

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

Con la mia comunicazione intendevo impostare una questione ben più ampia (come si deduce dal titolo dell'abstract), ma vista la concentrazione del tempo mi soffermerò, in questa sede, solo su due casi di malattia descritti nel canto XXIX dell'Inferno. La peste di Egina ovidiana funziona, infatti, come una prefigurazione mitica della malattia infernale (cioè la lebbra e la scabbia) dei falsari di metallo; così, all'inizio del canto XXX, la follia di Atamante ed Ecuba avrà il ruolo di prefigurare la rabbia dei falsari di persona. Sappiamo che la pena delle anime della decima bolgia – in modo unico nell'Inferno – è la malattia: i falsari di metalli sono puniti con la lebbra insieme a croste scabbiose. La rabbia castiga i falsari di persona, i falsari di moneta diventano idropici, e questo morbo fa tenere aperte le labbra di Maestro Adamo “come fa l'etico”; e la *febbre aguta* è la pena dei falsari di parola. Appaiono ancora due morbi ovidiani: la peste di Egina e la follia di Atamante e di Ecuba. La gravità di questi morbi è sostenuta dal fatto che la maggior parte delle malattie descritte da Dante viene elencata nel *Signor, per cortesia* di Jacopone da Todi dove egli chiede a se stesso le malattie più ripugnanti e dolorose per poter soffrire, espiano i peccati dell'umanità.

Secondo l'interpretazione generale del senso di contrappasso: la malattia altera e corrompe l'aspetto dei falsari come essi alterarono la natura di ciò che falsificarono. Per capire meglio il giudizio dantesco e il senso del contrappasso concernenti i singoli morbi, bisogna confrontare queste descrizioni con i loro ipotesti letterari (in questo caso le *Metamorfosi* di Ovidio e la Bibbia) e con le associazioni contemporanee illuminate dallo sfondo teologico.

I. La peste di Egina: I primi trentasei versi del canto XXIX riguardano ancora i seminatori di discordia presenti nella nona bolgia, e dal verso 37 comincia la descrizione dei falsari il cui episodio continuerà e si compirà nel canto XXX. I canti 29 e 30 funzionano come una coppia “gemella”, fatto che non resta una soluzione unica nella *Commedia*. Il congiungimento di questi due canti non rimane solo una caratteristica tematica: infatti, essi non possono essere trattati separatamente neanche dal punto di vista stilistico (troviamo un linguaggio pieno di *hapax legomena*, attinto dalla scienza medica), o da quello delle allusioni mitologiche.

La descrizione concreta della pena delle anime dantesche viene preceduta dall'emulazione di una malattia ovidiana, ovvero dalla peste di Egina, che appare qui come l'epidemia mitologica più devastante, che può essere superata soltanto dalla miseria del paesaggio infernale (vv. 47-51). *Non credo ch'a veder maggior tristizia / fosse in Egina il popol tutto infermo, / quando fu l'aere sì pien di malizia, // che li animali, infino al picciol vermo, / cascaron tutti, e poi le*

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

genti antiche, / secondo che i poeti hanno per fermo, // si ristorar di seme di formiche; / ch'era a veder per quella oscura valle / languir li spirti per diverse biche. Il primo riferimento classico della bolgia richiama l'ira di Giunone (la quale sarà un elemento ricorrente e di grande rilevanza nei canti, in quanto costituisce un'antitesi con la giustizia divina determinante la struttura dell'aldilà) che, a causa della ninfa Egina, amata da Giove, colpisce tutta l'isola con la peste. L'unico sopravvissuto, re Eaco, con la sua preghiera a Giove ottenne che ripopolasse l'isola trasformando in uomini le formiche, che vedeva passare ai suoi piedi. Le tre terzine dantesche seguono fedelmente la narrazione ovidiana (*Met.*, VII, 523-660), riducendola però all'essenziale. A livello lessicale mostra l'influenza ovidiana la scelta dantesca *cascaron* (v. 62), che evoca la ricorrenza ovidiana del „cadunt” (vv. 541, 586) e del „ceciderunt” (v. 595). La *tristizia* (v. 58) è probabilmente la traduzione delle „miseræ res” (v. 614),¹ e il precedente del *languir 'sorvad'* (64) senza dubbio era il latino „languor” (547). Il racconto ovidiano della peste di Egina non divenne la fonte soltanto di queste tre terzine, ma ha ispirato molti particolari delle diverse malattie rappresentate nei canti XXIX-XXX.

Gli studiosi che ritengono che il ricordo classico della peste di Egina resti solo una citazione letteraria, un elemento di erudizione², non sanno dare una spiegazione al perché Dante rinarrò la storia della creazione del popolo dalle formiche, il che, a un primo sguardo, sembra costituire effettivamente un episodio senza funzione. Ma il mito doveva avere un'importanza particolare per Dante, che lo ricorda anche nel *Convivio*³ spiegando come il re “saviamente ricorse a Dio”, e come di conseguenza “lo suo popolo ristorato li fu”. Così l'autore stesso accentua le caratteristiche dell'atteggiamento pio del re che ottiene la rinascita del popolo ricorrendo a Dio. Il re, ascoltato da Dio, e il popolo rinato, cioè quello *nuovo*, costituiscono un contrasto con il popolo *vecchio* di Egina, che, ricorrendo a Giove, muore con l'incenso in mano davanti all'altare della deità antica. Le anime dantesche punite nella bolgia dei falsari ereditano la disperazione del popolo *vecchio* di Egina e affrontano l'impossibilità della guarigione e della rinascita. (Si noti che i verbi che Dante associa a Ovidio in questi passi –“rinascere”, “convertire”, “ristorarsi” – sono tutti i verbi che alludono al mistero cristiano della vera metamorfosi, alla rinascita di Cristo).⁴ Nello stesso momento vediamo il parallelismo e la contrapposizione tra le malattie dantesche infernali e la peste ovidiana: la causa è in entrambi i casi una punizione divina, ma “l'ira ingiusta di Giunone” (definita così

¹ Ledda, *Commento a "Inf." XXIX*, ADI BUR, 2012. (in corso di pubblicazione).

² Chiavacci Leonardi, 502, Sapegno, 574-575.

³ IV, XXVII, 17.

⁴ BAROLINI, 1993, 180.

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella
bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

da Ovidio) sta in opposizione al sistema infallibilmente giusto di Dante. I commenti di Jacopo della Lana e di Ottimo spiegano che questa punizione colpisce il popolo di Egina per la lussuria di Giove e del popolo stesso. Tale spiegazione nasce dai commenti medievali alle *Metamorfosi*: Arnolfo D'Orleans e Giovanni di Virgilio descrivono le analogie tra le formiche e il popolo rinato da loro. Da un lato nelle loro caratteristiche fisiche e abitudini (sono piccoli e magri, ma forti, di pelle scura, operosi), dall'altro lato in quelle morali (in quanto lussuriosi).

I diversi tipi di patologie reggono associazioni differenti che senza dubbio hanno influenzato le scelte dantesche nei canti dei falsari. La peste, come le altre grandi epidemie, colpisce indiscriminatamente la gente, unificando nella malattia tutte le età, i sessi, le diverse classi sociali. Proprio per questa caratteristica (l'indifferenziazione) potrà costituire nel testo un esempio d'ira ingiusta Giunone, che per gelosia verso una persona stermina un intero popolo insieme agli animali dell'isola.

La mancata rappresentazione di malattia nel caso della rievocazione dantesca della peste ovidiana e la accentuata imitazione nei confronti di questo episodio sono dovute al fatto che l'autore non conosceva la peste (che trent'anni dopo la sua morte avrà ucciso almeno un terzo della popolazione del continente, ma tra i secoli VI e XIII non si era ancora riaffacciata in Europa), se non da fonti letterarie. Nella letteratura dell'antichità appare questa epidemia come una punizione divina: nell'Antico Testamento troviamo la peste in questo contesto almeno quattro volte⁵; nell'*Iliade* è l'ira di Apollo che causa la peste; e all'inizio dell'*Edipo re* la peste divora Tebe per la presenza peccaminosa di Edipo. Invece, la prospettiva storica di Tucidide esclude ogni intervento della divinità, dando una descrizione accurata della peste di Atene⁶, distinguendo tra cause, sintomi e conseguenze psicologiche della malattia. Grazie a lui entra nella letteratura latina la peste come *topos*: Lucrezio⁷, alla fine della sua opera incompiuta, rinarra in 196 versi la peste di Atene, concentrandosi sulle cause scientifiche. E Virgilio nell'*excursus* finale del libro III delle *Georgiche* descrive gli effetti della *peste* bovina diffusa ai suoi tempi nel Norico. Questi ultimi sono gli intertesti fondamentali per la narrazione della peste di Ovidio, che riprende sia la struttura che numerosi dettagli da Lucrezio, ponendo però la descrizione nella cornice mitica costituita dall'ira di Giunone e dalla metamorfosi avvenuta per volontà e potere di Giove. Questa cornice mitica, che rinnova

⁵ (Es 5,17; Lev 26,25; Deut 28,21; Ger 14,12).

⁶ *La guerra del Peloponneso*, II, 47-53. traduzione di G. Paduano, Zanichelli, Bologna.

⁷ *De rerum natura* VI, 1070-1286.

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

la concezione dell'epidemia come punizione divina, viene mantenuta e rinnovata da Dante nei suoi versi.

II. La mitica punizione ingiusta e collettiva della peste, inesistente all'epoca di Dante, viene superata da una punizione divina individuale, che sarà la lebbra, la malattia per eccellenza⁸ nei secoli dall'XI al XIII. Ritornando al canto 29: dopo la rievocazione del mito ovidiano, subito comincia la presentazione concreta del paesaggio della decima bolgia. Le anime, secondo la definizione dantesca, sono state "alchimisti", ma vanno intese come 'falsari di metallo', visto che l'alchimia nell'epoca – anche da Tommaso d'Aquino – era ritenuta scienza reale. Nella descrizione dantesca le anime vengono rappresentate con i lamenti che superano quelli di tutti i malati di Valdichiana, Maremma e Sardegna nella stagione della malaria, riuniti in una fossa. E con un puzzo che "suol venire da le marcite membre". L'elemento ulteriore della loro infermità è la debolezza, poi veniamo a sapere del loro prurito costante che non ha rimedio. Grattandosi, le unghie portano via "la scabbia", cioè le desquamazioni della pelle; mentre nel verso 124 Capocchio viene chiamato "l'altro lebbroso". L'identificazione della malattia perciò è stata incerta per tutti i commentari: alcuni hanno concepito che l'infermità che affligge le anime sia la scabbia, e la parola "lebbroso" sia soltanto una definizione generica per il "malato". Altri invece hanno supposto che sia la scabbia a stare per le croste della lebbra. Secondo una terza idea, le anime soffrono di tutti e due le infermità, e così vengono superate le malattie terrene nell'aldilà. Ma la soluzione più convincente è la dimostrazione che nelle enciclopedie dell'epoca la scabbia e la lebbra sono trattate insieme. Isidoro di Siviglia nelle *Etimologie* afferma che "ambedue le affezioni si manifestano con la formazione di crosta sulla cute accompagnate da prurito e desquamazione, però nella scabbia tali fenomeni si danno con minore intensità."⁹ Bartolomeo Anglico, nella sua enciclopedia *De proprietatibus rerum*, sostiene che la lebbra possa essere accompagnata dalla scabbia.

Ma perché proprio questo morbo colpisce i falsari del metallo?

C'è una connessione realistica tra i problemi di salute e la professione degli alchimisti già presente in Avicenna (*Avicennae Arabum medicorum Principis* II, 2, 47), secondo cui il vapore d'argento causa paralisi – quest'affermazione viene citata nei commenti danteschi a partire dal '600. E anche nei *Racconti di Canterbury* di Chaucer il servo dell'alchimista si

⁸ A tal punto che a partire dai primi decenni del secolo XII, *infirmus* assume talvolta il senso specifico di lebbroso, come in lingua d'Oc, la parola *malaude*. Bériac, 1986, p. 178.

⁹ p. 372.

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

lamenta di aver colorazioni livide sulla pelle e di portare con sé un costante puzzo di zolfo per quest'attività.

Una spiegazione simbolica viene data dall'analogia tra la definizione della lebbra e la teoria sull'alchimia dell'epoca. Secondo la concezione medievale (basata su Aristotele), i metalli devono "morire" e putrefarsi prima di poter rinascere e diventare più nobili. Quindi, il putrefarsi del materiale era il primo passo dei processi alchemici. E la prima caratteristica della bolgia dei falsari è proprio un puzzo analogo a quello derivante da "marcite membra". Secondo la definizione di Bartolomeo Anglico, la lebbra non è altro che "la corruzione delle membra" e nasce dagli "umori putrefatti". La pena degli alchimisti danteschi è analoga al primo passo della loro attività, ma essi paradossalmente rimangono per sempre in questo stato. Un ultimo elemento parodico è costituito dal fatto che, secondo il *Libellus de Alchimia*, attribuibile ad Albertus Magnus, è soltanto l'oro naturale a guarire la lebbra. Quindi, anche se gli alchimisti danteschi avessero avuto successo nel loro operare, il prodotto non avrebbe potuto risanare la loro pena eterna.

Sorprendentemente i commenti e i saggi non menzionano gli antecedenti biblici in connessione a questo episodio dantesco. Nell'Antico Testamento appare l'arcaica considerazione della lebbra come una punizione divina individuale: per questo costituisce un esempio il caso di Miriam, sorella di Mosé, che per parlare contro Mosé, accusato di aver scelto una donna etiope come moglie, viene punita da Dio con la lebbra. Con l'intercessione di Mosé la punizione dura solo per sette giorni: per questo tempo Miriam deve lasciare il campo (*Num* 12, 15). Anche l'espulsione dalla società spiega perché la malattia era assimilata alle più gravi sciagure. Nel II Libro dei Re (5, 1-27), il profeta Eliseo guarisce la lebbra di Naaman, re arameo, e non accetta nessun dono per questo. Ma il servo del profeta, Giezi, corre dietro al re guarito, sostenendo la menzogna che il suo signore abbia cambiato idea ed esigendo un talento da lui. Naaman offre due talenti al servo. Ma quando Giezi ritorna, il profeta scorge il suo peccato e gli dice: "Ora che hai ricevuto il denaro, puoi comprarti giardini, oliveti e vigne, pecore e buoi, schiavi e schiave! Ma la lebbra di Naaman si attaccherà a te e alla tua discendenza per sempre". Come Geizi, i falsari di metallo sono stati mossi dall'avarizia, e la loro punizione segue l'*exemplum* biblico. Non a caso la malattia di Giobbe, un'infezione di pelle con prurito intenso, che non viene identificata nel testo biblico. Ma il fatto che nel Medioevo si immaginasse il morbo di Giobbe come lebbra pare sostenuto dalle illustrazioni di Giobbe come lebbroso (vedi le immagini "Rappresentazioni di Giobbe" a

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

confronto con “Cristo guarisce i lebbrosi” e anche con le illustrazioni dantesche “Le rappresentazioni dei lebbrosi nella bolgia dei falsari”). Anche le predicazioni medievali indirizzate ai lebbrosi utilizzano l'*exemplum* biblico di Giobbe.¹⁰

Al contrario degli esempi dell'Antico Testamento, nel Nuovo la lebbra non appare mai come una punizione, ma diventa una malattia guarita dal miracolo divino. I sinottici narrano come Cristo guarisce subito un lebbroso e, secondo il racconto di Luca, Cristo ha anche guarito una volta dieci lebbrosi. L'unica altra menzione in connessione alla lebbra della *Commedia* si trova nel XXVII dell'*Inferno* – molto vicina ai canti dei falsari –: “...Costantin chiese Silvestro /.. a guerir de la lebbre”. Secondo la leggenda, l'imperatore Costantino presentava dei sintomi di lebbra, da cui fu guarito nel momento del battesimo. Quindi, i miracoli del Nuovo Testamento e la guarigione sono presenti come modelli antitetici nella pena dantesca. Giacché, tenendo presenti le storie dei risanamenti immediati, diventa veramente grave la sorte immutabile di queste anime. Similmente ha una funzione antitetica la parabola di Lazzaro e del ricco (Lc, 16, 22), secondo cui il mendicante, probabilmente lebbroso, soffre e muore davanti alla porta di un ricco che non gli dà neanche un pezzo di pane. Lazzaro, per le sofferenze patite con pazienza e confidenza in Dio, dopo la morte avrà la vita eterna, sul seno di Abramo. Il ricco, morto anche lui, soffre invece nell'inferno e, vedendo Lazzaro in cielo, così grida: "Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e a bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma". Ora, questo grido elegiaco trova riscontro nel lamento di Maestro Adamo nel canto XXX: “io ebbi, vivo, assai di quel ch'i' volli / e ora lasso!, un gocciol d'acqua bramo” (62-63).

III. Teologia della malattia: Sulla malattia troviamo considerazioni polivalenti e ambigue nella teologia medievale, le quali Dante sicuramente teneva presente, scrivendo i canti dei falsari, anche se la concezione che l'autore esplicitamente riusa è l'idea della malattia come castigo divino. Questa concezione, che si radica in diverse culture arcaiche, appare negli esempi dell'Antico Testamento ed è stata molto diffusa durante il Medioevo. L'infermità, tramite questo concetto, diventa il segno esterno del peccato: è per questo motivo che Gregorio Magno¹¹ proibisce l'ammissione di preti e di sacerdoti con difetti fisici. Varie fonti

¹⁰ Per es. Jacques de Vitry: *Sermo ad leprosos et alios infirmos, thema sumptum ex epistula Iacobi, capitulo V*: „Sufferentiam Iob audistis et finem Domini uidistis”, edita da: Bériac-Touati, 1986, p. 101. Ancora più evidente è il sermo di Humbert De Romans (verso 1270) che tratta la storia di Giobbe come *exemplum* da seguire. (*Materia Sermonis* II, I, 93): *Ad leprosos*, Bériac-Touati, 1986, pp. 160-162.

¹¹ *Regulae pastoralis liber*, cap. X, PL 77, 24A-26D. Poi anche Umberto da Romans (*Expositio super Regulam D. Augustini*, Comi, 1602, pp. 85-86), Ugo di Cluny (*Statuta*, cap. IV, PL 209, 883 D). Cita: Agrimi-Crisciani, *Medicina del corpo...*, p. 56.

Madrid, 07.11.2012.

testimoniano la credenza secondo cui certe malattie (per es. la deformità, o anche la lebbra) siano conseguenze del peccato dei genitori, trasgressioni coniugali dei divieti della Chiesa. Il malato, quindi, simbolicamente è un peccatore svelato, costretto a mostrare, con il corpo deturpato, le deviazioni dell'anima.

Appare anche come punizione individuale

Dall'altro lato tutti i teologi sono consapevoli che le miserie della condizione umana si riconducono al peccato originale: «Dio ... quando fece l'omo, per la sua grazia lo fece impassibile et immortale. .. Ma per lo peccato del primo homo... unde venne che l'omo potesse avere febbre, ferite et altre pene»¹² – dice Giordano da Pisa¹³. Cioè l'*infirmitas* dopo il peccato originale divenne lo *status* del genere umano.

E il venir meno della salute del corpo può portare alla salvezza dell'anima, perché l'infermità funziona come avvertimento, figura della morte,¹⁴ avvicinando così il sofferente a Dio. Il concetto dell'utilità della malattia viene espresso anche da Alano di Lilla¹⁵, per cui l'uomo «in infermitate carnis invenit sanitatem mentis»; e da Domenico Cavalca¹⁶. Considerando la malattia come possibilità di avvicinare a Dio e strumento importante per la *salus animae*, i malati devono essere grati e approfittare delle proprie malattie e ritenere i propri affanni in qualità di doni divini, come sostiene Giordano da Pisa¹⁷. Consapevole del proprio destino spirituale, il malato deve essere *tacitus*, appunto come fu Cristo durante le fasi della sua passione.¹⁸ Appare accanto alla concezione di *Christus medicus* anche quella del *Christus patiens* della Scrittura: secondo l'esegesi tipologica Is, 53.4 tratta di Cristo: „Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit; et nos putavimus eum *quasi leprosum*, et percussum a Deo, et humiliatum” – e Mt., 25.36 (“nudus et operuistis me *infirmus et visitastis me* in carcere eram et venistis ad me”). Un ricordo iconografico particolare del *Christus patiens* si trova sull'altare di Isenheim (1506-1515) fatto da Matthias Grünewald per gli antoniti, dove Cristo viene rappresentato anche con i segni di peste accanto ai tormenti fisici consueti della

¹² Giordano da Pisa, *Prediche inedite*, 1997, 225, 6 ss. Cita: Iannella, *Malattia e salute*, 181. La concezione è già presente in Agostino (*Contra Maximinum Haereticorum Arianorum Episcopum libri II*, II, XII) e Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 50, a. 5).

¹³ Domenicano del convento di Santa Maria Novella (1260 c. – 1311).

¹⁴ Sull'*infirmitas* che prefigura la morte, vedi: Giordano da Pisa, 20 marzo 1306: *Quaresimale Fiorentino* 1305-1306, a cura di C. Delcorno, Firenze, Sansoni, 1974, p. 303: «lo 'nfermo che guerisce non provò la morte, ma assaggiolla». Cfr.: «Unde tutte le pene del mondo sono assaggio di morte, però anno in sé della pena della morte ...» *Sul Terzo Capitolo della Genesi*, a cura di C. Marchioni, Firenze, Olschki, 1992, p. 231. Cita: Iannella, *Malattia e salute*, p. 182.

¹⁵ *Summa de arte predicatoria*, PL. 210, 142. Cita: Agrimi-Crisciani, p. 75.

¹⁶ *Medicina del cuore ovvero Trattato della pazienza* (a cura di G. Bottari, Milano, Silvestri, 1838), II, XII. Cita: Iannella, *Giordano da Pisa*, 193.

¹⁷ Prediche del B. Giordano da Rivalto recitate in Firenze dal MCCCII al MCCCIV, a cura di D. Moreni, Firenze, Magheri, 183, I, 266-267. Cita: Iannella, *Giordano da Pisa*, 193.

¹⁸ Agrimi-Crisciani, *Medicina del corpo*, p. 9.

Eszter Draskóczy: **Intertesti ovidiani e biblici, scienza medica e simbolismo teologico nella
bolgia dei falsari: la peste di Egina emulata dalla lebbra e scabbia dei falsari di metallo.**

Madrid, 07.11.2012.

Crocifissione e della Deposizione. Seguendo l'atteggiamento del *Christus medicus*, per gli antoniti, i francescani e i santi, la cura degli infermi, – tra cui, nel caso di vocazione estrema, anche i lebbrosi – diviene il modo d'*imitatio Christi*. (San Francesco ha condiviso il proprio cibo con un lebbroso che era una mera piaga e il suo sangue gocciolava dentro la scodella ogni volta che ne prendeva).

Dalle concezioni polimorfiche della malattia nel Medioevo, Dante sceglie quella più arcaica, la punizione individuale, e la usa da colonna logica per i canti dei falsari. Lo sfondo ideologico di questa scelta è dato dalla circostanza per cui questi peccatori, come per la salvezza dell'anima, non potranno sperare neanche nel risanamento del corpo: per loro, la pena dell'Antico Testamento non potrà essere mitigata dal balsamo della teologia, che concede anche un pensiero positivo ai suoi credenti.