talvolta necessaria per conservare il giusto riferimento al mistero cristiano. Vale per la pietà popolare quanto asserito per la Liturgia cristiana, ossia che “non può assolutamente accogliere riti di magia, di superstizione, di spiritismo, di vendetta o a connotazione sessuale”» [la citazione tra apici è tratta dalla IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia (nn. 37-40) *Varietates legitimae* (48)] (n. 12).

Si precisa inoltre che: «L'accento posto esclusivamente sulla pietà popolare, la quale per altro – come è stato detto – deve muoversi nell'ambito della fede cristiana, può favorire un processo di allontanamento dei fedeli dalla rivelazione cristiana e di riassunzione in modo indebito o distorto di elementi della religiosità cosmica e naturale; può determinare l'introduzione nel culto cristiano di elementi ambigui provenienti da credenze pre-cristiane o che siano unicamente espressione della cultura o della psicologia di un popolo o di una etnia; creare l'illusione di raggiungere il trascendente attraverso esperienze religiose inquinate; compromettere il genuino senso cristiano della salvezza quale dono gratuito di Dio, proponendo una salvezza che sia conquista dell'uomo e frutto del suo sforzo personale (non si deve dimenticare il pericolo spesso reale della deviazione pelagiana); può infine far sì che la funzione dei mediatori secondari, quali la Beata Vergine Maria, gli Angeli, i Santi e talora i protagonisti della storia nazionale, sovrasti nella mentalità dei fedeli il ruolo dell'unico Mediatore, il Signore Gesù Cristo» (n. 57).

Ancora, si ricorda che: «Il Magistero, che mette in luce gli innegabili valori della pietà popolare, non trascura di segnalare alcuni pericoli che possono minacciarla: l'insufficiente presenza di elementi essenziali della fede cristiana, quali il significato salvifico della Risurrezione di Cristo, il senso dell'appartenenza alla Chiesa, la persona e l'azione del divino Spirito; la sproporzione tra la stima per il culto dei Santi e la coscienza dell'assoluta sovranità di Gesù Cristo e del suo mistero; lo scarso contatto diretto con la Sacra Scrittura; l'isolamento dalla vita sacramentale della Chiesa; la tendenza a separare il momento culturale dagli impegni della vita cristiana; la concezione utilitaristica

<sup>167</sup> Cardia (2005: 190).

<sup>168</sup> Santa Sede, Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti (2002).

di alcune forme di pietà; la utilizzazione di “segni, gesti e formule, che talvolta prendono una importanza eccessiva, fino alla ricerca dello spettacolare”; il rischio, in casi estremi, di “favorire l’ingresso delle sette e portare addirittura alla superstizione, alla magia, al fatalismo o all’oppressione” (la due citazioni tra apici sono tratte, rispettivamente, dall’Allocuzione di Giovanni Paolo alla Conferenza dei Vescovi dell’Abruzzo e Molise in visita “ad limina”, e dal Discorso a Popayan (Colombia) dello stesso pontefice, entrambi risalenti al 1986) (n. 65).

Nei passi riportati si possono subito notare: la critica della «sproporzione tra la stima per il culto dei Santi e la coscienza dell’assoluta sovranità di Gesù Cristo e del suo mistero», che talvolta si registra tra i fedeli; un riferimento alla «concezione utilitaristica di alcune forme di pietà»; la censura dell’eccessiva importanza talora attribuita a «segni, gesti e formule». D’altra parte già il *Catechismo* (1992-1997) aveva condannato l’attribuire efficacia alla preghiera o ai segni sacramentali di per sé, cioè slegati dalla disposizione interiore di chi li compie (o li riceve, nel caso dei soli sacramenti). Vi si può infatti leggere che (n. 2562): «Qualunque sia il linguaggio della preghiera (gesti e parole), è tutto l’uomo che prega. Ma, per indicare il luogo dal quale sgorga la preghiera, le Scritture parlano talvolta dell’anima o dello spirito, più spesso del cuore (più di mille volte). È il cuore che prega. Se esso è lontano da Dio, l’espressione della preghiera è vana».

La vera preghiera, inoltre, non è semplice *richiesta* di un certo beneficio, l’espressione di un desiderio che potrebbe, o potrebbe non, essere esaudito, ma «relazione vivente dei figli di Dio con il loro Padre infinitamente buono, con il Figlio suo Gesù Cristo e con lo Spirito Santo» (n. 2565).

La preghiera, infine, non è solo l’uomo che si rivolge a Dio, perché «Dio, per primo, chiama l’uomo. Sia che l’uomo dimentichi il suo Creatore oppure si nasconda lontano dal suo volto, sia che corra dietro ai propri idoli o accusi la divinità di averlo abbandonato, il Dio vivo e vero chiama incessantemente ogni persona al misterioso incontro della preghiera. Questo passo d’amore del Dio fedele viene sempre per primo nella preghiera; il passo dell’uomo è sempre una risposta. A mano a mano che Dio si rivela e rivela l’uomo a se stesso, la preghiera appare come un appello reciproco, un evento di alleanza» (n. 2567). Essa dunque non è richiesta, implorazione, ma un «disporre il cuore a fare la *volontà del Padre*. Gesù esorta i suoi discepoli a portare nella preghiera questa passione di collaborare al disegno divino» (n. 2611).

Com’è evidente siamo piuttosto lontani sia dalla *forma mentis* magica. Nell’intervento umano sulla Natura Augusto Del Noce vedeva un elemento di irriducibile diversità tra religione, da una parte, e tecnica e magia, dall’altra, visto che esse «si definiscono per termini opposti. Perché la religione, in quanto si distingue dalla magia e si oppone ad essa, è esattamente il contrario di una tecnica: fonda un ordine in cui il soggetto si trova messo in presenza di qualcosa su cui ogni presa gli è rifiutata. Il soggetto religioso nell’atto di congiungere le mani *attesta con questo gesto che non c’è nulla da fare, nulla da cambiare*, ma semplicemente che egli viene a offrirsi, e questo è veramente il sentimento del sacro in cui entrano insieme rispetto, timore e amore. Se la parola ‘trascendente’ ha un significato è proprio questo: *designa esattamente quella specie di intervallo assoluto e invalicabile che si apre fra l’anima e l’essere in quanto questo sfugge alla sua presa*. Per lo spirito tecnico il mondo è invece



una macchina il cui funzionamento lascia singolarmente a desiderare, per difetti ed errori che non sono imputabili a nessuno, perché dall'altro lato non c'è nessuno. L'uomo soltanto è qualcuno in faccia di una meccanica imperfetta; del resto prontissimo a trattare se stesso allo stesso modo e a riassorbirsi in un cosmo depersonalizzato (...)» (corsivo mio)<sup>169</sup>.

Nulla di nuovo, certo: già Frazer considerava la magia «la sorella bastarda della scienza»<sup>170</sup>, mentre Hubert e Mauss la ritenevano «la tecnica più infantile» e, sia pur dubitativamente, «la tecnica più antica»; essi ritenevano che fra tecnica e magia vi fosse «un legame genealogico», ossia la magia avrebbe «fornito un riparo, sotto il quale le tecniche si sono potute sviluppare», con il risultato che «la farmacia, la medicina, la chirurgia, la metallurgia, la smaltatura (le ultime due, eredi dell'alchimia) non avrebbero potuto sopravvivere, se la magia non avesse dato loro il suo appoggio e, per farle durare, non le avesse, in definitiva, quasi assorbite», e quindi «la medicina, la farmacia, l'alchimia, l'astrologia si sono sviluppate nell'ambito della magia intorno a un nucleo, il più possibile ridotto, di scoperte puramente tecniche»<sup>171</sup>.

Non diversamente, più vicino ai nostri giorni, un'antropologa culturale vedeva nella magia «un'ideologia e una prassi che ha come scopo di dominare le forze della natura (persone comprese) servendosi di apposite cerimonie»<sup>172</sup>, precisando che «[l]'idea fondamentale che l'essere umano possa condizionare, con pratiche adeguate, la realtà esterna è il punto costitutivo e fondamento delle credenze magiche»<sup>173</sup>.

A ben vedere, dunque, esiste una lunga tradizione di pensiero che considera la magia un'attività volta a intervenire sulla Natura per modificarne il corso. Commentando l'idea di Tommaso Campanella secondo cui le scienze, con la loro investigazione della natura, costituiscono un'opera magica («Tutto quello che si fa dalli scienziati imitando la natura, o aiutandola con l'arte ignota, non solo alla plebe bassa, ma alla comunità degli uomini, [appare] opera magica»<sup>174</sup>), Eugenio Garin scrive che «tutte le scienze, indagando la struttura della realtà, servono alla magia in quanto essa è attività pratica che trasforma la natura inserendosi nel giuoco delle sue leggi mediante accorgimenti tecnici capaci di operare in essa»<sup>175</sup>.

E tuttavia, la diversità “operativa” tra magia e religione è più apparente che reale, comunque non va assolutizzata. È vero che la magia non fa perno, quale premessa operativa, sulla convinzione che “dall'altra parte” vi sia un Dio disponibile all'ascolto e all'intervento, tuttavia «il rito religioso non sempre si basa sulla adorazione e tende alla conciliazione: anche esso esercita spesso una costrizione – come il rito magico – e il dio, nella maggior parte delle religioni antiche, non era in grado di sottrarsi

<sup>169</sup> Del Noce (1990: 312).

<sup>170</sup> Frazer (1965: 83).

<sup>171</sup> Hubert - Mauss (1965: 146).

<sup>172</sup> Gatto Trocchi (1994: 9).

<sup>173</sup> Gatto Trocchi (1994: 12).

<sup>174</sup> Campanella (1604: libro IV, cap. 5)

<sup>175</sup> Garin (1976: 15).

a un rito eseguito nel perfetto rispetto delle regole formali. Neppure si può parlare per tutti i riti magici di un'azione diretta, in quanto nella magia esistono spiriti e anche dei; né lo spirito, dio o diavolo che sia, obbedisce sempre agli ordini del mago, il quale giunge molte volte a rivolgergli delle preghiere»<sup>176</sup>. Quest'ultimo giudizio, per quanto espresso da uno storico, abbraccia le teorie di Hubert e Mauss, i quali già oltre mezzo secolo prima – contestando l'idea di Frazer secondo la quale la magia sarebbe diversa dalla religione perché il magico esercita una *costrizione* mentre il religioso si fonda sull'*adorazione* – osservavano che il rito religioso «esercita anch'esso di frequente una costrizione, e il dio, nella maggior parte delle religioni antiche, non era assolutamente in grado di sottrarsi a un rito eseguito senza vizi di forma»; che è errato sostenere «che tutti i riti magici abbiano avuto una azione diretta, in quanto nella magia non solo esistono spiriti, ma vi figurano anche dei»; e infine che lo spirito, «sia esso dio o diavolo, non obbedisce sempre fatalmente agli ordini del mago, il quale finisce col rivolgergli delle preghiere»<sup>177</sup>.

A parere di chi scrive, una delle verosimili ragioni di crisi delle religioni 'istituzionali' (o almeno dei cristianesimi) in Occidente (con alcune eccezioni: per esempio gli Stati Uniti) risiede non solo, in generale, nella circostanza che il magistero si sia sforzato di separare il magico (in particolare nei suoi elementi mitici e simbolici) dal religioso per rendere quest'ultimo più 'rispettabile' e meglio posizionato per competere con il pensiero razionale e scientifico, ma più in dettaglio nell'aver esso sminuito, smorzato, cercato di screditare e silenziare la forza del magico e la speranza, anzi la convinzione, da esso offerta di poter ottenere benefici – non solo spirituali ma anche fisici – al di fuori di percorsi rigidamente legati a un'eziologia razionale (la differenza tra la causalità magica e quella razionale è stata analizzata, tra gli altri, in alcune pagine di Ernst Cassirer<sup>178</sup>).

La teologia contemporanea non ha inteso scoraggiare ogni tentativo di ottenere sollievo materiale tramite la preghiera e il dialogo con il divino: essa ha però spesso cercato di attribuire a tali azioni degli effetti da intendere soprattutto, e anzitutto, come 'spirituali'; al miracolo dell'apparizione ha preferito quasi sempre quello "del cuore", e al prodigio visibile, tangibile (per esempio una guarigione) ha anteposto quello della conversione (ed eventualmente pure dei suoi effetti ecclesiali e sociali). Sant'Alfonso Maria de' Liguori, dottore della Chiesa dal 1839, scriveva in proposito che non bisogna chiedere a Dio le cose sbagliate: «Giacché (...) abbiamo a che fare con un Signore d'infinita potenza e d'infinita ricchezza; non gli cerchiamo cose piccole e vili, ma domandiamogli qualche cosa di grande»<sup>179</sup>, e in tal senso i beni spirituali sono da preferire a quelli materiali<sup>180</sup>. Già Tommaso d'Aquino, d'altra parte, aveva (ovviamente) affrontato il punto. «Videtur quod homo non debeat temporalia petere a Deo orando» ("sembra che nel pregare non si debbano chiedere a Dio cose

<sup>176</sup> Bonomo (1970: XV-XVI).

<sup>177</sup> Hubert - Mauss (1965: 15).

<sup>178</sup> Cassirer (1981: 87-95).

<sup>179</sup> De' Liguori (1931: 74-75).

<sup>180</sup> De' Liguori (1931: 92-93).

temporali”) osserva il *Doctor Angelicus*<sup>181</sup>, e tale convinzione gli deriva dal fatto «per orationem nostram mens debet elevari in Deum. Sed petendo temporalia descendit ad ea quae infra se sunt» (“con la preghiera la nostra anima deve elevarsi a Dio. Ma chiedendo cose temporali essa discende a cose che le sono inferiori”)<sup>182</sup>. Tommaso risolve il problema in questo modo: «Temporalia autem licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus; sed sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et inquantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Et ideo pro temporalibus licet orare» (“È lecito desiderare le cose temporali: non come oggetto principale, sì da porre in esse il nostro fine; ma quali coefficienti che ci aiutano a tendere verso la beatitudine, ossia in quanto ci servono al sostentamento della vita corporale, e in quanto aiutano, in modo strumentale, i nostri atti di virtù, come dice anche il Filosofo [Aristotele] in I *Etica*. Pertanto è lecito pregare per le cose temporali (...)”)<sup>183</sup>. Dunque «temporalia non sunt quaerenda principaliter, sed secundario» (“Le cose temporali non sono da chiedersi come principali, ma come secondarie”)<sup>184</sup>.

Che la preghiera sia un mezzo per ‘elevarsi’ è peraltro lezione assai precedente a Tommaso, visto che già il teologo di lingua greca Origene, nel *De Oratione* (Περὶ εὐχῆς), opera del 233-234, asseriva che gli effetti spirituali della preghiera sono da preferire a quelli materiali<sup>185</sup>. Un secolo e mezzo più tardi, Evagrio Pontico, monaco anch’egli di lingua greca, scriverà in un’opera dallo stesso titolo (*De Oratione*, 390-395) che la preghiera deve servire ad ammorbidire la durezza dell’anima, a purificarsi dalle passioni e dalle tentazioni, gli altri beni sono secondari<sup>186</sup>. E a ben vedere, le stesse Sacre Scritture indicano chi, per che cosa e come pregare. È infatti Gesù stesso a dire di non pregare per ottenere beni materiali: «Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose [i beni materiali] vi saranno date in aggiunta»<sup>187</sup>. È Gesù a dire: «Pregate, per non entrare in tentazione»<sup>188</sup>.

La preghiera, d’altro canto, viene da molti autori ritenuta uno strumento di *elevazione* verso il divino. Giovanni Damasceno, santo e teologo arabo di fede cristiana, nel suo *De fide orthodoxa* (743) scrive che essa «è un’ascesa della mente a Dio, o una richiesta a Dio delle cose convenienti», vale a dire anteporre sempre la volontà divina a quella degli uomini<sup>189</sup>. Più vicino al nostro tempo, e non senza parzialità, negli anni ’40 del secolo sorso il premio Nobel per la Medicina e la Fisiologia Alexis

<sup>181</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274, II<sup>a</sup>-IIae q. 83 a. 6 arg. 1).

<sup>182</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274, II<sup>a</sup>-IIae q. 83 a. 6 arg. 3).

<sup>183</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274, II<sup>a</sup>-IIae q. 83 a. 6 co.).

<sup>184</sup> Tommaso d’Aquino (1265-1274, II<sup>a</sup>-IIae q. 83 a. 6 ad 1).

<sup>185</sup> Origene (1997: 77-78; 91-93).

<sup>186</sup> Evagrio Pontico (1994).

<sup>187</sup> *Vangelo di Matteo*, CEI 2008 (6,33).

<sup>188</sup> *Vangelo di Luca*, CEI 2008 (22,40).

<sup>189</sup> Giovanni Damasceno (1998: 260-262).

Carrel, convertitosi al cattolicesimo da adulto, osservava: «Même quand la prière est de faible valeur et consiste surtout en la récitation machinale de formules, elle exerce un effet sur le comportement. Elle fortifie à la fois le sens du sacré et le sens moral. Les milieux où l'on prie se caractérisent par une certaine persistance du sentiment du devoir et de la responsabilité, par moins de jalousie et de méchanceté, par quelque bonté à l'égard des autres. Il paraît démontré que, à égalité de développement intellectuel, le caractère et la valeur morale sont plus élevés chez les individus qui prient, même de façon médiocre, que chez ceux qui ne prient pas» (corsivo mio)<sup>190</sup>. Affermazioni che, essendo prive di fondamento empirico, colpiscono se fatte da un prelado, ma ancor più se provengono da uno scienziato. Carrel, peraltro, era particolarmente proteso a conferire o restituire alla preghiera, che vedeva in profonda crisi nella Francia del suo tempo, una funzione molto diversa da quella di un semplice e quasi mercantile *do ut des* invocato da creature impaurite e sofferenti: «Il ne faut pas réduire le sens du sacré à l'angoisse éprouvée par l'homme devant les dangers qui l'entourent et le mystère de l'univers. Ni faire simplement de la prière une potion calmante, un remède contre notre peur de la souffrance, de la maladie et de la mort» (corsivo mio)<sup>191</sup>. Lo scopo della preghiera, piuttosto, va rintracciato nel sentimento e nel senso del sacro, in questo «impulsion venue du plus profond de notre nature, une activité fondamentale. Ses variations dans un groupe humain sont pres{q}ue toujours liées à celles d'autres activités basiques, le sens moral et le caractère, et parfois le sens du beau. C'est à cette partie si importante de nous-mêmes que nous avons permis de s'atrophier et souvent de disparaître. (...) Nous courons un risque grave, quand nous laissons mourir en nous quelque activité fondamentale, qu'elle soit d'ordre physiologique, intellectuel ou spirituel»<sup>192</sup>. Traendo poi le naturali conseguenze da premessa errata, il Nobel francese concludeva che «les activités morales et religieuses sont liées les unes aux autres. Le sens moral s'évanouit peu de temps après le sens du sacré. L'homme n'a pas réussi à construire, comme le voulait Socrate, un système de morale indépendant de toute doctrine religieuse. Les sociétés où disparaît le besoin de prier ne sont généralement pas éloignées de la dégénérescence. C'est pourquoi tous les civilisés—incroyants aussi bien que croyants—doivent s'intéresser à ce grave problème du développement de chaque activité basique dont l'être humain est capable»<sup>193</sup>. In definitiva, pregare «apparaît comme indispensable à notre développement optimum. Nous ne devons pas prendre la prière pour un acte auquel seuls se livrent les faibles d'esprit, les mendiants, ou les lâches. (...) L'homme a besoin de Dieu comme il a besoin d'eau et d'oxygène»<sup>194</sup>. Carrel, dunque, asseriva con forza l'importanza della preghiera non solo per la vita religiosa del credente ma per l'uomo, e metteva in guardia dal farne un semplice strumento di sollievo psicofisico. Più che *chiedere*, con la preghiera bisogna tentare di cogliere il senso del sacro, di elevarsi verso il divino e – in virtù di ciò – crescere moralmente.

<sup>190</sup> Carrel (2011: 17-18).

<sup>191</sup> Carrel (2011: 21).

<sup>192</sup> Carrel (2011: 21-22).

<sup>193</sup> Carrel (2011: 22).

<sup>194</sup> Carrel (2011: 24).

Due decenni dopo, Karl Rahner ribadiva la legittimità e la necessità della *preghiera di domanda* ('*Bittgebet*'), ossia la preghiera con cui si chiedono 'beni' a Dio, e dunque anche la legittimità e necessità dell'ostinazione del cristiano, a dispetto di ogni evidenza contraria, nel nutrire fiducia sugli effetti di tale preghiera, visto che Gesù stesso la rivolgeva a Dio Padre. Essa, dunque, non può essere né derisa né condannata; va però rettamente intesa e praticata. La *preghiera di domanda* di Gesù è infatti «di assoluto abbandono»; Cristo è, sì, combattuto fra spinte contrastanti, ma si è già arreso a Dio<sup>195</sup>. Intendere in maniera appropriata la *preghiera di domanda* significa, inoltre, accettare che nel pregare umano coesistano tendenze e richieste apparentemente divergenti<sup>196</sup>, e che «la necessità e il desiderio terreni» diventino accidentali, secondari davanti a ciò che è più importante<sup>197</sup>. D'altro canto Marcel Mauss, nel suo studio di inizio '900 proprio sulla preghiera (anche se chiaramente in una cornice non teologica), spiegava che essa «En premier lieu toute prière est un acte. Elle n'est ni une pure rêverie sur le mythe, ni une pure spéculation sur le dogme, mais elle implique toujours un effort, une dépense d'énergie physique et morale en vue de produire certains effets. Même quand elle est toute mentale, qu'aucune parole n'est prononcée, que tout geste est presque aboli, elle est encore un mouvement, une attitude de l'âme» (corsivo mio)<sup>198</sup>. Se nel passato le parole e formule della preghiera potevano avere gli effetti più sorprendenti, e *magici* al nostro sguardo, oggi essi si sono smarriti nell'impalpabilità teologica. E tuttavia, anche quando «lorsque toute efficacité semble avoir disparu de la prière devenue pure adoration, lorsque tout le pouvoir semble réservé à un dieu, comme dans la prière catholique, juive ou islamiste, elle est encore efficace, car c'est elle qui incite le dieu à agir dans telle ou telle direction»<sup>199</sup>. Non mero abbandono alla volontà divina, pertanto, non pura ricerca di un beneficio psicologico e di un rafforzamento morale, ma sollecitazione e (umile) invito a Dio a intervenire, certo nei modi che Egli riterrà opportuni.

Ora, non è qui il caso di aprire parentesi lunghe e difficili da chiudere sul concetto e le possibili definizioni di 'preghiera' come sono andati teologicamente stratificandosi nel corso della storia cristiana<sup>200</sup>. Quel che conta è evidenziare come la Chiesa di Roma si sforzi di porre un freno a quell'atteggiamento che si avvicina 'pericolosamente' all'attitudine magica istituendo rapporti di automatismo, di causa-effetto, in particolare quando la preghiera ha a oggetto beni terreni; un freno all'acritica ricerca dello straordinario, del credibile *perché* vistoso. Da qui la sostanziale freddezza con cui sono state trattate le apparizioni di Medjugorie (sebbene queste non abbiano quasi nulla a che spartire con la magia) e la complessiva, estrema cautela con riguardo alle continue asserzioni di apparizioni mariane da parte di veggenti e santoni di ogni risma e latitudine. L'evoluzione teologica

<sup>195</sup> Rahner (1963: 78-79).

<sup>196</sup> Rahner (1963: 81-82).

<sup>197</sup> Rahner (1963: 80).

<sup>198</sup> Mauss (1909: 40).

<sup>199</sup> Mauss (1909: 40).

<sup>200</sup> Tra gli altri, Louth (2005); Baroffio (1977).

ha permesso al magistero di interagire con la parallela evoluzione di altre forme del sapere, dall'archeologia alla cosmologia, dalla filosofia alla storia. Si trattava di un passo necessario per un'istituzione che voleva continuare a muoversi nel mondo di quaggiù, e anche la naturale conseguenza di un esame sempre più critico e interdisciplinare delle Scritture. Esso ha tuttavia, inevitabilmente, portato con sé anche un modo d'intendere il divino, e il rapporto con esso, spesso significativamente diverso rispetto al passato, e per dirla con le parole di Cioran, la preghiera «non ama avvilirsi nelle sottigliezze e non tollera gradazioni all'interno del supremo: perfino quando dubita, lo fa in nome della verità. *Non si può implorare una sfumatura*»<sup>201</sup>. E occorre estrema cautela nel sottrarre alla preghiera un oggetto chiaro, di facile discernimento, perché il risultato potrebbe essere, se non altro per alcuni, di non sapere più esattamente chi o per quale motivo pregare. È sempre lo scrittore rumeno a chiedersi: «A chi ci rivolgeremo, se Egli ha smesso di essere una persona che può capirci e risponderci?»<sup>202</sup>. La preghiera è «indispensabile a chiunque persegua la propria salvezza. L'inferno è la preghiera *inconcepibile*»<sup>203</sup>. Rahner riteneva irrinunciabile la *preghiera di domanda* per «non cadere nel baratro della disperazione»<sup>204</sup>. Molto prima di lui, Evagrio Pontico scriveva che la preghiera «è difesa contro la tristezza e lo scoraggiamento»<sup>205</sup>. Più di recente Dennett ha negato che una preghiera non di domanda – tramite la quale non si 'parla' con Dio ma si pone in essere una sorta di dialogo con se stessi – abbia davvero natura religiosa. Per coloro che si impegnano in un pregare di questo tipo, se Dio «in realtà non è un agente, un essere che può *rispondere* alle preghiere, *approvare* o *disapprovare*, *ricevere* sacrifici, *comminare* punizioni o perdoni, allora (...) per quanto chiamino Dio questo Essere e abbiano timore di esso (non di *Lui*), il loro credo, qualunque cosa sia, non è una religione. Si tratterà, forse, di un meraviglioso (o terribile) surrogato della religione, o di una ex-religione, la filiazione da una religione autentica che con la religione ha molte somiglianze di famiglia, ma che appartiene a una specie differente»<sup>206</sup>.

A margine si può infine osservare come pure la richiesta d'intervento dei Santi possa finire con l'essere operazione non troppo diversa dal tentativo magico di 'piegare' le forze della natura alle proprie speranze e necessità. Basti dire che quando nel 2001 l'Etna eruttò lava in abbondanza, i fedeli etnei chiesero all'arcivescovo di Catania (oggi emerito) Luigi Bommarito di portare il velo di Sant'Agata in città, già proficuamente esposto durante l'eruzione del maggio del 1886<sup>207</sup>. È stato osservato in merito che la festa di sant'Agata, a Catania, «si presenta ancora oggi come un terreno di frizione fra direttive ecclesiastiche e ragioni devozionali. In un ritualismo che tende a mantenersi rigido e codificato appare spesso una fastidiosa invasione la mediazione delle gerarchie religiose, tesa

<sup>201</sup> Cioran (1986: 38-39).

<sup>202</sup> Cioran (1990: 51).

<sup>203</sup> Cioran (1986: 24).

<sup>204</sup> Rahner (1963: 73).

<sup>205</sup> Evagrio Pontico (1994: 79).

<sup>206</sup> Dennett (2007: 10-11).

<sup>207</sup> L'eruzione viene descritta in un lungo articolo da Federico De Roberto, *L'eruzione*, «L'illustrazione Italiana», 27.6.1866.

ad affermarsi quale severa garante di una spiritualità scevra da contaminazioni magiche o esoteriche»<sup>208</sup>.

## 7. Quattro documenti pastorali sulla magia

1) Risale al luglio del 1990 una Lettera dell'allora arcivescovo di Perugia (oggi cardinale) Ennio Antonelli, indirizzata ai fedeli e intitolata *Contro la superstizione*<sup>209</sup>. Nel suo scritto il prelado umbro censurava le frequenti «forme di superstizione: osservanze portafortuna; predizioni del futuro da parte di astrologi, cartomanti, chiromanti, spiritismo e satanismo; magia e stregoneria», e anche quell'«ambiguo miscuglio di religione, parapsicologia e pranoterapia» a cui fanno ricorso «molte persone, per altro devote e benintenzionate». Egli ritiene che la superstizione sia «una reazione sbagliata alla precarietà della vita, alle sofferenze, alle ansie e alle paure» e che il superstizioso cerchi «sicurezza tentando di controllare le forze ignote, reali e immaginarie, oppure tentando di assicurarsi l'intervento di Dio e dei santi secondo i propri bisogni e desideri». Condanna quindi la credenza di poter produrre effetti secondo un rapporto causale grazie «formule e riti, all'uso meccanico di immagini e oggetti sacri»<sup>210</sup>. Anni dopo, il direttore di un noto periodico cattolico edito dai frati Minori conventuali commentava le parole di Antonelli asserendo che la differenza tra fede e superstizione «sta qui: non manipolazione ma affidamento, non autosuggestione ma autentico ascolto, non paura ma libertà»<sup>211</sup>.

2) Del settembre 1990 è invece la Nota pastorale *Signore, accresci la nostra fede*<sup>212</sup> di Antioco Piseddu, vescovo di Lanusei (Nuoro), in cui il prelado sardo, non diversamente da Antonelli, ritiene che la causa psicologico-sociale del ricorso alla magia, e dunque della superstizione che lo stimola, sia l'umano bisogno di sicurezza, la sofferenza emotiva che discende dalla consapevolezza della propria fragilità davanti alla morte. Con riguardo per esempio alle sedute spiritiche, secondo il vescovo esse, «anche se fatte per gioco, non di rado provocano gravi conseguenze, anche nell'equilibrio psicofisico dei partecipanti, da cui non è facile liberarsi». In merito invece al presunto potere che avrebbero alcuni individui di lanciare o togliere il 'malocchio', viene ritenuto un residuo di paganesimo senz'altro incompatibile con la fede cristiana e con la retta ragione. La ricerca di «segni e prodigi» in simili pratiche è sintomo di mancanza di fede, fede che va invece riposta in ciò che senza esitazioni (per il cristiano) merita di essere creduto: il mistero pasquale, la passione, la morte e la risurrezione di

<sup>208</sup> Rotondo (2012: 131).

<sup>209</sup> Antonelli (1993).

<sup>210</sup> Ivi.

<sup>211</sup> Sartorio (2007).

<sup>212</sup> Piseddu.

Cristo. E quando non c'è pericolo per la psiche del fedele, la superstizione spinge verso rimedi puramente illusori e in alcuni casi, scrive Piseddu, come in quello dell'oroscopo, della cartomanzia o dei talismani, da non prendere neppure sul serio. Il vescovo chiarisce inoltre che la benedizione cristiana non è fatta «di riti magici, ma di preghiere della chiesa, corpo mistico di Cristo, che invoca il suo capo, e con lui il Padre. Gli effetti saranno in rapporto alle disposizioni di chi le riceve e si affida alla misericordia del Signore». Interessante, infine, la proposta del prelado di istituire un “ministero della consolazione”, intendendo con ciò un'opera di soccorso da prestare a chi si ritrovi vittima di una società ansiogena e sia in cerca, appunto, di conforto spirituale. Un ministero che quindi combatta il mondo dell'occulto indirettamente, contrastando cioè i sentimenti e le emozioni che lo fanno apparire risolutivo o perfino salvifico. L'intento, più precisamente, era di (ri)costruire relazioni comunitarie, o comunque sociali, in grado di eliminare alla radice i bisogni psicologico-spirituali che portano, poiché insoddisfatti, alla ricerca di soluzioni di tipo magico.

3) Nel 1993 monsignor Giuseppe Casale, all'epoca arcivescovo di Foggia-Bovino (oggi è emerito nella stessa diocesi) e presidente del Cesnur (Centro Studi sulle Nuove Religioni) scrisse una lunga *Lettera pastorale*<sup>213</sup> in cui affrontava in dettaglio anche il tema della magia e formulava giudizi di politica religiosa sui quali merita soffermarsi brevemente. Scrive l'arcivescovo (al capitolo “Indicazioni pastorali”) che lo Stato moderno, neutrale rispetto alle religioni e alle dottrine da esse professate, adotta (è bene che adotti) una politica liberale, e che la dottrina sociale della Chiesa promuove una libertà dalla coercizione e dall'interferenza statale che tuttavia, secondo Casale, non può essere assoluta, o meglio: rimessa unicamente alle leggi dello Stato. La dottrina sociale della Chiesa, piuttosto, «si riserva il diritto di esaminare le leggi dello Stato e di valutarle alla luce del diritto naturale e della legge di Dio». La libertà dei gruppi religiosi dall'ingerenza statale troverebbe il suo limite proprio «nel rispetto del diritto naturale, a cui nessuno può sottrarsi». *De iure condendo*, ciò si lega alla pratica della magia perché l'arcivescovo invitava il potere legislativo dello Stato italiano a sottoporre l'attività magica ai vincoli e ai controlli previsti per le attività commerciali, qualora essa venga svolta a pagamento, con l'argomento che se i gruppi (e gli individui) che la pongono in essere «rivendicano i diritti che spettano nella società contemporanea a chiunque si presenti a vendere servizi, non importa di quale natura», allora essi «non potranno sottrarsi ai correlativi doveri». Più in concreto: «I consumatori – anche i consumatori dei servizi peculiari che questi gruppi offrono – hanno il diritto di essere informati preventivamente dei costi (compresi i costi aggiuntivi per libri, sussidi e simili), di sapere se dopo il primo corso o seduta per conseguire i risultati promessi ne saranno necessari altri, e quanto costeranno [in controluce sembra di vedere qui un riferimento a Scientology ai corsi che essa vende non proprio a buon mercato]; di conoscere eventuali controindicazioni e “effetti collaterali” dei trattamenti che vengono offerti». Ciò suona piuttosto discriminatorio, non essendo previsto nulla del genere per le religioni di più antica fondazione.

<sup>213</sup> Casale (1993).



Casale ne è consapevole e infatti subito aggiunge: «Nella cultura industriale contemporanea sono queste esigenze che chiunque venda beni o servizi deve soddisfare, e i gruppi che offrono servizi “religiosi” o para-religiosi non dovrebbero sentirsi discriminati se queste richieste vengono estese anche alle loro attività».

4) Nel 1994 la Conferenza episcopale toscana emanò una lunga *Nota pastorale*<sup>214</sup> la cui introduzione del cardinale Angelo Scola (“Criteri per una corretta lettura della Nota”), all’epoca soltanto vescovo di Grosseto, confermava la credenza magisteriale nella capacità degli operatori magici di far agire spiriti malvagi. Seguendo la lezione del magistero cattolico, Scola (e con lui i vescovi nella Nota) distingue infatti due forme dell’agire del diavolo: un’azione *ordinaria* e un’azione *straordinaria*, e invita i sacerdoti a «non cadere in un pregiudizio razionalistico nei confronti dei fenomeni connessi alla possibilità straordinaria dell’azione del maligno e a riconoscere che questa possibilità, anche se estrema, esiste». Essi, pur sapendo «che il maligno normalmente opera inducendo l’uomo al peccato, tuttavia, come pastori umili e sapienti, non possono negare la possibilità della sua azione straordinaria che sarà da discernere con prudenza e discrezione». D’altra parte, scrive Casale, quelli legati alla magia non sono «fenomeni su cui si può semplicemente sorridere o che possono essere trattati come mere curiosità. Occorre convincersi che la vita cristiana costituisce un tutto organico, e che un cedimento su questi punti porta con sé, presto o tardi, un cedimento generale» (1.3).

Naturalmente, avvertiva Scola, non bisogna scivolare nell’errore opposto, cioè «quello di una facile creduloneria che spinga a vedere, sempre e comunque, l’azione straordinaria del maligno, dimenticando quella ordinaria che è di gran lunga la più massiccia e insidiosa». La Nota, d’altra parte, afferma che gli operatori magici nel campo della ‘divinazione’ – vale a dire, semplificando, della predizione del futuro e dello spiritismo – «introducono una forma di alienazione dal presente e operano una mistificazione della fede nell’aldilà, generalmente con trucchi, *agendo di fatto come strumenti di forze del male* che li usano spesso per fini distruttivi, orientati a confondere l’uomo e ad allontanarlo da Dio» (n. 9) (corsivo mio).

Venendo alla Nota, laddove essa tratta del *maleficium*, ossia di ‘malocchio’ e di ‘fattura’, si afferma: «Alcuni fedeli si domandano: è vera la “fattura”? Ha effetti reali? Il demonio si può servire di persone cattive e quindi di gesti come la “fattura” o il “malocchio” per fare del male a qualcuno? La risposta è certamente difficile per i singoli casi, ma non si può escludere, in pratiche di questo genere, una qualche partecipazione del gesto malefico al mondo demoniaco, e viceversa. Per questa ragione la Chiesa ha sempre fermamente rifiutato e rifiuta il “maleficium” e qualunque azione ad esso affine» (n. 13).

Non è particolarmente difficile istituire un collegamento tra simili idee e quelle che nei secoli passati inducevano gli inquisitori a credere che negromanti e streghe potessero farsi strumento del demonio. I vescovi toscani ne sono consapevoli quando riconoscono che se «la posizione di San

<sup>214</sup> Conferenza episcopale toscana (1997).

Tommaso rimane estremamente equilibrata, non mancano testi che, specie nel tardo medioevo, tendono ad accentuazioni eccessive, arrivando a sviluppare l'idea del "maleficio" come di un potere che esseri umani, specialmente donne, possono esercitare sugli altri, avendo patteggiato con il demonio la cessione della propria anima in cambio di capacità preternaturali da esercitare in vita. Un'idea che ha condotto nei secoli XV-XVIII alla triste storia delle persecuzioni di streghe e maghi», vicenda che, «pur tenendo conto del contesto e della difficoltà di un giudizio storico a posteriori, rimane mortificante per la cristianità occidentale» (n. 11). Oggi quegli eccessi «devono rendere i cristiani cauti nel giudicare la magia come un effetto diretto – sempre e in ogni circostanza – del demonio», e tuttavia, sul piano teologico, «non si può razionalisticamente ridurre la realtà delle pratiche magiche, specie quelle "nere", solo ad un fenomeno psichico deviante o ad un semplice atto peccaminoso dell'uomo. In tali pratiche non si può escludere un'azione o dipendenza da satana, avversario giurato del Signore Gesù e della sua salvezza. Il diavolo – come ci insegna l'Apocalisse – sino alla fine dei tempi userà tutti i suoi poteri e la sua sagacia per ingannare i battezzati e ostacolare la piena attuazione del progetto salvifico di Dio sul mondo» (n. 11).

Nella prima parte della Nota, ancora, si esprime la convinzione che in età contemporanea la magia abbia acquisito un peso innegabile. Si fa infatti riferimento a un «impressionante ritorno alle pratiche magiche», che a giudizio dei vescovi sarebbe «indice di una grave situazione di smarrimento esistenziale»; e si denuncia con durezza, oltre alle «concezioni di vita di una povertà sconvolgente» fatte proprie dagli operatori magici, anche la mercificazione (e dunque commercializzazione) dell'occulto, visto che gli «operatori di magia che si attribuiscono il potere di risolvere problemi d'amore, di salute e di ricchezza o pretendono di togliere il cosiddetto "malocchio" o le "fatture" sono individui che reclamizzano se stessi con inserzioni a pagamento sui giornali, ostentano attestati accademici e si fanno pubblicità sugli schermi televisivi. Non è esagerato parlare di "un'industria della magia"». La Nota nega un posto alla magia nel mondo moderno, affermando che correttamente «la ragione scientifica contemporanea (o semplicemente la ragione elementare) considera la magia come una forma di irrazionalità sia in rapporto alle concezioni prelogiche a cui si richiama sia in ordine ai mezzi a cui si affida o ai fini che persegue».

Quest'ultima, come si è visto, è una questione quantomeno dibattuta, in ambito antropologico ed evolucionistico, perché se continua a non mancare qualche autore il quale, specialmente in chiave polemica ossia razionalistica, si dica convinto che il pensare magico, come il pensare religioso, sia pre-razionale, ve ne sono molti altri persuasi, e non certo da poco tempo, che esso sia piuttosto una sorta di 'controcultura', una visione del mondo non errata ma 'alternativa' a quella scientifica. Non è necessario, qui, prendere posizione: basti dire che secondo la migliore e più aggiornata etologia e antropologia, accedere al pensare magico non segnerebbe una frattura radicale con il pensare razionale, perché «there is nothing in magic per se that opposes, blocks, or substitutes for mundane conceptions of "rationality" and "causation"», con la conseguenza che attività come la divinazione e la guarigione presso i Maya, lungi dall'indicare «an "alternative reality" that has "non rational explanation"», condividono «panhuman cognitive principles applied to a different ecological

context» e ciò dovrebbe indurre a concludere che «belief in the supernatural does not involve causal thinking that is inappropriately applied or distinctive. Rather, by variously mobilizing the thoughts and actions of people, as well artifacts and elements of the environment, priestly actors aim to change relevant aspects of the society's cultural ecology»<sup>215</sup>.

In ogni caso, da parte dei vescovi toscani la condanna della magia è netta e definitiva: «È evidente l'inaccettabilità di questi gruppi e delle loro pratiche. Al posto del senso religioso, della ricerca di Dio e della vita sacramentale, introducono prassi magiche, assetti di pensiero e di vita del tutto incompatibili con la verità della fede». Le ragioni del suo successo, inoltre, vengono spiegate con «un bisogno di significati e di risposte che la società odierna non è in grado di dare, specie nel quadro di una crescente situazione di insicurezza e di fragilità. Il ricorso alla magia e alle singole pratiche di divinazione diventa conseguentemente una compensazione al vuoto esistenziale che caratterizza la precarietà del nostro tempo». Si tratta di un'opinione non certo recente, ma periodicamente riproposta, con riferimento non solo alla magia ma alla dimensione, e alla ricerca, del soprannaturale nel suo complesso, dunque anche all'esperienza religiosa extra-magica.

Un ultimo riferimento pastorale (o teologico-pastorale). In un'intervista del 1999, dunque a un passo dal terzo millennio, il cardinale Joseph Ratzinger confermava la convinzione che tramite la magia sia possibile far agire le forze del male. La magia, secondo il futuro papa, è infatti «l'uso di forze apparentemente misteriose per avere un dominio sulla realtà fisica e anche psicologica. (...) Si cerca – e a volte anche si trova – un modo di impadronirsi della realtà con forze sconosciute. Può essere in molti casi una truffa ma può anche darsi che con elementi che si sottraggono alla razionalità si possa entrare in un certo dominio della realtà»<sup>216</sup>. Aggiungeva il cardinale: «Io direi che senza il demonio, che provoca questa perversione della creazione, non sarebbe possibile tutto questo mondo dell'occultismo e della magia. Entra in gioco un elemento che va oltre le realtà della ragione e le realtà riconoscibili con la scienza unita a una ragione sincera. Si offre un elemento apparentemente divino, cioè delle forze che possono prestare dei successi, esperienze che appaiono come soprannaturali e spesso come divine. Sono invece una parodia del divino. Poteri, ma poteri di caduta, che in realtà sono ironie contro Dio»<sup>217</sup>. Infine Ratzinger precisava che il membro di un gruppo magico diventerà schiavo non solo del gruppo medesimo, ma «della realtà che sta dietro il gruppo, cioè una realtà realmente diabolica. E così va verso un'autodistruzione sempre più profonda, peggiore di quella della droga»<sup>218</sup>.

La dottrina cattolica, dunque, si tratti di veri e propri documenti pastorali o delle convinzioni espresse in un contesto informale da uno dei massimi teologici cattolici del secolo scorso, con riguardo all'azione del diavolo sulla Terra posta in essere per mezzo dell'uomo e della magia mostra

---

<sup>215</sup> Atran (2002: 143-144).

<sup>216</sup> Artizzu (1999).

<sup>217</sup> Ivi.

<sup>218</sup> Ivi.

elementi di continuità rispetto al passato, pur con le doverose e inevitabili prese di distanza circa i crimini dell’Inquisizione. Vi è anzi chi si spinge a sottolineare come «l’epoca del trionfo della magia nella storia dell’Occidente non sia il Medioevo e neppure il Rinascimento (dove comunque gli interessi magici erano molteplici), ma la nostra era informatica e post-moderna. Quello in cui viviamo è il periodo critico che fa seguito ai secoli della propaganda atea, positivista e materialista che, in nome della “Dea Ragione”, del partito e della classe sociale, della razza o del proprio ego, ha condotto all’allontanamento dal Dio cristiano e dalla Verità dottrinale custodita dalla Chiesa cattolica»<sup>219</sup>.

Il Medioevo e il Rinascimento erano certo epoche più religiose di quella attuale, se non altro in Europa, ma è in ogni caso un azzardo sostenere che il vero trionfo della magia si verifichi oggi, per quanto la torsione argomentativa verso il ‘solito’ relativismo tradisca una vena polemica (l’autore citato, d’altra parte, scrive su una rivista di apologetica) più che rigore storico. Più condivisibile, semmai, il giudizio di Gatto Trocchi, che sul finire del secolo scorso lanciava un duro *j’accuse* contro lo stato attuale della magia italiana (dunque non contro la magia in sé né contro la magia nel mondo intero), stabilendo all’apparenza una simmetria tra declino del monoteismo cristiano e successo di una magia appiattita sul materialismo moderno: «Il monoteismo della tradizione giudaico-cristiana si dissolve a una mitologia di seconda mano e il contenuto piattamente naturale delle incursioni nel soprannaturale è una spia del materialismo tipico della società. Gli esoterici e gli occultisti nostrani sono materialisti nel senso più profondo della parola: ciò che è a loro più lontano è il concetto di trascendenza»<sup>220</sup>.

A ogni modo, qui si vuole evidenziare come il controllo dottrinale e liturgico esercitato dalla Chiesa all’epoca dell’Inquisizione, fondato sulla convinzione che tramite la magia fosse possibile accedere a dimensioni soprannaturali o che comunque per mezzo di essa fosse possibile produrre risultati (positivi o negativi) nell’aldilà, prosegue tutt’oggi sia pur in forme e con una pervasività (e pericolosità sociale) diverse. Ciò accade non solo in ambito canonistico, come ci si potrebbe attendere, ma pure a sostegno (silente o espresso) di una repressione legislativa statale: per esempio tramite formale iniziativa parlamentare di soggetti politici sensibili al problema. D’altra parte la Chiesa non dispone più né della volontà né degli strumenti per bruciare sul rogo chi ricorre a pratiche di magia (anche se certo può materialmente impedirle nello Stato Città del Vaticano).

## 8. Su alcune proposte di legge di riforma dell’art. 661 c.p.

Si prenda a esempio la proposta di legge n. 158 presentata il 30 maggio 2011 alla Camera dei Deputati nel corso della XIV legislatura (2001-2006) dall’onorevole di centro-destra Maria Burani Procaccini, eletta con Forza Italia. La proposta, che prevedeva l’introduzione nel codice penale

<sup>219</sup> Menegotto (1999).

<sup>220</sup> Gatto Trocchi (1994: 71).

dell'art. 421-bis e la contestuale abrogazione dell'art. 661, fa precedere al testo di legge<sup>221</sup> una premessa in cui si osserva che le modifiche proposte «si rendono necessarie per la mancanza attuale di norme adeguate a fronteggiare, con la necessaria efficacia repressiva, il preoccupante fenomeno del diffondersi di imposture di vario genere, poste in essere da “maghi, streghe e veggenti” ai danni di persone sprovviste oppure con accentuate inclinazioni superstiziose o, infine, facilmente suggestionabili per motivi di fede religiosa», e che rispetto a simili comportamenti le pene previste dall'art. 661 c.p. sono «irrisorie e prive di qualsiasi efficacia intimidatoria: non solo, esse non stimolano, in modo adeguato alla gravità degli illeciti, l'intervento delle Forze dell'ordine, e le stesse procure della Repubblica limitano l'inizio dell'azione penale a quei casi eclatanti che abbiano destato l'interesse dei mezzi d'informazione. Nel frattempo, è sufficiente sintonizzare i televisori sulle emittenti private di ogni regione per constatare la pubblicizzazione a scopo di lucro delle facoltà sovranaturali di maghi e veggenti che, quando si indirizzano verso singoli individui, possono trovare una repressione proporzionata con il ricorso all'articolo 121 del testo unico delle leggi di pubblica sicurezza (che vieta il mestiere del ciarlatano) o all'articolo 640 del codice penale; ma quando, per la dimensione del fenomeno, il fatto è tale da determinare anche il semplice pericolo di un turbamento dell'ordine pubblico, le sanzioni penali non possono essere limitate a quelle previste dall'attuale articolo 661, più sopra indicate».

Bausani Procaccini riteneva inoltre specialmente grave «l'abuso della credulità popolare che è indirizzato in una sfera attinente alla fede religiosa, poiché in tal caso l'impostura viene ad agire in un terreno particolarmente fecondo sia sotto il profilo della diffusibilità sia sotto il profilo delle conseguenze di carattere economico-speculativo. È nota, infatti, la naturale e accentuata inclinazione popolare a elargizioni in denaro o in natura, sia per genuina fede religiosa sia per eventuali, ma non rare, situazioni di disagio fisico o morale. Crediamo di essere nel vero *se riteniamo che le istituzioni religiose siano esse, per prime, a essere interessate alla efficace repressione di abusi di questo genere*. Di qui, l'opportunità e l'urgenza di trasformare l'attuale reato contravvenzionale in delitto» (corsivo mio).

Proposte del genere sono state reiterate anche nelle successive legislature, sia pure senza rimarcare lo speciale interesse delle «istituzioni religiose» (leggi: Chiesa cattolica) a un severo controllo dell'offerta di servizi magici. Il 29 aprile 2008, infatti, a XVI legislatura appena iniziata il deputato della Lega Nord Giuseppe Stucchi presentò una proposta di legge anch'esso di introduzione dell'articolo 421-bis e di modifica dell'articolo 661 del codice penale. Nell'introduzione al ddl, Stucchi segnala l'esigenza di non differire oltre un adeguato contenimento dell'«incalcolabile

---

<sup>221</sup> ... il quale recitava: «Art. 1: 1. Dopo l'articolo 421 del codice penale è inserito il seguente: “Art. 421-bis. – (Abuso della credulità popolare). – Chiunque, con qualsiasi impostura, cerca di abusare della credulità popolare è punito, se dal fatto può derivare un turbamento dell'ordine pubblico, con la reclusione da sei mesi a due anni [1° comma]. La pena non può essere inferiore a un anno se il fatto è commesso con l'utilizzazione del mezzo televisivo [2° comma]. La pena è della reclusione da due a quattro anni se l'abuso della credulità attiene al sentimento religioso del popolo ed è commesso con fine di lucro [3° comma]. Art. 2: 1. L'articolo 661 del codice penale è abrogato».

“esercito” di maghi, streghe, fattucchieri, indovini e venditori di prodotti miracolosi che ogni giorno appaiono in pubblico specialmente tramite il mezzo televisivo, e che inducono a pagare grosse cifre di danaro coloro che sono facilmente suggestionabili e inclini alle superstizioni e li raggirano facendo leva sui sentimenti personali e religiosi», e ritiene anch’egli che la sanzione prevista dall’art. 661 sia debole e inefficace.

Il 18 luglio 2013, durante la XVII legislatura (2013-oggi), un’altra proposta di legge, ancora una volta d’iniziativa della Lega Nord, mirava nuovamente all’introduzione nel codice penale dell’art. 421-bis e alla modifica dell’art. 661 c.p., riprendendo nella sostanza la proposta già presentata da Stucchi.

Un breve commento a queste iniziative parlamentari.

Qualche anno fa sul sito dell’UAAR (Unione degli Atei e Agnostici Razionalisti) apparve un commento ad alcuni articoli pubblicati su «la Repubblica» in occasione del Giubileo del 2000, nel quale si osservava che all’epoca in cui emerse la vicenda della madonnina di Civitavecchia e della sua presunta lacrimazione (1995), in molti si erano scagliati contro l’abuso della credulità popolare che simili operazioni, poiché in malafede, avrebbero posto in essere, e ci si chiedeva per quale motivo lo stesso reato non fosse ipotizzabile anche «per chi convince 25 milioni di persone che il passaggio sotto una qualsiasi porta santa possa avere effetti rilevanti. (...) A Civitavecchia i magistrati incaricarono dei periti e dei laboratori, per analizzare il sangue. Non si capisce perché lo stesso non si possa fare per misurare gli effetti del passaggio sotto la porta santa; e proprio non si capisce perché chi ha paura di passare sotto una scala di un operaio sia ritenuto ‘superstizioso’ mentre chi si impegna per attraversare una porta ‘santa’ sia considerato un tipo serio e adattato. Non viene spiegato cosa distingue astrologia e superstizione dalla religione, Branko da Wojtyła, le sette religiose dalla Chiesa cattolica, corni e tarocchi dai crocefissi, il rito del Totogol da quello delle indulgenze. Come mai due atteggiamenti diametralmente opposti? (...) Roba da Amnesty International; più che un altare servirebbe un tribunale speciale»<sup>222</sup>.

Si tratta di un’obiezione non certo originale e anzi ricorrente, e che in particolare omette di soffermarsi su un dato: la *ratio* sottesa all’art. 661 c.p. è il turbamento dell’ordine pubblico, non la semplice absurdità di una credenza; e l’attraversamento della Porta Santa non pone problemi di ordine pubblico. Non ne pone neppure la magia (bianca) di per sé, né altre forme di affidamento a conoscenze e pratiche non razionali, che possono essere anche più o meno gratuite – come l’oroscopo che si ascolta alla radio o si può leggere su internet (senza costi aggiuntivi rispetto a quelli di connessione) – rispetto alle quali la Corte di Cassazione, con più pronunce, ha escluso l’applicabilità dell’art. 661 c.p. Ecco perché lo zelo ‘religioso’ di Burani Procaccini era fuori luogo: sottolineare «la naturale e accentuata inclinazione popolare a elargizioni in denaro o in natura, sia per genuina fede religiosa sia per eventuali, ma non rare, situazioni di disagio fisico o morale» non può certamente giustificare «l’opportunità e l’urgenza di trasformare l’attuale reato contravvenzionale in delitto», visto

<sup>222</sup> D’Angeli (2001).

che non mancano, né sono rare, elargizioni in denaro o in natura fatte alla Chiesa o ad altre confessioni religiose presenti in Italia (anche sotto forma di decima sul reddito). Allargando per un attimo l'attenzione alla normativa europea, se di dovesse tradurre in legislazione vincolante dell'UE (e dunque degli Stati membri) la risoluzione approvata dal Parlamento Europeo il 22 maggio 1984<sup>223</sup>, la stessa Chiesa cattolica incorrerebbe in seri problemi, visto che fra i criteri caldeggiati dall'Assemblea comunitaria affinché una confessione sia ritenuta lecita vi erano l'assenza di minorenni tra i fedeli e l'astensione dall'invitare i propri aderenti a infrangere le leggi civili: nel primo caso, diverrebbero illeciti i sacramenti del battesimo e della confermazione (e anche la presenza di minorenni alla messa e la ricezione del sacramento dell'eucaristia); nel secondo, diverrebbe quantomeno problematica la disciplina canonistica su come debba comportarsi il confessore che venga a conoscenza di un reato durante il sacramento della riconciliazione.

Se non si resta chiusi nello stanzino del mago o della fattucchiera, e si allarga lo sguardo ai cd. "Nuovi movimenti religiosi", da tempo si è constatata la tendenza a reprimere le nuove forme di religiosità in funzione protezionistica di quella di quelle di più antica data (basti fare l'esempio del divieto opposto negli anni '80 del secolo scorso ai druidi, in Gran Bretagna, di celebrare i propri riti sul sito di Stonehenge). D'altro canto, le "patologie confessionali" che si è tentato e si tenta di individuare e colpire nelle confessioni o movimenti religiosi non tradizionali «non sono affatto sconosciute alla tradizione occidentale», anzi «alcune di esse fanno parte della storia religiosa del cristianesimo, nelle sue diverse articolazioni. Esse, però, sono state stemperate dall'affinamento che la religione cristiana ha avuto nel suo corso storico, quando il vasto insediamento sociale realizzato ha attenuato certe esigenze proselitistiche, e di arricchimento anche finanziario. Ha contribuito all'affinamento del cristianesimo anche la capacità critica della cultura laica affermatasi in Occidente, che ha censurato le pratiche religiose più anacronistiche. In ogni caso, alcune critiche rivolte alle nuove religioni potrebbero valere anche per quelle tradizionali. È ingeneroso, ad esempio, imputare ai nuovi movimenti religiosi le promesse irrazionali e irrealizzabili con le quali essi attirano molti adepti, dal momento che pressoché tutte le religioni fondano la propria identità su promesse di felicità, e di definitivo appagamento, per tutti gli uomini, già su questa terra, o in realtà extrasensoriali. (...) Anche la censura della dipendenza psicologica e spirituale che si registra in alcuni gruppi tra i fedeli e i capi dell'organizzazione (o tra i fedeli e i "maestri" o "guru") non deve far dimenticare quale rapporto di dipendenza spirituale e morale si viene a determinare in alcuni istituti religiosi tra superiori e novizi (...)»<sup>224</sup>.

Queste considerazioni vogliono solo gettare una luce su quali problemi possano aprirsi nell'intento di adottare un atteggiamento di intransigente e imparziale repressione di presunti 'eccessi' proselitistici in ambito sia magico che religioso. Gli strumenti di repressione giuridica di tali eccessi, d'altra parte, non vanno ricercati nella legislazione speciale, ma nel diritto penale comune,

<sup>223</sup> In *Gazz. Uff. Com. Eur.*, 2.7.1984, n.C 172.

<sup>224</sup> Cardia (2005: 186).

vale a dire nelle fattispecie di reato codicistiche della *violenza privata*, della *circonvenzione d'incapace*, della *truffa*, dell'*estorsione*.

Tornando a esaminare più da vicino le proposte di legge menzionate e l'interpretazione del reato di abuso della credulità popolare, che il turbamento centrale dell'ordine pubblico sia essenziale alla fattispecie di cui all'art. 661 c.p. risulta peraltro dall'ampiezza dell'ambito d'applicazione della norma, che pur nata per la repressione delle scienze occulte e di altre pratiche 'superstiziose', è riferibile anche a forme extra-religiose (e di recente formazione) di abuso della credulità popolare (o meglio: pubblica, come si dirà a breve) che è possibile riscontrare in settori – come la politica o la pubblicità – in cui un numero indeterminato di soggetti viene reso destinatario di asserzioni rispetto alle quali la linea di confine tra realtà e finzione può rivelarsi esile: o perché non si dispone delle informazioni necessarie a formarsi un'opinione critica ed equilibrata di quanto si vede, si ascolta, si legge, o perché un deficit d'istruzione, o *lato sensu* culturale, o perfino lacune intellettive del destinatario facilitano la predisposizione a prendere per buono il messaggio di cui si è oggetto, senza soppesarlo a dovere, senza riservargli un'adeguata dose di scetticismo. Ciò non significa che l'espressione "credulità popolare" si riferisca al 'popolo' inteso come 'popolino': essa indica invece, semplicemente, una moltitudine indeterminata di soggetti passivi della condotta. Per cui, affinché assuma rilevanza penale, la condotta dev'essere *pubblica*, ossia posta in essere nei luoghi o con le modalità descritte dall'art. 266, co. 4, c.p., che fornisce la nozione di pubblicità agli effetti della legge penale<sup>225</sup>.

Nasce da qui la creazione di poteri (e di organismi) *ad hoc*, come quelli conferiti all'Autorità garante della Concorrenza e del Mercato nel settore delle pratiche commerciali scorrette, ingannevoli o aggressive, ai sensi degli artt. 20-27 d.lg. n. 206/2005 (c.d. Codice del consumo).

Va inoltre tenuto presente che per 'abuso' deve intendersi il tentativo di trarre vantaggio dalla credulità (ossia, potremmo dire, dalla vulnerabilità cognitiva) della massa ponendo in essere un'attività, anche occasionale e in sé lecita, tramite cui, violando o ignorando consapevolmente le norme che la regolamentano, aggirare o ridurre le normali facoltà critiche dei soggetti ai quali ci si rivolge. L'idoneità di un'azione a realizzare un abuso della credulità popolare non è quindi caratteristica intrinseca all'azione stessa, ma è relativa al modo in cui l'azione viene compiuta. Ciò significa, per fare un esempio riguardante le prassi religiose, che un'attività svolta in conformità alle "regole di settore" – come può essere l'attraversamento della Porta Santa (o una preghiera collettiva, un viaggio a Lourdes, un esorcismo) – non costituirà abuso della credulità popolare. Potremmo dire, con richiamo a Feyerabend, che ogni ambito del sapere ha le proprie regole e i propri criteri di produzione della 'verità'. Ed è questo, tra l'altro, il motivo per cui quando l'attività svolta non è disciplinata da regole di sorta, o se comunque la loro individuazione in sede processuale si rivela ardua, la norma diventa di difficile se non impossibile applicazione.

---

<sup>225</sup> Si è però discusso se la pubblicità vada considerata condizione di punibilità oppure elemento costitutivo del fatto, e se rispetto a essa la condotta assuma rilievo solo se dolosa oppure anche colposa.



Diverso il caso della vendita di prodotti o di servizi ‘esoterici’, che già in passato integrava il reato di truffa (aggravata) e non quello di abuso della credulità popolare, il cui elemento costitutivo – giova ripeterlo – consiste nel turbamento dell’ordine pubblico tramite un’azione, anche gratuita, rivolta a un numero *indeterminato* di soggetti. Agisce infatti da truffatore colui il quale, sfruttando la fama (giustamente o ingiustamente) acquisita di mago, ingenera in altri il pericolo (immaginario) di gravi sciagure, procurandosi poi un profitto ingiusto tramite l’offerta di rimedi, appunto, magici o falsamente terapeutici.

Ciò non significa che la Chiesa non sia stata chiamata a rispondere proprio di abuso della credulità popolare. Viene in mente, al riguardo, la singolare vicenda di Luigi Cascioli.

### 9. Lo strano caso di Luigi Cascioli: sulla decidibilità giuridica di assunti religiosi.

Alcuni anni fa ricevette una certa notorietà l’intraprendenza giudiziaria di Luigi Cascioli, un residente di Roccalvece (Viterbo) che aveva dato alle stampe – con un autopubblicazione dal titolo *La favola di Cristo* – il frutto di alcuni studi amatoriali di argomento biblico, in virtù del quale egli si era convinto che molti dei fatti presentati come storici dalle Scritture bibliche non siano mai accaduti. Cascioli contestava in particolare l’esistenza storica di Gesù di Nazareth, figura da lui ritenuta mutuata dalla quella, a suo dire senz’altro storicamente esistita, di Giovanni di Gamala, figlio di Giuda il Galileo, discendente dalla stirpe degli Asmonei.

Cascioli presentò più di una denuncia contro la Chiesa: inizialmente due (2002 e 2003) contro il parroco di Bagnoregio, don Enrico Righi, poi entrambe archiviate del Tribunale di Viterbo (2003 e 2004) perché ritenute palesemente infondate e comunque aventi un oggetto indecidibile in sede penale (la seconda fu respinta anche dal Tribunale di Strasburgo per vizio di forma); in seguito (2008) contro Mons. Lucio Soravito de Franceschi, vescovo di Rovigo.

Per quanto riguarda le prime, vale la pena soffermarsi su alcune considerazioni personali di Cascioli, su alcune argomentazioni dei legali da cui egli fu assistito, e su quelle dei magistrati che si occuparono dei procedimenti giudiziari.

Si presti per esempio attenzione alle reazioni di Cascioli – pubblicate sul suo sito internet personale – alla prima richiesta di archiviazione della prima delle due denunce contro Righi. Obiettava il querelante:

«Domanda: perché si è voluto ignorare l’art. 494 riferentesi alla sostituzione di persona? Risposta: perché comportando questo articolo una discussione su un personaggio esistito, quale Giovanni di Gamala, figlio di Giuda il Galileo organizzatore della rivolta del censimento, avrebbe vanificato l’intenzionalità [cioè l’intento del magistrato] di trasformare il processo storico in un processo ideologico, quel processo ideologico a cui certamente si riferisce più avanti il Procuratore della Repubblica Renzo Petroselli quando sostiene che le indagini sono inammissibili perché non si può espletare nessuna forma d’indagine su un oggetto di natura divina (Gesù). Infatti, è per questa errata convinzione che la stragrande maggioranza delle persone, compresi i non credenti, sostiene che non sarà mai possibile

*dimostrare la non esistenza di un dio la cui essenza è sostenuta da convinzioni dogmatiche non attaccabili dalla ragione.* Questo è stato uno dei motivi per cui molti degli avvocati interpellati da Luigi Cascioli si sono rifiutati di assisterlo nel processo pur dichiarandosi atei: “Non si potrà mai discutere in un tribunale penale l’esistenza di Gesù essendo egli un dio”. Convinzione che viene chiaramente espressa nella proposta di archiviazione allorché si afferma, in violazione degli artt. 125 e 394, che le indagini sono inammissibili per la natura di un oggetto che l’insipienza e l’opportunità portano a considerar[e] soltanto nella sua qualifica di dio. Questa respinta [sic] della querela per inammissibilità di indagini per la natura dell’oggetto che confonde la figura di un Gesù dio con la figura di un Gesù umano, non può essere che un equivoco voluto, un vero escamotage, per impedire che si conosca la verità. Cascioli Luigi, sapendo che un tribunale non potrà mai risolvere le diatribe che si protraggono da millenni tra atei e credenti riguardo l’esistenza di Dio, se ha citato un prete quale rappresentante a tutti gli effetti del cristianesimo, non lo ha fatto perché don Enrico Righi crede a Gesù come entità teologica soprannaturale, ma soltanto perché costui, sostenendo l’esistenza di un uomo che in realtà mai è esistito, trae interessi economici da un falso storico. A Luigi Cascioli, una volta accertato che Gesù Cristo non è un personaggio storico, nulla interessa se coloro che credono in lui continuano ancora a considerarlo come il dio della salvezza eterna, come non interessa a nessuno storico se la Svizzera continua a onorare, come emblema nazionale della propria indipendenza, Guglielmo Tell nonostante sia stato dimostrato che non è mai esistito. Molti sono gli islamici atei che chiedono a Luigi Cascioli di intentare contro Maometto lo stesso processo che ha promosso contro Gesù. È dalla risposta negativa che egli dà a costoro che si può capire, senza bisogno di ulteriori spiegazioni, che la denuncia-querela non è contro un dio ma contro un uomo: “Maometto, a differenza di Gesù, è veramente esistito”. Perché la Chiesa evita questo processo? Perché la Chiesa, sostenitrice com’è dell’esistenza storica di Gesù, non approfitta della denuncia-querela di Luigi Cascioli per mettere a tacere una volta per tutte le contestazioni che da sempre le vengono fatte da centinaia di esegeti e storici? E la risposta non può essere che una: la Chiesa, quale costruttrice dei documenti falsi su cui è stata costruita la figura di Cristo, è la prima a essere consapevole dell’imbroglio» (corsivo mio).<sup>226</sup>

Nell’opposizione alla richiesta di archiviazione si poteva inoltre leggere:

«Nel merito, è scorretto da un punto di vista logico e giuridico sostenere la palese infondatezza della *notitia criminis*, poiché – se la figura di Gesù non è storica – i reati contestati sussistono in tutti i loro elementi, come diffusamente articolato in sede di denuncia e di successive memorie, deduzioni da intendersi tutte per qui integralmente riportate e trascritte. Difatti, costituisce fatto-reato di sostituzione di persona l’attribuire a terzi un falso nome (Cass. Sez. V 19.3 1985 n. 2543), quindi se Don Enrico Righi attribuisce a Giovanni di Gamala il nome di Gesù Cristo commette il reato in parola e il dolo specifico è costituito dal “fine di procurare a sé o ad altri un vantaggio patrimoniale o non” (Cass. Sez. V 13.4. 1981 n. 3207) che, nel caso di specie, viene costituito dal maggior numero di proseliti e dal maggior gettito dell’8 per mille e maggiori offerte per la parrocchia. I due reati contestati sono tra loro in concorso formale (Cass. Sez. V 16.10.1998 n. 10805, in tema di truffa e sostituzione di persona). Pertanto, ci si oppone alla richiesta di archiviazione in quanto infondata».

Inoltre si reiterava la richiesta di incidente probatorio, ossia di

<sup>226</sup> Cascioli (2003).

«una perizia che tenda a determinare se la figura di Gesù il Cristo, come diffusa dalla fede cattolica, abbia fondamento reale e aderente a dati storici o meno. La perizia è determinante per la sussistenza dei reati poiché se la perizia accertasse la natura storica di tale figura non vi sarebbe alcun reato, mentre se la figura di Gesù il Cristo fosse una mera costruzione teologica senza riscontro storico, allora vi sarebbe senza dubbio una falsità di base che, integrata con l'opportuno elemento psicologico (che sussiste certamente, come meglio spiegato nella denuncia-querela), determinerebbe la sussistenza dei reati enunciati nella denuncia-querela sopra richiamata».

Non solo: il legale di Cascioli asseriva la non rinviabilità della raccolta della prova perché il perito avrebbe dovuto

«esaminare attentamente tutte le fonti originarie e coeve all'epoca della presunta vita di Gesù il Cristo e, ove possibile, nella loro lingua di redazione originaria e non in traduzioni che possano tradire il significato primigenio delle parole usate (...); inoltre, il perito dovrà verificare (all'interno delle fonti primarie) se vi siano o meno passi interpolati da successivi copisti (spesso di fede cristiana e quindi ideologicamente portati a modellare il testo secondo le proprie credenze); infine, la ricerca del perito non potrà basarsi esclusivamente su fonti documentarie, ma estendersi anche a verificare le fonti epigrafiche, materiali, monumentali, topografiche e paleografiche, nummarie e quant'altro serva a riscontrare la veridicità o meno della seguente affermazione: "Gesù il Cristo non è personaggio storico". Appare a luce meridiana che l'indagine è complessa o lunga e che porterebbe a travalicare i tempi indicati dall'art. 392 II comma c.p.p. (giorni 60). Appare opportuno che la perizia sia affidata a uno o più periti esperti in storia delle religioni e/o in storia romana e mediorientale relativamente al periodo I secolo a.C. - II secolo d.C., nonché in epigrafia e paleografia e nelle lingue ebraica, aramaica, greca e latina [sic!]. (...) Sostenere che la richiesta sarebbe inammissibile per una presunta incontestabilità della natura storica di Gesù Cristo non è ipotesi giuridicamente sostenibile o corretta, poiché una lettura degli studi del denunciante operata con vaglio critico, ma scevro di pregiudizi e prese di posizione apodittiche, determina un profondo dubbio anche in convinzioni che sono profondamente radicate nella psiche di ogni italiano (...)

Tutto ciò non fu sufficiente a evitare che il Gip disponesse l'archiviazione ritenendo, «nel merito, che il presupposto logico da cui parte il denunciante è la "certezza" della fondatezza della propria ricerca storica sulla falsità della figura e dell'esistenza stessa di Cristo, argomento che, per sua natura, a cagione delle secolari dispute teologiche e storiche sul punto, non appare suscettibile di utili approfondimenti istruttori in sede penale e, d'altro canto, mal si presta ad essere scientificamente affrontata nelle aule di un Tribunale»; e «che, peraltro, anche a voler considerare le imputazioni di cui agli artt. 494 e 661 c.p. ipotizzate dal Cascioli, deve riconoscersi come la fattispecie di reato presupponga il conseguimento di vantaggio, mentre *per integrare la seconda occorra l'elemento dell'impostura, ovvero di un abile artificio idoneo a determinare un abuso della credulità popolare con conseguente turbamento dell'ordine pubblico, elementi tutti non rinvenibili nel caso in esame*».

Anche la seconda denuncia (2003) di Cascioli contro Righi fu archiviata. In quell'occasione il pubblico ministero ritenne «totalmente estranea alla sede giudiziaria ogni indagine sulla materia prospettata dal Cascioli» e incomprensibile, con riferimento al reato di cui all'art. 494 c.p., «chi

avrebbe operato la sostituzione a meno di non voler arditamente e infondatamente ipotizzare che Righi abbia attribuito a Cristo un falso nome o un falso stato o qualità alle quali la legge attribuisce effetti giuridici», mentre in merito al reato di cui all'art. 661 c.p. il p.m. lo giudicò «del tutto inesistente non potendosi neppure ipotizzare che Righi abbia realizzato o utilizzato una impostura, cioè una falsa rappresentazione del vero, speculando sulla proclività a prestare credito per ignoranza, soggezione o superstizione ad ogni sorta di ciurmeria (in tal caso si pronunciava una non più recente sentenza della S.C.) con possibilità di turbamento dell'ordine pubblico».

A commento della richiesta di archiviazione, Cascioli si avventurò in una disamina dell'art. 661 c.p.:

«Come si realizza il turbamento dell'ordine pubblico attraverso un'azione psicologica? Il turbamento psicologico della colpa si riscontra ogni qualvolta si alterano i meccanismi del fenomeni mentali e affettivi portando le persone a credere e, quindi, ad accettare per vero ciò che in realtà è falso. Se un giornale scrive che un mostro ha seviziato dei bambini, esso, alterando i meccanismi psicologici delle persone, provoca un'emozione nella massa capace di turbare l'ordine pubblico. Se la notizia è vera, il giornale non commette il reato che invece commetterebbe se il fatto non fosse veramente accaduto. Detto questo, è facilmente dimostrabile che *la stessa azione psicologica generata da una falsa notizia capace di turbare l'ordine pubblico si realizza ogni volta che don Enrico genera emozione nella popolazione [quando] parla pubblicamente della passione di Gesù, e ancor più quando espone la sua figura appesa sanguinante a una croce portata in processione per le strade di un paese creando uno stato generale di cordoglio come nella settimana di Pasqua.* E questo è soltanto un esempio tra i tanti altri, attribuibili a don Enrico, *capaci di creare un disordine pubblico derivante da un turbamento psichico di massa, quali il minacciare in nome di un falso personaggio castighi terreni ed eterni chi non segue i suoi insegnamenti, il convincere a praticare digiuni ed astinenze, l'accettare repressioni sessuali e il far credere che attraverso il dolore si perviene alla perfezione senza contare quell'uso che fa quotidianamente di quel pezzettino di pane a forma di ostia che fa ingurgitare ai suoi seguaci dicendo che è il corpo di un uomo chiamato Gesù, cioè il corpo di un qualcuno che non è mai esistito.* Tutti abusi della credulità popolare capaci di alterare l'ordine psicologico delle persone che don Enrico fa dipendere dalla sua affermazione sulla incarnazione di Gesù da lui supportata e garantita nel bollettino parrocchiale di marzo-aprile 2002 attraverso ben specifiche affermazioni biografiche, quali la dichiarazione della sua patria, dei suoi genitori, dei suoi fratelli e un'infinità di tante altre referenze che lui dice di aver tratto da documenti redatti da certi Matteo e Giovanni. Hanno questi due redattori, citati da don Enrico come biografi della vita di Gesù, scritto del vero o del falso? È questo che si deve appurare attraverso l'intervento di un perito di tribunale specializzato in cristologia. Se la perizia accertasse la natura storica di tale personaggio non vi sarà alcun reato da parte di don Enrico quale sostenitore della sua esistenza storica, mentre se il Cristo dovesse risultare una mera figura costruita da falsari, allora vi sarebbe una falsità di base che, integrata con l'elemento psicologico, determinerebbe la sussistenza dei reati enunciati nella denuncia-querela. Una cosa è certa e la ripetiamo affinché sia ben capita da coloro che leggono: don Enrico Righi, anche se non è il falsificatore dei documenti, cosa questa che noi escludiamo nella denuncia, è certamente colui che li usa per affermare delle falsità. È in buona o in mala fede? *A noi questo non interessa saperlo dal momento che il nostro scopo è soltanto quello, una volta che risultasse falsa la figura storica di Cristo, di interdire nel futuro che non vengano più propalati fatti falsi che, facendoli passare per veri, possano determinare un turbamento dell'ordine pubblico a causa dell'alterazione dei fenomeni mentali che producono.* (...) Se poi don Enrico volesse continuare a sostenere un'incarnazione sostenuta da un "credo" è liberissimo di farlo essendo

---

noi i primi a riconoscere che l'argomento, così impostato, non può essere affrontato nelle aule di un tribunale per la sua natura essenzialmente spirituale, cioè fideista e teologica» (corsivo mio)<sup>227</sup>.

Nel 2006 il giudice Mautone, che Cascioli aveva anche cercato di far ricusare, archiviò pure la seconda denuncia, ritenendo che fosse «sicuramente irrilevante a fini investigativi la dedotta richiesta di espletamento di accertamento tecnico in ordine alla verità storica dell'esistenza di Gesù di Nazareth, posto che, a prescindere dalle intrinseche difficoltà di una tale indagine, risultati della stessa non potrebbero portare che ad affermazioni opinabili e controverse, non utili per la corretta valutazione dei fatti in esame»; oppure osservando che, con riguardo all'articolo scritto da don Righi e intitolato *Il Figlio di Davide*, pubblicato sul bollettino parrocchiale, ci si limitava a «sostenere l'umanità, cioè l'essenza dell'uomo Gesù, e non già ad affermarne l'esistenza storica, come sostenuto dall'opponente»; e che «in tal senso, l'articolo appare l'estrinsecamento di un diritto costituzionalmente garantito alla libera manifestazione del pensiero, tanto più giustificato se si tiene conto delle funzioni svolte dal Righi quale appartenente ad un ordine ecclesiastico, sul contenuto del quale è possibile ammettere esclusivamente critiche o giudizi negativi, giammai censure o divieti basati su convincimenti del tutto soggettivi, derivati da studi storici più o meno approfonditi e/o fondati».

Commentò un risentito Cascioli che i risultati di un (tentativo) di accertamento in sede giudiziaria circa l'esistenza storica di Gesù non sarebbero stati opinabili, come ritenuto dal Gip, diversamente dal caso in cui si fosse celebrato «un processo teologico tendente a dimostrare un'esistenza divina, ma poiché la denuncia si riferisce alla non esistenza di un uomo, quale un certo Gesù detto il Cristo anagraficamente dichiarato nato, vissuto e morto, gli argomenti che verrebbero trattati sarebbero sì controversi, come d'altronde avviene in tutte le cause, ma non ingiudicabili trattandosi di una controversia che non si basa su astrattismi di carattere trascendentale, ma su prove sostenute da una documentazione tangibile, controllabile e quindi comprensibile non solo da un giudice, che professionalmente si presuppone formato per decidere sulla realtà dei fatti, ma da chiunque altro che, libero da ogni condizionamento o pregiudizio fideista, sia in possesso di un minimo d'intelligenza e di buon senso» (*sic*). Lamentando poi d'aver ricevuto «lezioni di teologia dal Tribunale di Viterbo» e riferendosi alla convinzione del giudice che don Righi non avesse sostenuto, nel proprio scritto pubblicato sul bollettino parrocchiale, l'esistenza storica di Gesù ma solo la sua essenza umana, Cascioli obietta non del tutto a torto che il magistrato avrebbe dovuto spiegare in che cosa consiste tale 'essenza' umana e in che cosa essa si differenzi dall'esistenza storica di un essere umano. E ricorda come l'esistenza storica di Gesù discenda inevitabilmente dall'asserire l'esistenza di madre, padre, luogo di nascita, fratelli, professione (umana). Protesta dunque Cascioli contro quello

---

<sup>227</sup> Cascioli (2004).

che egli riteneva uno «stratagemma», ossia il «trasformare un processo laico in uno religioso, il ricorso al trucco di far risultare teologico un dibattito che doveva essere esclusivamente storico»<sup>228</sup>.

Non ancora domo, nel 2008, come accennato, Cascioli propose denuncia-querela contro il vescovo di Rovigo, monsignor Soravito de Franceschi. «Con il seguente esposto» si poteva leggere nella denuncia

«non si vuole contestare la libertà dei cristiani di professare la propria fede, sancita dall'art. 19 della Costituzione, ma si vuole stigmatizzare l'abuso che la Chiesa Cattolica commette avvalendosi del proprio prestigio per inculcare come fatti reali e storici quelle che non sono altro che invenzioni. (...) Ai sensi dell'art. 661 c.p., si ha abuso della credulità popolare quando taluno, per mezzo d'imposture, trae in inganno una moltitudine di persone. Nel caso di specie, i ministri del culto della Chiesa Cattolica, come Mons. Lucio Soravito de Franceschi, commettendo dei falsi storici (quindi presentando come veri e realmente accaduti dei fatti inventati funzionali alla dottrina religiosa) ingannano tutte le persone che vengono a contatto con l'insegnamento di tale religione inducendoli a credere nella stessa sulla base non di argomentazioni puramente teologiche (del tutto lecite e ammissibili), ma sulla base di un'ingannevole rappresentazione dei fatti. Il reato è contravvenzionale, per cui è sufficiente l'elemento psicologico della colpa, che è certamente riscontrabile in tutti i ministri del culto cattolico (quindi anche [in] Mons. Lucio Soravito de Franceschi), atteso che non è possibile che persone istruite e che, per vocazione e mestiere, studiano continuamente la Bibbia e i Vangeli non si siano accorte delle numerose e ripetute falsità (anche grossolane) contenute in tali scritti. (...) Quindi Mons. Lucio Soravito de Franceschi che fa proselitismo, come tutti i ministri della Chiesa, per trarre vantaggio dal numero dei fedeli che tanto è maggiore e tanto più grande sarà l'introito economico derivante dalle sue offerte, tra cui quella dell'8 per mille abbinata alla dichiarazione dei redditi, inducendo in errore, sulla base di tali falsità, coloro i quali ricevono il messaggio, commette il reato previsto e punito dall'articolo 494 del Codice Penale. (...) La responsabilità del Sommo Pontefice può essere solo morale, attesa la sua immunità ai sensi dell'articolo 3, 1° comma c.p., mentre per gli altri ministri del culto cattolico (come nel caso specifico Mons. Lucio Soravito de Franceschi) è da prospettarsi di natura penale. La continua presentazione di fatti falsi gabellati come veri lede anche la tranquillità morale e la serenità dell'esponente, con conseguente danno di emotional distress, di cui si chiederà il risarcimento del danno nelle opportune sedi, mediante tempestiva costituzione di parte civile, che si riserva fin d'ora».

La denuncia, forse opera unicamente di Cascioli o forse no, tradiva ancora una volta una sommaria e lacunosa conoscenza dell'art. 661 c.p. e del requisito del turbamento dell'ordine pubblico. O meglio: Cascioli sosteneva che un individuale *emotional distress* – al quale si fa un fugace cenno nel testo della denuncia – fosse sufficiente a integrare tale requisito.

Il Sostituto procuratore presso il Tribunale di Rovigo chiese al Gip l'archiviazione argomentando, anzitutto, che la «condotta dell'indagato non integra alcuna violazione di legge atteso che le affermazioni dell'Arcivescovo di Rovigo contenute nel messaggio pastorale inviato ai fedeli in occasione delle Festività Natalizie del 2005 rientrano nel contesto del legittimo esercizio da parte del

<sup>228</sup> Cascioli (2006).

prelato della libertà – costituzionalmente garantita – di propaganda della propria fede religiosa»; in secondo luogo, che «le contestate falsità relative alla corretta identificazione della figura di Gesù Cristo non sono in alcun modo comprovabili atteso che le stesse costituiscono oggetto di confronto storiografico e come tali non appaiono in alcun modo riconducibili nell'alveo di un ipotetico accertamento fattuale di tipo giudiziario»; infine, che risultavano «del tutto insussistenti gli elementi costitutivi delle ipotizzate fattispecie criminose – la finalità di procurare a se o ad altri un vantaggio ovvero di recare ad altri un danno quanto al preteso delitto di sostituzione di persona; il potenziale turbamento dell'ordine pubblico quanto all'asserito abuso della credulità popolare». Il Gip accolse la richiesta.

Sempre insoddisfatto, e assistito dall'avvocato Fausto Cerulli, Cascioli presentò ricorso in Cassazione, il secondo motivo del quale esponeva quanto segue:

«Il Gip, accogliendo la richiesta di archiviazione senza spendere una sola parola di motivazione, ma limitandosi ad affermare di voler far proprie le motivazioni di cui alla richiesta di archiviazione, non ha potuto e voluto rilevare l'errore logico e metodologico sul quale la richiesta risulta basata. Il PM sostiene infatti che l'Arcivescovo avrebbe agito nel legittimo esercizio della libertà di propaganda della propria fede religiosa: mentre mai il Cascioli aveva voluto contestare tale legittimo esercizio, consistendo la sostanza della denuncia nell'addebito di precisi reati contenuti nel messaggio del prelato. Il PM, facendo appello alla libertà di propaganda della fede religiosa, ha omesso di valutare se in detto messaggio fossero da ravvisare ipotesi di reato, così come sostenuto dal denunciante Cascioli. Né miglior pregio merita l'affermazione del PM circa la inesistenza delle contestate falsità in quanto le stesse non risulterebbero provate, e farebbero parte di un confronto storiografico. Il PM ha dimenticato di rilevare che il Cascioli aveva allegato alla denuncia un volume con il quale si voleva appunto provare la esistenza delle lamentate falsità. In altri termini il Cascioli aveva fornito quelle che per lui costituivano prova irrefutabile delle falsità contenute nel messaggio incriminato, ed il PM ha omesso completamente ed in maniera oltretutto scorretta di prendere in esame il volume allegato, e di valutarne, eventualmente, la infondatezza. Il che, a parere di questo difensore, avrebbe addirittura comportato la nomina da parte del PM di un consulente tecnico fornito di scienza e coscienza in materia. Se è vero infatti, in astratto, che il Giudice è "peritus peritorum", è altrettanto vero o comunque ampiamente verosimile che il PM non avesse i requisiti di conoscenza necessari a valutare correttamente la validità o meno degli assunti contenuti nel volume scritto dal Cascioli, che andava e va considerato comunque fonte di prova, in quanto fondamento della denuncia. Nella fattispecie il PM ha omesso totalmente di valutare il materiale probatorio fornito dal denunciante, trincerandosi dietro il pretesto della esistenza di un confronto storiografico. Legge e ragione avrebbero preteso che il PM, senza ripararsi dietro facili scudi, affrontasse in concreto il materiale probatorio offerto dal Cascioli: soltanto dopo aver esaminato detto materiale avrebbe potuto affermare, eventualmente, che il suddetto materiale probatorio non assurgeva a dignità di prova. Il mancato esame di detto materiale da parte del PM costituisce una ulteriore nullità dell'archiviazione, in quanto il Gip, invece di attenersi supinamente alla richiesta del PM, con una motivazione *de relato* e pertanto giuridicamente inesistente, si sarebbe dovuto porre il problema della corretta ed esaustiva valutazione, da parte del PM, del materiale supportante la denuncia. Il Gip non si è posto affatto tale problema, ed ha accolto pedissequamente il ragionamento poco razionale del PM. Il che, sia detto per inciso, dimostra ancora una volta la tendenza del magistrato giudicante a far proprie le ragioni del magistrato requirente; e

dimostra la necessità della separazione delle due carriere, in modo da evitare una osmosi corporativa di giudizi».

Al netto delle considerazioni del legale in tema di diritto processuale penale, è possibile concludere che il nostro ordinamento giudiziario non offre margini di sorta per contestare, in sede appunto processuale, la veridicità di affermazioni teologiche o *lato sensu* religiose, che anche qualora si muovano nel campo della storia e non della riflessione puramente teologica rimangono sottratte a disamine peritali e comunque giuridiche. Sarebbe stata sufficiente la mancanza del requisito del turbamento dell'ordine pubblico per arrivare rapidamente all'archiviazione della denuncia di Cascioli, ma l'insistita discussione sulla possibilità e doverosità di un esame in sede giudiziaria dell'esistenza storica di Gesù rende manifesto il confine tra credenza extrarazionale – di natura religiosa o magica che sia – e tutela giuridica del 'credente' (reale o potenziale). Detto altrimenti: non si tratta di asserire – non è inutile, forse, precisarlo – giudiziariamente la veridicità delle dottrine teologiche cristiane, cattoliche o di qualsiasi altra religione o culto, anche magico, ma solo di chiarire come la *rilevanza penale* di quello che nella maniera più neutrale possibile potremmo definire "invito a credere" si produce solo in certi casi e non in altri, dipendendo essa da una serie di requisiti fissati dal legislatore e dalla giurisprudenza.

Da una prospettiva ateo-scettica è allora possibile convincersi, e affermare nella maniera più decisa, che le dottrine cristiane, e non solo quelle magiche, sfruttano la 'credulità' delle persone, ossia la loro impreparazione culturale, la loro fragilità d'intelletto, le loro angosce, le loro speranze, i loro desideri. Nel far questo, ben si può denunciare in maniera decisa che tale opera di sfruttamento ha talvolta finalità poco nobili, in particolare di tipo economico. E ben si può, ancora, rimarcare come le censure ecclesiastiche aventi a oggetto la magia non debbano aver presa sul legislatore di un paese laico nella misura in cui si muovano unicamente sul piano della 'credibilità' contenutistica, visto che a uno sguardo non-credente, o comunque imparziale come dovrebbe idealmente essere (e forse non sempre è) quello del legislatore, dottrine religiose e dottrine magiche condividono una buona dose di 'incredibilità'. Tale incredibilità – non è inutile precisarlo – non va però confusa, come si potrebbe essere tentati di fare, con l'*absurdum* che per Tertulliano (a lui viene attribuita, probabilmente a torto, la famosa frase: *credo quia absurdum*) non era un ostacolo alla fede e in particolare alla credenza nei dogmi. Egli scrive infatti, nell'opera intitolata *De carne Christi* (inizi del III secolo), che «mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est» («il Figlio di Dio è morto: vi si può credere immediatamente, perché è sciocco»); e che «sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile» («fu sepolto, ed è risorto: è una cosa certa, perché è impossibile»). Tertulliano non sta affermando che si debba credere all'annuncio cristiano *proprio perché è assurdo*: invita piuttosto a disattendere le aspettative comuni, pur sempre religiose, *su quel che è da credere*. In altre parole, più che invitare a una sorta di proto-antirazionalismo, Tertulliano non intende dire che la resurrezione è 'fisicamente' impossibile, come si potrebbe fare nel quadro di un ateismo razionalistico, ma indicare un'impossibilità morale o latamente religiosa. Sembra insomma che il punto del contendere sia *scritturale* più che da inserire, semplicemente, in una disputa tra credenti e non credenti.



In calce, vale la pena informare che quello di Cascioli non fu un caso isolato, anche se all'epoca se ne parlò forse più che per altri episodi analoghi. Il 25 gennaio 2011, infatti, fu presentata da Dante Svarca - ex comandante dei vigili urbani di Ancona ed ex dirigente dell'ufficio statistica del Comune, oltre che socio dell'UAAR - denuncia per abuso della credulità popolare contro il vescovo di Ancona, monsignor Edoardo Menichelli, in quanto sostenitore della dottrina della transustanziazione. Svarca chiese di sottoporre un'ostia consacrata all'esame del DNA per verificare se la consacrazione sia realmente in grado di operare una trasformazione "nel corpo e nel sangue di Cristo". In una nota inviata al «Resto del Carlino», che aveva pubblicato un breve articolo sulla vicenda, Svarca precisò: «Io mi sono sempre adoperato a favore della libertà religiosa, che significa anche libertà di non appartenere ad alcuna religione. La mia azione non tende a limitare tale libertà, ma solo ad accertare la verità o meno di un presunto miracolo. Poiché il miracolo di cui si parla si dovrebbe concretizzare nella trasformazione di una sostanza (pane) in un'altra (carne), la scienza qualche mutamento dovrebbe accertarlo. Sarebbe quanto mai opportuna una precisazione dottrinale in ordine a tali cambiamenti e più precisamente cosa intenda oggi la chiesa per "sostanza"».

Anche stavolta emerge una deficitaria conoscenza dei requisiti della fattispecie di cui all'art. 661 c.p. e in particolare del fatto che per giurisprudenza consolidata essa, affinché venga integrata, richiede la violazione delle regole pertinenti a un determinato settore: e quelle proprie della fede cristiana non vengono certo disattese all'atto della celebrazione eucaristica.

## 10. Conclusioni

La non credibilità che accomuna religione e magia (seppure sul presupposto che le due vadano più o meno nettamente distinte) prende corpo e forma in rapporto alla concezione scientifico-razionalistica su che cosa sia da credere e su come esso sia da credere. Ritrovandosi entrambe dalla stessa parte della 'barricata', lo Stato non può discriminare l'una a favore dell'altra sulla base di argomenti puramente dottrinali. Detto in parole povere, la resurrezione di Cristo o la Transustanziazione non sono più credibili, fuori dal recinto della Rivelazione e del Magistero, di quel che possa asserire un mago sulla capacità di manipolare la Natura tramite determinati rituali. Certamente il magistero cattolico si cura anche di 'derive' puramente 'culturali', o se non altro da esso giudicate tali: ma poiché la Chiesa e le Chiese non sono agenzie culturali (né etiche) ma custodi di anime e 'traduttori' di rivelazioni soprannaturali aventi uno scopo salvifico, non si tratta di condannare Halloween con l'accusa di essere di cattivo gusto, di essere una festività ultronea rispetto alla religiosità cristiana che connota l'identità di un dato paese, di essere fonte di distrazione rispetto alla retta fede, ma di mettere in guardia da deviazioni e corruzioni di natura spirituale, capaci cioè di spingere verso pratiche peccaminose o di istituire relazioni pericolose con entità soprannaturali ostili a Dio (al Dio cristiano). Non si può ridurre tutto ai poli della magia 'nera' (e del satanismo) e delle innocue superstizioni tipiche di certa religiosità popolare: si tratta invece (del tentativo) di (ri)condurre il popolo di Dio,

almeno per quanto riguarda il cattolicesimo, entro i percorsi fissati dalla Scrittura, dalla Tradizione e dal Magistero. Vi è senza dubbio anche la preoccupazione – che può essere genuina o meno, dal punto di vista pastorale e proselitistico – di poter perdere fedeli a vantaggio di gruppi cristiani “di frangia” o di veri e propri nuovi (e meno nuovi) movimenti religiosi, ciò che spiega come mai talvolta si sottolinei che i più gravi problemi, per la Chiesa attuale, siano teologici e non penali (non dovuti, cioè, ai dolorosi scandali di pedofilia degli ultimi anni, i quali non sono certo da sminuire).

Difficile prevedere che cosa accadrà in futuro. Non è detto che forme di religiosità più o meno personali, *à la carte* come suole dirsi, debbano necessariamente soppiantare le fedi tradizionali, anzi non c'è motivo di credere a uno scenario del genere. È semmai verosimile che a una religiosità troppo rigida ed eterodiretta, o a una religiosità contenutisticamente confusa e ritualmente improvvisata o comunque de-sacralizzata, si preferisca nessuna religiosità. Non è facile sottrarre alla religione ogni aspetto magico-sacrale senza che l'intero edificio scricchioli o rischi perfino di crollare. In ciò, la gestione moderata (sul piano, cioè, più pastorale che giuridico<sup>229</sup>) della religiosità *folk* tradisce forse la consapevolezza di dover rispettare, pur contenendola, la perdurante sete di un soprannaturale de-teologizzato, dalla fisionomia meglio leggibile e comunque di più immediato riconoscimento da chi è privo di una salda competenza dottrinale e liturgica; sete di soprannaturale che talora si traduce in percorsi religiosi non ortodossi.

## Bibliografia

- Adriani M. 1970, *Italia magica. La magia nella tradizione italiana*, Roma: Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica.
- Amorth G. 2004, *Un esorcista racconta*, Bologna: Edizioni Dehoniane (1° ed. 2000).
- Antonelli E. 1993, *Contro la superstizione*, in *Lettere Pastorali* (1990-1991), Verona: Magistero Episcopale, coll. 1211-1212.
- Arendt H. 2017, *Religione e condizione umana*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 12-15 (ed. or. in «Partisan Review», vol. 17, n. 2, febbraio 1950)
- Argentieri S. 2017, *Il conforto del pensiero magico*, in «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 63-67.
- Artizzu I. 1999, *30 domande al cardinale J. Ratzinger*, “Una voce grida...”, n. 9 (marzo 1999).
- Assmann J. 2011, *La distinzione mosaica ovvero Il prezzo del monoteismo*, Milano: Adelphi (ed. or. 2003, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Carl Hanser).
- Atran S. 2004, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, New York: Oxford University Press (1° ed. 2002).
- Baroffio B. 1997, Voce ‘Preghiera’ in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. II, Casale Monferrato: Marietti.
- Beck U. 2009, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma-Bari: Laterza (ed. or. 2008, *Dei Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionem*, Frankfurt am Main-Leipzig: Verlag der Weltreligionen).

<sup>229</sup> Guerrieri (2013: 28-29).

- Bisels L. 2002, *Halloween, i Pokémon e Harry Potter: svaghi innocenti o... lo zampino di Satana nel mondo della scuola?*, «La Tradizione Cattolica», anno XIII, n. 1 (2002), 39-48 (rivista ufficiale del Distretto Italiano della Fraternità Sacerdotale San Pio X).
- Bollon P. 2016, *Pourquoi les religions reviennent*, «Le Magazine littéraire», n. 571 (2016).
- Bonomo G. 1970, Introduzione a Adriani M., 1970 *Italia magica. La magia nella tradizione italiana*, Roma: Biblioteca di Storia Patria, Ente per la diffusione e l'educazione storica.
- Bonomo G. 1985, *Caccia alle streghe*, Palermo: Sellerio (1° ed. Palermo: Palumbo, 1959).
- Bordoni C. 2016, *E il rispetto ora si estende ai minerali*, «La Lettura», 18.12.2016.
- Cacciari M. 2017, *Contro le melasse dialogiche*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 59-62
- Campanella T. 1604, *Del senso delle cose e della magia* (riedito nel 2003 da Rubbettino, Soveria Mannelli, e nel 2007 da Laterza, Roma-Bari).
- Canfora L. 2016, *Processo al monoteismo. Il focolaio dell'intolleranza*, «La Lettura», 3.4.2016.
- Canosa R. - Colonnello I. 1989, *Storia dell'Inquisizione di Sicilia dal 1600 al 1720*, Palermo: Sellerio.
- Cardia C. 2005, *Principi di diritto ecclesiastico*, Torino: Giappichelli.
- Cardini F. 1979, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze: La Nuova Italia.
- Carrel A. 1944, *Un médecin parle de la prière*, Plon: Paris Pubblicato in lingua francese da Plon, lo scritto di Carrel era stato redatto in lingua inglese. Oggi anche in 2011, «Classiques des sciences sociales», Université du Québec à Chicoutimi, <http://classiques.uqac.ca/>.
- Casale G. 1993, *La sfida infinita. Nuova evangelizzazione e nuova religiosità*, Lettera pastorale di S.E. Mons. Giuseppe Casale, Arcivescovo di Foggia-Bovino, 6.3.1993.
- Cascioli L. 2003, *Primo processo*, commento alla richiesta di archiviazione, [www.luigicascioli.eu](http://www.luigicascioli.eu).
- Cascioli L. 2004, *Primo processo*, commento alla richiesta di archiviazione, [www.luigicascioli.eu](http://www.luigicascioli.eu).
- Cascioli L. 2006, *Primo processo*, commento all'archiviazione, [www.luigicascioli.eu](http://www.luigicascioli.eu).
- Cassirer E. 1923-1959, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, *Das mystische Denken*, Berlin: Bruno Cassirer, 67-70 e 140-141.
- Cavendish R. 1994, *Storia della magia dalle origini ai nostri giorni*, Milano: Mondadori; 1° ed. 1985; ed. 1980 su licenza Milano: Armenia (ed. or. 1977, *A History of Magic*, London: Weidenfeld & Nicolson)
- Clerici A. 1998, *Didachè - Lettere di Ignazio d'Antiochia - A Diogneto*, Milano: Paoline.
- Colonna C. 2006, *Il culto di Maria e dei santi nella comunione trinitaria*, Camerata Picena: Shalom.
- Conferenza episcopale toscana, 1994, Nota pastorale *A proposito di magia e demonologia*, 1.6.1994, in 1997, *Lettere Pastorali (1994-1995)*, Verona: Magistero Episcopale, coll. 155-174; anche ne 1994, «Il Regno-Documenti» 17 (1994) 528-536.
- Cosmacini G. 1994, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Roma-Bari: Laterza.
- Coyne J. - Boudry M. 2015, *Disbelief in belief: On the cognitive status of supernatural beliefs*, «Philosophical Psychology», 29 (2015), 1-15.
- D'Angeli M. 2001, *Abuso della credulità popolare e porte sante*, [www.uaar.it](http://www.uaar.it).
- Damasceno G. 753 d.C., *De fide orthodoxa* (ed. it. 1998, *La fede ortodossa*, Roma: Città Nuova).
- Daxelmüller C. 1997, *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano: Rusconi (ed. or. 1993, *Zauberpraktiken*, Zürich: Artemis & Winkler).
- de Ceglia F.P. 2016, *Il segreto di San Gennaro*, Torino: Einaudi.
- De Duve C. 2003, *Come evolve la vita*, Milano: Cortina (ed. or. 2002, *Life Evolving: Molecules, Mind, and Meaning*, New York: Oxford University Press).

- De Martino E. 2008, *Sud e magia*, Milano: Feltrinelli (1° ed. 1959).
- De Unamuno M. 2006, *L'agonia del cristianesimo* (ed. or. 1925, *L'agonie du christianisme*. Paris: Rieder).
- De' Liguori A.M. 1759, *Del gran mezzo della preghiera*, poi 1931, Alba (RM): Pia Società San Paolo.
- Del Noce A. 1990, *Il problema dell'ateismo*, Bologna: Il Mulino (1° ed. 1963).
- Dennett D.C. 2007, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Milano: Raffaello Cortina (ed. or. 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Penguin).
- Di Cesare D. 2016, *Processo al monoteismo. Una rivoluzione egualitaria*, «La Lettura», 3.4.2016.
- di Nola A.M. 2007, *Introduzione a Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Roma: Newton Compton (1° ed. 2006).
- Eliade M. 2004, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Milano: Jaca Book (1° ed. it. 1981; ed. or. *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris: Gallimard, 1952).
- Evagrio Pontico 390-395 d.C., *De Oratione* (ed. it. 1994, *La preghiera*, Roma: Città Nuova).
- Faralli C. 1987, *Diritto e magia. Il realismo di Hägerström e il positivismo filosofico*, Bologna: CLUEB.
- Favole A. 2016, *L'animismo colpisce ancora*, «La Lettura», 18.12.2016.
- Feynman R. 2013, *Il senso delle cose*, Milano: Adelphi (ed. or. 1998, *The Meaning of It All*, Boston: Addison-Wesley).
- Filoramo G. 2004, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Torino: Einaudi.
- Finocchiaro F. 1999, *Diritto ecclesiastico*, Bologna: Zanichelli (1° ed. 1986).
- Florenskij P.A. 2014, *Sulla superstizione e il miracolo*, Milano: SE (ed. or. 1903, *Sulla superstizione*, «Novyj put'», 8 (1903), 91-121; poi anche in «Simvol», 20 (1988), 241-265).
- Frazer J.G. 1965, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino: Einaudi (ed. or. 1890).
- Freud S. 1927, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig, Wien und Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Galasso G. 2009, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli: Guida.
- Garin E. 1981, *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*, in De Martino E. 1981, *Magia e civiltà*, Milano: Garzanti, 15-32 (ed. or. dello scritto di Garin in 1954, *Medioevo e Rinascimento*, Bari: Laterza, 150-169).
- Garlaschelli L., Ramaccini F., Della Sala S. 1991, *Working bloody miracles*, «Nature», vol. 353, n. 6344, 10.10.1991, 507.
- Gatto Trocchi C. 1994, *La magia*, Roma: Newton Compton.
- Givone S. 2017, *Religione e (è) libertà*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 90-97.
- Gould S.J. 1997, *Non-Overlapping Magisteria*, «Natural History», vol. 106 (March 1997): poi anche in Id. 1998, *Leonardo's Mountain of Clams and the Diet of Worms*, Harmony Books: New York, 269-283.
- Grimes R.L. 1982, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham: University Press of America.
- Guerrieri A. 2015, *Cattolicesimo "di frangia", religiosità popolare e pubblicazione di rivelazioni private. Un caso siciliano*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 28/2015.
- Hägerström A. 1927-1941, *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung*, 2. voll., Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Hartland E.S. 1903, Recensione a Frazer J., *The Golden Bough*, «Man», I (1903), 3.
- Hartland E.S. 1914, *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Heisenberg W. 1985, *Natura e fisica moderna*, Milano: Garzanti (1° ed. 1960; ed. or. 1955, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch).
- Hubert H. - Mauss M. 1965, *Saggio di una teoria generale della magia*, in Mauss M. 1965, *Teoria generale della magia*, Torino: Einaudi, quinta ed. (ed. or. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires

- de France, in cui fu incluso il saggio, 1902-1903, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, «Année sociologique», 1902-1903).
- Iadicicco A. 2016, *La mia tubercolosi, età meravigliosa*, «La Lettura», 24.4.2016.
- Introvigne M. 1995, *Il ritorno della magia*, Milano: Ancora.
- Itzcovich G. 2008, *Diritto e magia*, in AA.VV. 2008, *Filosofia e realtà del diritto. Studi in onore di Silvana Castignone*, raccolti da Isabel Fanlo Cortés e Realino Marra, Torino: Giappichelli, 77-87.
- Jemolo A.C. 1975, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano: Giuffrè (1° ed. 1933).
- La Mantia V. 1977, *Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, Palermo: Sellerio.
- Leonardi M. 2008, *Inquisizione e superstición nella Contea di Modica tra XVI e XVII secolo*, ne 2008, *La Contea di Modica (secoli XIV-XVII)*, a cura di Barone G., Atti del Settimo Centenario della Contra di Modica, Vol. 2, Il Seicento, Acireale-Roma: Bonanno, 149-162.
- Louth A. 2005, *Dizionario Critico di Teologia*, Roma: Borla - Città Nuova (ed. or. 1998, Voce Prière, in *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris: Presses Universitaires de France).
- Magris C. 2008, *Padre Pio, il feticcio del corpo*, «Corriere della sera», 16.4.2008, 57.
- Maritain J. 2017, *La fede, unica via alla verità e alla democrazia*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 21-25 (ed. or. 1950, «Partisan Review», vol. 17, n. 4, aprile 1959).
- Mauss M. 1909, *La prière*, (ed. it. 1997, *La preghiera e i riti orali*, Morcelliana: Brescia, a cura di C. Prandi). Ora anche in 2002, «Classiques des sciences sociales», Université du Québec à Chicoutimi, <http://classiques.uqac.ca/>
- Mellot J. 1960, *La superstizione surrogato della fede*, Catania: Paoline (ed. or. 1959, *La superstition, ersatz de la foi*, Paris: Fayard).
- Menegotto A. 1999, *Magia: il sonno della ragione*, «Il Timone», anno I, n. 3 (settembre-ottobre 1999).
- Messana M.S. 2007, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Palermo: Sellerio.
- Mongardini C. 1994, *La religiosità e le forme del sociale in Georg Simmel*, introduzione a G. Simmel 1994, *La religione*, Rona: Bulzoni.
- Monter W. 1987, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Montesano M. 2002, *Nomina nuda tenemus. Il nome della strega*, in AA.VV. 2002, *La strega, la luna, il solstizio. Cultura popolare e stregoneria nell'Italia medievale e moderna*, Rimini: Il Cerchio.
- Ono K. 1987, *Superstitious behavior in humans*, in «Journal of the Experimental Analysis of Behavior», vol. 47 (1987), 261-271.
- Origene 233-234 d.C., *De Oratione* (ed. it. 1997, *La preghiera*, Roma: Città Nuova).
- Pievani T. 2017, *Il fondamentalismo, tentazione neuronale permanente*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 26-36.
- Pio XII 1950, *Humani generis*, 12.8.1950, AAS 42 (1950), 561-578.
- Piseddu A. 1993, «*Signore, accresci la nostra fede*», in *Lettere Pastorali (1990-1991)*, coll. 1215-1224, Magistero Episcopale: Verona.
- Plinio il Vecchio 77-78 d.C., *Naturalis Historia*.
- Popper K.R. 1970, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino: Einaudi.
- Rahner K. 1963, *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia: Morcelliana (ed. or. 1949, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, 4, Auflage, Innsbruck: Felizian Rauch).

- Randall L. 2013, *Bussando alle porte del cielo. L'universo come non l'abbiamo mai conosciuto*, Milano: il Saggiatore (ed. or. 2011, *Knockin' on Heaven's Door. How Physics and Scientific Thinking Illuminate the Universe and the Modern World*, New York: HarperCollins).
- Ratti A. 2003, *Il magistero recente su magia e superstizione*, «Credere Oggi. Rivista bimestrale di divulgazione teologica», Padova: Edizioni Messaggero, n. 138 (novembre-dicembre 2003).
- Rees M. 2005, *Il secolo finale*, Milano: Mondadori.
- Ricca M. 2015, *Il ghigno di Esopo. Uno sguardo zoologico sui diritti umani*, Palermo: Torri del Vento.
- Ricca M. 2016, *Spazi di conversione. Una lettura corologica*, «Daimon» (2016).
- Romeo G. 1990, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze: Sansoni.
- Ross A. 1957, *Tù-Tù*, «Harvard Law Review», 70 (1957), 812 ss.; anche in Scarpelli U. - Di Lucia P. (cur.) 1994, *Il linguaggio del diritto*, Milano: LED, 119-134.
- Rossi P. 1981, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, in De Martino E. 1981, *Magia e civiltà*, Milano: Garzanti, 33-55 (tratto da Rossi P. 1957, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza: Bari, 87-113).
- Rotondo A. 2012, *Comunicare il sacro: il caso della processione agatina*, in Rotondo A. (cur.), *Comunicazione e linguaggi*, Atti del Convegno di Studi organizzato dallo Studio Teologico S. Paolo e dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Catania, Catania 18-19 maggio 2011, Quaderni di Synaxis 29, «Synaxis» XXX/3 (2012).
- Rovelli C. 2017, *Il tramonto delle religioni*, «MicroMega», 1/2017, almanacco di filosofia, 49-50.
- Russell B. 2005, *L'impatto della scienza sulla società*, Roma: Newton & Compton (ed. or. 1952, *The Impact of Science on Society*, London: Unwin Hyman).
- Sartorio U. 2007, *Lettere al direttore*, Messaggero di S. Antonio, Padova, n. 1242 (settembre 2007).
- Scarpi P. 1996, *La sapienza di Medea ovvero lo statuto del "magico"*, «Il Mondo 3. Rivista di teoria delle scienze umane e sociali», n. 1-2 (aprile-agosto 1996).
- Schrödinger E., 1995, *Che cos'è la vita*, Milano: Adelphi.
- Sciacca A. 2001, *Etna, ruspe e acqua per deviare la lava*, «Corriere della sera», 21.7.2001, p. 17.
- Sciaccia L. 1964, *Morte dell'inquisitore*, Bari: Laterza.
- Sebastiani L. 1993, Voce 'Magia' in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato: Piemme.
- Serra M. 2008, *L'amaca*, «la Repubblica», 17.4.2008.
- Stanzione M. 2013, *Rovinati da Harry Potter* (intervista), 31.10.2013, [www.miliziadisanmichelearcangelo.org](http://www.miliziadisanmichelearcangelo.org).
- Týn T. 2010, *Il sacro tra religione e magia*, dattiloscritto inedito, trascrizione curata da Giovanni Cavalcoli, OP, Bologna, 10.3.2010.
- Valente M. 2009, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo, secc. XVI-XVIII*, Torino: Claudiana.
- Valentini N. 2014, Commento a Florenskij P.A., *Sulla superstizione e il miracolo*, SE: Milano.
- Van Gennep A. 1981, *Les rites de passage*, Paris: Picard, ristampa dell'edizione originale (1909, Émile Nourry: Paris) ampliata nel 1969 (Paris: Mouton and Co. e Maison des Sciences de l'homme).
- Van Leeuwen N. 2014, *Religion credence is not factual belief*, «Cognition», 133 (2014), 698-715.
- Viggiani G. 2014, *Diritto, magia e performatività*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», SFL 2013, n. 1 (2014), 325-338.
- Wier J. 1577, *De lamiis* (ed. it. 1999, *Le streghe*, Palermo: Sellerio; 1° ed. it. 1991).

(pubblicato on line il 7.4.2017)

