

CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno



© 2016 by Luigi Spina

VOLUME 55

1-2

ANNO 2024

Verbum Ferens



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

55 (1/2024) - ISSN 0392-1352

Verbum Ferens

CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

Pubblicazione semestrale
della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

Direzione

Francesca Galgano

Comitato scientifico

Isabella Aurora, Gisella Bassanelli Sommariva, Angelo Bianchi, Paola Biavaschi, Jean-Paul Boyer, Elvira Chiosi, Gemma Colesanti, Maria D'Arienzo, Roberto Delle Donne, Maurizio d'Orta, Zina Essid, Francesco Fasolino, Federico Fernández de Buján, Massimiliano Ferrario, Elisabetta Focchi Malaspini, Vittoria Fiorelli, Massimo Carlo Giannini, Ilenia Gradante, Johannes Grohe, Gloria Guida, Tuomas Heikkilä, Giancarlo Lacerenza, Mario Lamagna, Antonio Loffredo, Lauretta Maganzani, Simona Negruzzo, Giuseppina M. Oliviero Niglio, Robert Ombres, Bruno Pellegrino, Valentina Russo, Federico Santangelo, Simone Schiavone, Andrea Spiriti, Simona Tarozzi, Elena Tassi, Isabella Valente, Rossana Valenti, Eugenio Zito

Comitato di redazione

Michele Curto, Roberto Della Rocca, Andrea Di Genua, Luigi Longobardo, Chiara Sanmori

Segreteria editoriale

Pierluigi Romanello, Maria Sarah Papillo, Sara Lucrezi,
Ettore Simeone, Angelo Davide Cairo, Aldo Livorno

Redazione

Viale Colli Aminei, 2 - 80131 Napoli
redazione@campaniasacra.it

Editore

VERBUM FERENS Srl
Largo Donnaregina, 22 - 80138 Napoli

Abbonamenti

Italia € 50,00
Europa € 60,00
Altri paesi € 70,00
Sostenitore € 90,00

Conto corrente intestato a:

PFTIM - Sezione S. Tommaso IBAN: IT44 D030 6909 6061 0000 0015 382

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 3804 del 27-10-1988

Quando non su invito, i contributi pubblicati sono sottoposti
al processo di doppio referaggio cieco.

Editoriale

Inizia con questo numero un nuovo corso di *Campania Sacra*, che non intende creare alcuna cesura con il passato, ma piuttosto valorizzare la sua lunga e prestigiosa tradizione, mettendola al passo con i tempi grazie al potenziamento del sito www.campaniasacra.it come strumento complementare di diffusione dei contenuti della Rivista, realizzato nel rispetto delle regole dettate dalle *linee guida* per l'accessibilità digitale.

Il sito offre la possibilità di acquistare singolarmente i numeri d'archivio e consente d'ora in avanti la navigazione all'interno della Rivista di alcuni materiali sempre liberamente accessibili (indici e abstract di tutti i contributi pubblicati, accolti nelle sezioni "Studi, Documenti"; "Storie e diritti del Mediterraneo"; "Neapolitanae"; l'intero testo in pdf dell'Editoriale, affidato in questo numero alla penna di F.P. Casavola; le "Novità editoriali"; le "Pagine ritrovate").

La Rivista *Campania Sacra* rappresenta sin dalla sua fondazione un osservatorio privilegiato sulla storia sociale, religiosa, giuridica e artistica dell'area mediterranea, in cui Napoli e la Campania fungono da naturale cerniera con l'Europa, con un rinnovato impegno ad alimentare il dibattito scientifico anche su temi di più stringente attualità.

L'orizzonte di riferimento è sempre il Sud, che si vuole intendere ora non solo come un'area storico-geografica, quanto piuttosto come una suggestione culturale, un'appartenenza, un'aspirazione, un'identità. A questa riflessione è dedicata in particolare la rubrica "Storie e diritti del Mediterraneo".

La sezione "Documenti" accoglie informazioni e pubblicazioni riguardanti il patrimonio archivistico delle diocesi, dei musei, delle fondazioni della Campania, intendendo esaltarne la ricchezza.

La rubrica "Neapolitanae" celebra il contributo delle donne di tutte le epoche alla storia e alla cultura meridionali.

Nelle "Novità editoriali" appare un puntuale aggiornamento sulle ultime pubblicazioni pervenute in redazione, alcune delle quali oggetto di specifiche "Recensioni".

La rubrica in *open access* "Pagine ritrovate" ripropone infine in copia anastatica alcuni contributi pubblicati nel corso degli ultimi cinquant'anni e non più disponibili, se non consultando il volume cartaceo.

Napoli, 20 luglio 2024

[F.G.]

MORES MAIORUM

STORIE E FILOSOFIE DEI DIRITTI

FRANCESCO PAOLO CASAVOLA

Il plurale, Storie e Filosofie dei Diritti, sorprenderà il lettore, studente o studioso che sia, abituato dalla tradizione disciplinare al singolare di Storia o Filosofia del Diritto. Con quel singolare si otteneva una delimitazione di confini intorno ad un determinato ordinamento giuridico, alla sua storia. Meno netta la individuazione della filosofia, che restava più frequentemente la riflessione di un filosofo o di una scuola, al di sopra o al di fuori della vicenda storica di un diritto determinato. Il plurale restituisce invece concretezza di azioni, pensieri e regole a qualche cosa di più che non sia l'organizzazione di una comunità umana. E non si tratta della cosiddetta 'società', che pur meritoriamente apparve nel Novecento come una grande svolta metodologica della storiografia francese. Più vicina tra le categorie valutative quella delle civiltà o processi di civilizzazione, senza frontiere etniche e politiche chiuse, ma con fermenti culturali in movimento, dall'interno e dall'esterno.

Un osservatorio particolarmente illuminante è per l'antico mondo romano quello che si raccoglie intorno ai *mores maiorum*. I monosillabi *ius fas lex mos* discendono dalla cultura orale più arcaica. È probabile che *ius* abbia significato un brodo mescolato di diversi vegetali, fondamento dell'alimentazione in comunità passate dalla cacciagione alla raccolta o coltivazione di erbe e cereali. Una attestazione eloquente è ancor oggi il francese *jus*, che indica il succo di frutta o il sugo di carne. Ma quel monosillabo doveva avere ben altra storia. Declinato, in una lingua ormai grammaticalmente evoluta, nel genitivo e nell'accusativo, richiese il sostegno di un verbo solenne quale fu *dicere*. *Ius dicere* e *iurisdictio* indicarono l'azione dei magistrati supremi investiti di *imperium*,

potere di comando militare e di governo civile, quando ne fossero richiesti per sedare controversie e ristabilire ordine e pace tra i cittadini. Impallidisce il significato materialistico di *ius* brodo, che si concettualizza in quello di pace sociale, ma non si annienta, perché funziona nell'immaginario collettivo come evocazione di cose che rendono più incisivi i concetti successivamente generati.

Così *fas*, originariamente affermazione di liceità, che si fa sistema con il suo contrario *nefas*; così *lex*, monito scritto, *lex a legendo*, come appariva ai dotti della tarda antichità, e che avrebbe avuto il destino di ordinare ogni attività della civiltà umana non solo nel diritto, ma finanche nella conoscenza della natura.

Per *mos*, *mores* sono chiamati in causa i *maiores*, gli antenati. I Romani avevano tre distinte denominazioni per gli ascendenti oltre il padre, *avus abavus atavus* o *tritavus*. Oltre questi tre gradi si ricorreva al generico *maiores*. Se ne può dedurre la longevità non rara per i tre avi paterni. Essi erano ascoltati per le esperienze accumulate nella coltivazione della terra, nella regimazione delle acque, nell'allevamento del bestiame, nella fabbricazione degli arnesi da lavoro e delle armi, nella osservazione dei fenomeni naturali. In epoche di culture orali, la longevità degli antenati era un capitale di conoscenze che garantiva continuità e miglioramento nella vita delle comunità familiari.

Oltre la longevità, i comportamenti e gli insegnamenti delle generazioni scomparse erano proseguiti quasi fossero norme, tanto più che i defunti erano venerati quali *di Manes*, specie dopo la loro identificazione con i *di Parentes*. È una semplificazione razionalistica degli interpreti moderni ripensare i *mores maiorum* come una categoria di diritto non scritto. I *mores* sono invece il segno di una civiltà che avanza e si diffonde senza il necessario contrassegno della ragione.

Nel secondo secolo d.C., il più insigne giurista del tempo, Salvio Giuliano, scrisse che 'Non di tutto quello che stabilirono i *maiores* si riesce a intendere una ragione che lo giustifichi' (D. 1. 3. 20, Jul. 55 *dig.*). Ma il diritto vigente non cancella il passato, tende anzi a recuperarlo. Uno dei grandi Maestri dell'età dei Severi, Paolo, commentando l'opera di

Sabino, fondatore e guida della scuola dei giuristi che da lui presero il nome di Sabiniani, identifica il luogo in cui si rende giustizia esercitandosi la *iuris dictio*, in quel 'dovunque' *ubicumque*, il pretore rivesta le insegne formali del suo *imperium* e osservi il *mos maiorum* (D. 1. 2. 11, Paul.14 *ad Sab.*).

Non potrebbe darsi miglior prova del *mos* come fattore di continuità e di durata di una civiltà, prima e più che di un ordinamento. I *maiores* comandano alla sfera emotiva degli umani, come quando prescrivono che non si debba compiangere che andando in guerra contro la propria patria uccida figli e parenti (D. 11. 7. 35, Marcell. 5 *dig.*).

Altre volte i *maiores* proclamano un principio morale su cui la comunità consente per ottenerne una regola organizzativa. È il caso della libertà matrimoniale. Prima che si formulassero le definizioni retorico-giuridiche del matrimonio, in un'antichità senza data dovette essere tramandato il messaggio essenziale «*Libera matrimonia esse antiquitus placuit*», che troviamo replicato in un rescritto dell'imperatore Alessandro a Menophilo del 223 d.C. (C. 8. 38. 2).

Questo *mos* impedì che si pattuisse il divieto di divorzio, limitò la *confarreatio*, la più solenne ed arcaica delle celebrazioni matrimoniali, alle vette delle gerarchie sacerdotali patrizie, aiutò ad introdurre la *trinoctii usurpatio* per non far cadere la donna nella *manus maritalis*, fece di un elemento psicologico quale l' *affectio maritalis* l'unico legame essenziale del coniugio rendendo irrilevante quello fisico della copula.

Basterebbero queste rapide notazioni per intendere la portata dei *mores* come strutture di civiltà e non soltanto di ordinamenti. È da questa genesi e portata del *mos maiorum* dei Romani che si deve valutare in comparazione critica modelli (e combinazione di modelli) di altri nuclei di civiltà, come quelli del vicino Oriente mesopotamico, egizio, fenicio, israelitico, greco, etrusco, e misurare l'effetto della cristianizzazione nella tarda Antichità, e poi della europeizzazione nell'età di mezzo, su quell'aggregazione biologico-sociale indefettibile che è la famiglia.

Usare dei *mores* come nuovo punto di osservazione storica consente di ottenere centralità di significati per eventi finora considerati marginali.

Citerò due casi, uno riportato da Livio nella sua storia romana, a proposito della congiura dei Tarquini, l'altro da Dante, nel canto X del Purgatorio per il dialogo tra Traiano e la vecchietta che gli chiede giustizia. La pagina di Livio è potentemente eloquente: «V'erano parecchi giovani romani, e non di umile nascita, la cui dissolutezza era stata sotto la monarchia sfrenatissima, coetanei e compagni dei giovani Tarquini, usi a vivere al modo dei re. Rimpiangendo, ora che (instaurata la Repubblica) vige per tutti eguaglianza di diritti, tale licenza, si dovevano tra loro che la libertà degli altri si fosse mutata per loro in servitù; il re, dicevano, è una persona, e da lei puoi ottenere di esercitare il diritto o l'offesa che ti piace; vi è luogo per favori e per benefici; essa può irritarsi e può perdonare; sa distinguere tra amici e nemici; la legge invece è una cosa sorda e inesorabile, più buona e più utile per il povero che per il potente; se appena tu eccedi, non ha indulgenze né perdoni; è pericoloso, tante essendo le probabilità di errare, vivere con la sola onestà» (Liv. *ab Urbe condita*, 2,3).

A quei giovani congiurati parla un *mos maiorum*, che ha insediato la monarchia come regime originario. È solo in seguito che nascono le repubbliche e con esse la legge, la cui impersonalità fa rimpiangere, fino alle soglie della modernità, la mobile umanità del potere regale.

Purg. X.76: l'dico di Traiano imperadore; e una vedovella li era al freno, di lagrime atteggiata e di dolore. 79 Intorno a lui pareo calcato e pieno di cavalieri, e l'aguglie ne l'oro sovr'essi in vista al vento si movieno. 82 La miserella intra tutti costoro pareva dicer: «Signor, fammi vendetta di mio figliuol ch'è morto, ond'io m'accoro»; ed elli a lei rispondere: «Or aspetta tanto che torni», e quella: «Signor mio» come persona in cui dolor s'affretta, 88 «Se tu non torni?». Ed ei: «Chi fia dov'io, la ti farà»; ed ella: «L'altrui bene a te che fia, se 'l tuo metti in oblio?»; ond' elli: «Or ti conforta; ch'ei convene ch'i solva il mio dovere anzi ch'i mova: giustizia vuole e pietà mi ritene».

Questo dialogo è stato letto con la chiave della vittoria virtuosa della clemenza imperiale. È un modo riduttivo di interpretare a ridosso di come si esprimono i personaggi. Ma sulle loro emozioni grandeggia la relazione tra due valori che guidano il mondo, la giustizia e la guerra.

E Traiano pospone a quello ch'egli riconosce il suo compito supremo, di fare giustizia, ad una povera madre che la invoca per il figlio ucciso.

C'è dunque in ogni esistenza umana un appello a valori comunitari dentro i quali si svela e si fa intelligibile il tempo che tutti insieme viviamo. Perciò da quel suono di parole che comunicano i *mores maiorum* e guidano le opere e i giorni dei poveri e dei potenti si può dare al diritto la centralità sua propria di strumento di conoscenza prima e più ancora che di regolazione della vita del mondo. Storie e filosofie dei diritti, dunque, insieme e mai separate, pena l'insignificanza e l'arbitrio.

Quanto al plurale 'diritti', esso obbedisce alle esigenze della nostra contemporaneità investita dalla globalizzazione economica, che andrà facendosi a suo modo politica non foss'altro che per la tutela esigentemente universale dei diritti spettanti ad ogni essere umano. Giurisdizioni internazionali e sovranazionali impongono una educazione dei giuristi non più confinata nelle gabbie dogmatiche e normative di legislazioni, giurisprudenze e pratiche amministrative e giudiziarie nazionali. Il costo che si va a pagare si materializza in cause perdute per gli interessi di privati, di imprese, quando non direttamente di Stati. Ma la formazione di giuristi non più all'ombra di singole, piccole o grandi patrie, di scienze giuridiche, non si ottiene con metodi tradizionali di comparazione tra diverse famiglie.

Le culture che appaiono diversificate sono ciascuna a sua volta e forma il frutto di combinazioni, di contatti, di eventi e di valori che attendono di essere decrittati oltre le selve di leggi e sentenze, per essere pietre miliari di nuovi percorsi per il progresso della civiltà del pianeta, e non di questo o quel Paese. Storie e filosofie sono la trama concreta dei diritti. Senza le une e le altre insieme avremo elenchi di norme o di astratte costruzioni concettuali.

Le storie sono invece eventi della vita individuale e collettiva che riempiono istanti e secoli e millenni. Le filosofie sono i pensieri, i giudizi, le memorie, i propositi delle generazioni che si avvicendano nel tempo, dando ad esso continuità o discontinuità di significato e di durata.

Né si può studiare il diritto isolandone uno, quasi fosse un pianeta senza spazio. Gaio, nel secondo secolo d.C., insegnava ai suoi studenti che «Tutti i popoli che si governano con leggi o con gli usi degli antenati, applicano un diritto in parte loro proprio, in parte comune a tutti gli uomini; infatti ciò che ciascun popolo stabilì che fosse diritto, questo è il suo diritto e viene chiamato diritto civile, quasi sia il diritto proprio di una *civitas*; quello invece che la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, questo viene osservato presso tutti i popoli e viene denominato *ius gentium*, perché se ne servono tutte le genti. Il popolo Romano applica un diritto in parte suo proprio, in parte comune a tutti gli uomini» (Gai 1.1). Ulpiano amplierà il contesto di questo quadro descrivendovi un terzo giro, quello del diritto naturale, che la natura insegnerebbe a tutti gli animali, che popolano la terra, i mari, il cielo (D. 1.1.1.3, Ulp. libro primo *institutionum*). Ma il giurista severiano, a scanso di equivoci, chiarisce che questo diritto non ha a che fare con gli esseri umani (*ius iustud non humani generis proprium*). Gli animali si accoppiano, proliferano, educano i nati. Ma il mondo umano è altro. Tra terzo e quarto secolo d.C., dunque ancora più tardi, Ermogeniano enuncerà i contenuti del *ius gentium*: l'introduzione delle guerre, evidentemente come procedimento giuridico, dichiarazione, *status*, e disciplina dei combattenti, cattura, bottino, prigionia; identità dei popoli; fondazione dei regni; distinzione delle proprietà; campi delimitati da confini; edificazione; scambi commerciali; contratti di compravendita e di locazione conduzione; obbligazioni; fatta eccezione per tutto quanto introdotto dal *ius civile*. Non si potrebbe richiedere maggiore chiarezza: questo è il diritto di tutte le genti incivilite, dunque anche dei Romani.

Gli interpreti, invece, tendono a isolare il *ius gentium* quasi non fosse anch'esso diritto romano in quanto in vigore presso i Romani. Si confonde l'origine, tutte le genti civili, con l'adozione e l'applicazione.

A questo diritto romano generale si aggiunge un diritto proprio introdotto dalla *civitas*, il *ius proprium civium Romanorum*, o *ius civile*. Ora si può meglio misurare quanto quella organizzazione classificatoria degli antichi giuristi sia stata fraintesa nella modernità: *ius gentium* di-

venta diritto internazionale, *ius civile* anglicizzato in *civil law* dà nome alla famiglia giuridica dell'Europa continentale, il diritto civile è quello raccolto nei codici civili nazionali, e nella tradizione accademica è diritto privato separato dal diritto pubblico.

Ci è parso doveroso indugiare sulla descritta genesi del diritto romano per non sostituirvi altra narrazione quale quella contenuta nella XIII Dignità della Scienza nuova di G.B. Vico: «... idee uniformi appo interi popoli tra esso loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero, Principio che stabilisce il senso comune del genere umano essere il criterio insegnato alle nazioni dalla Provvidenza Divina per definire il certo d'intorno al diritto naturale delle genti».

Il *ius gentium* dei giuristi romani era un diritto storico comune ai Romani come a tutti i popoli con cui essi avevano relazioni di ogni sorta. L'idea che esistessero principi dettati dalla Divina Provvidenza a popoli che non si conoscessero reciprocamente è del tutto estranea ai Romani. È ben vero che la comparazione giuridica sorge come scienza nella modernità attratta da mete diverse che vanno dall'antropologia giuridico-politica alla filosofia. Ma se si vuol restare sul campo saldo della storia; nei teatri reali dei suoi eventi, delle pratiche e delle persuasioni tradite dalle generazioni, appartenenti a diversi popoli e culture e Stati, la comparazione deve muoversi dentro le storie delle comunità, nelle voci dei loro *maiores*, nelle disposizioni delle loro leggi, nelle sentenze dei loro giudici. Il fine della comparazione è quello di tessere la storia della civilizzazione umana, non di eseguitizzare regole e istituzioni con il razionalismo astratto, che in Europa ebbe il marchio della *Rechtswissenschaft*.

E si deve ripartire dal diritto romano.

Non è immaginabile che nel 212 d.C. Antonino Caracalla potesse stabilire, come scrive Ulpiano, che «*In orbe romano qui sunt ex constitutione imperatoris Antonini cives Romani effecti sunt*» D. 1.5.17 (Ulp. 22 *ad ed.*), se ogni popolo straniero avesse avuto un suo proprio e diverso diritto. Sarebbe stato creare un disordine indescrivibile applicando alla totalità dei neocittadini il diritto dei *cives* della *civitas Romana* e della penisola italiana. In realtà dovette trattarsi di una presa d'atto, essendo irrealistico

continuare a distinguere tra *cives* romani e stranieri che già vivevano tutti con lo stesso diritto delle genti, salvo le integrazioni come quelle identificate nella denominazione *ius civile*. Esemplare il caso della *patria potestas* che caratterizzava la *familia* romana. Gaio a questo proposito si esprimeva in termini inequivocabili: «*Item in potestate nostra sunt liberi nostri quos iustis nuptiis procreavimus. Quod ius proprium civium Romanorum est; fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus. Idque divus Hadrianus edicto, quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis ab eo civitatem Romanam petebant, significavit. Nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse*» (Gai. 1.55).

Nella universale presenza della famiglia nella comune civiltà giuridica dei popoli antichi, i Romani vantavano la loro diversità fondata sulla *potestas* del padre sui figli da lui generati. Un principe che aveva esplorato nei suoi continui viaggi le varietà geantropiche dell'Impero, quale Adriano, aveva compreso che la famiglia potestativa non era una singolarità giuridica correlata con la cittadinanza. E dunque la concessione della cittadinanza romana a stranieri non includeva la *patria potestas*.

Si trattava della storia della società romana nel mezzo delle storie degli altri popoli. E anche quando questa storia andava mutando le comunità di contadini e pastori trasformandole in urbane, di artigiani e mercanti, dislocandosi altrove il crescente proletariato in *municipia* e *coloniae*, insediandosi nelle province senatorie e imperiali gli uomini delle ormai ultraprofessionalizzate carriere militari con ferme lunghe un quarto di secolo, la famiglia con il padre capo assoluto non poteva che essere una memoria simbolica delle origini patriarcali e patriste della *civitas* Romana. E come tale non innestabile in una famiglia di diversa storia civile.

Della concezione originaria della famiglia romana, del potere del *pater* sui *filii*, come del *dominus* sui servi, ho trattato nel 1966 in *Potere imperiale e stato delle persone tra Adriano e Antonino Pio*, già allora rilevando l'evoluzione da un diritto particolare quale era quello romano al diritto universale di tutti gli esseri umani. La *constitutio* di Antonino

Caracalla del 212 d.C. dovette essere il compimento rivoluzionario di quella fase politica umanistica dei principi in una fondazione costituzionale dell'impero a unica cittadinanza.

Ma come non leggere oggi, dopo le premesse enunciate, che le arcaiche voci dei *maiores*, dopo aver difeso con il consenso di tante generazioni successive il principio potestativo, si sono arrese dinanzi al suo contrario della libertà ed eguaglianza di ogni individuo umano?

Per poco che impariamo a guardare oltre gli eventi, i grandi eventi del diritto, quale fu l'emanazione della *Constitutio Antoniniana*, scorgiamo i grandi fatti sociali, quali nel nostro caso la libera circolazione delle persone (sentendosi, in qualunque luogo giungessero come nella propria patria, come si esprime Elio Aristide nella orazione encomiastica 'A Roma').

E oltre ancora la diffusione della civiltà cristiana, come antagonista e protettrice e infine sostituita di quella romana, come descrive presaga la 'Lettera a Diogneto'. E non c'è progresso umano più evidente che nel richiamare l'esercizio della genitorialità paterna all'affetto non al potere, del legame matrimoniale all'*affectio maritalis* non alla *manus*, del significato originario della *servitus* al *servare* i prigionieri dalla uccisione, nel rammentare che *iure naturali* tutti gli uomini nascono liberi ed eguali.

Una tale progrediente civilizzazione umanitaria ha il suo lievito diffuso in tutta la cultura sociale, cui né il principe né i suoi giuristi restano estranei.

La proclamazione più radicale dell'uguaglianza umana è di San Paolo nella Lettera ai Galati 3. 28: «Non c'è più né giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero; non c'è più né uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Dall'uguaglianza in Cristo non nasce l'uguaglianza costituzionale di tutti gli esseri umani. Ma la civiltà si incammina per giungere a quella meta. Pensate a quanta disuguaglianza tribolerà l'esistenza umana dall'età di mezzo fino alle Rivoluzioni liberali. L'intermezzo dell'età umanistica, con l'*Utopia* di Thomas More e *La città del Sole* di Tommaso Campanella, non basterebbe a dare l'ampiezza e la complessità di quanto da secoli andava accadendo, e non

tra qualche centinaio di dotti, ma tra moltitudini di contadini, borghesi, aristocratici entro e fuori i confini d'Europa. Con le rivoluzioni americane e francese, alla fine del '700, si formulano come supremi principi costituzionali gli insegnamenti trãditi a mezza voce di generazione in generazione: «Tutti gli uomini sono eguali secondo natura e davanti alla legge», «Non fare ad altri ciò che non vuoi sia fatto a te» (Atto costituzionale del 24 giugno 1793). «La libertà consiste nel poter fare ciò che non nuoce ai diritti degli altri» (Atto del 22 agosto 1793). «Tutti i doveri dell'uomo e del cittadino derivano da questi due principi, impressi dalla natura in tutti i cuori: Non fate agli altri ciò che non vorreste che fosse fatto a voi stessi; fate costantemente agli altri ciò che vorreste riceverne»; «Nessuno è buon cittadino se non è buon figlio, buon padre, buon fratello, buon amico, buono sposo» (Costituzione della Repubblica francese del 22 agosto 1795).

Al di là della drammaticità e talora tragicità dei conflitti rivoluzionari, sembra di udire in sottofondo il coro degli antenati riusciti a portare le quasi sotterranee persuasioni dell'etica cristiana alla luce della nuova storia. Il trinomio 'libertè, egalitè, fraternitè' garrisce come una bandiera nelle costituzioni francesi, ma bisogna attendere la fine della seconda guerra mondiale, con i suoi cinquantadue milioni di morti, prima che nel dicembre del 1948 l'Assemblea generale delle Nazioni Unite approvi la Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo, il cui articolo 1 recita: «Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

Spirito di fratellanza è la formula nuova che torna ad emergere da un'ondata remota di conversione religiosa quale è stata alle sue origini la civiltà cristiana. Lo spirito di fratellanza, nella duplice proiezione del già accaduto e di quanto potrebbe accadere, dovrebbe dar luce alle ricerche ispirate al trinomio storie filosofie diritti, così come appena delineato.

La comparazione accrescerà l'orizzonte tematico promuovendo il diritto a fattore protagonista della civilizzazione umana, sottraendolo

alla sterilità di un sistema di regole razionali. Cito ad esempio significativo le diverse letture della parabola del buon Samaritano nel diritto inglese, in quello nord-americano e canadese, con implicazioni nelle più profonde persuasioni etico-religiose ed etico-sociali non solo della persona umana in sé, ma anche di ogni uomo tra gli uomini. Come è accaduto per le tante scienze intorno all'uomo biologico, che dovessero integrarsi con discipline umanistiche per costruire quel ponte verso il futuro che è la bioetica, così occorre operare per l'etica della vita storica. L'uomo che vive, che è venuto alla luce per giovare ai suoi simili, tesse la storia del mondo. L'etica storica non è come la bioetica un ponte verso il futuro. È il filo continuo profondo su cui si intrecciano e cercano giustificazione i segmenti di minore durata. I *mores maiorum* destinati a non essere dimenticati, ma interpretati per farne il bene e il giusto delle nuove generazioni sono insieme diritto e storia.

Se ascolteremo le loro parole di verità, avremo le filosofie dei popoli oltre quelle dei filosofi.

Se sapremo illuminare tutti i contatti e i contagi dei processi di comune civilizzazione tra i popoli, e non solo le loro guerre, allora avremo il programma di una vera scienza nuova, unica e universale.

Non un ponte verso il futuro come la sorella bioetica, ma una lunga strada di cui sarà sempre arduo scorgere i percorsi compiuti, ostruiti, come per l'*Angelus novus*, dalle macerie del progresso, e le mete da raggiungere.

Ma queste forse saranno e resteranno più in *mente Dei*, che nelle speranze e nelle sole possibilità dell'Uomo.

STUDI, DOCUMENTI

LA PORTA DELLE TORRI DI CAPUA: RIFLESSIONI SUL CLASSICISMO FEDERICIANO

ANDREA SPIRITI

Università degli Studi dell'Insubria

ABSTRACT - Notissima alla bibliografia, la porta del Leoni a Capua rappresenta un complesso esempio di classicismo federiciano. Qui si propone una nuova lettura iconografica, basata su trionfo della Giustizia. Da un punto di vista politico, ricorre l'altalenante politica nei confronti del papato. Ma da un punto di vista culturale, il classicismo preumanistico è in diretta opposizione a quello guelfo settentrionale, in specie padovano, e in dialettica non oppositiva con la modernità gotica; in attesa della sintesi di Nicola Pisano.

PAROLE CHIAVE - Federico II - Capua - Preumanesimo - Classicismo federiciano.

ABSTRACT - Well known in the bibliography, the Leoni gate in Capua represents a complex example of Federico's classicism. Here a new iconographic reading is proposed, based on the triumph of Justice. From a political point of view, there is a fluctuating policy towards the papacy. But from a cultural point of view, pre-humanistic classicism is in direct opposition to the northern Guelph one, especially in Padua, and in a non-oppositional dialectic with Gothic modernity; waiting for Nicola Pisano's summary.

KEYWORDS - Federico II - Capua - Prehumanism - Federico's classicism.

La vastissima (e spesso ripetitiva) bibliografia sulla celebre porta delle Torri a Capua¹ costituisce un filone dell'immensa produzione relativa a Federico II: e come tale soggiace alle letture spesso ideologiche che sono state destinate all'imperatore-re nella riflessione degli ultimi due secoli; pare pertanto opportuno riaffrontare periodicamente il problema, come qui si tenterà di fare, alla luce delle mutate sensibilità percettive. I dati-base sono noti: il sovrano presiede di persona alla realizzazione, demandata alla guida di Niccolò di Cicala² ed Ettore Montefusco, della porta turrata che segna l'ingresso urbano dopo il ponte casilino; i lavori iniziano nel 1234 e si concludono nel 1239/1240. Demolita nel 1557 ma nota da disegni rinascimentali e posteriori che ci restituiscono le due torri laterali e l'arco centrale [fig. 1], modello futuro per il Castelnuovo partenopeo, le sculture superstiti sono nel Museo Provinciale Campano³, e includono principalmente la statua acefala dell'imperatore [fig. 2], due busti clipeati tradizionalmente identificati in *Pier della Vigna* [fig. 3] e *Taddeo di Sessa*, la cosiddetta *Capua fidelis*

¹ Fino al 2006, la bibliografia è raccolta in D'ONOFRIO M., *Capua, Porta di*, in *Enciclopedia federiciano*, vol. 1, Roma 2006, 229-236, da integrarsi con CARFORA C., *Capua, Porta di*, 227-229. Vedi poi almeno DELLE DONNE F., *L'immagine di Federico II nella letteratura coeva: riletture del mito*, in *L'eredità di Federico II dalla storia al mito, dalla Puglia al Tirolo / Das Erbe Friedrichs II von der Geschichte zum Mythos, von Apulien bis Tirol* (Atti del convegno internazionale di studi a cura di F. DELLE DONNE, Innsbruck – Stams 2005) Bari 2010, 145-166; SPECIALE L., *Un giudice e il suo re: un presunto ritratto di Pier delle Vigne e la riscoperta ottocentesca della Porta di Capua*, in *Kronos* 15. 1 (2013) 81-84; DELLE FOGLIE A., *Il Capys Silvius di Masolino e la Porta federiciano di Capua*, in *Il potere dell'arte nel Medioevo, studi in onore di Mario D'Onofrio* (a cura di M. GIANANDREA, F. GANGEMI, C. CONSTANTINI), Roma 2015, 969-988; GUERRIERO L., *Clavis regni: atlante delle mura di Capua*, Napoli 2017; SPECIALE L., *Un testo e un'immagine per la storia della «porta delle torri» di Capua*, in *Paesaggi di pietra e di verzura, omaggio a Vincenzo Cazzato* (a cura di F. DEL SOLE), Roma 2023, 63-72 (con lettura delle iscrizioni).

² Ancora utile KAMP N., *Cicala, Niccolò di*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 25, Roma 1981, consultato on line.

³ Per la loro musealizzazione vedi ANGELONE G., *La formazione della collezione medievale del Museo Provinciale Campano di Capua*, in *Il Museo Campano di Capua. Storia di un'istituzione e delle sue raccolte* (a cura di R. CIOFFI, N. BARRELLA), Napoli 2009, 149-189.

[fig. 4], due antefisse (una maschile barbata, fig. 5, una femminile) e la colossale testa di *Giove* [fig. 6].

Spesso è stata rilevata la multipla funzione iconologica della struttura: porta fisica e simbolica del *Regnum* rivolta, non senza fini polemici, verso il *Patrimonium Petri*; ingresso ad una città nodale e luogo di dispensazione della giustizia (secondo un parametro simbolico di radici bibliche); introito all'*Imperium Caesaris* visto nella

sua dimensione di ipotiposi della Gerusalemme Celeste. Minore attenzione è stata prestata al preciso contesto cronologico della fondazione nel 1234, fortemente voluta dal sovrano anche in termini di brutali espropri e rapidità edilizia. Dopo l'accordo di Anagni del 1231 – che poneva fine momentanea alla lotta contro Gregorio IX e dava origine in Roma stessa all'iconografia 'davidica' di Federico⁴ –, lo stesso anno vede una serie di eventi: la dieta di Ravenna (e la scelta del luogo non pare banale) che ripone in termini giuridici il tema della sottomissione dei Comuni settentrionali; la coniazione dell'*augustale*, forse la massima codificazione ideologica del classicismo imperiale federiciano ma anche l'immagine della riorganizzazione economica; l'emanazione del *Liber augustalis*, parallela codificazione giuridica e amministrativa. La rivolta del figlio Enrico nel 1234, al di là dei suoi tragici risvolti, segna comunque il permanere dei buoni rapporti col pontefice (che scomunica il ribelle) e la solidità del potere federiciano in Germania. Credo anzi che uno dei valori



fig. 1 - Incisione raffigurante la Porta delle Torri di Capua.

⁴ SPIRITI A., *Due effigi riconosciute di Federico II di Hohenstaufen*, in *Amica veritas. Studi di Storia dell'Arte in onore di Claudio Strinati* (a cura di A. VANNUGLI), Roma 2020, 495-504.

iconologici della Porta derivi appunto dalla lettura in chiave biblica dell'episodio: Federico, come Davide, siede – nell'ipotiposi della sua statua – *'inter duas portas'* (2 Samuele 18, 24) all'annuncio della sconfitta e morte di Assalonne-Enrico; il che oltretutto sottolinea la valenza messianica del sovrano e la liceità della traslazione ereditaria a vantaggio di Corrado-Salomone, inclusi gli ulteriori confronti di Enrico con Abner e con Adonia.

La Porta assume dunque un duplice significato: stabilizzazione dell'autorità imperiale-regia quale si era venuta declinando negli anni trenta ma anche reazione alla crisi en-



fig. 2 - Federico II, Capua, Museo Provinciale Campano.

riciana. La lettura è più complessa alla luce di due altri eventi del 1234: l'appoggio al filoalbigese Raimondo VII di Tolosa (in contrasto quindi con Luigi IX di Francia e suo suocero Raimondo Berengario IV di Provenza) e l'ambiguo sostegno al papa nella lotta contro i Savelli; due segnali cioè di quelle incrinature che porteranno alla battaglia di Cortenuova (1237) e alla nuova scomunica contro l'imperatore (1239). In altre parole, la Porta può avere certo subito evoluzioni iconografiche col mutare della situazione, ma alla sua fondazione il clima non è di contrapposizione, come talvolta sostenuto, ma di collaborazione con la Chiesa. Dunque, l'imperatore (la cui statua è certamente nodale nell'iconografia) è anzitutto il *rex iustus* sullo schema davidico-salomonico, nel duplice senso di fonte veritativa del diritto e di fedele osservante

della Legge divina. Ecco perché la sua postura, come accadrà in seguito per Carlo I d'Angiò, è sì quella dell'erogazione della legge ma anche della sua promulgazione. Questa legge però non è solo la codificazione umana, ma anche l'espressione formale della *lex naturae* che a sua volta rispecchia la volontà creativa divina. L'autore del *De arte venandi cum avibus* (ossia il padre dell'etologia moderna) non poteva rimuovere questo gioco di corrispondenze naturali, e credo che la chiave specifica sia un iconema classico riproposto: la geometrizzazione. Affronteremo poi il tema del linguaggio figurativo in senso stretto e la dialettica fra classico e gotico; qui preme affermare che la grande idea pitagorico-platonica della *mathesis* come chiave di lettura universale viene declinata nelle forme geometrizzanti, secondo una linea che arriverà fino a Nicola pisano. La corrispondenza canonica fra classico, razionale e geometrico, cioè, si concretizza nei volti squadrati e nelle accentuazioni morfologiche, conferendo alle immagini un valore universale e quindi tipico.

Qui s'inserisce un altro tema, che ha dato origine a letture a volte singolari dei personaggi: l'identificazione cioè dei due busti clipeati nei ritratti di Pier della Vigna e Taddeo di Sessa. Al di là del ruolo in effetti eminente dei due alti funzionari, stupisce la loro presenza così enfatizzata e duratura. Se da un lato l'antichità della tradizione identificativa la rende plausibile (e colpisce comunque l'assenza di *damnatio* dopo l'ar-



fig. 3 - Pier della Vigna (cosiddetto), Capua, Museo Provinciale Campano.

resto del primo nel 1249), dall'altro è credibile una stratificazione tipologica: Federico e i suoi due collaboratori rappresentano cioè il presente, antitipo di tipi cristiani. In quest'ottica, il più diretto parrebbe la Trasfigurazione, con Gesù fra Mosè ed Elia, il che implicherebbe rimandi sia all'Antica e Nuova Legge sia al netto rifiuto dell'idolatria (tema della successiva propaganda papale anti-imperiale). Ma se vale il principio, allora la stessa immagine imperiale vede Federico quale antitipo di molti tipi, da quelli biblici (Davide, Salomone, Giosia,



fig. 4 - *Capua fidelis* (cosiddetta), Capua, Museo Provinciale Campano.

Gesù) a quelli classici (Cesare, Augusto), classico-cristiani (Costantino, Teodosio, Giustiniano), dinastici (Federico I, Ruggero II, Enrico VI): ossia temporanea incarnazione di un principio di lunghissima durata. D'altro canto, la stessa figura di *Giove*⁵ se da un lato può rifarsi alla grande tradizione classica della *Campania felix*, dall'altro è il 'sommo Giove', Cristo⁶. Qualche dubbio semmai sorge a proposito della cosiddetta *Capua fidelis*. Certo, un rimando alla realtà locale è possibile, specie tenuto conto

⁵ Tenderei a escludere l'ipotesi alternativa di *Silvano*: si tratta di divinità supreme, probabilmente *Giove*, *Astrea/Themis*, *Saturno*; ovviamente, con possibili stratificazioni semantiche.

⁶ Naturale il rimando dantesco a *Purgatorio* VI, 118.

il tasso direi personalistico che l'imperatore praticava nei confronti della fedeltà cittadina. Ma la logica tipo-antitipo e la collocazione di rilievo in asse sotto al *Kaiser* ci conducono ad Astrea, alla Giustizia⁷: e questo a sua volta apre l'ampio tema da un lato della quarta egloga virgiliana con il mito esiodeo del ritorno dell'*aurea aetas*, dall'altro della sua rilettura cristiana, con in più una sfumatura riguardante direttamente l'imperatore, figlio quasi miracoloso di una madre anziana. L'esaltazione della giustizia sovrana e della sua appena rinnovata codificazione si uniscono così al progetto di un mondo rinnovato e prospero.



fig. 5 - *Adamo* (?), Capua, Museo Provinciale Campano.

⁷ Il tema, col rimando ormai canonico alla Yates, è ora epitomato, con ampia bibliografia, in DE ARMAS F.A., *El Retorno de Astrea. Astrología, Mito e Imperio en Calderón*, Madrid 2016.

La stratificazione semantica vale anche per le due antefisse: in prima battuta si può pensare ad *Adamo ed Eva*, con il nesso fra peccato e grazia che sta all'origine del concetto medioevale di giustizia; e più in generale ai due sessi come simbolo dell'intera umanità. Ma il vero problema è quello della descrizione nell'*Historia de rebus gestis Frederici II imperatoris eiusque filiorum Conradi et Manfredi Apuliae et Siciliae regum*, dove al generale rimando la fiume-vita e alla porta paradisiaca si parla esplicitamente del nucleo centrale col *Cristo* affiancato dalla *Vergine e Giovanni*, ossia una *Deesis* ben diversa dai frammenti maschili superstiti⁸. Ormai acclarata, al di là del problema autografico, l'origine manfrediana o anche successiva del testo, è evidente la discrasia, che penso possa essere spiegata solo con una volontà sostitutiva: intorno al 1258, cioè, lo scomunicato Manfredi avrebbe pensato di sostituire l'effigie del padre e dei due consiglieri (ormai morti, uno in disgrazia) con la propria cristologica e quelle sacre; ma il progetto non sarebbe stato realizzato, pur rimanendone memoria.



fig. 6 - *Giove*, Capua, Museo Provinciale Campano.

⁸ Per la citazione e l'intera questione vedi BOLOGNA F., *Momenti nella cultura figurativa della Campania meridionale*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Medioevo* (a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI), Napoli 1992, 171-295, in particolare 255-257.

Un altro spunto delle Gesta è quello circa la sacralizzazione della città: grazie alla porta (essa stessa ricchissima di rimandi cristologici: cfr. Giovanni 10, 1-21), la città di Capua diveniva *Nova Jerusalem*, immagine della città celeste ma anche di quella terrestre. Qui però si pone un problema: preceduta un tempo dal castello federiciano, la Porta si apre oltre il Volturno, e solo il ponte romano la connette a Capua. Certo, vi è il precedente del palazzo longobardo⁹, ma permane l'inversione del consueto schema ponte - porta - città. Penso, al di là dei motivi logistici, che sia in gioco proprio il paradigma ierosolimitano: alla nuova Gerusalemme terrestre (Capua) si contrappone la città imperiale celeste, collegata dal ponte (idea, peraltro, islamica) e alla quale adiscono solo i giusti, con un percorso ascetico-purificatorio sottolineato appunto dall'acqua.

Gli spunti elencati ben rientrano nell'attenzione storiografica federiciano dell'ultimo quarantennio: quella cioè volta a relativizzare con vigore la lettura 'laica' presente nei decenni precedenti. Certo, Federico è lo *stupor mundi*, le sue caratteristiche hanno tratti di modernità a volte sorprendenti, ed egli ha trascorso buona parte della sua vita in lotta con l'istituzione ecclesiale; ma questo non fa di lui un 'laico' nel senso moderno¹⁰, bensì un sovrano medioevale permeato di una cultura cristiana che si traduce anche in propaganda; e sia pure arricchita dagli elementi complessi dell'eredità normanna. Il problema, semmai, è l'utilizzo e la comprensione della classicità. La storiografia ha molto insistito sia sulla robusta vena classicista (in senso, ed è ovvio, soprattutto romano im-

⁹ Per l'urbanistica longobarda, oltre a CARFORA, *Capua cit.*, vedi almeno MARAZZI F. (a cura di), *Felix Terra. Capua e la Terra di lavoro in età longobarda*, (Atti del convegno internazionale, Capua-Caserta 2015) Cerro al Volturno 2017; BUSINO N., *Edifici di culto nella Capua altomedievale: nuove interpretazioni tra riusi, memoria ed obliterazioni successive*, in *Hortus artium medievalium* 24 (2018) 224-234; SCHULTE-UMBERG U., *Die langobardischen Hofkirchen in Capua: ein aus dem Blick geratenes Fürstentum im Spiegel seiner Sakralbauten*, Bochum 2020; per l'età normanna vedi BECKER O., *Die Architektur der Normannen in Süditalien im 11. Jahrhundert: Kontinuität und Innovation als visuelle Strategien der Legitimation von Herrschaft*, Affalterbach 2018.

¹⁰ Una lettura sagace ma ideologizzata in BOLOGNA, *Momenti cit.*

periale) tipica dell'arte federiciano, sia sul tono specifico, iconografico e linguistico, del caso capuano; salvo poi, in alcuni contributi, relativizzarlo a vantaggio di un classicismo romanico modernizzato e goticizzato¹¹. Sul piano culturale, dissento dalle estremizzazioni. Certo, il romanico campano ha un dialogo ininterrotto col passato classico (in senso sia di quanto era visibile *in loco* sia di quanto arriva grazie agli artisti dei laghi lombardi); ma la logica federiciano è in parte diversa, sia per l'ideologizzazione del dato geometrico sia per la sprezzatura del gigantismo fuori di misura (si pensi alla testa di *Giove*), ma soprattutto per l'uso politico contrapposto agli avversari guelfi.

Senza entrare in una lettura analitica dell'enorme problema, non bisogna però dimenticare che gli anni federiciani vedono una crescente consapevolezza da parte dei comuni guelfi centro-settentrionali di quanto il ricorso all'eredità classica consentisse di esaltare la loro autonomia 'repubblicana'¹², con modalità che perdureranno fino all'Umanesimo (basti il grande scontro fra umanisti milanesi e fiorentini negli anni di Gian Galeazzo Visconti)¹³ e oltre nel mito di Venezia, ma anche di Genova, Lucca, Firenze, Siena; e che consentivano a converso di demonizzare l'avversario. E qui il caso nodale è l'*Ecerinis* di Albertino Mussato (1315)¹⁴, termine delle lunghe e feroci polemiche contro il genere di Federico, Ezzelino III da Romano, identificato dalla propaganda guelfa come figlio di Satana. Ma il punto, ai nostri fini, non è la consueta diffamazione medioevale circa la discendenza diabolica, ma il fatto che

¹¹ Vedi nota precedente.

¹² Almeno WITT R. G., *The two Latin cultures and the foundation of Renaissance humanism in medieval Italy*, Cambridge 2012; trad. it. *L'eccezione italiana: l'intellettuale laico nel Medioevo e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Roma 2017.

¹³ Almeno l'ormai classico HANKINS J., *Humanism and platonism in the Italian Renaissance*, Roma 2003-2004.

¹⁴ GIANOLA G. M., *L'Ecerinis di Albertino Mussato tra Ezzelino e Cangrande*, Roma 1992; BOSOPPI I., *Alberto Mussato, Ecerinis: Konkordanz und Frequenzwortlisten*, Hildesheim 1997; FERRARI M., *Il commento padovano all'«Ecerinis» e Pietro da Montagnana*, Pisa 2012. Un commosso ricordo alla memoria di Giuseppe e Guido Billanovich, padri degli studi sul preumanesimo padovano.

sia espressa nella fedeltà stilistica alle tragedie senecane riscoperte, incluse la ricchezza metaforica e la truculenza situazionale. *Contra*, il contributo di Pier della Vigna all'*ars dictandi*¹⁵, il classicismo etologico del *De arte venandi*¹⁶ e l'innovazione in volgare (ma con classicismi a tratti imprevedibili) della scuola poetica siciliana. Se questo vale in termini letterari, è ovvia l'analogia artistica. In sostanza, la robusta base classicista non è la mera evoluzione del precipitato romanico, ma la riscoperta sistematica di un passato classico visto come base legittimativa della stessa autorità imperiale, che pure deve evolversi in una modernità che è appunto gotica, in perfetto parallelo al nesso fra latino e volgare nell'esperienza letteraria dal Due al Quattrocento. Il punto, d'arrivo, com'è noto, sarà l'attività appunto toscana di Nicola *de Apulia*¹⁷, col suo *Ercole* totalmente nudo nel pulpito battisteriale pisano, a rinnovare l'iconografia della *Fortezza*¹⁸; coi volti squadrati e geometrici della stessa opera, in serrata dialettica con le fluenti barbe e capigliature gotiche¹⁹. Ad altro livello, era una sintesi, già in età sveva, delle due eredità di Federico, imperatore germanico e sovrano di Sicilia.

Merita, credo, un'ultima osservazione la collocazione della porta a Capua, ossia in uno di luoghi nodali della Campania federiciana. L'unificazione dei due rami degli Altavilla nel 1127 e la proclamazione del regno nel 1130 aveva determinato la sostanziale marginalizzazione dei

¹⁵ Vedi ora DE VINEA P., *L'epistolario di Pier della Vigna* (a cura di E. D'ANGELO, A. BOCCIA), Soveria Mannelli 2014.

¹⁶ FEDERICO II, *De arte venandi cum avibus: l'arte di cacciare con gli uccelli. Edizione e traduzione italiana del ms. lat. 717 della Biblioteca universitaria di Bologna, collazionato con il ms. Pal. lat. 1071 della Biblioteca Apostolica Vaticana* (a cura di A.L. TROMBETTI BUDRIESI), Roma-Bari 2000.

¹⁷ L'ultima sintesi è SEIDEL M., *Father and son: Nicola and Giovanni Pisano*, München 2000.

¹⁸ Vedi ora MIDDELDORF KOSEGARTEN A., *'Davide come Ercole': un messaggio filo-imperiale dal pulpito del Battistero pisano*, in *Arte d'Occidente, temi e metodi; studi in onore di Angiola Maria Romanini* (a cura di A. CADEI), vol. 2, Roma 1999, 879-889.

¹⁹ Bibliografia sul pulpito in BANTI O., *L'epigrafe per Nicola Pisano incisa sul Pulpito del Battistero di Pisa: un'inscriptio novicia lacunosa e un'ipotesi di restitutio*, in *Critica d'arte* 8 (2014) 67-76.

baricentri calabri (Melito, Venosa) e pugliesi (Bari, Venosa) del ramo continentale a vantaggio della centralità palermitana e in generale siciliana (a cominciare da Messina). Federico II compie coscientemente un'opera di distribuzione territoriale: il mantenimento del ruolo simbolico di Palermo (compresa la necropoli reale in cattedrale) si abbina all'attenzione per la Puglia (la nuova capitale a Foggia, la fortezza saracena di Lucera, i *loca solacionis* a cominciare da Castel del Monte) e per la Campania: la fondazione dell'università partenopea (1224), il rilancio della scuola medica salernitana (1231) e appunto il caso capuano (dal 1234), troppo scandite per non lasciar intuire un piano sistematico; e di tale piano la Porta è un baricentro.

NOTE SULLA CORPORAZIONE DEI SARTI NAPOLETANI TRA XVII E XVIII SECOLO*

LUIGI ABETTI

Consiglio Nazionale delle Ricerche - Istituto di Scienze
del Patrimonio Culturale CNR - ISPEC

ABSTRACT - Il presente studio mira alla ricostruzione di alcuni aspetti riguardanti l'attività della Corporazione dei Sarti napoletani tra il XVI e il XVIII secolo che sin ad oggi sono stati poco indagati. In particolare, la vita confraternale viene passata in rassegna attraverso l'analisi di nuove fonti, bibliografiche e archivistiche, che hanno consentito di ricostruire specifici caratteri socio-economici, socio-religiosi e culturali. Il trasferimento della sede, i rapporti tra maestri e lavoranti, l'assegnazione delle doti di maritaggio, la committenza artistica e le pratiche devozionali di cui si dà conto definiscono, appunto, una specifica identità laicale sottolineando, di volta in volta, sia gli aspetti originali che i processi di omologazione.

PAROLE CHIAVE - Confraternita dei sarti napoletani - politiche sociali - competenze matrimoniali - commissione artistica - pratiche devozionali.

ABSTRACT - The present study aims to reconstruct some aspects concerning the activity of the Guild of Neapolitan tailors between the 16th and 18th centuries which have so far been little investigated. In particular, confraternity life is reviewed through the analysis of new bibliographic and archival sources, which have allowed the reconstruction of specific socio-economic, socio-religious and cultural characteristics. The transfer of

* Il saggio rientra nei lavori del progetto dell'assegno post dottorale per lo svolgimento di attività di ricerca nell'ambito del progetto finanziato dall'Unione Europea attraverso il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) - Missione 4 «Istruzione e Ricerca» - Componente C2 - Investimento 1.1. «Fondo per il Programma di Ricerca Nazionale e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) - Codice progetto P2022FA9YT - Settore SH5, Denominazione «The role of confraternities in institutional, urban and architecture planning (1400-1700). Heritage-led innovation for the cultural, economic and social advancement of communities: Naples, Palermo and Cagliari - CNPCH (Confraternities Naples, Palermo and Cagliari Heritage-led innovation)».

the headquarters, the relationships between masters and workers, the assignment of marriage skills, the artistic commissions and the devotional practices which are reported define, in fact, a specific lay identity, underlining, from time to time, both the aspects originals and the approval processes.

KEYWORDS - Brotherhood of Neapolitan tailors - social policies - marriage skills - artistic commission - devotional practices.

1 - La sede

Le prime notizie certe sulla Corporazione di San Michele Arcangelo e di Sant'Omobono dell'Arte dei sarti si devono a Cesare D'Engenio Caracciolo che, nella sua *Napoli Sacra* del 1623, scrisse: «Della Compagnia de' Sartori, li quali ne' tempi passati havevano la lor cappella nella Chiesa di S. Eliggio ov'era stata eretta da 230 anni, dopò li parve espediente di trasferirla da quel luogo in questo, del quale si ragiona, e cosi negli anni 1581 i Consoli & altri dell'arte comprarono questa Chiesa da Ferrante Vertugno [...] e da Vittoria Vivalda sua moglie, per certo prezzo, e subito l'abbellirono come di presente si vede, e la dedicarono al Principe della Celeste militia»¹ cioè a San Michele.

Tali notizie furono riprese da Gaetano Filangieri per contestualizzare la commissione da parte dei sarti di un ciclo di affreschi per la loro cappella, intitolata a Sant'Angelo e posta nella chiesa di Sant'Eligio al Mercato². Anche se Filangieri riportò acriticamente quanto affermato da D'Engenio Caracciolo va segnalato che la chiesa di Sant'Eligio, di fondazione angioina, ospitò, tra le altre, alcune confraternite e corporazioni come quelle di «S. Eligio dei ferrai, S. Ciriaco de' beccai, S. Mauro de' pollieri, S. Croce de' mercanti Lucchesi»³; circostanza questa che non esclude che ci possa essere stata anche quella dei sarti, i quali, probabilmente, ebbero in concessione una cappella che, col passare del tempo, diventò inadatta ad ospitare una delle corporazioni più numerose della città.

¹ D'ENGENIO CARACCILO C., *Napoli Sacra*, Ottavio Beltrano, Napoli 1623, 218.

² FILANGIERI G., *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle province napoletane*, Napoli 1885, ed. consultata a cura della Società Napoletana di Storia Patria, Napoli 2002, III, 158-159; SCOGNAMIGLIO S., *La corporazione napoletana dei sarti (1583-1821). Istituzioni del lavoro, poteri pubblici e vita politica. Prima Parte*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CXXIII 2005, 258-260; SCOGNAMIGLIO S., *Le istituzioni della moda. Dalle strutture corporative all'economia politica. Napoli e Francia (1500-1800)*, Bologna 2015, 251-257.

³ GALANTE G. A., *Guida Sacra della città di Napoli*, Napoli 1872, 294; per eventuali approfondimenti si rimanda a VITOLO G., *Le colonne mercantili a Napoli e la fondazione di S. Eligio*, in VITOLO G., DI MEGLIO R., *Napoli angioino-aragonese. Confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno 2003, 39-51.

La nuova sede a Sant'Aniello a Caponapoli [fig. 1] fu spostata nel 1583 anche se le trattative cui sembrano far riferimento D'Engenio Caracciolo e Antonio Lazzarini dovrebbero rimontare ad almeno due anni prima⁴. Ad oggi non è chiaro se la proprietà Vertunno-Vivaldo si trovasse all'interno del perimetro del plesso di Santa Maria delle Grazie o se si trattava di uno spazio che i padri non riuscirono ad inglobare nella fabbrica dato che il portale della cappella dei sarti si trova all'interno del prospetto principale della Casa religiosa; a sinistra dell'ingresso al primo chiostro del convento, oggi murato.



fig. 1 - Napoli, Cappella dei Sarti, portale principale, particolare.

⁴ LAZZARINI A., *Confraternite napoletane. Storia, cronache e profili*, Napoli 1995, II, 583. Il 1581, quale termine *ante quem*, dello spostamento è anche in D'ALOE S., *Catalogo di tutti gli edifici della città di Napoli e suoi sobborghi. Tratto da un ms. autografo della chiesa di San Giorgio ad forum*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, VIII 1883 133.

La cappella dei sarti nei rilievi di dettaglio del XVII⁵ secolo e nella *Mappa topografica di Napoli e de' suoi contorni* di Giovanni Carafa, duca di Noja (1750-1775) – contrassegnata dal numero 330 [fig. 2] e dalla dicitura «Cappella di S. Omobuono addetta alla comunità de' Sartori» –, presenta un vaso a pianta rettangolare accessibile da due portali: uno laterale – corrispondente al portale sul largo – ed uno interno accessibile

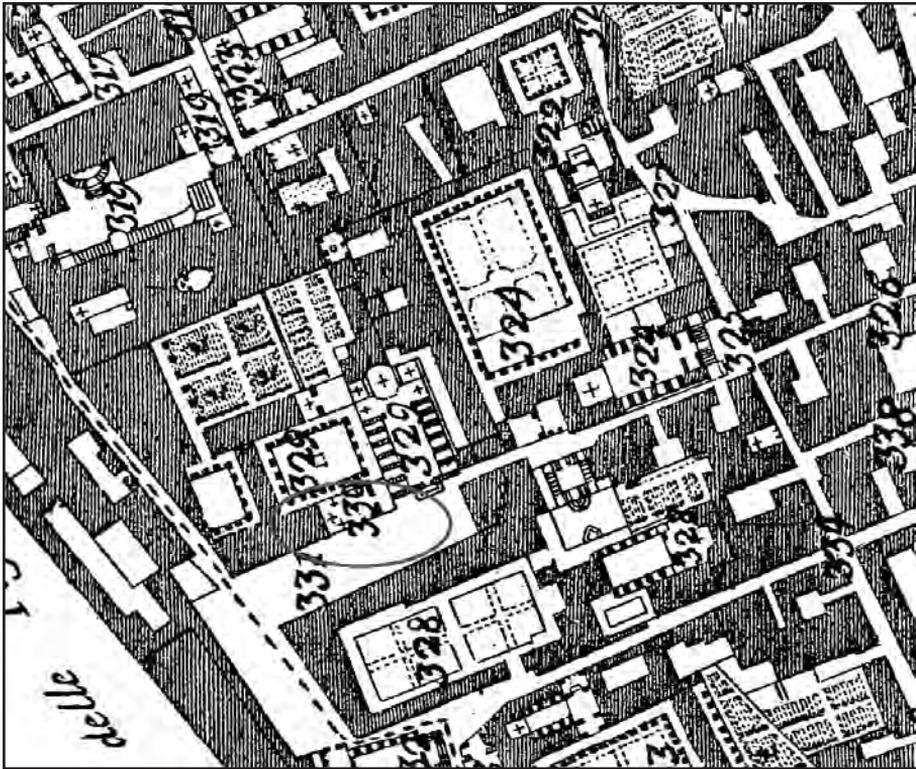


fig. 2 - Giovanni Carafa duca di Noja, *Mappa topografica della città di Napoli e de' suoi contorni*, 1775, particolare del foglio 4 con la cappella dei sarti.

⁵ Cfr. DI RESTA I., *Bonaventura Presti nei conventi napoletani del Carmine e di S. Maria delle Grazie*, in *Il Disegno di Architettura* 4 (1991) 57-58.

al corridoio d'accesso al chiostro della chiesa⁶. Sul lato breve – in asse al portale interno – fu ricavata l'area presbiteriale che nella Pianta Schiavoni (1872-1880) appare rialzata con l'inserimento di almeno un gradino [fig. 3].

Sia l'ubicazione che la tipologia architettonica della cappella rispecchiano fedelmente i dettami post-conciliari.

Com'è noto, la Chiesa, dopo il Concilio di Trento, incoraggiò la fondazione di nuove confraternite, soprattutto quelle a carattere devozionale, sia in centro che in periferia e possibilmente presso chiese parrocchiali e plessi religiosi in modo da agevolare la guida spirituale. Le sedi delle confraternite costruite tra gli anni Settanta del Cinquecento e la fine del Seicento, come quella dei sarti, non presentano particolari

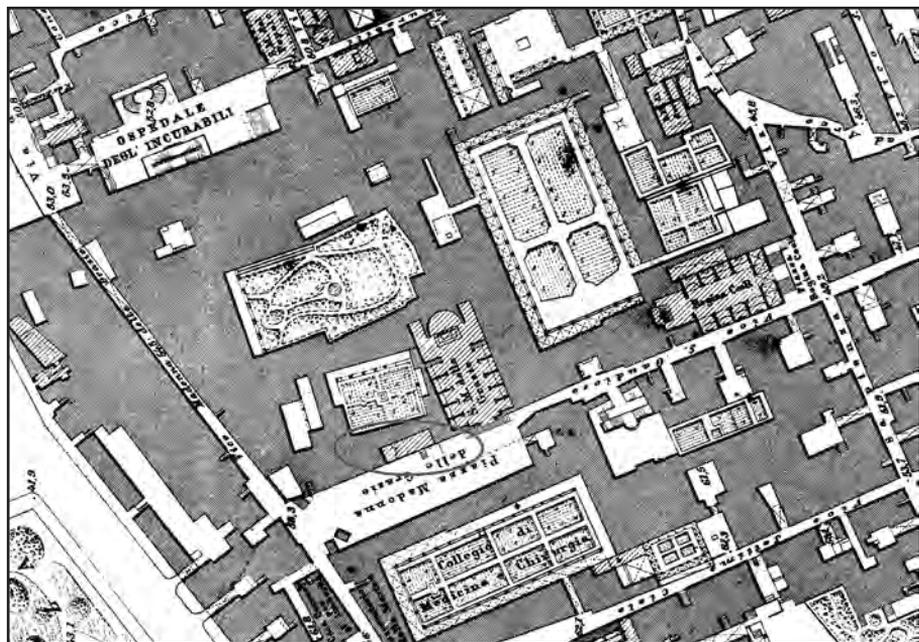


fig. 3 - Federico Schiavoni, Pianta del Comune di Napoli, 1872-1880, particolare del foglio 13 con la cappella dei sarti.

⁶ Peculiarità che fu colta anche da FILANGIERI, *Documenti cit.*, IV, 230.

soluzioni architettoniche che non siano quelle suggerite da san Carlo Borromeo nel capitolo XXX *De oratorio ubi messæ sacrum aliquando fieri debet* delle *Istruzioni* del 1577: un vaso su pianta rettangolare coperto da una volta che ben si prestava allo svolgimento delle assemblee, alle orazioni comuni e alle altre pratiche confraternali, un ingresso in asse all'altare principale, preferibilmente sopraelevato, finestre nella parte alta dei muri perimetrali «*ut qui foris stat, inde introspicere non possit*» e un ambiente retrostante all'altare da adibire a sacrestia⁷.

Nell'età della Riforma Cattolica, anche il *decorum*, connesso alla magnificenza dei luoghi di culto, diventò fondamentale anche per le associazioni confraternali⁸. Ad oggi sulla committenza artistica della Corporazione dei sarti napoletani abbiamo pochissime tracce, l'unico intervento riportato dalle fonti è la commissione nel mese di marzo del 1758 al marmoraio Domenico Tucci (attualmente documentato dal 1681 al 1759)⁹ per la messa in opera di un altare in marmi policromi e intarsiati.

La macchina d'altare di verde antico, di giallo di Siena, di brulè di Francia e di bianco di Carrara, presentava la tradizionale impostazione su gradini, paliotto, mensa, dossale e custodia con innesti scultorei: teste di cherubini di capo-altare e, al centro del paliotto. «l'immagine di San Michele Arcangelo scolpito di basso rilievo con due forbici scolpite negli

⁷ Cfr. BORROMEO C., *Instructionum fabricæ et suppellectilis ecclesiasticæ Libri II*, Città del Vaticano 2000, 146-149.

⁸ Cfr. in generale BLACK C. F., *Le confraternite italiane del Cinquecento. Filantropia, carità, volontariato nell'età della Riforma e della Controriforma*, Milano 1992, [Italian Confraternities in the Sixteen Century, Cambridge 1989], 300-329; per l'ambito campano, invece, si rimanda a GAZZARA L., *Istituzioni pie e produzione artistica: alcune riflessioni*, in CASANOVA D. (a cura di), *Mestieri e devozione. L'associazionismo confraternale in Campania in età moderna*, Napoli 2005, 189-212.

⁹ Per il termine *ante quem* dell'attività di Tucci cfr. la sinossi documentaria ricostruita da PINTO A., *Raccolta notizie per la storia, arte, architettura di Napoli e dintorni*, 11^a ed. aggiornata al 31 dicembre 2023, Napoli 2024, 3589: www.fedoa.unina.it. [ultimo accesso 04-07-2024].

laterali»¹⁰. L'opera fu saldata nel febbraio 1759 con un pagamento di 50 ducati su un totale di 200. Questa somma, per essere relativamente bassa, fa pensare che si tratti di uno dei due altari laterali.

2 - Dallo statuto della Corporazione allo statuto del Monte dei lavoranti

Il primo statuto inviato dalla Corporazione dei sarti al Cappellano Maggiore per ottenere il regio assenso rimonta al 1583, anno del trasferimento della sede. Questo statuto doveva essere analogo a quello mandato nel 1611¹¹ dato che, com'è stato sottolineato da Sonia Scognamiglio e da Giuseppe Rescigno¹², fu inviato a breve distanza dal primo in previsione dell'istituzione del Monte dell'Arte dei «cositori» da intitolare alla Beata Vergine e a San Michele Arcangelo di cui sin ad oggi non è stato possibile rintracciare la documentazione archivistica.

Gli 'iscritti' all'Arte erano tenuti a versare determinate cifre al Monte, l'ente strumentale della Corporazione che provvedeva agli investimenti, alla gestione contabile e alla prestazione dei servizi ispirati a principi di equità e solidarietà che, sotto taluni aspetti, anticipa le società di mutuo soccorso del XIX secolo¹³.

Nel documento che accompagna lo statuto del Monte [fig. 4], stilato nel 1627 e inviato al Cappellano Maggiore nel 1628 per ottenere il regio assenso, furono specificati gli obiettivi assistenziali e filantropici dell'ente: «Li lavoranti dell'arte di cositori dell'ottina di Palazzo,

¹⁰ Archivio di Stato di Napoli (d'ora in avanti ASNa), *Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocollo 23, c. 246v.

¹¹ *Ivi*, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1189, fascicolo 59.

¹² SCOGNAMIGLIO S., *La corporazione napoletana dei sarti (1583-1821). Istituzioni del lavoro, poteri pubblici e vita politica. Parte Prima*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CXXIII 2005 243-284; EADEM, *Istituzioni del lavoro, poteri pubblici e vita politica. Parte Seconda*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, CXXIV 2006 289-376; RESCIGNO G., *Lo «Stato dell'Arte»*. *Le Corporazioni nel Regno di Napoli dal XV al XVIII secolo*, Fisciano 2016, 164-180.

¹³ Cfr. GUENZI A, MASSA P., MOIOLI A. (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Milano 1999; MASSA P., MOIOLI A. (a cura di), *Dalla corporazione al mutuo soccorso. Organizzazione e tutela del lavoro tra XVI e XX secolo*, Milano 2004.

Capuana, la Scalesia et altri lavoranti supplicando fanno intendere a Vostra Eccellenza come hanno stabilito di far un monte sotto il nome di Maria Vergine et Santo Homobuono, dove si hanno da essercitare in diverse opere di misericordia in sussidio di poveri lavoranti et maritaggio di loro figliole et altre opere pie come distintamente si vede dall'annessi Capitoli»¹⁴.

Mentre i due consoli, affiancati da quattro deputati - uno per ciascuna Ottina - e da un Chierico Regolare teatino di San Paolo Maggiore, sarebbero stati eletti mediante estrazione, a Fabio Degniseia, dell'Ottina di Capuana e primo firmatario dello statuto, fu riservata quella che oggi diremmo la presidenza onoraria a vita «per essere esso l'inventore et fundatore di questa santa opera»¹⁵. Ciascun iscritto doveva versare 3 tornesi a settimana da consegnare al segretario, che, dopo averli

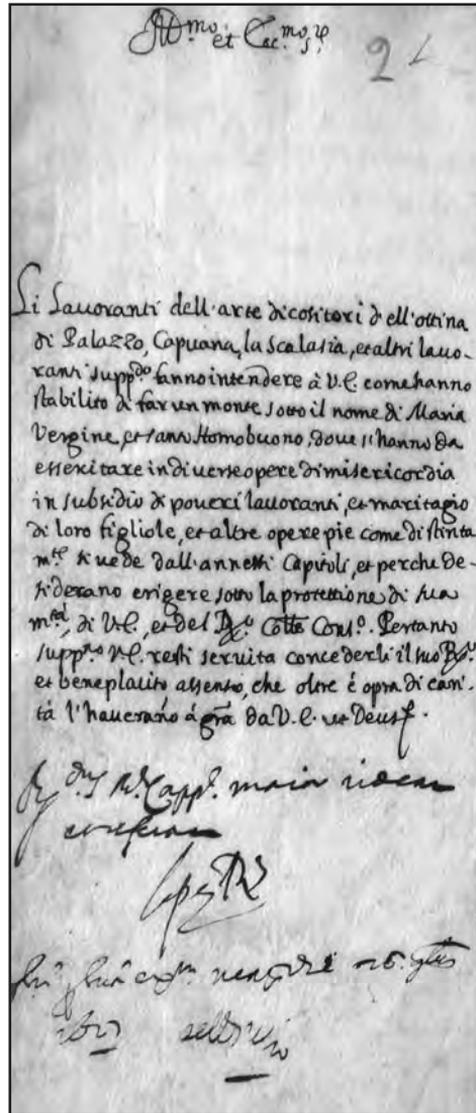


fig. 4 - Frontespizio dello Statuto del Monte dei Sarti, 1627, © Archivio di Stato di Napoli.

¹⁴ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1205, fascicolo 116, c. 2r.

¹⁵ *Ivi*, c. 3v.

registrati nei libri di introito, li avrebbe dovuti depositare presso il banco pubblico dove sarebbe stato aperto il conto del Monte. L'iscrizione fu aperta anche ai «mastri di potecha» – ai quali però fu preclusa la carica di governatore –, ai giubbonari e ai calzettai della Giudecca Grande e Piccola («Giudecchella»)¹⁶ e della Marina con la clausola che per accedere ai servizi dovessero passare tre anni per l'assistenza sanitaria, otto anni per usufruire di «opere caritative» in generale e ben quindici anni per accedere all'assegnazione delle doti di maritaggio. Sebbene nello statuto vi siano queste restrizioni nei riguardi dei giubbonari e dei calzettai si potrebbe parlare di una forma di solidarietà inter-confraternale attuata dai sarti, i quali, consapevoli della prossima estinzione dell'Arte dei giubbonari, estesero l'accesso alle doti di maritaggio ai loro possibili eredi.

Particolarmente 'moderno' appare quanto stabilito per i «lavoranti forastieri», cioè non napoletani¹⁷, per i quali fu raccomandato di inserirli nel mondo del lavoro e, almeno agli inizi finché non si fossero integrati, di sovvenzionarli con sussidi il cui importo sarebbe stato a discrezione della governance. Analoga attenzione fu riservata agli ex lavoratori infermi: «Item si è concluso, che' otto anni dopò la data del Regio Privilegio ammalandosi alcuno di detti lavoranti debbiano li governatori del detto Monte andare à visitarlo et soccorrerlo secondo vedranno il bisogno et ritrovando l'ammalato bisognoso et tanto più essendo carico di famiglia lo debbiano soccorrere et agiutare come meglio a detti governatori parerà, cossi de denari come di altro» precisando che se «l'ammalato in necessità et in povertà non potesse

¹⁶ L'area popolata dai giudei napoletani e da quelli trasferitisi in città dopo gli editti di espulsione del XV secolo corrispondeva alla zona intorno alla chiesa di Santa Maria di Portanova con le vicine vie di San Biagio dei Taffettari e dei Giubbonari; cfr. FERORELLI N., *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII* (a cura di F. Patroni Griffi), Napoli 1990, 100-101.

¹⁷ Sulle richieste di cittadinanza a Napoli tra Cinque e Seicento si rimanda unicamente a VENTURA P., *Mercato delle risorse e identità urbana: cittadinanza e mestiere a Napoli tra XVI e XVII secolo*, in MERIGGI M., PASTORE A. (a cura di), *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, Milano 2000, 268-304.

governarsi in sua casa, per il che fusse astretto di andare all'hospitale, che in tal caso siano li governatori del detto Monte obligati con carità et zelo christiano de andare à visitare l'infermo con portarli alcuna cosa di de fresco con esortarlo et animarlo alla patientia et à stare bene con Nostro Signore Iddio [... e ancora che l'] ammalato stesse bene et uscesse dall'hospitale siano obligati li governatori del Monte di dargli carlini diece de soventione acciò non vada mendicando et se rinforzi et questo s'intenda elasso [passato] detto tempo di anni otto»¹⁸; alle vedove dei lavoratori, invece, fu riconosciuto un sussidio mensile di 2 carlini.

Lo statuto fu sottoscritto da 200 lavoratori così suddivisi: 76 per l'Ottina di Capuana, 80 per l'Ottina di Santo Spirito di Palazzo e 54 per quella della Scalesia.

Va segnalato che sulla base dei dati disponibili non è stato possibile rintracciare l'attività del Monte dei sarti, né stabilire se la sede fu ospitata nel complesso religioso di San Paolo Maggiore o nei pressi di esso¹⁹. Inoltre, nello statuto del 1759, oltre alle modalità per l'accesso alla professione e agli adeguamenti richiesti dal Concordato del 1741 tra lo Stato Pontificio e il Regno di Napoli, non vi è alcun accenno al Monte.

In ottemperanza al paragrafo 18 dello Statuto del Monte, la Corporazione costituì, nel corso del tempo, un gruppo di proprietà immobiliari – in parte acquistate e in parte donate – per creare rendita e per far fronte alle spese per la gestione della sede, per l'assegnazione delle doti, per i costi delle pratiche devozionali e per le messe in suffragio dei confratelli²⁰. Nel paragrafo 22 fu stabilito che i fondi raccolti sarebbero rimasti congelati per i successivi quindici anni in modo da formare una solida base economica che sarebbe stata investita

¹⁸ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1205, fascicolo 116, cc. 8v-9r.

¹⁹ Cfr. D'ALESSANDRO D. A. (a cura di), *Sant'Andrea Avellino e i Teatini nella Napoli del vicereame spagnolo. Arte, Religione, Società*, vol. 2, Napoli 2011-2012.

²⁰ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1205, fascicolo 116, c. 6r.

in crediti, sulla compra di immobili e di possibili quote sugli arrendamenti²¹.

Nel 1765, Bartolomeo Gatto, console preposto alla gestione del patrimonio immobiliare²², stipulò convenzione col mastro fabbricatore Nicola Gargiulo per la manutenzione ordinaria di una casa ubicata ai Gradoni di Chiaia, lasciata in eredità da Giovanni Romano De Stefano²³. Si trattava di un «comprensorio di case» composto da «tre appartamenti grandi, due camere e cucina con loggia in paino all'astrico e più due camere e due bassi con piccola camerella in piano al cortile e due bassi uno d'essi con camera da fuori et accosto detto cortile» che i consoli programmarono di ammodernare sin dal 1743²⁴. Del lascito di De Stefano facevano a parte anche un censo enfiteutico su una casa con giardino sita nella «Villa di Due Porte» all'Arenella²⁵ e una casa posta a Pizzofalcone «nella strada nova detta Echia» che i consoli fecero 'incatenare' dopo il sisma del 1688²⁶.

Un'altra proprietà, costituita da una stanza e da due bassi, ubicata a «Piazza et proprio al principio della strada di Porto al di sotto della guardiola seu Corpo di guardia detto di Monserrato»²⁷, fu acquistata dalla Corporazione dai frati minimi di San Luigi di Palazzo. Del patrimonio immobiliare facevano parte anche delle case cedute in affitto a via Santa Maria della Solitaria, poi vendute al convento di San Luigi di Palazzo, e a via Sant'Angelo all'Arena, nei pressi della Porta del Carmine, pervenute dal lascito di Angelo Lignano o Lignando²⁸.

²¹ *Ivi*, c. 7.

²² Dal 1759, l'altro console aveva la carica di tesoriere così come stabilito nelle Capitolarioni di quell'anno; cfr. ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1183, fascicolo 8, c. 2v.

²³ *Ivi*, *Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocollo 29, cc. 44r-46r.

²⁴ *Ivi*, protocollo 12, c. 8v.

²⁵ *Ivi*, protocollo 33, c. 62r.

²⁶ Archivio Storico della Fondazione Banco di Napoli, Banco di S. Eligio, giornale di cassa, matricola 510, partita di ducati 37, tarì 1 e grana 13 estinta il 30 luglio 1688 dei consoli della Cappella di San Michele Arcangelo e Omobono a favore del fabbro Marco Conca.

²⁷ ASNa, *Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocollo 20, cc. 90v, 102r.

Riguardo a quest'ultimo lascito è possibile che l'eredità Lignano provenisse dalla Corporazione dei giubbonari, accorpata a quella dei sarti nel 1673, dai quali di certo i sarti ereditarono la sede nella parrocchia di Sant'Angelo all'Arena: «Come da antichissimo tempo del quale non se ne serba memoria di sempre stabilito detti gepponari hanno posseduto per lo passato et al presente possedono detta cappella nominata Santo Michele Arcangelo all'Arena fuori la Porta del Carmine di questa città, quale [...] fu visitata dall'illustrissimo signor arcivescovo di Napoli [Alfonso Gesualdo] et in essa vi fu introdotta la parrocchia e si convenne che detti gepponari tenessero in detta cappella la loro udienza, quale al presente vi è e con la porta dentro la chiesa et una sacrestia a mano sinistra dell'altare maggiore, con camera sopra, quale camera sopra se ritrova al presente diruta per non esser stata habitata et in detta sacrestia vi sono due porte: una dentro la chiesa, l'altra dentro il cortile [...] e fuori la strada maestra a latere della porta di detto cortile vi sono due boteche grandi con camera sopra dove se ne percepisco[no] li frutti da detti gepponari»²⁹.

3 - Maestri e lavoranti

Tra il XVII e il XVIII secolo il numero sei sarti iscritti all'Arte registrò una serie di fluttuazioni. Ad esempio, nelle capitolazioni del 1611

²⁸ *Ivi*, *Archivi dei notai, Notai del XVII secolo*, scheda 729, protocollo 25, c. 292r; cfr. anche i protocolli 27, cc. 519r-521v; 29, cc. 2v-5r; 30, cc. 3v-7r; 33, cc. 6r-7r, 12r-13r; 34, cc. 14r-16r, 65r-67r; 35, c. 26r.

²⁹ *Ivi*, *Archivi dei notai, Notai del XVII secolo*, scheda 472, protocollo 13, c. 310. Come riporta anche Carlo De Lellis la fusione tra sarti e giubbonari fu dovuta all'estinzione di quest'ultimi falcidiati dalla peste del 1656, tanto che nel 1673 il console Sebastiano Conte e Marco De Lauro e Giuseppe Mosca, stipularono convenzione con i consoli dell'Arte dei sarti Antonio Bianco, Giovan Battista Vecchione, Andrea Forastiero e Vincenzo Rudesca per programmare l'estinzione dell'Arte dei giubbonari; cfr. DE LELLIS C., *Aggiunta alla Napoli Sacra dell'Engenio Caracciolo*, Napoli entro il 1689, Napoli Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», ms. X.B.24, ed. a cura di SCIROCCO E. e TARRALLO M., V, 174: www.memofonte.it [ultimo accesso 04-07-2024].

figurano 610 iscritti di cui 316 maestri e 294 lavoranti³⁰; mentre, nelle capitolazioni del 1759 vi sono 250 sottoscrizioni di sarti senza specifiche³¹.

Nell'organizzazione corporativa il ruolo dei lavoranti, dai cosiddetti «capo-giovani» - che equivaleva al livello di pre-maestro - sino a comprendere gli operai, costituiva un gruppo di secondo ordine difficilmente quantificabile che la Corporazione, nonostante il *welfare* garantito in qualche modo dal Monte, non riusciva a controllare del tutto. Probabilmente, dopo la morte di Fabio Degniseia, i lavoranti furono sempre più meno disposti a versare la quota settimanale e a osservare le direttive della Corporazione vanificando gli obbiettivi raggiunti nel 1628 che con l'istituzione del Monte resta una delle forme più avanzate di solidarietà confraternale del secondo decennio del Seicento napoletano. Del resto, la precisazione tra «mastri di potecha» e «laborantes et exercitantes, vulgariter detti lavoranti de cositori» contenute nello statuto del Monte è indice di una matura consapevolezza di ruoli e di funzioni tesa a mettere in discussione il 'diritto patriarcale del maestro'³².

Del resto gli interessi degli uni e degli altri - Napoli, nel XVIII secolo è la terza città d'Europa dopo Parigi e Londra - emergono nelle conclusioni del 1729 inviate al Cappellano Maggiore in considerazione «che li mastri di detta arte assentati in detta cappella nella quale portano li pesi sono ridotti in molto bisogno e detta loro cappella defraudata di

³⁰ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1182, fascicolo 59, cc. 14r-34r; ma che cito dai conteggi effettuati da SCOGNAMIGLIO, *La corporazione napoletana dei sarti (1583-1821). Istituzioni del lavoro, poteri pubblici e vita politica. Prima Parte*, 262.

³¹ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1183, fascicolo 8, cc. n. nn.

³² Seppure in ambiti e contesti diversi le fratture tra *governance* e base operaia nelle Corporazioni è stata oggetto di approfondite analisi a partire dagli studi di VON SCHMOLLER G., *Die Strassburger Tucher und Weberzunft*, Strasburgo 1879; fino a quelli di KAPLAN S. L., *Idéologie, conflits et pratique dans le corporations parisiennes au XVIIIe siècle*, in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 49 (2002) 5-55; per i sarti napoletani si rimanda a SCOGNAMIGLIO, *La corporazione napoletana dei sarti (1583-1821)*. cit., 247-249.

quello li spetterebbe [...] et ademprire li pesi e spese che deve fare ogn'anno a causa che molte persone così cittadine di questo Regno, come forastiero d'extra Regno quali non sono mastri assentati [...] e per esser lavoranti quali fanno vestiti a particolari cittadini»; inoltre, per il recupero delle somme dovute fu richiesto che «da hoggi volendosi assentare mastro sartore forestiero da extra Regno [...] darseli licenza inscriptis di potere esercitare detta arte con dover pagare in beneficio di detta cappella per detta licenza ex assentatura ducati quindici con dare idonea pleggiaria»³³.

4 - Le doti di maritaggio nel XVIII secolo

Tra i «pesi» menzionati nello Statuto del Monte del 1628³⁴ (paragrafi 23-28) e in quello della Corporazione del 1759³⁵ (capitolo III) spiccano le doti di maritaggio³⁶ per le figlie dei sarti iscritti all'Arte, il cui andamento annuale è stato ricostruito sulla base degli atti rogati da Giovanni Andrea Spena, attivo dal 1694 al 1736, e da Diego Tufarelli, attivo dal 1725 al 1773, entrambi notai di fiducia della Corporazione e cancellieri *pro tempore* della stessa. Ad eccezione delle doti di trenta ducati riservate annualmente agli iscritti più anziani, tutti gli altri sarti residenti in città potevano fare istanza per far assegnare alle rispettive figlie, previa estrazione a sorte, una dote di quindici o di venti ducati³⁷. Basti pensare, che, stando rispettivamente al cronista gesuita Giovan Francesco Araldo e a D'Engenio Caracciolo, la Corporazione, nel 1595, cioè a dodici anni di distanza dallo spostamento della sede a

³³ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1184, fascicolo 19, cc. n. nn; la tassazione fu aggiornata nel IV capitolo dello statuto del 1759 (*ivi*, fascio 1183, fascicolo 8, cc. n. nn.).

³⁴ *Ivi*, fascio 1205, fascicolo 116, cc. 7-8v.

³⁵ *Ivi*, fascio 1183, fascicolo 8, cc. 5-6r.

³⁶ Per comprendere l'incidenza delle doti di maritaggio sui bilanci delle Corporazione napoletane si rimanda allo studio di MASCILLI MIGLIORINI L., *Il sistema delle Arti. Corporazioni annonarie e di mestiere a Napoli nel Settecento*, Napoli 1992, 113-128.

³⁷ ASNa, *Cappellano maggiore, Statuti e congregazioni*, fascio 1183, fascicolo 8, cc. n. nn.

Caponapoli, assegnava solo due doti per una spesa totale di 48 ducati annui³⁸; mentre, negli anni Venti del Seicento, le doti erano quattro e del valore di 6 ducati ciascuna³⁹.

Di seguito sono riportati in due tabelle gli andamenti annuali delle assegnazioni delle doti per gli anni 1720-1735 [tab. 1] e 1742-1772 [tab. 2] con l'ottina di appartenenza, che, al tempo, furono convenzionalmente raggruppate in quattro - di Palazzo, di Capuana, di Forcella e della Scalesia -, anziché in ventinove, ciascuna rappresentata da un console.

Ad esempio, l'Ottina di Palazzo, che prendeva il suffisso da Palazzo Reale, comprendeva parte delle colline di Pizzofalcone e di San Martino fino al mare. Un'area, quindi, molto estesa che, attraversata dall'asse stradale dell'attuale via Toledo, per il tratto che si estende tra le piazze Carità e Trieste e Trento, comprendeva a monte i cosiddetti Quartieri Spagnoli e a valle il quartiere di Santa Brigida, l'area di San Giacomo degli Spagnoli e di Castel Nuovo, la zona del cosiddetto Ponte di Tappia e gli isolati a monte di via Medina; aree che storicamente coincidono con quelle dove si registra la maggiore concentrazione di sarti e di botteghe.

L'Ottina della Scalesia, invece, comprendeva l'attuale borgo degli Orefici in continuità con l'area della Regia Zecca e della Casa della Santissima Annunziata. Praticamente limitrofa l'Ottina di Forcella che si estendeva tra quella della Scalesia e il centro antico di pertinenza dell'Ottina di Capuana.

Tra il 1720 e il 1735 su 172 doti assegnate dalla congregazione più di 100 se le aggiudicarono le ottine di Capuana e di Palazzo. Meno equilibrata l'assegnazione per gli anni compresi tra il 1742 e il 1773 con un sensibile aumento delle doti assegnate all'Ottina di Palazzo che

³⁸ Tale dato fu riportato dal gesuita Giovan Francesco Araldo nell'elenco delle doti per matrimonio contenuto nella *Cronica* del 1595 (cfr. DIVENUTO F., *Napoli Sacra nel XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella cronaca del gesuita Giovan Francesco Araldo*, Napoli 1990, 95).

³⁹ Cito da D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli Sacra* cit. 218.

superarono le 250 su un totale di 613. Se tale aumento è dovuto alla crescita del numero dei sarti o ad un possibile spostamento delle maestranze dalle ottine di Capuana, di Forcella e della Scalesia nelle zone su indicate durante la seconda metà del Settecento o, ancora, ad entrambi i fattori è difficile da stabilire con certezza.

Tabella 1 - Andamento annuale doti 1720-1735⁴⁰

Ottina	Capuana	Forcella	Palazzo	Scalesia	Senza indicazione	Totali
Anni						
1720	3	1	2	3	-	9
1721	4	2	1	2	-	9
1722	1	2	2	2	-	7
1723	3	1	3	-	1	8
1724	2	2	3	1	-	8
1725	2	2	4	-	-	8
1726	2	1	-	1	-	4
1727	2	2	3	4	-	11
1728	9	3	3	2	2	19
1729	2	2	1	3	2	10
1730	4	2	4	3	-	13
1731	3	1	4	-	-	8
1732	3	1	4	3	-	11
1733	2	1	3	2	-	8
1734	8	4	10	5	-	27
1735	4	2	4	2	1	13
Totali	53	29	51	33	6	172

⁴⁰ I dati sono stati elaborati sulla base dei rogiti del notaio della congregazione Giovanni Andrea Spena (cfr. ASNa, *Archivi dei notai, Notai del XVII secolo*, scheda 729, protocolli 23-36).

Tabella 2 - Andamento annuale doti 1742-1773⁴¹

Ottina	Capuana	Forcella	Palazzo	Scalesia	Senza indicazione	Totali
1742	9	5	10	8	-	32
1743	8	2	7	7	1	25
1744	9	4	11	5	3	32
1745	6	6	7	5	1	25
1746	5	3	10	3	4	25
1747	1	1	1	1	-	4
1748	-	-	-	-	-	-
1749	-	-	-	-	-	-
1750	-	-	-	-	-	-
1751	2	-	5	-	-	7
1752	7	4	17	7	-	35
1753	8	2	12	4	3	29
1754	8	3	16	11	-	38
1755	5	1	8	8	7	29
1756	4	2	6	5	1	18
1757	3	2	12	1	-	18
1758	6	3	4	4	3	20
1759	6	3	7	5	-	21
1760	-	2	6	3	1	12
1761	2	1	4	2	-	9
1762	6	3	3	2	1	15
1763	5	3	15	5	-	28
1764	2	2	5	1	1	11
1765	5	5	4	4	2	20
1766	4	1	4	1	1	11
1767	1	2	5	1	10	19
1768	6	2	10	3	2	23
1769	3	2	10	1	-	16
1770	4	-	6	-	6	16
1771	1	2	9	2	-	14
1772	3	3	8	1	-	15
1773	13	4	21	6	2	46
Totali	133	72	253	106	49	613

⁴¹ I dati sono stati elaborati sulla base dei rogiti del notaio della congregazione Tuffarelli Diego (cfr. *Ivi, Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocolli 11-37 ad eccezione del protocollo 17 per gli anni 1748, 1749 e 1750 che manca); inoltre, relativamente all'anno 1767, le singole convenzioni, che a differenza degli altri anni riportano ottine diverse, sono state inserite in quelle senza indicazione.

5 - Le pratiche devozionali

Le pratiche devozionali e le funzioni religiose secondo il calendario liturgico sono alla base dei rapporti tra i laici ed istituzioni ecclesiastiche⁴². Per la Corporazione dei sarti, è ancora D'Engenio Caracciolo a fornirci alcuni dati particolarmente significativi precisando che «circa il culto divino pagano 10 scudi l'anno a i Padri di Santa Maria della Gratia, con che quivi debbano celebrare tutte le feste dell'anno [... e che] festeggiano la solennità di questa Chiesa ne' 8 di Maggio [II apparizione di San Michele Arcangelo]⁴³, & 29 di Settembre [San Michele Arcangelo], nel qual giorno tutti dell'arte fanno una bella processione con offerire [*sic per offrire*] molti torchi [torcie] alla Chiesa, ch'importano da 200 scudi, e più»⁴⁴.

La Corporazione, sin dal 1583, si accordò con i confinanti padri della chiesa di Santa Maria delle Grazie per le celebrazioni liturgiche ordinarie, due messe a settimana, e in occasione delle festività dei santi Michele e Omobono, due messe cantate. Tali condizioni furono riviste nel 1696 e nel 1763, anno in cui, per 35 ducati annui, i padri s'impegnarono ad aprire la cappella al mattino, pulendola e accendendo la lampada sull'altare maggiore; a celebrare due messe quotidiane; a «tenere le consegne di quanto esiste in detta cappella di

⁴² La bibliografia su tali aspetti è molto vasta cfr. almeno KELNER K. A., *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi nel loro svolgimento storico*, Roma 1914; LE BRAS G., *Études de sociologie religieuse*, vol. 2, Parigi 1955; RUSSO C. (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime*, Napoli 1976; per l'ambito campano RUSSO C., *Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*, Napoli 1984, in particolare 397-414; SODANO G., *Religious Sociability in Early Modern Terra di Lavoro*, in D'ANDREA D., MARINO S. (a cura di), *Confraternities in Southern Italy: art, politics, and religion (1100-1800)*, Toronto 2022, 303-324.

⁴³ Cioè della seconda apparizione connessa alla vittoria sul Gargano di Grimoaldo I, duca di Benevento, contro i Bizantini narrata nel *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, datato tra V e VIII secolo e pubblicato in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1898, 540-543; JOHNSON R. F., *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*, Woodbridge 2005, 110-115.

⁴⁴ D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli Sacra* cit. 218.

suppellettili ed altro e darne conto ad ogni richiesta del magnifico governatore pro tempore con farsene però la debita nota e ricevuta»⁴⁵; alla pulizia dei panni d'altare, delle stole e delle pianete; alla fornitura di ostie e di vino per celebrare il mistero eucaristico.

Particolare attenzione fu riservata a quanto i religiosi dovessero osservare in occasione dei santi patroni, un vero e proprio *vademecum* da cui si evince che, oltre al polittico con *San Michele Arcangelo*⁴⁶ – oggi al Museo e Real Bosco di Capodimonte – posto sull'altare maggiore, c'era anche una statua, probabilmente lignea, raffigurante *Sant'Omobono* sistemata su uno dei due altari laterali. Per onorare i due santi titolari, il tesoriere e i consoli, rispettivamente, Giosuè D'Aprèda, Biagio Moccia, Domenico Nicastro, Giuseppe Crispino e Giuseppe De Vico stabilirono che: «ne giorni della festività di Sant'Omobuono ponere le cere consistantino nell'altare maggiore ed altare di Sant'Omobuono, al primo ordine di ciascun altare sei torcette di mezza libra l'una al secondo ordine di ciascuno altare quattro di tre oncie l'una e nell'altre due cappelle quattro candele per ciascuna di tre oncia l'una con tenersi accese dalle ore 14 insino al mezzo di le sole quattro di tre oncie che sono nell'altare maggiore e nella cappella di Sant'Omobuono e due solamente nell'altre due cappella. Nella messa cantata poi accendersi tutte le candele di ciascun altare et oltre del detto altre candele due davanti la statua di Sant'Omobuono [...]. Nel giorno poi di San Michele Arcangelo ponere le sei torcette al primo ordine dell'altare maggiore tantum e le quattro del secondo ordine dell'istesso

⁴⁵ ASNa, *Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocollo 27, c. 46r.

⁴⁶ BOLOGNA F., *Le rotte mediterranee della pittura da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando il Cattolico*, Napoli 1977, 186-193, lo attribui a Francesco Pagano; mentre ABBATE F., *Appunti su tre restauri napoletani*, in *Prospettiva* 39 1984 52, nota 7, sottolineò le differenze stilistiche che connotano la tavola centrale con san Michele; cfr. in ultimo SRICCHIA SANTORO F., *Pittura a Napoli negli anni di Ferrante e di Alfonso duca di Calabria. Sulle tracce di Costanzo de Moysis e di Polito del Donzello*, in *Prospettiva* 159-160 2015 25-109, che riconduce il polittico a Costanzo de Moysis; e DI LIDDO I., Note sulla "pratica del riuso" (1692). Il trittico dei Santi Michele e Omobono al Museo di Capodimonte, in *Kronos* 13 (2009) 251-255.

peso [...]. In occasione delle festività suddette [...] l'altare di Sant'Omobuono solamente d'argenti e l'altre due cappelle decoratamente con candelieri e frasche competenti a ciascun altare, in quella poi di San Michele Arcangelo il solo altare maggiore»⁴⁷.

Analoga attenzione fu rivolta alla commemorazione dei confratelli defunti sia dei sarti, che dei giubbonari; quest'ultimi, nell'atto rogato il 1673 specificarono che: «dall'intrate [...] ne debbiano far celebrare [...] una messa ogni domenica in detta cappella de' gepponari per l'anima di tutti li benefattori»⁴⁸.

Queste prime note sulla Corporazione e la cappella dei Sarti anticipano alcuni aspetti che saranno oggetto di uno studio sistematico e interdisciplinare sulle Confraternite napoletane dal XV al XVIII secolo inserito nei Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) svolto dallo scrivente presso l'Istituto di Scienze del Patrimonio Culturale del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

⁴⁷ ASNa, *Archivi dei notai, Notai del XVIII secolo*, scheda 710, protocollo 27, c. 47.

⁴⁸ *Ivi*, *Archivi dei notai, Notai del XVII secolo*, scheda 472, protocollo 13, c. 314r.

NUOVI DATI DALL'AREA TRA LE CATAcombe DI S. GAUDIOSO E S. SEVERO

NOTE PER LA RICOSTRUZIONE DELLA TOPOGRAFIA
PALEOCRISTIANA DI NAPOLI

MARIA AMODIO

Università degli Studi di Napoli Federico II

ABSTRACT - Nel contributo si analizza l'area compresa tra le catacombe di S. Gaudioso e S. Severo, nell'area suburbana a nord di Neapolis, oggi corrispondente al quartiere Sanità. L'autore parte dalle nuove testimonianze archeologiche recentemente individuate in via S. Severo. Si tratta di strutture, affrescate e scavate nel tufo, che forniscono interessanti dati sulla topografia dell'area, ancora poco chiara e divenuta in passato oggetto di contrastanti ricostruzioni, in particolare riguardo all'ubicazione dell'*ecclesia S. Fortunati*. Dopo aver effettuato l'analisi delle strutture e degli affreschi, si è proceduto al riesame dell'intera area, inserendo le nuove evidenze nel contesto dei monumenti archeologici già conosciuti. L'esame delle fonti letterarie antiche e moderne e della cartografia è stato integrato con dati d'archivio relativi ai ritrovamenti effettuati in passato in quest'area.

PAROLE CHIAVE - Napoli - Quartiere Sanità - Catacombe - *Ecclesia S. Fortunati* - Affreschi.

ABSTRACT - The paper aims to analyze the area between the catacombs of St. Gaudioso and St. Severo, in the suburban area to the north of Neapolis, today corresponding to the Sanità district. The author starts from new archaeological evidence recently identified in Via St. Severo. The structures, frescoed and carved out of tuff, provide interesting data about the topography of the area, which is still unclear; it has become the subject of contrasting reconstructions in the past, particularly regarding the location of

the *ecclesia St. Fortunati*. After the analysis of the rooms and frescoes, the whole area has been studied in the context of the already known archaeological monuments. The examination of ancient and modern literary sources and cartography has been integrated with archival data related to the findings carried out in this area in the past.

KEYWORDS - Naples - Sanità district - Catacombs - *Ecclesia St. Fortunati* - Frescoes.

Il quartiere Sanità a Napoli presenta una complessa stratificazione storico-archeologica, con rilevanti evidenze di epoca greca, romana e tardo-antica. Accanto alle tombe a camera dipinte di età ellenistica e ai resti dell'acquedotto augusteo inglobati nelle costruzioni moderne¹, caratterizzano questo settore del suburbio a nord di *Neapolis* soprattutto le aree funerarie ed *ecclesiae* che sorsero sin dai primi secoli di diffusione del cristianesimo e che costituiscono le più importanti testimonianze di archeologia cristiana della città².

Dei vari monumenti paleocristiani ricordati dalle fonti letterarie antiche e dagli eruditi in età moderna, oggi sono visibili solo le catacombe di S. Gennaro, S. Gaudioso e S. Severo; gli altri sono al momento inaccessibili (come il cimitero di S. Vito)³ oppure di incerta ubicazione (come la basilica di S. Fortunato)⁴.

* Si ringraziano Carlo Leggieri, presidente dell'Associazione Celanapoli, che da anni instancabilmente promuove la conoscenza e la valorizzazione dei monumenti della Sanità, e l'architetto Giuseppe Mollo, fine studioso, con i quali ha preso avvio questa ricerca, presentata in via preliminare nel maggio 2022 al convegno dell'Associazione Italiana di Storia dell'Ingegneria. Un sentito ringraziamento va all'avvocato Domenico Capozzi per la disponibilità e sensibilità mostrata nel segnalare il ritrovamento, allo speleologo Mauro Palumbo per la realizzazione della documentazione fotografica e all'architetto Gennaro Amodio per il supporto nell'elaborazione grafica delle piante.

¹ COLUSSI F., LEGGIERI C., *L'acquedotto augusteo del Serino a Nord di Neapolis nell'area compresa tra la Sanità e Ponti Rossi*, in *History of Engineering* (Atti del VII Convegno di Storia dell'Ingegneria, Napoli, 23-24 aprile 2018), Napoli 2018, 93-104;

CAPRIUOLI F., COLUSSI F., LEGGIERI C., *Il paesaggio a nord di Neapolis: la necropoli ellenistica e l'acquedotto del Serino. Il racconto con le moderne tecnologie*, in *History of Engineering*. Atti dell'VIII Convegno di Storia dell'Ingegneria (Napoli, 11 dicembre 2020), Napoli 2020, 449-462. Per le evidenze funerarie nel quartiere: M. AMODIO, *Le sepolture a Neapolis dall'età imperiale al Tardo-Antico. Scelte insediative, tipologie sepolcrali, usi funerari tra III e VI secolo*, Napoli 2014, 23-27.

² Per un sintetico inquadramento delle evidenze: *Ibidem* 126-139, con riferimenti bibliografici.

³ *Ibidem* 135-136; di recente: EBANISTA C., MARINARO S., *La vexata quaestio della catacomba di San Vito nell'area del convento di Santa Maria della Vita a Napoli*, in *Reti Medievali* 22 (2021) 331-379.

⁴ Per un sintetico inquadramento della questione: AMODIO, *Le sepolture* cit. 64.

Questo dipende in larga misura dall'intensa attività edilizia che interessò il quartiere a partire dalla fine del XVI secolo, il cui volto fu completamente trasformato⁵. Accanto a dimore signorili e palazzi, furono eretti monasteri e basiliche sui luoghi delle antiche *ecclesiae* e aree cimiteriali, che, nel clima culturale della Controriforma, erano spesso 'miracolosamente' riscoperti e valorizzati come testimonianza tangibile dell'antichità e superiorità della Chiesa cattolica⁶. Sulle antiche memorie paleocristiane si procedeva dunque alla costruzione di nuove imponenti basiliche, danneggiando in realtà, spesso irreversibilmente, le strutture paleocristiane. È il caso delle catacombe di S. Severo e di S. Gaudioso, oggi solo parzialmente conservate e accessibili dalle chiese costruite allo scorcio del '500-inizi del '600 e rispettivamente intitolate a S. Severo e a S. Maria della Sanità⁷. Questi due cimiteri si collocano in una zona di grande interesse dal punto di vista storico-topografico, la cui ricostruzione, nella fase tardoantica, purtroppo è ancora poco chiara e molto dibattuta dagli studiosi⁸.

Le evidenze archeologiche rinvenute di recente in via S. Severo a Capodimonte⁹, posta proprio tra le chiese di S. Maria della Sanità e di S.

⁵ Sull'evoluzione del quartiere: BUCCARO A. (a cura di), *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano*, Napoli 1991.

⁶ AMODIO M., *Gli studi di archeologia cristiana a Napoli dal '600 ad oggi*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*. (Atti del convegno di studi organizzato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli, 9-11 ottobre 2000), Napoli 2004, 229-253, in particolare 229-232.

⁷ Sul cimitero di S. Gaudioso: BELLUCCI A., *Il cimitero di S. Gaudioso*, Napoli 1942; più di recente: EBANISTA C., DONNARUMMA I., *Un vescovo nordafricano esule a Napoli: la catacomba di S. Gaudioso tra aspetti topografici e prassi funeraria*, in *Romani, germani e altri popoli. Momenti di crisi fra Antichità e Medioevo* (a cura di C. EBANISTA, M. ROTILI), Bari 2021, 77-164. Sulla catacomba di S. Severo: AMODIO M., *Materiali per lo studio delle catacombe napoletane di S. Severo extramoenia*, in *Oebalus* 9 (2016) 103-157; EBANISTA C., *Gli spazi funerari a Napoli nella tarda antichità. La catacomba di S. Severo*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo* (a cura di C. EBANISTA, M. ROTILI), Napoli 2016, 189-192.

⁸ AMODIO, *Materiali* cit. 145-148 (con rimandi alla bibliografia).

⁹ Una presentazione preliminare delle strutture in AMODIO M., LEGGIERI C., MOLLO

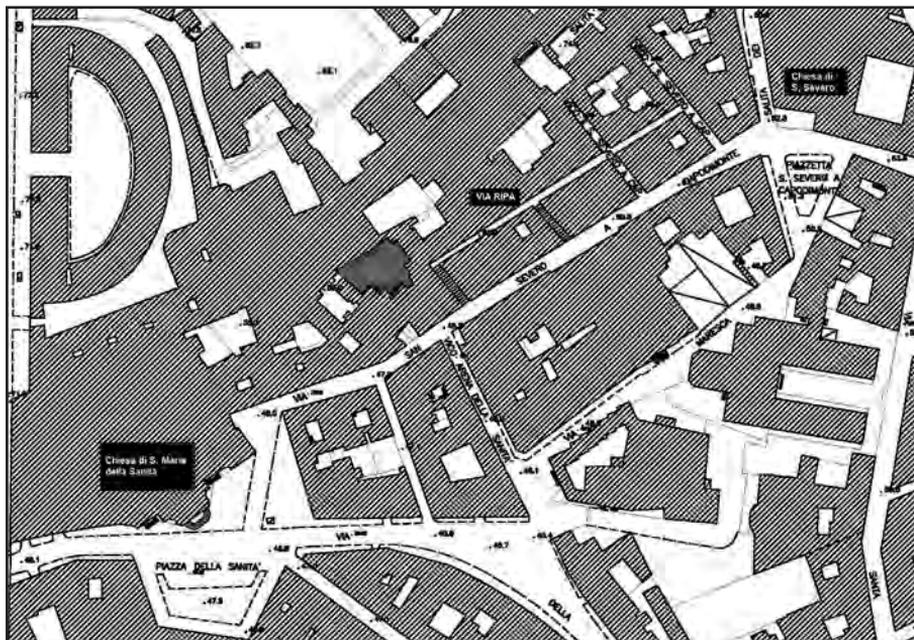


fig. 1 - Tavole cartografiche del territorio di Napoli. Particolare del foglio n.101. Localizzazione di via San Severo a Capodimonte n. 61 (rielaborazione di G. Amodio).

Severo, forniscono nuovi interessanti spunti per il riesame complessivo dei dati sulla zona [figg. 1-2]. Allo scopo di definire il contesto topografico in cui le strutture individuate erano inserite in origine, si analizzeranno quindi le notizie d'archivio relative a rinvenimenti effettuati in passato, la cartografia storica, le fonti letterarie antiche, le opere degli eruditi d'età moderna e gli studi effettuati nel secolo scorso fino ad anni più recenti.

G., *Nuovi dati per lo studio dell'area tra le catacombe di S. Gaudioso e S. Severo alla Sanità a Napoli*, in *History of Engineering* (Atti del IX Convegno di Storia dell'Ingegneria, Napoli, 16-17 maggio 2022), vol. 1, Napoli 2022, 99-109.

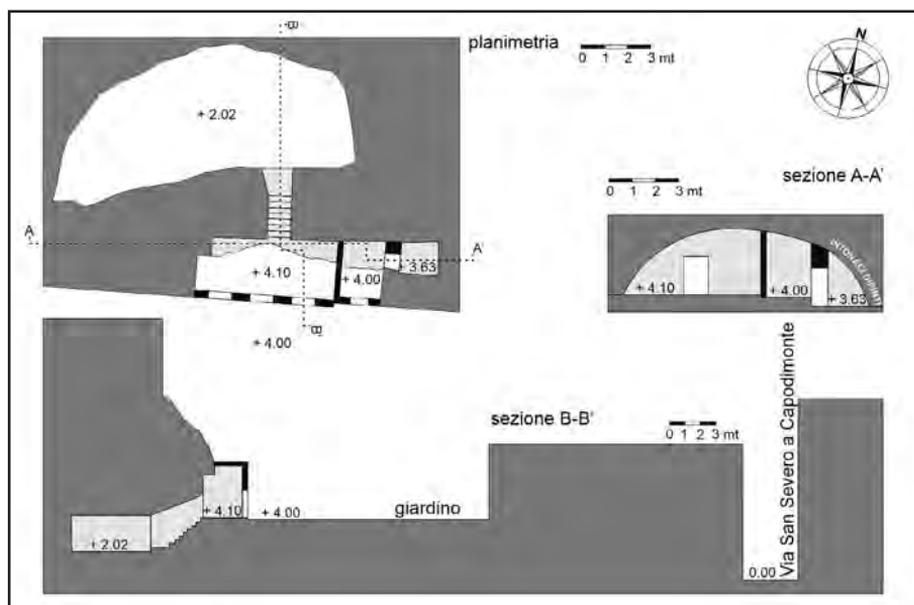


fig. 2 - Via San Severo a Capodimonte n. 61. Rilievo della cavità e ubicazione degli intonaci dipinti. Planimetria, prospetto e sezione altimetrica dei resti (rilievo di C. Leggieri e G. Mollo; elaborazione grafica di G. Piccolo).

1 - In un'abitazione in via S. Severo a Capodimonte n. 61 sono stati individuati i resti di un ambiente antico, scavato nel tufo: sono visibili parte di una volta, attualmente coperta da uno strato di intonaco recente [fig. 3], e l'intradosso di un arco decorato da pitture, che costituisce il limite orientale del vano [fig. 2], di cui non sono note purtroppo le dimensioni perché è stato profondamente danneggiato dalle costruzioni successive. In base ai resti conservati doveva però essere ampio e di una certa imponenza¹⁰. Il prospetto frontale del banco tufaceo, infatti, che presenta tracce di evidenti riadattamenti e rimaneggiamenti, aveva in origine una maggiore estensione e proseguiva in aggetto verso il prospiciente giardino, presumibilmente con strutture lignee, come suggeriscono i fori e gli scassi visibili sul fronte dell'arco e sulla parete di

¹⁰ L'ampiezza dell'intero ambiente doveva essere di circa 10 m [fig. 2].



fig. 3 - Via San Severo a Capodimonte n. 61. Resti del lato ovest della volta (foto M. Palumbo).

fondo [fig. 3]. Un varco realizzato in quest'ultima, dà accesso, tramite scalini, a una vasta area scavata nel tufo, posta a circa 2 m dall'attuale livello stradale: si tratta di una cava, realizzata in età moderna, così come attestato di frequente nella zona a partire dalla metà del XVI secolo, quando si avvia l'intensa urbanizzazione del quartiere. Sulle pareti della cava è ben visibile la traccia, incisa nel tufo, del perimetro di grossi blocchi che, una volta staccati, venivano ridotti in blocchetti per essere poi trasportati e utilizzati nei cantieri limitrofi [fig. 4].

Il materiale di risulta che nel tempo ha riempito la cava, ha restituito numerosi reperti, prevalentemente d'età moderna (due colonnine in marmo, frammenti di vasi, tegole, pipe e altri oggetti in terracotta e metallo), ma anche una lucerna tardo-antica, rilevante ai fini della nostra



fig. 4 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61. Cava (foto M. Palumbo).

analisi¹¹. Si tratta di un prodotto di importazione africana, ascrivibile alla forma Hayes II/Atlante X 1a¹², caratterizzata dal corpo e dal disco rotondo, dal becco con canale allungato, dall'ansa piena e dal fondo con piede ad anello rilevato. È decorata da un cavallo gradiente sul disco e da una serie di pesciolini contrapposti sulla spalla¹³ [fig. 5]. Questa produzione africana è databile a partire dalla seconda metà del V secolo,

¹¹ AMODIO, LEGGIERI, MOLLO, *Nuovi dati cit.* 101-102.

¹² CARANDINI A., ANSELMINO I., PAVOLINI C., SAGUÌ L., TORTORELLA S., TORTORICI E., *Atlante I: Atlante delle forme ceramiche. Ceramica fine romana nel bacino del Mediterraneo (medio e tardo impero)*, vol. 1, Roma 1981, 200, tav. XCIX n. 6.

¹³ BARBERA M., PETRIAGGI R., *Le lucerne tradoantiche di produzione africana*, Roma 1993, 208-209. Il motivo con pesci sulla spalla è poco comune, è riconducibile al Tipo Q6 n. 2 (BUSSIÈRE J., RIVEL J. C., *Repertoire de fleurons sur bandeaux de lampes africaines*, Oxford 2015, 88).



fig. 5 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61. Lucerna africana (foto M. Palumbo).

epoca di intenso sviluppo della zona, molto frequentata per la presenza delle catacombe e dei luoghi di culto, da cui provengono numerosi esemplari di lucerne sia di importazione africana che di produzione locale¹⁴. Il reperto tardo-antico, per quanto al momento isolato e non proveniente da un contesto stratigrafico, fornisce comunque un indizio

¹⁴ Si vedano gli esemplari dalle catacombe di S. Severo: AMODIO, *Materiali* cit. 142-145; EBANISTA, *Gli spazi funerari* cit. 190-192. Tra le lucerne provenienti dalle catacombe di S. Gennaro, di recente pubblicate, è presente una lucerna africana (Forma VIII) che presenta il motivo del cavallo gradiente verso destra. Cfr. EBANISTA C., GIORDANO C., DEL GAUDIO A., *Le lucerne di età tardoantica e altomedievale dalla catacomba di S. Gennaro a Napoli*, in *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale e interscambi culturali, religiosi e produttivi* (Atti XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Cagliari-S. Antioco, 23-27 settembre 2014), Cagliari 2015, 727-742, in particolare 729. Sulle lucerne dalle catacombe di S. Gaudioso: EBANISTA, DONNARUMMA, *Un vescovo nordafricano* cit. 106-107.



fig. 6 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61.
Resti della decorazione pittorica (foto M. Palumbo).

sull'epoca di frequentazione del sito, su cui converge anche l'analisi della decorazione.

Le pitture che ornavano l'ambiente si conservano solo parzialmente, per cui non è possibile ricostruire il sistema decorativo complessivo. Il lacerto antico ancora visibile si trova in corrispondenza del lato a destra della volta tagliata nel banco tufaceo [fig. 2]; scialbi e nuove pitture a base di quarzo ricoprono per il resto la decorazione originaria. La pittura è stata realizzata con la tecnica a fresco su uno strato di intonaco spesso circa 15 mm, composto da uno strato di arriccio steso direttamente sulla roccia e almeno due strati di intonachino a base di latte di calce.

È riconoscibile una fascia ornamentale costituita da due nastri di colore rosso che delimitano un motivo figurativo – forse un serto vegetale o la chioma di una pianta – composto da foglioline rossastre ai lati e macchioline irregolari di colore bruno al centro [fig. 6]. Un decoro geo-

metrico su base rettangolare si sviluppa all'esterno del nastro: sottili linee rosse, con terminazione a punta, compongono riquadri al cui interno è dipinta una sequenza di elementi cuoriformi, interrotta da riquadri rettangolari campiti con un fiore composto da 4 petali bilobati, tra i quali sono posti 4 stami [figg. 7-8].

La decorazione della fascia centrale è attraversata, in senso longitudinale, da una sequenza non ordinata di piccoli cerchi (diametro massimo: 6 cm) incisi sulla superficie dell'intonaco [fig. 9]. Non si conservano tracce di colore sulle incisioni, ma sono ben visibili il segno della punta del compasso e una linea che unisce i centri, secondo uno schema che è attestato in altri contesti dove spesso è completato in pittura nella forma di tralci vegetali¹⁵. Tracce del disegno preparatorio inciso nell'intonaco sono attestate nelle catacombe di S. Gennaro, dove nel soffitto di un cubicolo nel piano superiore (A22), cerchi secanti campiti dal colore sono decorati all'interno con motivi floreali; in un altro cubicolo del piano inferiore (B17), linee incise sul soffitto attestano le attente misurazioni che avevano preceduto la stesura della pittura del clipeo con il Cristo con la verga¹⁶. Non sappiamo come fossero completati dalla dipintura i cerchi incisi in via S. Severo, che, realizzati prima delle altre pit-

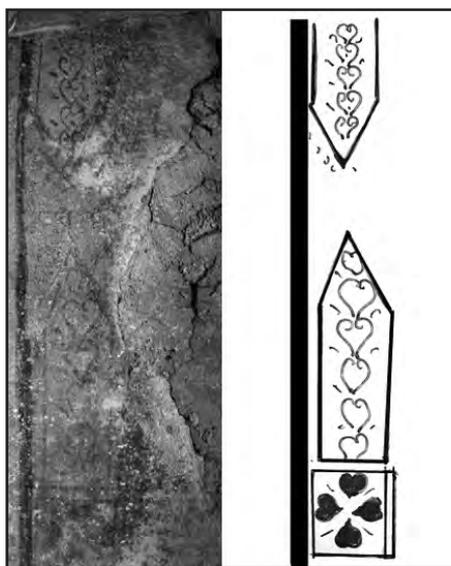


fig. 7 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61. Riproduzione grafica della decorazione geometrico-vegetale (M. Amodio)

¹⁵ Se ne trova un esempio nell'ipogeo di Caivano, degli inizi del II secolo d.C.: AMODIO M., GRECO G., *L'ipogeo di Caivano. Parte I*, in *L'ipogeo di Caivano* (Atti del Convegno di Caivano, 7 ottobre 2004), Napoli 2005, 14-56, in particolare 44 e figg. 21-22.

¹⁶ FASOLA U. M., *Le catacombe di S. Gennaro a Napoli*, Roma 1975, fig. 47.

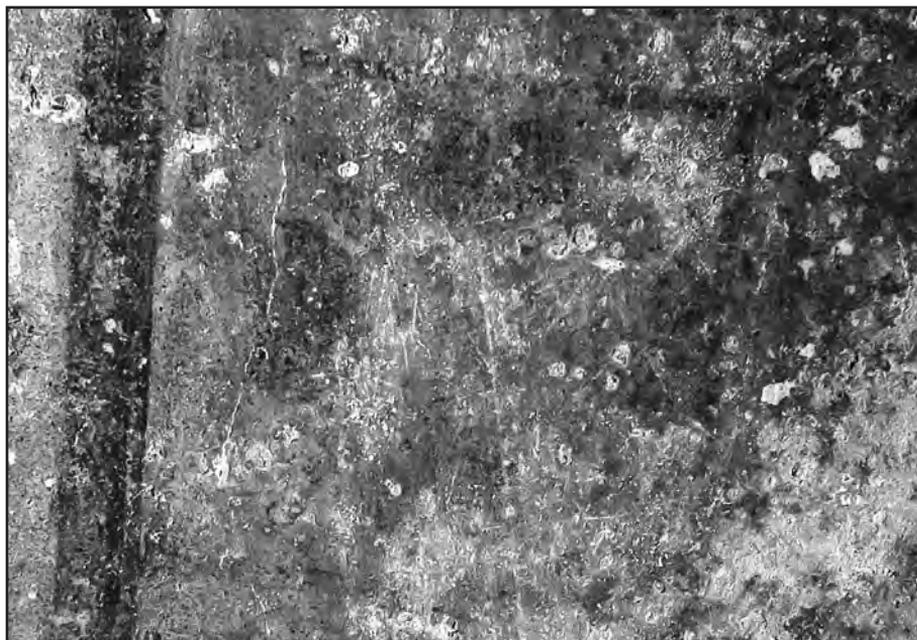


fig. 8 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61.
Particolare della decorazione pittorica: fiore quadripetalo (foto M. Palumbo).

ture sulla stessa parete, attestano una fase decorativa antecedente, al momento non meglio definibile.

Dal punto di vista iconografico e stilistico, per quanto i resti siano esigui, è evidente una certa familiarità con le pitture delle vicine catacombe, con cui i lacerti di via S. Severo condividono una visione rapida e sommaria della forma, resa in pochi e veloci tratti in rosso su fondo bianco. Questa è attestata, ad esempio, in alcuni settori delle vicine catacombe di S. Gennaro, come nella c.d. zona greca (III-IV secolo), dove peraltro ritroviamo (anche se appena abbozzato) lo stesso tipo di fiore quadripetalo di via S. Severo, inserito in una decorazione lineare in rosso su fondo bianco¹⁷. Si tratta di un motivo frequente nelle decorazioni tardo-antiche, anche musive, presente infatti, seppur in una forma

¹⁷ *Ibidem* tav. III.



fig. 9 - Napoli, Via San Severo a Capodimonte n. 61. Particolare della decorazione pittorica: cerchi incisi (foto M. Palumbo; rielaborazione grafica di M. Amodio).

più schematica e dettagliata, nell'intradosso del mosaico del vescovo *Quodvultdeus* nelle stesse catacombe (metà V secolo)¹⁸. Più significativo il riscontro per la fascia cuoriforme di via S. Severo, che presenta un confronto stringente con un altro mosaico napoletano tardoantico, ovvero il battistero di S. Giovanni in Fonte (seconda metà IV- inizi V secolo), dove il motivo inquadra la base dell'imposta della volta, anche se in una resa molto più elegante e preziosa¹⁹. Si ha l'impressione in effetti che le pitture di via S. Severo presentino una stretta dipendenza

¹⁸ *Ibidem* tav XIII, c; AMODIO M., *La componente africana nella civiltà napoletana tardoantica. Fonti letterarie ed evidenze archeologiche*, in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (serie III). Memorie in 8°*, vol. 6, Roma 2005, 88-89.

¹⁹ MAIER J. L., *Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique*, Friburg 1964, tav. XII; FERRI G., *I mosaici del battistero di S. Giovanni in Fonte a Napoli*, Todi 2013, 18-19.

da mosaici tardo-antichi, spesso raffinati e di livello elevato, di cui imitano gli elementi figurativi resi in forme più corsive. La datazione di questi affreschi non è agevole, per la frammentarietà delle pitture e, più in generale, per la labilità dei criteri stilistici e iconografici. La diffusione, nello spazio e nel tempo, dei motivi geometrici e vegetali, infatti, spinge a essere cauti nel loro utilizzo per deduzioni cronologiche. È senz'altro significativo, però, ritrovare i vari motivi figurativi citati – la cornice cuoriforme, il tipo di fiore quadripetalo, i serti vegetali – associati tra loro, come in via S. Severo, e resi in uno stile fatto di rapide pennellate in rosso su fondo bianco che imitano, in modo corsivo, più costose decorazioni musive o marmoree. È il caso delle pitture napoletane citate, ma anche di coevi monumenti romani, come l'ipogeo di via Dino Compagni sulla via Latina, di pieno IV secolo²⁰ o le catacombe ebraiche di Villa Torlonia, in particolare nel cubicolo Aa databile tra il III e la prima metà del IV secolo²¹.

Le affinità dei lacerti dipinti di via S. Severo con decorazioni napoletane e romane di IV-V secolo, suggeriscono dunque per queste pitture un orizzonte tardo-antico, che potrà essere confermato solo da un approfondimento delle indagini e un incremento dei dati.

Allo stesso modo resta aperta la questione della funzione dell'ambiente. I resti dell'ampia volta, la decorazione dipinta, e, più in generale, le dimensioni e la forma del vano ipotizzabili in base a quanto conservato, suggeriscono di attribuire alla cavità rupestre una destinazione funeraria e/o culturale. Questo non stupirebbe in considerazione anche del contesto topografico in cui essa è inserita, caratterizzato dalla presenza diffusa di aree funerarie e culturali, come le vicine catacombe di S. Gaudioso e S. Severo. I resti sono però molto esigui e appare utile quindi una disamina degli altri rinvenimenti attestati nelle vicinanze.

²⁰ FERRUA A., *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Roma 1960, tavv. XI, XLIV, LIV, LXVII, CI, CX.

²¹ LAURENZI E., *Le catacombe ebraiche. Gli Ebrei di Roma e le loro tradizioni funerarie*, Roma 2011, 38, figg. 22-23.

2 - Proprio in prossimità dei resti in via S. Severo n. 61 è documentata la presenza di un'area sepolcrale scoperta nel 1801, in vico S. Severo a Capodimonte, oggi via Ripa [Fig. 10]. Durante alcuni lavori in un'abitazione, si rinvennero infatti i resti di una catacomba, a una profondità di 20 palmi, ovvero oltre 6 metri e mezzo rispetto alla quota stradale²². Era un ambiente scavato nel tufo, con loculi alle pareti chiusi da tegole e *formae* pavimentali coperte da lastre marmoree, che, in due casi, riportavano iscrizioni funerarie cristiane. Le epigrafi, oggi irreperibili, furono visionate e tempestivamente pubblicate da Lorenzo Giustiniani²³, il primo a darci notizia del rinvenimento. Lo studioso racconta che, quando seppe del cubicolo, questo era stato già devastato ed erano purtroppo dispersi i materiali ivi rinvenuti, ovvero diverse lucerne con croci, iscrizioni e un'ascia riposta in una nicchia²⁴.

Non sappiamo a che altezza precisa della strada si trovasse il cubicolo; le indicazioni di Giustiniani che afferma che era «non molto lontano dal campanile della Sanità verso Oriente», inducono a collocarlo nel tratto di via Ripa più prossimo alla piazza di S. Maria della Sanità²⁵,

²² Circa 6, 698 m; la quota del cubicolo doveva essere orientativamente a +47, 5, considerando che via Ripa è a quota +54 [Fig. 1].

²³ GIUSTINIANI L., *Dizionario geografico-ragionato del Regno di Napoli*, 6, Napoli 1803, 317-318; CIL X, 1540-1541; LICCARDO G., *Redemptor meus vivit. Iscrizioni cristiane antiche dell'area napoletana*, Trapani 2008, 136-137, nn. 158 e 160.

²⁴ GIUSTINIANI L., *Memoria sullo scovimento di un antico sepolcreto greco-romano. Seconda edizione corretta ed accresciuta dallo stesso Autore*, Napoli 1814, 106-108; AMODIO, *Seppulture* cit. 131.

²⁵ Giustiniani afferma che la scoperta è stata fatta «nel cavarsi le pedamenta di una casa di Michele Palermo nel vicolo a sinistra del campanile della Sanità» (*Ibidem* 317) e successivamente specifica che era «non molto lontano dal campanile della Sanità verso Oriente e propriamente dove appellano il vico di S. Severo a Capodimonte» (*Ibidem* cit. 106). Nonostante le prolungate ricerche archivistiche (AMODIO, *Materiali* cit. 147 nt. 150) non è stato possibile localizzare l'abitazione di Michele Palermo; anche la recente disamina del Catasto provvisorio dei Francesi presso l'Archivio di Stato di Napoli, non ha dato risultati. La localizzazione precisa del sito sarebbe stata possibile consultando la pianta di Napoli e dei suoi quartieri, in particolare la tavola del quartiere Stella, che fu realizzata nel 1798 da Luigi Marchese; in essa era riportato l'elenco dettagliato delle vie

quindi non molto distante dalle strutture antiche di via S. Severo 61, che, collocandosi a ridosso della roccia tufacea, si trovano in realtà proprio in prossimità di via Ripa, a nord-ovest di essa [Figg. 1 e 10]. In assenza di dati più puntuali, non è possibile ovviamente valutare il rapporto topografico tra le due evidenze, anche se, data la loro prossimità, non è da escludere la pertinenza a uno stesso complesso, in cui alla destinazione funeraria potrebbe essere associata quella culturale.

Nell'area tra via Ripa e via S. Severo a Capodimonte sono peraltro attestate altre evidenze che sarebbe interessante indagare. Nel settore più a est, infatti, in vico II S. Severo a Capodimonte [fig. 1], è attestata un'altra cavità ipogea; alquanto ampia e articolata, si estende sotto l'ex Collegio dei Cinesi e fu utilizzata come cava di tufo e poi, durante la Seconda guerra mondiale, come ricovero anti-aereo²⁶.

con gli edifici, i numeri civici e i nomi dei proprietari, ma purtroppo andò perduta durante la Seconda Guerra Mondiale; resta solo il quadro di unione dei quartieri ritrovato e pubblicato negli anni '80: ALISIO G., VALERIO V. (a cura di), *Cartografia napoletana dal 1781 al 1889. Il Regno, Napoli, la Terra di Bari*, Napoli 1983, 168-169. Ebbero l'opportunità di esaminare nei loro studi la tavola del quartiere Stella del 1798, Bartolomeo Capasso (CAPASSO B., *Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla Popolazione della città di Napoli*, Napoli 1883) e Domenico Mallardo che esaminò proprio la zona di nostro interesse (MALLARDO D., *Ricerche di storia e topografia degli antichi cimiteri cristiani di Napoli*, Napoli 1936, 25-35, in particolare 32-33).

Pochi anni dopo, nel 1804, sempre Marchese realizzò le piante dei dodici quartieri di Napoli, da lui aggiornate nel 1813: non sono però più registrati i nomi dei proprietari ma sono presenti solo i numeri civici delle abitazioni che non ci consentono quindi la localizzazione del cubicolo. Per il quartiere Stella si conserva tra l'altro solo la tavola del 1813, mentre quella del 1804 è perduta: DI MAURO L., *Pianta Topografica del Quartiere della Stella*, in *Napoli 1804. I siti reali, la città, i casali nelle piante di Luigi Marchese* (a cura di R. MUZZI), Napoli 1990, 88-89. Non fu rinvenuta infatti quando nel 1990 si rintracciarono le altre tavole dei quartieri di Napoli del 1804, a lungo ritenute disperse, nel Gabinetto dei Disegni e delle Stampe del Museo di Capodimonte (poi prontamente esposte in una mostra: MUZZI *Napoli 1804 cit.*). Sul valore documentario delle piante di Marchese: DI MAURO L., *Napoli storica: castelli, chiese, giardini, strade, vichi, portoni...*, in *Napoli 1804. I siti reali, la città, i casali nelle piante di Luigi Marchese* (a cura di R. MUZZI), Napoli 1990, 43-46.

²⁶ AMODIO, *Materiali cit.* 148 nt. 151.

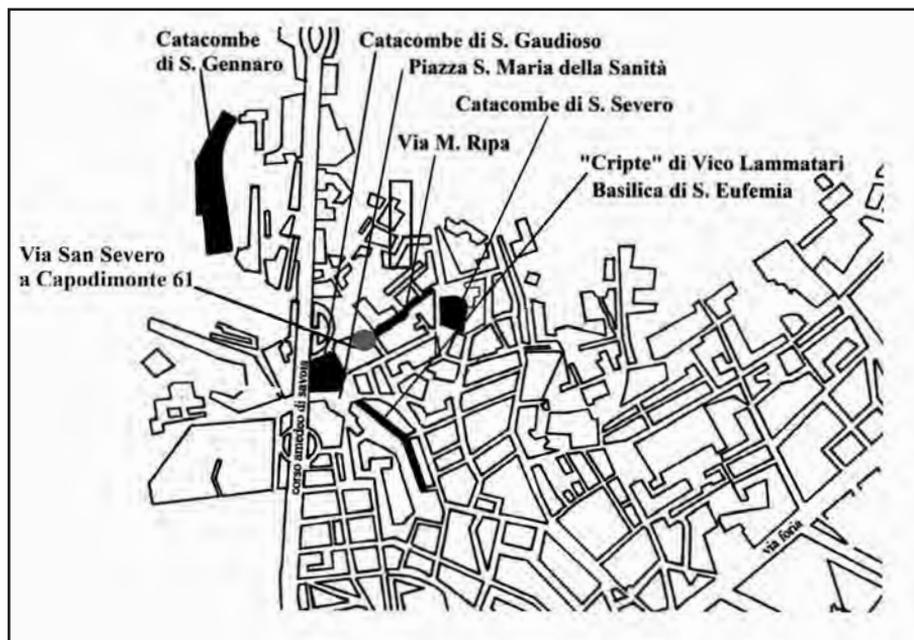


fig. 10 - Napoli, Sanità. Inquadramento topografico con localizzazione delle evidenze (rielaborazione grafica di M. Amodio).

Attualmente inaccessibile perché riempita di materiale di risulta, andrebbe indagata per stabilirne l'epoca di realizzazione, le fasi d'uso e l'eventuale rapporto con le altre evidenze in via S. Severo a Capodimonte e via Ripa. Queste, per quanto di difficile lettura per la frammentarietà e parzialità dei dati, sono di notevole interesse, in quanto prefigurano la presenza di un altro nucleo funerario e forse culturale frequentato nell'area tra i cimiteri di Gaudioso e Severo, sulla cui possibile identificazione si tornerà più avanti.

La topografia cristiana della Sanità si arricchisce dunque di nuovi elementi. Se si prova a ricomporre in un quadro d'insieme le varie evidenze tardo-antiche dell'area da noi analizzata, risulta difficile ricostruire idealmente la morfologia dei luoghi, caratterizzati da un'orografia accidentata, che ha condizionato costantemente nel tempo le scelte costruttive.

Oggi l'addensarsi di case e alti palazzi lungo via S. Severo a Capodimonte rende tale aspetto meno percepibile²⁷; in epoca tardoantica, invece, i dislivelli di quota tra i vari siti – le catacombe di S. Gaudioso, di S. Severo e i resti in vico S. Severo e in via Ripa²⁸ – dovevano configurare una situazione articolata: le varie strutture documentate si collocavano lungo il pendio della collina, inoltrandosi nel banco tufaceo a varie altezze, e connotavano senz'altro l'aspetto di questa zona determinando anche la viabilità.

Un utile supporto allo studio dell'area e della sua evoluzione nel tempo è fornito dall'analisi della cartografia storica e delle fonti archivistiche, da cui si possono ricavare anche elementi utili all'interpretazione delle strutture di recente individuate e al rapporto con le altre catacombe vicine.

3 - L'area in cui si collocano i rinvenimenti di via S. Severo 61 appare profondamente modificata dagli interventi edilizi che si sono succeduti nel tempo, in particolare tra la seconda metà del XVI e il XVII secolo²⁹, come mostra l'analisi della cartografia storica³⁰.

²⁷ La stessa strada in realtà ancora oggi conserva una certa pendenza: dal punto in cui inizia a ovest, presso la chiesa di S. Maria della Sanità (+48), fino alla sua conclusione a est presso la Chiesa di Severo (+52,5), presenta un dislivello di 4,5 m circa. Un salto di quota si registra anche via S. Severo e il versante a nord di essa, dove si va dai + 5 m circa di via Ripa ai + 8 m circa degli edifici attuali a ovest di via Ripa [Fig. 2].

²⁸ Non è nota la quota dell'ambiente antico al n. 61 di via S. Severo, non essendo conservato il piano di calpestio; sappiamo però che la volta è a +55,5 [Fig. 2]; il cubicolo in via Ripa doveva essere, come già detto, orientativamente a +47,5; il cubicolo della catacomba di S. Severo è invece a quota +53.

²⁹ BUCCARO A., *La genesi e lo sviluppo del borgo. Questioni di storia urbana e metodologia di ricerca*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 43-92.

³⁰ ZERLENGA O., *Il borgo nell'iconografia storica: le vedute della città e le carte pre-catastali*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 115-127.

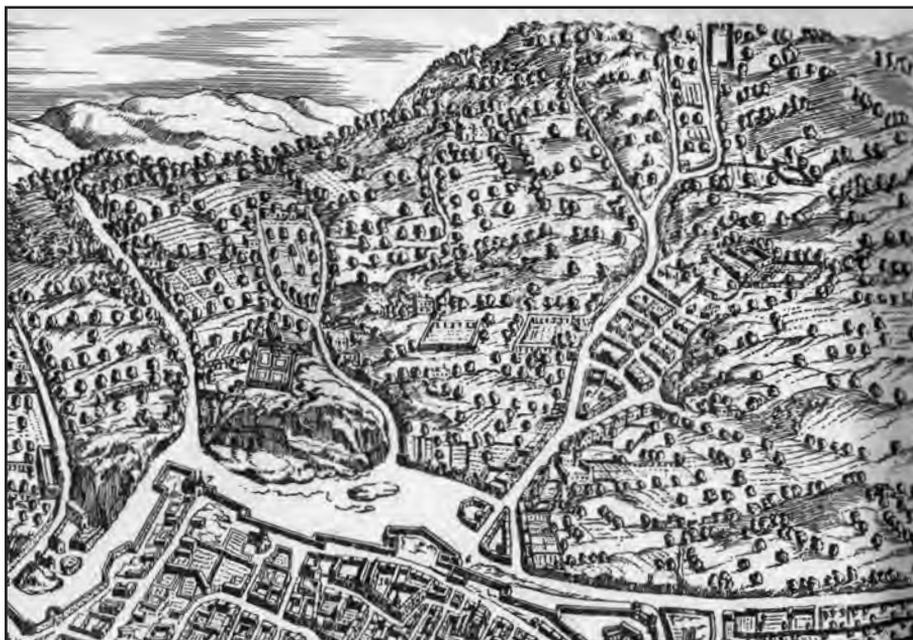


fig. 11 - Pianta di Napoli di Antonio Lafrery (1566). Particolare della zona Vergini-Sanità.

Nella pianta di Antonio Lafrery, del 1566, il settore compreso tra i cimiteri di S. Severo e S. Gaudioso, si presenta come una zona collinare digradante verso la città, dall'orografia alquanto accidentata, coperta da ampia vegetazione e poco edificata [fig. 11]. Una sessantina d'anni dopo, nella veduta di Alessandro Baratta (1629) sono visibili le chiese e i conventi di S. Maria della Sanità e di S. Severo e la strada che le collega, appunto via S. Severo, fronteggiata sul lato nord da una fila di case a due piani; alle spalle di esse è visibile, a est, un imponente edificio, identificabile con quello che diventerà nel '700 il Collegio dei Cinesi³¹, e a ovest,

³¹ Si tratta di un palazzo nobiliare, molto probabilmente cinquecentesco, di proprietà della principessa Gallicane, da cui lo comprarono i Carafa di Noja nel 1649; agli inizi del '700 lo acquistarono i Padri Olivetani per passare poi a Matteo Ripa nel 1729, che vi istituì il Collegio dei Cinesi: cfr. FERRARO I., *Napoli. Atlante della Città storica. Stella, Vergini, Sanità*, Napoli 2007, 274.



fig. 12 - Pianta di Napoli di Francesco Baratta (1629). Particolare della zona di via S. Severo a Capodimonte con localizzazione delle evidenze (rielaborazione grafica di M. Amodio): A) Chiesa e convento di S. Maria della Sanità; B) Collegio dei Cinesi; C) Chiesa e convento di S. Severo.

a giudicare dal tratteggio, un tratto di roccia tufacea, attigua al chiostro quadrangolare del complesso di S. Maria della Sanità; quest'ultimo, posto a una quota superiore rispetto alla chiesa, al campanile e al chiostro ovale, appare quasi incassato nella roccia [fig. 12].

Dalle fonti d'archivio sappiamo che per la costruzione del convento, i Domenicani nel 1588 dovettero far spianare in parte la collina, a causa dell'orografia accidentata del luogo dove questo doveva impiantarsi; lì, infatti, nel 1569 c'era stata la miracolosa scoperta della grotta con l'immagine della Madonna e, l'anno seguente, il riconoscimento dell'*ecclesia* e della catacomba di S. Gaudioso³².

³² ZERLENGA O., *S. Maria della Sanità. Dall'ultimo esempio di architettura claustrale a pianta ovata al primo segno della città laica, in Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 199-209, in particolare 200.

Dopo aver acquisito i terreni intorno alla grotta, fatto demolire le case esistenti e sbancato la roccia tufacea, i frati realizzarono il grande complesso su due livelli, collegati internamente da scale di 150 gradini: nel piano inferiore la chiesa e il chiostro ovale; in quello superiore un secondo chiostro, quadrangolare, con vari annessi³³. L'ingegnosità dell'imponente progetto, che all'epoca colpì anche Carlo Celano, il quale ne parla diffusamente nelle *Notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli*³⁴, fu dettata quindi dalla peculiare morfologia dei luoghi in cui si trovava l'antico luogo di culto da preservare e valorizzare.

Un intervento simile nel banco tufaceo fu effettuato, in due tornate, anche nel vicino complesso di S. Severo, dai Frati Francescani Conventuali, a cui era stato concesso il sito nel 1573. Con un primo intervento, allo scorcio del '500, si ristrutturò l'antica *ecclesia Severi*, che era in rovina, scavando un coro più ampio nel tufo. Molto più incisivo invece fu il secondo, negli anni '80 del XVII secolo, quando, per costruire la più ampia chiesa oggi visibile, si intervenne nella parete rocciosa che fu significativamente arretrata³⁵.

Alla fondazione dei due complessi di S. Severo e di S. Maria della Sanità, è legata senz'altro la creazione della strada che li collegava (che diventerà via S. Severo a Capodimonte), collocabile appunto negli ultimi decenni del XVI secolo. Non compare ancora infatti nella pianta del Lafrery, dove il disegno fa intuire la presenza di sentieri lungo l'accidentato pendio della collina, quando erano ormai obliterati i siti paleocristiani disseminati nel suburbio e, con essi, verisimilmente le strade per raggiungerli. Di lì a poco, con la riscoperta delle antiche *ecclesiae*, cambia radicalmente l'aspetto dell'area grazie alle nuove costruzioni e alle

³³ *Idem* 201-202.

³⁴ CELANO C., *Notizie del Bello, dell'Antico, e del Curioso della Città di Napoli, per gli signori forastieri con aggiunzioni a cura di Giovan Battista Chiarini*, Napoli 1856-1860, 5.1, 352-353.

³⁵ AMODIO, *Materiali* cit. 110-114; DELLI PAOLI P., *Dall'area dei Vergini al Rione Sanità: il polo-cerniera di S. Severo*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 187-191.

nuove direttrici di frequentazione, come è evidente nella pianta del Barratta che, nella veduta a volo d'uccello, lascia intravedere le nuove vie.

Il reticolo di strade che nasce tra i due poli conventuali è indicato in modo puntuale nella mappa di Giovanni Carafa duca di Noja, del 1775, il primo rilievo topografico scientifico che segna il passaggio dalla tridimensionalità della 'veduta' alla bidimensionalità del rilievo planimetrico, realizzato, nel mutato spirito settecentesco, non più come 'ritratto' della città ma con funzione operativa e progettuale³⁶. Nel comparto di nostro interesse, è visibile la strada di S. Severo a Capodimonte e, verso nord, una strada parallela (oggi via Matteo Ripa), che intersecata da stradine perpendicolari, crea tre isolati con alcuni edifici all'interno [fig. 13].

La situazione resta quasi immutata nella cartografia ottocentesca per questo tratto, come nella pianta realizzata dall'ingegnere Luigi Marchese nel 1813³⁷ che non differisce infatti molto da quella del Duca di Noja, se non per la presenza dei nomi delle due strade principali ('strada di S. Severo a Capodimonte' e, per la parallela a nord, 'vico S. Severo'). La zona in effetti non era cambiata molto in quegli anni, nonostante la costruzione, a inizi '800, del Ponte della Sanità nell'ambito del progetto di corso Napoleone (oggi corrispondente a via S. Teresa degli Scalzi e corso Amedeo di Savoia); il nuovo collegamento tra il centro della città e Capodimonte era destinato invece a segnare irrimediabilmente la storia della Sanità, di fatto tagliato fuori dai percorsi urbani più frequentati. Il Ponte, se non intaccò il tratto di via S. Severo a Capodimonte, 'invase' infatti altri settori del quartiere. Ebbe un forte impatto proprio sul vicino convento di S. Maria della Sanità, comportando la distruzione del chiostro quadrangolare e di vari annessi nel livello superiore³⁸, come si evince anche dalle piante realizzate nel corso del

³⁶ ZERLENGA, *Il borgo nell'iconografia* cit. 119-121.

³⁷ La pianta è un aggiornamento delle mappe dei dodici Quartieri in cui era stata suddivisa la città per ragioni amministrative e di controllo, eseguite dallo stesso Luigi Marchese, tra il 1802 e il 1804 (*Idem* cit. 121-122), si veda *supra* nt. 24.



fig. 13 - Pianta di Napoli di Antonio Carafa duca di Noja (1775). Particolare della zona di via S. Severo a Capodimonte con localizzazione delle catacombe di S. Gaudioso, di S. Severo e del sito in via S. Severo 61 (rielaborazione grafica di G. Amodio).

XIX secolo. Nella mappa catastale del quartiere Stella del 1898-99³⁹, in cui la toponomastica è più dettagliata che nelle precedenti, nel tratto di nostro interesse sono presenti anche i nomi dei vicoli che collegavano la 'strada S. Severo a Capodimonte' con la parallela (via Ripa) che in questa pianta viene ora indicata come 'vico I S. Severo a Capodimonte' e comprendeva il tratto nord-sud che si immette su via S. Severo⁴⁰; poi,

³⁸ ZERLENGA O., *S. Maria della Sanità: dall'ultimo esempio di architettura claustrale a pianta ovata al primo segno della città laica*, in *Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 199-209.

³⁹ ALISIO G., *Cartografia e città tra i due secoli: il primo catasto grafico e le trasformazioni urbane*, in ALISIO G., BUCCARO A., *Napoli millenovecento. Dai catasti del XIX secolo ad oggi: la città il suburbio, le presenze architettoniche*, Napoli 1999, 11-19.

⁴⁰ Il vicolo oggi è occupato sul fondo dal portone di un palazzo che rende inaccessibile la prosecuzione di via Ripa.

procedendo verso est, si trovavano rispettivamente 'vico II S. Severo a Capodimonte'⁴¹, 'vico III' e 'vico IV'⁴² [fig. 14].

L'assetto del settore di via S. Severo a Capodimonte, basato su una lottizzazione a maglia ortogonale, articolata su due terrazzamenti e addossata a nord alla parete tufacea, non presenta sostanziali variazioni nell'impianto planimetrico dal XIX secolo a oggi; viceversa, dal confronto tra il catasto ottocentesco e lo stato attuale si vede che c'è stata una forte e disomogenea stratificazione verticale delle costruzioni, originariamente solo a due piani, e diversi interventi nei singoli edifici⁴³. Il fitto e caotico affastellarsi dei fabbricati oggi crea su fronte-strada una linea edificata quasi continua (rendendo accessibile la parallela via Ripa solo dai due vicoli posti più a est, oggi vico I e vico II S. Severo a Capodimonte); nella parte interna, a monte, tra le costruzioni affiora in più punti la roccia tufacea.

Proprio a ridosso della parete rocciosa, si conservano le strutture antiche di via S. Severo 61, sul fondo del giardino retrostante l'abitazione, che si trova quasi all'angolo tra via S. Severo a Capodimonte e via Ripa ed è accessibile dalla strada salendo una ripida scala.

L'ambiente dipinto, di recente individuato, e il cubicolo scoperto nell'800, afferivano ragionevolmente a un unico complesso, distinto dalle due catacombe poste rispettivamente a est e ovest di esso; non vi sono al momento elementi interni che ne consentano l'identificazione, ma si può però avanzare un'ipotesi. I nuovi dati spingono infatti a riesaminare la dibattuta questione dell'ubicazione della basilica di S. Fortunato.

Già negli anni '30 del '900 e poi nuovamente in anni recenti, è stata messa in dubbio infatti la consolidata tradizione, basata su alcune fonti

⁴¹ Oggi vico III S. Severo a Capodimonte, il cui accesso da via S. Severo attualmente è ostruito dal cancello di un palazzo.

⁴² Oggi rispettivamente vico II e vico I S. Severo a Capodimonte.

⁴³ DELLI PAOLI, *Dall'area dei Vergini* cit. 187-191. Si veda anche BUCCARO, *Il borgo dei Vergini* cit. fig. 37, con l'indicazione degli interventi edilizi degli inizi del '900.



fig. 14 - Mappa catastale del quartiere Stella a Napoli (1898-99). Particolare della zona di via S. Severo a Capodimonte con localizzazione dei resti al n. 61 (rielaborazione grafica di M. Amodio).

erudite di età moderna, che da sempre collocava l'*ecclesia S. Fortunati* in via Lammatari⁴⁴. Si è avanzata l'ipotesi che il luogo di sepoltura del

⁴⁴ La lunga tradizione di studi che colloca l'*ecclesia Fortunati* in vico Lammatari, è ascrivibile ad Alessio Simmaco Mazzocchi, come si vedrà nel dettaglio nel paragrafo seguente, ed è stata ripresa - in modo più deciso o più cauto - anche in anni recenti (LICCARDO G., *Le presenze archeologiche: dai complessi ellenistici a quelli altomedievali, in Il borgo dei Vergini. Storia e struttura di un ambito urbano* (a cura di A. BUCCARO), Napoli 1991, 93-102, in particolare fig. 38 a p. 94; CIAVOLINO N., *Scavi e scoperte di archeologia cristiana dal 1983 al 1993 in Campania, in 1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana in Italia* (Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Cassino, 20-24 settembre 1993), Roma 2003, 615-666, in particolare 646; AMODIO, *La componente africana* cit. 24; EBANISTA C., *Domenico Mallardo e l'archeologia cristiana in Campania, in Domenico Mallardo. Studi e testimonianze* (a cura di G. BOCCADAMO, A. ILLIBATO), in *Campania Sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno* 40-41 (2009-2010), Napoli 2010, 161-226, in particolare 185-187.

vescovo napoletano di IV secolo si trovasse nel tratto tra le catacombe di S. Gaudioso e S. Severo⁴⁵. Attraverso la disamina delle fonti letterarie antiche e moderne e delle evidenze archeologiche, si ripercorreranno i termini della questione e si proporrà una ipotetica ricostruzione e una nuova interpretazione della topografia cristiana di questo importante tratto del suburbio.

4 - La zona in cui ricadono le evidenze archeologiche in esame, si estende tra i due importanti poli culturali e funerari di S. Gaudioso e di S. Severo [Fig. 1]. A ovest il cimitero di Gaudioso, intitolato al vescovo africano giunto a Napoli all'epoca delle persecuzioni vandaliche; del monumento, che ebbe il momento di massimo sviluppo tra V e VI secolo, si conserva un'area alquanto estesa, costituita da un ambulacro, vari cubicoli con decorazioni ad affresco e mosaico e un vasto settore (G), di recente riesaminato, che appare profondamente modificato dagli interventi di età moderna⁴⁶ [fig. 15].

A est si conservano i più ridotti resti della catacomba di S. Severo, che si sviluppò intorno alla tomba del vescovo di Napoli, in carica tra la seconda metà del IV e gli inizi del V secolo, sepolto in un'area già precedentemente interessata da un utilizzo funerario in età medio-imperiale⁴⁷. Della catacomba (a cui si accede da una cappella nella navata sinistra della chiesa moderna) oggi si conservano solo un cubicolo affrescato e un'area attigua densa di sepolture; questa corrisponde a un *retrosanctos* sviluppatosi in prossimità della tomba del vescovo posta nell'antica ec-

⁴⁵ I primi dubbi sull'ubicazione della chiesa in via Lammatari furono espressi da Domenico Mallardo (MALLARDO D., *Ricerche di storia e topografia degli antichi cimiteri cristiani di Napoli*, Napoli 1936, 23-41) e sono stati poi ripresi di recente dalla scrivente, alla luce di nuovi studi, unitamente alla proposta di ubicare la basilica di S. Fortunato nel tratto tra i cimiteri di S. Gaudioso e S. Severo: AMODIO, *Sepolture* cit. 64 con nt. 55; AMODIO, *Materiali* cit. 145-148.

⁴⁶ EBANISTA, DONNARUMMA, *Un vescovo nordafricano* cit.

⁴⁷ Lo suggerisce Amodio riportando un'iscrizione sepolcrale della fine del II-metà del III secolo lì rinvenuta: *Ibidem* cit. 141.

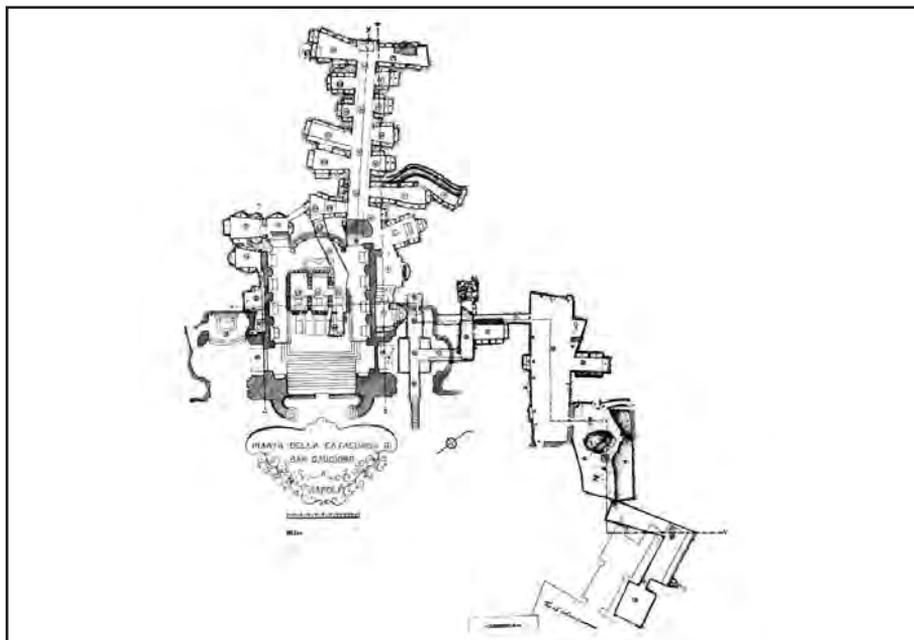


fig. 15 - Napoli, Catacombe di S. Gaudioso, planimetria (da A. Bellucci 1942).

clesia S. Severi (il luogo dell'antica sepoltura ricade oggi sotto il pavimento del transetto, davanti all'altare della chiesa attuale)⁴⁸ [fig. 16]. Nei dintorni della catacomba di S. Severo si collocava l'antica *ecclesia* dedicata a S. Fortunato, vescovo a Napoli nel IV secolo (in carica nel 343 d.C.), sorta presso la sua sepoltura e nota solo dalle fonti letterarie.

⁴⁸ *Idem cit.*; EBANISTA, *Spazi funerari cit.*

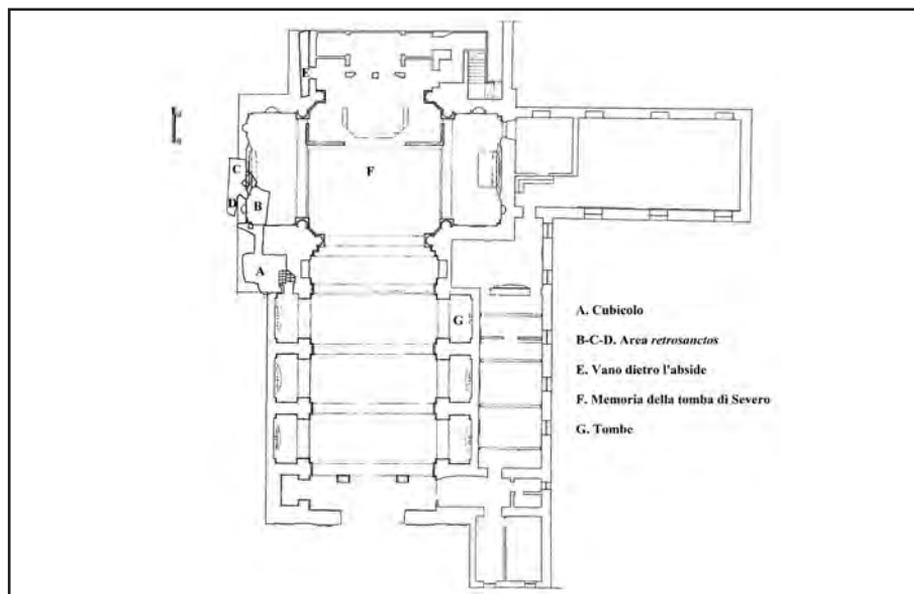


fig. 16 - Napoli, Chiesa e catacombe di S. Severo (da M. Amodio 2016).

4.1 - Nei *Gesta episcoporum Sanctae Neapolitanae Ecclesiae*⁴⁹, datati in genere, per il nucleo che ci riguarda, entro la metà del IX secolo⁵⁰, tale basilica è menzionata in più occasioni: nella biografia di Fortunato si

⁴⁹ WAITZ G. (a cura di), *Gesta episcoporum Sanctae Neapolitanae Ecclesiae. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878, 397-436 [d'ora in poi *Gesta episcoporum*].

⁵⁰ MALLARDO D., *Storia antica della Chiesa di Napoli. Le fonti* (a cura di D. AMBRASI, U. DOVERE), Napoli 1987, 9-72. La cronologia della prima sezione dei *Gesta episcoporum* (che comprende 39 biografie, dal primo vescovo Aspreno a Calvo, in carica nell'VIII secolo) è stata anticipata alla fine dell'VIII-inizi del IX secolo nella recente edizione dell'opera: BERTO L. A. (a cura di), *Storia dei vescovi napoletani (I secolo-876). Gesta Episcoporum Neapolitanorum*, Pisa 2018, 11-14, in particolare 28 con nota 144. Lo studio di Berto propone un'accurata edizione e traduzione del testo, e affronta le complesse questioni degli autori e della genesi dell'opera con un utile inquadramento bibliografico; è meno puntuale, però, in merito al riscontro monumentale degli edifici citati nel testo, riportando talora attribuzioni e interpretazioni superate (si veda, ad esempio, l'identificazione delle 4 basiliche severiane: BERTO, *Storia dei vescovi* cit. 51 nt. 22).

ricorda il luogo di sepoltura del vescovo «*foris urbem quasi ad stadia quattuor*» dove sorse l'«*ecclesia sui nominis consecrata*»⁵¹; qui, come si legge nel passo seguente, fu depresso anche il suo successore, Massimo⁵², che era stato mandato in esilio in Oriente durante la crisi ariana che aveva colpito la Campania negli anni centrali del IV secolo⁵³; infine, nella vita di Severo, si afferma che il noto vescovo fondò un'«*ecclesia extra-urbana*, ovvero quella da cui si svilupparono le catacombe a lui intitolate, che si trovava «*foris urbem iuxta Sanctum Fortunatum*»⁵⁴. La stessa espressione è ripresa nel *Catalogus episcoporum neapolitanorum* risalente al X secolo⁵⁵ e nella *Vita Severi*, la biografia leggendaria del santo, redatta non prima dell'XI secolo e tramandata nella tradizione manoscritta insieme a un libello di miracoli e a un *Carmen*⁵⁶.

Non è nota la localizzazione dell'«*ecclesia S. Fortunati*», ma, come si è visto, nei *Gesta episcoporum* vi sono due riferimenti topografici: era fuori le mura quasi a quattro stadi dalla città (circa 750 m), ovvero, secondo i calcoli fatti da Mallardo, nei pressi di piazza della Sanità⁵⁷ ed era vicina (*iuxta*) alla chiesa di Severo. Queste indicazioni appaiono affidabili, perché all'epoca della redazione della prima sezione dei *Gesta episcoporum*, la memoria dell'originaria sepoltura dei santi Fortunato e Massimo era ancora molto viva, essendo stati i loro corpi traslati in città, nella cattedrale Stefania⁵⁸, non molto tempo prima.

⁵¹ WAITZ, *Gesta episcoporum* cit. 404.

⁵² *Idem*.

⁵³ MALLARDO D., *La Campania e Napoli nella crisi ariana*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1 (1947) 185-226.

⁵⁴ *Ibidem* 404-405.

⁵⁵ WAITZ G. (a cura di), *Catalogus episcoporum neapolitanorum, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannover 1878, 436-439, in particolare 437. Sul Catalogo cfr. MALLARDO, *Storia antica* cit. 119-131.

⁵⁶ *Opusculum de S. Severo episcopo (ex cod. Corsiniano, n. 777, cum editis collato)*, in CAPASSO B., *Monumenta ad Neapolitani ducatus historiam pertinentia. Nuova edizione con premessa e indice analitico dei nomi di persona, di luogo e delle cose notevoli* (a cura di R. PILONE), vol. 1, Salerno 2008, 388-399, in particolare 391-392. Si veda AMODIO, *Materiali* cit. 108-109.

⁵⁷ MALLARDO, *Ricerche di storia* cit. 24 nt. 4.

4.2 - Dopo i *Gesta episcoporum*, si ha notizia della basilica di S. Fortunato in età moderna, all'epoca della riscoperta delle antiche catacombe nella Sanità. Proprio agli eruditi di XVII e XVIII secolo, si deve la teoria della localizzazione dell'*ecclesia* in via Lammatari, basata su fragili basi, come la disamina dei testi mostrerà⁵⁹.

Agli inizi del XVII secolo l'*ecclesia* è menzionata da Giulio Cesare Capaccio (1607) a proposito di un'epigrafe funeraria rinvenuta appunto «*in aede D. Fortunati, quae domum cuiusdam Ingrisarii commigravit*»; all'epoca, dunque, la chiesa era divenuta parte di una dimora privata di proprietà di un certo *Ingrisarius*⁶⁰. L'iscrizione cristiana, oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli, era dedicata al piccolo *Serbulus* morto a soli sette anni; databile tra la seconda metà del IV e il V secolo⁶¹, attesta un utilizzo, oltre che culturale, anche funerario del sito, come del resto era prevedibile.

Negli anni '30 del '600, Camillo Tutini afferma che la chiesa di Fortunato al suo tempo era distrutta e se ne vedevano le rovine vicino al chiostro de' Frati Predicatori di S. Maria della Sanità; la notizia, inedita è riportata, per la prima volta da Domenico Mallardo⁶². Alcuni anni

⁵⁸ Lo riferiscono i *Gesta episcoporum* che specificano che il corpo di Fortunato fu collocato «*in ecclesia Stephania, parti dextrae introeuntibus, sursum, ubi est oratorium, in caput catacumbae*» e quello di Massimo «*in oratorio ecclesie Stephanie partis leve introeuntibus sacro altario*» (*Gesta episcoporum*, 404). Mallardo attribuisce tale traslazione a Giovanni IV lo Scriba (831-849): MALLARDO, *Ricerche di storia*, 56-66. Nei *Gesta episcoporum*, nella biografia di questo vescovo, si menziona infatti il trasferimento dei corpi di alcuni suoi predecessori, dall'originaria sepoltura, alla cattedrale Stefania (*Gesta episcoporum*, 432: «*Corpora quoque suorum predecessorum de sepulcris, in quibus iacuerunt, levavit, et in ecclesia Stephania singillatim collocans, aptavit unicuique arcuatam tumulum ac desuper eorum effigies depinxit*»).

⁵⁹ Un'accurata disamina critica delle notizie sull'*ecclesia S. Fortunati* dal XVII e XVIII secolo ai suoi tempi in: MALLARDO, *Ricerche di storia* cit. 27-35.

⁶⁰ La prima notizia in CAPACCIO G. C., *Neapolitanae Historiae*, Napoli 1607, 434.

⁶¹ CIL X 1542; LICCARDO, *Redemptor meus vivit* cit. 141 n. 164; EDR 174796 del 16-11-2022 (G. Camodeca).

⁶² MALLARDO, *Ricerche di storia* cit. 33-34.

dopo, prima del 1641, Antonio Caracciolo a proposito della chiesa scrive: «*Nunc diruta illa est, ibique exstructa cernitur domus quaedam Angrisanorum, ut tradit Capacius*»⁶³. La sua fonte dunque è Capaccio, riportato con una lieve, ma determinante, variazione: l'espressione «*domus cuiusdam Ingrisarii*» diviene «*domus quaedam Angrisanorum*»⁶⁴. I resti della basilica, quindi, sarebbero non nella «casa di un certo Ingrisario» (come affermato per primo da Capaccio) ma in «una casa degli Angrisani», una nota famiglia nobile che aveva varie proprietà alla Sanità; tra queste era anche il luogo ove sorgeva l'antica *ecclesia* di S. Eufemia, eretta dal vescovo Vittore alla fine del V secolo⁶⁵, localizzata in vico Lammatari⁶⁶, dove sono attestate anche dei resti di catacombe⁶⁷.

Qualche informazione in più sull'*ecclesia S. Fortunati* si ricava da Bartolomeo Chioccarelli che, nel 1643, riferisce che, al suo tempo, dell'antica chiesa dedicata a Fortunato nel suburbio vicina a quella di Severo, non restano che «*collachrimabiles reliquiae*» adibite a usi profani; aggiunge inoltre che nella basilica «*cernebantur*» sulle pareti le immagini dipinte di Fortunato e Massimo in vesti vescovili con l'aureola, «*more Graeco*»⁶⁸.

Nel '700 Alessio Simmaco Mazzocchi, spinto dalle parole del Caracciolo, si recò dai discendenti degli Angrisani per avere notizie della basilica di Fortunato: gli fu mostrata una «*domuncula quaedam*» che a lungo era stata

⁶³ CARACCILO A., *De sacris Neapolitanae Ecclesiae monumenta*, Napoli 1645, 301. L'opera fu edita postuma; l'autore, già un anno prima della morte, avvenuta nel 1642, aveva perso la memoria, come rileva Mallardo (*Idem* 27).

⁶⁴ Sul punto si veda già Mallardo (*Idem* 28-30).

⁶⁵ WAITZ, *Gesta episcoporum* cit. 408.

⁶⁶ *Ibidem* 23. Lì in un'epigrafe del 1580, riportata nella Visita dell'arcivescovo Annibale di Capua, si leggeva che Giulio Angrisano: «*aediculam hanc d. Eufemiae dicatam refecit et de novo construxit*»; si veda in proposito: CAPASSO B., *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Napoli 1895, 205 e 206 con nota 1. Per la localizzazione si veda: LICCARDO G., *Le presenze archeologiche: dai complessi ellenistici a quelli altomedievali*, in BUCCARO, *Il borgo dei Vergini*, 93-102, in particolare 101 e fig. 44.

⁶⁷ AMODIO, *Sepulture* cit. 134-135.

⁶⁸ CHIOCCARELLI B., *Antistitum praeclarissimae Neapolitanae ecclesiae catalogus, ab apostolorum temporibus ad annum 1643*, Napoli 1643, 33 e 35.

di loro proprietà e che, secondo quanto tramandato in famiglia, un tempo era una *aedicula sacra*, anche se non sapevano a chi fosse dedicata. Mazzocchi si convinse che fosse l'*ecclesia Fortunati* e, nella sua opera, fornisce indicazioni precise sulla sua localizzazione nel *vicus Angrisanorum*, ovvero in vico Lammatari nel tratto che immette in piazza della Sanità⁶⁹.

La localizzazione nella proprietà degli Angrisani, affermata dunque per la prima volta dal Caracciolo e corroborata dalle poco attendibili ricerche di Mazzocchi, verrà ripresa, di autore in autore, negli studi successivi, da Luigi Parascandolo⁷⁰ a Bartolomeo Capasso⁷¹ a Gennaro Aspreno Galante⁷², quando ormai della basilica non c'era più traccia, come gli stessi studiosi affermeranno.

Il primo a mettere in dubbio la localizzazione dell'*ecclesia S. Fortunati* in vico Lammatari è Domenico Mallardo nel 1936, che mette in evidenza come questa teoria, ormai consolidata, si fondasse sulla notizia, tutta da comprovare, dell'ubicazione della chiesa in una proprietà degli Angrisani⁷³.

Sulla base della già citata notizia di Tutini (da lui, come si è detto, pubblicata per la prima volta) che localizza la basilica di S. Fortunato vicino al chiostro di S. Maria della Sanità, lo studioso maranese suppone che si possa trattare del chiostro quadrangolare del livello superiore, distrutto, come già detto, agli inizi dell'800 (e non di quello ovale prospiciente piazza della Sanità). Suggerisce, in conseguenza, che la basilica di S. Fortunato si trovasse a nord-est delle catacombe di Gaudioso, più vicina alle catacombe di S. Severo, come indicato nelle fonti letterarie. Rileva infatti come l'eccessiva distanza tra vico Lammatari e il ci-

⁶⁹ MAZZOCCHI A. S., *Neapolitanae Ecclesiae canonici et Regii S. Scripturae interpretis, In vetus marmoreum Sanctae Neapolitanae Ecclesiae kalendarium commentarius*, Napoli 1744, 617-618.

⁷⁰ PARASCANDOLO L., *Memorie storiche-critiche-diplomatiche della Chiesa di Napoli*, vol. 1, Napoli 1847, 34-35, 42.

⁷¹ CAPASSO, *Topografia* cit. 206-207.

⁷² GALANTE G. A., *Guida sacra alla città di Napoli*, Napoli 1872, 440.

⁷³ MALLARDO, *Ricerche di storia* cit. 27-35.

mitero di Severo contrasti con il termine (*iuxta*) usato nelle fonti letterarie⁷⁴.

Dunque, pur non escludendo del tutto, con la cautela che lo contraddistingueva, la possibilità che l'*ecclesia S. Fortunati* si trovasse in vico Lammatari (come vari studiosi autorevoli prima di lui avevano affermato), dove erano note altre evidenze coeve, esprime forti dubbi in proposito e auspica future indagini archeologiche per chiarire la questione⁷⁵.

4.3 - L'ipotesi di Mallardo, già ripresa, come si è accennato, in anni recenti nell'ambito del riesame delle evidenze archeologiche della zona⁷⁶, appare oggi ulteriormente corroborata dalle scoperte di via S. Severo 61. L'ambiente di cui resta solo parte della volta e tracce di una decorazione dipinta geometrico-vegetale, doveva essere alquanto imponente stando alla proiezione che si può fare delle sue dimensioni⁷⁷. L'analisi delle pitture suggerisce una datazione in epoca tardo-antica e il contesto topografico rende plausibile immaginare una funzione funeraria (e forse anche culturale) per la cavità rupestre, da collegare al

⁷⁴ *Idem* 34-35.

⁷⁵ *Ibidem*. Il documentato ragionamento di Mallardo va seguito con attenzione nei suoi numerosi serrati passaggi fino alla conclusione; lo studioso afferma che, sulla base dei dati da lui analizzati, l'*ecclesia S. Fortunati* doveva trovarsi «nelle adiacenze di piazza della Sanità» (*Idem* 26-27); avanza poi l'interrogativo di una possibile localizzazione «ad oriente di vico Lammatari e della Sanità, in prossimità del chiostro superiore più vicino all'*ecclesia Severi*» (*Idem* 34-35); non riscontrabile nel testo quanto riportato, in merito all'ubicazione della chiesa secondo Mallardo, in LICCARDO, *Le presenze archeologiche* cit. 101-102; EBANISTA, *Domenico Mallardo* cit. 186). La cautela del sacerdote marinese nel presentare in modo più diretto ed esplicito la sua nuova ipotesi sull'ubicazione dell'*ecclesia* a est di vico Lammatari e di piazza S. Maria della Sanità, appare dettata, oltre che dal rigore scientifico e dalla cautela che lo connotavano, anche dal rispetto nei confronti degli studiosi che lo avevano preceduto, *in primis* il suo maestro Galante, i quali avevano, senza un opportuno approfondimento critico, accolto la tradizione relativa alla localizzazione dell'*ecclesia S. Fortunati* in via Lammatari.

⁷⁶ AMODIO, *Materiali* cit. 145-148.

⁷⁷ Cfr. *supra* nt. 10.

cubicolo funerario trovato nelle vicinanze, in via Ripa. Doveva trattarsi di un complesso ubicato tra le due note catacombe, di cui non si conosce l'estensione e la configurazione planimetrica perché i dati archeologici sono frammentari e insufficienti. Ci sembra però più che plausibile identificarlo con il luogo di sepoltura dei vescovi Fortunato e Massimo, data la vicinanza con la catacomba di S. Severo, più volte ribadita dalle fonti alto-medievali. A questo punto diviene certo allettante l'ipotesi di identificare la cavità rupestre al n. 61 con l'*ecclesia Fortunati*, data anche la prossimità dei resti al chiostro quadrangolare (a cui avrebbe fatto riferimento Tutini nel menzionare il chiostro nell'ipotesi di Mallardo). È chiaro, però, che la suggestione nasce dal fatto che è l'unica evidenza visibile: in realtà, al momento gli elementi sono insufficienti.

Si potrebbe inoltre obiettare a tale ipotesi che la basilica risulterebbe in tal caso più vicina al cimitero di S. Gaudioso che a quello di S. Severo, come invece indicato nei *Gesta episcoporum*. A tal proposito si deve però considerare non solo che in linea d'aria la distanza non è così rilevante⁷⁸, ma soprattutto che la percezione delle distanze è dettata anche dalla configurazione attuale dei luoghi e che quest'ultima era diversa all'epoca della redazione dei *Gesta episcoporum* rispetto a oggi. Il cimitero di S. Gaudioso, per quanto in linea d'aria più vicino, era infatti più difficilmente accessibile dal lato di via S. Severo a Capodimonte per l'andamento della collina prima del '600; per la costruzione del chiostro quadrangolare da quel versante fu infatti realizzato, come si è visto, un imponente sbancamento della roccia.

In più aggiungerei che la vicinanza tra le *ecclesiae* di S. Severo e di S. Fortunato è rimarcata, nei *Gesta episcoporum*, anche per ragioni storiche e culturali: Severo era stato deposto vicino alla basilica in cui erano le tombe dei suoi predecessori Fortunato e Massimo (e il corpo di quest'ultimo, morto in esilio, era stato riportato in patria probabilmente

⁷⁸ Da un calcolo approssimativo sulla pianta emerge che la distanza tra la cavità al n. 61 e l'*ecclesia Severi* è di 160 m circa, mentre tra la cavità e la catacomba di S. Gaudioso è di 110 m circa, quindi con una differenza di circa 50 m.

proprio da Severo)⁷⁹, per cui nel ribadire la prossimità tra le *ecclesiae* influisce, accanto alla topografia reale, anche una componente simbolica e ideologica.

In conclusione, dai dati a disposizione, si può senz'altro affermare la presenza di un nucleo culturale e funerario posto tra le attuali via S. Severo a Capodimonte e via Ripa, attestato dall'ambiente al n. 61, dal cubicolo scoperto nell'800, dalle iscrizioni funerarie rinvenute lì e nell'*ecclesia Fortunati* (come indicato da Capaccio) e collocabile tra IV e VI secolo. Questo può essere collegato alle tombe di Fortunato e Massimo e all'area cimiteriale sviluppatasi intorno alla loro *memoria*. Qui i loro corpi rimasero fino alla traslazione nella cattedrale in città nel IX secolo. Per i secoli immediatamente successivi non si hanno notizie sullo stato dei luoghi e, se le catacombe di S. Severo e S. Gaudioso saranno riscoperte nel XVI secolo, non sarà lo stesso per l'*ecclesia* di S. Fortunato della cui localizzazione si sarebbe persa la memoria.

5 - I nuovi dati, per quanto preliminari, arricchiscono il quadro della topografia cristiana della Sanità. Se si procede all'analisi diacronica dei monumenti attestati dall'archeologia e/o dalle fonti letterarie, si può delineare l'evoluzione della zona e, in rapporto a essa, lo sviluppo della viabilità [fig. 10].

Nei decenni centrali del IV secolo, mentre le catacombe di S. Genaro (che avevano accolto i resti del vescovo Agrippino intorno alla metà del III secolo) avevano già una discreta estensione, più a sud, presso le tombe del vescovo Fortunato e del suo successore Massimo, era sorta un'area culturale e funeraria, che 'attrasse' anche la sepoltura di Severo, depresso agli inizi del V secolo nelle vicinanze. La sua tomba diede un forte impulso allo sviluppo delle catacombe a lui intitolate, tra V e VI secolo, fase in cui si registra l'intenso sviluppo anche di un altro nucleo monumentale destinato a diventare un importante luogo di culto e di attrazione dei fedeli.

⁷⁹ MALLARDO, *Ricerche di storia* cit. 35-41.

Più a ovest, infatti, alquanto distante dall'*ecclesia Severi*, dopo la metà del V secolo fu deposto un altro vescovo napoletano, Nostriano, nel cimitero che sarà poi intitolato all'esule africano Gaudioso di cui accolse le spoglie⁸⁰. A sud delle catacombe di Gaudioso, alla fine del V secolo, il vescovo Vittore eresse una basilica dedicata a S. Eufemia⁸¹, dove poi fu sepolto; siamo nell'attuale via Lammatari, dove si sviluppò una catacomba.

La 'geografia sacra' nel suburbio settentrionale si sviluppò quindi, tra III e VI secolo, secondo delle direttrici che da nord procedettero prima verso sud-est e poi verso sud-ovest. Questo processo incise anche sulla viabilità, portando alla creazione di percorsi nuovi o all'intensificazione d'uso di percorsi già esistenti.

Tra V e VI secolo si era definito un itinerario devozionale che dalla città culminava nel santuario ianuario, attraversando la Sanità⁸². Dalla porta urbana settentrionale ci si inoltrava nel suburbio nord, passando in prossimità della basilica di S. Eufemia e del connesso nucleo cimiteriale di vico Lammatari; si incontrava poi, proseguendo verso nord, l'*ecclesia beati Gaudiosi* con le catacombe (nell'attuale piazza S. Maria della Sanità), mentre un diverticolo a est doveva portare verso la basilica di S. Fortunato e la catacomba di S. Severo.

Al percorso principale che conduceva alle *ecclesiae* di S. Gennaro, S. Agrippino e S. Stefano, si collegavano quindi sentieri e diverticoli che rendevano raggiungibili gli altri santuari suburbani. Lungo l'itinerario ianuario le fonti letterarie attestano la presenza di una *porticus*. Nei *Gesta episcoporum* questa è menzionata come riferimento topografico per localizzare le basiliche di S. Gaudioso e di S. Eufemia, la prima posta «*foris urbem euntibus ad Sanctum Ianuarium martyrem in portico sita*», la seconda «*in medio itinere, modicum discreta a portico euntibus partis sini-*

⁸⁰ WAITZ, *Gesta episcoporum* cit. 406.

⁸¹ *Idem* 408.

⁸² AMODIO, *Le sepolture* cit. 49, 70-71.

strae»⁸³. La struttura ben visibile quindi nel IX secolo e collocata nei pressi di piazza della Sanità, potrebbe essere identificata come un tratto di strada porticata presente lungo il percorso, ma purtroppo non vi sono riscontri archeologici. Sempre restando quindi nel campo delle ipotesi, si potrebbe immaginare la *porticus* come una via colonnata eretta per monumentalizzare il percorso, secondo una tipologia ben attestata altrove dalle fonti letterarie o archeologiche (a Roma, a Milano), collegata al potenziamento dei culti martiriali nel V-VI secolo⁸⁴. A Napoli la sua costruzione si potrebbe ascrivere a uno degli interventi di monumentalizzazione del santuario ianuario, effettuati a più riprese alla fine del V e nel VI secolo, quando, dopo la traslazione delle reliquie del martire, le catacombe di S. Gennaro furono destinate ad acquisire un ruolo dominante su tutti gli altri santuari del suburbio; questi continuarono, a loro volta, a svilupparsi, accogliendo anche importanti personalità straniere come il vescovo Gaudioso, e a essere intensamente frequentate dai fedeli. Per quanto sia suggestivo immaginare la monumentalizzazione del percorso, una ricostruzione puntuale e attendibile della viabilità di questo settore del suburbio in realtà, allo stato attuale, non è possibile; senza dubbio, però, il suo aspetto fu condizionato e 'modellato' dalla frequentazione dei vari insediamenti funerari e culturali cristiani concentrati nella zona, incentivata dalla presenza delle tombe dei santi vescovi napoletani, la cui memoria si conserverà nel IX secolo, grazie anche alla redazione delle loro biografie nei *Gesta episcoporum*.

⁸³ WAITZ, *Gesta episcoporum* cit. 406, 408.

⁸⁴ Per tale ipotesi cfr. AMODIO M., *Le basiliche cristiane e le trasformazioni dello spazio urbano di Neapolis tra IV e VI secolo*, in *Realia Christianorum. Fonti per lo studio del cristianesimo antico* (a cura di A. GIUDICE, G. RINALDI), Bologna 2015, 153-188, in particolare 177-178 con nt. 114.

STORIE E DIRITTI
DEL MEDITERRANEO

I DIRITTI NEL MEDITERRANEO NEL XIX SECOLO: LA CONDIZIONE DEL MINORE

ANTONIO FODERARO

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

ABSTRACT - Nel XIX secolo, il Mediterraneo fu testimone di cambiamenti radicali che influenzarono profondamente la vita dei minori. In quest'area cruciale, dove culture e potenze politiche si intersecavano, la condizione dei bambini rifletteva le più ampie dinamiche di trasformazione. Durante questo periodo, il lavoro minorile era una realtà diffusa, sia nelle società industriali del Nord Italia che nelle comunità agricole del Sud e dell'Impero Ottomano. Bambini di sei o sette anni erano spesso impiegati in fabbriche tessili, miniere o nei campi, dove le condizioni erano estremamente dure e pericolose. Le riforme Tanzimat nell'Impero Ottomano e la Legge Casati del 1859 in Italia cercarono di affrontare queste problematiche, introducendo misure per modernizzare l'istruzione e proteggere i minori. Questi tentativi di miglioramento, però, dovettero scontrarsi con una realtà ancora dominata dalla necessità economica e dalla resistenza sociale alle nuove normative. In molte parti del Mediterraneo, le pressioni per il lavoro minorile rimasero forti, e le prime leggi per regolamentare questo fenomeno e promuovere l'educazione obbligatoria furono spesso difficili da applicare. Le condizioni di vita e di lavoro dei minori suscitarono un crescente interesse e preoccupazione tra i movimenti filantropici e riformatori. Iniziative come quelle di Maria Montessori in Italia, che promosse un approccio innovativo all'educazione centrato sul bambino, iniziarono a cambiare il modo in cui la società vedeva l'infanzia e l'importanza dell'istruzione. La transizione verso una società industriale creò nuove sfide, ma anche l'opportunità di riformare profondamente il trattamento dei bambini, gettando le basi per le future riforme del XX secolo che avrebbero portato a una maggiore protezione e a migliori opportunità educative per i minori.

PAROLE CHIAVE - Protezione dei Minori - Riforme Sociali - Educazione Obbligatoria - Sfruttamento Economico - Modernizzazione.

ABSTRACT - The 19th century was a period of profound transformations in the Mediterranean, significantly impacting the lives of minors. This region, a historical crossroads of civilizations, experienced major economic, social, and political changes that shaped the conditions for children. During this era, child labor was prevalent in both industrialized areas of Northern Italy and agricultural communities in the South and the Ottoman Empire. Children as young as six or seven were often employed in textile factories, mines, or fields, where they faced harsh and dangerous conditions. The Tanzimat reforms in the Ottoman Empire and Italy's 1859 Casati Law aimed to address these issues by introducing measures to modernize education and protect children's rights. However, these efforts struggled against a backdrop of economic necessity and social resistance to new regulations. Across the Mediterranean, the pressure to use child labor remained strong, and early laws to regulate this practice and promote compulsory education were often difficult to enforce. The harsh living and working conditions of minors increasingly attracted the attention and concern of philanthropic and reformist movements. Initiatives such as those by Maria Montessori in Italy, who advocated for a child-centered educational approach, began to change societal views on childhood and the importance of education. The shift towards an industrial society brought new challenges but also opportunities to deeply reform how children were treated, laying the groundwork for the significant reforms of the 20th century that would lead to greater protection and better educational opportunities for minors.

KEYWORDS - Child Protection - Social Reforms - Compulsory Education - Economic Exploitation - Modernization.

1 - Introduzione

Il XIX secolo segna un periodo di trasformazioni cruciali nel Mediterraneo, una regione crocevia di civiltà con un passato ricco e complesso. Durante questo secolo, le nazioni del Mediterraneo sperimentarono cambiamenti economici, sociali e politici che influenzarono profondamente la vita delle persone, inclusi i minori. La condizione dei bambini e dei giovani, in particolare, rifletteva le dinamiche più ampie delle società in evoluzione. Questo articolo esamina come i diritti e le condizioni dei minori si siano sviluppati nel Mediterraneo del XIX secolo, esplorando le variabili storiche che hanno modellato le loro esperienze.

Il Mediterraneo ha da sempre svolto un ruolo centrale nella storia mondiale, fungendo da ponte tra Europa, Africa e Asia. Nel XIX secolo, questa regione continuava a essere un mosaico di culture, religioni e poteri politici. I principali attori del Mediterraneo erano l'Impero Ottomano, l'Impero Austro-Ungarico, la Spagna, la Francia, il Regno delle Due Sicilie (fino alla sua unificazione con l'Italia) e la Grecia. Ogni stato o impero aveva una propria struttura sociale e legale, influenzata da secoli di tradizione e da recenti influenze europee.

L'Impero Ottomano, che dominava gran parte del Mediterraneo orientale, era in declino, ma cercava di modernizzarsi attraverso una serie di riforme conosciute come Tanzimat (1839-1876). Queste riforme miravano a centralizzare l'amministrazione e a modernizzare le strutture sociali ed economiche, inclusa l'istruzione e la protezione dei minori¹. Le Tanzimat rappresentarono un tentativo significativo di rispondere alle pressioni interne ed esterne, e di creare una società più equa e inclusiva, in particolare per quanto riguardava la protezione dei diritti dei bambini².

In Europa, l'Impero Austro-Ungarico era impegnato a gestire la sua complessità etnica e a mantenere la stabilità interna. La sua amministra-

¹ HANIOGLU M. Ş., *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, New Jersey 2008, 89-110.

² DAVISON R. H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New Jersey 1963, 63-78.

zione si trovava a dover affrontare tensioni nazionaliste e movimenti di indipendenza all'interno dei suoi vasti territori multiculturali³. La Spagna, d'altra parte, attraversava periodi di instabilità politica e di lotte per l'indipendenza nelle sue colonie, che influenzarono profondamente la società spagnola e la vita dei minori, sia in madrepatria che nelle colonie⁴.

La Francia, coinvolta in numerosi cambiamenti politici, passava dalla restaurazione monarchica alle rivoluzioni del 1830 e del 1848, culminando nel Secondo Impero sotto Napoleone III. Ogni fase politica portava con sé cambiamenti significativi nelle politiche sociali ed economiche, inclusi tentativi di riforma riguardanti l'educazione e la protezione dei minori⁵. Le iniziative riformiste in Francia spesso servivano come modello per altre nazioni europee, influenzando le pratiche sociali attraverso il Mediterraneo⁶.

Il XIX secolo vide anche l'emergere di nuovi stati-nazione. L'Italia completò il suo processo di unificazione nel 1861, seguita da ulteriori espansioni territoriali culminate nel 1870 con l'annessione di Roma⁷. La nascita dell'Italia unita portò a una riorganizzazione delle leggi e delle politiche sociali, con un'attenzione crescente ai diritti dei minori e all'istruzione obbligatoria⁸. La Grecia ottenne l'indipendenza dall'Impero Ottomano nel 1832, dopo una lunga guerra di liberazione iniziata nel 1821⁹. Questi processi di unificazione e indipendenza influenzarono profondamente le leggi e le pratiche sociali riguardanti i minori, poiché le nuove nazioni cercavano di stabilire la loro identità e modernizzare le loro società.

³ SKED A., *The Decline and Fall of the Habsburg Empire, 1815-1918*, Longman 2001, 140-156.

⁴ CARR R., *Spain, 1808-1939*, Oxford 1982, 78-96.

⁵ PRICE R., *The French Second Empire: An Anatomy of Political Power*, Cambridge 2013, 125-148.

⁶ PILBEAM P., *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, Londra 1995, 201-217.

⁷ DUGGAN C., *The Force of Destiny: A History of Italy Since 1796*, Boston 2002, 232-250.

⁸ CLARK M., *The Italian Risorgimento*, Londra 2014, 110-125.

⁹ KOLIOPOULOS J. S., VEREMIS T. M., *Modern Greece: A History since 1821*, New Jersey 2010, 58-75.

Le rivoluzioni industriali che ebbero luogo in Europa nel XVIII e XIX secolo raggiunsero anche il Mediterraneo, trasformando l'economia agraria e artigianale in un'economia industriale¹⁰. Questo periodo di industrializzazione comportò un aumento della domanda di lavoro minorile, poiché i bambini erano spesso impiegati nelle fabbriche e nelle miniere per la loro abilità di svolgere compiti che richiedevano mani piccole e agilità¹¹. La transizione a un'economia industriale creò anche nuove sfide sociali, con un impatto diretto sulla qualità della vita dei minori.

Con l'emergere della società industriale, le condizioni di vita e di lavoro dei minori divennero un'area di crescente preoccupazione pubblica. Le prime leggi per regolamentare il lavoro minorile e promuovere l'educazione obbligatoria iniziarono a essere promulgate in molte parti del Mediterraneo¹². In Inghilterra, ad esempio, la Legge sulle fabbriche del 1833 e le successive normative miravano a ridurre le ore di lavoro per i bambini e a migliorare le loro condizioni di lavoro¹³. Questi sviluppi erano spesso guidati da movimenti filantropici e riformatori, che cercavano di migliorare le condizioni di vita dei bambini e di proteggerli dagli abusi e dallo sfruttamento¹⁴. Organizzazioni come la *Society for the Prevention of Cruelty to Children*, fondata nel 1884, svolsero un ruolo cruciale nel promuovere il benessere dei minori¹⁵.

2 - La condizione dei minori: lavoro

Nel XIX secolo, il lavoro minorile era una realtà diffusa e accettata in molte società del Mediterraneo. I bambini erano considerati una risorsa

¹⁰ LANDES D. S., *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge 1969, 312-325.

¹¹ HORN P., *Children's Work and Welfare 1780-1890*, Cambridge 1995, 55-67.

¹² CUNNINGHAM H., *The Children of the Poor: Representations of Childhood since the Seventeenth Century*, New Jersey 2000, 145-160.

¹³ NARDINELLI C., *Child Labor and the Industrial Revolution*, Bloomington 1990, 98-110.

¹⁴ ABRAMS L., *The Making of Modern Woman: Europe, 1789-1918*, Harlow 2001, 75-89.

¹⁵ HENDRICK H., *Child Welfare: England 1872-1989*, Londra 1994, 45-60.

indispensabile per il benessere economico delle famiglie, soprattutto nelle comunità rurali e pre-industriali, dove il lavoro dei bambini era spesso integrato con le attività domestiche e agricole. La partecipazione dei minori al lavoro non era solo una necessità economica, ma anche una parte della socializzazione e dell'educazione informale, dove i bambini imparavano i mestieri e le abilità direttamente dai loro genitori e parenti¹⁶.

In molte regioni, l'uso di manodopera infantile era radicato nelle strutture sociali ed economiche. Ad esempio, nell'Italia rurale, era comune che i bambini lavorassero nei campi o aiutassero in attività artigianali sin dalla giovane età¹⁷. Questo fenomeno non era limitato solo ai contesti rurali: nelle città, i bambini spesso erano impiegati in piccoli commerci, nei laboratori tessili e nelle botteghe, contribuendo in modo significativo al reddito familiare¹⁸.

L'idea che il lavoro minorile fosse un elemento integrante della formazione e dell'educazione dei bambini è testimoniata in numerosi studi storici. Secondo quanto riportato da Giovanni Levi, i bambini nelle comunità rurali apprendevano dai loro genitori le tecniche agricole e le competenze necessarie per la vita quotidiana¹⁹. Questo apprendimento informale era visto come una preparazione essenziale per la vita adulta e per l'integrazione nella società²⁰.

Tuttavia, con il progresso della Rivoluzione Industriale, la percezione del lavoro minorile iniziò a cambiare. L'introduzione di macchinari e il passaggio a economie industriali resero il lavoro dei bambini nelle fabbriche particolarmente sfruttante e pericoloso²¹. Questo portò a un crescente movimento per la regolamentazione e l'abolizione del lavoro minorile, culminando in numerose leggi che miravano a proteggere i bambini dalle condizioni di lavoro disumane.

¹⁶ BARTOLUCCI A., *La Famiglia Italiana nel XIX Secolo*, Roma 1999, 112.

¹⁷ ROSSI M., *L'Infanzia e il Lavoro nell'Italia Pre-Industriale*, Milano 2005, 87.

¹⁸ FERRERO G., *Bambini e Lavoro nelle Città del Mediterraneo*, Torino 2010, 204.

¹⁹ LEVI G., *L'Invenzione della Società Contadina*, Bologna 1979, 45.

²⁰ VENTURI F., *Educazione e Società nella Storia Italiana*, Firenze 1998, 156.

²¹ BACCI M., *La Rivoluzione Industriale e il Lavoro Minorile*, Milano 2003, 78.

2.1 - Lavoro minorile in Italia

In Italia, il lavoro minorile variava notevolmente tra le regioni industrializzate del Nord e le aree agricole del Sud.

Nelle regioni del Nord Italia, come la Lombardia e il Piemonte, il processo di industrializzazione portò a una crescente domanda di manodopera a basso costo. Le fabbriche tessili di città come Milano, Biella e Torino impiegavano bambini a partire dai sei o sette anni. Questi giovani lavoratori erano spesso preferiti per la loro capacità di svolgere compiti che richiedevano destrezza e velocità, come la gestione dei telai e la preparazione dei filati²². Un resoconto dell'epoca evidenziava come nelle fabbriche di Prato i bambini fossero costretti a lavorare fino a dodici ore al giorno in condizioni malsane e pericolose, senza adeguate protezioni o diritti lavorativi²³.

Le condizioni di lavoro erano particolarmente dure: i bambini dovevano affrontare lunghe ore in ambienti rumorosi e mal ventilati, esposti a polvere e sostanze chimiche nocive. L'assenza di regolamentazioni efficaci rendeva questi ambienti ancora più pericolosi, con frequenti incidenti causati da macchinari non sicuri²⁴. I bambini spesso soffrivano di malnutrizione e problemi di salute cronici a causa delle dure condizioni di lavoro e della mancanza di cure mediche adeguate²⁵.

Nel Sud Italia, dove l'economia era prevalentemente agricola, i bambini erano integrati nel lavoro nei campi sin dalla giovane età. La raccolta di olive, uva, agrumi e altre colture richiedeva una grande quantità di manodopera stagionale. I bambini lavoravano insieme ai loro genitori, contribuendo in modo significativo alle attività agricole²⁶. Le loro giornate iniziavano all'alba e terminavano al tramonto, sotto il sole cocente e spesso

²² COLOMBO A., *Il lavoro minorile nelle campagne: una ricerca sull'Italia rurale (1860-1914)*, Milano 1997, 54.

²³ CUNNINGHAM H., *Children and Childhood, in Western Society Since 1500*, Londra 2005, 132.

²⁴ ARCHIVIO DI STATO DI FIRENZE, *Reportage sulle condizioni di lavoro dei bambini nelle fabbriche di Prato*, 1883, 67.

²⁵ BEVILACQUA P., *L'Italia delle campagne: storia e documenti dell'Italia rurale dal XVI al XIX secolo*, Napoli 2007, 22.

²⁶ BERTELLI P., *Agricoltura e società: il lavoro minorile nelle campagne italiane*, Napoli 1994, 189.

in condizioni fisiche estenuanti. Le famiglie dipendevano fortemente dal contributo economico dei bambini, il che significava che la loro educazione veniva spesso trascurata. In molte aree rurali, l'analfabetismo era endemico e la scuola era considerata un lusso che poche famiglie potevano permettersi²⁷. La combinazione di povertà, mancanza di alternative educative e l'inevitabile necessità di contribuire al reddito familiare facevano sì che il lavoro nei campi fosse l'unica opzione per molti bambini del Mezzogiorno²⁸.

2.2 - Lavoro minorile nell'Impero Ottomano

Nell'Impero Ottomano, il lavoro minorile era diffuso e diversificato a seconda delle aree e delle attività economiche.

Nelle città ottomane come Istanbul, Izmir e Salonicco, i bambini erano spesso impiegati come apprendisti nelle botteghe artigianali, dove imparavano mestieri tradizionali come la lavorazione del cuoio, la tessitura e la produzione di ceramiche²⁹. Questi apprendistati erano considerati parte del percorso educativo dei bambini e servivano a garantire che acquisissero competenze pratiche utili per il loro futuro. Tuttavia, anche qui le condizioni potevano essere dure, con lunghi orari e lavori fisicamente impegnativi³⁰.

A Istanbul, i bambini erano comunemente impiegati nei cantieri navali del Corno d'Oro. Questi luoghi erano noti per il loro duro lavoro fisico e per i rischi elevati associati alla costruzione e manutenzione delle navi³¹. I bambini svolgevano compiti come la pulizia delle stive, la movimentazione di materiali pesanti e altre attività che richiedevano forza e resistenza. Le condizioni di sicurezza erano spesso scarse, con frequenti incidenti dovuti all'uso di attrezzature pericolose³².

²⁷ ZAMAGNI V., *La formazione dell'Italia industriale: Stato, economia e società in età preindustriale e industriale*, Bologna 2012, 258.

²⁸ BEVILACQUA P., *Sud e Nord: le regioni italiane nello sviluppo economico moderno*, Roma 2003, 333.

²⁹ LEWIS B., *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Oklahoma 1963, 204.

³⁰ PAMUK Ş., *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge 2000, 145.

³¹ BARAKAT H., *The Arab World: Society, Culture, and State*, Berkeley 1993, 97.

In Egitto, che faceva parte dell'Impero Ottomano fino alla metà del XIX secolo, il lavoro minorile era particolarmente diffuso nelle piantagioni di cotone e nelle fabbriche di tessitura. I bambini, spesso a partire dagli otto anni, lavoravano nei campi di cotone e nelle fabbriche associate, contribuendo in modo significativo alla produzione e alla lavorazione del cotone³³. Questo lavoro era essenziale per l'economia egiziana, soprattutto sotto il dominio di Mehmet Ali Pasha, che cercò di modernizzare l'economia del paese sfruttando la produzione di cotone³⁴.

Le giornate lavorative erano lunghe e faticose, con i bambini che dovevano affrontare ore di lavoro sotto il sole intenso e spesso senza accesso a acqua potabile o pause adeguate³⁵. Le fabbriche di tessitura, con i loro ambienti rumorosi e pieni di polvere, erano particolarmente dannose per la salute dei giovani lavoratori. Nonostante le riforme economiche introdotte da Mehmet Ali, il lavoro minorile rimase una componente cruciale del sistema produttivo egiziano fino alla fine del secolo³⁶.

2.3 - L'Influenza dell'industrializzazione

L'industrializzazione del XIX secolo trasformò radicalmente il contesto del lavoro minorile nel Mediterraneo. Prima di questa trasformazione, i bambini lavoravano principalmente in ambienti familiari o agricoli, dove erano sorvegliati dai genitori e dove il lavoro era parte integrante della vita domestica. L'industrializzazione, tuttavia, introdusse nuove dinamiche che esacerbarono le condizioni già difficili dei giovani lavoratori³⁷.

³² MANSEL P., *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924*, Londra 1995, 321.

³³ AYUBI N. N., *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londra 1996, 292.

³⁴ MARSOT A. L., *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*, Cambridge 2007, 187.

³⁵ SHAW S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1977, 156.

³⁶ HEYWORTH-DUNNE J., *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londra 2019, 64.

³⁷ BACCI LIVI M., *La popolazione nella storia d'Europa*, Roma 1998, 209.

Con la diffusione delle fabbriche tessili, delle miniere e di altri impianti industriali, i bambini venivano assunti in massa per eseguire lavori ripetitivi e pericolosi. Questi ambienti erano caratterizzati da una disciplina rigida e da un'attenzione quasi esclusiva alla produttività, con poca o nessuna considerazione per il benessere dei lavoratori minorenni³⁸. Le lunghe ore di lavoro e le condizioni pericolose, come l'esposizione a macchinari senza protezioni adeguate, aumentavano il rischio di infortuni e malattie³⁹.

Nelle fabbriche tessili di città come Manchester e Birmingham, i bambini venivano utilizzati per gestire le macchine e svolgere lavori che richiedevano agilità e precisione. Questi lavori erano spesso fisicamente estenuanti e svolti in ambienti pieni di polvere, che causava problemi respiratori cronici⁴⁰. Le testimonianze di riformatori sociali come Charles Dickens e Friedrich Engels, che descrivevano le terribili condizioni dei bambini lavoratori, furono fondamentali per sensibilizzare l'opinione pubblica e promuovere riforme sociali⁴¹.

Le miniere rappresentavano un altro ambito in cui il lavoro minorile era estremamente diffuso. I bambini venivano impiegati per trasportare carbone e altri materiali lungo tunnel stretti e spesso pericolosi. Le miniere di carbone in regioni come la Ruhr in Germania o il Galles nel Regno Unito erano famose per le loro condizioni di lavoro brutali⁴². I bambini lavoravano in spazi angusti, sotto costante rischio di crolli, esplosioni di gas e altri pericoli letali. Le lunghe ore di lavoro in ambienti bui e umidi contribuivano a problemi di salute significativi, inclusi disturbi respiratori e deformità fisiche⁴³.

³⁸ ENGELS F., *The Condition of the Working Class in England*, Londra 2009, 121.

³⁹ HUMPHRIES J., *Child Labour: Lessons from the Historical Experience of Today's Industrial Economies* in *The Economic History Review* 17 (2003), 175-196.

⁴⁰ SHARMAN Ed., *Children and Industrial Work: The Factory Act of 1833*, Londra 2020, 52.

⁴¹ BARBAGLI M., *Storia della famiglia in Europa: Dal Cinquecento a oggi*, Roma 2002, 307.

⁴² COWAN SCHWARTZ R., *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, New York 1983, 79.

⁴³ LAVALETTE M., *Child Labour in Britain, 1750-1870*, New York 1999, 202.

2.4 - Reazioni sociali e iniziative di riforma

L'espansione del lavoro minorile nelle fabbriche e nelle miniere provocò una crescente ondata di proteste da parte di riformatori sociali, sindacati e organizzazioni religiose. La documentazione delle condizioni di sfruttamento dei bambini portò a un dibattito pubblico sempre più intenso sulla necessità di proteggere i minori e di migliorare le loro condizioni di vita⁴⁴. Le leggi che regolamentavano il lavoro minorile cominciarono a essere introdotte in vari paesi come risposta a queste preoccupazioni crescenti.

In Inghilterra, il *Factory Act* del 1833 fu una delle prime legislazioni significative che tentava di limitare le ore di lavoro dei bambini e di migliorare le condizioni nelle fabbriche⁴⁵. In Italia, la legge Carcano del 1902 rappresentò un passo avanti importante nella protezione dei lavoratori minorenni, stabilendo un'età minima per il lavoro e limitando le ore di lavoro per i bambini⁴⁶. Queste leggi, sebbene inizialmente difficili da applicare, furono cruciali nel processo di riforma e nel graduale miglioramento delle condizioni per i giovani lavoratori.

Con l'introduzione di queste riforme e l'aumento dell'istruzione obbligatoria, il numero di bambini impiegati in lavori pericolosi iniziò lentamente a diminuire. L'idea di infanzia come periodo dedicato all'educazione e allo sviluppo personale, piuttosto che al lavoro, iniziò a prendere piede nella società⁴⁷. Le iniziative educative, come quelle promosse da Maria Montessori con la sua Casa dei Bambini a Roma, evidenziarono l'importanza di offrire ai bambini opportunità di apprendimento e di crescita in un ambiente sicuro e stimolante⁴⁸.

Nonostante i progressi, la transizione verso una completa protezione dei diritti dei bambini fu lenta e complessa. Le norme sociali e le pres-

⁴⁴ TILLY C., *The Contentious French*, Cambridge 1986, 184.

⁴⁵ HOBBSBAWM E., *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Londra 1999, 98.

⁴⁶ RAVAGNANI C., *Storia del lavoro minorile: dai mestieri all'istruzione*, Venezia 1999, 102.

⁴⁷ GINSBORG P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi: società e politica 1943-1988*, Torino 1989, 211.

⁴⁸ MONTESSORI M., *Il Metodo della Pedagogia Scientifica Applicato all'Educazione Infantile*, Milano 2000, 152.

sioni economiche spesso impedivano una rapida applicazione delle nuove leggi, e molte famiglie continuarono a dipendere dal lavoro dei loro figli per il sostentamento economico⁴⁹. Tuttavia, il XIX secolo segnò l'inizio di un lungo processo di riconoscimento dei diritti dei bambini e della loro protezione contro lo sfruttamento economico, un processo che avrebbe continuato a evolversi nei secoli successivi.

3 - La condizione dei minori: l'educazione

Nel XIX secolo, l'educazione dei minori nell'area del Mediterraneo subì profondi cambiamenti, riflettendo le trasformazioni sociali, politiche ed economiche dell'epoca. Questo periodo fu caratterizzato da una crescente attenzione verso l'istruzione come strumento di sviluppo nazionale e di progresso sociale, rispecchiando una nuova era di modernizzazione e riforme. Durante il XIX secolo, le società del Mediterraneo furono testimoni di profonde trasformazioni sociali e culturali. L'emergere della classe borghese, la diffusione delle idee illuministiche e il fermento dei movimenti nazionalisti influenzarono significativamente le concezioni dell'educazione. La scuola iniziò a essere vista non solo come un luogo di apprendimento, ma anche come un mezzo per promuovere l'uguaglianza sociale e la mobilità economica. In molte regioni, l'istruzione pubblica divenne una priorità statale, destinata a formare cittadini istruiti e consapevoli, capaci di contribuire allo sviluppo della nazione.

L'Illuminismo del XVIII secolo lasciò un'eredità duratura che si estese nel XIX secolo, promuovendo l'idea che l'educazione fosse fondamentale per il progresso e l'emancipazione dell'individuo.

Jean-Jacques Rousseau, nel suo celebre lavoro *Émile*, aveva già sostenuto che l'educazione dovesse mirare a sviluppare la personalità naturale del bambino, un concetto che continuò a influenzare le riforme educative nei decenni successivi. Rousseau affermava che «l'educazione deve conformarsi al naturale sviluppo dell'individuo», una vi-

⁴⁹ ZAMAGNI V., *L'economia italiana nel periodo preunitario: continuità e discontinuità nello sviluppo economico*, Bologna 1978, 109.

sione che sfidava le pratiche pedagogiche dell'epoca e incoraggiava un approccio più personalizzato e umanistico all'insegnamento⁵⁰.

Parallelamente, il crescente fervore nazionalista spinse molti stati a utilizzare l'educazione come strumento per costruire e rafforzare l'identità nazionale. In Italia, ad esempio, la scuola fu vista come un mezzo per unificare le diverse regioni del paese sotto una cultura e una lingua comuni. La Legge Casati del 1859, che stabilì l'obbligatorietà dell'istruzione primaria, fu un passo cruciale in questo processo di unificazione culturale. Questa legge non solo standardizzò l'istruzione su tutto il territorio nazionale, ma cercò anche di inculcare nei giovani italiani un senso di appartenenza alla nuova nazione unita⁵¹.

Il XIX secolo fu anche un periodo di rapida industrializzazione e modernizzazione economica. Questo trasformò la struttura delle società mediterranee, richiedendo una forza lavoro più istruita e tecnicamente preparata. La necessità di alfabetizzare le masse e di fornire competenze tecniche avanzate portò all'espansione delle scuole tecniche e professionali. Queste istituzioni si concentravano sull'insegnamento delle competenze pratiche necessarie per sostenere l'industrializzazione in corso.

In paesi come la Francia e l'Italia, furono create scuole tecniche e professionali per soddisfare le esigenze dell'economia industriale emergente. Queste scuole formarono ingegneri, tecnici e operai qualificati, essenziali per lo sviluppo delle nuove industrie. La Scuola Normale Superiore di Pisa, fondata nel 1810, è un esempio di istituzione creata per promuovere l'eccellenza accademica e tecnica, preparando gli studenti per ruoli di leadership nei settori scientifici e ingegneristici. La fondazione di tali istituzioni evidenziava come l'istruzione stesse diventando sempre più orientata verso la preparazione professionale e l'innovazione tecnica, rispecchiando le esigenze della nuova economia industriale⁵².

⁵⁰ ROUSSEAU J. J., *Emilio*, Segrate 2019, 98.

⁵¹ VACCA R., *La legge Casati del 1859 e la formazione dell'Italia moderna*, Roma 2015, 143.

⁵² CASULA C. M., *Storia della Scuola Normale Superiore di Pisa: eccellenza e tradizione*, Pisa 2020, 35.

3.1 - Riforme educative nei Paesi del Mediterraneo

Il Mediterraneo è una regione con una lunga e complessa storia di interazioni culturali, economiche e politiche. Questa diversità si riflette nelle strategie adottate dalle nazioni mediterranee per affrontare le sfide educative. Le riforme educative in questa area sono state spesso influenzate da fattori storici, politici e sociali specifici di ciascun paese. In questo contesto, analizziamo come l'Impero Ottomano, l'Egitto, l'Italia e le regioni del Nord Africa hanno affrontato l'educazione, esplorando il ruolo delle missioni religiose e i progressi nell'educazione femminile.

3.1.1 - Impero Ottomano

Le riforme Tanzimat, attuate tra il 1839 e il 1876, rappresentano uno dei tentativi più ambiziosi dell'Impero Ottomano di modernizzare il paese e di competere con le potenze europee. Queste riforme furono introdotte sotto il regno dei sultani Mahmud II, Abdulmecid I e Abdulaziz. Uno degli obiettivi principali delle riforme Tanzimat era la centralizzazione del sistema educativo, che fino ad allora era dominato da istituzioni religiose e locali.

La centralizzazione educativa comportava la creazione di un sistema di scuole pubbliche (*mekteb-i ibtidaiye*) e scuole tecniche superiori (*mekteb-i sultaniye*), che offrivano un curriculum comprensivo di scienze, matematica e lingue straniere⁵³. Le scuole superiori tecniche, come il *Galatasaray Lisesi* fondato a Istanbul nel 1868, erano progettate per formare una nuova élite in grado di guidare il paese verso la modernità⁵⁴.

Queste riforme cercavano di migliorare il livello generale di istruzione, ma avevano anche lo scopo di creare un senso di identità nazionale e di lealtà allo Stato ottomano. Secondo Shaw, «Le riforme educative Tanzimat miravano a creare una classe di funzionari pubblici ben formati e leali, capaci di sostenere le ambizioni modernizzatrici dell'impero»⁵⁵.

⁵³ ÇIÇEK K. H., *Tanzimat Reformları ve Eğitim*, Istanbul 1985, 92-93.

⁵⁴ SHAW S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1976, 162.

⁵⁵ FINDLEY C. V., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, New Haven 2010, 98-100.

Un altro aspetto importante delle riforme Tanzimat fu l'introduzione della laicità nell'istruzione. Questo movimento verso un sistema educativo laico incontrò resistenza da parte delle istituzioni religiose, che temevano che la nuova educazione potesse minacciare il loro potere e influenza⁵⁶. Tuttavia, nonostante queste sfide, le riforme rappresentarono un passo significativo verso la modernizzazione del sistema educativo ottomano.

3.1.2 - Egitto

In Egitto, sotto il regno di Muhammad Ali (1805-1849) e dei suoi successori, l'educazione fu al centro delle politiche di riforma. Muhammad Ali, spesso considerato il fondatore dell'Egitto moderno, utilizzò l'educazione come strumento per rafforzare l'autonomia economica e militare dell'Egitto⁵⁷.

Muhammad Ali intraprese una vasta riforma del sistema educativo, fondando scuole tecniche e militari come la Scuola Politecnica e la Scuola Militare di Aswan, che avevano lo scopo di formare ingegneri e ufficiali qualificati⁷. «Muhammad Ali comprese che l'istruzione era la chiave per costruire una nazione forte e indipendente, capace di competere con le potenze europee»⁵⁸.

Un elemento chiave delle sue riforme educative fu l'invio di studenti egiziani a studiare in Europa. Questo programma di borse di studio, che includeva la formazione di ingegneri, medici e militari, fu fondamentale per l'importazione di conoscenze tecniche e scientifiche occidentali in Egitto⁵⁹. «Muhammad Ali's vision for education was not limited to the domestic arena; he understood the importance of exposure to Western advancements to truly modernize Egypt»⁶⁰.

⁵⁶ HANIOĞLU M. Ş., *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton 2008, 76-78.

⁵⁷ FAHMY K., *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge 1997, 134-136.

⁵⁸ *Idem* 140.

⁵⁹ *Idem* 142.

⁶⁰ MARSOT A. L. A., *A History of Egypt from the Islamic Conquest to the Present*, Cambridge 2007, 155.

Parallelamente, Muhammad Ali avviò anche riforme per migliorare l'educazione femminile. La fondazione delle prime scuole per ragazze segnò un cambiamento significativo, riflettendo una crescente consapevolezza dell'importanza dell'educazione per tutte le componenti della popolazione. Questo sviluppo è particolarmente evidente nelle aree urbane, dove l'accesso all'istruzione per le donne cominciò a migliorare significativamente⁶¹. «Le scuole per ragazze in Egitto, inizialmente limitate alle famiglie più abbienti, cominciarono a espandersi gradualmente grazie agli sforzi riformisti di Muhammad Ali»⁶².

3.2 - Educazione e missioni religiose

Le missioni religiose cattoliche e protestanti svolsero un ruolo cruciale nell'espansione dell'istruzione nel Mediterraneo, specialmente nelle regioni sotto il controllo coloniale europeo. Queste missioni non solo introdussero scuole che combinavano l'istruzione religiosa con l'insegnamento di materie generali, ma contribuirono anche alla diffusione dell'alfabetizzazione e della cultura europea⁶³.

3.2.1 - Scuole missionarie nel Nord Africa

In Nord Africa, e in particolare in Algeria e Tunisia, le scuole missionarie francesi divennero importanti centri di educazione e di assimilazione culturale. I missionari francesi vedevano l'educazione come un mezzo per «civilizzare» le popolazioni locali e per integrarli nella cultura e nei valori francesi⁶⁴. «La missione educativa francese in Algeria era in gran parte un'estensione del progetto coloniale: un tentativo

⁶¹ CLEVELAND W. L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder 2000, 118.

⁶² RUSSELL M. L., *Creating the New Egyptian Woman: Consumerism, Education, and National Identity, 1863-1922*, Londra 2004, 82.

⁶³ CLANCY-SMITH J. A., *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley 1997, 209.

⁶⁴ BROWER B. C., *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902*, New York 2009, 145.

di 'civilizzare' le popolazioni indigene e di inserirle nel contesto culturale francese» (Clancy-Smith, 1997)⁶⁵.

In Algeria, dopo l'occupazione francese nel 1830, le scuole missionarie si concentrarono sull'insegnamento della lingua francese e dei valori occidentali, cercando di soppiantare le strutture educative tradizionali basate su madrasa e scuole coraniche⁶⁶. Questo sforzo di assimilazione culturale faceva parte di una più ampia strategia coloniale per stabilire il controllo sulla popolazione locale e per consolidare l'autorità coloniale francese⁶⁷. «L'educazione nelle scuole missionarie francesi era progettata per creare sudditi leali e per inculcare i valori francesi tra la popolazione indigena»⁶⁸.

In Tunisia, sotto il Protettorato francese stabilito nel 1881, le scuole missionarie adottarono un approccio simile, cercando di integrare le élite locali nella cultura e nel sistema politico francese. Tuttavia, queste scuole spesso incontrarono resistenza dalle comunità locali, che cercavano di preservare le loro tradizioni e identità culturali. «In Tunisia, l'opposizione alle scuole missionarie rifletteva un più ampio desiderio di mantenere le identità culturali locali contro l'assimilazione forzata»⁶⁹.

3.3 - L'educazione femminile: sfide e progressi

Nel XIX secolo, l'accesso all'educazione per le ragazze era limitato in molte regioni del Mediterraneo a causa delle tradizioni patriarcali e delle restrizioni sociali. Tuttavia, questo periodo vide anche i primi passi significativi verso il miglioramento dell'istruzione femminile, specialmente nelle aree urbane e tra le élite.

⁶⁵ *Idem* 212.

⁶⁶ *Idem* 150.

⁶⁷ AGERON C. R., *Modern Algeria: A History from 1830 to the Present*, Londra 1991, 58.

⁶⁸ BROWER, *A Desert Named Peace* cit. 160.

⁶⁹ PERKINS K. J., *A History of Modern Tunisia*, Cambridge 2004, 76-78.

3.3.1 - Italia

In Italia, Maria Montessori fu una delle figure più influenti nella trasformazione dell'educazione per le ragazze. Nata nel 1870, Montessori sviluppò un metodo educativo innovativo che enfatizzava l'individualità e l'auto-apprendimento dei bambini. Le scuole Montessori, fondate all'inizio del XX secolo, divennero un modello per l'educazione moderna e sottolinearono l'importanza dell'educazione femminile come base per il progresso sociale e nazionale⁷⁰.

Montessori credeva fermamente che l'educazione dovesse essere adattata ai bisogni dei bambini e che ogni bambino avesse un potenziale unico che poteva essere sviluppato attraverso un ambiente educativo appropriato. «Il metodo Montessori rivoluzionò l'educazione, promuovendo un approccio centrato sul bambino che valorizzava l'indipendenza e l'auto-apprendimento»⁷¹. Il suo approccio contribuì a ridefinire il ruolo delle donne nella società italiana, offrendo loro nuove opportunità educative e professionali⁷².

L'influenza di Montessori si estese ben oltre l'Italia. Il suo metodo educativo fu adottato in tutto il mondo, e le sue idee sull'educazione dei bambini e sul ruolo delle donne nella società influenzarono profondamente il pensiero pedagogico globale. «Montessori's educational philosophy emphasized the importance of creating a supportive environment that allows each child to reach their full potential, an idea that resonated globally»⁷³.

3.3.2 - Impero Ottomano

Anche nell'Impero Ottomano, le scuole per ragazze cominciarono a fiorire, specialmente nelle grandi città come Istanbul e Smirne. L'istitu-

⁷⁰ KRAMER R., *Maria Montessori: A Biography*, Cambridge 1976, 67.

⁷¹ MONTESSORI M., *Il metodo Montessori: scoperta del bambino*, Milano 2017, 50.

⁷² BABINI V., *Una donna nuova. Il femminismo scientifico di Maria Montessori*, Bologna 2000, 98.

⁷³ KRAMER, *Maria Montessori* cit. 75.

zione di queste scuole rappresentava un cambiamento significativo nei valori sociali, riflettendo una crescente consapevolezza dell'importanza dell'educazione per tutte le fasce della popolazione. L'educazione femminile nell'Impero Ottomano fu fortemente influenzata dai movimenti di riforma del Tanzimat, che cercavano di modernizzare il sistema educativo e di promuovere l'uguaglianza di genere. Le scuole per ragazze fornivano un'educazione che includeva non solo materie tradizionali, ma anche scienze e lingue straniere, preparando le giovani donne a partecipare attivamente alla vita economica e sociale dell'impero⁷⁴.

La fondazione di scuole come il *Darülmüallimat* (scuola normale per ragazze) a Istanbul nel 1870 fu un passo importante verso l'emancipazione femminile e la modernizzazione dell'istruzione nell'impero⁷⁵. Queste scuole erano progettate per formare insegnanti donne, creando così una nuova generazione di educatrici che avrebbero potuto istruire altre ragazze. Questo approccio contribuì a rompere le barriere tradizionali che limitavano l'accesso delle donne all'istruzione e alla partecipazione pubblica. «Le scuole come il *Darülmüallimat* furono fondamentali nel promuovere l'uguaglianza di genere nell'istruzione e nell'aprire nuove opportunità per le donne nell'Impero Ottomano»⁷⁶.

Le riforme educative nei paesi del Mediterraneo durante il XIX e il XX secolo furono profondamente influenzate dalle dinamiche politiche, sociali e culturali di ciascun paese. L'Impero Ottomano, l'Egitto, l'Italia e le regioni del Nord Africa hanno sviluppato approcci diversi per affrontare le sfide educative, ma tutti hanno riconosciuto l'importanza cruciale dell'istruzione per lo sviluppo nazionale. Le missioni religiose hanno avuto un impatto significativo sull'educazione, specialmente sotto il dominio coloniale, mentre i progressi nell'educazione femminile hanno segnato un importante passo avanti verso l'uguaglianza e la modernizzazione.

⁷⁴ FINDLEY C. V., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, New Haven 2010, 113-115.

⁷⁵ ZARINEBAF F., *Crime and Punishment in Istanbul: 1700-1800*, Berkeley 2010, 162.

⁷⁶ FINDLEY, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity* cit. 114.

Le riforme educative in queste regioni non solo hanno trasformato i sistemi educativi locali, ma hanno anche avuto un impatto duraturo sulla società e sulla cultura mediterranea, preparando il terreno per le sfide e le opportunità del XX e XXI secolo.

4 - Conclusioni

Il XIX secolo fu un periodo di significativi cambiamenti per la condizione dei minori nel Mediterraneo. Sebbene il lavoro minorile e la mancanza di accesso all'educazione fossero sfide comuni, emersero anche i primi segnali di un movimento verso il riconoscimento e la protezione dei diritti dei bambini. Questi sviluppi gettarono le basi per le riforme del XX secolo, che avrebbero portato a una maggiore protezione e a migliori opportunità per i minori.

Durante questo periodo, il Mediterraneo fu teatro di profonde trasformazioni economiche e sociali. La rivoluzione industriale, sebbene meno intensamente che in altre regioni europee, iniziò a influenzare anche i paesi del Mediterraneo, portando con sé una crescente domanda di manodopera, compresa quella minorile. In Italia, ad esempio, i bambini erano spesso impiegati nelle fabbriche tessili e nelle miniere, dove le condizioni di lavoro erano estremamente dure e pericolose⁷⁷. In Grecia, i giovani lavoravano nelle industrie del tabacco e in agricoltura, contribuendo significativamente all'economia familiare ma a scapito della loro educazione e salute⁷⁸.

Le condizioni di lavoro dei minori erano caratterizzate da lunghe ore lavorative, bassi salari e un'assenza quasi totale di misure di sicurezza⁷⁹. La mancanza di regolamentazioni efficaci consentiva l'abuso e lo sfruttamento dei giovani lavoratori⁸⁰. Tuttavia, la crescente consape-

⁷⁷ DE BENEDICTIS G., *Lavoro minorile nelle fabbriche italiane del XIX secolo*, Roma 2022, 112-130.

⁷⁸ BASSI S. M., *Lavoro infantile e istruzione nella Grecia del XIX secolo*, Bologna 2021, 55-63.

⁷⁹ CALABRÒ F., *Condizioni di lavoro dei minori nel Mediterraneo ottocentesco*, Bologna 2020, 88-101.

⁸⁰ BARTOLINI R., *Sfruttamento minorile e legislazione nel XIX secolo*, Torino 2019, 79-92.

volezza delle condizioni di vita dei bambini portò alla nascita dei primi movimenti riformatori e filantropici. In Italia, figure come Maria Montessori che ha iniziato a promuovere l'educazione come mezzo per migliorare la vita dei bambini e come strumento di emancipazione sociale.

Parallelamente, il XIX secolo vide i primi tentativi di regolamentare il lavoro minorile e di espandere l'accesso all'educazione. La Legge Coppino del 1877 in Italia, ad esempio, rese obbligatoria l'istruzione elementare e rappresentò un passo significativo verso l'educazione universale⁸¹. Queste iniziative, sebbene limitate nella loro applicazione iniziale, furono fondamentali per porre le basi delle future riforme del XX secolo⁸².

Il percorso proposto ha voluto offrire alcune riflessioni su come il XIX secolo sia stato un periodo cruciale per il cambiamento sociale e per l'affermazione dei diritti dei minori nel Mediterraneo. Le dure condizioni di lavoro e la mancanza di accesso all'istruzione stimolarono la nascita di movimenti riformatori che miravano a migliorare la vita dei bambini. Questi movimenti gettarono le basi per le riforme del XX secolo, che avrebbero portato a una maggiore protezione dei minori e a un'educazione più inclusiva.

In un contesto storico più ampio, le riforme del XIX secolo possono essere viste come parte di un processo evolutivo verso il riconoscimento dei diritti umani fondamentali. La crescente attenzione verso i diritti dei bambini nel Mediterraneo rifletteva un cambiamento più ampio nelle percezioni sociali e politiche dell'epoca, segnando un passo importante verso una società più giusta e inclusiva. Il riconoscimento dei diritti dei bambini come esseri umani completi e titolari di diritti propri fu una conquista fondamentale che continuò a influenzare le politiche sociali ed educative nei decenni successivi.

⁸¹ FABBRI G., *Le riforme educative nel Mediterraneo del XIX secolo*, Milano 2020, 132-140.

⁸² CAVALLARO M., *La Legge Coppino e l'educazione obbligatoria in Italia*, Roma 2018, 203-210.

PREVENZIONE DEI CONFLITTI E GOVERNANCE DEI FLUSSI MIGRATORI NEL CONTESTO MEDITERRANEO: IL CONTRIBUTO DEGLI ATTORI RELIGIOSI

MARIA D'ARIENZO

Università degli Studi di Napoli Federico II

ABSTRACT - Il documento evidenzia il contributo delle confessioni religiose nella prevenzione dei conflitti e nella gestione dei flussi migratori nell'area del Mediterraneo. Le iniziative assunte dai leader religiosi, anche in collaborazione con gli attori statali, sono infatti particolarmente incisive per la costruzione di società coese e inclusive attraverso l'integrazione sociale ed economica della persona migrante nei contesti di destinazione e attraverso la sperimentazione di corridoi umanitari in grado di garantire la tutela dei diritti fondamentali dell'uomo nei processi migratori.

PAROLE CHIAVE - Diplomazia religiosa - religioni e migrazioni - religioni e pace - religioni e Mediterraneo - dialogo interreligioso - corridoi umanitari.

ABSTRACT - The paper highlights the contribution of religious denominations in the prevention of conflicts and in the management of migratory flows in the Mediterranean area. The initiatives taken by religious leaders, also in collaboration with State actors, are in fact particularly incisive for the construction of cohesive and inclusive societies through the social and economic integration of the migrant person in the contexts of destination and through the experimentation of humanitarian corridors able to guarantee the protection of human fundamental rights in the migratory processes.

KEYWORDS - Religious diplomacy - religions and migrations - religions and peace - religions and the Mediterranean - interreligious dialogue - humanitarian corridors.

1 - Premessa

L'area mediterranea costituisce uno degli osservatori privilegiati per verificare l'importanza del contributo degli attori religiosi nella costruzione di società coese e inclusive imperniate, come tali, su un'effettiva tutela dei diritti fondamentali dell'individuo. È nel contesto mediterraneo, difatti, che convergono alcune delle principali sfide di carattere transnazionale che gli ordinamenti giuridici statuali e sovranazionali sono chiamati ad affrontare non senza difficoltà, come dimostrano le criticità poste dalle più recenti politiche di *governance* delle dinamiche migratorie, molto spesso alimentate dalla crisi climatica¹ e dai conflitti bellici². Proprio rispetto alla prevenzione e alla composizione dei conflitti assumono uno specifico rilievo le iniziative intraprese dalle orga-

¹ Evidenzia l'impatto dei cambiamenti climatici sulle dinamiche migratorie FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato Si' sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, n. 25: secondo cui i «cambiamenti climatici danno origine a migrazioni di animali e vegetali che non sempre possono adattarsi, e questo a sua volta intacca le risorse produttive dei più poveri, i quali pure si vedono obbligati a migrare con grande incertezza sul futuro della loro vita e dei loro figli. È tragico l'aumento dei migranti che fuggono la miseria aggravata dal degrado ambientale, i quali non sono riconosciuti come rifugiati nelle convenzioni internazionali e portano il peso della propria vita abbandonata senza alcuna tutela normativa».

Nel 2023, nell'ambito delle attività della *Global Faith leaders Summit*, ventotto leaders religiosi - compreso il Prof. Mohamed Al-Duweini, rappresentante del Grande Imam di Al-Azhar, il Cardinale Pietro Parolin, Segretario di Stato vaticano, in rappresentanza di Papa Francesco, e Sua Santità Bartolomeo I, Patriarca ecumenico di Costantinopoli - hanno rivolto un appello ai delegati degli Stati partecipanti alla 28^a conferenza delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici tenutasi ad Abu Dhabi per adottare misure incisive dirette a ridurre il progressivo riscaldamento del pianeta. Per approfondimenti si rinvia all'indirizzo: <https://www.agensir.it/quotidiano/2023/11/7/cop28-ad-abu-dhabi-28-leader-religiosi-chiedono-ai-delegati-mondiali-unazione-decisiva-per-frenare-il-cambiamento-climatico/>.

² Alla radice di buona parte dei flussi migratori che investono la regione mediterranea vi sono, infatti, le guerre civili che dilanano il continente africano. Sul punto, va sottolineato, che alla base di circa un terzo dei conflitti religiosi vi sono anche motivazioni religiose. Cfr. TOFT M. D., *Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War*, in *International Security* 31.4 (2007) 97-131.

nizzazioni confessionali, in prima linea nel promuovere attività di *advocacy* e di denuncia delle violazioni dei diritti umani³.

2 - Dialogo interreligioso e prevenzione dei conflitti nell'area mediterranea

Il ruolo delle organizzazioni confessionali nella costruzione della pace si realizza innanzitutto attraverso la loro partecipazione alle iniziative volte alla prevenzione e alla mediazione dei conflitti⁴. In tale ambito, l'impegno degli attori religiosi, come è emerso in diverse circostanze⁵, può contribuire alla ricerca di soluzioni idonee a proteggere i diritti umani fondamentali dell'individuo e di alcuni gruppi o minoranze, anche etnico-religiose⁶.

L'esigenza di contribuire concretamente alla 'sfida della pace' nel-

³ In argomento cfr. PAROLIN C. P., *Chiesa e comunità politica. Dinamiche giuridiche delle relazioni internazionali della Santa Sede, in 1929-2019. Novant'anni di rapporti tra Stato e confessioni religiose. Attualità e prospettive. Quaderno monografico 1, Supplemento alla Rivista Diritto e Religioni* (a cura di MARIA D'ARIENZO), vol. 1, 2020, 125-135, specialmente 129-131.

⁴ Come sottolineato di recente da Papa Francesco il contributo delle religioni nella costruzione della pace non può essere relegato all'ambito del privato e «non può e non deve neanche restare ai margini». Cfr. FRANCESCO, *Lettera enciclica 'Fratelli tutti' sulla fraternità e l'amicizia sociale*, cit. 276. La Lettera Enciclica *Fratelli tutti sulla fraternità e l'amicizia sociale* di Papa Francesco al riguardo sottolinea che i ministri religiosi non possono rinunciare alla dimensione politica dell'esistenza, che implica una costante attenzione al bene comune e la preoccupazione per lo sviluppo umano integrale. Difatti, la Chiesa cattolica «ha un ruolo pubblico che non si esaurisce nelle sue attività di assistenza o di educazione» ma che si adopera per la «promozione dell'uomo e della fraternità universale».

⁵ Per i casi della Repubblica centroafricana, della Sierra Leone e del Mali cfr. D'ARIENZO M., *Tutela dei diritti umani e prevenzione dei conflitti tra crisi del diritto e diplomazia religiosa*, in *Jurnalul Libertății de Conștiință - Journal for freedom of conscience* 11.2 (2023) 37-52, specialmente 46-47.

⁶ Cfr. FRANCESCO, *Lettera enciclica "Fratelli tutti" sulla fraternità e l'amicizia sociale* cit. 175. L'azione incessante di queste organizzazioni, religiose e civili, realizza, come sottolineato dallo stesso Papa Francesco nella Lettera Enciclica *Fratelli tutti* al n. 175, un'espressione concreta del principio di sussidiarietà, che garantisce la partecipazione e l'azione delle comunità e organizzazioni di livello minore, le quali integrano in modo complementare l'azione dello Stato.

l'area mediterranea ha determinato, negli ultimi decenni, l'intensificazione di quelle esperienze di dialogo interreligioso che rappresentano, invero, un patrimonio identitario della civiltà mediterranea⁷, imperniata su un costante processo di dialogo e interazione tra culture⁸ in grado di condurre «all'unità di un sistema coerente, dove tutto si mischia e si ricompone in una unità originale»⁹.

La vocazione del Mar Mediterraneo come 'lago del dialogo', e in particolare del dialogo tra le confessioni religiose¹⁰, ha trovato una recente espressione nella intensificazione delle relazioni tra Chiesa cattolica e Islam, suggellate dalla sottoscrizione congiunta da parte di Papa Francesco e del Gran Imam di Al-Azhar Al Tajjeb del *Documento sulla Fratellanza Umana e per la pace mondiale e la convivenza comune*¹¹, siglato ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019. La rilevanza che ha assunto il Documento sul piano internazionale è stata confermata dalla circostanza che l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, con la risoluzione del 15 febbraio

⁷ Nella regione mediterranea, infatti, le confessioni religiose monoteiste hanno continuato a convivere pacificamente anche in epoca successiva alla cacciata degli ebrei e musulmani del 1492, protraendosi fino al XIX secolo. In argomento cfr. D'ARIENZO M., *Diritto e religione nel Mediterraneo*, in *Umanesimo e povertà educativa nei Paesi del Mediterraneo* (a cura di G. G. CURCIO, V. D. SERRITELLA), Roma 2023, 159-169, specialmente 161; D'ARIENZO M., *La libertà di coscienza nel pensiero di Sebastien Castellion*, Torino 2008.

⁸ Sottolinea questa specificità SALE G., *La coabitazione nel Mediterraneo tra cristiani, musulmani ed ebrei*, in *La Civiltà cattolica* 1 (2002) 555-568.

⁹ Così BRAUDEL F., *Civiltà e imperi del Mediterraneo all'epoca di Filippo II*, Torino 1953, 34.

¹⁰ Il tema del dialogo tra le due sponde del Mediterraneo ha rappresentato un elemento centrale nella riflessione e nell'impegno politico di Giorgio La Pira. Cfr. GIOVANNONI M. P. (a cura di), *Il grande lago di Tiberiade: lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo: 1954-1977*, Firenze 2016.

¹¹ Il documento è consultabile all'indirizzo: https://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Dalla sottoscrizione del *Documento sulla Fratellanza Umana e per la pace mondiale e la convivenza comune* del febbraio 2019 ha tratto diretta ispirazione la successiva *Lettera Enciclica "Fratelli tutti"* sulla fraternità e l'amicizia sociale. Cfr. FRANCESCO, *Lettera Enciclica Fratelli tutti del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale*, 3 ottobre 2020, consultabile all'indirizzo: www.vatican.va.

2020¹², ha proclamato il 4 febbraio come *Giornata Internazionale della Fratellanza Umana*.

Il Documento costituisce un'importante conferma del ruolo della diplomazia religiosa nella costruzione di società pacifiche e nella prevenzione dei conflitti, oltre che della capacità dei leaders religiosi¹³, sulla base della loro autorità morale, di promuovere la diffusione, nell'ambito delle politiche internazionali, della cultura della tolleranza, della convivenza e della pace e per porre fine alle guerre e ai conflitti.

In tal senso assume ulteriore significato la storica presenza di Papa Francesco al G7 tenutosi nel mese di giugno del 2024. Il Pontefice è infatti intervenuto nella sessione dedicata all'Intelligenza Artificiale per evidenziare l'ineludibilità dell'elaborazione di principi etici in grado di impedire l'impiego delle tecniche di intelligenza artificiale in campo militare, invero sempre più massivo come dimostrano i recenti conflitti russo-ucraino e israelo-palestinese¹⁴. D'altro canto, già il 14 dicembre 2023, Papa Francesco con il suo Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace sul tema 'Intelligenza artificiale e pace' aveva ammonito sul rischio che l'intelligenza artificiale possa divenire un

¹² Il testo della Risoluzione è consultabile all'indirizzo: <https://documents.un.org/doc/undoc/ltid/n20/366/10/pdf/n2036610.pdf?token=OIWMAwDECOqGg6ru4A&fe=true>.

¹³ Sulla diplomazia religiosa quale forma di «pressione morale per una globalizzazione responsabile» cfr. VENTURA M., *La diplomazia religiosa. Una nuova prospettiva*, in 1929-2019. *Novant'anni di rapporti tra Stato e confessioni religiose. Attualità e prospettive*, *Supplemento alla Rivista Diritto e Religioni*. Anno XV (a cura di M. D'ARIENZO), vol. 1, 2020, Cosenza 2020, 39.

¹⁴ Sul contributo delle confessioni religiose al dibattito sull'algor-etica si rinvia a D'ARIENZO M., *Zuckerberg e i nuovi rapporti tra diritto e religioni. A proposito di libertà di coscienza nell'era digitale*, in *Diritto e Religioni*, 1 (2019) 384-396; D'ARIENZO M., *Diritto e Religioni nell'era digitale. Zuckerberg ci salverà? I nuovi paradigmi ermeneutici della libertà di coscienza tra verità, errore e falsità delle informazioni*, in *I-lex. Scienze giuridiche, scienze cognitive e Intelligenza Artificiale. Rivista quadrimestrale on-line (www.i-lex.it)* 12. 1-3 (2019) 245-258; ANNICCHINO P., *Tra algor-etica e regolazione. Brevi note sul contributo dei gruppi religiosi al dibattito sull'intelligenza artificiale nel contesto europeo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 2 (2020) 341-351; BALSAMO F., *Apps religiose e intelligenza artificiale generativa: problematiche giuridiche*, in *Diritto e Religioni* 2 (2023) 116-133.

formidabile strumento al servizio della guerra e aveva sottolineato l'urgenza di individuare, a livello normativo, linee guida etiche per la produzione di forme di intelligenza artificiale che non possono prescindere dal significato dell'esistenza umana, dalla tutela dei diritti umani fondamentali e dal perseguimento della giustizia¹⁵.

Il *Documento sulla Fratellanza Umana e per la pace mondiale e la convivenza comune*, inoltre, illustra chiaramente come le religioni possano contribuire concretamente alla prevenzione dei conflitti, innanzitutto rinnegando ogni strumentalizzazione delle religioni come possibile fattore di estremismo o violenza e favorendo una reciproca collaborazione tra i leaders religiosi in numerosi ambiti. La cooperazione tra attori religiosi può difatti rivelarsi particolarmente proficua in tema di riconoscimento dei diritti delle donne e dei minori¹⁶ o per la protezione dei luoghi di culto. Ogni tentativo di violare i luoghi di culto è infatti espressamente considerato dai due leaders una deviazione dagli insegnamenti religiosi e una chiara violazione del diritto internazionale.

Proprio rispetto alla protezione degli edifici di culto e alla pacifica coesistenza delle diverse comunità religiose nei Paesi di tradizione islamica si sono registrati significativi progressi, sin a partire dalla Dichiarazione di Marrakech del 2016 e dalla successiva *Charter of the New Alliance of Virtue*, siglata ad Abu Dhabi nel dicembre 2019 tra circa duecento leaders delle religioni abramitiche su impulso del *Forum for Promoting Peace in Muslim societies*¹⁷.

Oltre alla costruzione ad Abu Dhabi della *Casa della Famiglia di*

¹⁵ Sul punto vedasi BALSAMO F., *Il contributo delle confessioni religiose al dibattito sull'algor-etica. Il Messaggio di Papa Francesco per la LVII Giornata Mondiale della Pace sul tema "Intelligenza artificiale e pace"*, in *Rivista Diritto e Religioni, Supplemento telematico www.rivistadirittoereligioni.com, Sezione News* in <https://www.rivistadirittoereligioni.com/wp-content/uploads/2023/12/NEWS-BALSAMO-Intelligenza-artificiale-Papa-Francesco-ITA.pdf>.

¹⁶ Sul punto vedasi FRENI F., *Transizione ecologica integrale e discriminazioni religiose delle donne migranti nel Mediterraneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* 20 (2022) 7 - 40.

¹⁷ Sul tema vedasi FUCCILLO A. (a cura di), *Through the barricades. The Charter of New Alliance of Virtue*, Napoli 2020.

Abramo, inaugurata nel febbraio 2022 per promuovere la convivenza e combattere gli estremismi¹⁸, un ulteriore punto di arrivo di questo percorso diretto a promuovere la pacifica convivenza dei diversi gruppi religiosi nei Paesi a maggioranza islamica è rappresentato dalla recente apertura del primo tempio induista all'interno degli Emirati Arabi Uniti, il più grande di tutto il Medio Oriente e il primo interamente realizzato secondo i canoni della tradizione indù. La sua edificazione, resasi necessaria per garantire l'esercizio del diritto di libertà religiosa e di culto agli oltre tre milioni di lavoratori indiani impiegati nell'economia emiratina¹⁹, costituisce la riprova di come il dialogo interreligioso, lungi dall'investire soltanto i leaders delle tre principali confessioni monoteiste, coinvolga ormai tutte le fedi religiose, comprese quelle politeiste.

3 - La collaborazione tra autorità civili e autorità religiose nella gestione delle dinamiche migratorie

La cooperazione tra le diverse organizzazioni confessionali nell'area mediterranea si snoda anche su nuovi binari, su tutti quelli legati ai cambiamenti climatici e alla crisi ambientale, che è ritenuta, non a caso, una delle principali cause dei futuri conflitti tra i popoli e gli Stati per l'accaparramento delle risorse naturali²⁰, comprese le risorse minerarie necessarie per sostenere le nuove tecnologie e le risorse idriche²¹. Tut-

¹⁸ La Casa della Famiglia di Abramo consiste in una moschea, una sinagoga e una chiesa unite da uno spazio comune per sottolineare l'unità nella differenza. Cfr. COTTINO V., *Abu Dhabi. Cinque anni fa il Documento sulla fratellanza, seme di pace*, in *Avvenire*, 4 febbraio 2024.

¹⁹ La notizia è consultabile al seguente indirizzo: <https://www.agi.it/estero/news/2024-02-14/modi-inaugura-tempio-indu-abu-dhabi-25299799/>.

²⁰ La lotta ai cambiamenti climatici costituisce uno dei temi centrali del Magistero di Papa Francesco. Nell'Enciclica *Laudato Si'* si evidenzia l'importanza del dialogo tra le confessioni religiose, unite dalla «stessa preoccupazione» di favorire l'implementazione di azioni dirette al contenimento degli sprechi e alla riduzione dei fattori di inquinamento e della diplomazia religiosa. Cfr. FRANCESCO, *Lettera Enciclica Laudato Si' sulla cura della casa comune n. 6 del 24 maggio 2015* in *Acta Apostolicae Sedis* 9 (2015) 847-945.

²¹ In argomento cfr. D'ARIENZO M., *Sviluppo sostenibile e protezione delle risorse acqua-*

tavia, il principale elemento che ha favorito l'intensificazione del dialogo tra le diverse confessioni religiose è rappresentato dalle dinamiche migratorie, rispetto alle quali l'intervento degli attori confessionali avviene sempre più decisivo per garantire una gestione dei flussi rispettosa dei valori fondamentali di dignità della persona umana, come sottolineato dalla *Dichiarazione congiunta della Commissione delle Chiese per i Migranti in Europa (CCME)*, il *Consiglio Ecumenico delle Chiese*, l'*Act Alliance* e le *Churches Witnessing with Migrants* in occasione della Dichiarazione di New York del 21 settembre 2016 sulla gestione dei migranti e rifugiati²². Ancora più di recente è intervenuto, a seguito del drammatico naufragio di Cutro, l'Appello congiunto islamo-cristiano *'Affrontiamo insieme la realtà dei migranti'* del 3 marzo 2023, con cui è stata ribadita l'importanza di un intervento delle confessioni religiose, sulla base dei valori custoditi dalle loro rispettive tradizioni, sia a livello umanitario che nell'azione di sensibilizzazione verso l'adozione di politiche di accoglienza e integrazione²³.

tiche nella Lettera Enciclica Laudato Si', in *Water resource and environmental sustainability: the contribution of religious laws* (a cura di D. TARANTINO, M. SPORTORNO), Varazze 2023, 21-32. Sottolinea il ruolo delle religioni nella prevenzione dei possibili conflitti che possono derivare dallo sfruttamento delle cc.dd. 'acque di frontiera' BALSAMO F., *Economia sostenibile e riduzione del water footprint: il contributo dei diritti religiosi*, in *Water resource and environmental sustainability: the contribution of religious laws* (a cura di D. TARANTINO, M. SPORTORNO), 209-226, specialmente 216.

²² In argomento va anche segnalato l'Appello congiunto di *Caritas Internationalis* e il Servizio dei Gesuiti per i rifugiati (JRS) all'ONU, in relazione alla Dichiarazione di New York del 21 settembre 2016 sulla gestione dei migranti e rifugiati, con cui si è sottolineata l'importanza di affrontare «le cause prime della migrazione forzata e dello sfollamento» per garantire ad ogni persona «il diritto di vivere dignitosamente e di non dover migrare». L'Appello congiunto è consultabile al seguente all'indirizzo: <http://www.caritas.org/wp-content/uploads/2016/09/Caritas-JRS-Summit19-September-Statement-IT.pdf>.

²³ Cfr. FONDAZIONE OASIS, *Appello islamo-cristiano: "Affrontiamo insieme la realtà dei migranti"*, 3 marzo 2023, in <https://www.focsiv.it/wp-content/uploads/2023/03/appello-islamo-cristiano-sui-migranti.pdf>. Nell'appello si sottolinea che: «Non è compito immediato delle autorità religiose e dei fedeli cristiani e musulmani suggerire soluzioni tecniche alle

Come noto, il Mar Mediterraneo costituisce, ora come in passato, uno dei principali crocevia dei flussi migratori e rappresenta un campo di indagine particolarmente utile per evidenziare l'inadeguatezza delle attuali politiche di gestione del fenomeno. Nonostante i ripetuti moniti di Papa Francesco, volti a denunciare come il Mediterraneo, a seguito dei ripetuti naufragi in cui hanno perso la vita migliaia di migranti, sia diventato «il più grande cimitero d'Europa»²⁴, le misure adottate dalle autorità statuali ed europee risultano, infatti, tuttora frammentarie e inadeguate ad opporre un efficace contrasto ai fenomeni di sfruttamento della immigrazione clandestina, alimentati dalla condizione di oggettiva vulnerabilità della persona migrante.

Rispetto all'obiettivo di addivenire alla pianificazione di politiche migratorie compatibili con la tutela e la salvaguardia dei diritti fondamentali dell'individuo è risultata di particolare rilievo la collaborazione sinergica tra attori civili e confessioni religiose ai fini della predisposizione di corridori umanitari in grado di porsi «come un modello esportabile anche in altri Paesi per garantire l'ingresso regolare in maniera sicura e controllata dei profughi provenienti dalle aree di crisi»²⁵.

Nel contesto italiano ha assunto particolare rilievo il progetto-pilota *Mediterranean Hope* della *Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia*, realizzato in collaborazione con la *Comunità di Sant'Egidio* e la *Tavola delle Chiese valdesi e metodiste* sulla base di un Protocollo d'intesa con il Mi-

sfide che l'emigrazione comporta. Essi possono però intervenire sia a livello umanitario sia a quello culturale, contribuendo al dibattito su questo tema alla luce dei valori custoditi dalle loro tradizioni».

²⁴ Da ultimo, il 22 settembre 2023 a Marsiglia, Papa Francesco ha definito il Mar Mediterraneo come un cimitero che calpesta la dignità umana. Sul tema vedasi quanto già evidenziato da IVEKOVIC R., *Ragione con-divisa, fra passione e ragione*, in *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale* (a cura di F. CIARAMELLI, P. BARCELLONA), Milano 2006, specialmente 65, in cui «il Mediterraneo, infatti, è diventato oggi il luogo di una guerra non dichiarata, la tomba silenziosa e sconosciuta di tanti disperati, un ostacolo insuperabile per molti profughi di miserie politiche, economiche e guerriere...».

²⁵ Cfr. D'ARIENZO M., *Appartenenza religiosa e reti sociali dei migranti*, in *Diritto e Religioni* 2 (2016) 270-289, specialmente 281.

nistero degli Affari esteri e della Cooperazione internazionale e il Ministero dell'Interno italiano²⁶. In tal modo è stato possibile accogliere nel territorio italiano migranti vulnerabili – principalmente donne sole con bambini, persone con disabilità, minori non accompagnati, anziani, vittime di persecuzioni e violenze - provenienti soprattutto dalla Siria, dal Libano e dal Marocco in possesso di visto umanitario.

Una esperienza analoga è stata replicata il 12 gennaio 2017 con la stipula di un Protocollo tra il Ministero degli Esteri e della cooperazione internazionale - Direzione generale per gli Italiani all'Estero e le politiche migratorie, il Ministero dell'Interno - Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione -, la Conferenza episcopale italiana e la Comunità di Sant'Egidio²⁷. Mediante il Protocollo è stato attivato un nuovo corridoio umanitario con l'Etiopia che ha permesso di accogliere oltre cinquecento profughi eritrei, somali e sud sudanesi in fuga dalle aree in guerra²⁸.

Con l'avvio dei primi corridoi umanitari la sola Chiesa cattolica, grazie alla partecipazione di sessantadue Diocesi, è riuscita ad accogliere oltre mille migranti, di cui quattrocento minori, provenienti prevalentemente da Eritrea, Somalia, Repubblica Centrafricana, Sud Sudan, Sudan, Siria, Iraq, Afghanistan, Yemen²⁹. Il *Protocollo Libano*, successivamente rinnovato per altre mille persone nel 2017 e ulteriori mille nel

²⁶ Il *Protocollo d'intesa* è stato sottoscritto il 15 dicembre 2015. La sintesi del documento è consultabile all'indirizzo http://www.fedevangelica.it/index.php?option=com_content&view=arti_cle&id=282&Itemid=355.

²⁷ Il progetto è finanziato con i fondi provenienti dall'otto per mille della Chiesa cattolica, senza oneri a carico dello Stato. La Comunità di Sant'Egidio e la Conferenza Episcopale Italiana, attraverso la Caritas Italiana e la Fondazione Migrantes si impegnano a curare il trasferimento in Italia dei beneficiari di visto umanitario e altresì il loro processo di integrazione e inclusione sociale. Il *Protocollo* è consultabile al sito: www.chiesacattolica.it.

²⁸ Cfr. D'ARIENZO M., *Appartenenza religiosa* cit. 280 ss.

²⁹ Secondo il rapporto della Caritas italiana del 17 marzo 2023 risultano accolti 1146 migranti. Per approfondimenti si rinvia al sito: <https://www.caritas.it/corridoi-umanitari-limpegno-della-chiesa-in-italia/>.

2021, nel 2019 è risultato vincitore regionale per l'Europa dell'edizione 2019 del *Premio Nansen per i Rifugiati dell'UNHCR*³⁰. Nel mese di novembre del 2021, a seguito della presa del potere dei talebani in Afghanistan, è stato altresì firmato il *Protocollo Afghanistan* – con il coinvolgimento di Ministeri e FCEL, Tavola Valdese, Comunità di Sant'Egidio, Arci, CEL, Caritas -, grazie al quale sono stati accolti in Italia, con voli umanitari organizzati in collaborazione la ONG Open Arms e con OIM, oltre 1200 profughi afgani provenienti dai corridoi umanitari aperti in Pakistan³¹.

Il coinvolgimento delle confessioni religiose, oltre che nella pianificazione dei flussi migratori, si è dimostrato decisivo anche nelle fasi più acute dell'emergenza migratoria, di fronte allo stallo generato dal rifiuto di alcuni Stati mediterranei di accogliere i migranti soccorsi in mare dalle ONG. Si pensi, al riguardo, all'intervento della Conferenza Episcopale Italiana, attraverso cui è stato possibile offrire accoglienza, senza oneri per lo Stato italiano, ai migranti salvati in mare dalla nave della Marina Militare 'U. Diciotti' e della Ong olandese Sea Watch³², a riprova di come il tema migratorio costituisca uno dei principali settori in cui trova attuazione il principio di 'reciproca collaborazione' tra Stato e Chiesa cattolica³³, oltre che tra lo Stato e tutte le confessioni religiose.

In definitiva, l'organizzazione di queste esperienze di accoglienza e di pianificazione dei flussi migratori, oltre che per le sue significative ricadute sociali, ha rappresentato un importante ambito di sviluppo dell'ecumenismo³⁴ e di dialogo interreligioso.

³⁰ Per approfondimenti si rinvia all'indirizzo: <https://www.mediterraneanhope.com/corridoi-umanitari/>.

³¹ Il Protocollo è consultabile all'indirizzo: https://www.interno.gov.it/sites/default/files/2021-11/protocollo_corridoi.pdf.

³² In argomento cfr. D'ARIENZO M., *Nuove problematiche circa i rapporti tra potere pubblico e strutture di natura confessionale nell'azione di accoglienza dei migranti*, in *Democrazia e diritti sociali* 1 (2019) 41-51.

³³ Il principio di reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese è previsto dall'art. 1 degli Accordi di Villa Madama del 18 febbraio 1984 di modificazione del Concordato Lateranense del 1929.

³⁴ Sul punto cfr. D'ARIENZO M., *Appartenenza religiosa* cit. 283, secondo cui: «Nell'am-

4 - Il contributo delle confessioni religiose all'integrazione socio-economica dei migranti

Il carattere multiculturale e multireligioso delle società contemporanee richiede il necessario coinvolgimento delle organizzazioni confessionali nella costruzione di società inclusive in grado di porre rimedio ai fenomeni di emarginazione e di discriminazione su base religiosa che sempre più spesso caratterizzano specialmente i contesti metropolitani, che costituiscono le aree in cui diviene più massiccia la presenza di migranti. In tal senso gli attori religiosi possono offrire un importante contributo alla costruzione di sistemi giuridici idonei ad accogliere le istanze religiosamente orientate in un contesto di tutela del pluralismo religioso e di costante dialogo tra le differenti componenti dell'attuale quadro sociale³⁵.

Tra i vari ambiti in cui diviene più incisivo l'apporto delle organizzazioni confessionali all'evoluzione in chiave interculturale degli ordinamenti giuridici statuali spicca quello relativo alla integrazione sociale ed economico-finanziaria dei migranti all'interno delle società di destinazione³⁶.

Che il fattore religioso costituisca un importante veicolo di integrazione sociale trova conferma nel *Testo Unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero* (D. Lgs. n. 286 del 1998), il cui art. 42 stabilisce che lo «Stato, le regioni, le province e i comuni, nell'ambito delle proprie competenze, anche in

bito delle iniziative ecumeniche delle Chiese cristiane a sostegno dei profughi, dei migranti e dello sviluppo sostenibile si segnala l'accordo di collaborazione siglato a Malmö dalla *Caritas Internationalis* e dalla *World Service* della Federazione Luterana mondiale il 31 ottobre 2016 con il quale i due organismi cristiani si impegnano a lavorare in collaborazione e a coordinarsi per un'azione congiunta di promozione della giustizia sociale e nell'interlocuzione con gli organismi internazionali».

³⁵ Cfr. D'ARIENZO M, *Pluralismo religioso e dialogo interculturale. L'inclusione giuridica delle diversità*, Cosenza 2018.

³⁶ Con riguardo alle iniziative adottate dalle comunità religiose per favorire l'inclusione finanziaria ed economica dei migranti cfr. D'ARIENZO M, *Appartenenza religiosa* cit. 270 ss.

collaborazione con le associazioni di stranieri... favoriscono... la conoscenza e la valorizzazione delle espressioni culturali, ricreative, sociali, economiche e religiose degli stranieri regolarmente soggiornanti in Italia». Sono numerose le associazioni religiose impegnate, attraverso la valorizzazione delle «espressioni religiose» degli stranieri, nell'integrazione sociale dei migranti e in una meritoria attività di prevenzione e contrasto delle discriminazioni su base religiosa³⁷.

Ancora più significativo è il coinvolgimento degli attori religiosi nelle iniziative dirette a promuovere l'inclusione economica e finanziaria dei migranti, attività che sono in grado di generare ricadute benefiche sullo stesso tessuto economico delle società di destinazione. Non può essere ridimensionata, infatti, l'incidenza delle comunità di migranti sulla rivitalizzazione di aree economiche depresse anche attraverso l'immissione di una nuova gamma di beni e di servizi in grado di garantire il rispetto delle prescrizioni religiose in determinati settori, come quello alimentare, farmaceutico, finanziario o dell'abbigliamento³⁸. In molte circostanze è lo stesso migrante ad assumere l'iniziativa imprenditoriale per soddisfare la domanda di prodotti e servizi conformi al proprio credo religioso³⁹. Tali iniziative economiche, peraltro, sono molto spesso sostenute dalle stesse comunità religiose, anche in rete tra loro, attraverso il ricorso a forme di finanziamento alternative a quelle tradizionali, come nel caso del microcredito⁴⁰.

³⁷ Sul punto cfr. BALSAMO F., *Integrazione sociale e lotta alla discriminazione: il contributo dell'associazionismo religioso*, in *Diritto e Religioni* 2 (2015) 119-134.

³⁸ Con specifico riguardo al settore alimentare si rinvia ad FUCCILLO A., *Il cibo degli dei. Diritto, religioni e mercati*, Torino 2016.

³⁹ Sul punto vedasi D'ARIENZO M., *L'economia islamica nella globalizzazione dei mercati*, in *Diritto e Religioni* 2 (2017) 517-538, specialmente 518: «L'iniziativa economica dei migranti in numerosi casi nasce dalla necessità di offrire ai membri della propria comunità la possibilità di vivere nel territorio di accoglienza nel rispetto dei precetti religiosi che condizionano numerosi ambiti della vita del singolo credente, quali, ad esempio, soprattutto per gli immigrati di religione islamica, l'alimentazione, l'abbigliamento, la cura del corpo, l'uso dei risparmi».

⁴⁰ Cfr. *Idem* 286-287.

Nondimeno, la crescente domanda locale di nuovi prodotti e servizi, spesso legati a esigenze religiose e culturali, non solo contribuisce alla maggiore dinamicità del mercato interno, ma ha anche un impatto significativo sui flussi commerciali internazionali. La presenza di comunità di immigrati e i loro legami con reti transnazionali favoriscono infatti sia l'importazione di prodotti specifici non reperibili localmente, sia l'esportazione verso i Paesi di origine, permettendo inoltre l'accesso a nuovi segmenti di mercato anche per assets strategici delle produzioni nazionali⁴¹, come nel caso del *Made in Italy* nel settore dell'alimentazione *halal* e *kosher*.

5 - Riflessioni conclusive

Le sempre maggiori interconnessioni che caratterizzano i sistemi economici e sociali nell'era della globalizzazione molto spesso rinven- gono nel fattore religioso una delle principali matrici. Ed è proprio la rilevanza che assume l'appartenenza confessionale come elemento identitario nelle contemporanee società multiculturali ad imporre la ricerca di soluzioni normative in grado di contemperare l'eguaglianza 'nei' diritti con la tutela della diversità, al fine di addivenire a ordina- menti giuridici in grado di realizzare una effettiva e concreta garanzia del pluralismo religioso⁴².

Rispetto a queste sfide spetta all'operatore giuridico individuare, di volta in volta, il più appropriato punto di bilanciamento tra il rispetto delle istanze identitarie e la tenuta dell'unità dell'ordinamento giuri- dico, esposto al rischio di possibili frammentazioni.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. D'ARIENZO M., *Pluralismo religioso e dialogo interculturale*. Cit. *passim*.

NEAPOLITANAE

LA MUSICA COME PATRIMONIO CIVILE. IL DESTINO DI UNA RACCOLTA NELLA NAPOLI DELL'OTTOCENTO

VITTORIA FIORELLI

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

ABSTRACT - Il saggio si occupa di una raccolta di musica e manoscritti accumulata all'interno di una residenza aristocratica napoletana nella prima metà del XIX secolo. Per esplorare la questione della memoria come processo di trasmissione di un patrimonio sia materiale che immateriale.

Nata dalla passione privata di una genealogia femminile colta e cosmopolita, la collezione fu donata a una delle più importanti istituzioni di formazione e conservazione della cultura musicale in una città che stava cambiando il suo ruolo da antica capitale a hub europeo e mediterraneo in un neonato Stato nazionale.

PAROLE CHIAVE - Storia sociale - Patrimonio culturale - Regno di Napoli - Donne - Genealogia.

ABSTRACT - In order to explore the question of memory as a process of transmitting a heritage that is both material and immaterial, the essay deals with a collection of music and manuscripts that was accumulated within the walls of an aristocratic Neapolitan residence along the first half of the XIX century.

Born from the private passion of a cultured and cosmopolitan female genealogy, the collection was donated to one of the most important institutions of training and conservation of musical culture in a city that was changing its role from ancient capital to European and Mediterranean hub in a new-born national State.

KEYWORDS - Social History - Cultural Heritage - Kingdom of Naples - Women - Genealogy.

Questo modesto Archivio venne formato con indicibile cura e studiato con amore e rispetto dall'ottimo Maestro Giuseppe Balducci e dalle sue tre allieve: Paolina, Adelaide e Clotilde Capece Minutolo [...] Ora l'ultima proprietaria di esso ne fa dono al celebre Conservatorio di Musica di Napoli [...] spera che verrà custodito e reso utile alla gioventù studiosa del Conservatorio.

Oh! quante liete e triste memorie sono unite a questo caro Archivio!¹

1 - Premessa

Era il 1882 quando l'unica sopravvissuta delle sorelle Capece Minutolo decise di separarsi dalla preziosa collezione di opere musicali che la aveva accompagnata fin dagli anni giovanili. La grande passione per la musica, una ricercata educazione letteraria, viaggi e intensi rapporti col milieu internazionale che si incrociava in alcuni ambienti aristocratici napoletani, oltre alla tradizione dell'educazione domestica coltivata dalle donne di un casato dalla netta connotazione internazionale, avevano garantito alle tre giovani aristocratiche una cultura lontana dalle chiusure degli ambienti conservatori e reazionari della Restaurazione

Una prima versione di questo testo è stata pubblicata con il titolo *From private collection to shared heritage. An aristocratic dotation in 19th century Naples*, in *Paper Heritage in Italy, France, Spain and Beyond (16th to 19th Centuries): Collector Aspirations & Collection Destinies* (a cura di B. BORELLO, L. CASELLA), Londra-New York, 2023, 239-251.

¹ *Elenco / dell'Archivio Capece Minutolo / Mandato in dono / Al Conservatorio di Musica / di Napoli / da Clotilde Capece Minutolo dei Principi di Canosa / essendo Archiviario / il Cavaliere Franc. Florimo / 30 dicembre / Anno 1882*, in Napoli, Biblioteca del Conservatorio di San Pietro a Majella (d'ora in poi BSPM), Sala Consultazione 5.5.6. Una trascrizione dell'inventario con uno studio della collezione si legge in AMATO M., *La biblioteca del Conservatorio San Pietro a Majella di Napoli dal nucleo originale alle donazioni di fondi privati ottocenteschi*, in *Francesco Florimo e l'Ottocento musicale* (a cura di R. CAFIERO e M. MARINO), vol. 2, Reggio Calabria 1999, 645-669.

e avevano fatto accumulare in casa Capece Minutolo una ricca biblioteca letteraria, storica, filosofica, oltre che musicale, e un archivio di scritti, lettere e composizioni inedite che «inseguono a conoscere un'epoca [...] danno il colorito di un secolo» come annotava Clotilde nel suo *Diario*, vademecum storico ed emotivo con il quale volle accompagnare l'amato Archivio nella sua nuova collocazione².

Quel 'lungo Ottocento' che la signorina sperava di illuminare con i suoi ricordi, percepito come epoca di grandi passioni e radicali rivolgimenti, per l'Italia fu il tempo doloroso e complesso del passaggio dalle antiche alle nuove patrie³.

² Sugli ambienti intellettuali delle élite napoletane ancora necessario il riferimento a: CAGLIOTI D. L., *Associazionismo e sociabilità d'élite a Napoli nel XIX secolo*, Napoli 1996; MERIGGI M., *Genere e salotti nella Napoli preunitaria* e CAGLIOTI D. L., *Extraterritorialità, liberalismo e filantropia: i salotti delle straniere a Napoli nell'Ottocento*, entrambi in *Salotti e ruoli femminili in Italia tra fine Seicento e primo Novecento* (a cura di M. L. BETRI, E. BRAMBILLA) Venezia 2004, 311-321 e 365-380. Più in generale: MORI M. T., *Salotti. La sociabilità delle élite nell'Italia dell'Ottocento*, Roma 2000; i saggi raccolti in *Le élites nella storia dell'Italia unita* (a cura di G. MELIS), Napoli 2003 ed PAPAGNA E., *Famiglie di Antico Regime. Studi recenti sulle aristocrazie meridionali*, in *Scritti in onore di Giovanna da Molin. Popolazione famiglia e società in età moderna* (a cura di A. CARBONE), vol. 2, Bari 2017, 475-504. Si vedano anche MONTRONI G., *Gli uomini del re. La nobiltà napoletana nell'Ottocento*, Catanzaro 1996 e MACRY P., *Ottocento. Famiglia, élites e patrimoni a Napoli*, Bologna 2002.

³ I due volumi manoscritti del *Diario* di Clotilde Capece Minutolo si trovano oggi in BSPM, Sala Consultazione. Sul nesso tra memorie e impegno civile nella scrittura femminile dell'Ottocento e sul *Diario* di Clotilde Capece Minutolo si veda il saggio FIORELLI V., *Il prisma delle memorie. Un linguaggio femminile tra fede laica e impegno civile negli anni della Restaurazione*, in *Cattolicesimo e Restaurazione. A 75 anni dalla pubblicazione dei saggi di Adolfo Omodeo* (a cura di V. FIORELLI), Firenze 2023, 197-208. Più in generale PLEBANI T., *Le scritture delle donne in Europa. Pratiche quotidiane e ambizioni letterarie (secoli XIII-XX)*, Roma 2019. Sulle identità italiane prima e dopo l'Unità mi limito a segnalare BANTI A. M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore all'origine dell'Italia unita*, Torino 2000; i saggi raccolti in DE BENEDICTIS A., FOSI I., MANNORI L. (a cura di), *Nazioni d'Italia. Identità politiche e appartenenze regionali fra Settecento e Ottocento*, Roma 2012; per il Mezzogiorno PINTO C., *La rivoluzione disciplinata del 1860. Cambio di regime ed élite politiche nel Mezzogiorno italiano*, in *Contemporanea* 1 (2013) 39-68; DE LORENZO R., *Il Regno delle Due Sicilie*, in *La nazionalità fattore del nuovo equilibrio europeo*, Roma 2013,

Per Napoli, poi, fu il momento in cui la conversione da capitale di un antico Regno europeo a capoluogo meridionale, meta cosmopolita dei viaggi nel Mediterraneo, impose un cambiamento di prospettive nel quale vecchie e nuove élite furono obbligate a ripensare il proprio ruolo in un percorso molto più radicale del semplice trasferimento di fedeltà da una Corona a una nuova dinastia regnante.

In questo snodo storico, mentre scomparivano l'apparato di governo e il corpo diplomatico, la città, pur conservando alcuni tratti della perduta centralità politica e amministrativa, subiva le conseguenze di quella progressiva marginalizzazione economica, produttiva e politica già intravista da tanta parte degli illuministi napoletani, ma ben più evidente dopo la chiusura post-napoleonica che ebbe, nel Mezzogiorno, un impatto maggiore che altrove⁴.

Eppure, fu proprio dopo il 1860 che Napoli conobbe una delle stagioni più brillanti della sua storia, trainata da una nuova socialità mondana e culturale che contribuì in modo determinante al rilancio di antiche accademie e alla fondazione di nuovi sodalizi e istituti culturali in un clima di rinnovamento di fermenti artistici e intellettuali. I mutamenti nella gestione dell'Università, del teatro San Carlo e del Conservatorio, la fondazione di nuove istituzioni destinate alla formazione e all'assistenza lontane dalla logica della beneficenza e piuttosto radicate in quella della responsabilità pubblica e dei diritti si componevano in una polifonia di percorsi e di visioni connessa a una evoluzione senza rimpianti.

224-262; MUSI A., *Mito e realtà della nazione napoletana*, Napoli 2016. Cfr. PATRIARCA S., *Italian Vices. Nation and Character from Risorgimento to Republic*, Cambridge-New York 2010; BOSI L., NACCI B. (a cura di), *Da un'altra Italia. 63 lettere, diari, testimonianze sul 'carattere' degli italiani* Torino 2014.

⁴ Per la visione d'insieme di un periodo sul quale esiste una vasta bibliografia si veda GALASSO G., *Storia del Regno di Napoli*, Torino 2008-2010 e in sintesi 'Id., *Nell'unità italiana*, in 'Id., *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Napoli 1998, 283-297. In una differente prospettiva RUGGIERO N., *Una capitale del XIX secolo. La cultura letteraria a Napoli tra Europa e Nuova Italia*, Napoli 2020 dal quale è possibile desumere un'ampia bibliografia.

L'appartenenza allo Stato nazionale prendeva forma dai mille rivoli di questa cultura in rapida metamorfosi e dal ruolo di nation building svolto dalle fondazioni culturali ed educative affidate alla direzione di una classe dirigente proiettata verso l'impegno militante e civile per la costruzione della nazione italiana.

2 - Una storia di identità familiare

È in questo contesto che si compone la storia del 'caro Archivio' delle sorelle Capece Minutolo, accumulato a partire dagli anni Venti del secolo XIX lungo i decenni che hanno accompagnato l'evoluzione della città e della nazione, ma che hanno altresì cambiato l'identità familiare delle sue proprietarie. L'abitudine a uno sguardo attento e consapevole sulle vicende contemporanee, la passione per una vita di relazioni calata nelle «pubbliche e sociali faccende» le aveva progressivamente allontanate dall'elitismo aristocratico e cosmopolita del ramo materno, segnando altresì un distacco netto dal lignaggio del padre, uno dei più prestigiosi del Regno di Napoli. Oramai distante dal modello di principe cristiano fedele ai canoni nobiliari di ancien régime e alla Corona incarnato dall'avo Fabrizio, terzo principe di Canosa, lo stile del casato si era piuttosto riconvertito a un'alterigia di ceto che esibiva la virtù degli avi in chiave di impegno politico rigidamente conservatore, con una forte connotazione religiosa portata a estreme conseguenze dal primogenito Antonio affiancato dalla sorella di lui Carlotta⁵.

⁵ Su Antonio Capece Minutolo si è a lungo soffermata la storiografia che si è occupata degli anni tra Decennio francese e Restaurazione. Dopo lo studio di MATURI W., *Il principe di Canosa*, Firenze 1944, un ottimo riferimento resta la voce scritta da POSTIGLIOLA A. per il *Dizionario biografico degli italiani* della Treccani nel 1975 [https://www.treccani.it/enciclopedia/capece-minutolo-antonio-principe-di-canosa_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/capece-minutolo-antonio-principe-di-canosa_(Dizionario-Biografico)/) e da ultimo DEL CORNO N., *A counterrevolutionary controversy in Italy. The secret sects in the reflections of the Prince of Canosa*, in *Signos Históricos* 23 n. 46 (2021) 88-119. Si veda anche l'analisi della documentazione proveniente dal suo archivio privato oggi depositato all'Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNa): OREFICE R., *Le carte Canosa nell'Archivio Borbone*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane*, serie 3, vol. 1, 1961, 1-42. Il

Questo posizionamento era molto distante dall'aria che si respirava in casa del figlio cadetto Raimondo, dove le radici familiari della moglie avevano contribuito a tracciare il distacco dalle tradizionaliste consuetudini di una certa nobiltà napoletana educata alle fedeltà borboniche tra le due sponde del Mediterraneo. Una lealtà dinastica che, nel tempo, tanto Matilde che le sue figlie avrebbero recuperato alla dimensione personale ed emotiva, ma che avrebbero altresì rielaborato sul piano politico nel consapevole confronto con la contemporaneità⁶.

La giovane sposa Capece Minutolo, figlia del viceré del Messico Bernardo de Gálvez e della creola Felicita Sant Maxent, proveniva da un casato andaluso recentemente nobilitatosi contribuendo in modo determinante all'attivismo riformatore di Carlo III di Borbone nei territori americani dell'Impero.

Le rapide fortune di José de Gálvez, visitatore generale in Messico e poi ministro delle Indie, traino per il posizionamento dei fratelli e del nipote Bernardo, a seguito di ripetute crisi demografiche slittarono ben presto verso una genealogia tutta femminile, trasferitasi dallo spazio atlantico alle percorrenze mediterranee con il matrimonio, nel 1795, di Raimondo e Matilde⁷.

profilo intellettuale del principe Fabrizio ben si coglie dal suo *Delle poesie di Fabrizio Capece Minutolo principe di Canosa fra i Sinceri dell'Arcadia di Napoli Metrocle Palmiro, tra gli Arcadi Tiberini Lauronte Abideno ed Accademico dei Forti*, Napoli 1796.

⁶ Si vedano, per esempio, le lettere deferenti e affettuose insieme inviate negli anni Sessanta dell'Ottocento da Paolina, oramai marchesa della Sonora, a Francesco II in esilio a Roma. Nel carteggio, le missive scritte dal deposedo monarca attestavano la considerazione per la nobildonna e per la sua famiglia e l'affidamento alla loro capacità di sostenere la rivendicazione del trono da parte dei Borboni grazie al posizionamento nelle reti delle élite Europee. ASNa, Archivio Borbone, busta 1148.

⁷ La storiografia spagnola e anglosassone si è molto occupata dei Gálvez e del loro ruolo nelle vicende americane. Tanto il fratello di José Matías che suo figlio Bernardo, ricordato come l'eroe di Pensacola, entrambi viceré del Messico, ebbero un ruolo fondamentale nella guerra tra la Spagna e la Francia e furono per il ministro un utile e potente alter-ego nei territori della Nueva España. Si veda su questo CUMMINS L. T., *The Galvez family and Spanish Participation in the Independence of the United States of America*,

I due giovani si erano incontrati a Madrid, dove lui seguiva il suo percorso di formazione militare all'ombra del potente zio Paolo de Sangro, principe di Castelfranco. Matilde, poco amata dalla madre Felicità rientrata in Spagna dopo la morte in Messico del marito e presto allontanata dalla capitale per lo stile troppo evidentemente filofrancese del suo accorsato salotto, aveva scelto tra i suoi numerosi pretendenti quello che sembrava garantirle uno stabile posizionamento nelle reti di governo delle corti europee.

Espressione di quelle élite transnazionali che avevano costituito la spina dorsale della Monarquía Hispánica spostandosi nei territori del sistema imperiale spagnolo al seguito di carriere e lignaggi, l'erede del marchese della Sonora arrivò nella capitale del Regno nel 1805, quando Fabrizio Capece Minutolo richiamò ai doveri verso l'esercito borbonico il figlio che aveva seguito Castelfranco trasferitosi a Vienna con un nuovo, prestigioso incarico diplomatico⁸.

L'arrivo a Napoli dei francesi aprì un periodo molto difficile per la famiglia del principe di Canosa. Rimasta da sola dopo la partenza di Raimondo per Palermo al seguito del re, Matilde, affidata alla protezione del suocero, scelse la linea della riservatezza. Nonostante i ripetuti inviti a partecipare ai frequenti appuntamenti mondani di una corte che Carolina Bonaparte cercava di trasformare in un «modello di squisitezza sociale»,

in *Revista Complutense de Historia de América* 32 (2006) 179-196; CASTEJÓN P., *Réformer l'empire espagnole au XVIII^e siècle. Le système de gouvernement de José de Gálvez (1765-1787)*, Villeneuve d'Ascq 2020. Non potendo dare conto della vasta bibliografia che ha studiato i profili politici e militari dei Gálvez, mi limito qui a segnalare un volume che ha ricostruito l'intera storia familiare e ha dato un contributo documentato da un ricco scavo di fonti alla comprensione delle vicende di personaggi che restano molto controversi GONZÁLEZ M. H., *El círculo de los Gálvez. Formación, apogeo y caso de una elite de poder indiana*, Madrid 2019.

⁸ A Vienna nel 1803 nacque Paolina, la prima figlia della coppia che avrebbe ereditato il titolo e i beni dei Gálvez. La cerimonia del battesimo fu officiata dal principe Gustave de Croÿ elemosiniere imperiale, segno della rilevanza del padrino Paolo de Sangro. Notizie sul casato di questo personaggio si trovano in MACKNIGHT E. C., *Nobility and patrimony in modern France*, Manchester 2018.

la giovane aristocratica preferì adeguare la sua posizione a Napoli alla fedeltà dinastica testimoniata dal marito trasferitosi al seguito dei Borboni⁹.

Prima di ottenere da Saliceti il lasciapassare per raggiungere la Sicilia, gli scambi epistolari con la regina in esilio costarono alla moglie di Raimondo Capece Minutolo una denuncia e un periodo di soggiorno forzato nel monastero di Sant' Andrea delle Dame insieme alle sue due bambine e alla fidata Teresa, la cameriera messicana che la aveva seguita fin dal trasferimento in Europa¹⁰.

Ma non furono migliori gli anni napoletani che, di lì a poco, aspettavano la famiglia. La scarsa considerazione e il taglio delle risorse finanziarie riservato da Ferdinando IV agli ufficiali che lo avevano accompagnato a Palermo convinse molti di loro ad accettare l'offerta di Murat di tornare nell'esercito napoletano e il figlio del principe di Canosa fu uno di questi. Egli trasferì dunque la sua fedeltà dai Borboni al sovrano francese e poi di nuovo al re delle Due Sicilie, senza peraltro intaccare, nella percezione delle figlie, l'immagine paterna di uomo rispettabile e di buon soldato. Ma il ritorno nelle grazie dei francesi dell'ufficiale e di sua moglie sarebbe invece costato loro una sostanziale marginalizzazione dopo il rientro del Borbone nella capitale.

3 - Il linguaggio della musica

Nonostante il suo stretto legame con Ferdinando VII, l'emarginazione patita a Napoli nei nuovi assetti della Restaurazione avrebbe dunque

⁹ Clotilde ha dedicato molte pagine del suo *Diario* ai rapporti della famiglia con i sovrani francesi di Napoli nelle quali si manifesta chiaramente la discrasia tra antiche fedeltà dinastiche e valutazioni politiche contemporanee. Su questa fase delle vicende del Regno di Napoli si vedano almeno DE LORENZO R., *Murat*, Roma 2011; MACRY P., *Miti del Risorgimento meridionale e morte dello Stato borbonico*, in *La costruzione dello Stato-nazione in Italia* (a cura di A. ROCCUCCI), Roma 2012, 75-86.

¹⁰ Nel 1805 era nata a Napoli la secondogenita Adelaide, mentre la più piccola, Clotilde, nacque a Palermo nel 1808 quando finalmente Matilde poté raggiungere il marito. Notizie e riferimenti a questa fase complessa della vita familiare si trovano registrati con precisione nel *Diario* lasciato da Clotilde.

portato Matilde de Gálvez a prediligere uno stile di vita nel quale l'isolamento dall'aristocrazia accreditata a corte era temperato da assidue frequentazioni di salotti dalla chiara matrice culturale, con una netta predilezione per la rete diplomatica e per gli esponenti della grande nobiltà europea che nella capitale del Regno avevano fissato la loro dimora.

Fu in quegli anni che la musica, passione privata e condivisa dai genitori e dalle figlie, divenne per i Capece Minutolo il linguaggio predominante della loro aristocratica e colta socialità. E la formazione musicale ebbe un ruolo centrale nell'educazione delle tre sorelle che impararono non solo ad ascoltare, ma a suonare e a scrivere con una perizia inusuale.

Durante il Decennio, Matilde era stata più volte sollecitata da Carolina Murat perché affidasse la formazione delle sue figlie all'educandato di Aversa, una impresa alla quale la sovrana si era dedicata con entusiasmo, convinta della necessità di innovare il sistema dell'educazione delle giovani appartenenti alle élite napoletane ancorato alle tradizionali opzioni di casa e convento¹¹. Ma la ferma volontà di mantenere il controllo sulle forme e sui contenuti del percorso di crescita delle sue piccole per temperare tradizione e aperture, antiche fedeltà e tratti cosmopoliti, fece propendere la madre per una preparazione casalinga, sospesa tra riservatezza e brillanti relazioni aristocratiche¹².

¹¹ Sulla importazione nel Regno di Napoli del modello francese e sulle nuove istituzioni educative DE LUZENBERGER M., *I reali educandati di Napoli*, Napoli 2012, ma si veda anche CECI G., *I Miracoli. L'educandato*, in *Napoli Nobilissima* 4 (1895) 41-44. Per la formazione musicale CONTI C., *Nobilissime allieve della musica a Napoli tra Sette e Ottocento*, Napoli 2003; DEL PRETE R., *Le forme sonore di un'economia creativa. Il mercato musicale a Napoli in età moderna (sec. XVII-XIX)*, Benevento 2022.

¹² Sulla situazione dell'istruzione nel Mezzogiorno sono stati pubblicati molti lavori. Per uno sguardo d'insieme LUPO M., *Tra le provvide cure di Sua Maestà. Stato e scuola nel Mezzogiorno tra Settecento e Ottocento*, Bologna 2005. Per l'istruzione privata ZAZO A., *L'istruzione pubblica e privata nel Napoletano (1767-1860)*, Città di Castello 1927; GARGANO A., *Numeri in dubbio. Scuola pubblica e scuola privata nell'Italia meridionale attraverso l'inedita inchiesta del 1861*, in *L'istruzione in Italia tra Sette e Ottocento* (a cura di A. BIANCHI), vol. 2, Brescia 2007, 761-800. Utile il confronto con BIANCHI A., *Le case private d'educazione*

E fu proprio la fucina di cultura ed educazione aperta a Chiaia nella dimora dei Capece Minutolo a determinare la progressiva sedimentazione della poliedrica raccolta di libri e manoscritti, stampe e disegni che le eredi del casato avrebbe poi deciso di trasformare da patrimonio privato di distinzione sociale a lascito e nutrimento per le generazioni future. Dalla seconda metà del secolo XIX, infatti, la composita collezione fu disarticolata e distribuita tra le diverse componenti della genealogia femminile.

Ognuna di loro continuò ad arricchire la propria raccolta di testi, musica e manoscritti seguendo ciascuna i propri interessi, per poi decidere, a partire dagli anni Ottanta, che la migliore e più adeguata destinazione di tanta ricchezza di saperi e di passioni non potesse che essere quella della comunità in divenire. Seguendo ancora una volta le proprie inclinazioni, le donne di questa famiglia destinarono l'eredità del loro mondo a istituti nei quali la custodia della cultura e l'impegno per la formazione potessero convertire la tensione patriottica di ciascuna in un condiviso processo di costruzione identitaria nazionale. Un passo in più, insomma, rispetto al diffuso mutamento dalla beneficenza di ceto alla filantropia politica e sociale che stava caratterizzando le classi dirigenti europee.

La ricca biblioteca del secondo Ottocento rifletteva solo in parte i bisogni legati ai percorsi formativi delle giovani allieve. Rifacendosi a una prassi poi riprodotta da Adelina e Clotilde alle quali la sorella Paolina affidò l'educazione dei suoi due figli, Ernesto e Adelaide del Balzo, la maggior parte del materiale didattico fu infatti preparato dalle nobili istruttrici di famiglia. Attraverso una oculata scelta di percorsi e di tematiche di storia, filosofia e morale cattolica, arricchite da lingue, geografia e letteratura, la madre e Balducci prima, le zie dopo, confezionarono esclusivi libri di testo manoscritti per i corsi casalinghi dei piccoli discenti, completi di carte geografiche, ritratti e alberi genealogici splendidamente disegnati.

femminile a Milano nell'età della Restaurazione, ivi, vol. 1, 599-623.

La collezione di volumi a stampa rispecchiava dunque soprattutto inclinazioni personali e sarebbe passata da una generazione all'altra fondendo e mescolando scelte e propensioni. Dopo essersi arricchita seguendo i percorsi intellettuali delle proprietarie, come nel 1882 accadeva per la collezione di musiche, dopo qualche tempo fu anch'essa destinata a diventare componente viva di un programma di impegno civile. La figlia di Paolina, Adelaide del Balzo Pignatelli, la avrebbe infatti portata con sé nell'Istituto da lei stessa innovato seguendo un visionario progetto formativo destinato a donne moderne, pienamente e professionalmente attive nella società¹³.

E lì sarebbe rimasta per le allieve e le compagne di lavoro.

A differenza della lunga ed multiforme gestazione della biblioteca, il 'modesto Archivio' aveva assunto la sua fisionomia già negli anni in cui Antonio Balducci aveva mediato il rapporto tra le signore di casa Capece Minutolo e la musica, percorrendo la duplice traccia dello studio e di una sociabilità ancora intesa, soprattutto per le donne, come parte integrante della formazione e della personalità in ambienti nei quali l'aristocrazia dello spirito e dell'impegno civico aveva sostituito l'appartenenza di ceti. Senza alcuna predilezione per un orientamento

¹³ I libri di testo manoscritti di casa Capece Minutolo si trovano oggi in Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, Archivio Storico (d'ora in poi ISOB-AS), Fondo Adelaide del Balzo Pignatelli, b. 1-2. La scelta di educare in casa le nuove generazioni era ancora diffusa negli ambienti dell'aristocrazia incline al posizionamento liberale. Si veda il caso di Angelica Caracciolo di Torella, tra le più intime amiche delle sorelle Capece Minutolo e sostenitrice del magistero spirituale di Ludovico Palmentieri, che da sola educò i suoi sette figli. DA CASORIA L., *Epistolario* (a cura di G. FRANCESCO D'ANDREA), vol. 1, 1989, 214-216. Sulla formazione di matrice aristocratica che ha caratterizzato la famiglia FIORELLI V., *Neapolitanskie zhenshchiny: ot aristokratii k liberal'nomu vysshemu klassu / Neapolitan ladies. From aristocracy to a liberal elite*, in *Ideal vospitania dvorianstva v Evrope: XVII-XIX vv / Ideal of education among the European nobilities, 17th to 19th c.*, (a cura di V. RJEOUTSKI, I. FEDYUKIN, W. BERELOWITCH), Mosca 2018, 106-128 ; Ead. *Antiche nazioni e nuove patrie. Adelaide Pignatelli di Strongoli tra la Corte e la comunità didattica*, in *Potere, prestigio, servizio. Per una storia delle élites femminili a Napoli (1861-1943)* (a cura di E. GIAMMATTEI, M. BUFACCHI), Napoli 2018, 337-352.

alla capitalizzazione o al collezionismo, libri e manoscritti musicali si erano infatti accumulati in funzione del programma formativo delineato per Paolina, Adelaide e Clotilde e sarebbero sempre stati considerati strumenti di studio e di lavoro, oltre che occasione preziosa di incontri mondani e culturali. Lo diceva chiaramente nel 1882 l'ultima sopravvissuta delle sorelle nella sua lettera inviata a Francesco Florimo, responsabile della Biblioteca di San Pietro a Majella, per proporre la donazione della raccolta musicale di famiglia:

Nei tempi passati la casa Minutolo respirava armonia; tutta la nostra gioia era occuparci di musica; e credo che poche dilettanti ne abbiano eseguita tanta e con tanto amore! Gli anni son troppi ormai che pesano sulle spalle e la musica dorme. L'Archivio che con tanta passione si era formato è lì: nessuno più lo tocca. Cosa diverrà un giorno questo caro Archivio? Offrendolo al tanto ricco Conservatorio di Napoli è lo stesso che portar nottola ad Atene, vasi a Samo! Eppure il cuore mi spinge a far dono di questo modesto, anzi modestissimo Archivio al Conservatorio, e prego il tanto zelante suo Archiviario a volerlo fare accettare. Son pochi volumi, ma cari al mio cuore¹⁴!

Quella eredità di saperi era presentata come ricchezza di famiglia, retaggio di emozioni e sentimenti, trasmessa come primario valore del casato e lascito identitario da destinare alla crescita civile della comunità, trasformando in modo radicale la cultura del patrimonio da custodire nel chiuso spazio del lignaggio. Una consapevolezza ripetuta da Clotilde di lì a qualche giorno nella successiva lettera a Florimo datata 30 dicembre, quando oramai l'accordo di cessione era stato preso:

Ecco il mio archivio, un po' in cattivo stato perché per anni e anni non è stato mai ozioso [...] avevo staccato da esso il prezioso originale del *Socrate immaginario* del gran nostro Paisiello per darlo a mia nipote

¹⁴ BSPM, *Lettere di Florimo, Signore, Rari*, Lettere 19.18, n. 141. La missiva datata 12 dicembre 1882 era inviata dalla residenza delle Torri di Bellavista a Posillipo. La consistenza del Fondo Capece Minutolo era di 287 volumi ai quali si aggiungevano tre scritture originali del *Socrate immaginario* di Paisiello, tre partiture di Mozart e Beethoven, 31 pacchi di musica sciolta, 20 libri e tre fascicoli di trattazioni di argomento musicale.

Principessa di Strongoli [...] ma essa me lo ha restituito volendo che lo unisca al mio archivio acciò il Conservatorio non sia privato di questo prezioso gioiello¹⁵.

L'ecclettica biblioteca musicale nella quale erano stati raccolti una gran quantità di manoscritti, a testimonianza della persistente tradizione della copia a mano nel contesto napoletano, era stata dunque curata personalmente da Matilde affiancata dal maestro Giuseppe Balducci.

Reduce da anni vissuti in fuga dopo una vicenda di sangue, il compositore marchigiano si era stabilito a Napoli dove aveva iniziato con grande successo a insegnare privatamente¹⁶. Dal 1817, poi, egli fu ospitato stabilmente dai Capece Minutolo, diventando ben presto non solo il punto di riferimento dell'educazione musicale delle giovani sorelle e l'animatore degli incontri mondani del loro salotto, ma anche ascoltato e fraterno amico, tanto da essere nominato da Matilde tutore delle tre figlie alla morte del marito. Una decisione che formalizzava la grande sintonia e l'affidamento della marchesa della Sonora al sostegno del musicista molto al di là di tutto ciò che concerneva l'indirizzo culturale del cenacolo familiare.

Alla morte della madre, poi, le tre sorelle affidarono a lui la complessa gestione di un patrimonio di famiglia dislocato tra il Mediterraneo e l'Atlantico. Cessarono per loro i frequenti viaggi in Spagna al seguito della madre la quale manteneva con Madrid e con il villaggio

¹⁵ BSPM, *Lettere di Florimo, Signore, Rari*, Lettere 19.18, n. 139. La nipote Adelaide del Balzo Pignatelli principessa di Strongoli rinunciò al prezioso autografo che la zia voleva destinare alla sua collezione personale a favore del Conservatorio chiedendone però a Florimo una copia manoscritta. Sulla trasformazione ottocentesca del Conservatorio si veda ISOTTA P., *De Parthenopes musices disciplina*, in *La rete dei saperi nelle università napoletane da Federico II al duemila* (a cura di C. DE SETA), vol. 1, Napoli 2018, 81-115.

¹⁶ Di Balducci ha parlato a lungo Clotilde nel suo *Diario*, vol. 1, 53-64; 132-137. FÉTIS F. J., *ad vocem* in *Biographie universelle des musiciens ancienne et moderne* (a cura di L. G. MICHAUD), vol. 1, Parigi 1837, 229; COMMONS J., *The Life and Operas of Giuseppe Balducci (1796-1845)*, Roma 2014.

andaluso di Macharaviaya il legame profondo con i luoghi nei quali sentiva di avere le sue radici tenute vive anche attraverso la gestione diretta delle proprietà ereditate dai Gálvez nella regione di Málaga¹⁷. Fu lì, il 30 novembre del 1839, che Matilde morì a causa di una polmonite improvvisa, nello stesso luogo in cui, nel 1845, Balducci si spense durante uno dei viaggi per gestire gli affari delle sue protette napoletane¹⁸.

4 - Musica di famiglia ed educazione alla libertà

Dai titoli che compongono il Fondo Capece Minutolo, oggi nella biblioteca del Conservatorio, si può facilmente ricostruire l'iter formativo musicale tracciato per le giovani allieve e la posizione preminente che in esso ebbero le competenze per la composizione e la musica sacra. Le numerose scritture originali e autografe di Balducci e di Clotilde, la più prolifica in questo campo, testimoniavano la chiara matrice romantica della loro cultura, saldamente ancorata alla tradizione cattolica tanto da proiettare la forza morale della fede a rispecchiarsi nello spirito di trascendenza del canto sacro¹⁹.

L'inclinazione per questo genere musicale, oltre che dall'inventario della collezione, appare con chiarezza anche nel racconto che Clotilde aveva consegnato alle pagine del *Diario* dedicate a quella che lei definiva una 'filarmonica' di casa. Ogni domenica mattina le allieve di Bal-

¹⁷ Notizie sulle iniziative dei Galvez nei territori andalusi in RUIZ J. S., *Los Gálvez de Macharaviaya*, Málaga 1987.

¹⁸ Sul lasciapassare firmato per Matilde e le tre figlie da Antonio Maria Statella è registrata la partenza da Malaga il 15 aprile 1840 solo delle «Signora Paolina oggi Marchesa della Sonora Capece Minutolo e le due sorelle Adelaide e Clotilde la signora Marchesa genitrice essendo deceduta in questa città». ISOB-AS, Fondo Adelaide del Balzo Pignatelli, Cassetta Capece Minutolo, b. 1. Nella stessa busta sono conservati una copia del testamento olografo di Paolina e i carteggi dei suoi figli con la Spagna e con Puerto Rico, impegnati nel tentativo di recuperare il controllo delle proprietà dei Gálvez (1891-1903).

¹⁹ L'elenco e una analisi delle composizioni sacre di Clotilde sono in CONTI C., *Lo Stabat Mater di Clotilde Capece Minutolo della Sonora dei principi di Canosa*, in *Archivio per la storia delle donne*, vol. 2, Napoli 2005, 77-99. Più numerose e interessanti le composizioni di Paolina, prima autrice di musica per corno in Europa.

ducci si riunivano infatti presso i Capece Minutolo per eseguire pezzi scelti tra i *Salmi* di Marcello, le *Messe* di Haydn, Mozart, Beethoven, oltre che le composizioni di Pergolesi e di Scarlatti, alla presenza di amici e familiari, ma spesso anche di fronte a cantanti e musicisti di chiara fama. L'obiettivo del maestro e della marchesa della Sonora era quello di esercitare le giovani musiciste alla presenza scenica grazie alla musica, ma anche abituandole alle rappresentazioni di piccole pièce teatrali composte da loro stesse²⁰.

Nelle belle pagine autobiografiche scritte dalla gentildonna napoletana il tratto aperto e moderno di questa rete di amicizia e di studio, vero e proprio paradigma storiografico per rileggere questa fase di transizione, valicava di gran lunga la chiusura tipica degli ambienti aristocratici e si proiettava verso la consapevolezza di una educazione che doveva necessariamente trovare forme di regolarità istituzionale, anche per le signore appartenenti alle classi dirigenti di un mondo in trasformazione.

La consuetudine con il palcoscenico era da molto tempo integrata tra le competenze strategiche dell'educazione di dame per le quali la 'pubblica conversazione' costituiva una componente essenziale del posizionamento di rango. Nei primi decenni dell'Ottocento, però, dopo la fortunata parabola dei salotti del secolo precedente, questo aspetto era lentamente andato a sovrapporsi alla capacità femminile di prendere la parola e di partecipare a incontri non solo mondani o intellettuali, ma proiettati verso la realizzazione di un impegno sociale sostenuto dal valore civile della cultura²¹.

²⁰ Clotilde racconta nel *Diario* (v. 1, p. 65) che il musicista Nicola Antonio Zingarelli, dopo aver partecipato a questi incontri nel 1836, ne rimase talmente colpito da scrivere uno *Stabat mater* originale per le allieve di Balducci. Due anni dopo, Maria Malibran, ospite del salotto Capece Minutolo, provò invano a convincere Balducci a musicare per voci maschili e orchestra la sua composizione *Il conte di Marsico* scritta per l'esecuzione in casa: BALDUCCI G., *Il conte di Marsico, melodramma posto in musica per sole voci di donne*, Milano 1839.

²¹ Sulla educazione delle aristocratiche e sul ruolo strategico riservato alle donne dei grandi casati si è esercitata una vasta letteratura scientifica di cui non è possibile dare conto in questa sede. Certamente un ruolo rilevante per aprire questo percorso sto-

Da questa abitudine, da questo rinnovato bisogno di partecipazione nutrito di colta *civitas* sarebbe poi nato il «corso musicale scientifico», istituito in casa per volere di Matilde nel 1828, un anno dopo la scomparsa di Raimondo Capece Minutolo, quando la vocazione all'impegno della marchesa poteva prendere definitivamente le distanze dal modello del casato dei Canosa. Questo progetto insieme personale e pubblico fu poi interrotto nel 1839, in occasione di quel viaggio in Spagna programmato per gestire gli affari di famiglia dal quale la marchesa non sarebbe più tornata.

La scomparsa della nobildonna aveva chiuso l'epoca del salotto cittadino. Isolate dalla famiglia paterna dalla quale le avevano divise scelte intellettuali e tensioni ereditarie, separate da Paolina, costretta a un tardivo matrimonio col più giovane Francesco del Balzo, a tenere vivo il cenacolo familiare restava, nonostante la vicinanza delle abitazioni, l'abitudine al fitto scambio epistolare tra le sorelle e poi delle zie con la nipote²².

Nel 1851, però, l'amico Richard Keppel Craven lasciò in eredità ad Adelaide e Clotilde la dimora costruita da sua madre sul terreno di Posillipo donatole da Ferdinando IV nel 1818 dove le sorelle Capece Minutolo avevano frequentemente soggiornato fin dal 1834 in omaggio al legame che il gentiluomo inglese aveva con Matilde fin dagli anni madrileni²³.

riografico nel panorama italiano hanno avuto, per esempio, BORELLO B., *Trame sovrapposte. La socialità aristocratica e le reti di relazioni femminili a Roma (XVII-XVIII secolo)*, Napoli 2003 e alcuni dei saggi inseriti nella raccolta ARCANGELI L., PEYRONEL S. (a cura di), *Donne di potere nel Rinascimento*, Roma, 2008, ma per Napoli si veda anche la riedizione di CROCE E., *La patria napoletana*, Milano 1999.

²² Una scelta di queste lettere è stata copiata da Clotilde in volumi rilegati oggi in ISOB-AS, Fondo Adelaide del Balzo Pignatelli, b. 9. Questo epistolario scelto, come il suo *Diario*, costituivano nelle intenzioni della Capece Minutolo una collezione di memorie proiettate sul palcoscenico della storia: «Nulla come un Diario fa ben conoscere l'attualità in cui si vive. Lo scrittore, per mediocre che sia, trovasi involontariamente modificato in modo da mostrare almeno uno dei lati del prisma nel quale si trova» (*Diario*, v. 1, p. 1).

²³ Richard Keppel Craven (1779-1851) aveva ereditato la villa dalla madre, Elisabeth Berkeley, sposata in seconde nozze con Cristian Frédérick Alexandre von Branden-

Le due nobildonne trasferirono dunque la loro residenza nella villa neoclassica circondata dal rigoglioso parco che giungeva fino al mare e la aprirono agli amici due volte la settimana per rinnovare l'uso di condividere musica e letteratura. Ma la nuova temperie di quegli anni aveva cambiato gli animi, le colte conversazioni e le frequentazioni diplomatiche si sarebbero da allora sempre più colorate di politica e di assidua partecipazione alle vicende contemporanee.

5 - Conclusioni

La donazione della biblioteca musicale fu dunque solo l'ultimo, estremo gesto compiuto dalla signorina Capece Minutolo lungo un percorso di vita che la aveva portata, insieme alla sorella Adelina, a scegliere le attività filantropiche ed educative come cifra identitaria e fornisce oggi una chiave per comprendere quanto profonda possa dirsi la trasformazione di quella parte delle classi dirigenti che avevano trasferito la loro proiezione pubblica dalla tutela dell'identità di ceto alla militanza intellettuale e civile.

Dopo essere state chiamate dai Borboni, nell'ultimissima fase del loro regno, alla direzione degli Educandati femminili trasferiti a Napoli, il loro contributo alla costruzione della nazione e l'adesione al progetto del Regno d'Italia incarnato dai Savoia, frutto di uno strappo doloroso ma ineluttabile, non sarebbero andati oltre l'elitaria considerazione dell'inedeguatezza del popolo e dei sovrani delle Due Sicilie a intercettare una modernità sociale e politica la cui comprensione esse sentivano di avere maturato grazie alla famiglia, all'abitudine alle relazioni, a una educazione nutrita di musica, di arte e di ricche letture di storia e di letteratura. Il rigore morale, le scelte continuamente auspiccate nei loro scritti privati

burg-Ansbach, ultimo margravio di Brandeburgo-Bayreuth. Su questi anni LA FERRONNAYS P. M., *Adélaïde Capece Minutolo*, Parigi 1882. La colta e aristocratica amica di famiglia racconta anche come, impegnate a costruire per gli abitanti del borgo di Posillipo un luogo di aggregazione per la formazione anche religiosa, le due sorelle furono costrette a vendere la villa per finanziare i costi di un progetto mai veramente decollato e trasferirsi ad abitare nei locali attigui alla cappella decorata da loro stesse.

si nutrivano del senso di appartenenza a quella nobiltà dello spirito respirata nella famiglia a trazione femminile, ancorata ai colti valori dell'educazione e della fedeltà ai principi, più che alle persone.

Nei fitti carteggi che Adelaide Capece Minutolo scambiava con la nipote Adelina le letture consigliate, il modello aristocratico del sentire e dell'agire, il dovere civile tramutato in impegno filantropico e sociale non avevano ancora maturato lo spessore politico e intellettuale che l'appartenenza alla patria italiana avrebbe acquisito nella successiva generazione. I figli di Paolina, unica destinata al matrimonio per strategia concordata tra le sorelle per dare continuità al patrimonio materiale e immateriale dei Gálvez dopo la scomparsa della madre, riconvertirono in vero e proprio attivismo per lo Stato la colta formazione respirata in casa. Il raffinato tratto culturale dei fratelli del Balzo si tradusse infatti in operatività istituzionale: l'uno divenne governatore del Conservatorio, erede di un'antica tradizione proiettata nella costruzione identitaria nazionale, l'altra fu artefice, insieme alla pedagogista Maria Antonietta Pagliara, del progetto per la formazione femminile attiva e professionale delle donne realizzata nell'Istituto e nel Magistero pareggiato di Suor Orsola Benincasa²⁴.

Una storia che possiamo definire compiutamente contemporanea.

²⁴ Ampia è la bibliografia sull'Istituto Suor Orsola Benincasa e sulle sue fondatrici. In questa sede mi limito a ricordare i saggi raccolti in *L'Istituto Suor Orsola Benincasa: un secolo di cultura a Napoli 1895-1995*, Napoli 1995; FIORELLI, *L'Università Suor Orsola Benincasa*, in *La rete dei saperi* cit. vol. 1, 137-151 e per la principessa, oltre ai saggi già ricordati, EAD., *Una scuola per le italiane. Adelaide del Balzo Pignatelli e il progetto di educazione per le donne moderne*, in *Le donne che hanno fatto l'Italia* (a cura di E. BRUNI) Roma 2011, 87-91. Alcuni interessanti medaglioni biografici femminili di quegli anni in *Il Risorgimento invisibile. Patriote del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli 2011.

RECENSIONI

NAPOLI SCIENTIFICA, RELIGIOSA, ESOTERICA

Considerazioni a margine di «Partenope degli spiriti. Fantasmii, fluidi e (finte) resurrezioni nel Regno di Napoli di età moderna»
a cura di Francesco Paolo De Ceglia, Roma 2024, pp. 421

PIERLUIGI ROMANELLO

Università degli Studi di Napoli Federico II

«Partenope degli Spiriti», curato da Francesco Paolo de Ceglia, rappresenta un'opera corale di arguta profondità, che esplora la permeabilità tra il mondo materiale e spirituale nella Napoli della prima età moderna. Attraverso una meticolosa indagine storica, il volume conduce in un viaggio affascinante tra miracoli, scienze naturali e credenze popolari, delineando una ricerca complessa, composita, di una città intrisa, notoriamente, di spiritualità e meraviglie. Il volume si distingue non solo per la profondità delle ricerche - affrontano in maniera scientifica un fenomeno ontologicamente impalpabile - ma anche per la varietà delle tematiche trattate, che spaziano dalla religione alla scienza, dalla magia alla storia sociale, restituendo una mappa compiuta di tutti i fenomeni religiosi, ma anche paranormali, o parascientifici, che pure hanno animato e animano il ventre partenopeo. Il titolo è un riferimento, un omaggio (?), a Fellini, e la lettura, seppur animata innanzitutto da *curiositas* scientifica, restituisce in un certo qual modo quello stupore felliniano che la ricerca accademica può ancora offrire anche nell'età in cui tutto pare possa essere disvelato molto rapidamente. Né si può prescindere nella lettura da quelle germinali premesse che Vico, la Serao, Croce e Marotta hanno affidato all'interesse e allo studio dei posteri.

Francesco Paolo de Ceglia introduce, innanzitutto, il lettore al contesto storico e culturale di Napoli, una città zuppa di influenze magnetiche e astrali, incessantemente 'percorsa degli spiriti dei vivi e dei morti', e fondata, caso quasi unico, da una sirena.

Ma anche luogo in cui il confine tra naturale e soprannaturale è estremamente labile. D'altronde retrocedendo, all'età antica, non trattata se non in richiamo dai saggi nel volume, Napoli, la Campania, fu Virgilio e Sibille, Averno e misteri dionisiaci, che battezzarono prematuramente a una vocazione prodigiosa di queste terre. Questo scenario necessario permette di comprendere come i fenomeni taumaturgici e i miracoli e ancora i prodigi fossero percepiti e interpretati dagli abitanti della città, come abituali, costitutivi di una vita quotidiana. De Ceglia premette l'utilizzo rigoroso di fonti storiche, tra cui trattati scientifici, cronache e testimonianze dirette, per ricostruire in introduzione un quadro vivido e dettagliato di una Napoli in qualche modo sempre moderna sebbene riscaldata in un spropositato crogiolo di credenze, superstizioni e pratiche religiose: nel commento a un contributo rimarca che già a metà del XVII secolo si contassero quasi 3000 reliquie nel Regno, che quasi 'costituivano un mantello protettivo', proseguendo poi con l'annotazione che appena possibile, le credenze s'intrecciarono con le prime forme di scienza empirica, creando un ambiente culturale peculiarissimo.

Il primo saggio «In viaggio fra i corpi dei santi a Napoli e nel Regno nel XVII secolo» (pp. 27-42), Marcella Campanelli descrive come le reliquie fossero centrali nella devozione religiosa napoletana. Campanelli illustra il culto delle reliquie (alcune false come pure si spiega attraverso certe cronache giudiziarie) come un fenomeno capace di connettere i fedeli con il divino, attraverso la presenza tangibile di corpi santi. Un esempio archetipo è il caso delle reliquie di San Gennaro, il cui sangue che si liquefa è quasi il sangue della città tutta, ed è ancora ad oggi evento atteso con fervore dalla popolazione. Questo miracolo periodico non solo rafforzava la fede dei napoletani ma servì anche a consolidare l'identità religiosa dei napoletani. L'autrice si muove per la sua ricerca dal 'Catalogo di Santi corpi' scritto intorno agli anni Trenta del Seicento, dal domenicano Antonio da Napoli, mai dato alle stampe e conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli che descrive come le numerosissime reliquie erano percepite non solo come oggetti di devozione, ma

come veri e propri strumenti di intercessione divina, sottolineando come la fisicità delle reliquie permettesse un contatto immediato e tangibile con il sacro, trasformando il culto in un'esperienza sensoriale completa. Le reliquie inoltre, secondo la Campanelli, erano più prosaicamente anche segno tangibile anche di influenza politica terrena. Il possesso di reliquiari, infatti, presso le famiglie nobili, o presso le chiese dei vari ordini, che pure di fatto amministravano la città di Napoli, rivelava una geografia del potere ben definita. Braccia di santi, brandelli dei corpi, ossa, lembi di vesti, arricchivano conventi, chiese, eremi, santuari (il dettaglio nel contributo è sconfinato). Più il numero in possesso aumentava, più il prestigio di coloro lo detenevano s'accresceva. All'apice, in una peculiare classifica, vi erano le reliquie della 'passione di Cristo', ad esempio chiodi e frammenti della croce che pare fossero sparpagliati in ben 33 pezzi nelle chiese napoletane e come ripreso da Antonio da Napoli con un'abbondanza unica: 'Non credo che in parte del mondo sia tanta quantità della Croce di nostro Signore quanta ne è in Napoli', probabilmente, lasciava intendere il prelado, superiori addirittura in numero rispetto ai frammenti conservati a Roma. La presenza delle reliquie, in questo senso, diventava un punto di convergenza tra fede personale e dimostrazione collettiva, un simbolo 'vivente' (la contraddizione non è in questo caso un errore) di protezione e intercessione ma anche di amalgama sociale che riuniva le caste in squadre da supportare con un senso di appartenenza dato dalla presenza o meno di 'campioni', un lembo di una veste valeva meno di un dito di un Santo, in catalogo. Campanelli approfondisce ulteriormente il discorso analizzando come le reliquie venissero inoltre maneggiate e venerate nel contesto quotidiano. Il contatto con le reliquie non era riservato solo ai momenti liturgici, ma si estendeva alla vita abituale, con i fedeli che spesso toccavano, baciavano o indossavano, in questo caso prevalentemente i nobili, reliquie minori come amuleti. Questo dettaglio evidenzia come la devozione verso le reliquie permeasse ogni aspetto della vita napoletana, integrandosi con le pratiche religiose e sociali del tempo. La relazione fisica e tangibile con le reliquie trasformava gli oggetti di

culto in veicoli di protezione e benedizione continua, sottolineando la dimensione intima e personale della devozione accanto a quella esteriore e diffusa in grancassa.

Il contributo successivo «La Partenope santa. Epistemologia e tecniche di imitazione nel 'miracolo' di Santa Patrizia» (pp. 43-66), del curatore Francesco Paolo de Ceglia analizza, con fonti anche rare, il caso di Santa Patrizia, discendente secondo la tradizione da Costantino il Grande, e patrona di Napoli, il cui miracolo della liquefazione del sangue rievoca quello di San Gennaro. De Ceglia mostra come la vita leggendaria della santa fosse legata a quella della sirena Partenope. Inoltre, cerca di ricostruire la ciclicità dell'evento (ove ci fosse) della liquefazione del sangue, con la transizione da momento 'oracolare' delle origini ad appuntamento fisso, favorito attraverso buone pratiche propiziatricie e manipolatorie per addomesticarlo quasi a comando. La ripetitività del miracolo era vista come una conferma della santità della città e dei suoi abitanti, e soprattutto una cura premurosa della Santa nei confronti del suo popolo. In realtà questo punto ben sottolinea il ruolo dei miracoli nel rafforzare l'identità collettiva dei napoletani, suggerendo come i miracoli non fossero solo eventi straordinari, ma anche strumenti di serenità sociale e concordia. De Ceglia approfondisce il discorso sulla connessione tra i fenomeni miracolosi e la costruzione di una comunità religiosa coesa, dove ogni miracolo serviva da collante per la fede popolare e per rafforzare un senso di unicità e appartenenza. I miracoli di Santa Patrizia, come quelli di San Gennaro, non solo corroboravano la fede individuale, ma contribuivano a creare un'identità collettiva di popolo privilegiato dal favore palese di un santo, in una condivisione di esperienze spirituali comuni. Tali manifestazioni miracolose alimentavano, inoltre, un ciclo perpetuo di devozione e gratitudine che rendeva ineludibile un rapporto con la religione.

L'epistemologia dei miracoli di Santa Patrizia si basava, quindi, su una complessa interazione tra credenze popolari, interpretazioni religiose e pratiche devozionali. Santa Patrizia rappresentava plasticamente un archetipo di questa interazione dinamica tra diversi modi di

conoscere e comprendere il mondo, dimostrando come la religione e il sentire ancestrale potessero non solo coesistere ma pure contaminarsi a vicenda.

Elisa Novi Chavarria, nel suo saggio «Un soavissimo odore che pareva di paradiso». Sensi, meraviglioso e santità nella Napoli moderna» (pp. 67-88), esplora il ruolo delle percezioni nel percepire il sacro, segnatamente ai fenomeni odorosi. Chavarria descrive, restituendo elenco puntuale, episodi in cui le reliquie emanavano fragranze celestiali, interpretate come segni della presenza divina. Ad esempio 'quando appariva san Gaetano da Thiene, uno dei religiosi più popolari a Napoli negli anni Trenta-Quaranta del secolo XVI, egli lasciava intorno a sé «un odor di cedro», dicevano i suoi agiografi. Alcuni testimoni, non trovando parole adatte a descriverlo, affermavano che l'odore percepito sulle spoglie del carismatico o della carismatica di turno non era paragonabile né a quello delle rose, delle viole o dei gelsomini, né al profumo dell'ambra o del muschio'. Questi fenomeni sensoriali erano considerati manifestazioni immediate della sacralità, alimentando la devozione popolare. Il profumo emanato dalle reliquie era percepito come una prova olfattiva della presenza del santo, aggiungendo una dimensione ulteriore alla comprensione del fenomeno nel contesto napoletano. L'autrice sottolinea come l'olfatto, spesso trascurato negli studi storici, sia un canale di esperienza religiosa fondamentale, capace di evocare il divino in modo fulmineo e visceralmente potente. Le fragranze emanate dalle reliquie anche durante le cerimonie liturgiche non solo confermavano la manifestazione divina, ma contribuivano a creare un'atmosfera di sacralità immediata che avvolgeva i fedeli, intensificando la loro compartecipazione spirituale, anche per il rilascio di dopamina, come descritto dall'autrice, che avviene durante le forti sollecitazioni olfattive. I profumi celestiali emanati dalle reliquie erano, quindi, un richiamo alla purezza e alla presenza divina che elevava l'animo e la psiche dei fedeli e li avvicinava al sacro creando un legame emotivo che andava oltre la semplice percezione visiva o tattile.

In «Storie incise sulla pelle: i tatuaggi lauretani (secc. XVI-XXI)» (pp. 89-110), Massimo Cattaneo esamina l'uso dei tatuaggi devozionali come espressione di fede e protezione. Cattaneo documenta come i pellegrini a Loreto si tatuassero, a partire dal XVI secolo, simboli sacri sulla pelle, un gesto che non solo testimoniava il viaggio ma fungeva da amuleto contro i pericoli. Il tatuaggio rappresentava una forma di religiosità portatile, un segno indelebile della fede del pellegrino. Questo fenomeno mostra come la devozione religiosa potesse essere incorporata fisicamente nel corpo dei credenti, trasformando il pellegrino in un simbolo vivente della sua fede. I tatuaggi, in questo senso, non erano solo decorazioni, ma potenti strumenti di identità religiosa e di appartenenza a una comunità di fede. I tatuaggi lauretani non solo proteggevano i pellegrini durante il ritorno, ma servivano anche come un elemento inscindibile della loro identità fisica e spirituale. Il tatuaggio devozionale era spesso accompagnato, poi, da rituali di benedizione e preghiera, che ne accrescevano il valore sacro e lo trasformavano in un vero e proprio sacramentale, capace di mediare la grazia divina e offrire protezione perpetua. L'autore si sofferma inoltre su una rassegna della storia dei tatuaggi, indulgendo fino all'età contemporanea, e richiamando il paragone con il dolore fisico nel compimento della testimonianza/tatuaggio quasi a immagine della sofferenza di Cristo. Interessante nel contributo il catalogo dei tatuaggi usati dai 'marcatori' (tatuatori) lauretani, così come spiegato dalla scrittrice Caterina Pigorini Beri, nel libro, «I Tatuaggi Sacri e Profani della Santa Casa di Loreto», ad esempio i tatuaggi legati all'ordine francescano si riferivano al culto eucaristico, ai gesuiti l'occhio onniveggente di Dio, ma anche i *memento mori*, per le vedove...

Il volume prosegue con il contributo di Pierroberto Scaramella, «Nascita e sviluppi di una devozione: il purgatorio e il culto dei morti nel Sud d'Italia in età moderna» (pp. 111-150), che rappresenta un contributo particolarmente interessante allo studio delle credenze e delle pratiche religiose nell'Italia meridionale, concentrandosi sull'iconografia del purgatorio e sui modelli devozionali sviluppatasi tra il XV e il XIX

secolo. Scaramella dimostra la nascita e la diffusione di un culto, attraverso una analisi approfondita delle fonti storiche e soprattutto iconografiche, utilizzando una vasta gamma di documenti che spaziano dai testamenti ai trattati di teologia, dalle summe per predicatori ai processi dell'Inquisizione. Questa ricchezza di fonti permette all'autore di costruire un quadro complesso e sfaccettato delle credenze e delle pratiche legate al purgatorio. Un aspetto di rilievo nel testo è l'analisi iconografica che Scaramella propone. Egli descrive con grande dettaglio le rappresentazioni artistiche del purgatorio, mostrando come queste siano evolute nel tempo e si siano adattate ai contesti locali. Ad esempio, la descrizione della Madonna delle Grazie con il Purgatorio, che appare nella regione napoletana attorno al 1470, è un esempio illuminante di come una tematica europea possa trasformarsi in un'espressione locale unica e peculiare. Scaramella illustra come la *Virgo Lactans*, rappresentata nell'atto di nutrire l'infante, evolva in due distinti atti iconografici: uno in cui mostra il seno a Cristo o al Dio Padre per intercedere a favore dei devoti, e un altro in cui il latte è simbolicamente elargito ai fedeli. Il contesto storico e sociale in cui queste pratiche devozionali si sviluppano è quindi delineato innanzitutto in immagini. Scaramella mostra, quindi, come i rituali di morte e le credenze legate al purgatorio riflettano le dinamiche sociali e religiose del tempo e di come questi temi iconografici siano stati così rilevanti da essere disciplinati dalle norme del Concilio di Trento. Il testo di Scaramella non si limita a un'analisi statica delle rappresentazioni artistiche, ma integra un approccio interdisciplinare che combina storia, teologia, antropologia e arte. Questa prospettiva multidisciplinare arricchisce la comprensione del tema, permettendo di vedere come le diverse dimensioni si intersechino e si influenzino reciprocamente. Un esempio è l'analisi dell'opera di Angiolillo Arcuccio, che l'autore descrive come l'inventore del modello iconografico della Madonna delle Grazie col Purgatorio. La descrizione delle raffigurazioni di Arcuccio mette in luce come l'idea della discesa di Maria nel purgatorio, rappresentata attraverso la Lactatio, simboleggi la distribuzione della grazia alle anime in pena. Il sag-

gio di Scaramella si distingue pure per la sua capacità di collegare il culto delle anime del purgatorio alla più ampia tradizione del culto dei morti in Italia meridionale. La discussione sui rituali di morte e sulle pratiche funebri, come la manipolazione dei cadaveri e il culto dei teschi, offre uno sguardo approfondito su come queste credenze si siano radicate e siano perdurate nel tempo. La descrizione delle pratiche funerarie a Napoli, come la doppia sepoltura e l'uso delle terre sante, evidenzia, poi, la complessità e la ricchezza delle tradizioni locali. Scaramella riesce a inserire questi usi in un contesto storico più ampio, mostrando come essi riflettano anche i movimenti di fede spontanea del periodo. Di ulteriore pregio la sua analisi sulle credenze greco-ortodosse in Italia meridionale e delle reazioni della Chiesa cattolica romana alle pratiche eterodosse che offre un quadro chiaro sulla convivenza interreligiosa del tempo. La discussione sui riti esorcistici, infine, rappresentato dalla descrizione di una connessione di «gatti» e cadaveri che escono dalle tombe per aggredire i vivi evidenzia la persistenza di credenze popolari che sfidano la dottrina ufficiale, me con le quali la dottrina ufficiale pure provava a relazionarsi cercando risposte teologiche e in qualche caso pratiche giuridiche.

Tommaso Braccini, in «Il gatto e il prosciutto. Storie cinquecentesche di vampiri nel Regno di Napoli» (pp. 151-170), offre un'analisi approfondita e intrigante della presenza e delle evoluzioni delle credenze vampiriche nel sud Italia, in particolare anche sulla figura del «gatto» come vampiro. Braccini delinea con grande cura il distacco tra l'immaginario vampirico contemporaneo e le radici folkloriche storiche, evidenziando come la Transilvania, ad esempio, debba la sua fama a scelte narrative piuttosto che a un reale background di credenze popolari. La figura del vampiro, infatti, si è spesso sviluppata in maniera tardiva e casuale rispetto ai luoghi effettivamente citati nelle storie e nelle leggende. Uno degli aspetti più interessanti che Braccini esplora è l'origine dei riferimenti al vampirismo in Italia, spesso considerati marginali rispetto ad altri contesti europei. Tra questi, l'autore cita la recente e fugace associazione di Volterra con i vampiri grazie alla saga di

«Twilight», ma si concentra maggiormente su trame più antiche e complesse, come quelle derivanti dalla storia di Filinnio e Macate narrata da Flegonte di Tralle e reinterpretata attraverso vari autori fino a Goethe. Braccini si sofferma poi in particolare su un racconto ambientato nell'Italia meridionale: «For the Blood is the Life» di F. Marion Crawford. La descrizione dettagliata dell'ambientazione e dei personaggi di questo racconto, con la vampira Cristina che tormenta il giovane amato, offre un quadro vivido e suggestivo delle credenze locali.

Il narratore, un frequentatore estivo di una torre di avvistamento vicino a Maratea, scopre una storia di vampiri che si manifesta attraverso un'inquietante presenza notturna. Questo racconto, apprezzato anche da H.P. Lovecraft, rappresenta un raro esempio letterario di vampirismo ambientato nel contesto desolato della costa meridionale, che evidentemente non echeggiava l'immaginario di questi fenomeni. Un punto di forza del saggio è la capacità di Braccini di collegare le credenze locali alle dinamiche delle connessioni interculturali dell'Italia meridionale. L'autore esamina come l'arrivo di comunità greche, albanesi e schiavoni in Italia del sud abbia introdotto e radicato alcune di queste credenze. In particolare, Braccini descrive il clima di sospetto e tensione che caratterizzava queste comunità, spesso guardate con diffidenza dalle autorità cattoliche. Esempio è la storia della diocesi di Larino e delle sue credenze vampiriche, con i 'greci' terrorizzati dai cadaveri inquieti, offre un riscontro lampante di come queste paure potessero scatenare vere e proprie isterie collettive.

Il saggio fornisce, poi, una dettagliata analisi delle fonti documentarie, come le lettere e i verbali conservati nel manoscritto Brancacciano I.B.6 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Braccini illustra con precisione le testimonianze raccolte dal vescovo Belisario Baldovini e le reazioni delle autorità ecclesiastiche di fronte a vari episodi di necrofobia. Le testimonianze degli abitanti ortodossi di Campomarino e Castelluccio degli Schiavi, che testimoniavano di cadaveri dissotterrati e bruciati, offrono un quadro vivido e concreto di queste superstizioni. Ma le storie di vampiri disvelavano, in realtà, un'espressione delle ansie collet-

tive e delle paure profonde del popolo, le narrazioni sui vampiri, la paura dei vampiri era forse un mezzo per affrontare e razionalizzare le paure esistenziali. Questo saggio offre quindi una prospettiva affascinante su come le leggende e le superstizioni riflettessero e sublimassero preoccupazioni sociali diffuse, evidenziando il potere delle storie di plasmare la realtà percepita. Le leggende di vampiri diventavano necessarie per dare un senso a morti misteriose e a malattie sconosciute, offrendo una spiegazione soprannaturale a fenomeni altrimenti incomprensibili e rafforzando le norme sociali attraverso la paura del soprannaturale. Svolgendo quindi una funzione sociale cruciale, aiutando le comunità a comprendere e gestire eventi traumatici e mantenere l'ordine attraverso il timore. Le storie di non morti, che potevano addirittura una volta usciti dai sepolcri essere interpellati, o che si facevano portatori di messaggi di monito, o creature demoniache, con i loro elementi di terrore e mistero, rompevano il confine tra vivi e aldilà, sfogando le paure represses anche attraverso la demonizzazione del diverso.

Le pagine successive presentano il saggio di David Armando «Un sincretismo mancato? Il magnetismo animale nel Regno delle Due Sicilie tra scienza europea, tradizione magica e reazione cattolica» (pp. 171-188), che offre un'esplorazione puntuale della diffusione e delle implicazioni culturali, politiche e religiose del magnetismo animale nel Mezzogiorno d'Italia, concentrandosi principalmente sul Regno delle Due Sicilie tra la fine del XVIII e il XIX secolo. Questo studio è particolarmente significativo poiché sfida la visione tradizionale che considera il sud Italia come escluso dalla circolazione delle dottrine mesmeriche fino all'Unità d'Italia.

Armando avvia la sua analisi contestualizzando il successo del magnetismo animale in Europa e la sua ricezione controversa in Francia alla fine dell'antico regime. Egli sottolinea come, contrariamente alle aspettative, il sud Italia non fosse completamente impermeabile a queste idee, come dimostrato da una serie di testi pubblicati nei primi anni del 1840 nel Regno delle Due Sicilie. Uno degli aspetti più efficaci del

saggio è l'approfondimento delle dinamiche politiche e religiose che influenzarono la percezione e la pratica del magnetismo nel sud Italia. Armando esamina il caso del magnetizzatore francese Charles Lafontaine, il cui incontro con il prefetto di Polizia di Napoli è emblematico della tensione tra innovazione terapeutica e superstizione che convivevano in una grande capitale del Mediterraneo.

Questo episodio, narrato con vividi dettagli, mette in luce la diffidenza delle autorità napoletane nei confronti del magnetismo, percepito come una minaccia potenziale, anche a causa delle sue somiglianze con pratiche superstiziose locali come la 'jettatura'. Il saggio prosegue esaminando la letteratura sul magnetismo pubblicata nel sud Italia, mettendo in evidenza come alcuni intellettuali e medici abbiano cercato di integrare o contrastare queste dottrine. Armando descrive le esperienze di Raffaele Fiorese, un medico barese che, pur tentando di dimostrare l'infondatezza del magnetismo, finisce per fornire una delle testimonianze più dettagliate sulla pratica concreta del magnetismo nel Mezzogiorno.

Le sue descrizioni delle reazioni delle pazienti, prevalentemente di umile estrazione sociale, offrono un quadro prezioso delle interazioni tra le dottrine mesmeriche e le condizioni sociali del tempo. Un altro punto di interesse del saggio è l'analisi delle reazioni delle autorità ecclesiastiche. Armando esplora come la Chiesa cattolica, e in particolare la Congregazione del Sant'Uffizio, abbia risposto alle sfide poste dal magnetismo animale, con decreti che oscillavano tra la condanna assoluta e un cauto permissivismo. Le posizioni degli ecclesiastici meridionali, spesso influenzate da una visione apocalittica e demonologica, rappresentano un aspetto cruciale della resistenza culturale e religiosa al magnetismo e in qualche modo quindi anche alla scienza.

Lucia De Frenza, in «Bacchettare i 'bacchettisti'. Lo scetticismo napoletano per la raddomanzia» (pp. 189-210), offre uno studio riccamente documentato sulla pratica della raddomanzia nel contesto dell'Illuminismo italiano, concentrandosi principalmente sul periodo tra il tardo Settecento e i primi anni dell'Ottocento. La raddomanzia,

conosciuta anche come l'uso della bacchetta divinatoria per trovare acqua, metalli o altre sostanze nascoste nel terreno, è stata tradizionalmente associata al mistero e alla superstizione. Tuttavia, durante il XVIII secolo, questa pratica antica venne reinterpreta e riformulata alla luce delle nuove scoperte scientifiche, in particolare quelle riguardanti l'elettricità animale. De Frenza esplora dettagliatamente come diversi intellettuali e scienziati dell'epoca abbiano cercato di dare una base scientifica alla raddomanzia, trasformandola da un'arte magica a una pratica scientifica legittima.

Tra le figure chiave analizzate, spiccano Pierre Thouvenel, Carlo Amoretti, Alberto Fortis e Johann Wilhelm Ritter. Questi uomini di scienza sostenevano che alcuni individui avessero una costituzione fisica tale da permettere loro di percepire i fluidi emanati dai minerali e dalle acque nascoste nel sottosuolo, un fenomeno che spiegavano attraverso le leggi dell'elettricità. La narrazione di De Frenza descrive vividamente le dimostrazioni pubbliche e private eseguite da Thouvenel e dal suo giovane sensitivo Joseph Pennet, che percorsero l'Italia in cerca di sostegno scientifico e politico per le loro teorie.

Durante queste dimostrazioni, Pennet, utilizzando una bacchetta divinatoria, affermava di sentire la presenza di metalli e acqua nel terreno, suscitando una mescolanza di curiosità e scetticismo tra gli spettatori. Nonostante alcune iniziali aperture, specialmente nei salotti e nelle accademie, la comunità scientifica più tradizionale rimase però sospettosa e critica. In particolare, De Frenza mette in luce come nel Regno di Napoli, nonostante alcune iniziali aperture, vi fosse una forte resistenza da parte degli intellettuali napoletano e delle istituzioni accademiche verso teorie considerate eterodosse.

L'autrice lo spiega in una sezione dedicata alla figura di Carlo Amoretti, un abate ligure ma operante a Milano, che fu uno dei principali difensori della raddomanzia in Italia. Amoretti, editore di uno dei principali giornali di informazione scientifica dell'epoca, gli «Opuscoli scelti sulle Scienze e sulle Arti», utilizzò la sua influenza per promuovere la teoria dell'elettrometria, dedicando molte risorse a dimostrare il carat-

tere naturale delle percezioni dei raddomanti. Amoretti scoprì e lavorò con Vincenzo Anfossi, un giovane orfano che possedeva presunte capacità raddomantiche. Un episodio particolarmente significativo fu il viaggio di Amoretti a Napoli, per l'appunto, nel 1801-1802, durante il quale eseguì numerosi esperimenti elettrometrici. Tuttavia, nonostante gli sforzi di Amoretti, l'accoglienza da parte degli intellettuali napoletani fu generalmente fredda. Solo pochi studiosi locali mostrarono interesse, e nessuno dei principali professori universitari partecipò alle dimostrazioni.

Di rilievo nel saggio, la figura di Giuseppe Maria Giovane, un intellettuale pugliese che, pur mantenendo un atteggiamento prudente, seguì con interesse il dibattito sulla raddomanzia. De Frenza descrive come Giovane abbia mantenuto una posizione ambigua, ricevendo aggiornamenti dai principali sostenitori della teoria elettrometrica ma evitando di esporsi pubblicamente.

Questo atteggiamento rifletteva una più generale cautela degli intellettuali napoletani, che, dopo le repressioni borboniche seguite alla rivoluzione del 1799, preferivano non schierarsi apertamente su questioni controverse. Un altro importante contributo discusso nel saggio è quello di Luigi Sementini, docente di chimica e farmacia presso l'Università di Napoli, che pubblicò un'opera sulla raddomanzia nel 1810. Sementini, pur riconoscendo la realtà del fenomeno della bacchetta divinatoria, ne negava l'utilità pratica, trattandola come un fatto naturale ma scientificamente insignificante.

La sua posizione, secondo cui la raddomanzia era vera ma inutile, rappresentava un tentativo di spiegare il fenomeno in termini scientifici senza però accettarne le implicazioni pratiche. De Frenza conclude il lavoro riflettendo sul declino dell'interesse per la raddomanzia come pratica scientifica. Nonostante gli sforzi dei suoi sostenitori, la raddomanzia non riuscì a ottenere un riconoscimento duraturo nella comunità scientifica e venne gradualmente relegata ai margini della ricerca ufficiale. Tuttavia, l'autrice sottolinea come la discussione sulla raddomanzia abbia stimolato un dibattito più ampio sulle frontiere della co-

noscenza scientifica e sulle metodologie di indagine, contribuendo in modo significativo allo sviluppo della scienza durante l'Illuminismo.

La meticolosa esplorazione dell'evoluzione del pensiero di Cesare Lombroso riguardo ai fenomeni spiritici, intrecciando questioni di scienza, filosofia e religione in una narrazione affascinante e per nulla aneddotica, è il tema del lavoro di Lorenzo Leporiere, nel suo saggio (211-232) «Cesare Lombroso e la scandalosa biologia degli spiriti. Verso una ridefinizione della 'materia'». Leporiere parte dall'analisi del concetto di resurrezione dei corpi nei tre grandi monoteismi abramitici, concentrandosi in particolare sulla posizione cristiana. Citando il *Compendium Theologiae* di Tommaso d'Aquino, l'autore mostra come, secondo il *Doctor Angelicus*, la beatitudine perfetta dell'anima richieda la riunione al proprio corpo, un dogma ribadito nel cristianesimo e sostenuto dalle scritture bibliche. Questo sfondo teologico prepara il terreno per l'analisi dello spiritismo moderno, introdotto da Allan Kardec, che rielabora il concetto di resurrezione come reincarnazione. Leporiere descrive come Kardec, con il suo concetto di perispirito, offra una nuova interpretazione della resurrezione cristiana, postulando una tripartizione dell'uomo in corpo, spirito e perispirito, appunto. Questo concetto rivoluzionario influenzerà profondamente le teorie successive, inclusa quella di Cesare Lombroso. Lombroso, inizialmente scettico e fermamente ancorato al materialismo scientifico, viene gradualmente attratto dallo studio dei fenomeni spiritici. Dopo aver assistito a fenomeni inspiegabili durante le sedute con la medium Eusapia Palladino, Lombroso inizia a considerare la possibilità che alcuni di questi fenomeni siano autentici. L'autore evidenzia come Lombroso, pur mantenendo la sua fede nel materialismo, cerchi di spiegare questi eventi in termini scientifici. Influenzato dalle scoperte contemporanee della radioattività e delle onde elettromagnetiche, Lombroso comincia a ipotizzare l'esistenza di una «materia radiante». Questa teoria gli permette di conciliare i fenomeni spiritici con una visione materialistica del mondo, suggerendo che l'anima potrebbe essere composta da una materia sottile e invisibile, simile ai raggi X o alle radiazioni. Leporirere

approfondisce il percorso intellettuale di Lombroso, evidenziando come il suo pensiero si evolva da una rigida negazione dello spiritismo a una cauta apertura verso l'idea di una materia più sottile e complessa.

Un interessante punto di forza del saggio è la capacità di Leporiere di effettuare un'analisi dettagliata delle teorie di Lombroso e delle sue interazioni con altri intellettuali e scienziati dell'epoca, Leporiere dimostra come Lombroso sia stato capace di mettere in discussione le sue stesse convinzioni alla luce delle nuove (presunte) evidenze. Questa apertura mentale è emblematicamente rappresentata dalla sua accettazione della possibilità che la materia possa assumere nuove forme.

L'autore approfondisce inoltre il contesto storico e culturale in cui queste idee si sviluppano. La penetrazione dello spiritismo nella cattolicissima Italia, e in particolare nella superstiziosissima Napoli, è descritta con vividi dettagli storici. Qui, Lombroso compie le sue prime indagini sui fenomeni spiritici, applicando metodologie di misurazione e classificazione antropometrica anche a questi fenomeni apparentemente occulti. Nonostante il fallimento del tentativo di normalizzazione di questi fenomeni, Lombroso continua a esplorarli, convinto della necessità di mantenere un approccio empirico e scientifico. Il saggio di Leporiere mette in luce, quindi, la tensione interna di Lombroso tra il suo rigore scientifico e l'attrazione verso l'ignoto. Questo conflitto restituisce il quadro di un'epoca in cui le frontiere della scienza e del paranormale si stavano ridefinendo.

Lombroso emerge come una figura complessa e contraddittoria, capace di esplorare nuovi territori senza abbandonare completamente le sue radici. La risemantizzazione della nozione di materia come qualcosa di fluido e radiante rappresenta un tentativo audace di espandere i confini della conoscenza scientifica, aprendo la strada a nuove interpretazioni dei fenomeni spiritici. Il saggio si conclude con una riflessione sulla eredità intellettuale di Lombroso. Il tentativo di quest'ultimo di conciliare il materialismo con i fenomeni spiritici ha aperto nuove prospettive di ricerca, pur rimanendo una posizione controversa e difficile da accettare per molti scienziati dell'epoca. Tuttavia, la sua capa-

cità di rivedere e adattare le proprie teorie in risposta a nuove sollecitazioni o percorsi di studio rappresenta un esempio di grande curiosità e ma anche in qualche modo di rigore scientifico nell'analisi di ciò che è percepito come nuovo.

Il volume prosegue con il saggio di Alessandro Laverda, «Eresia, sortilegi e i confini del preternaturale nel Regno di Napoli della prima età moderna» (pp. 233-252), in cui si analizzano gli sforzi politici e intellettuali attuati nel Regno di Napoli tra la metà del XVII e la metà del XVIII secolo per meglio difendere e definire la giurisdizione secolare nei delitti di sortilegio.

Il saggio esamina due ambiti interconnessi: quello dei tribunali e quello delle accademie. Nei tribunali, i delitti di sortilegio erano classificati come crimini di «misto foro,» che prevedevano l'intervento sia dei tribunali secolari che di quelli ecclesiastici. La mancanza di una chiara separazione delle competenze su questi temi tra questi tribunali creava però un clima di tensione continua tra la Chiesa di Roma e gli stati cattolici.

I reati di misto foro includevano una vasta gamma di crimini come: sacrilegio, usura, adulterio, bigamia, incesto, concubinato, sortilegio, bestemmia, spergiuro, decime e legati pii. Durante la repressione dell'eresia, si vide una collaborazione degli stati cattolici con la Chiesa di Roma, ma a partire dalla seconda metà del XVI secolo, i due fori entrarono in conflitto, portando a una ridefinizione delle competenze. Nel saggio Giovanni Romeo suggerisce che l'intento della Chiesa non fosse più la difesa dell'ortodossia attraverso la repressione dell'eresia, ma il disciplinamento confessionale e il controllo della popolazione locale. Questo cambio di rotta portò all'estensione del raggio d'azione del tribunale del Sant'Uffizio e una diminuzione della severità delle pene. Nel 1569, il re Filippo II ordinò al viceré di Napoli di riunire la consulta del Consiglio Collaterale per risolvere le controversie con i vescovi del Regno sui casi misti. Il Collaterale deliberò che nel Regno la conoscenza dei casi misti spettava ai giudici regi e non ai prelati. Tuttavia, papa Pio V e successivamente papa Gregorio XIII cercarono di

resistere negoziando con il re di Spagna per riconoscere il diritto di prevenzione ai vescovi nei casi misti, senza successo. Nel contributo è descritto inoltre una rilevante azione della Chiesa che ebbe conseguenze sulle competenze del tribunale secolare di Napoli nei delitti di sortilegio: la bolla «*Coeli et terrae*» scritta da papa Sisto V nel 1586. Essa condannava qualsiasi forma di divinazione tranne quella che usava l'astrologia in agricoltura, nella navigazione e in medicina, associando molte pratiche magiche a un patto con il demonio. Il confronto di competenze, alle volte lo scontro aperto su queste tematiche, tra Stato e Chiesa perdurò per secoli, con moti altalenati, tutti puntualmente descritti nel contributo. L'autore esplora, quindi, vari casi giudiziari, evidenziando questa tensione continua tra il potere secolare e quello ecclesiastico.

Nel 1741, un concordato tra il Regno di Napoli e la Chiesa di Roma stabilì che l'inquisito per sortilegio dovesse essere giudicato prima dalla corte ecclesiastica per l'eresia e poi da quella secolare per gli altri reati. Tuttavia, la pratica dimostrava che questa distinzione non era sempre rispettata. Nel 1760, un processo a Bagnara Calabria contro una donna accusata di sortilegio dimostrò che i tribunali ecclesiastici consideravano tutti i sortilegi come ereticali, mentre i tribunali secolari continuavano a distinguere tra sortilegi semplici ed ereticali.

Di particolare interesse la ricognizione che l'autore compie su Grimaldi, giurista e intellettuale napoletano del XVII secolo, che cercò di elaborare un metodo per distinguere tra fenomeni naturali e preternaturali per limitare l'azione coercitiva della Chiesa in materia di sortilegio. Grimaldi, sostenitore della filosofia cartesiana, pubblicò nel 1751 la «Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni della magia diabolica e quali quelle che derivano dalle magie artificiale e naturale e qual cautela si ha nella malagevolezza di discernerle». In questo testo, proponeva di distinguere le operazioni demoniache da quelle naturali basandosi sull'osservazione empirica e sperimentale.

Ne «Il lume e lo spirito. Le candele benedette tra liturgie di esorcismo e riti della buona morte nel Cinquecento napoletano» (pp. 253-274),

Mattia Corso esplora il tema delle candele benedette nel contesto religioso del XVI secolo, concentrandosi particolarmente sulla loro funzione nei rituali di esorcismo e nei riti della buona morte. L'analisi parte dallo studio della raccolta delle tavolette votive conservata nel santuario della Madonna dell'Arco a Sant'Anastasia, una località tra Napoli e Nola, che offre una ricca testimonianza visiva di queste pratiche. Con oltre settemila tavolette, di cui circa ottocento risalenti alla fine del XVI secolo, questa collezione rappresenta una delle più grandi d'Italia. Secondo la leggenda fondativa del santuario, l'immagine della Madonna dipinta sulla parete esterna di una cappella iniziò a compiere miracoli in risposta a ripetuti atti di profanazione.

Le tavolette, note anche come *ex-voto*, sono modeste pitture realizzate su piccoli pannelli di legno, raffiguranti episodi in cui l'intervento divino fu decisivo nella vita quotidiana dei devoti. In alcune di esse vengono rappresentate delle candele. Ad esempio, una delle tavolette più drammatiche mostra una scena di esorcismo: una donna posseduta, con il capo sanguinante, è trattenuta da un uomo e una donna mentre grida disperatamente verso la Madonna, che interviene per scacciare gli spiriti demoniaci dal suo corpo.

La candela benedetta, brandita da un frate domenicano, gioca, secondo l'autore, un ruolo cruciale nel rituale, con i demoni che si dirigono verso di essa, indicando la loro sconfitta con l'estinzione della fiamma sacra. Questa rappresentazione visiva non solo documenta la pratica dell'esorcismo ma sottolinea anche l'importanza delle candele benedette come strumenti per segnalare il completamento del rituale. Un'altra testimonianza visiva di questo uso rituale delle candele si trova, inoltre, in una predella dipinta intorno al 1470 per l'altare della chiesa dei Santi Severino e Sossio a Napoli, che mostra un esorcismo con un frate che protegge la fiamma di una candela, garantendo così che l'unico agente in grado di spegnerla sia il demone espulso. Questi esempi evidenziano come le candele benedette fossero utilizzate nelle liturgie di esorcismo per confermare l'abbandono del corpo da parte degli spiriti maligni.

Nel XVI secolo, i testi liturgici ufficiali della Chiesa di Roma prescrivevano infatti l'uso delle candele nei rituali di esorcismo. Il «*Liber Sacerdotalis*» di Alberto da Castello, pubblicato nel 1523, divenne un riferimento centrale, descrivendo dettagliatamente come indagare la presenza di demoni e confermare la loro espulsione tramite l'estinzione della fiamma di una candela benedetta. Tuttavia, con la riforma liturgica del 1614 e la pubblicazione del *Rituale Romanum*, l'uso delle candele nei rituali di esorcismo fu omesso, segnando la fine di una tradizione secolare. Nonostante le riforme, le pratiche tradizionali persistevano.

Gli esorcismi continuavano a essere eseguiti con metodi più antichi, e l'uso delle candele rimase diffuso anche tra i laici, come dimostrano i casi studiati da Giovanni Romeo e Pierroberto Scaramella nel contesto napoletano. L'idea della possessione spiritica come fenomeno aereo e l'uso delle candele per confermare la liberazione dagli spiriti maligni perdurarono fino ad epoca recentissima, influenzando profondamente le pratiche religiose e culturali del tessuto sociale napoletano. Come emerge dal saggio oltre alla loro funzione negli esorcismi, le candele benedette avevano, poi, un ruolo significativo nei riti della buona morte.

Durante i momenti finali di vita, la luce della candela simboleggiava la presenza divina, proteggendo l'anima del moribondo dai demoni che cercavano di trascinarla all'inferno. La pratica di porre una candela accesa nelle mani del morente, come attestato dai trattati sull'*Ars moriendi*, assicurava un transito sicuro dell'anima verso l'aldilà. Le candele benedette, poi, durante la festa della Purificazione (Candelora) erano particolarmente valorizzate per i loro poteri protettivi e spirituali, come esemplificato dagli scritti del gesuita napoletano Giuseppe Agnelli, che le raccomandava come potenti strumenti di preghiera.

Il contributo di Eleonora Loiodice, intitolato «Il monaciello napoletano. Il carattere ambivalente di uno spiritello che infesta le case,» (pp. 275-295) rappresenta un'analisi di una delle figure più emblematiche del folklore napoletano. Loiodice riesce a mettere in luce le sfaccettature storiche, culturali e simboliche del monaciello, rivelando la complessità

e l'ambivalenza di questa figura popolare. L'autrice inizia con una riflessione sul concetto di ritorno, collegandolo non solo al ritorno fisico in un luogo dopo un'assenza, ma anche al ritorno di mode, leggende e spiriti. Il monaciello è presentato come uno di questi spiriti che, pur essendo morto, ritorna a infestare le case, arricchendo o impoverendo gli abitanti a seconda del suo umore.

Questo spirito è descritto come un piccolo monaco vestito con un abito da chierichetto e uno zucchetto rosso. Loiodice esamina poi le origini storiche del monaciello, tracciando un parallelismo con altre figure mitologiche e leggende popolari, come quella di Cenerentola. La versione europea più antica di questa fiaba, scritta da Giambattista Basile, include figure simili al monaciello, dimostrando come questo spirito sia stato reinterpretato in varie forme nel corso dei secoli. L'autrice sottolinea come il monaciello, con il suo carattere duplice di benefico e malevolo, sia stato una costante nelle storie popolari, adattandosi ai contesti e alle esigenze narrative del tempo.

Un aspetto particolarmente interessante del saggio di Loiodice è l'analisi delle due principali leggende napoletane che spiegano l'origine del monaciello. La prima, risalente al XV secolo, racconta la storia di Caterina Frezza e del suo figlio illegittimo, Stefano, che, dopo la morte tragica del padre, cresce in un monastero e diventa il temuto monaciello. Questa leggenda mette in luce la dimensione umana e tragica del monaciello, nato da una storia d'amore osteggiata e da un destino crudele. La seconda versione collega il monaciello ai pozzari, i manutentori delle cisterne sotterranee di Napoli.

Questi lavoratori, per via della loro piccola statura e degli abiti simili a quelli dei monaci, venivano spesso scambiati per spiriti. Loiodice spiega come i pozzari, muovendosi nei cunicoli sotterranei e salendo dai pozzi nelle case, abbiano contribuito alla creazione della leggenda del monaciello. Questa interpretazione collega il folklore a una realtà storica e sociale, dimostrando come le leggende possano nascere da fenomeni quotidiani concreti. L'aspetto giuridico legato alla credenza nei monacielli è un altro elemento chiave del saggio. L'autrice cita norma-

tive del XVI secolo e casi giudiziari che dimostrano quanto fosse radicata la convinzione nella presenza di questi spiriti tra la popolazione. La prima norma giuridica su questo spiritello, emanata nel 1587 dal viceré Juan de Zuniga y Avellaneda, permetteva agli inquilini di lasciare una casa infestata senza dover pagare l'affitto.

Questo dimostra come la credenza nei monacielli avesse un impatto reale sulla vita quotidiana e sulle istituzioni. Loiodice esplora anche l'aspetto culturale della figura del monaciello, mettendo in evidenza il suo ruolo nella cultura napoletana. Napoli è descritta come una città intrisa di superstizione e spiritualità, il monaciello, con il suo carattere ambivalente, ne è quasi ambasciatore incarnando questa dualità tipica della cultura napoletana, in bilico tra il sacro e il profano, il bene e il male.

L'autrice analizza anche come la figura di questo ambivalente 'eserino' sia stata incorporata anche nella produzione artistica come dimostrato dall'opera teatrale di Roberto De Simone, «La gatta Cenerentola». Un ulteriore punto di forza del saggio di Loiodice è l'analisi comparativa con altre figure simili presenti in diverse tradizioni italiane ed europee.

L'autrice mette in relazione il monaciello con altre figure folkloriche come il 'monachicchio' lucano, lo 'scazzamurrieddhu' pugliese e il 'poltergeist' tedesco. Questa analisi dimostra come il monaciello sia parte di un più ampio panorama di credenze e superstizioni che attraversano diverse culture, mostrando al contempo le peculiarità e le specificità della tradizione napoletana.

Tommaso Scaramella, in «Matrimoni tra maschi nel tardo Cinquecento. Ancora sull'accademia napoletana dell'abate Volpino» (pp. 297-314), analizza uno dei processi più clamorosi dell'Inquisizione romana riguardanti il nonconformismo sessuale: il caso dell'abate Volpino e della sua accademia di sodomiti attiva nella Napoli del tardo Cinquecento. Attraverso una meticolosa ricostruzione storica, supportata da una vasta gamma di documenti d'archivio, Scaramella illumina le attività e le ideologie eterodosse di questo circolo, fornendo un quadro complesso e sfaccettato del periodo.

L'autore inizia il suo studio contestualizzando la storia dell'abate Volpino all'interno del più ampio scenario del cristianesimo, evidenziando come pratiche simili di unioni tra persone dello stesso sesso non fossero del tutto sconosciute nella storia religiosa. Citando gli studi di John Boswell e altri, Scaramella dimostra come l'affratellamento e altre forme di unioni fra persone dello stesso sesso abbiano avuto una presenza storica, sebbene spesso contestata o reinterpretata in chiave morale e dottrinale.

Questa introduzione getta le basi per comprendere meglio l'eccezionalità e la rilevanza del caso napoletano. Il cuore dell'articolo si concentra sulle attività dell'accademia napoletana dell'abate Volpino. Scaramella descrive come i membri di questo circolo non solo discutevano apertamente in favore della sodomia, ma mettevano in scena veri e propri matrimoni tra frati e adolescenti, celebrati con una pantomima che imitava il sacramento cattolico.

Queste unioni erano accompagnate da riti dettagliati, festeggiamenti e una propaganda scritta che scherniva le leggi matrimoniali vigenti. L'autore fornisce vivide descrizioni delle cerimonie, evidenziando il grado di sfida e provocazione lanciato da questi individui alle autorità religiose e civili. L'Inquisizione romana reagì con severità a queste pratiche. Tuttavia, come sottolinea Scaramella, il trattamento riservato ai membri dell'accademia fu relativamente mite rispetto alla severità delle punizioni civili per la sodomia. Questo può essere spiegato con il loro status religioso, che li proteggeva parzialmente dalle pene più dure. L'attenzione inquisitoriale si concentrò principalmente sui discorsi eterodossi e sull'offesa al sacramento del matrimonio, più che sugli atti di sodomia in sé. Questo aspetto del caso evidenzia come la Chiesa fosse particolarmente preoccupata per le implicazioni teologiche e sacramentali delle azioni dei membri dell'accademia, oltre che per il loro comportamento sessuale.

Un aspetto notevole dell'articolo è l'analisi del legame tra le pratiche dell'accademia e il contesto culturale napoletano. Scaramella sottolinea come la città di Napoli fosse caratterizzata da una certa tolleranza verso

espressioni sessuali non conformi, come dimostrato dalla figura dei femminielli e dalla vivace tradizione teatrale.

Questo ambiente culturale, ricco di commedie e pantomime, potrebbe aver influenzato l'audace messa in scena delle cerimonie nuziali dell'abate Volpino e dei suoi seguaci. L'autore fa un lavoro eccellente nel collegare queste pratiche con la tradizione teatrale e la cultura popolare napoletana, suggerendo che la teatralità e l'irriverenza erano elementi chiave della sfida lanciata dall'accademia all'ordine costituito. Scaramella conclude che il caso dell'accademia dell'abate Volpino rappresenta un intrigante capitolo della storia del nonconformismo sessuale e religioso, caratterizzato da una sfida aperta alle norme sociali e morali del tempo.

L'autore evidenzia come queste vicende non solo riflettano le complessità delle questioni di genere nell'antico regime, ma anche la peculiare cultura napoletana che ha permesso l'emergere di tali fenomeni. La commistione tra la natura religiosa dei suoi componenti, il loro inserimento nel mondo della commedia dell'arte e l'antica presenza dei femminielli forniscono ulteriori sfumature utili alla comprensione di questa storia. In sintesi, l'articolo di Scaramella offre una ricca e dettagliata analisi storica e culturale di un episodio significativo, illuminando le dinamiche sociali, religiose e sessuali del tardo Cinquecento napoletano.

Il contributo di Scaramella è particolarmente significativo, quindi, per la comprensione di come le società passate abbiano trattato la diversità sessuale e di genere, e come queste questioni continuino a risuonare nel presente. La vicenda dell'accademia dell'abate Volpino, con la sua mescolanza di provocazione teatrale e sfida religiosa, è un esempio potente di come le norme sessuali e di genere possano essere negoziate e contestate in modi inaspettati e creativi.

Nel «Una tarantola nel 'cappuccino'. Un caso di tarantismo al maschile nei contesti ecclesiastici di età moderna» (pp. 315-336), Fabio Frisino, esamina un interessante e poco noto caso di tarantismo, raccontato da Pacifico da Medugno, un frate cappuccino del XVII secolo. L'analisi

di Frisino si basa su una testimonianza datata 1643, nella quale appunto Pacifico descrive come il morso di una tarantola l'abbia costretto a ballare per giorni interi come unica forma di sollievo dai sintomi del veleno.

Frisino parte da una descrizione dettagliata del fenomeno del tarantismo, una sindrome culturalmente codificata che si manifestava con sintomi fisici e psicologici attribuiti al morso di una tarantola. Pacifico da Medogno offre una testimonianza vivida e personale, in cui la necessità di ballare per ore al ritmo di specifiche melodie musicali è l'unico mezzo per smaltire il veleno.

La ricerca di Frisino si distingue per l'integrazione di fonti storiche, letterarie e mediche. Egli utilizza il lavoro pionieristico di Ernesto De Martino, che nel 1959 interpretò il tarantismo come un «esorcismo coreutico-musicale» per mostrare la continuità e la trasformazione di questa pratica nel corso dei secoli. De Martino vedeva nel tarantismo un rito simbolico che combinava musica e danza per liberare il corpo dal veleno e dalle sue implicazioni psicologiche.

Frisino, però, va oltre l'analisi di De Martino, esaminando come la figura del cappuccino e l'ambito ecclesiastico influenzino la percezione e il trattamento del tarantismo. La sua indagine rivela come la cultura del tempo interpretasse questi fenomeni attraverso un prisma di credenze religiose e mediche. Pacifico da Medogno, ad esempio, trovò sollievo non solo nelle danze, ma anche attraverso un comando taumaturgico del Ministro Generale dei Cappuccini, Giovanni da Moncalieri, che gli ordinò di smettere di ballare. Questo episodio mostra come la fede e l'autorità religiosa potessero interagire con le pratiche curative tradizionali.

Il contributo di Frisino è significativo anche per la sua esplorazione del pluralismo medico dell'epoca. Egli illustra come il tarantismo fosse trattato non solo come una malattia naturale, ma anche come un fenomeno sovrannaturale. Medici come Epifanio Ferdinando e Giorgio Baglivi adottarono approcci scientifici per spiegare e curare il tarantismo, pur riconoscendo le proprietà occulte del veleno. Frisino sottolinea come questi trattamenti fossero parte di un sistema medico più ampio

che combinava conoscenze scientifiche, popolari e religiose. Un altro aspetto rilevante del lavoro di Frisino è la discussione sulla femminilizzazione del tarantismo.

Egli sfida la visione tradizionale che vedeva il tarantismo prevalentemente come un fenomeno femminile, mostrando attraverso il caso di Pacifico che anche gli uomini, inclusi membri del clero, potevano essere vittime di questa sindrome. Questo amplia la comprensione del tarantismo e invita a una rivalutazione delle sue dinamiche di genere. Frisino conclude con una riflessione sul significato culturale e simbolico del tarantismo, evidenziando come esso rappresenti un'area di intersezione tra natura e sovrannatura, medicina e religione.

Giulio Sodano, nel suo saggio «La resurrezione nella canonizzazione: una difficile convivenza» (pp. 337-348), scandaglia il complesso e affascinante tema della resurrezione all'interno dei processi di canonizzazione, focalizzandosi in particolare sul caso del gesuita Francesco De Geronimo. Sodano offre una disamina di un episodio straordinario avvenuto a Napoli nei primi decenni del XVIII secolo, dove De Geronimo avrebbe resuscitato il medico Pompeo Prudente. L'analisi di Sodano si inserisce in un contesto storiografico più ampio che esamina l'evoluzione degli studi sulla morte, un tema che aveva conosciuto grande fervore negli anni Settanta e Ottanta del Novecento grazie ai lavori di storici come Ariés, Le Roy Ladurie, Tenenti e Vovelle. Tuttavia, come nota l'autore, l'interesse per questo ambito è calato negli ultimi vent'anni, sebbene sembri ora riemergere in concomitanza con un rinnovato interesse per la storia socio-religiosa. Il lavoro di Sodano si distingue per la capacità di contestualizzare storicamente e teologicamente il miracolo della resurrezione, evidenziando come questo tipo di prodigio rappresenti uno dei più potenti e significativi all'interno della narrazione cristiana. La resurrezione, infatti, sovverte l'ordine naturale e richiama direttamente i modelli evangelici, ponendo chi la compie in una posizione di straordinario potere spirituale. Attraverso un'accurata ricostruzione delle testimonianze e delle documentazioni processuali, Sodano illustra come la resurrezione di Pompeo Prudente

abbia sollevato numerose perplessità e dubbi tra i promotori della fede. Questo scetticismo era dovuto non solo alla difficoltà di accertare l'effettiva morte del soggetto, ma anche alle implicazioni teologiche legate alla natura dell'anima e alla sua separazione dal corpo. Sodano mostra come, durante il processo, il promotore della fede abbia interpretato la visione di Prudente, mentre era 'morto', del chiostro di S. Domenico con una bizzarra processione di uomini in nero come segni di una semplice sincope, piuttosto che di una vera resurrezione. Questa interpretazione si basava su una rigorosa distinzione tra vita e morte, sostenuta dalle dottrine teologiche e filosofiche dell'epoca, in particolare quelle di san Tommaso d'Aquino e Jean Baptiste du Hamel. L'autore esplora inoltre le implicazioni culturali e popolari della resurrezione, evidenziando come la Chiesa cattolica abbia cercato di regolare e controllare le credenze legate ai *revenants* e ai colloqui tra vivi e morti.

Questo controllo si intensificò dopo la Controriforma, con la Chiesa che insisteva sulla netta separazione tra il mondo dei vivi e quello dei morti, relegando le anime purganti a un luogo specifico nell'aldilà. La disamina di Sodano sul processo di canonizzazione di Francesco De Geronimo è arricchita da un'analisi dettagliata delle testimonianze e delle reazioni dei promotori della fede.

L'autore sottolinea come la discussione non fosse solo di natura fisica o medica, ma avesse forti implicazioni dogmatiche. La visione di Prudente, infatti, sollevava interrogativi sul luogo dell'anima dopo la morte e sulla possibilità che essa potesse sperimentare sensazioni senza il corpo.

Le pratiche alchemiche di rigenerazione che influenzarono profondamente la medicina rinascimentale, offrendo nuove prospettive sulla guarigione e sulla trasformazione della materia, e alimentando il dibattito filosofico sulle proprietà rigenerative della natura segnano il contributo di Stefano Daniele «I Frankenstein di Napoli. Palingenesi alchemiche nella prima età moderna» (pp. 349-378). Daniele inizia con una citazione di Georges Bataille per evocare l'idea che la vita possa emergere da materiali considerati impuri o degradati, un tema che pervade l'intero lavoro.

L'articolo prosegue poi con una riflessione sulla mortalità umana, facendo riferimento al lavoro di Michel Vovelle, uno dei maggiori storici della tanatologia, che distingue tre modalità con cui l'uomo affronta la morte: la «morte subita», la «morte vissuta» e il «discorso sulla morte». Vovelle sottolinea come queste modalità si siano evolute nel tempo, adattandosi ai cambiamenti culturali e tecnologici.

Daniele propone di aggiungere una quarta modalità moderna: l'elaborazione del lutto attraverso i social network, una dimensione in cui i defunti continuano a esistere sotto forma di avatar digitali. Questo fenomeno, che Davide Sisto definisce «tanatologia digitale», rappresenta un nuovo modo di affrontare la morte nell'era digitale. Daniele passa poi a discutere l'influenza della letteratura e del cinema sul grande pubblico contemporaneo riguardo al concetto di resurrezione, con particolare attenzione alla figura di Frankenstein, il moderno Prometeo.

Il romanzo di Mary Shelley, pubblicato nel 1818, è una 'favola nera' che esplora il tema del ritorno in vita dei morti. A differenza delle storie di fantasmi gotiche, il mostro di Frankenstein è però un essere creato in laboratorio assemblando parti di cadaveri.

Questo scenario disgustoso e contaminato da fluidi corporei riflette le paure e le ossessioni della prima età moderna riguardo alla morte e alla putrefazione. Il contributo esplora inoltre le radici storiche dell'idea che la vita possa nascere dalla putrefazione, una teoria che risale all'antichità greca e attraversa il pensiero filosofico e scientifico fino all'Ottocento. Daniele cita Diodoro Siculo e Avicenna come figure chiave che hanno influenzato questa suggestione, e si concentra sul lavoro di naturalisti napoletani come Giambattista Della Porta e Tommaso Campanella. Della Porta, nel suo «*Magiae naturalis*», discute la possibilità di generare animali dalla materia putrefatta, citando esempi di mosche e topi che nascono da rifiuti organici. Sebbene Della Porta accettasse l'idea che dalla putrefazione potessero generarsi nuovi animali, distingueva tra animali «imperfetti», come topi e rane, e animali «perfetti», come esseri umani e leoni.

Un esempio affascinante di questa teoria è la «bugonia», la credenza che le api possano nascere dalla carcassa putrefatta di un bue. Virgilio,

nelle sue «Georgiche», racconta la storia di Aristeo, che, seguendo il consiglio di Proteo, riesce a generare api da un bue morto.

Questa idea è ripresa anche in testi arabi come il «Kitāb al-nawāmīs», che descrive dettagliatamente il processo per creare api senza accoppiamento. Daniele mostra come la bugonia fosse accettata e praticata in diverse culture, evidenziando la persistenza della teoria della *generatio ex putredine*. Daniele esamina anche le pratiche di «macelleria alchemica», dove animali, e in alcuni casi anche esseri umani, venivano smembrati e sepolti in vasi ermetici per favorire la loro rinascita. Questo tipo di operazioni si basa sulla credenza nella palingenesi, la resurrezione di un organismo morto dalle sue ceneri attraverso l'azione del calore putrefattivo.

Il concetto di palingenesi ha avuto una lunga storia, che Daniele traccia dall'antichità greca attraverso il medioevo fino all'età moderna. Naturalisti come Della Porta e Campanella hanno ereditato questa idea dalla biologia greca, dalla scienza araba e dall'alchimia paracelsiana, e hanno cercato di capire se fosse possibile rigenerare la vita in laboratorio. Il contributo prosegue con un confronto tra le teorie dei naturalisti napoletani e quelle degli scienziati vissuti ai tempi di Mary Shelley. Sebbene non ci siano prove che Shelley abbia letto le opere di Della Porta o Campanella, Daniele suggerisce che le idee di palingenesi e putrefazione presenti nel suo romanzo «Frankenstein» potrebbero essere state influenzate da un contesto scientifico più ampio. Mary Shelley, nel suo romanzo, esplora l'idea che la vita possa essere insufflata nella materia morta attraverso l'uso di «una scintilla di esistenza», un concetto che riecheggia le teorie di Erasmus Darwin sulla «spirit of animation».

Daniele conclude il suo contributo con una riflessione sul significato della vita e della morte nella cultura occidentale, evidenziando come le pratiche e le credenze alchemiche abbiano contribuito a plasmare le nostre moderne concezioni di resurrezione e immortalità.

Ineludibile, in un'opera come questa, il contributo su Raimondo di Sangro: lo scrive Andrea Maraschi, «Raimondo di Sangro, la palingenesi e nuove prospettive di ricerca» (pp. 379-398), L'autore rilegge ap-

profonditamente la figura enigmatica del Principe di Sansevero, Raimondo di Sangro, esplorando le sue pratiche alchemiche, le leggende che lo circondano e le nuove prospettive di ricerca che emergono dallo studio.

Questo saggio, in realtà, non solo ricostruisce la vita e le opere del principe, ma cerca anche di contestualizzare e reinterpretare la sua eredità alla luce di nuove evidenze storiche e scientifiche. Il contributo si apre con un *topos*, un'immagine vivida e drammatica, di immediata efficacia: una notte buia e tempestosa, in cui l'autore immagina Raimondo di Sangro nel pianificare un esperimento di rigenerazione del proprio corpo nel suo laboratorio vicino alla basilica di S. Domenico Maggiore a Napoli. Questa scena, sebbene possa sembrare una narrazione romanzesca, si basa su leggende popolari e testimonianze dell'epoca che alimentano la fama del principe come mago-scienziato. La storia, secondo la quale Raimondo avrebbe tentato di sottoporre sua moglie ad un trattamento di palingenesi, evidenzia il suo interesse ossessivo per la rigenerazione, sebbene l'esperimento sia fallito tragicamente.

Ma, come descritto dall'autore, le dicerie e le leggende non si limitano a questo episodio. Maraschi spiega come Raimondo fosse noto per le sue capacità di «fare portenti» e di somministrare «cure meravigliose» che avrebbero salvato diverse persone da morte certa. Un esempio è la guarigione miracolosa di Luigi Sanseverino, principe di Bisignano, che nel 1747 era considerato incurabile dai medici dell'epoca, ma che si riprese completamente dopo essere stato trattato da Raimondo. Anche il ministro e professore Bernardo Tanucci, noto per non essere un sostenitore del principe, riconobbe in una lettera del 1752 le sue competenze mediche, sottolineando il suo successo nel curare il duca di Miranda, Francesco Caracciolo. Maraschi prosegue analizzando le influenze storiche e filosofiche sulle pratiche alchemiche di Raimondo.

Il principe era profondamente influenzato dagli alchimisti occidentali come Paracelso, Arnaldo da Villanova e Giovanni di Rupescissa, noti per i loro studi sulla *prolongatio vitae* e sulla resurrezione. Questi

autori, insieme ai loro testi, rappresentavano per Raimondo una fonte di conoscenza e ispirazione. Raimondo potrebbe aver conosciuto l'Epistola di Arnaldo sui segreti del sangue umano, un rimedio per riportare in vita i defunti, e le opere di Paracelso sulla rigenerazione attraverso l'alchimia. La simbologia della fenice, ricorrente nel lavoro di Raimondo, non era solo un riferimento mitologico ma anche un simbolo alchemico e massonico. Per Raimondo, la fenice rappresentava una missione e una dichiarazione di intenti: la rigenerazione della vita. Questa simbologia è visibile anche nella sua cappella di famiglia, la Cappella Sansevero, dove le sculture commissionate alludono alla conoscenza esoterica e alla resurrezione.

La fenice era inoltre un simbolo importante nella Massoneria, di cui Raimondo era Gran Maestro. La Loggia Massonica napoletana vedeva nella fenice un simbolo di rinascita spirituale, riflettendo l'ideale massonico di rigenerazione e trasformazione.

Maraschi dedica una parte significativa del suo saggio alla descrizione delle esperienze di palingenesi del principe. Raimondo tentò vari tipi di palingenesi, sia naturale che artificiale, e sebbene molte di queste storie sembrino leggendarie, riflettono un genuino interesse per la scienza alchemica. Tra le sue esperienze più note vi è la rigenerazione dei granchi da fiume, ridotti in cenere e poi riportati in vita con sangue di bue.

Questa pratica, documentata da fonti come Giovanni Giuseppe Origlia, evidenzia l'interesse di Raimondo per la rigenerazione animale, un tema già esplorato da altri alchimisti come Kenelm Digby e Martin Kerger. Un altro esperimento affascinante descritto da Maraschi è quello della creazione di una figura umanoide ottenuta accidentalmente durante un esperimento con ossa di teschio umano.

Questo episodio, sebbene raccontato in modo drammatico, trova riscontro in esperimenti simili condotti da scienziati come Pierre Borel e Robert Boyle, che avevano ottenuto figure umane dalle ossa attraverso processi di palingenesi. Il saggio di Maraschi non si limita a ricostruire le esperienze del principe, ma esplora anche le implicazioni e le innovazioni

del suo lavoro rispetto alle ricerche precedenti su Raimondo di Sangro.

Una delle innovazioni più significative è l'analisi dei materiali utilizzati nella Cappella Sansevero, che suggerisce che Raimondo fosse in grado di creare gemme, paste e pigmenti artificiali che imitavano perfettamente quelli naturali. Questa abilità di Raimondo e dei suoi collaboratori rappresenta una forma di palingenesi minerale, una pratica alchemica volta a imitare i processi naturali di formazione delle pietre. Le recenti ricerche condotte da Maraschi e dai suoi colleghi, come Francesco Paolo de Ceglia, Gioacchino Tempesta e Alessandro Monno, hanno portato a nuove scoperte sulla figura del principe di Sansevero. Le analisi in situ e la documentazione storica indicano che le notizie finora considerate inattendibili o non dimostrabili sulle abilità di Raimondo contengono invece informazioni credibili e riscontrabili. Questo apre nuove prospettive di ricerca, suggerendo che alcuni aspetti della cappella, come i materiali e i pigmenti utilizzati, possano fornire ulteriori dettagli sulla personalità e i progetti del principe. Maraschi, in conclusione, mostra come l'Appartamento della Fenice e la Cappella Sansevero rappresentassero due aspetti dello stesso progetto di Raimondo: nel laboratorio, il principe conduceva esperimenti di rigenerazione e creazione di pietre e pigmenti, mentre nella cappella traduceva in marmo le sue ambizioni alchemiche e utilizzava colori e materiali che dimostravano la sua abilità di imitare quelli naturali. Le sculture alludono a una conoscenza superiore, all'iniziazione massonica e alla resurrezione, riflettendo la missione del principe di dominare l'Archea e di tirare fuori «un secondo mondo dal primo», dove la fenice ritorna in vita.

PAGINE RITROVATE

a cura di PIERLUIGI ROMANELLO

LA NOBILTÀ NAPOLETANA DINANZI ALLA MORTE TRA XIV E XV SECOLO

SERAFINA RUGNA

Fino al basso medioevo l'aristocrazia della città di Napoli mostra connotazioni di ceto fondiario e militare¹. Questa struttura stabile e omogenea del ceto nobiliare napoletano cambia – sembrerebbe – a cominciare dal XIV e si evolve profondamente tra XV e XVI secolo. I gruppi familiari – prima compatti e uniti da solidarietà di tipo clanico – occupano ora uffici della più varia natura e importanza nel quadro dell'amministrazione del Regno, svolgendo un ruolo politico sul quale la ricerca storica ha già fornito, almeno per l'età angioina, risultati interessanti, malgrado le difficoltà di documentazione².

1. Fisionomia socio-economica della nobiltà di seggio

A cominciare dal XII secolo, si formano grandi consorzi familiari come quello dei Caracciolo, dei Capece o dei Brancaccio o anche quelli di altre fa-

¹ Se per tutto il periodo normanno-svevo la società napoletana, accanto all'aristocrazia, aveva visto in azione un ceto medio e uno popolare, nell'età angioina si verificò una polarizzazione sociale più accentuata e la nobiltà di seggio assunse una posizione di netto predominio nella capitale. Cf. C. TUTINI, *Dell'origine e fundatione de' seggi di Napoli*, Napoli 1754, 89-93, 125-132; M. SCHIPA, *Contese sociali*, in *Napoli Nobilissima* 30 (1906) 3, 397-427; 31 (1907) 4, 68-123; 32 (1908) 4, 82-127; ID., *Nobili e popolani in Napoli nel medioevo in rapporto all'amministrazione municipale*, Firenze 1925; G. D'AGOSTINO, *Per una storia di Napoli capitale*, Napoli 1988, 72-81.

² Sono note le vicende della distruzione dell'archivio angioino durante l'ultimo conflitto mondiale a causa di una rappresaglia nazista. Inoltre, per quanto riguarda Napoli, la mancanza di una documentazione più ricca e specifica ha posto molti problemi anche per tracciare un quadro dettagliato delle famiglie più importanti, soprattutto nella diacronia delle cariche e delle funzioni ricoperte dagli esponenti all'interno dei singoli clan. Per quanto riguarda la configurazione della nobiltà di seggio napoletana cf. G. VITALE, *La nobiltà di seggio a Napoli nel basso medioevo; aspetti della dinamica interna*, in *Archivio Storico per le Province Napoletane* 106 (1988) 151-168; ID., *Uffici, militia e nobiltà. Processi di formazione della nobiltà di seggio a Napoli: il casato dei Brancaccio fra XIV e XV secolo*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1993) 22-52.

miglie, che però non presentano una continuità di presenza in età angioina. Mi riferisco a famiglie come gli Inferno o i Morfisa, ad esempio, che, pur essendo state di grande rilievo nella vita cittadina e pur avendo conseguito una rilevante presenza sul territorio (basti pensare ai Morfisa e alla chiesa che veniva ricordata col loro nome, annessa poi alla chiesa di S. Domenico Maggiore), tuttavia, per motivi a noi oscuri, sono scomparse senza quasi lasciare traccia³.

Se alcune famiglie scomparvero, emersero anche, tra XIV e XV secolo, raggruppamenti clanici nuovi, nella realtà urbana, che premevano per ottenere l'ammissione al seggio⁴. Ma non tutte le famiglie appartenenti a un medesimo gruppo consortile erano sullo stesso piano socio-economico: accanto a potenti famiglie che mantennero le loro posizioni patrimoniali di rilievo, ne esistevano altre di condizione più modesta, anche rami collaterali di un grande consorzio divisosi, poi, in lignaggi "autonomi". Dato l'interesse politico connesso con l'appartenenza al seggio, tra cui la possibilità di godere di determinati privilegi e di ottenere cariche di prestigio, si accentuò la tendenza alla chiusura oligarchica da parte delle famiglie che già ne facevano parte⁵.

³ G. VITALE, *Casa ed abitanti della regio Milensis in età ducale: osservazioni*, in *Palazzo Capigliano fra archeologia e storia*, Napoli 1985, 16-17.

⁴ Anticamente l'aggregazione al seggio veniva concessa per meriti personali o attraverso precise scelte matrimoniali ma sempre a persone che avevano stabile residenza nel territorio controllato dal seggio. «Così anticamente erano chiamati nelle piazze quelli, che habitavano nello quartiere gente ben nate, ricche, dotte, che vivevano nobilmente a dare il loro parere nella Congregatione delli Seggi. Di modo che l'haver havuto le case ne' quartieri de' Seggi anticamente è atto possessivo di nobiltà, in quel Seggio, & così furono reintegrate molte famiglie come la Pandona e la Mariconda a Capuana, la Majorana a Montagna, la Mastrogiudice a Nido, & altre, e benché questa fosse usanza antica, ad ogni modo i nobili della piazza fecero gli infrascritti stabilmente circa l'aggregazione delle famiglie ne' loro Seggi, che sono cavati da' libri ove sono i Capitoli di ciascheduna piazza»: TOTTI, *Dell'origine e fundatione*, 114-115. Il 22 settembre del 1500 il fior fiore della nobiltà di Capuana si riunisce nella Cappella Minutolo per decidere le modalità di aggregazione per il loro seggio. L'aggregazione veniva concessa solo se «aliquis nisi fuerit nobilis da quatuor quartis, quod vulgarter dicitur de nome, et arme sine repeczo aliquo, et quod sit legitimus, et filius legitimi descendentis ex legitimis, et quod appareat conversasse, et praticasse inter ipsos nobiles p(er) plures annos, et parentela contraxisse cum nobilibus dicti Sedilis, et quod sit sine aliquo infami et manifesto vicio per quod offenderetur nobilitas, ac valuerunt insuper, et statueretur quod nemo de dicta Congregatione possit ex nunc in antea creare aliquem ad honores, officia, dignitates exercendas in dicto Sedili, nisi fuerit Nobilis de dicta Congregatione de li Aienti». Così in precedenza aveva stabilito il Seggio di Nido (l'otto giugno del 1500) e ancor prima quello di Montagna, nel 1420. TOTTI, *Dell'origine e fundatione*, 117-122. Per i Capitoli, cf. il manoscritto inedito di Francesco Capcelatro, *Origini della Città di Napoli*, ff. 59-60: *Statuto inter Nobiles Sedilibus Capuane dell'Aienti ed aggregazione in eoru(m) congregazione delli Aienti in Anno 1500*, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

⁵ Per il periodo che va dal Cinquecento in poi siamo più che documentati su questa problematica, che per il periodo precedente è di ardua indagine, dato lo stato della documentazione. Possiamo comunque rilevare che, anche se sempre vi sono state pressioni per essere ammessi al seggio, è in

Le aggregazioni politiche, militari ed economiche erano fondate non solo su legami di sangue ma anche su rapporti di vicinato. Con l'avvento della dinastia angioina, l'assetto territoriale e militare dell'organizzazione clanica dell'aristocrazia napoletana non cambia ma le antiche circoscrizioni vengono superate dall'accorpamento dei più piccoli seggi, talora unifamiliari, in più vaste aggregazioni, come effetto della politica della Corona, volta a soffocare il particolarismo, la riottosità e la rissosità delle miriadi di minuscoli aggregati di seggio, in cui si articolava e frammentava la società napoletana⁶. L'impianto urbano, dal punto di vista strutturale, resta ancora diviso e frazionato in tante piccole aree di dominio delle famiglie più rilevanti, ma la città risulta divisa, politicamente, in cinque compatti schieramenti, i seggi cioè di Capuana, Nido, Portanova, Montagna e Porto: entrare in uno dei seggi, ma soprattutto nei seggi di Capuana e Nido, significava essere ammessi nel *Gotha* della nobiltà e del potere a Napoli.

La nobiltà cittadina di seggio, seppure possieda feudi nelle province, non trae da essi potere e ricchezza, quanto piuttosto dai grandi uffici e dalle cariche ricoperte nell'*encadrement* dello Stato. Inoltre possiede fortune ataviche tramandate da generazione in generazione e "protette" da scelte matrimoniali ben precise⁷. È, infatti, la stessa divisione del patrimonio che permette alla nobiltà cittadina di sopravvivere per più generazioni. Tutti i clan fami-

epoca moderna che queste diventano più evidenti, tanto che nel 1559 Filippo II addirittura si riserverà il diritto di scegliere le famiglie che potevano poi richiedere l'ammissione al seggio perché, come spiega Tutini, i singoli seggi, stanchi delle continue lotte, si rivolgono a lui, salvo poi recuperare – successivamente – tale controllo sull'ammissione: cf. TUTINI, *Dell'origine e fundatione*, 123-124. In realtà la spiegazione di Tutini circa la richiesta al sovrano di intervenire sembra piuttosto "idilliaca" tenendo conto anche delle lotte tra nobiltà cittadina e potere politico per ottenere e contrastare privilegi ed autonomie. Vitale e D'Agostino puntano piuttosto sulla volontà del sovrano di mantenere il proprio controllo sull'intera realtà napoletana e contrastare il più possibile le prerogative dei seggi: VITALE, *Casa ed abitanti*, 92; D'AGOSTINO, *Per una storia*, 104-105.

⁶ A. LEONE - F. PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, Napoli 1984, 46-49.

⁷ La regola feudale nella successione patrimoniale (in linea maschile e al primogenito) non viene applicata ai beni di natura non feudale che costituiscono la base della ricchezza della nobiltà di seggio. È significativo che gli esponenti dei due seggi maggiori della città, quelli cioè di Capuana e Nido, avessero stretto tra loro un patto dotale, ossia un accordo il cui fine era il mantenimento dei privilegi, del potere e della ricchezza all'interno del loro ambito familiare. Essi infatti controllavano che le scelte matrimoniali cadessero sempre su famiglie o ascritte al proprio sedile o tra quelle appartenenti al seggio alleato per far sì che elementi esterni non potessero entrare nel territorio da essi controllato. La donna diventa un importante veicolo di dote: essa non la possiede, la trasmette. Inoltre, attraverso il matrimonio con donne appartenenti ai seggi cittadini, chi aspirava a prender parte alla vita del seggio, vi entrava *de iure et de facto*. Cf. M.A. VISCEGLIA, *Linee per uno studio unitario dei testamenti e dei contratti matrimoniali dell'aristocrazia feudale napoletana tra fine Quattrocento e Settecento*, in *Mélanges de l'École Française de Rome* 95 (1983) 393-470; G. DELILLE, *Famille et propriété dans le royaume de Naples (XV^e-XIX^e siècle)*, Rome-Paris 1985, 29-50.

liari di un certo rilievo (Capece e Caracciolo *in primis*) devono la loro stessa estensione a scelte politico-matrimoniali miranti ad allargare il nucleo familiare e a creare imparentamenti con famiglie della stessa importanza, dal punto di vista politico, economico e sociale, per mantenere quanto più possibile al loro interno la gestione del potere e, con la loro schiacciante maggioranza, escluderne le altre famiglie. Per questo si nota che famiglie come i Brancaccio o i Minutolo riescano a lungo a mantenere determinate cariche e posizioni nell'*encadrement* dello Stato⁸.

Tra le fonti di ricchezza della nobiltà di seggio è da porre anche l'esercizio delle armi, da sempre la fonte principale di guadagno per la feudalità: le armi servono per fare reddito e la carriera militare viene utilizzata per emergere e acquistare personalmente ricchezza e posizione, sia nel quadro nobiliare generale, sia all'interno delle singole strutture familiari. E non sono poche le fortune dovute alle armi in un paese sconvolto da crisi dinastiche e imprese espansionistiche! Se la nobiltà cittadina mira a far parte della nobiltà feudale, aspirando a entrare nei ranghi della *militia* (ottenendo il cingolo cavalleresco della cui concessione furono larghi sia Carlo I che Carlo II), non poche furono, da parte della feudalità, le pressioni per entrare nei seggi: ne è prova – tra l'altro – il fatto che, tra Quattro e Cinquecento, il Seggio di Nido stabiliva l'obbligo di residenza per gli ascritti, giustificando la decisione con la motivazione che, poiché i baroni passavano la maggior parte del tempo nei loro feudi, la vita politica non si sarebbe potuta svolgere normalmente⁹. L'area dunque che appartiene a questi sedili diviene un territorio ben circoscritto e delimitato, al cui interno il potere politico ed economico era gestito da poche grandi famiglie di antica nobiltà, da tempo residenti *in loco* e ascritte al seggio. Il primo seggio ad aver aperto le porte agli *homines novi* fu – stando a Tutini – quello di Montagna¹⁰.

2. L'occupazione degli spazi urbani e sacri

Lo spazio urbano viene occupato, sin dall'età bizantina, da gruppi sociali ben individuati e tra loro relazionati da intricati legami di parentela e vicin-

⁸ Cf. VITALE, *Uffici, militia e nobiltà*, 33-35; S. RUGNA, *Comportamenti funerari della nobiltà napoletana tra XIV e XV secolo*. Tesi di laurea presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Istituto Universitario Orientale, anno accademico 1994-1995, 196-207.

⁹ Cf. il manoscritto inedito del notaio Giacomo Antonio Crisconi, *Ordinationi et Caputoli de la Piazza de Nido*, ff. 6-7, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

¹⁰ TUTINI, *Dell'origine e fundatione*, 120-123.

nato. È da porre in rilievo come la nobiltà mantenga tenacemente la propria residenza nell'area del seggio di appartenenza (rimanendo fedele al luogo in cui i suoi antenati avevano la loro dimora che viene tramandata di generazione in generazione) e, all'interno di quell'area, cerchi di estendersi acquistando ulteriori beni immobili (case, cappelle), fondando ospedali, chiese di devozione privata, intrecciando inoltre legami di parentela o di amicizia col vicinato¹¹. Il legame familiare e clanico è dunque condizionante per la dislocazione dei gruppi umani nell'area urbana; inoltre diventa vincolante per la scelta del luogo di sepoltura, importante poiché costituisce una presenza tangibile e visibile che, al di là della morte, resta a rappresentare la propria appartenenza a una precisa collocazione nella realtà sociale.

È interessante verificare come la nobiltà napoletana occupasse lo "spazio della morte" all'interno della città. Un'ipotesi, come si è detto, abbastanza fondata è che la scelta del luogo di sepoltura cadesse su una chiesa nell'ambito del seggio di appartenenza: tale opinione è già stata proposta per l'epoca moderna in un documentato saggio di M. A. Visceglia¹². Come nella vita quotidiana il seggio è la roccaforte di tutti i privilegi e prerogative delle varie famiglie, così nella morte è ancora in base al seggio di appartenenza che si decide come occupare lo spazio sacro. Dalle antiche descrizioni di chiese e cose notevoli in Napoli dovute alla storiografia erudita¹³ risulta evidente il binomio sepoltura-seggio, poiché tutte le più grandi famiglie appartenenti a questo o a quel seggio ricercano la sepoltura per sé e per i propri cari nella chiesa più importante del seggio stesso.

In base a una prima ricerca, si può affermare che, all'interno dei seggi di Capuana e di Nido (dei seggi, cioè, da noi presi in considerazione), il *Gotha* delle famiglie nobili orienta la propria scelta verso il Duomo, per quanto riguarda i nobili di Capuana, e verso S. Domenico Maggiore per

¹¹ LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini*, 49-60; J. HEERS, *Il clan familiare nel medioevo*, Napoli 1983. Per quest'ultimo va comunque precisato che l'autore non prende affatto in considerazione la società meridionale, soffermandosi piuttosto sulle società del Nord Italia; offre, comunque, un'ampia idea di come tali società claniche erano strutturate e venivano gestite. Il libro, inoltre, affronta la problematica del rapporto fra struttura della famiglia e struttura urbanistica, analizzando il sistema con cui i clan si appropriavano del territorio e si distribuivano su di esso. Ancora utile, anche se l'indagine è piuttosto rivolta all'età moderna, è il testo di G. LABROT, *Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana (1530-1734)*, Napoli 1979.

¹² M. A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988, 122-139.

¹³ P. DE STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della città di Napoli, con li fondatori di essi, reliquie, sepulture, et epitaphii scelti che in quelle si trovano*, Napoli 1560; C. D'INGENIO, *Napoli Sacra*, Napoli 1624; S. VOLPICELLA, *Descrizione storica di vari edifici della città di Napoli*, Napoli 1850; G. A. GALANTE, *Guida Sacra della città di Napoli*, Napoli 1872.

quanto riguarda quelli di Nido. La cattedrale aveva di certo un fascino e un prestigio particolari essendo la "regina" delle chiese cittadine, mentre la chiesa del convento domenicano acquista meriti dall'ordine stesso e anche dalla presenza di san Tommaso d'Aquino che visse e soggiornò a Napoli. Chiese come S. Chiara e S. Lorenzo, tuttavia, non erano da meno per fama e considerazione.

Di solito i grandi clan familiari scelgono la chiesa più rappresentativa e la destinano alla loro sepoltura per cui non è raro trovare un intero casato presente con una certa continuità di tempo all'interno di un determinato edificio sacro. Ma capita anche che i singoli rami di un casato, resisi indipendenti e desiderosi di affermarsi sul territorio, scelgano chiese differenti per potersi costruire una propria storia autonomamente. Nel nostro caso, il Duomo presenta al suo interno le maggiori famiglie dell'area di Capuana (Loffredo, Carbone, Filomarino, Caracciolo...) e inoltre i vari rami di un grande consorzio come quello dei Capece che a un certo punto, però, non appare più unito e compatto nel territorio di Capuana ma diviso in vari rami: la dinamica di tale evoluzione ci sfugge per la mancanza di documentazione. Dalla ricostruzione della presenza e dislocazione delle cappelle della cattedrale del periodo in questione, desumiamo che le famiglie che ne avevano il patronato sono tutte del Seggio di Capuana¹⁴. Per la precisione nella cattedrale sono sepolti i vari rami dei Capece, come quello dei Minutolo, dei Galeota, dei Piscicelli: inoltre, vi si trovano famiglie di antica nobiltà estinte proprio in quel seggio come i Guindazzo, i Varavalla, i Boccapianola, i Siginulfo, i Diana, i Tomacelli, i Crispano, i Tocco, i Seripando.

La chiesa di S. Domenico Maggiore, invece, presenta una casistica differente poiché, se anche qui troviamo il fior fiore delle famiglie ascritte al Seggio di Nido, è anche vero che vi sono sepolte famiglie che non appartenevano a quel seggio. La famiglia della Marra, infatti, del Sedile di Capuana si trovava sepolta in questa chiesa e precisamente nella cappella dedicata a san Giorgio. Ma nel 1549 tale cappella (oggi nota come Cappella del Crocifisso) la pretesero i Capece del Sedile di Nido e, per evitare liti, venne ceduta fino a quando i Capece non si estinsero e la cappella tornò al convento¹⁵. La cappella ad esempio di S. Pietro Martire, che dal 1620 in poi avrà titolo di S. Cate-

¹⁴ TUTINI, *Dell'origine e fundatione*, 97-98; F. STRAZZULLO, *Il Duomo di Napoli nel Cinquecento*, Napoli 1965, 10-11.

¹⁵ V.M. PERROTTA, *Descrizione storica della chiesa e del monastero di S. Domenico Maggiore di Napoli*, Napoli 1828, 44; R. VALLE - B. MINICHINI, *Descrizione storica, artistica, letteraria della chiesa di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1854, 121.

rina, apparteneva ai Dentice della Stella già presenti contemporaneamente nel Sedile di Capuana e aventi sepoltura nello stesso Duomo: tale cappella passò poi ai Dentice duchi d'Accadia. Anche i Donnurso, nobile famiglia di Sorrento, avevano sepoltura in S. Domenico, nella cappella di S. Girolamo, così come i Canarii famiglia di Maiori, sepolti nella cappella dell'Ascensione ceduta nel 1633 a Ortensio Pepe¹⁶.

Per comprendere tale anomalia, c'è da mettere in evidenza, in primo luogo, che S. Domenico è chiesa conventuale di un ordine mendicante e, come tale, concede asilo a tutti coloro che lo chiedono. Ma è anche evidente che tale chiesa presenta una fisionomia particolare essendo diventata non solo il centro dell'ordine domenicano a Napoli, ma la chiesa per eccellenza del Sedile di Nido: vi si riscontra, infatti, una fenomenologia di scelte sepolcrali alla stregua di una vera e propria chiesa di seggio. Le poche famiglie qui sepolte, che non sono di Nido, sono di Capuana o originarie della penisola amalfitana, come molte famiglie di Nido. Sono implicati legami di parentela o economici, la solidarietà della provenienza o anche la proprietà di case in Nido, per cui queste famiglie possono avanzare dei diritti per scegliere S. Domenico come luogo di sepoltura. Si potrebbe anche ipotizzare, tenendo ben presente quanto fosse ambito entrare nel seggio, che la sepoltura favorisse la creazione di un piccolo spazio all'interno della regione, per gettare le basi per un insediamento, per godervi almeno di una presenza simbolica. Occorrerebbero a questo punto verifiche a tappeto sull'intero territorio cittadino, analizzando – qualora ve ne siano – altre analoghe situazioni in chiese di altri seggi.

Altro convento mendicante è quello di S. Lorenzo che mostra una situazione simile a quella del convento domenicano. Ci troviamo nel Seggio di Montagna, in una chiesa di tutto prestigio che, anche se non può essere considerata come la chiesa dei reali Angioini, è pure una loro importante e grande fondazione. Anche per questa chiesa si nota il binomio seggio-sepoltura dato che le cappelle trecentesche appartenevano a famiglie importanti del Seggio di Montagna. Sono qui sepolti tutti gli Scignara, i Pignoni, i Carmignano, i Cicinelli, i De Balzo tutti appartenenti al Sedile di Montagna¹⁷. È inoltre ben visibile la cappella degli Aldomorischii del Sedile di Nido, sepolti qui forse perché chiesa mendicante¹⁸.

¹⁶ PERROTTA, *Descrizione storica*, 46.

¹⁷ TUTINI, *Dell'origine e fundatione*, 103-104. Una lastra terragna di un Pignone è stata però posta nel Duomo, in S. Restituta: essa probabilmente doveva avere altra provenienza, visto che attualmente si trova addossata alla parete destra appena si entra.

¹⁸ *Ivi* 100.

La presenza, inoltre, in una chiesa di un determinato seggio di famiglie di un altro seggio a esso contiguo, rilevata in un'epoca come quella angioina, in cui ancora difficili risultavano i passaggi tra seggi, può esser dovuta a speciali privilegi goduti da famiglie che possedevano case sul confine dei territori dei seggi stessi.

De Stefano¹⁹ ci informa che quasi tutte le grandi famiglie napoletane possedevano delle cappelle private sparse sul territorio urbano. È questo un altro modo di esser presenti nello spazio cittadino, di allargarsi in maniera tentacolare e mostrare tutta la propria potenza (e presenza, che in definitiva è lo stesso). Le cappelle, poi, godevano di particolari privilegi: vi si potevano celebrare le funzioni o amministrare i sacramenti, mentre alcune godevano anche del diritto di sepoltura. Purtroppo per la mancanza di documenti più specifici relativi alle singole famiglie, non possiamo sapere se tali cappelle siano state acquistate su decisione comune dell'intero clan, oppure da singoli esponenti della famiglia stessa (in tal caso perché erano state acquistate? Forse per distinguersi dal resto della parentela, per affermare la conquista di autonomia e di prestigio sociale?).

Altra questione rilevante è la presenza di cappelle appartenenti al seggio, probabilmente per l'estinzione della famiglia cui la cappella apparteneva. Si nota quindi un meccanismo simile a quello riscontrabile per una qualsiasi chiesa: una volta scomparsa la famiglia è al seggio che ritorna lo *ius patronatus* di cappelle fondate sul territorio o di cappelle presenti all'interno di un'importante chiesa di seggio; teoricamente sarebbe la chiesa (o l'ordine mendicante da cui la chiesa è stata fondata) a gestire la concessione del patronato, in realtà sono le famiglie appartenenti al seggio che decidono, volta per volta, a chi concedere lo *ius patronatus* di una cappella; non pochi contrasti, infatti, si sono avuti tra la chiesa di S. Domenico Maggiore, ad esempio, e il Seggio di Nido per questa questione!

Dunque è il seggio a concedere l'autorizzazione per la fondazione di cappelle di devozione privata sul territorio e, tenendo presente quanto contassero nella politica del seggio poche grandi famiglie, è naturale constatare tangibilmente la loro presenza sul territorio, anche attraverso tali manifestazioni di devozione che diventano momenti talora decisivi di aggregazione politica, sociale, familiare, religiosa. Ecco perché diventa importante, se non necessario, l'allargamento di parentele e vincoli di amicizia tendenti, in definitiva, alla creazione di grandi consorzi come quello dei Capece, nato appunto per contrastare politicamente la presenza sul territorio dei Caracciolo. Tut-

¹⁹ DE STEFANO, *Descrizione dei luoghi sacri*, 22 e *passim*.

ta la vita del nobile, infatti, si svolgeva all'interno di quell'area cui la famiglia apparteneva, dalla nascita alla morte: anche le stesse processioni funebri (con relativa sepoltura) non oltrepassavano i limiti e il confine tracciato da strade, stradine, vicoli, palazzi ed edifici vari tutti facenti parte di quel determinato territorio urbano, appartenente a quel seggio dove la famiglia in questione aveva la sua residenza²⁰.

Per una famiglia, quindi, è naturale e vitale aspirare alla sepoltura all'interno della chiesa più prestigiosa del suo seggio; anzi, la cappella nella chiesa del seggio diviene la massima aspirazione delle famiglie nobili. Per i Minutolo, ad esempio, una volta ottenuta la sepoltura nel Duomo, perdono di importanza le altre fondazioni ecclesiastiche sul territorio di Capuana, tant'è vero che la cappella in questione è da tutti e da sempre ricordata come «la cappella Minutolo». Queste cappelle di devozione privata presenti sul territorio del seggio di appartenenza sono necessarie per dimostrare il radicamento della famiglia all'interno della realtà cittadina (come il palazzo, le case, le botteghe, gli ospedali...) ma perdono di importanza una volta che tale famiglia ottiene uno spazio più prestigioso e degno del proprio nome – nel caso dei Minutolo, appunto, il Duomo napoletano.

D'altro canto, l'occupazione di queste parti del territorio diviene quasi una tappa obbligata per l'*escalation* verso la chiesa più prestigiosa, come un passaporto che mostri la grandezza della famiglia e la necessità per essa di occupare lo spazio sacro più importante. D'altronde la stessa chiesa acquista prestigio e onori dall'ospitalità offerta a una grande famiglia. Non bisogna inoltre dimenticare che la chiesa o la cappella aveva anche una valenza sociale ed era usata – tra le altre funzioni – come sede di importanti riunioni politiche del seggio, per discutere di affari riguardanti la nobiltà²¹.

3. Il bisogno di sepoltura individuale e familiare nella cappella

La sepoltura nella cappella è indicativa della trasformazione avvenuta, nell'immaginario collettivo, dell'idea della morte: da evento “generale”, che

²⁰ VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità*, 107-117.

²¹ Valle riporta che «quasi tutti i cavalieri di Nido avevano un sepolcro in questa chiesa [S. Domenico Maggiore] e non rade volte si riunivano per discutere affari di nobiltà; Tutini, poi, riferisce di una celebre riunione nella cappella Minutolo il 22 settembre del 1500, in cui gli esponenti più prestigiosi del Seggio di Capuana tracciarono un'efficace linea politica contro l'aggregazione di nuove famiglie al seggio: VALLE - MINICHINI, *Descrizione storica, artistica*, 132; TUTINI, *Dell'origine e fundatione*, 115.

può interessare l'uomo alla fine dei tempi, a evento "individuale" relativo alla singola persona²². La cappella esprime e soddisfa, infatti, il bisogno dell'individuo di rimanere relazionato ai suoi cari e al suo territorio. È nella cappella che si delinea la genealogia dell'intera famiglia: la cappella, dunque, come luogo della memoria e della storia.

Il nobile napoletano sente l'esigenza fondamentale di mostrarsi, farsi conoscere attraverso l'appropriazione di spazi urbani all'interno del territorio del seggio. Innanzitutto, la sua esistenza viene testimoniata dal palazzo di famiglia, luogo di memorie ataviche, attorno al quale ruotano e vertono numerosi altri edifici a esso collegato: casupole, scuderie, botteghe, altri palazzi appartenenti anch'essi alla famiglia. Ulteriori costruzioni come ponti o passaggi coperti collegano i vari edifici e anche il palazzo con la cappella gentilizia. Come il palazzo di famiglia testimonia la presenza del nobile nella vita politica, economica, sociale della città, così la cappella di famiglia testimonia ulteriormente la sua presenza, la sua esistenza e l'importanza della sua famiglia anche nella morte. La sepoltura avveniva – abbiamo detto – nella chiesa del seggio e, al suo interno, le zone più ricercate erano quelle più prossime all'altare: una permanenza dell'antica tradizione detta *retrosanctos*, la quale voleva che le spoglie dei santi fossero seppellite sotto l'altare o in prossimità di esso; perciò venne subito ricercata la sepoltura *apudsanctos* in quanto dava una maggiore protezione e più sicura garanzia per la vita ultraterrena²³. Questa ricerca viene perpetuata anche nei secoli XV e XVI.

²² Dalla fine del XIII sino a metà del XV secolo i cambiamenti verificatisi nella realtà culturale europea contribuiscono all'elaborazione di nuovi valori mentali e anche l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla morte subisce un'evoluzione significativa. In questi secoli l'uomo matura la consapevolezza della propria autonomia, della propria affermazione sulla Terra in nome del proprio "valore", fino a sentirsi un individuo chiamato a decidere in prima persona e a rispondere personalmente delle proprie scelte. Il giudizio divino, quindi, lo colpisce adesso, nell'ora della morte, non è più rimandato, come nell'alto medioevo, quasi *sine die*. Sono stati soprattutto gli storici francesi ad interessarsi a come l'evento della morte potesse esser percepito dalla collettività dei vivi. Tali studi, svoltisi soprattutto tra la fine degli anni Settanta e la prima metà degli anni Ottanta, inquadrano il fenomeno della morte in una panoramica generale che va dall'età antica all'epoca contemporanea. Gli storici che si dedicano a tale tipo di studio sono fermamente convinti dell'importanza di tale indagine per una conoscenza profonda della mentalità, della sensibilità della collettività umana a qualunque periodo essa appartenga. Cf. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976; P. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Bari 1980; C. RUSSO MAILLER, *Il senso medievale della morte nei carmi epitaffici dell'Italia meridionale tra VI e XI secolo*, Napoli 1981; A. PROSPERI, "I vivi e i morti", in *Quaderni Storici* 50 (1982) 391-410; M. VOVELLE, *La morte e l'Occidente*, Bari 1986.

²³ ARIÈS, *L'uomo e la morte*, 45-63, 81-94; J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen age*, Rome 1980, 165-171.

Famiglie come i Tocco di Montemiletto, i Minutolo, i Carbone, i Boccapianola, con le loro cappelle gentilizie e le loro sepolture, hanno occupato le zone più prestigiose del Duomo e sono tutte famiglie del Sedile di Capuana. Tali famiglie possiedono, poi, all'interno del seggio, altre cappelle private che sono costruzioni a sé, per le quali hanno ottenuto il privilegio di officiare la messa o anche di potervi seppellire i propri defunti: esse vengono innalzate all'interno di un ben delineato distretto territoriale appartenente alla famiglia stessa. Un *continuum* spaziale di potere economico, politico, religioso che sottolinea ancora una volta il binomio seggio-sepolitura²⁴.

Lo stesso discorso può esser valido anche per S. Domenico Maggiore. Anche qui le famiglie più importanti hanno occupato le zone più prestigiose della chiesa conventuale e anche per questa zona Di Stefano riferisce la presenza massiccia di cappelle private appartenenti a singole famiglie o avocate al seggio. Nella chiesa e nel convento domenicano, intere famiglie come i Brancaccio o i Carafa sono rappresentate in tutti i loro rami: solo più tardi il cardinale Rinaldo Brancaccio farà costruire la chiesa di S. Angelo a Nido, di patronato della famiglia, così come per i Carafa si hanno notizie della cappella dedicata a san Bartolomeo, vicino al palazzo Spinelli²⁵. La presenza così unitaria e compatta di un gruppo familiare indica la volontà di continuare a considerarsi e comportarsi come struttura unitaria, visto che tale discorso non può esser valido per tutte le famiglie organizzate per lo più in vari clan importanti ma anche più indipendenti (ad esempio i Caracciolo, da cui i Carafa deriverebbero o i Capece) e presenti in più chiese altrettanto importanti del seggio o in più seggi. Gli stessi Caracciolo sono presenti in Nido come in Capuana e sepolti nel Duomo come in S. Domenico Maggiore; stesso discorso per i Capece, largamente presenti nel Duomo e in Capuana, ma anche nel Seggio di Nido occupando, nella chiesa domenicana, la cappella di S. Giorgio, già posseduta dalla famiglia Marra.

La sepoltura nella chiesa era una forma di rappresentanza e un segno di prestigio per la famiglia nonché per il singolo individuo. Il possesso di più cappelle all'interno di una stessa chiesa (o anche di cappelle sparse sul territorio) può esser spiegato col fatto che, aumentando il numero dei rami di una famiglia, sorgeva la necessità di trovare nuovi spazi per soddisfare

²⁴ DE STEFANO, *Descrizione dei luoghi sacri*; TUTINI, *Dell'origine e fundatione*.

²⁵ VITALE, *Uffici, militia e nobiltà*, 39; M. PISANI, *I Carafa di Roccella. Storie di principi, cardinali, grandi dimore*, Torino 1992, 135.

il bisogno di un ramo di essa che, in un determinato momento, sentiva l'esigenza di porsi in evidenza, svincolandosi dalle maglie protettive del consorzio familiare. A questo proposito, c'è anche da considerare che le chiese napoletane erano sovraffollate di richieste (non poche cappelle sono, ad esempio, aggiunte posteriori che stravolgono anche l'originaria architettura degli edifici: il caso di S. Domenico è esemplare!), per cui, forse, era più semplice trovare uno spazio libero sul territorio fondando *ex novo* una cappella e ottenendo dall'autorità ecclesiastica determinate prerogative per essa.

La volontà di molti testatori di esser sepolti in chiese importanti mostra chiaramente il desiderio di essere ricordati nella loro individualità e in tutto il loro prestigio. La chiesa è la famiglia e la grande cappella è la *domus* per eccellenza dove l'individuo mostra il suo *honor* e allo stesso tempo si sente protetto. Nella mentalità collettiva dell'epoca, il potere dell'ordine religioso e la grandezza della chiesa in cui è ospitata la sepoltura sono fondamentali per la ricerca della salvezza. Non bisogna dimenticare che ci troviamo in un'epoca in cui tale desiderio di salvezza diviene ricerca ossessiva del luogo "protetto" e di pratiche che la favoriscono: ecco perché un ordine, come quello domenicano, ad esempio, diviene il riferimento principale della nobiltà cittadina, come garante di una buona sepoltura e di una buona dipartita²⁶. C'è ancora un'aggiunta importante da fare: molto spesso le famiglie avevano ecclesiastici nelle file di questo o quell'ordine o semplicemente uomini che nella struttura ecclesiastica avevano raggiunto posizioni di altissimo rilievo (si pensi a Filippo Minutolo o a Rinaldo Brancaccio!). È forse per merito loro che si riesce a ottenere lo *ius patronatus* in un determinato edificio ecclesiastico e la presenza di un così grande membro della famiglia all'interno dello "spazio della morte" diviene ul-

²⁶ Nel basso medioevo nasce il bisogno di riscattare le azioni malvage commesse durante la propria vita con preghiere e lasciti *ad pias causas*. Tali pratiche divennero d'uso comune soprattutto con l'espansione degli ordini mendicanti. Questi religiosi all'ufficio corale, allo sforzo ascetico uniscono lo zelo apostolico, l'impegno nel ministero pastorale ma soprattutto riaffermano con forza l'ideale della povertà in un'epoca in cui la chiesa appariva a molti troppo ricca e potente. Essi poi favorivano la sepoltura *cum habitu et iuxta modum religionis*. Per il testatore diviene quindi importante ricevere, nell'ora della morte, l'abito dell'ordine: ciò ha di sicuro un forte valore simbolico. A scegliere di essere sepolti presso questi ordini è circa un quarto della popolazione, soprattutto la parte più ricca e nobile. Ma i mendicanti accolgono nei loro conventi tutti, nobili e non, gente di passaggio, uomini che muoiono lontani dalla propria patria e per i quali diventa difficile un eventuale trasporto della salma. Qui possono esser sepolti anche persone emergenti dal punto di vista economico e che vogliono, al pari dei nobili, "costruirsi" il proprio lignaggio e la propria storia di famiglia: cf. CHIFFOLEAU, *La comptabilité*, 252-266.

teriore garanzia di protezione e assicurazione della continuità della memoria familiare.

La cappella risulta dunque un vero e proprio bene di famiglia, soggetto a tutte le regole dell'ereditarietà, essendo trasmessa in linea maschile e lasciata al primogenito, proprio come la *domus*. Inoltre è il luogo dove vengono officiate le funzioni familiari ed espresse le particolari devozioni della famiglia stessa. Ogni cappella è, infatti, dedicata a un santo specifico cui la famiglia (o l'esponente di essa che l'ha fondata) è particolarmente legata. Infine – abbiamo sottolineato – è in questo luogo che viene tramandata la storia della famiglia.

All'interno della cappella i corpi sono collocati secondo relazioni precise che però raramente tengono conto dei legami matrimoniali, anche se esempi in tal senso non mancano: in S. Lorenzo il sepolcro di Maria di Durazzo e Roberto d'Artois (ma si tratta di una sepoltura reale e come tale non può far testo); in S. Chiara, nella cappella De Balzo, il sepolcro di Raimondo de Balzo e Isabella Apia, di origini francesi; ancora in S. Domenico Maggiore il sepolcro di Antonio Rota e Lucrezia Brancia, i quali avevano disposto che i figli lo innalzassero per commemorare il loro grande amore anche nella tomba; sempre nella chiesa domenicana, il sepolcro di Mariano Alagni e Caterinella Orsini.

In generale, invece, troviamo rispettata la regola dell'abbinamento padre-figlio/a e madre-figlio/a: questo perché le donne generalmente preferivano ritornare in seno alla famiglia d'origine al momento della sepoltura; soltanto se morivano lontano dal luogo originario, esse venivano seppellite col coniuge. La donna, infatti, se da una parte è esclusa legalmente dalla famiglia originaria nel momento in cui si sposa o entra in convento, dall'altra non cessa di sentirsi legata a tale famiglia. Altra aspirazione del testatore è quella di esser seppellito in una chiesa di un ordine mendicante, vestendo l'abito religioso. Tale scelta è operata da entrambi i sessi, anche se le donne costituiscono la maggioranza, anche come alternativa alla sepoltura nella cappella del coniuge. Il desiderio di questa "morte semplice" non va confuso con l'esigenza di una maggiore spiritualità e col desiderio di dividere con Cristo la povertà almeno negli ultimi momenti della vita terrena. Aspirare a una sepoltura in una chiesa di un ordine mendicante (e sappiamo quanto abbiano conteso tali ordini nella vita cittadina!) è, ancora una volta, un desiderio di garanzia per la propria salvezza individuale²⁷.

²⁷ *Ivi* 165-171.

Anche la collocazione del sepolcro all'interno dello spazio della cappella è significativo: collocarlo ad esempio dietro l'altare della cappella indica la volontà di attribuire un valore maggiore a tale sepoltura (ad esempio, nella cappella Minutolo, il sepolcro del cardinale Arrigo Minutolo) e tale abbinamento rappresenta il tipo di sepoltura più ricercato e più ambito²⁸.

²⁸ Cf. P. SEILER, *La trasformazione gotica della magnificenza signorile. Committenza viscontea e scaligera nei monumenti sepolcrali dal tardo Duecento alla metà del Trecento*, in *Il gotico europeo in Italia*, Milano 1984, 136: «Una tale sepoltura fu realizzata in dimensioni monumentali per la prima volta intorno al 1296 da Arnolfo di Cambio per Bonifacio VIII in S. Pietro a Roma».



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

55 (2/2024) - ISSN 0392-1352

Verbum Ferens

STUDI, DOCUMENTI

LA FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO A NAPOLI

ORLANDO BARBA

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

ABSTRACT - Il presente studio ricostruisce l'attività svolta dalla facoltà di diritto canonico, attiva a Napoli con diversa denominazione dal 1200 fino alla metà del XX secolo, in base alla documentazione rinvenuta tra l'altro nell'*Archivio Storico Diocesano di Napoli*, nella biblioteca della *Sezione San Tommaso* della *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*, e sulle riviste diocesane dell'epoca: *La Croce* e il *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli*.

PAROLE CHIAVE - Facoltà di diritto canonico - Napoli - Diritto canonico - Alessio Ascalesi - Pietro Parente - Pio XI - *Deus scientiarum dominus* - Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano.

ABSTRACT - This study reconstructs the activity carried out by the faculty of canon law, active in Naples under a different name from 1200 until the mid-20th century, based on the documentation found among other places in the *Diocesan Historical Archive of Naples*, in the library of the *Section Saint Thomas* of the *Pontifical Theological Faculty of Southern Italy*, and in the diocesan magazines of the time: *La Croce* and the *Ecclesiastical Bulletin of the Archdiocese of Naples*.

KEYWORDS - Faculty of canon law - Naples - Canon law - Alessio Ascalesi - Pietro Parente - Pio XI - *Deus scientiarum dominus* - Neapolitan Legal Ecclesiastical College.

1 - Le origini della Facoltà di diritto canonico (dal 1224 all'Unità d'Italia)

L'insegnamento accademico del diritto canonico a Napoli vanta una tradizione antica e gloriosa.

Le sue origini si possono far risalire alla fondazione dello *Studium generale*, voluto dall'imperatore Federico II di Svevia¹ il 5 giugno 1224 – ben ottocento anni fa – tramite una lettera circolare inviata da Siracusa, che così recitava:

«Federico, per grazia di Dio imperatore dei Romani sempre augusto e re di Sicilia, agli arcivescovi, vescovi e altri prelati delle chiese, ai marchesi, conti, baroni, giustizieri, camerari, giudici, balivi e a tutti i fedeli del Regno di Sicilia che leggono la presente lettera.

Col favore di Dio, grazie al quale viviamo e regniamo, cui offriamo ogni nostro atto, cui attribuiamo ogni cosa da noi compiuta, desideriamo che in ogni parte del nostro Regno molti diventino savi e accorti attingendo alla fonte delle scienze e a un vivaio di saperi, e che essi, resi avveduti grazie allo studio e all'osservazione del diritto, servano il giusto Dio, al cui servizio sono tutte le cose, e siano graditi a noi per il culto della giustizia, ai cui precetti ordiniamo a tutti di obbedire.

¹ Federico Ruggero di Hohenstaufen (Jesi, 26 dicembre 1194 – Fiorentino di Puglia, 13 dicembre 1250) è stato re di Sicilia (come Federico I, dal 1198 al 1250), duca di Svevia (come Federico VII, dal 1212 al 1216), Imperatore dei Romani (come Federico II, eletto nel 1211, incoronato dapprima ad Aquisgrana nel 1215 e, successivamente, a Roma dal papa nel 1220) e re di Gerusalemme (dal 1225 per matrimonio, autoincoronatosi nella stessa Gerusalemme nel 1229). Il suo regno fu principalmente caratterizzato da una forte attività legislativa moralizzatrice e di innovazione artistica e culturale, volta a unificare le terre e i popoli, ma fortemente contrastata dalla Chiesa, di cui il sovrano mise in discussione il potere temporale. Ebbe, infatti, ben due scomuniche dal papa Gregorio IX, che arrivò a vedere in lui l'anticristo. Federico fu un apprezzabile letterato, convinto protettore di artisti e studiosi: la sua corte nel Regno di Sicilia fu luogo di incontro fra le culture greca, latina, germanica, araba ed ebraica. Uomo straordinariamente colto ed energico, stabilì in Sicilia e nell'Italia meridionale una struttura politica molto somigliante a un regno moderno, governato centralmente e con un'amministrazione efficiente; cfr. DELLE DONNE F., *Federico II: la condanna della memoria. Metamorfosi di un mito*, Roma 2012.

Disponiamo perciò che nell'amenissima città di Napoli vengano insegnate le arti e coltivati gli studi connessi con ogni professione, così che i digiuni e gli affamati di sapere trovino nel nostro Regno di che soddisfare i propri desideri e non siano costretti, per ricercare la conoscenza, a peregrinare e a mendicare in terra straniera.

Intendiamo poi provvedere al bene di questo nostro stato mentre con la grazia del nostro speciale affetto curiamo i vantaggi dei sudditi, i quali, come si conviene, resi edotti, possano essere animati da una bellissima speranza ed attendere, con spirito pronto, molti beni; dal momento che non può essere sterile l'acquisizione della bontà, a cui fa seguito la nobiltà, a cui sono preparate le aule dei tribunali, a cui tengono dietro le ricchezze, a cui si accompagnano il favore e la grazia dell'amicizia. Inoltre, invitiamo al nostro servizio gli studiosi, non senza grandi meriti e lodi, e a loro senza dubbio affideremo il governo della giustizia una volta che siano diventati abili nell'assiduo studio del diritto. Dunque siano felici e pronti agli insegnamenti gli scolari che desiderano a essi essere incitati; a questi concediamo di venire a vivere in quel luogo dove ogni cosa è in abbondanza, dove le case sono sufficientemente grandi e spaziose, dove i costumi di tutti sono affabili e dove si trasporta facilmente per mare e per terra quanto è necessario alla vita umana; per questi noi stessi procuriamo ogni cosa utile, offriamo buone condizioni, ricerchiamo maestri, promettiamo beni e, a quelli che ci sembreranno degni, offriremo premi. Costoro, ponendoli sotto lo sguardo dei genitori, liberiamo da molte fatiche, sciogliamo dalla necessità di compiere lunghi viaggi, quasi pellegrinaggi. Costoro proteggiamo dalle insidie dei briganti e quelli che venivano spogliati dei beni e delle ricchezze mentre percorrevano lunghi tratti di strada, gioiscano del fatto che, grazie alla nostra liberalità, potranno raggiungere le loro scuole con minori spese e minore strada. Tra i maestri che abbiamo deciso di assegnare alla scuola, annovereremo Roffredo da Benevento, giudice, e Benedetto da Isernia, nostri fedeli, professori di diritto civile, uomini di grande scienza e provata fedeltà, che rivelarono sempre nei confronti della nostra maestà; a questi concediamo, essendo fedeli del nostro Regno, la fiducia più piena. Nominiamo anche altri professori per le altre discipline.

Vogliamo, dunque, e ordiniamo a tutti voi che governate le province e presiedete alle amministrazioni di far sapere dappertutto e pubblicamente tutte queste cose e comandate, sotto pena della persona e dei beni,

che nessuno studente osi uscire dal Regno per ragioni di studio, né alcuno osi apprendere o insegnare altrove all'interno del Regno; e che, tramite i genitori, imponiate a coloro che si trovano presso le scuole fuori del Regno, sotto la già detta pena, di tornare per la prossima festa di San Michele. [...]

Datato a Siracusa, 5 giugno, XIII indizione»².

Dalla lettura del testo è possibile apprezzare come l'Imperatore sia stato mosso dall'esigenza di formare *in loco* quella che sarebbe stata la futura classe dirigente, sia laicale che clericale, del suo Regno costruito sul rispetto della giustizia, sia divina che umana, fondata sullo studio del diritto sia civile che canonico.

A tal fine Federico II aveva chiamato ad insegnare a Napoli tra gli altri i laici Roffredo da Benevento³ e Benedetto da Isernia⁴, che si erano entrambi formati come giuristi all'*Università di Bologna*, famosa per l'attenzione data allo studio del diritto canonico ed a quello romano, intesi come *ius commune*, cioè come un sistema integrato di principi giuridici nonché fonti suppletive del diritto alle quale fare riferimento nell'applicazione delle norme vigenti, spesso carenti e lacunose⁵.

² DELLE DONNE F., *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Bari 2010, 85-91.

³ Roffredo da Benevento (Benevento, 1170-1243): studiò diritto all'Università di Bologna, dove scrisse alcune delle sue opere e fu anche avvocato e maestro. Insegnò, poi, in Toscana e, quindi, fu per nomina pontificia giudice a Benevento. Nel 1220 presenziò a Roma all'incoronazione imperiale di Federico II, che seguì poi a Napoli; cfr. BELLOMO M., *Medioevo edito e inedito, III, Profili di giuristi*, Roma 1998, 7-54.

⁴ Benedetto da Isernia (Isernia, fine sec. XII): studiò diritto all'Università di Bologna, dove furono suoi maestri Ugolino e Iacopo Balduini; nel dicembre del 1232 fece parte di un'ambasceria che, sotto la direzione del maestro giustiziere Enrico de Morra e di Pier delle Vigne, si recò da Gregorio IX ad Anagni per trattare a nome di Federico II la questione lombarda; cfr. BESTA E., *Il primo secolo della scuola giuridica napoletana*, in *Scritti di storia giuridica meridionale*, Bari 1962, 452 ss.

⁵ Per approfondire cfr. FALCHI G. L., FERME B. E., *Introduzione allo studio delle fonti dell'Utrumque Ius*, Roma 2006.

Durante il regno di Carlo I⁶, poi, furono introdotte diverse riforme nell'ordinamento dell'*Università di Napoli*, tra cui l'istituto del giustiziere degli scolari e l'introduzione di nuovi titoli accademici; inoltre, le cattedre furono definite in modo più chiaro e coerente, ovvero costituite da: medicina, diritto canonico, diritto civile, teologia, grammatica e logica.

L'insegnamento del diritto canonico, quindi, insieme con quello civile, continuò presso l'*Università di Napoli* ininterrottamente e per secoli: basti ricordare che ancora nel 1713 il giovane Alfonso Maria de' Liguori⁷ vi conseguì la laurea *in utroque iure* – cioè in diritto civile e canonico – dopo aver sostenuto un esame col grande filosofo e storico Giambattista Vico⁸.

Tale secolare e gloriosa tradizione, però, fu bruscamente interrotta dall'avvento del Regno d'Italia, le cui politiche fortemente avverse alla Chiesa determinarono l'espulsione dell'insegnamento della teologia e

⁶ Carlo I d'Angiò (Parigi, 21 marzo 1226 – Foggia, 7 gennaio 1285), figlio del re di Francia, Luigi VIII il Leone e di Bianca di Castiglia, fu re di Sicilia dal 1266 fino alla sua cacciata dall'isola nel 1282 in seguito ai Vespri Siciliani. Continuò a regnare sui territori peninsulari del Regno, con capitale Napoli, con il titolo di re di Napoli, fino alla sua morte, avvenuta nel 1285; cfr. HERDE P., *Carlo I d'Angiò, re di Sicilia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 20, Roma 1977.

⁷ Alfonso Maria de' Liguori (Marianella, 27 settembre 1696 – Nocera dei Pagani, 1° agosto 1787) è stato un vescovo cattolico e compositore italiano, fondatore della *Congregazione del Santissimo Redentore*, maestro di teologia morale e spiritualità; beatificato nel 1816, fu proclamato santo da papa Gregorio XVI nel 1839 e dichiarato dottore della Chiesa (*doctor zelandissimus*) nel 1871 da papa Pio IX; cfr. MARCELLI E., *Sant'Alfonso Maria de Liguori. L'Avvocato che annuncia la Misericordia*, Gorle 2015.

⁸ Giambattista Vico (Napoli, 23 giugno 1668 –23 gennaio 1744) è stato un filosofo, storico e giurista italiano dell'età dei lumi. Vico criticò l'affermarsi e lo sviluppo del razionalismo moderno, preferendo essere un apologeta dell'antichità classica, trovando l'analisi cartesiana e altre correnti di riduzionismo impraticabili per la vita quotidiana. Fu il primo espositore dei fondamenti delle scienze sociali e della semiotica. Inaugurò il campo moderno della filosofia della storia e, sebbene tale termine non appaia nei suoi scritti, Vico parlò di una «storia della filosofia narrata filosoficamente». Il culmine del lavoro intellettuale di Vico è il libro *Scienza nuova* del 1725, in cui l'autore tentò un'organizzazione sistematica delle discipline umanistiche come un'unica scienza che registra e spiega i cicli storici attraverso i quali le società sorgono e cadono; cfr. DONATI A., *Giambattista Vico. Filosofo dell'Illuminismo*, Ariccia 2016.

del diritto canonico dalle università statali italiane: nella facoltà di giurisprudenza, quindi, il diritto canonico cedette il posto ad una nuova disciplina: il diritto ecclesiastico⁹.

2 - Il Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano (dall'Unità d'Italia al 1932)

In questo nuovo clima culturale fortemente anticlericale, allora, fu la Chiesa a muoversi affinché non si disperdesse una tradizione così ricca e feconda, che aveva visto per secoli a Napoli l'insegnamento e lo studio del diritto canonico.

Fu eretta, perciò, in un anno imprecisato da parte della Santa Sede una nuova istituzione, il *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano*, il cui Gran Cancelliere – come riportano in intestazione tutti i decreti arcivescovili del periodo – era l'Arcivescovo *pro tempore existens* di Napoli¹⁰; tale istituzione era stata abilitata dalla Sede Apostolica a rilasciare a suo nome i titoli ecclesiastici sia in diritto canonico che civile.

In mancanza di altri documenti di archivio, lo spoglio del *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli*, permette di ricostruire abbastanza fedelmente le attività della suddetta istituzione accademica a partire dal 1920, anno in cui iniziarono le sue pubblicazioni.

Nell'anno accademico 1918-1919¹¹, infatti, il *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano*, il cui segretario era Mons. Giuseppe De Nicola¹², con-

⁹ Cfr. D'ARIENZO M., *L'Università di Napoli e la prima cattedra del "nuovo" diritto ecclesiastico in Italia. L'insegnamento di Francesco Scaduto*, in *Diritto e Religioni* 14.1 (2012) 276-292.

¹⁰ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 12 (1931) 2, 52.

¹¹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 1 (1920) 1, 20.

¹² Giuseppe Maria De Nicola (Napoli, 24 marzo 1876 – 16 maggio 1958): ordinato sacerdote il 27 maggio 1899, fu vicerettore del seminario minore, poi docente di istituzioni canoniche nel seminario maggiore e di testo canonico nel *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano*, di cui fu pure segretario; canonico della Cattedrale di Napoli dal 3 febbraio 1928, dopo molteplici e delicati incarichi fu nominato vescovo ausiliare di Napoli il 3 ottobre 1941; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 67-69.

ferì la laurea *in utroque iure* ai sacerdoti Don Pasquale Del Fico (Arcidiocesi di Napoli), Don Marcello Martucci (Diocesi di Nusco), Don Stefano Porzio (Diocesi di Sorrento), Don Giovanni Squitieri (Diocesi di Sarno) e Don Salvatore Tammaro (Arcidiocesi di Napoli).

Nell'anno accademico 1919-1920¹³, poi, si rilasciarono i seguenti titoli: la laurea *in utroque iure* ai sacerdoti Don Giovanni Calvanese e Don Nicola Cerbone; la laurea *in iure canonico* al sacerdote Don Leopoldo Calantonio; la licenza *in utroque iure* al sacerdote Don Salvatore De Angelis¹⁴; il baccellierato al sacerdote Don Ermanno Malinconico¹⁵.

Nell'anno accademico 1920-1921¹⁶, ancora, conseguì tra gli altri il baccellierato il sacerdote Don Giuseppe Nobile (Arcidiocesi di Napoli); nello stesso anno, poi, furono associati al corpo docente i professori laici Enrico Pergami per le istituzioni di diritto romano ed Emilio Vastarella per il diritto civile¹⁷.

Nell'anno accademico 1921-1922¹⁸, quindi, si ebbe un notevole incremento di iscritti e si conferirono i seguenti titoli: la laurea *in utroque iure* ai sacerdoti Don Raffaele Napoletano (Diocesi di Nola) e Don Pasquale Orlando (Arcidiocesi di Capua); la licenza *in iure canonico* al sacerdote Padre Carlo Ahleid (Ordine dei Padri Predicatori) e la licenza *in utroque iure* ai sacerdoti Don Antonio Cirillo (Diocesi di Aversa), Don Carlo Cirillo (Diocesi di Aversa), Don Raffaele Cristiano (Diocesi di Aversa), Don Michele

¹³ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 2 (1921) 1, 16.

¹⁴ Salvatore De Angelis (Portici, 4 giugno 1894 - 10 novembre 1974): ordinato sacerdote il 1° maggio 1915, conseguì la licenza *in utroque iure* e, poi, il dottorato in teologia; fu primo parroco di Maria Ss.ma del Buon Consiglio in Portici; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli l'8 aprile 1949; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 55-56.

¹⁵ Ermanno Malinconico (Napoli, 18 settembre 1885 - 17 giugno 1940): ordinato sacerdote il 25 agosto 1910, si dedicò prima alla cura dell'*Azione cattolica*, quindi nel 1935 fu nominato rettore del seminario maggiore; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli il 27 febbraio 1938 e, quindi, segretario del clero; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 146-147.

¹⁶ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 2 (1921) 9, 160.

¹⁷ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 2 (1921) 12, 213.

¹⁸ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 3 (1922) 8, 147.

Mancini (Diocesi di Caserta); il baccellierato *in utroque iure* ai sacerdoti Padre Enrico Colasando (Ordine dei Frati Minori), Padre Gaetano della Provvidenza (Ordine dei Carmelitani Scalzi), Padre Maurizio del Ss.mo Rosario (Ordine dei Carmelitani Scalzi), Padre Candido Esposito (Ordine dei Frati Minori) e Padre Simpliciano Giordano (Ordine dei Frati Minori).

Nell'anno accademico 1925-1926¹⁹, inoltre, conseguirono: la laurea *in utroque iure* i sacerdoti Don Domenico La Gamba (Arcidiocesi di Napoli) e Don Mosè Mascolo (Diocesi di Castellammare di Stabia); la laurea *in iure canonico* il sacerdote Don Giovanni Musumeci (Diocesi di Acireale); la licenza *in utroque iure* i sacerdoti Padre Cherubino Calabrese (Ordine dei Frati Bigi), Don Giovanni Maticena (Arcidiocesi di Napoli), Don Salvatore Reale (Diocesi di Pozzuoli) e Don Giovanni Terracciano (Diocesi di Nola); il baccellierato *in utroque iure* i sacerdoti Don Martino Colanni (Diocesi di Patti), Don Salvatore Delle Cave (Arcidiocesi di Napoli) e Don Luigi Rinaldi²⁰ (Arcidiocesi di Napoli).

Nell'anno accademico 1929-1930²¹, poi, furono cooptati nel corpo docente i professori Gennaro Ciaramella, laico, per la cattedra di diritto romano e don Nicola Leone²², dell'Arcidiocesi di Napoli, per la cattedra di etica e diritto naturale.

Nell'anno accademico 1930-1931²³, ancora, conseguirono: la laurea *in utroque iure* i sacerdoti Don Gaetano Marfei (Arcidiocesi di Napoli) e Padre Egidio Miranda (Ordine dei Carmelitani); la licenza *in utroque iure* il sacerdote Don Raffaele Iovine (Diocesi di Ischia); il baccellierato *in utroque iure* i sacerdoti Don Giuseppe Casoria (Diocesi di Aversa) e Don Luigi Punzolo (Diocesi di Pozzuoli).

¹⁹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Arcidiocesi di Napoli* 7 (1926) 10, 168.

²⁰ Vedi nota n. 57.

²¹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Arcidiocesi di Napoli* 11 (1930) 2, 33.

²² Nicola Leone (Napoli, 24 luglio 1872 - 16 agosto 1971): ordinato sacerdote il 9 marzo 1895, fu professore di discipline filosofiche e giuridiche in seminario fino al 1947; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli il 19 luglio 1930; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 137-139.

²³ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Arcidiocesi di Napoli* 12 (1931) 9, 196.

Nell'anno accademico 1931-1932²⁴, infine, conseguirono: la laurea *in utroque iure* i sacerdoti Don Giuseppe Cuzzo (Diocesi di Acerno), Don Francesco Iovine (Diocesi di Ischia) e Don Raffaele Perrone (Arcidiocesi di Lecce); la licenza *in utroque iure* i sacerdoti Don Samuele Maria De Bellis (Diocesi di Vallo della Lucania), Don Egidio Maria Jovine²⁵ (Arcidiocesi di Napoli), Don Gaetano Rosanova (Diocesi di Castellammare di Stabia) e Don Mauro Zaccardo (Diocesi di Muro Lucano); il baccellierato *in utroque iure* i sacerdoti Don Aurelio Riccio (Diocesi di Teggiانو), Padre Filippo Riccio (Ordine dei Frati Minori) e Don Luigi Russo (Arcidiocesi di Napoli).

3 - La riforma degli studi ecclesiastici di Papa Pio XI (1931)

Dopo l'anno accademico 1931-1932 il *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* non registra ulteriori titoli conferiti dal *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano*.

È ragionevole attribuire ciò alla pubblicazione, il 24 maggio 1931, della costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus*²⁶.

Con essa Papa Pio XI²⁷ aveva disposto una radicale riforma di tutte

²⁴ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 13 (1932) 11, 225.

²⁵ Egidio Maria Jovine (Napoli, 4 febbraio 1902 – 6 settembre 1979): ordinato sacerdote il 7 marzo 1925, fu parroco dell'Immacolata nel Real Albergo dei Poveri (*Reclusorio*), vicedirettore dell'ufficio matrimoni e, poi, direttore dell'ufficio missionario diocesano; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli l'11 febbraio 1970; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 132-133.

²⁶ PIO XI, Costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus*, in *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), 241-262 [seguito dalle *Ordinationes* pp. 263-284].

²⁷ Ambrogio Damiano Achille Ratti (Desio, 31 maggio 1857 – Città del Vaticano, 10 febbraio 1939): dopo aver studiato a Desio, quindi nei seminari diocesani di Milano e nel seminario lombardo di Roma, dove fu ordinato prete il 20 dicembre 1879, si laureò in teologia, in diritto canonico e in filosofia. Docente per cinque anni di sacra eloquenza a Milano, fu prima ammesso fra i dottori della Biblioteca Ambrosiana (1888) e poi ne divenne prefetto (1907). Nel 1911 fu nominato viceprefetto della Biblioteca Vaticana e ne divenne prefetto nel 1914. Nominato arcivescovo di Milano, prima ancora di raggiungere la sede fu creato cardinale (13 giugno 1921). Tra gli atti del suo breve episcopato a Milano, l'8 dic. 1921 inaugurò l'università cattolica del Sacro Cuore. Eletto

le istituzioni, che fino a quel momento a diverso titolo e per particolari privilegi avevano conferito titoli accademici nelle diverse discipline ecclesiastiche, tra le quali andava annoverato anche il *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano*, che dovette da quel momento cessare le sue attività accademiche.

Papa Pio XI per levare il livello di preparazione culturale spesso nemmeno adeguato ai titoli accademici che venivano conferiti, ritenne indispensabile che il futuro clero affrontasse dei solidi studi nelle scienze ecclesiastiche. Pertanto, il Papa volle supervisionare personalmente alcune delle tesi di dottorato in preparazione, mentre sul piano istituzionale costituì una commissione con il compito di preparare una riforma degli Istituti di studi superiori ecclesiastici.

Nella commissione preparatoria, che aveva lavorato a questo documento, erano stati cooptati i docenti delle maggiori università romane, i quali partirono dalla ricognizione dello stato delle facoltà esistenti, evidenziando la mancanza di una chiara distinzione tra istituzioni accademiche e seminari, che spesso non presentavano uniformità nei criteri di ammissione ai corsi e nella loro durata.

I problemi, infatti, erano i seguenti: spesso venivano ammessi studenti senza una adeguata preparazione di base, poiché si era troppo in-

pontefice, succedendo a Benedetto XV, il 6 febbraio 1922, assunse il nome di Pio XI, e nel giorno dell'elezione al pontificato si affacciò alla loggia esterna di S. Pietro che era rimasta chiusa dal 1870, per impartirvi la benedizione *urbi et orbi*. La sua volontà di risolvere la questione romana, dopo lunghe trattative, portò alla stipulazione dei Patti Lateranensi, Pochi giorni dopo la severissima condanna del nazionalsocialismo con la *Mit brennender Sorge*, il papa condannò il comunismo ateo con l'enciclica *Divini Redemptoris* del 19 marzo 1937. Papa intellettuale e umanista, emanò vari documenti sull'educazione del clero, diede un forte impulso agli studi ecclesiastici superiori e curò in modo particolare le istituzioni culturali della Santa Sede. Fu artefice della sistemazione edilizia del nuovo Stato della Città del Vaticano e, sostenitore delle ricerche scientifiche e dei progressi tecnici, affidò a G. Marconi la realizzazione della *Radio vaticana* (che inaugurò il 12 febbraio 1931 con un solenne radiomessaggio) e ricostituì (28 ottobre 1936) la *Pontificia Accademia delle scienze* e fondò la *Pontificia Università Urbaniana*; cfr. DELL'ORTO U., *Pio XI un papa interessante*, Cinisello Balsamo 2008.

dulgenti in sede di esami; inoltre, lo stesso dottorato veniva conferito dopo un brevissimo corso di studi senza accertare veramente l'attitudine alla ricerca scientifica²⁸.

La nuova legislazione pontificia, allora, prescrisse due criteri istituzionali per ciascuna facoltà: la stretta connessione tra ricerca e realtà storico-sociale, nonché la valutazione delle risorse necessarie per una adeguata attività scientifica ed accademica.

Papa Pio XI riformò, quindi, i programmi ed i percorsi di studio, prevedendo come titolo specialistico di base la licenza e configurando il dottorato come attestazione del compimento di studi avanzati e della produzione di una tesi, pubblicamente discussa. Anche ai docenti fu richiesto una maggiore preparazione, oltre che il possesso del titolo dottorale, nonché adeguate pubblicazioni scientifiche.

L'applicazione pratica della riforma, però, incontrò non poche difficoltà e resistenze, che condussero alla chiusura o alla riforma radicale di molte facoltà ecclesiastiche in varie parti del mondo.

Anche le nuove facoltà di diritto canonico, quindi, sarebbero dovute necessariamente reggersi secondo le nuove norme, che tra l'altro prescrivevano:

- a) la figura del Gran Cancelliere, corrispondente all'Ordinario dal quale la facoltà dipendeva, col compito di rappresentare la Santa Sede: nel nostro caso era l'Arcivescovo di Napoli (artt. 13, 15);
- b) la figura del Rettore, a capo dell'intero ateneo, nominato o almeno confermato dalla competente Congregazione romana (art. 16);
- c) la figura del Preside, a capo di ciascuna facoltà (art. 16);
- d) un congruo numero di docenti ordinari, straordinari ed incaricati a tempo, dotati del titolo dottorale o laurea, esimi per dottrina, buoni costumi e prudenza, autori di vari libri o articoli (artt. 19 e 21);

²⁸ Cfr. MARCHISANO F., *La legislazione accademica ecclesiastica. Dalla costituzione apostolica Deus scientiarum Dominus alla costituzione apostolica Sapientia Christiana*, in *Seminarium* 33 (1980) 336.

- e) che nelle facoltà di diritto canonico si insegnasse per tre anni in modo scientifico sia la storia che il testo delle leggi ecclesiastiche, nonché la loro *ratio et nexus* (artt. 29 e 31);
- f) che dopo un anno potesse esse conferito il baccalaureato, dopo due anni ed uno speciale esame *de universo Codice iuris canonici* la licenza, e solo dopo tre anni di corsi e la discussione di una dissertazione scritta la laurea o dottorato (artt. 41, 43, 44, 45 e 46; *Ordinationes* n. 38);
- g) che le discipline principali fossero:
1. introduzione alle scienze giuridiche (diritto naturale, filosofia del diritto);
 2. le norme generali (libro I del C.J.C.);
 3. le persone (libro II del C.J.C.);
 4. le cose (libro III del C.J.C.);
 5. i processi (libro IV del C.J.C.);
 6. i delitti e le pene (libro V del C.J.C.);
 7. il diritto pubblico ecclesiastico (*Ordinationes* n. 27);
- h) che le discipline ausiliarie fossero:
1. le istituzioni di diritto romano;
 2. il diritto concordatario;
 3. gli elementi di diritto civile vigente;
 4. la storia del diritto canonico (*Ordinationes* n. 27);
- i) che vi fossero un congruo numero di discipline speciali e corsi peculiari (*Ordinationes* n. 27), secondo la tradizione di ciascuna facoltà.

L'Arcidiocesi di Napoli accolse con favore le nuove disposizioni e l'Arcivescovo metropolita, nella qualità di Gran Cancelliere sia della facoltà teologica che di quella giuridica, già esistenti e funzionanti da tempo immemore, così si espresse:

«Beatissime Pater, perlecta atque prorsus animo percepta Constitutione illa apostolica 'Deus scientiarum', quae est de Universitatibus et Facultatibus Studiorum ecclesiasticorum ordinandis perficiendisque, in consertissimo habito Collegii et facultatis Ponti-

ficiae Theologorum conventu Doctores illa omnia quae in illa oportune sunt dicta, sapienter disputata, ordinate disposita absolutis votis sunt prosecuti, utpote quae presentibus necessitatibus omnino respondeant, nostrae aetatis errores sapientiae specie fucatos retundant, catholicam veritatem pro virili tudentur.

Qua de re omnes et singuli magistri iam inde prima ab origine semper addictissimi praeceptis institutisque Apostolicae Sedis ferventi studio et alacri animo suam operam impendere statuunt, praesentissimo ductu Nostri Magni Cancellarii Alexii Ascalesii Cardinalis Archiepiscopi, ut cultu atque doctrina sacrarum rerum mentem dilectorum alumnorum imbuant et sacris disciplinis potiorum locum tribuant.

Quae, omnia ut impensius efficere possint, Deo auctore, genibus provoluti Apostolicam Benedictionem ense efflagitant»²⁹.

4 - La Pontificia Facoltà Giuridica (dal 1938)

Volendo dare continuità, sia pure nello spirito della riforma voluta dal Papa, agli studi teologici e giuridici a Napoli, con lettera del 28 agosto 1935 (prot. n. 967/32 - 25)³⁰ i Superiori della *Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi* scrivevano all'allora Arcivescovo di Napoli, il Card. Alessio Ascalesi³¹, manifestandogli l'espressa volontà

²⁹ *Bollettino ecclesiastico dell'Arcidiocesi di Napoli* 12 (1931) 10, 202-203.

³⁰ Per la sua importanza essa viene riportata in appendice al presente art. [figg. 1 e 2].

³¹ Alessio Ascalesi (Casalnuovo, 22 ottobre 1872 - Napoli, 11 maggio 1952): studiò presso il seminario di Spoleto e fu ordinato sacerdote della Congregazione dei Missionari del Preziosissimo Sangue l'8 giugno 1895; dopo essere stato per alcuni anni amatissimo parroco priore a Montefalco (Pg), dove fino alla fine dei suoi giorni amava recarsi per raccoglimento spirituale e ristoro, il 29 aprile 1909 fu nominato vescovo di Muro Lucano e, il 19 giugno 1911, trasferito alla sede di Sant'Agata dei Goti. Il 9 dicembre 1915 fu promosso arcivescovo di Benevento, dove conobbe ed ebbe come apprezzato collaboratore Mons. Pietro Parente, che poi volle con sé a Napoli per fondare il *Pontificio Ateneo Napoletano*. Papa Benedetto XV lo elevò al rango di cardinale nel concistoro del 4 dicembre 1916. Da Benevento, passò il 7 marzo 1924, all'Arcidiocesi di Napoli che ha tenuto con molta autorità, attraverso tempi difficili, sia per le contingenze politiche, sia per le devastazioni materiali e morali arretrate dalla guerra alla sua diocesi.



fig. 1

Sacra Congregatio De Seminariis
 Et De Studiis Universitatibus,
 Lettera del 28 agosto 1935
 (prot. n. 967/32 - 25)
 a S. E. R. il Sig. Card. Alessio Ascalesi,
 Arcivescovo di Napoli,
 fronte; per gentile concessione dell'Archivio
 diocesano di Napoli, ogni diritto riservato.



fig. 2

Sacra Congregatio De Seminariis
 Et De Studiis Universitatibus,
 Lettera del 28 agosto 1935
 prot. n. 967/32 - 25)
 a S. E. R. il Sig. Card. Alessio Ascalesi,
 Arcivescovo di Napoli,
 retro; per gentile concessione dell'Archivio
 diocesano di Napoli, ogni diritto riservato.

del Santo Padre, Pio XI, di vedere iniziata in Napoli una vera e propria facoltà di diritto canonico, eretta secondo le nuove norme apostoliche, suggerendo eventualmente la possibilità di reclutare il personale docente anche tra gli illustri docenti laici dell'università napoletane, sull'esempio di quanto già realizzato a Roma dal *Pontificio Istituto Utriusque Iuris*.

Grazie al bollettino diocesano, poi, è possibile sapere che finalmente il 19 settembre 1938 Papa Pio XI poté riconoscere l'istituzione della *Pontificia Facoltà Giuridica*, che avrebbe avuto sede in Napoli al largo Donnaregina n. 22, nei locali dell'antico liceo arcivescovile, insieme alla *Pontificia Facoltà Teologica*, la cui sede, invece, sarebbe stata il nuovo se-

minario di Capodimonte: insieme esse avrebbero costituito il nuovo *Pontificio Ateneo Napoletano*³².

Tuttavia, a causa dei necessari lavori di adeguamento degli spazi concessi, la facoltà giuridica fu di fatto aperta solo il 25 novembre 1938 con gli esami di ammissione, mentre le lezioni iniziarono il seguente 28 novembre.

La solenne inaugurazione delle due facoltà, quella giuridica e quella teologica, che formavano l'unico ateneo napoletano, avvenne, quindi, nel grande salone del liceo arcivescovile il 30 novembre 1938, presieduta dall'Em.mo Arcivescovo di Napoli, il Cardinale Alessio Ascalesi, alla presenza di S. A. R. il Principe di Piemonte, Umberto II di Savoia³³, erede al trono, del rettore Mons. Pietro Parente³⁴ – che aveva ricevuto proprio dal Papa l'incarico di fondare il nuovo ateneo – oltre che delle più illustri personalità del mondo ecclesiastico, civile e militare³⁵.

³² Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 19 (1938) 10, 146.

³³ Umberto di Savoia (Racconigi, 15 settembre 1904 – Ginevra, 18 marzo 1983) è stato Principe di Piemonte dal 1904 al 1946, Luogotenente generale del Regno d'Italia dal 5 giugno 1944 al 9 maggio 1946 e infine ultimo Re d'Italia per abdicazione del padre Vittorio Emanuele III dal 9 maggio al 18 giugno 1946. La brevissima durata del suo regno, appena quaranta giorni, gli valse il soprannome di «Re di maggio». Il 13 giugno 1946, dato l'esito del referendum istituzionale del 2 giugno, il Consiglio dei ministri trasferì le funzioni accessorie di capo provvisorio dello Stato al presidente del Consiglio Alcide De Gasperi. Il giorno stesso Umberto si recò in Portogallo in esilio volontario e non fece mai più ritorno in Italia; cfr. SPERONI G., *Umberto II, il dramma segreto dell'ultimo re*, Milano 2004.

³⁴ Pietro Parente (Casalnuovo Monterotaro, 16 febbraio 1891 – Città del Vaticano, 29 dicembre 1986): ordinato sacerdote nel 1916, fu rettore del seminario di Benevento, docente di teologia dogmatica all'*Ateneo Lateranense* in Roma (1926); rettore del *Collegio Urbano di Propaganda Fide* (1934); si occupò per incarico di Pio XI e con l'approvazione del Card. Ascalesi, trasferito da Benevento a Napoli, di fondarvi il nuovo ateneo pontificio con le due facoltà di teologia e diritto canonico, per riprendere poi (1940) l'insegnamento della teologia a Roma. Arcivescovo di Perugia (1955-59), fu assessore della *Congregazione del Sant'Offizio* (1959-67); cardinale dal 1967; cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 34 (1953) 5, 109-120; cfr. DI RUBERTO M., *Scritti del Cardinal Pietro Parente dal 1933 al 1976*, Roma 1976.

³⁵ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 19 (1938) 12, 177-179.

Ne diede notizia anche *L'Osservatore Romano*, che il 2 dicembre 1938 così scriveva:

«L'em.mo Cardinale Ascalesi inaugura il nuovo Ateneo Pontificio di Napoli alla presenza del Principe di Piemonte.

Napoli, 1.

Alla presenza di S. A. R. il Principe di Piemonte Sua Eminenza il Cardinale Ascalesi ha solennemente inaugurato il nuovo Pontificio Ateneo che la paterna benevolenza del Sommo Pontefice ha istituito a Napoli con le Facoltà di teologia e diritto canonico.

La cerimonia ha avuto luogo nel salone 'Card. Ascalesi' in piazza Donnaregina attiguo alle nuove bellissime aule accademiche della Facoltà di diritto.

Facevano corona all'augusto Principe ed all'Em.mo Porporato gli Ecc.mi Vescovi Mons. Castaldo di Pozzuoli, Mons. Capasso di Acerra, Mons. Teutonico di Aversa, Mons. Emmanuel di Castellammare, Mons. Ferrandina Ausiliare di Napoli, S. E. il generale Nicolosi, S. E. l'ammiraglio Miraglia, S. E. il generale Gamerra, S. E. Azzariti, S. E. Bartolini, S. E. il generale Pafundi, il comm. Sannino per S. E. Marziali, il prof. Aurino per il Segretario Federale, il sen. Salvi Magnifico Rettore della R. Università, il vice-Podestà Corbi, il comm. Morgera presidente della Giunta Diocesana di Azione cattolica col segretario avv. Venuti, l'on. prof. Degni, un eletto gruppo di Presidi e insegnanti degli Istituti cittadini, una insigne schiera di Prelati, teologi, parroci, sacerdoti, una folla di invitati rappresentante la parte più intellettuale di Napoli cattolica; in apposito settore il Corpo docente del nuovo Ateneo; una massa imponente di seminaristi.

L'Augusto Principe accompagnato dall'Aiutante di campo e dagli ufficiali di ordinanza è giunto alle ore 16 precise ed è stato incontrato al monumentale ingresso del salone dall'Em.mo Card. Ascalesi che aveva al lato il Vicario Mons. De Nicola, il Rettore dell'Ateneo Mons. Parente, il segretario particolare Mons. Marena, e la sua nobile Anticamera. Una fervida ovazione ha salutato il Principe e il Cardinale che hanno preso posto su apposite poltrone al centro della sala riccamente adorna di serici trofei dai colori nazio-

nali e pontifici; sul palco un grande ritratto del Sommo Pontefice. Mons. Parente, Magnifico Rettore del nuovo Ateneo, ha subito rivolto un caloroso omaggio a S. A. R. il Principe che si era degnato portare alla cerimonia il conforto della sua Augusta presenza, dando poi lettura di un telegramma dell'E.mo Cardinale Pacelli, ascoltato dall'assemblea in piedi, e vivamente applaudito»³⁶.

Il Papa Pio XI, infatti, si era degnato di inviare un telegramma di benedizione a firma del Segretario di Stato, il Card. Eugenio Pacelli, che così recitava:

«Sua Santità ha gradito l'omaggio riconoscente del Pastore dell'intera Archidiocesi e comunica come per la fausta data dell'inaugurazione del Pontificio Ateneo rinnova ardenti voti per una fiorente vita di scienza e di pietà ed invoca perenni lumi e favori divini a incremento elevazione del clero e della cultura religiosa dell'intera regione. Il Santo Padre conclude il suo augurio inviando al Cardinale, ai dirigenti, agli alunni la Sua paterna Benedizione Apostolica»³⁷.

Sempre *L'Osservatore Romano* ci dà ulteriori notizie circa il solenne svolgimento della festa, riportando anche una sintesi del discorso inaugurale del rettore Mons. Pietro Parente:

«La *schola cantorum* del Seminario Maggiore Arcivescovile, diretta dal maestro di cappella sac. Scalella, ha eseguito le *acclamations* per il Papa, per il Re Imperatore, per il Principe Ereditario e la Reale Famiglia, per il Cardinale Arcivescovo e subito dopo il Rettore Mons. Pietro Parente ha letto il discorso augurale.

³⁶ Fondo *L'Osservatore Romano*. Serie Edizione quotidiana, 2 dicembre 1938, p. 4; riprodotto in appendice [fig. 3] per gentile concessione dell'ArchEM - Archivio Editoriale Multimediale, Dicastero per la Comunicazione, Città del Vaticano.

³⁷ *Ibidem*.

Il discorso del Rettore

Della dotta prolusione di Mons. Parente diamo questo schema sintetico.

L'Ateneo Pontificio napoletano segna una data storica che apre una nuova era per Napoli e per il Mezzogiorno d'Italia. Gran dono del Papa cui vada il nostro fervido riconoscente omaggio! Urgente necessità d'un Istituto di alta cultura ecclesiastica a Napoli per mettere il clero in condizione decorosa di fronte alla cultura profana, che nell'Italia Meridionale vanta cinque Università Regie.

L'oratore si sofferma sul carattere della riforma degli studi secondo la Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* (tono scientifico, indagine delle fonti, metodi e severità d'insegnamento e di esami) e ricorda come la riforma di Pio XI ci richiama alle gloriose Università medioevali, dove si operò la sintesi scolastica, culminante in S. Tommaso, gloria meridionale. Il Parente esamina quindi il problema della cultura nell'ambiente moderno rilevando un'atmosfera più favorevole all'azione, allo sport del corpo che a quello dello spirito, un prammatismo, che esalta l'attività pratica sul pensiero e la cultura. Danno di questo sistema sono le idee che muovono il



fig. 3

Fondo *L'Osservatore Romano*.
Serie Edizione quotidiana, 2 dicembre 1938,
p. 4; per gentile concessione dell'ArchEM –
Archivio Editoriale Multimediale, Dicastero
per la Comunicazione, Città del Vaticano,
ogni diritto riservato.

mondo: l'intelligenza deve illuminare la volontà, l'azione e la vita. La cultura sacra, a cui è destinato l'Ateneo, è ancora più importante come forza di equilibrio per lo sviluppo del pensiero umano.

La teologia e la filosofia cristiana compongono armonicamente insieme gli elementi più preziosi dei due sistemi.

La cultura moderna da Cartesio in poi – ha notato l'oratore – subisce numerose aberrazioni e arriva, attraverso le contraddizioni del monismo spinoziano, del criticismo di Kant, dell'idealismo e del materialismo, del fenomenismo dell'intuizionismo di Bergson, fino ai disorientamenti operati dall'attualismo gentiliano. La filosofia scolastica, tra tante correnti in contrasto, oggi apparisce come una tavola di salvataggio, perché le anime vi ritrovano l'armonia del divino e dell'umano. Dello spirito e della materia, dell'intelletto e della volontà. E questa filosofia scolastica è rinata a Napoli, nella seconda metà del secolo scorso, alla scuola del Sanseverino, del Signoriello, di Talamo.

A questo neotomismo napoletano va ricollegata tutta la fioritura scolastica. Che oggi si afferma a Parigi, a Lovanio, a Milano.

Napoli dunque era ben degna di avere un Ateneo Pontificio, che ne ridestasse e ne potenziasse le antiche glorie. L'ingegno e l'indole napoletana, che si ritengono adatti solo al canto e alla poesia, sono invece aperti alle ardue speculazioni filosofiche ed ai cimenti delle scienze più severe.

Nel secolo XVIII, mentre l'Italia languiva nell'arcadismo, a Napoli e nel Mezzogiorno fiorivano scienziati come Mario Pagano, il Genovesi, e specialmente G. B. Vico, che apre nuove vie alla filosofia della storia. E nel secolo scorso il neotomismo sorto e sviluppato a Napoli ha impedito il diffondersi dell'epidemia modernista.

Le gloriose memorie del passato sono un monito per l'avvenire a sempre maggiori conquiste nel campo del sapere»³⁸.

Infine, lo stesso giornale ci raccolta la conclusione della felice giornata:

³⁸ *Ibidem.*

«La dotta parola di Mons. Parente seguita col più alto interesse è stata coronata da una fervida ovazione.

Venne poi eseguito il coro a quattro voci *Tu es Petrus* del maestro Praglia, e dopo nella più suggestiva fausta atmosfera Mons. Parente, Rettore Magnifico della nuova Università Pontificia, ha letto la *formula inaugurationis*:

In nomine Sanctissimae Trinitatis, favente Beatissima Virgine Maria sapientiae sede, auspice Summo Pontifice Pio decimoprimo, annuente Eminentissimo Cardinali Archiepiscopo, pontificium athenaeum neapolitanum instauramus ac primi anni academici initium facimus!

La folla applaude fervidamente mentre la *schola cantorum* intono l'inno a Cristo Re.

L'Augusto Principe, il Cardinale, i Vescovi, le autorità e personalità si recarono subito dopo a visitare le nuove bellissime aule accademiche testè degnamente sistemate e nelle quali hanno già avuto inizio i corsi della Facoltà di diritto canonico.

L'Augusto Principe si compiaceva con l'Eminentissimo Cardinale Arcivescovo della nobile istituzione realizzata e si degnava esprimere anche al Rettore Mons. Parente il suo alto compiacimento.

Alle 16.50 S. A. R. Umberto di Savoia lasciava l'edificio vivamente acclamato dalla massa di invitati e fra le ovazioni della folla che si era adunata nelle adiacenze del Palazzo Arcivescovile»³⁹.

Tra le prime incumbenti necessità, però, si rendeva necessario dotare il nuovo ateneo di un'adeguata biblioteca, come richiedevano le vigenti norme pontificie, poiché quella vecchia, presente nel seminario arcivescovile, non risultava sufficientemente aggiornata né adeguata alle nuove esigenze accademiche; pertanto, si fece pubblico appello a tutto il clero perché donasse libri e fondi a tal scopo⁴⁰.

Il 17 febbraio 1939, poi, il rettore Mons. Pietro Parente, riunite le due facoltà pontificie, quella teologica e quella giuridica, con i docenti e gli alunni al completo, celebrò una messa solenne alla presenza del Cardinale Arcive-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 20 (1939) 1, 9.

scovo nella cappella del seminario arcivescovile in suffragio del compianto Pio XI, da poco defunto, che aveva concesso l'erezione delle due facoltà⁴¹.

Dal 20 ottobre 1939, infine, la facoltà di diritto canonico accettò regolarmente le domande di ammissione al corso accademico, per il quale veniva richiesto:

a) ai chierici:

1. il certificato degli studi filosofici (2 anni) e teologici (4 anni) regolarmente compiuti;
2. il superamento di un esame sommario di diritto canonico per gli alunni che non provenivano da corsi teologici universitari;
3. la licenza del proprio Ordinario;

b) ai laici:

1. il certificato di maturità classica;
2. il superamento di un esame sommario di filosofia morale, diritto naturale, teologia fondamentale e istituzioni di diritto canonico;
3. il certificato ecclesiastico di buona condotta cristiana.

Per tutti le tasse da pagare consistevano in 50 lire all'iscrizione e 200 lire all'ammissione, alle quali si aggiungevano 10 lire di cancelleria⁴².

Dalla formazione delle commissioni degli esami d'ammissione degli aspiranti alunni si evince che nel 1939⁴³ era preside della facoltà giuridica Mons. Pasquale Vito, primicerio della Cattedrale di Calvi, che venne, poi, nominato protonotario apostolico *ad instar participantium* proprio su proposta del Gran Cancelliere, il Card. Alessio Ascalesi⁴⁴.

Probabilmente nel mese di novembre 1939⁴⁵, poi, si tenne regolarmente l'inaugurazione dell'anno accademico delle due facoltà alla presenza del Cardinale Ascalesi: nella cappella del seminario arcivescovile il rettore dell'Ateneo napoletano, Mons. Pietro Parente, celebrò la Santa Messa alla presenza del corpo docente e degli alunni.

⁴¹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 20 (1939) 1, 52.

⁴² Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 20 (1939) 10, 231.

⁴³ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 20 (1939) 10, 231.

⁴⁴ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 24 (1943) 5, 76.

⁴⁵ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 20 (1939) 11, 259.

L'anno accademico 1940-1941⁴⁶, poi, vide l'inizio delle attività il 4 novembre 1940 con la celebrazione di un rito di suffragio per le anime di due giovani, morti durante l'anno appena trascorso.

Inoltre, nel terzo corso di quell'anno iniziarono anche le lezioni di paleografia e diplomazia giuridica, tenute da Mons. Aurelio Marena⁴⁷, nonché di prassi amministrativa canonica, tenute da Mons. Francesco De Simone⁴⁸: a tali lezioni, che si tenevano il sabato dalle ore 10 alle ore 11, erano invitati in qualità di uditori anche tutti i sacerdoti interessati⁴⁹.

Ancora, nel corso dell'anno accademico 1940-1941⁵⁰ si dedicò una giornata di studio all'enciclica *Rerum novarum* di Papa Leone XIII⁵¹ a cinquant'anni dalla sua promulgazione: il Prof. Ludovico de Simone⁵², laico, docente di filosofia del diritto ed economia sociale tenne per l'occasione una apprezzata conferenza.

⁴⁶ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 21 (1940) 11, 290.

⁴⁷ Aurelio Marena (Napoli, 25 agosto 1893 – 23 marzo 1983): ordinato sacerdote il 24 agosto 1917; si laureò in paleografia e scienze archivistiche presso il R. Archivio di Stato di Napoli; fu segretario particolare del Cardinale Alessio Ascalesi; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli il 16 dicembre 1937; su eletto ausiliare di Napoli il 25 agosto 1946; il 16 marzo 1959 fu trasferito alla sede di Ruvo e Bitonto, dove gli successe don Tonino Bello; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 151-153.

⁴⁸ Vedi nota n. 60.

⁴⁹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 22 (1941) 1, 12.

⁵⁰ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 22 (1941) 7, 225.

⁵¹ Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci (Carpineto Romano, 2 marzo 1810 – Roma, 20 luglio 1903) è stato il 256° vescovo di Roma e papa della Chiesa cattolica dal 20 febbraio 1878 fino alla morte. È ricordato nella storia dei papi dell'epoca moderna come pontefice che ritenne che fra i compiti della Chiesa rientrasse anche l'attività pastorale in campo sociopolitico: scrisse ben 86 encicliche, con lo scopo di superare l'isolamento nel quale la Santa Sede si era ritrovata dopo la perdita del potere temporale con l'Unità d'Italia. La sua più famosa enciclica fu la *Rerum Novarum*, con la quale si realizzò una svolta nella Chiesa cattolica, ormai pronta ad affrontare le sfide della modernità come guida spirituale internazionale; cfr. *Leone XIII e gli studi storici. Atti del convegno internazionale commemorativo* (Città del Vaticano 30-31 ottobre 2003), Città del Vaticano 2005.

⁵² Vedi nt. 61.

Infine, gli statuti della facoltà giuridica furono definitivamente approvati dalla *Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi* il 9 maggio 1941.

Al termine dell'anno accademico 1940-1941⁵³, dopo soli tre anni di attività, si poteva già tracciare il seguente positivo bilancio:

1. si contavano già più di 150 alunni, sia sacerdoti diocesani che religiosi, nonché vari laici, delle diverse regioni meridionali, finanche della Sicilia;
2. il corpo docente era costituito sia laici che da chierici, tra i quali molti operatori delle curie diocesane e dei tribunali ecclesiastici, nonché docenti delle università statali; tra questi si annoveravo il Prof. Comm. Avv. Giovanni Torre, nominato Procuratore dei Sacri Palazzi apostolici, ed il Prof. Avv. Gesualdo Russo Krauss, nominato Cameriere d'onore di cappa e spada di Sua Santità;
3. le lezioni si svolgevano da novembre a giugno, dalle ore 9.30 alle ore 13.30, tutti i giorni feriali eccetto il giovedì;
4. gli esami si tenevano nei mesi di luglio e ottobre;
5. ben 22 alunni avevano già conseguito la licenza e 20 stavano preparando la tesi dottorale;
6. la biblioteca era stata aggiornata ed arricchita degli abbonamenti alle principali riviste canoniche.

Nell'anno accademico 1943-1944⁵⁴, poi, fu concessa una sessione straordinaria di esami nel mese di gennaio per gli alunni che a motivo degli eventi bellici e dei gravi bombardamenti subiti a Napoli⁵⁵, e non solo, non erano stati in grado di prendere parte a quella ordinaria.

⁵³ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 22 (1941) 9, 276-277.

⁵⁴ Cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 25 (1944) 1, 6.

⁵⁵ Napoli fu, durante la seconda guerra mondiale, la città italiana che subì il numero maggiore di bombardamenti, con circa 200 raid aerei dal 1940 al 1944, principalmente da parte alleata, di cui ben 181 soltanto nel 1943 e con un numero di morti stimato tra le 20000 e le 25000 persone, in gran parte tra la popolazione civile; cfr. GRIBAUDI G., *Guerra totale: tra bombe alleate e violenze naziste Napoli e il fronte meridionale 1940-1944*, Torino 2005.

L'annuario diocesano⁵⁶, pubblicato per la prima volta nel 1948, riporta tra le istituzioni culturali dell'Arcidiocesi di Napoli tra le facoltà pontificie proprio la facoltà di diritto canonico, il cui corpo docente ed i cui ufficiali erano i seguenti:

1. Mons. Luigi Rinaldi⁵⁷, preside;
2. Don Alfredo Baratto, docente di *normae generales* e bibliotecario⁵⁸;
3. Don Alfonso Castaldo, docente di *normae de personis*;
4. Padre Antonio Salerno, O.M.C., docente di *normae de rebus*;
5. Can. Antonio Guerriero, docente di diritto processuale;
6. Don Nicola Lopreiato, docente di diritto penale;
7. Mons. Salvatore Nasti⁵⁹, docente di diritto pubblico ecclesiastico;
8. Mons. Francesco De Simone⁶⁰, docente di diritto amministrativo;

⁵⁶ Cfr. *Prontuario ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli*, Napoli 1948, 54.

⁵⁷ Luigi Rinaldi (Napoli, 25 aprile 1901 – 21 ottobre 1977): ordinato sacerdote l'11 aprile 1925, si laureò prima in teologia e, poi, *in utroque iure* con il massimo dei voti; quindi, anche in giurisprudenza all'Università di Napoli; fu iscritto all'*Almo Collegio dei Teologi* ed insegnò inizialmente teologia in seminario; poi, fu preside della facoltà teologica e di quella giuridica; nel 1940 si laureò in filosofia all'*Università Cattolica di Milano*, dove conobbe Padre Agostino Gemelli, con il quale coltivò il progetto, poi fallito, di insediare a Napoli una facoltà cattolica di giurisprudenza: fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli il 31 luglio 1930 e, poi, vescovo di San Marco e Bisignano il 22 febbraio 1956; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 203-204.

⁵⁸ Alfredo Baratto, sacerdote napoletano, aveva conseguito per primo la laurea in diritto canonico presso la facoltà giuridica di Napoli nel 1942 e, poi, il diploma di avvocato presso il Tribunale della Rota Romana nella sessione del 24 novembre 1946; cfr. *Bollettino ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli* 27 (1946) 2, 33.

⁵⁹ Salvatore Nasti (Napoli, 29 marzo 1871 – 6 dicembre 1952): ordinato sacerdote il 19 settembre 1896, si laureò *in utroque iure* nel 1898 ed insegnò diritto pubblico ecclesiastico nel *Collegio Ecclesiastico Giuridico Napoletano* fino al 1927; fu tra l'altro Parroco di S. Maria di Montesanto dal 1928 e, poi, presidente del *Tribunale ecclesiastico regionale* dal 1949; fu nominato canonico della Cattedrale di Napoli il 7 marzo 1936; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, p. 170.

⁶⁰ Francesco De Simone (Napoli, 29 agosto 1890 – 27 gennaio 1974): laureatosi in giurisprudenza all'Università di Napoli, entrò poi in seminario e fu ordinato sacerdote il 24 agosto 1919; insegnò diritto amministrativo nella *Pontificia Facoltà Giuridica* e diresse l'ufficio amministrativo diocesano; fu nominato canonico della Cattedrale di Na-

9. Padre Leonardo Azzolini, della Compagnia di Gesù, docente di procedura canonica;
10. Prof. Achille Giovine, docente di diritto civile;
11. Prof. Vincenzo Palmieri, docente di medicina legale;
12. Prof. Ludovico De Simone⁶¹, docente di filosofia ed economia sociale;
13. Prof. Gesualdo Russo Krauss, docente di diritto concordatario;
14. Prof. Gennaro Rispoli, docente di diritto romano;
15. Don Gaetano Blumetti, segretario.

Alcuni di essi erano stati precedentemente alunni della medesima facoltà e vi avevano conseguito il dottorato.

Il registro dei laureati della facoltà giuridica napoletana, poi, custodito nella biblioteca della *Sezione San Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*⁶², ci permette di ricostruire con precisione l'attività accademica con il conferimento di circa sessanta lauree in diritto canonico – al completamento del previsto triplice corso – negli anni 1942-1947 ai seguenti alunni, sia chierici che laici:

1. Don Alfredo Baratto, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi '*De promulgatione legis in Iure Canonico*' discussa alla presenza del Gran Cancelliere, il Card. Alessio Ascalesi, Arcivescovo metropolitano di Napoli, il 20 gennaio 1942;
2. Padre Tarcisio Merola, della Congregazione dei Passionisti, con la tesi '*De praescriptione actionis poenalis in C.J.C.*' discussa alla presenza del Gran Cancelliere, il Card. Alessio Ascalesi, Arcivescovo metropolitano di Napoli, il 20 gennaio 1942;

poli l'8 dicembre 1958; fondò insieme alla Madre Landi il Tempio di Capodimonte, del quale fu primo rettore; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 80-81.

⁶¹ Ludovico De Simone (Napoli): fratello di Mons. Francesco De Simone, fu magistrato e docente universitario di filosofia; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 81.

⁶² Il registro porta sul dorso la seguente segnatura 'PONTIFICIO ATENEIO GIURIDICO. 10 A. Registro dei laureati dal 1947 al 1947'. Esso è custodito nella sala c della biblioteca della *Sezione San Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*.

3. Don Giuseppe Bergamo, della Arcidiocesi di Salerno, con la tesi *'Legitimatio prolis in legislatione canonica et civili italico'* discussa il 10 febbraio 1942;
4. Gaetano Francese, laico, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'L'interpretazione della legge'* discussa il 10 febbraio 1942;
5. Don Giuseppe Mandolino, della Diocesi di Oppido Mamertina, con la tesi *'De matrimonio sub condicione'* discussa il 10 febbraio 1942;
6. Don Carlo Persico, della Diocesi di Sorrento, con la tesi *'De legis subiecto'* discussa il 24 febbraio 1942;
7. Don Salvatore Mauriello, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'De iure funerandi'* discussa il 24 febbraio 1942;
8. Don Girolamo Bagnasco, della Diocesi di Sorrento, con la tesi *'De coemeteriis'* discussa il 24 febbraio 1942;
9. Don Michele Rosato, della Diocesi di Avellino, con la tesi *'La Chiesa e gli Infedeli'* discussa il 24 febbraio 1942;
10. Don Onofrio Mazza, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'De morte reali et de morte apparente relate ad Sacramenta'* discussa il 24 aprile 1942;
11. Don Michele Capano⁶³, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'Privilegium canonis'* discussa il 24 aprile 1942;
12. Don Salvatore Sellitto, della Diocesi di Calvi, con la tesi *'De ecclesiis receptitiis ad Italiae meridiem pertinentibus'* discussa il 24 aprile 1942;
13. Don Nicola Acquaro, della Diocesi di Teano, con la tesi *'De oratoriis'* discussa il 29 luglio 1942;
14. Don Amedeo Passaro, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'De ordinario et cappellanis militum'* discussa il 29 luglio 1942;

⁶³ Michele Capano (Torre del Greco, 29 maggio 1914 - 22 febbraio 1980): fu ordinato sacerdote il 3 luglio 1938 e si dedicò alla gioventù del suo paese natale; attento ai poveri ed ai bisognosi, fu nominato vicario episcopale per il mondo del lavoro nel 1972; fu nominato, poi, canonico della Cattedrale di Napoli il 22 febbraio 1963; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 31-32.

15. Don Domenico Caruso, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi '*De synodo diocesana*' discussa il 12 gennaio 1943;
16. Padre Natalino Russo, della Congregazione dei Sacri Cuori di Gesù e Maria, con la tesi '*De iure religiosorum iuxta can. 1233*' discussa il 12 gennaio 1943;
17. Don Gaetano Carini, della Arcidiocesi di Palermo, con la tesi '*De vera natura procedurale casuum except. matrimoniali*' discussa il 14 gennaio 1943;
18. Don Andrea Casella, della Diocesi di Caserta, con la tesi '*De confraternitatibus*' discussa il 14 gennaio 1943;
19. Giacomo Pasquariello, laico, della Diocesi di Caserta, con la tesi '*De actione et exceptione in iure contentioso canonico*' discussa il 1° luglio 1943;
20. Don Matteo Sperandeo, con la tesi '*La condizione giuridica degli edifici di culto nel diritto canonico e nel concordato*' discussa il 1° luglio 1943;
21. Don Attilio Mauriello, con la tesi '*De paroecia*' discussa il 1° luglio 1943;
22. Don Giovanni Moretta, della Arcidiocesi di Capua, con la tesi '*De vi iuridica consuetudinis*' discussa il 2 luglio 1943;
23. Don Luigi Pezzullo, della Diocesi di Aversa, con la tesi '*De privilegio paulino in iure ecclesiae et in iure concordatario*' discussa il 2° luglio 1943;
24. Don Pietro Pasquariello, della Società Salesiana, con la tesi '*Actio catholica*' discussa il 2° luglio 1943;
25. Padre Lodovico Cava, dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, con la tesi '*De romani pontificis primatu*' discussa il 3 luglio 1943;
26. Don Vincenzo Croce, della Diocesi di Castellammare, con la tesi '*La dataria apostolica*' discussa il 3 luglio 1943;
27. Don Simone Mingione, della Arcidiocesi di Capua, con la tesi '*De origine ac natura et ambitu potestatis vicarii cooperantis*' discussa il 3 luglio 1943;

28. Don Giuseppe Chiusano, della Diocesi di S. Angelo dei Lombardi, con la tesi 'La pena nell'ordinamento giuridico-canonico' discussa il 24 giugno 1944;
29. Don Michele Vero, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi '*De applicatione missae pro populo in iure antiquo et vigenti*' discussa il 24 giugno 1944;
30. Don Ulderico Fabozzi, della Diocesi di Aversa, con la tesi '*De fine primario matrimonii et de conceptu impotentiae in iure canonico*' discussa il 24 giugno 1944;
31. Renato Formisano, laico, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi 'La natura della persona nella filosofia del diritto, nella storia e nel diritto canonico' discussa il 1° luglio 1944;
32. Padre Giuseppe Mancini, dell'Ordine dei Padri Mercedari, con la tesi 'La promessa di matrimonio nel codice canonico e nel civile' discussa il 1° luglio 1944;
33. Don Vincenzo Cirillo, della Diocesi di Aversa, con la tesi '*De matrimonio iuxta concordatum*' discussa il 1° luglio 1944;
34. Don Agostino Impagliazzo, della Diocesi di Ischia, con la tesi 'Il matrimonio e la sua trascrizione all'ufficio dello stato civile' discussa il 30 gennaio 1945;
35. Don Raffaele Contegno⁶⁴, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi '*De impedimentiis impredientibus matrimonialibus in concordato italico et in legislatione italica*' discussa il 30 gennaio 1945;
36. Padre Vincenzo Iervasi, dell'Ordine dei Frati Predicatori, con la tesi '*De confessario regularium itinerantium*' discussa il 31 gennaio 1945;
37. Don Angelo Perrotta, della Diocesi di Aversa, con la tesi 'La Chiesa ed i suoi beni' discussa il 31 gennaio 1945;

⁶⁴ Raffaele Contegno (Napoli, 25 marzo 1913 – 20 agosto 1981): fu ordinato sacerdote il 29 giugno 1937; fu nominato prima parroco dell'Immacolata Concezione a Pizzofalcone e, poi, trasferito nella parrocchia di Santa Maria Avvocata in San Domenico Soriano; fu nominato, quindi, canonico della Cattedrale di Napoli l'8 luglio 1979; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 46.

38. Don Filippo Garzillo, della Arcidiocesi di Salerno, con la tesi *'De officio vicarii generalis'* discussa il 6 luglio 1945;
39. Don Stanislaw Pietrzyk, della Diocesi di Przemysl in Polonia, con la tesi *'De protonotariis apostolicis'* discussa l'8 giugno 1945;
40. Don Giovanni Del Guercio, della Diocesi di S. Angelo dei Lombardi, con la tesi *'Capitula cathedralia in decretalibus et in codice iuris canonici'* discussa l'8 giugno 1945;
41. Don Emilio Calce, della Diocesi di Teano, con la tesi *'De maiori insignique ecclesiae collegiali S. Stefani protomartiris in oppido Galluccio'* discussa il 6 luglio 1945;
42. Don Raffaele Federico, della Diocesi di Teggiano, con la tesi *'De iure patronatus in vetere et novo iure'* discussa il 6 luglio 1945;
43. Don Antonio De Biase, della Diocesi di S. Angelo dei Lombardi, con la tesi *'De vicariis'* discussa il 7 luglio 1945;
44. Padre Gioacchino Umberto De Sanctis, della Congregazione dei Passionisti, con la tesi *'De exemptione ecclesiarum Congregationis Passionis a visitatione ordinarii loci'* discussa il 16 gennaio 1946;
45. Don Giovanni Botta, della Prelatura di Pompei, con la tesi *'I diritti ed i privilegi del pontificio santuario di Pompei'* discussa il 16 gennaio 1946;
46. Don Nicola Maglione, della Diocesi di Nola, con la tesi *'De reservatione in genere et de reservatione peccatorum in specie'* discussa il 17 gennaio 1946;
47. Don Giuseppe Randazzo, della Arcidiocesi di Palermo, con la tesi *'De munere promotoris iustitiae eiusque limitibus'* discussa il 17 gennaio 1946;
48. Don Vincenzo De Pasquale, della Diocesi Di Napoli, con la tesi *'De residentia'* discussa il 16 gennaio 1946;
49. Don Giovanni Ammendola, della Diocesi di Cava, con la tesi *'De coelibatu ecclesiastico'* discussa il 17 gennaio 1946;
50. Don Luigi Salzillo, della Diocesi di Caserta, con la tesi *'De divortio perfecto et imperfecto in iure vetere et novo'* discussa il 25 gennaio 1946;

51. Don Crescenzo Di Costanzo, della Diocesi di Ischia, con la tesi *'De clericorum servitio militari'* discussa l'11 luglio 1946;
52. Don Antonio D'Antonio, della Diocesi di Aversa, con la tesi *'Se il ministro del culto cattolico possa ritenersi ufficiale di stato civile'* discussa l'11 luglio 1946;
53. Padre Leonardo Azzolini, della Compagnia di Gesù, con la tesi *'De interpretatione epistulae Cum frequenter a Sisto V lata 27 iunii 1587'* discussa il 29 novembre 1946;
54. Padre Candido Verlezza, dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, con la tesi *'De clausura'* discussa il 6 dicembre 1946;
55. Don Michele De Paola, della Diocesi di Teggiano, con la tesi *'De iure quaesito in iure canonico'* discussa il 6 dicembre 1946;
56. Don Samuele Maria De Bellis, della Diocesi di Vallo della Lucania, con la tesi *'De sigillo sacramentali'* discussa il 13 dicembre 1946;
57. Padre Gabriele D'Orta, della Ordine dei Frati Minori, con la tesi *'De beneficiorum permutatione'* discussa il 14 marzo 1947;
58. Don Guido Sammartino, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'De confraternitatibus in iure canonico et in iure concordatario'* discussa il 14 marzo 1947;
59. Giovanni De Forgellinis, laico, della Arcidiocesi di Napoli, con la tesi *'De impedimentis matrimonialibus in iure canonico et civili attentis praesertim impedimentis affinitatis atque publicae honestatis'* discussa il 21 novembre 1947.

Dalla lettura degli argomenti delle tesi di laurea si può notare la particolare attenzione data dalla facoltà giuridica napoletana ai rapporti tra il diritto canonico e quello civile italiano: tale approccio comparativistico era sicuramente favorito dalla presenza nel corpo docente di alcuni professori laici, provenienti dalla *Regia Università di Napoli*, nonché coerente con la tradizione giuridica portata avanti dall'ateneo federiciano, dove per secoli convissero assieme le due facoltà di diritto canonico e di diritto civile.

I registri degli iscritti alla facoltà giuridica, poi, riportano almeno 350 nominativi con i relativi percorsi di studi a partire dal 15 ottobre 1938⁶⁵.

Il nuovo annuario diocesano⁶⁶, però, pubblicato nel 1954 per aggiornare quello precedente risalente al 1948, non riporta più tra le istituzioni accademiche diocesane la facoltà di diritto canonico ma solo quella di teologia.

In basi ai dati rinvenuti ed esaminati, quindi, sembra ragionevole pensare che gli stravolgimenti sociali ed economici seguenti alla seconda guerra mondiale abbiano costretto a interrompere le attività accademiche tra il 1948 ed il 1954 e che il nuovo contesto non abbia più permesso la loro ripresa.

5 - Conclusione

Dalla sospensione delle attività della *Pontificia Facoltà Giuridica* la tradizione accademica canonistica napoletana è stata portata avanti dalle cattedre di diritto canonico incardinate presso le due sezioni della *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale* e presso le università statali, nonché dalle sezioni locali delle varie associazioni culturali di settore e dagli operatori dei tribunali ecclesiastici e delle curie, sia diocesane che religiose.

In particolare sembra doveroso ricordare coloro che con impegno e dedizione hanno portato avanti l'insegnamento del diritto canonico presso la *Sezione San Tommaso* della *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*, ovvero:

⁶⁵ I registri portano sul dorso la seguente segnatura 'PONTIFICIO ATENEO GIURIDICO. 10 B-10C. Registro degli studenti 1-2'. Essi sono custoditi nella sala c della biblioteca della *Sezione San Tommaso* della *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*.

⁶⁶ Cfr. *Prontuario ecclesiastico dell'Archidiocesi di Napoli*, Napoli 1954, 24-25.

1. il futuro Cardinale Agostino Vallini⁶⁷, della Arcidiocesi di Napoli;
2. il futuro Arcivescovo Filippo Iannone, dell'Ordine dei Carmelitani;
3. Padre Bruno Senofonte, della Congregazione dei Passionisti;
4. Padre Luigi Ortaglio, dell'Ordine dei Frati Minori;
5. Mons. Gaetano De Simone, della Arcidiocesi di Salerno;
6. Mons. Antonio Foderaro, della Arcidiocesi di Reggio Calabria.

Dopo aver ricostruito una tradizione così ricca e gloriosa, non si può fare a meno di unirsi all'auspicio di tanti, che desiderano vedere quanto prima riattivata a Napoli una vera e propria facoltà ecclesiastica di diritto canonico, capace di dare un valido contributo alla missione evangelizzatrice delle Chiesa nel Mezzogiorno d'Italia.

⁶⁷ Agostino Vallini (Poli, 17 aprile 1940): fu ordinato sacerdote il 19 luglio 1964; si laureò *in utroque iure* presso la *Pontificia Università Lateranense* ed iniziò subito dopo ad insegnare diritto canonico presso la *Sezione San Tommaso* della *Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*; nel 1978 fu nominato rettore del seminario arcivescovile di Napoli; fu nominato, poi, canonico della Cattedrale di Napoli il 16 settembre 1989; fu nominato vescovo ausiliare di Napoli il 23 marzo 1989; eletto, quindi, vescovo di Albano il 13 novembre 1999; promosso arcivescovo e nominato prefetto del *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica* il 27 maggio 2004; creato cardinale il 24 marzo 2006 e nominato cardinal vicario per la Diocesi di Roma il 27 giugno 2008; cfr. DOVERE U., *Dizionario biografico dei canonici della Cattedrale di Napoli (1900-2000)*, Roma 2015, 243-244.

ADOLFO BINNI VESCOVO DI NOLA FRA TRADIZIONE E MODERNITÀ

MARIELLA VITALE

Università degli Studi di Napoli Federico II

ABSTRACT - Adolfo Binni, vescovo di Nola dal 1952 al 1971, è una figura interessante di presule, con una precoce predisposizione a quell'approccio pastorale invocato dalla sensibilità conciliare, pur essendosi formato in epoca più tradizionalista. Dell'orientamento conservatore mantiene un deciso anticomunismo e una forte sollecitudine all'attivismo, contestuali però a una chiara distinzione tra l'uomo e i suoi errori, a un'apertura ecumenica sentita, a un'amabilità interpersonale soprattutto per i più piccoli, un'empatia verso il popolo, che lo rendono affine alla figura di papa Roncalli, facendo prevalere in lui sulla moralità, cui pure dava massima importanza, la sostanza del messaggio evangelico dell'amore per il prossimo. Degni di nota sono anche il senso profondo di fraternità tra i sacerdoti e di solerzia verso il papa e il suo magistero, chiunque egli sia, l'attenzione alla città e al territorio, l'interesse per l'archeologia sacra.

PAROLE CHIAVE - Adolfo Binni - Nola - Chiesa - Vescovi - Concilio Vaticano II.

ABSTRACT - Adolfo Binni, bishop of Nola from 1952 to 1971, is a one-of-its kind prelate, with an early predisposition to that pastoral approach invoked by the conciliar sensitivity, despite growing up in a more traditionalist era. The influence of his conservative orientation can be found in his strong anti-communism and an equally strong solicitude for activism, contextual, however, to a clear distinction between man and his errors, a heartfelt ecumenical openness, an interpersonal friendliness especially towards children, and an empathy toward people. This complex of traits made him akin to Pope Roncalli, making the substance of the Gospel message of love for one's neighbor prevail in him over morality, to which he also gave utmost importance. His deep sense of inter-priestly fraternity and diligence toward the pope and his magisterium, his attention to the city and the territory, and his interest in sacred archaeology are also noteworthy.

KEYWORDS - Adolfo Binni - Nola - Church - Bishops - Second Vatican Council.

Adolfo Binni viene nominato vescovo di Nola all'inizio del 1952 e resterà a capo di quella che all'epoca era la seconda diocesi della Campania, per territorio e numero di abitanti, fino alla morte, nel 1971, dunque per due decenni cruciali nella storia della Chiesa, della società e della Repubblica Italiana, che vedono il passaggio epocale del Concilio Vaticano II, il processo di secolarizzazione, l'avvento rapido e tumultuoso della civiltà dei consumi, l'approdo tormentato e faticoso al centrosinistra.

*Questo studio cerca di ricostruirne a grandi linee la figura, prendendo in esame i documenti dell'Archivio Diocesano di Nola che lo riguardano: i bollettini diocesani, i fascicoli inerenti le visite pastorali e i numeri del periodico *La Campana*, entrambi da lui personalmente promossi e curati. Non è semplice fare una sintesi dei molti aspetti che si potrebbero mettere in luce, potendo disporre di una mole cospicua di fonti. L'attenzione è sui tratti salienti, capaci di esprimere l'insieme di quelle caratteristiche che ne fanno una figura originale e al tempo stesso paradigmatica di quell'episcopato italiano formatosi all'ombra di Pio XI e Pio XII e poi passato attraverso quel periodo di rapidi e profondi cambiamenti.*

1 - La formazione

Adolfo Binni¹ nasce il 3 settembre 1902 a Monsampolo del Tronto (Ascoli Piceno), piccolo centro al confine tra Marche e Abruzzo. Nel 1914 entra nel Seminario diocesano di Ascoli Piceno. Di lì passa al Seminario interdiocesano di Fermo. Compie l'ultimo anno di ginnasio a Teramo. Terminerà gli studi presso il Seminario regionale di Chieti. L'8 luglio 1926 consegue la laurea in Teologia presso il Pontificio Ateneo Lateranense e il 25 agosto 1926 è ordinato sacerdote a Chieti. Tornato nella diocesi di Teramo, è docente presso il locale Seminario e presso il Liceo-Ginnasio Melchiorre Delfico di Teramo. È assistente diocesano dell'Azione Cattolica e aiuto assistente nazionale delle Donne di AC.

¹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico della diocesi di Nola* 54 (1952) 4-5, 2. Un profilo biografico è stato tracciato da mons. Giovanni Rinaldi, originario della diocesi di Nola, su *L'Osservatore Romano* del 4 maggio 2002, 9: *Vinto dall'amore di Cristo. La testimonianza sacerdotale, eucaristica e mariana di Mons. Adolfo Binni, Vescovo di Nola (1902-1971)*.

È facile presupporre che il giovane sacerdote, nominato parroco di Sant'Agnese in Corropoli (Teramo) il 7 novembre 1931, faccia parte della schiera di preti perfettamente allineati alle brusche sterzate di papa Ratti, dalla Conciliazione alla rottura col regime e poi di nuovo allo spirito di convivenza del cattolicesimo italiano col fascismo, in un clima di tregua armata, che attraverso la guerra emergerà come tacita resilienza prima e alternativa di governo poi. Quando la guerra finisce e viene il momento della ricostruzione e delle scelte democratiche, il primo grande appuntamento è quello del 2 giugno del '46. In vista di questo test elettorale, spicca

«[Il] manifesto pubblicato dai vescovi di Abruzzo, che divenne un caso politico nazionale. Esso vietava ai fedeli di 'appartenere o collaborare con partiti che hanno per sostrato o il vecchio liberalismo anticlericale e laicista o il materialismo marxista ispiratore del socialcomunismo', escludendo chi accettasse tali dottrine dalla partecipazione agli 'atti legittimi ecclesiastici'. Sul manifesto si era intrecciata una dura polemica locale, che aveva coinvolto anche il ministro degli Interni, Romita, al quale il prefetto dell'Aquila si sentiva in dovere di precisare: 'Il manifesto ha destato sfavorevole impressione anche in taluni ambienti ecclesiastici, tanto che alcuni parroci non ne hanno deliberatamente curata l'affissione. È stato giudicato un atto impolitico e piuttosto reazionario. Si prevede che tale gesto possa creare un ambiente assai sfavorevole alla Chiesa'»².

È questo il contesto della Chiesa d'Abruzzo in cui matura l'attivismo di mons. Binni, che il 21 gennaio 1946 era stato nominato delegato vescovile³ da Vincenzo Gilla Gremigni, eletto vescovo di Teramo e Atri

² TRANIELLO F., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna 1998, 324. Sull'episcopato abruzzese cfr. pure D'ANGELO A., *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II. L'episcopato meridionale da Pio XII a Paolo VI*, Roma 1998, 128-132.

³ Cfr. ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI NOLA [d'ora in poi ASDNo], Fondo Vescovi, Cartella A. Binni, *Lettera di nomina a Delegato vescovile di Mons. Binni*: «la mia scelta è caduta sulla sua persona, che mi è raccomandata, non solo dalla esemplare vita sacerdotale e dallo zelo nella cura delle anime, ma altresì dalla soda formazione culturale e,

l'anno precedente, e riceve poi la direzione del settimanale diocesano *L'Araldo Abruzzese* (fondato nel 1904 e tuttora esistente). Dal 1949 è Pre-lato Domestico di Pio XII, poi sarà delegato vescovile per l'Azione Cat-tolica, assistente provinciale delle ACLI e del CIF, incaricato della PCA (Pontificia Commissione Assistenza), membro del Consiglio scolastico provinciale, consigliere nell'amministrazione degli Ospedali Riuniti e Istituti di ricovero di Teramo. Nel gennaio del 1950 è vicario generale.

Gilla Gremigni non è personalità di secondo piano nella Chiesa ita-liana. Nel febbraio 1944 era stato nominato direttore *ad interim* del-l'Azione Cattolica, fino al maggio 1945⁴.

«In poco tempo il G.[remigni] non solo fece rinascere associazioni sciolte dal regime come l'Istituto cattolico di attività sociali, ma contri-buì, con intenti eminentemente politici, alla genesi delle Associazioni cristiane dei lavoratori italiani (ACLI) e del Centro femminile italiano (CIF), oltreché a quella de Il Quotidiano, diretto da I. Giordani, affian-cato da un Segretariato per la stampa e la cultura e da un Ufficio stampa, voluto e diretto dal presidente della Federazione universitaria cattolica italiana (FUCI), G. Andreotti. Rigorosamente anticomunista, in questi anni ebbe inizio la forte polemica con i cattolici di sinistra, che il G. doveva portare avanti fino alla morte»⁵.

Successivamente, nell'ambito dei lavori della Conferenza episcopale italiana è tra i relatori dell'assemblea di Pompei dell'11-13 gennaio 1955⁶.

in particolare, dalla larga stima di cui gode in Diocesi presso i confratelli nel sacerdozio e presso fedeli di tutti i ceti».

⁴ Cfr. ROGHI V., *Gremigni Gilla Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59 (2002): [https://www.treccani.it/enciclopedia/gilla-vincenzo-gremigni_](https://www.treccani.it/enciclopedia/gilla-vincenzo-gremigni_(Dizionario-Biografico)/) (Dizionario-Biogra-fico)/ [ultimo accesso 23-2-2024].

⁵ *Ivi*. Su Gilla Gremigni, assistente e reggente dell'Azione Cattolica, cfr. SPORTELLI F., VIAN G. (a cura di), *“Un servizio unico e irrinunciabile”. Il ruolo degli assistenti nella storia dell'Azione cattolica italiana*, Roma 2019.

⁶ Cfr. SPORTELLI F., *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Lavello (Potenza) 1994, 61, 67, 70-71.

Nella fase antecedente il Vaticano II, il nome del presule risulta tra quelli proposti per le commissioni preparatorie⁷. Il 29 giugno del '51 viene eletto vescovo di Novara e nomina Binni suo Delegato, a Teramo, in attesa del successore. Quando, di lì a pochi mesi, il 14 febbraio 1952, allo stesso Binni giunge la proposta di elezione a vescovo per la diocesi di Nola, questi si confida con Gremigni, il quale non manca di incoraggiarlo calorosamente⁸.

2 - La diocesi di Nola

Matteo Guido Sperandeo, amministratore apostolico, ausiliare del defunto Michele Raffaele Camerlengo (vescovo di Nola dal 1935) e da poco nominato a sua volta vescovo di Muro Lucano, descrive la soddisfazione con cui in diocesi è stata accolta la notizia:

«La Chiesa nolana [...] è in festa perché ha riavuto il PADRE ed in una persona tanto degna e così apprezzata per non comuni doti d'intelligenza, di bontà, di governo». Il 19 marzo è consacrato vescovo. L'8 giugno arriva a Nola.

Ad accogliere il neo eletto vescovo vi sono, tra gli altri, alcune personalità politiche che si ritrovano nelle pagine de *La Campana* degli anni successivi, in particolar modo alla vigilia delle elezioni, con ampie pagine a sostegno delle loro candidature: Angelo Raffaele Jervolino, Stefano Riccio, Giovanni Leone e Vittoria Titomanlio⁹. Jervolino, figura di primaria im-

⁷ Cfr. BATELLI G., *Alcune considerazioni introduttive per uno studio sui vescovi italiani al Concilio Vaticano II*, Roma 1989, 113, 272.

⁸ ASDNo, *Fondo Vescovi*, Cartella A. Binni, *Lettera di Gilla Gremigni ad Adolfo Binni*: «Carissimo Binni, eccole mia lettera, che spero le farà piacere... È comunque un atto di Provvidenza, che deve dimostrarle come il Signore ha benedetto il suo appassionato lavoro di questi anni. Come vede è la designazione. Ella abbia la bontà di comunicarmi se accetta o no questa proposta del Santo Padre. Tutto sotto il segreto pontificio. Può consigliarsi solo col suo confessore. Il mio consiglio lo sa: il Signore la chiama a lavorare con maggiore responsabilità. Accetti: e saremo [...] soci. L'abbraccio fraternamente».

⁹ Cfr. *Bollettino ecclesiastico della diocesi di Nola* 54 (1952) 4-5, 3 e *La Campana* 14 (1953), n. 19. Su Vittoria Titomanlio cfr. MIROLLA G., *Vittoria Titomanlio: dall'associazionismo cattolico all'impegno parlamentare*, in VIOLI R. P. (a cura di), *La Dc e il voto alle donne. Rappresentanza politica e movimento femminile in Campania*, Napoli 2010, 207-229.

portanza dell’Azione Cattolica e della Democrazia Cristiana¹⁰, sarà protagonista di episodi significativi in questo lungo episcopato. Nel suo primo intervento sul bollettino diocesano Binni esprime in modo esplicito il suo

«sentito ringraziamento per la accoglienza grandiosa con la quale mi salutaste, e per l’affetto, devoto e spontaneo, di cui mi avete circondato fin dal mio primo incontro con voi. È motivo di tanto conforto per me ritrovare lo stesso caldo ambiente che ho lasciato, vedermi circondato da volti sereni e sorridenti, sentirmi come in famiglia dove ci si muove in letizia perché compresi, aiutati, ascoltati»¹¹.

Tale calorosa accoglienza è per lui un pegno di obbedienza e presupposto di operosa collaborazione che con la devozione mariana, che lo ha sempre contraddistinto, sarà una costante del suo ministero, come lo sarà il grande, appassionato e sincero attaccamento al territorio della diocesi, alla sua gente e ai sacerdoti.

«È certezza di filiale corrispondenza a quanto verrò proponendovi per aiutarvi ad amare il Signore e praticare la sua Legge; per incrementare la divozione [sic] alla Madonna, dinanzi alla Quale nel Santuario di Pompei tanto pregai prima di toccare il lembo della nostra cara Diocesi, per far fiorire in virtù le nostre contrade, cui il Signore ha elargito tanti doni di natura e di grazia. È impegno reciproco di stimolarci ad un lavoro continuo e generoso, senz’ombra di stanchezza, senza velo di sfiducia; io per insegnarvi le vie di Dio, solo esse luminose di verità

¹⁰ Angelo Raffaele Jervolino era stato presidente della Gioventù italiana di AC dal 1928 al 1934, perno della neonata DC di Napoli, primo segretario per l’Italia liberata, insieme a G. B. Migliori per il Nord occupato, prima di cedere entrambi la carica a De Gasperi, alla liberazione di Roma. Cfr. ROGHI V., *Jervolino Angelo Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62 (2004): https://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-raffaele-jervolino_%28Dizionario-Biografico%29/ [ultimo accesso 23-2-2024] e VIOLI R. P., *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli*, Cliopress 2004.

¹¹ *Bollettino diocesano nolano* 7-8 (luglio-agosto 1952) 1.

e fiorite di speranza; voi per seguirmi docili e disciplinati, perché solo quello è lavoro fecondo che si compie con reciproca comprensione, con ilare collaborazione, con devota sottomissione. In queste poche settimane ho percorso quasi tutta la Diocesi, e ho lodato Dio perché mi ha inviato come Padre ad un Clero zelante e volenteroso, e ad un popolo, ricco di fede e di carità. Ho visto che se non ancora sono scomparse le macerie, che la guerra qui sparse con terrificante larghezza, l'opera intelligente di coraggiosi Sacerdoti, la generosa comprensione di anime pie, il tempestivo intervento di autorità hanno eretto numerosi Istituti caritativi, dove si educa la nuova generazione, precocemente provata dalla miseria fisica e morale, a dimenticare la strada, dove fu raccolta. e a prepararsi con serietà religiosa e civica ai doveri della vita. Ho visto che nelle Chiese, così belle e così decorose, dove il Clero opera in silenzio, ma con tenacia, si formano elette schiere di laici che si esercitano nelle varie attività apostoliche con slancio e con ardimento perché rifiorisca la vita cristiana, e le Parrocchie siano cenacoli di fede e palestre di carità per venire incontro a tanti bisogni della vita odierna»¹².

La diocesi¹³, pur non rientrando nel novero delle più prestigiose, si segnala per antichità, dimensioni in termini di geografia umana, la presenza di santuari¹⁴, complessi monumentali di gran pregio storico-artistico, ordini religiosi, congreghe, per il radicamento e la folta presenza dell'Azione Cattolica¹⁵.

¹² *Ivi* 1-2.

¹³ Sulla diocesi di Nola cfr. DE LUCA F. R., *I vescovi di Nola nei medaglioni della Cattedrale*, Napoli 2000; MANZI P., *Nola sacra. Nelle gloriose plurisecolari vicende del suo Seminario. Notizie storico-critiche* (a cura di RUGGIERO A., SANTANIELLO G.), 2 voll., Nola (Napoli) 2003; MIROLA G., *Il movimento cattolico nella diocesi di Nola dalle origini all'episcopato di monsignor Egisto Domenico Melchiori (1924-1935)*, in *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* n.s. 50 (2021) n. 93, 123-162, e RESCIGNO N., *L'associazionismo cattolico nella diocesi di Nola (1919-1929)* [la tesi di laurea discussa da presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II nell'anno accademico 1994-1995, relatore Pizzigallo M.].

¹⁴ Sui santuari nell'Italia Meridionale cfr. VIOLI R. P., *Religiosità e identità collettive. I santuari del Sud tra fascismo, guerra e democrazia*, Roma 1996.

¹⁵ Cfr. CASELLA M., *Le adesioni all'Azione Cattolica Italiana dal 1922 al 2011*, Galatina

La città e il suo territorio sono parte integrante della Piana Campana, antica *Campania felix*, fieri di una civiltà urbana di antica storia, ricchi di un'agricoltura assai fiorente e di un florido commercio, sono stati per molti secoli, fino alle recenti crisi finanziarie, una realtà economicamente prospera e culturalmente vivace, nell'ambito di un Mezzogiorno gravato da diverse e ben note criticità¹⁶.

A partire dalla sua fondazione, nell'VIII secolo a.C., Nola¹⁷ è tra i più importanti centri della Campania antica, preromana e poi imperiale (vi morì l'imperatore Augusto nel 14 d.C.), fino alla crisi e all'Alto Medioevo; rinasce sotto la signoria dei Conti Orsini a seguito della conquista angioina del Regno di Napoli. Nel 1548 dà i natali al filosofo Giordano Bruno. Di qui, nel luglio 1820 parte la marcia verso Avellino dei patrioti carbonari Michele Morelli e Giuseppe Silvati, in collaborazione con l'ecclesiastico nolano Luigi Minichini, per chiedere la concessione di una costituzione al sovrano borbonico¹⁸. A poche decine di

(Lecce) 2014, 109.

¹⁶ Un quadro di insieme storico-geografico della Campania in epoca contemporanea, nel quale è possibile trovare molti riferimenti alla città, al territorio e alla diocesi di Nola è in MACRY P., VILLANI P. (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dell'unità a oggi. La Campania*, Torino 1990; in questo testo, per segnalare solo alcune menzioni salienti su Nola, cfr.: VILLANI P., *L'eredità storica e la società rurale*, 39 e 51; MONTRONI G., *Popolazione e insediamenti in Campania (1861-1981)*, 227, 230 n. e 234; ID., *Mercato della terra ed élites patrimoniali*, 310; DE MAJO S., *Dalla casa alla fabbrica: la lavorazione delle fibre tessili nell'Ottocento*, 325-327 e 368; DI CLEMENTI A., *La prima emigrazione*, 382, 384; DE BENEDETTI A., *Il sistema industriale (1880-1940)*, 482.

¹⁷ Su Nola c'è una vasta bibliografia, a partire dall'antichità. Si citano tra gli altri, lo storico e umanista nolano LEONE A., autore del *De Nola Patria* (1514); l'abate REMONDINI G. S., autore della *Nolana Ecclesiastica Historia* (1747-1557); BELOCH J., *Campania. Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli 1989, 445ss; MAIURI A., *Passeggiate Campane*, Firenze 1957, 259ss.; QUINDICI V., *Nola Antica*, Napoli 2023; TOSCANO T. R., *Nola e il suo territorio. Momenti di storia culturale e artistica*, Nola 1998, CESARANO M., *Nola "polis degli Ausoni" in Ecateo di Mileto alla luce della documentazione dalle necropoli*, in *Incidenza dell'Antico* 9/2011, 143-168.

¹⁸ Sul moto carbonaro del 2 luglio cfr. MANFREDI M., *Luigi Minichini e la Carboneria a Nola*, Firenze 1932.

metri dal luogo di partenza dell'insurrezione liberale, l'11 settembre del 1943 avviene una delle prime stragi naziste sul territorio della Penisola (probabilmente la prima dopo l'8 settembre), passata alla storia come l'Eccidio di Nola, che vede cadere, per mano degli occupanti tedeschi, undici ufficiali italiani¹⁹. Nella vicina San Paolo Belsito, viene distrutto in un incendio appiccato dai tedeschi per rappresaglia l'Archivio di Stato, custodito nella Villa Montesano.

Alle elezioni per l'Assemblea Costituente la DC risulta primo partito in città, con il 31,38%, seguita dall'Unione Democratica Nazionale di Nitti, Labriola, Einaudi e Croce con il 21,28%, mentre il PCI si ferma all'8,62%. Nella Circoscrizione Napoli-Caserta risulta eletto, tra gli altri (oltre ai quattro democristiani sopra citati), il nolano Vincenzo La Rocca, comunista, membro della 'commissione dei 75' che redige la bozza della Costituzione²⁰. Al Referendum istituzionale, il 78,89% vota per la monarchia. Alle elezioni politiche del 1948, alla Camera, la DC si attesta al primo posto con il 44,52%, seguita dal PNM con un ragguardevole 21,28%, mentre il Fronte Popolare si ferma al 15,67%. Al Senato in città troviamo la DC al 35,49%, il Fronte Popolare è al 19,38% e i monarchici al 19,32, mentre nel collegio di Nola nel suo complesso la DC sale al 41,05%, i monarchici si attestano al 16,60% e i socialcomunisti al 14,60%²¹.

Alle amministrative del '46 ottiene la maggioranza la lista destrorsa *Campana*; nel maggio del '52, alla successiva tornata, si afferma la DC²². Anche alle politiche del '53 si afferma, sebbene in netto calo, la DC alla

¹⁹ Sull'Eccidio di Nola, sull'incendio dell'Archivio di Stato in Villa Montesano e le altre vicende che hanno interessato la città e il territorio diocesano, cfr. POCOCC S., *Campania 1943.2.1. Provincia di Napoli. Zona est*, Napoli 2009; MANZI P., *L'Eccidio di Nola (11 settembre 1943)*, Napoli 2017.

²⁰ Cfr. HÖBEL A., *Vincenzo La Rocca nel "comunismo napoletano"*, in *ResiStoria. Bollettino dell'Istituto Campano per la Storia della Resistenza* 1 (2002) 81-91.

²¹ Dati del Ministero dell'Interno.

²² Cfr. AVELLA L., *Cronaca nolana. Dalla Monarchia alla Repubblica (1944-1947)*, 9, Napoli 2003, 1082-1083 e Id. *Cronaca nolana. Dalla Monarchia alla Repubblica (1948-1955)*, 10, Napoli 2003, 1148-1149.

Camera, col 38,44%, mentre i monarchici seguono, ma in crescita, al 30,15% e il PCI sale al 18,49 da solo; al Senato troviamo in testa, a sorpresa, la lista *Vanga e zappa incrociate* al 25,40% in città, mentre nel collegio di Nola torna in testa la DC al 38,01%, seguita dai comunisti al 19,17% e dai monarchici al 18,21%²³.

Negli anni '50 e '60 vi si trova un discreto tessuto di grandi attività commerciali, quali il mercato del bestiame e dell'ortofrutta, oltre che al dettaglio per varie altre tipologie nel centro storico, ma anche manifatturiere soprattutto nei settori alimentari, vetrerie, cererie e vestiario. Nell'area un tempo agricola di Boscofangone vi sono sorti in tempi più recenti il Centro Ingrosso Sud e l'Interporto. Nella vicina Pomigliano si è sviluppato, a partire dalla fine degli anni '30, ma soprattutto nel dopoguerra, il noto polo industriale di primaria importanza nei settori metalmeccanici e aerospaziali (Alfa Romeo Avio, Aerfer, oggi Leonardo, e Alfa Romeo Auto), con indotti anche nell'area industriale dell'ASI di Nola²⁴. Altra importante realtà industriale del territorio diocesano è la Adler della famiglia Scudieri, che nasce nel 1956, a Ottaviano, oggi tra i maggiori produttori di componentistica per i trasporti.

I collegamenti viari si potenziano ulteriormente con la costruzione, proprio in quegli anni, dell'Autostrada dei Due Mari, che collega i due capoluoghi principali del sud, a cui si aggiungerà, di lì a poco, la A30, che collega Caserta a Salerno. Queste si incrociano a Nola nei pressi della vicina San Vitaliano, rendendo la città accessibile con la grande viabilità da tutti i capoluoghi provinciali campani. Analogo incrocio è formato dalla ferrovia statale, con la linea Caserta-Nola-Salerno, e la linea Circumvesuviana Napoli-Nola-Baiano, risalente agli ultimi decenni del XIX secolo.

²³ Dati del Ministero dell'Interno.

²⁴ A proposito del polo industriale, è severa la descrizione dell'uso clientelare delle assunzioni da parte della politica e della parabola fallimentare del settore automobilistico, a differenza di quello aeronautico e militare ancor oggi di primaria importanza, che ne fa D'ANTONIO M., *L'industria in Campania tra politica e mercato* cit. 1203 e 1219.

Lo storico Ferdinand Gregorovius narra, nelle sue *Passeggiate in Campania e in Puglia*, di aver raggiunto già nel 1853 Nola in treno da Napoli, dove gli avevano parlato della

«Singolare festa di San Paolino di Nola. Dicevano che in quell'occasione tutta la Campania si radunava in quella località ed era uno spettacolo che non aveva pari. Partii dunque il 26 giugno, curioso di conoscere Nola che offre tanti ricordi: Marcello aveva, a suo tempo, davanti alle porte di Nola, inflitto al grande Annibale la prima sconfitta, l'imperatore Augusto vi era morto, Tiberio vi aveva iniziato il suo regno. Ed infine, chi è colui che non conosce la miniera che diventò Nola per i suoi meravigliosi vasi. I più begli esemplari esposti nel Museo borbonico sono stati trovati qui [...]. Per un'ora ed un quarto il treno passò attraverso il paese fiorente la cui inesauribile abbondanza fa pensare ad una perenne festa della natura[...]. Appena entrato nella città fui colpito da uno spettacolo mai visto prima d'allora. Da una strada laterale a suon di musica venne fuori, oscillando, un singolare mostro la cui apparizione mi trasportò dalla Campania in India. Vidi, retta da facchini, una altissima torre, rivestita di oro scintillante, di argento e di rosso; era alta cinque piani, elevata su colonne, adorne di fregi, nicchie, archi e figure, guarnita ai due lati da bandierine colorate e ricoperta di carta dorata e di coperte rosse e variopinte [...]. Anche da un altro lato giungeva una musica rimbombante e vidi, sorgere sopra le case, un'altra torre, poi un'altra ancora; sempre più numerose erano, queste torri ambulanti [...]: Dovete sapere – osservò un napoletano che si rivolse a me – che questi sono gli obelischi per festeggiare il Santo; perché quando tornò dalla barbarie a Nola, i cittadini di questa città gli vennero incontro ballando e portando davanti a loro simili obelischi; potete vedere anche gli altri, vanno tutti verso la cattedrale per ballare'»²⁵.

²⁵ GREGOROVIVS F., *Passeggiate in Campania e in Puglia*, Roma 1966, 58-62.

Alla città di Nola è legata, appunto, la tradizionale Festa dei Gigli²⁶, recentemente riconosciuta dall'UNESCO, con altre feste religiose italiane unite nella Rete delle grandi macchine a spalla, come bene immateriale, patrimonio mondiale dell'umanità. Si svolge nel mese di giugno e rappresenta tuttora un importante elemento di connessione tra la città e la Chiesa e di forte radicamento della religiosità popolare attraverso la figura del patrono Paolino vescovo²⁷, figura di spicco del cristianesimo tardo-antico, in rapporti epistolari con i padri della Chiesa suoi contemporanei, alla guida della diocesi al tempo dell'invasione visigota. A Paolino è legato anche l'importante complesso paleocristiano di Cimitile e la tradizione gli attribuisce l'introduzione dell'uso delle campane.

La Festa dei Gigli trae origine dal racconto (di origine leggendaria) di papa «Gregorio Magno nel capitolo III dei suoi *Dialoghi*, dove Paolino è scolpito nel gesto eroico di offrirsi prigioniero al posto del figlio di una vedova»²⁸. Le prime notizie sulla Festa risalgono al periodo della signoria degli Orsini, ma ha conosciuto una lunga e interessante evoluzione nei secoli, con le macchine da festa tramutatesi, da cerei innalzati su cataletti²⁹, in veri e propri obelischi, rivestiti di cartapesta.

²⁶ Sulla Festa dei Gigli cfr. MAZZACANE L., *Il sistema delle feste* cit. immagini nn. 6-8, 19-22; BALLACCHINO K., *Etnografia di una passione. I Gigli di Nola tra patrimonializzazione e mutamento ai tempi dell'UNESCO*, Roma 2015.

²⁷ Sulla figura di Paolino di Bordeaux esiste un'amplissima bibliografia. Si menzionano qui solo i volumi a cura di SANTANIELLO G.: *Vita di Paolino di Bordeaux vescovo di Nola (352/353ca. - 431)*, Marigliano (Napoli) 2015; *Paolino di Nola: Le lettere*, con lettera introduttiva di Martini C. M., ivi 1992; e altri testi e atti di convegni della collana *Strenae nolane*, curata da Nazzaro A. V.. Una (corposa) bibliografia completa si trova sul sito della diocesi di Nola, nella sezione dedicata al Centro Studi San Paolino, Feola S. (a cura di), *Rassegna bibliografica universale su Paolino di Nola*, in *Impegno e Dialogo* 17/2015, 251-352, disponibile in formato pdf, aggiornata al 2018 [<https://www.diocesisnola.it/cmd/track/IlInamF8OWhGZfVoaTlhfE8i> - ultimo accesso 16-2-2024].

²⁸ BENEDETTO XVI, *Udienza generale (12-12-2007): Insegnamenti III/2 (2007)*, Città del Vaticano 2008, 809-813, qui 810.

²⁹ Ne parla lo storico nolano LEONE A. in *Nola, la terra natia*, Venezia 1514, citato da AVELLA L., *Annali della festa dei gigli (1500-1950)*, Napoli 1989, 29.

Binni si compiace di tutto ciò che ha trovato, si mostra fin da subito severo ma al tempo stesso benevolo e premuroso³⁰. Con la Festa dei Gigli, conserverà sempre un buon rapporto, dedicandole espressioni entusiaste sui bollettini e ogni anno ampie pagine de *La Campana* con informazioni sulle fasi della manifestazione, sui rivestimenti e molti brani delle canzoni che accompagnano la ballata degli obelischi, pur muovendo nel tempo qualche rilievo teso a preservarne lo spirito originario. Nei riguardi della religiosità popolare mostra equilibrio nell'apprezzare il folklore come gioiosa espressione di fede, ma mettendo anche in guardia da manifestazioni di devozione puramente esteriori e chiassose che rischiano di soffocare una sana e matura dimensione spirituale. Valorizza l'attaccamento popolare alla figura del santo patrono, ponendo l'accento sulle sue virtù cristiane da prendere a modello. Insiste significativamente sulla fedeltà al papa e ai vescovi.

3 - Inizi di una vigorosa attività pastorale

Rispetto alle normali feste patronali nel resto della diocesi, invece, interviene subito energicamente, per ribadire «che è severamente proibito servirsi delle Sacre Immagini per fare questue di qualsiasi genere. La processione non è accattonaggio [...] come pure è severamente proibito attaccare denaro alle Immagini Sacre sia durante la processione, sia durante il tempo in cui sono esposte in Chiesa»³¹. Vi tornerà ancora l'anno successivo, puntando il dito, in un crescendo di severità, contro

«le Congreghe, spesso composte e dirette da uomini poco cristiani, [che] hanno preteso di regolare tutto senza il consenso, e qualche volta contro il parere del Sacerdote. Si sono formate Commissioni onnipotenti, che dispongono del denaro senza controllo, e non per i fini religiosi della festa. Se qualche Parroco zelante si è permesso di fare osservazioni o rimostranze si è sentito ripetere, in modo irato: 'Lei pensi

³⁰ *Bollettino diocesano nolano* 7-8 (luglio-agosto 1952) 2.

³¹ *Ivi* 8.

alla Chiesa; per il resto ci pensiamo noi!'. Quando non è avvenuto, dinanzi a qualche D. Abbondio, che la Commissione abbia perfino osato di ficcare il naso anche nelle cose strettamente religiose [...]. Si sono sprecati milioni per luminarie, bande, batterie fragorose, fuochi di artificio colossali, addobbi che deturpano il bel volto architettonico delle nostre chiese, quando forse la Casa di Dio mostrava segni evidenti di vecchiaia e di trascuratezza, quando neppure vi era in chiesa la necessaria suppellettile per il culto, quando languivano le opere di carità, una volta fiorenti. Ma si è andato innanzi: alle innocenti bande e alle sfarzose illuminazioni si sono aggiunti divertimenti nuovi, profani, alle volte in pieno contrasto con l'anima religiosa della festa»³².

E conclude perentorio con un elenco di prescrizioni e divieti³³. Sarà il tradizionale 'volo degli angeli' di Ottaviano a far esplodere il conflitto tra la cittadina vesuviana e il vescovo e a provocare un incidente finito sulle cronache dei quotidiani, conclusosi con l'interdetto per il giorno festivo successivo³⁴. Anche all'inizio del '54 tornerà sull'argomento, rincarando la dose sulle regole imposte e le pene, rendendole ancor più severe³⁵. Riprenderà ancora l'argomento nel '59³⁶, poi ancora, con toni ancor più duri, nel '61³⁷, infine nel '67³⁸.

³² *Bollettino diocesano nolano* 3-4 (marzo-aprile 1953) 12.

³³ *Ivi* 13-14.

³⁴ Cfr. MEZZA R., *La processione di S. Michele turbata da un clamoroso incidente*, in *Il Mattino* del 9 maggio 1954, e *A proposito dei fatti di Ottaviano*, in *La Campana* 15 (1954), n. 18. Raffaele Mezza, di Ottaviano, giornalista della Rai e del *Corriere della sera*, che scrive anche su *Il Mattino* e su *Il Roma*, a seguito di una garbata polemica col vescovo e, soprattutto, col direttore de *La Campana* (cfr. *La Campana* 16 (1955), n. 8, 2s), sempre sullo stesso argomento, proseguirà la collaborazione con la redazione del periodico diocesano.

³⁵ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1-2 (gennaio-febbraio 1954) 29-32.

³⁶ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1 (gennaio-maggio 1959) 27-28.

³⁷ Cfr. BINNI A., *Tutto da rifare? Lettera pastorale per la S. Pasqua del 1961* (Supplemento al *Bollettino diocesano nolano*).

³⁸ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1 (gennaio 1967) 36-37 e 3 (novembre 1967) 34-35.

Un altro intervento che risale al principio della sua attività pastorale è dedicato alla Giornata Pro Seminario³⁹. L'appello alla generosità non potrebbe essere più esplicito e offre una testimonianza delle condizioni del prezioso edificio monumentale (di cui nel 1955 Binni celebrerà il bicentenario alla presenza del cardinale arcivescovo di Napoli Mimmi⁴⁰) che da secoli accoglie non solo i seminaristi della diocesi ma anche significativi reperti archeologici, raccolti nel territorio nolano (tra cui il *Cippus Abellanus*, importante testimonianza dell'antica lingua osca⁴¹) e una notevole biblioteca settecentesca. Dalle condizioni dell'edificio in pietra, il presule passa a descrivere quelle della comunità vocazionale, offrendo non solo qualche informazione sull'estrazione sociale dei seminaristi e sui mutamenti in atto, ma anche un primo saggio della sua sensibilità umana e pastorale, dell'evangelica attenzione agli ultimi, della prosa curata e della capacità oratoria vibrante e persuasiva:

«Voi specialmente, cari sacerdoti, che giustamente siete orgogliosi del nostro Seminario, e che vi preoccupate santamente perché il lavoro che compite nelle Parrocchie sia, domani, seguito e incrementato da altri confratelli, voi sapete che la quasi totalità dei nostri seminaristi viene da famiglie di disagiate condizioni economiche. I ricchi non danno più i figlioli alla Chiesa perché ne diventino Ministri; neppure si preoccupano di mantenervi a loro spese i figli di quel sano popolo, dal cui seno sorgono oggi le energie migliori per la direzione della nuova società. Ciò non ci preoccupa molto. Il Signore sceglie i suoi Sacerdoti là dove la maternità fiorisce in numerosi virgulti, che allietano la scarsa mensa familiare e rallegrano gli altari di Dio. Così il popolo si convincerà sempre più che il Sacerdote è suo figlio ed è consacrato Ministro di Dio per la prosperità di tutti. Sarà così anche tolto il diaframma che aveva segregato il prete dai fedeli, quasi fosse il sacerdote un pro-

³⁹ *Bollettino diocesano nolano* 7-8 (luglio-agosto 1952) 9ss.

⁴⁰ Cfr. *La Campana* 16 (1955), nn. 16-17.

⁴¹ Sul *Cippus Abellanus* cfr. FRANCHI DE BELLIS A., *Il Cippo Abellano*, Urbino 1988.

fessionista come gli altri, pur in materia diversa, e non il fratello, l'amico, il padre di tutti»⁴².

L'appello del vescovo non cade nel vuoto. Se si confrontano i resoconti delle raccolte, in denaro e in natura, già da un anno all'altro si nota un sensibile incremento delle offerte⁴³. Tornerà ancora a invocare aiuti per lavori di ristrutturazione e manutenzione del Seminario, con gli stessi toni e la stessa garbata e appassionata insistenza⁴⁴.

Dopo la pausa estiva del suo primo anno di episcopato, Binni offre ancora un saggio della sua prosa fiorita, prendendo a prestito dal mondo contadino richiami alla natura e al paesaggio, tipici di quel mondo rurale e frugale, per secoli terreno favorevole alla diffusione di quel Vangelo che di metafore agresti è pieno, e che si avvia a scomparire con una rapidità che coglierà presto alla sprovvista molti, ecclesiastici e non, ma di cui da tempo erano comparse le prime avvisaglie.

«Le dissipazioni estive sono terminate. L'estate dovrebbe essere il tempo del riposo per ritemperare le energie, necessarie alla ripresa del lavoro. Purtroppo è diventata la stagione della dissipazione, della dispersione, della distruzione per moltissimi. Ora però, passata la frenesia del divertimento a tutti i costi, il campo spirituale è come il terreno, su cui scendono le piogge autunnali per mollificare la zolla che il raggio violento della canicola rese dura. È il tempo della seminazione anche per voi, cari Sacerdoti. Al vostro zelo preparare il terreno perché riceva il seme della parola di Dio e la pioggia della grazia. Al solco, operai del Vangelo! Gettate a piene mani il buon seme; curvatevi sugli steli che bucano la terra, perché nessuno di essi secchi per vostra incuria, nessuno sia brucato dal dente del maligno, per vostra pigrizia. Al solco, operai

⁴² *Bollettino diocesano nolano* 7-8 (luglio-agosto 1952) 10.

⁴³ Cfr. *ivi* 13, con il *Resoconto della Giornata 1951*, e 5-6, maggio-giugno, 1953 27.

⁴⁴ Cfr. BINNI A., *Lettera di S. Ecc. Mons. Vescovo per le Vocazioni Ecclesiastiche*, in *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-settembre 1957) 48-50.

di Cristo! L'inverno potrebbe essere duro, e il gelo dissecare i germogli, che dovranno allietare la vostra fatica. È una triste ora di tempesta la nostra. La nube incupisce in più di un angolo dell'orizzonte e minaccia l'uragano. Anche sotto lo scroscio violento degli elementi che il maligno raccoglie per farne nembo distruttore, miei cari Sacerdoti, al vostro posto con fermezza, con dolcezza, con spirito immenso di carità e di sacrificio. Sopra di voi si curva, benedicente, dalla vicina Pompei, la Madonna che ha il dolce Figlio in seno, e vi offre lo scudo contro tutti gli assalti d'inferno: il Rosario benedetto, la dolce catena che fonde tutti i cuori e unisce tutte le energie nel proposito santo di lavorare, senza posa, nella dura ora del tempo, 'aspettando la beata speranza e l'avvento del Signore nostro Gesù Cristo'»⁴⁵.

I timori maggiori per Binni vengono dalla secolarizzazione e, come per quasi tutti gli ecclesiastici della sua generazione, soprattutto dal 'pericolo' comunista, come si evince facilmente sfogliando le pagine del periodico *La Campana* (fondato dal predecessore Egisto Melchiori⁴⁶, ma la pubblicazione si era interrotta durante l'episcopato di mons. Camerlengo), di tutti questi anni di episcopato, nelle cui colonne trova posto un ampio spettro di temi locali, nazionali e internazionali, e un'ampia

⁴⁵ BINNI A., *Tempo di seminazione*, in *Bollettino diocesano nolano* 1-2 (settembre-ottobre 1952).

⁴⁶ Egisto Melchiori era stato nominato vescovo di Nola nel 1924. Era alla sua prima esperienza episcopale. Nel 1934 era stato trasferito a Tortona. Originario del Bresciano, era stato docente del giovane Giovan Battista Montini. Una studentessa nolana, vincitrice del concorso catechistico *Veritas*, ricevuta in udienza da Paolo VI, racconta che il papa le avrebbe detto di essere stato a Nola e a Cimitile (probabilmente in visita allo stesso Melchiori, nel dicembre 1927, da assistente della FUCI) e l'avrebbe salutata con parole di 'affetto' anche per Binni; cfr. ASDNo, *Relazione dell'attività catechistica dell'anno 1969-70*, 20-21 e *La Campana* 39 (1970), n. 12, 2. Nel '52, avvertito del ritorno alle stampe del periodico da lui creato, il vescovo di Tortona tra le altre cose scrive alla redazione: «*La Campana* risveglia in me tanti ricordi. Ho conosciuto la grande anima di Nola, la sua passione nel bene, il suo affetto profondo, la sua fede esuberante, il suo entusiasmo, le sue grandi risorse. E tutto questo lascia nel vecchio vescovo una continuità di ammirazione e di amore» cfr. *La Campana* 14 (1953), n. 1.

gamma di firme, a partire da giovani sacerdoti di buona levatura culturale, giornalisti professionisti della diocesi, studiosi di storia locale e anche figure di spicco del cattolicesimo italiano, come Iginio Giordani. Un giornale dunque attento non solo a ciò che accade nella città e diocesi di Nola, nell'ambito ecclesiale e nel territorio, ma anche a ciò che accade in Italia, con persistenti accenti di neoguelfismo patriottico, e nel mondo, in particolare alle vicende dei paesi dell'Est Europa e della 'Chiesa del silenzio' in senso anticomunista (a tratti appare come una vera e propria ossessione), ma anche ai temi della pace e del progresso, oltre che politici, ecclesiali, culturali, sportivi, di costume e società (con un approccio tendenzialmente moraleggiante).

Un vivo ed entusiastico ritratto di questi primi anni di episcopato è tracciato dallo studioso di storia locale Pietro Manzi (altra firma di numerosi articoli de *La Campana*) nella sua opera di storia ecclesiastica locale *Nola Sacra*, significativamente a lui dedicato⁴⁷:

«Fresco, attivo, volitivo vive per il suo Clero e perciò per il suo Seminario. Le cure della vasta Diocesi lo prendono, l'assorbono, l'avvincono, mail Seminario è primo nei suoi pensieri. Non è di quelli che governano dal tavolino, chiusi in confortevoli appartamenti, al tepore delle stufe o al fresco di ventilatori. No, egli è ovunque, sempre, di persona, per vedere da vicino, per sentire il polso dei suoi collaboratori e guidare la vita religiosa dei fedeli. E lascia il lavoro burocratico al suo venerando ed esperto Vicario ed alla Curia. Capita perciò di vederlo ora in una parrocchia ed ora al Seminario, ieri ad un Congresso eucaristico ed oggi alla inaugurazione di un istituto, così in Cattedrale come ad un convegno di azione cattolica, sempre lieto, sempre sorridente, sempre pronto, per esprimere l'illuminato suo pensiero, per portare la calda parola di eccitamento e di sollievo, per impartire la pastorale benedizione. Era il Vescovo che ci voleva. Una Diocesi come la nostra, che ha un'estensione territoriale imponente ed una popolazione di fedeli

⁴⁷ Cfr. MANZI, *Nola sacra* cit.

alta e sempre in crescente aumento, richiede una somma inesauribile di energie. Egli considera il mandato come un vero e proprio posto di combattimento, nel quale necessita essere sempre desti e vigilanti. Il nemico, come nella guerra moderna, a carattere totale, è ovunque, anidato, insidioso, operante. E, siccome il nemico è nemico di Dio, ed è eterno, come Iddio è eterno, questa lotta senza quartiere - riaccesasi da alcuni anni a questa parte, perché i nemici della fede si sono dati con tutta la forza a soffiare sulla brace -divampa e tende ad assumere proporzioni universali. Ecco perché Iddio, nella Sua immensa, provvidente bontà, ha mandato alla Diocesi di Nola, in questo particolare momento della sua storia ultramillenaria, un Pastore come Mons. Binni, che noi chiameremo 'il Vescovo dei tempi nostri'. Vedremo presto a quali finalità è improntata la sua dinamica attività e le realizzazioni già compiute in poco più di un lustro di governo diocesano»⁴⁸.

Binni si circonda di cattolici militanti con le idee chiare su chi sia il 'nemico' per eccellenza (il demonio), mentre i 'nemici della fede', sono motivo di sollecitudine nell'attivismo piuttosto che oggetto di acrimonia. Sono questi intellettuali che chiama a collaborare al periodico diocesano, cui viene attribuita un'importanza strategica.

«Convinto dell'alta funzione della stampa, nella vita dell'odierna società, ha promosso innanzi tutto la rinascita de La Campana, il settimanale cattolico, che da lui ha attinto nuova vigorosa esistenza. È questo periodico l'unico rappresentante della stampa nel Nolano, organo della Curia e della Diocesi, che, ospitando gli scritti degni di generosi collaboratori, diffonde il pensiero cattolico nel popolo ed eleva lo spirito religioso del clero (dalla spiegazione del Vangelo alle lettere pastorali, dalle encicliche del Sommo Pontefice alle questioni sociali cristiane); sottolinea e commenta gli avvenimenti della Diocesi, delle parrocchie, del Seminario, delle organizzazioni (A.C.L.I., O.N.A.R.M.O., A.C.I., ecc.); accoglie com-

⁴⁸ *Ivi* 335-336.

ponimenti poetici, rievocazioni di avvenimenti storici, studi di storia ed archeologia, illustrazioni di uomini e di fatti della regione; ecc. Il programma è sintetizzato nel solco tracciato dal Presule: 'Non è nobile chi solo guarda al passato con sterile sentimento di vana compiacenza. È nobile chi dalle glorie di venerande memorie, dalle auree gemme della sua tradizione trae forza e vita per rinnovare generose imprese'»⁴⁹.

3.1 - *Visite pastorali*

Un'altra preziosa fonte di informazioni è rappresentata dai questionari delle tre visite pastorali che il presule porta avanti nei diciotto anni alla guida della diocesi, ad esempio, sulle parrocchie⁵⁰:

«Qual'è [sic] la percentuale di quelli che assistono alla Messa festiva, al Catechismo, alle funzioni più importanti, quali il 1° Venerdì del mese, il 1° Sabato, la devozione del 27 del mese... Qual'è [sic] la percentuale delle Comunioni pasquali degli uomini e delle donne - Quali mezzi si attuano per l'educazione liturgica del popolo - Qual'è [sic] il numero approssimato delle Comunioni annuali - Quante processioni si fanno e se si svolgono secondo le più recenti disposizioni - Indicare se vi sono sette protestanti, quali partiti organizzati, se vi è la massoneria - che cosa si è fatto per combattere l'immoralità, la stampa cattiva, i divertimenti - Da ultimo fare un'ampia relazione per indicare le buone qualità e i difetti dei fedeli»⁵¹.

Lo stesso zelo è posto a proposito di associazioni e opere religiose a partire dall'Azione Cattolica, cui resterà sempre legato⁵². Molto forte è l'in-

⁴⁹ *Ivi* 336.

⁵⁰ I limiti di questo studio non consentono di soffermarsi a sufficienza sulla copiosa mole di informazioni racchiusa nelle risposte dei parroci.

⁵¹ ASDNo, *Fondo Vescovi*, Cartella A. Binni, *La 2ª S. Visita pastorale nella diocesi di Nola*, 12.

⁵² *Ivi* 18: «Quali sono le Associazioni di pietà esistenti nella Parrocchia e che cosa si fa per mantenerle in vita - Dare ampia relazione intorno alle Associazioni di A.C., Giunta Parrocchiale (indicare il nome del presidente), Consigli Parrocchiali (indicare il nome dei presidenti) - Numero dei Soci dei singoli rami - Indicare se esistono i Movi-

sistenza del questionario sul catechismo e l'istruzione dei fedeli⁵³ ed è interessante l'attenzione che Binni riserva anche all'archivio parrocchiale e l'insistenza sulla conservazione ordinata dei documenti⁵⁴. La prima visita pastorale viene indetta già il 15 novembre, memoria di San Felice vescovo e martire (da non confondere con Felice presbitero venerato a Cimitile), di quello stesso 1952, a ulteriore prova dell'attenzione di Binni per il culto dei santi patroni della città e della diocesi di Nola. Lo stesso avverrà anche per la seconda visita, indetta nel 1957, in vista del cinquantenario della riapertura della Cattedrale⁵⁵. Le risposte, spesso tutt'altro che banali dei parroci, offrono un panorama ampio e vivace della diocesi.

«La Parrocchia della Cattedrale ha una rilevante percentuale di famiglie, che praticano con fervore la vita cristiana; alcune sono indifferenti, qualcuna appena che milita nell'estrema sinistra contraria. Il rione, abitato da famiglie povere e da disoccupati di professione, è oggetto di intensa attività anche dell'Azione Cattolica per un recupero sollecito. Questa zona ha avuto il privilegio di aver [da] anni le attività delle Suore⁵⁶ le quali, attraverso l'infanzia, hanno esercitato una missione moralizzatrice di grande portata; i fedeli sono docili, rispondono alle iniziative, facilmente

menti di A.C., le ACLI, il CIF, e Coltivatori Diretti, gli Artigiani Cristiani- Se le Associazioni hanno sedi proprie - Riferire intorno al 'Piccolo Clero', all'Asilo Parrocchiale, alle Scuole e ai Corsi di lavoro, alle Colonie, alla diffusione della buona stampa, indicare quante copie de 'La Campana' si vendono in Parrocchia, se vi sono rivendite di altri giornali, se vi sono Cinema, se vi è il Cinema parrocchiale - Se è organizzata la Sezione D.C., indicare quale attività svolge».

⁵³ Cfr. *ivi* 15.

⁵⁴ Cfr. *ivi* 10.

⁵⁵ Cfr. *ivi* 1.

⁵⁶ Nel territorio della parrocchia è operante, dal 1935, la congregazione delle Piccole Figlie del Sacro Cuore di Gesù, sorta per ispirazione del sacerdote Amilcare Boccio. A pochi passi dalla cattedrale, in territorio afferente alla parrocchia della Madonna del Carmine, è presente, presso il trecentesco complesso monastico di Santa Chiara, la congregazione delle Suore della Carità, sorta all'inizio del XIX secolo grazie all'opera di santa Giovanna Antida Thouret, giunta a Napoli dalla Francia nel 1810.

si entusiasmano e nutrono una grande devozione alla Madonna. Rispettano i Sacerdoti e le Suore, quantunque, per motivi politici, ci siano taluni che li vorrebbero muti e rinchiusi nelle sagrestie. I vizi più diffusi sono: la calunnia, il pettegolezzo, le lettere anonime e gli amorazzi. La fedeltà matrimoniale ha subito una notevole incrinatura. Contro di essi Sacerdoti ed anime buone con la predicazione, i continui richiami ed il buono esempio agiscono in continuazione; la Santa Messa è ascoltata dal 60%. Quotidianamente ricevono la S. Comunione un centinaio di fedeli, praticano la devozione del Sabato e del 1° Venerdì circa 300, dominicalmente [sic] si accostano alla S. Comunione circa 500-600 [...].⁸ [Si combatte la cattiva stampa, il turpiloquio, il ballo, il cinema immorale e la moda indecente?] Con ogni energia; una notevolissima percentuale va al cinema senza discriminazione e senza interessarsi delle segnalazioni esposte alla porta della Cattedrale [...].¹⁰ [Che cosa si fa per l'educazione liturgica della popolazione?]: Si cerca di spiegare in tutte le occasioni le festività liturgiche, l'assistenza alla S. Messa col messalino, specie tra i Soci di Azione Cattolica [...].¹² [Vi sono in parrocchia protestanti? In caso positivo, indicarne la setta, il numero, l'assiduità nelle riunioni, se diffondono libri e con quali mezzi. Che cosa si è fatto per combatterli?]: Qualche elemento ha frequentate alcune adunanze al 48 ma subito è ritornato all'ovile.¹⁵ [Vi è la Massoneria? Quale attività svolge?] Vi sono due logge massoniche nella città: di rito scozzese e di rito giustiniano. Negli anni passati la Scozzese fece largo proselitismo specie tra i giovani professionisti, molti captati in buona fede. Essi poi hanno abiurato. La classe professionista laica fa ritenere col suo atteggiamento di astensionismo e di lotta fredda che la massoneria a Nola è viva evitale, anche se per camuffarsi gli aderenti ascoltano la Messa ecc.¹⁶ [Indicare se vi sono altre Associazioni politiche e culturali, e quale atteggiamento hanno verso la Religione Cattolica] Vi è il Circolo Giordano Bruno, che vanta di essere Circolo culturale, ma di cultura non svolge attività alcuna, bensì è un ritrovo con tutti i conforti frequentatissimo dagli uomini e si comincia a frequentarlo anche dalle donne. In questo Circolo periodicamente si tengono feste da ballo (con le conseguenze), con la pretesa di favorir con quel mezzo la conoscenza dei giovani per i futuri ma-

trimonii! [sic] Se a dirigerlo arrivassero uomini tutti nostri, intendo dire cristiani praticanti, sarebbe un ottimo mezzo di bene. In questo Circolo molti sono Massoni notori, anche se rispettosi della persona del Sacerdote come individuo»⁵⁷.

Alla testimonianza del parroco del Duomo, don Luigi Pierro, si può affiancare quella ancor più vivace del parroco di Lauro, don Rocco Napolitano:

«Per grazia di Dio, nessuna setta protestante, né alcun partito politico organizzato, neanche quello d.c.!... [sic] – Massoneria? Dicono che il preside della scuola Prof. Olindo Cassese sia massone; lui afferma che lo è stato, ma ora non lo è più... Ma va a capirlo!... Certo in paese tutti dicono: - Povera scuola!... Per combattere l'immoralità, c'è la viva voce del parroco che non lascia occasione di richiamare e condannare (sempre nei dovuti modi) quando occorre; poi ci sono i nostri circoli su cui si fa maggior pressione[...].-Qualità buone dei fedeli: attaccamento alla vita di chiesa; morigeratezza di costumi nella maggioranza assoluta delle famiglie (è raro il caso di matrimoni di fuggitivi); mancanza di ostilità nei riguardi del sacerdote e della sua opera, anche da parte dei pochi veri comunisti. Difetti: una troppo accentuata apatia nell'organizzarsi; nessun'organizzazione né politica né religiosa, né favorevole alla ch.[ies]a né contraria riesce a vivere e svolgere un'attività continuativa; poca pratica sacramentale specie negli uomini[...]. La D.C. v'è (la Amministrazione Civica è d.c.), ma la sua attività è solo in funzione elettorale clientelare. Quanto alla DC di Lauro abbiamo avuto modo di segnalare più volte l'inefficienza dell'organizzazione e la mentalità tutt'altro che democratica e cristiana cha anima quelli che ne sono gli attuali (da anni) esponenti»⁵⁸.

⁵⁷ ASDNo, *Fondo Visite Pastorali*, Cartella Visite pastorali Binini, *La 1ª visita pastorale - Parrocchia di Maria SS.ma in Cielo Assunta nella Cattedrale-Basilica di Nola*.

⁵⁸ *Ivi*, *La 2ª visita pastorale - Parrocchia di S. Margherita V. M. in Lauro*.

Nel questionario relativo alla seconda visita, rispetto alla prima, i quesiti vengono semplificati e raggruppati, in maniera probabilmente analoga a quanto avviene in altre diocesi più importanti⁵⁹, nel numero di quindici, oltre che ordinati in appositi opuscoli assai più comodi e pratici rispetto ai fogli liberi con sopra il fitto elenco di domande, ma le informazioni richieste restano numerose.

4 - Attivismo energetico e frenetico e fraternità sacerdotale

L'anno 1954 si apre con l'annuncio, da parte di Binni, dell'apertura del processo canonico a favore del suo predecessore mons. Agnello Renzullo⁶⁰, vescovo di Nola dal giugno 1890 al dicembre del 1919, con un ritratto encomiastico del presule che aveva profuso tutte le sue energie e risorse per la ricostruzione della Cattedrale, dopo l'incendio del 1861⁶¹ e il trasferimento nella cappella ivi dedicata delle reliquie del vescovo patrono Paolino, finite a Roma in epoca longobarda.

Mons. Binni ottiene da Pio XII il titolo di Basilica minore⁶² per la Cattedrale

⁵⁹ NIERO A., *Venezia e i patriarchi A. G. Roncalli e G. Urbani*, in ALBERIGO G., *Chiese italiane e Concilio. Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Genova 1988, 134 in nota 17: «Il questionario era stato ridotto a 127 domande, diminuendo, rispetto a quello di Agostini, i quesiti ai parroci». Più avanti: «Il patriarca sottolineava l'importanza dell'archivio parrocchiale in cui, osserva Tramontin, 'si sarebbe portati a scorgere l'*animus* dello storico'». Evidentemente la stessa osservazione si può fare sull'insistenza di Binni per l'archivio e la sua passione per la storia e l'archeologia che si evince di seguito.

⁶⁰ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1-2 (gennaio-febbraio 1954) 1-3 e 25-28; *La Campana* 15 (1954), n. 5, 1 e n. 7. Su Agnello Renzullo cfr. pure BARLETTA L., *La Chiesa in Campania* cit. 925, dove è riportato il suo aperto ripudio della guerra (italo-turca) in una *Notificazione* del febbraio 1912.

⁶¹ Non è stato chiarito se l'incendio doloso, che distrusse la cattedrale nella notte tra il 12 e il 13 febbraio 1861, poco prima della proclamazione del Regno d'Italia, sia stato appiccato da anticlericali locali o, addirittura, da ecclesiastici diocesani, per far ricadere le responsabilità sugli avversari.

⁶² Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 3-4 (marzo-aprile 1954) 12-14 e 5-8, maggio-agosto 1954, 17: «Il 4 luglio sarà tra noi il Datario di Sua Santità, l'Eminentissimo Cardinale Federico Tedeschini, Arciprete della Basilica Vaticana, per l'inizio ufficiale delle solenni celebrazioni e per la proclamazione a Basilica della nostra Cattedrale». Cfr. pure *La*

drale, poi su interessamento del presule, vengono anche riprese le indagini archeologiche nel complesso paleocristiano di Cimitile⁶³ e ritrovati resti umani antichi, subito attribuiti al presbitero Felice. Segue da vicino gli scavi archeologici, si trova presente, quando le ossa vengono rinvenute.

«Nel 1954 le celebrazioni per il XVI centenario della nascita di S. Paolino, promosse dal vescovo di Nola, mons. Adolfo Binni, suscitavano un rinnovato interesse per il complesso basilicale di Cimitile. Grazie ai finanziamenti elargiti dalla Soprintendenza ai Monumenti, il 5 aprile 1954 ebbe inizio una campagna di scavi e restauri diretta dall'arch. Gino Chierici che già negli anni Trenta, allorché era soprintendente all'Arte Medievale e Moderna della Campania, aveva condotto delle indagini archeologiche a Cimitile. L'11 maggio 1954, alla presenza di mons. Binni, Chierici praticò un foro nell'altare di S. Felice ubicato nell'omonima basilica scoprendo i resti di uno scheletro umano [...]. Il 10 gennaio 1960 le ossa, apertamente identificate con i resti del santo, furono deposte da mons. Binni in un reliquario realizzato, su progetto dell'arch. Giovanni Sepe, con l'oro e l'argento donato dai fedeli; alla solenne cerimonia, che

Campana 15 (1954), n. 24, 1 e il numero successivo, con il resoconto enfatico dell'evento e i messaggi pontifici a firma del prosegretario Montini.

⁶³ Cfr. BINNI A., *A Cimitile si riprendono i lavori nelle Basiliche di S. Paolino*, in *Bollettino diocesano nolano* 3-4 (marzo-aprile 1954) 21: «Carissimi figliuoli, Un nuovo gaudio in gemma la gioia di questi giorni, i quali precedono l'inizio dell'anno paoliniano, che in fervore di preghiera e in generosità di opere celebreremo dal prossimo giugno 1954 al giugno dell'anno venturo. A giorni si riprenderanno i lavori nel 'Coemeterium nolanum', in Cimitile, il più interessante monumento archeologico dell'arte paleocristiana, già bagnato dal sangue dei gloriosi nostri martiri dei primi secoli cristiani e reso noto al mondo intero dai Carmi di Paolino vescovo. Dobbiamo essere grati alla Sovrintendenza delle Belle Arti di Napoli, che si è mostrata sensibilissima al nostro interessamento, e all'illustre Professore Chierici, che parecchi anni or sono diresse con competenza di artista e cuore di fedele i primi lavori di sistemazione del 'Coemeterium' e che ora ha accettato di riprendere i lavori di scavo e di sistemazione [...]. Chi sa che il Signore non ci riserbi l'immensa gioia di ritrovare le venerate ossa di S. Felice». L'annuncio è riportato per intero su *La Campana* 15 (1954), n. 18, 1.

si svolse nella parrocchiale di Cimitile e si concluse con un imponente corteo processionale per le vie cittadine, presero parte anche il vescovo di Ischia, mons. Antonio Cece, il ministro della Marina mercantile, sen. Angelo Raffaele Jervolino, numerosi esponenti del clero diocesano, oltre alle autorità civili e militari. La morte di Chierici, avvenuta il 10 marzo 1961, impedì la piena divulgazione dell'importante scoperta e lasciò incompiuto il progetto di rendere noti i risultati delle sue indagini»⁶⁴.

Nel settembre del '61 dalle colonne de *La Campana* viene dato l'annuncio della ripresa dei restauri a Cimitile, coi fondi della Cassa per il Mezzogiorno, proprio grazie all'interessamento del ministro Jervolino⁶⁵.

Il 1954 è anche anno mariano e le celebrazioni legate alla mobilitazione promossa dal papa trovano pronta e perfetta corrispondenza nel solerte vescovo di Nola, che va incontro, nella diocesi campana, a una grande ricchezza di culti mariani carichi di storia e suggestione, a partire da quello della Madonna del Carpinello in Visciano, a cui è legata l'Opera della Redenzione di padre Arturo D'Onofrio per i piccoli orfani⁶⁶, cui pure Binni dedicherà grande attenzione, a quello della Madonna dell'Arco a Sant'Anastasia, dove in agosto viene celebrato solennemente il Congresso mariano diocesano⁶⁷, fino a quello della Madonna della Neve di Torre Annunziata, di cui eleva a santuario la chiesa parrocchiale, (con un lungo decreto, interessante esempio dell'attitudine di Binni a condensare nei suoi atti, la fede e la spiritualità con la geografia umana ed ecclesiale, la storia locale mista a leggenda, la tradizione, l'attenzione commossa per la durezza delle fatiche umane, l'af-

⁶⁴ EBANISTA C., *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile. A cinquant'anni dalla scoperta*, Marigliano 2006, 11-12.

⁶⁵ Cfr. *La Campana* 22 (1961), n. 17, 3 e 25 (1966), n.22, 3.

⁶⁶ Cfr. *Il ventennio della piccola Opera della Redenzione. Nel venticinquesimo di sacerdozio del fondatore sac. Don Arturo D'Onofrio (Bollettino diocesano nolano, n. speciale marzo 1964); La Campana* 14 (1953), n. 43 e 28 (1967), n. 6.

⁶⁷ Cfr. *La Campana* 15 (1954), n. 27, 1 e i due numeri successivi, dedicati per intero al resoconto della settimana di eventi e celebrazioni mariane.

fetto con cui guarda alle famiglie e l'invito costante e pressante a conservare la fede preservandola dalle insidie dei tempi⁶⁸).

Ma è soprattutto alla Madonna Liberatrice dai flagelli, che il presule dedica tutta la sua devozione⁶⁹, promuovendo negli anni, su impulso di devoti del luogo, l'erezione di un nuovo santuario⁷⁰, una solenne *peregrinatio*⁷¹, svariate processioni⁷², celebrazioni liturgiche e infine una

⁶⁸ Cfr. BINNI A., *Decreto Vescoivile*, in *Bollettino diocesano nolano* 3-4 (marzo-aprile 1954) 14-17: «La Madonna vi salvi sempre, cari figliuoli di Torre, e con voi i fratelli delle zone esposte alla violenza del Vulcano. E vi salvi da ogni male dell'anima e del corpo. Custodisca Lei le vostre case, ma specialmente le vostre famiglie perché vivano sempre nella fede degli avi tanto forte da indurre la Madonna a compiere prodigi. Favorisca Lei la fecondità dei vostri campi, che il Vesuvio tormenta colla lava bruciante ma poi arricchisce di nuove risorse perché non manchi il pane; incrementi le vostre industrie e le vostre attività marinare che la vostra intelligenza rende così preziose. Ma più che altro serbi intemerato il vostro costume, pura la vostra gioventù, onesta la vostra fatica, e allieti di puri occhi di bimbi il vostro amore fecondo. Allontani la Sua Mano benedetta dalle vostre menti le insidie dell'errore, dai vostri desideri l'empietà e l'ingordigia, dai vostri cuori l'odio, più distruttore della lava che brucia i campi e livella le case». Cfr. pure *ivi*, p. 20, con il racconto della cerimonia di erezione della chiesa a santuario, alla presenza, tra gli altri, dell'arcivescovo di Napoli Marcello Mimmi, e la grande enfasi data alla cerimonia, al decreto e alle vicende torresi; ancora su *La Campana* 15 (1954), nn. 12-13 e ancora sul numero successivo.

⁶⁹ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 2 (luglio-dicembre 1959) 3-29: *È l'ora della Madonna Liberatrice dai flagelli* (*Bollettino diocesano nolano*, numero speciale di gennaio-giugno 1960); *La Campana* 16 (1957), n. 20; 17 (1958), n. 6; 18 (1959), n. 21, 1; 21 (1962), n. 22, 1.

⁷⁰ Cfr. *La Campana* 19 (1960), n. 11, 2 e *È l'ora della Madonna Liberatrice dai flagelli* cit. 31-32, 44, 47, 54. Mons. De Giulio ha spiegato che il vecchio edificio di culto era ridotto a un rudere.

⁷¹ Mons. De Giulio ha asserito che originariamente la *peregrinatio* era stata pensata per compensare quella già ampiamente predisposta pochi anni prima per tutto il territorio della diocesi per le reliquie di santa Filomena, conservate nella chiesa parrocchiale di Mugnano del Cardinale, per promuoverne il culto. A tale evento si erano opposti violentemente gli abitanti della cittadina, inducendo le forze dell'ordine a sconsigliare al vescovo di forzare la situazione. Su quest'incidente cfr. *Bollettino diocesano nolano* 4 (settembre-novembre 1956) 44-45. Sulla *peregrinatio* cfr. 2, luglio-dicembre, 1959, 3-29.

⁷² Cfr. *Bollettino diocesano nolano*, ottobre-novembre-dicembre 1961, 20-23; BINNI A., *Lettera pastorale di S. E. per il II Anniversario della "Peregrinatio Mariae"*: *ivi* 27; *La Campana* 19 (1960), n. 23, 4 e n. 24, 1; 21 (1962), n. 9, 1.

pomposa corona ottenuta dai doni in metallo prezioso e in denaro offerti dai fedeli più zelanti, con una suggestiva fusione pubblica⁷³.

Nel bollettino di marzo-aprile del '54, si sofferma in una lunga e commossa descrizione, dai toni di soffuso misticismo, dell'opera in cartapesta rappresentante l'Assunta, situata sull'altare maggiore della Cattedrale⁷⁴.

Sempre nel 1954, Binni celebra anche il Congresso catechistico diocesano⁷⁵, mentre per il 1955 stabilisce di chiudere l'anno paoliniano con un solenne Congresso eucaristico⁷⁶, ulteriore prova di intenso attivismo, a imitazione di Pio XII⁷⁷, ottenendo il compiacimento del papa⁷⁸ per le iniziative

⁷³ Cfr. *A Boscoreale Maria Liberatrice incoronata regina* (Supplemento al *Bollettino diocesano* 1965). In particolare alle pagine 99-100 il racconto dell'udienza dal papa: «Gli indugi di un comodo scetticismo sono stati rotti nientemeno che da Paolo VI il quale, ricevendo in San Pietro il 26 maggio oltre cinquemila fedeli della Diocesi di Nola e accettando di benedire le corone d'oro destinate all'incoronazione della Madonna Liberatrice dai flagelli, compiuta il giorno 30 successivo dal Vescovo di Nola, ha definito 'necessaria e moderna' la devozione alla Liberatrice e ha baciato e ribaciato con effusione il medaglione d'oro che Mons. Binni gli offriva e che raffigurava la Madonna che trattiene nel suo pugno i flagelli che affliggono il mondo, raffigurati da rosseggianti fulmini. Al temperamento drammatico e così pensoso della realtà umana di Paolo VI non potevano sfuggire quei 'flagelli': il Papa ha definito il titolo della Madonna Liberatrice 'titolo tremendo'». Cfr. pure *La Campana* 21 (1962), n. 12, 1; n. 18, 1; 24 (1965), n. 2, 1-2; n. 3, 1-4; n. 10, 1-3; n. 11, 1-2; BINNI A., *Lettera di S. Ecc. Mons. Vescovo per la incoronazione della Madonna Liberatrice dai Flagelli*, in *Bollettino diocesano nolano* 2 (aprile 1965) 25-27; *ivi* 28: *Pregghiera alla Madonna Liberatrice dai Flagelli: ivi* 29-30; *Il disegno della corona d'oro e Cerimonia per la fusione dell'oro: ivi* 31-32.

⁷⁴ Cfr. BINNI A., *Resta con noi, o Maria... Guardando l'Assunta della Cattedrale-Basilica*, in *Bollettino diocesano nolano* 3-4 (marzo-aprile 1954) 3-4. Nell'accenno al pianto della Vergine pare di vedere un riferimento alla Madonna delle lacrime di Siracusa. L'evento della lacrimazione risale all'anno precedente.

⁷⁵ Cfr. *La Campana* 15 (1954), n. 34, 1 e n. 38.

⁷⁶ Cfr. *La Campana* 16 (1955), nn. 1 e successivi.

⁷⁷ Sul legame profondo tra i vescovi italiani e il papa, ancor più forte con Pio XII, cfr. RICCARDI A., *Le chiese di Pio XII*, Bari 1985.

⁷⁸ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 5-8 (maggio-agosto 1954) 22 e, soprattutto, *La Campana* 16 (1955), n. 22, ove è riportato integralmente in prima pagina il telegramma del sostituto Dell'Acqua, con le espressioni di Pio XII di considerazione per il santo patrono «che tanta orma di sé ha lasciato», di una forte aspettativa spirituale di «profondo rin-

e celebrazioni in occasione del XVI centenario della nascita del patrono.

Nel maggio del 1956 viene eletto vescovo di Ischia mons. Antonio Cece, di Cimitile, Canonico Teologo della Cattedrale di Nola⁷⁹, che successivamente si distinguerà nell'ambito della Conferenza episcopale italiana⁸⁰, anche per il suo approccio tradizionalista, rigidamente anti-marxista e prudente⁸¹. Binni esulta dandone orgogliosamente l'annuncio, ricordando gli altri presuli originari della diocesi, e non rinuncia alle fiorite suggestioni storiche, intrecciate a quelle spirituali⁸².

Ha molto forte il senso della fraternità sacerdotale, che gli fa vivere intensamente il vincolo di amicizia coi suoi sacerdoti, con cui si mostra parimenti severo e largo di incoraggiamenti e lodi, e che si riversano costantemente alla sua porta per chiedergli aiuto e consiglio⁸³, oltre che coi confratelli vescovi, viventi o dei decenni addietro ormai scomparsi. In virtù di questo vincolo sacerdotale vive intensamente il rapporto coi predecessori, a partire dai vescovi patroni, Felice Martire e Paolino, giungendo ad Agnello Renzullo, morto in odore di santità, di cui si decide ad avviare il processo di beatificazione, a Egisto Melchiori, col quale non si interromperanno i contatti di reciproca, sentita cordialità a mezzo di quella *Campana* che da lui era stata fondata⁸⁴, per arrivare ai

novamento cristiano della famiglia e della società» e di apprezzamento per tutte le iniziative e celebrazioni diocesane.

⁷⁹ Cfr. *La Campana* 17 (1956), n. 18, 1; n. 23, 1 e nn. 24-25.

⁸⁰ Cfr. SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)* cit. 174n.

⁸¹ Ivi 220 e n., 263, 283 e 285.

⁸² Cfr. BINNI A., *L'annuncio alla diocesi*, in *Bollettino diocesano nolano* 3, (maggio-agosto 1956) 3-4.

⁸³ Mons. De Giulio attestava che ogni giorno c'era una lunga fila di parroci a chiedere udienza al presule.

⁸⁴ Cfr. *La Campana* 14 (1953), n. 1: «Ringrazio la Provvidenza di avere disposto che il solco di grazia e di bene, che mi sono sforzato di tracciare nel mio Episcopato Nolano, venisse assai più approfondito e continuato dalla sofferenza e dalla paterna sollecitudine del compianto Mons. Camerlengo, ed ora dal lavoro vibrante di intelligenza e dedizione pastorale di S. Ecc. Mons. Vescovo». Con simili toni la diocesi annuncia dal settimanale per l'anno seguente la partecipazione spirituale ai festeggiamenti per il

confratelli originari della diocesi di Nola⁸⁵ e in particolare con Cece, con cui mantiene un rapporto di vicinanza e affinità.

Lo stesso rapporto profondo vale ancor più per i papi, verso i quali avrà sempre un atteggiamento di filiale sollecitudine, obbedienza, affetto più ancora che rispetto. Pio XII sembra essere il suo più forte punto di riferimento. Ma, come si è visto, alcuni tratti della sua personalità lo avvicinano anche a Roncalli, a partire da quell'attitudine alla pastoralità affabile e paterna. Molto grande la stima per Montini, il prudente riformatore, colto e dalla straordinaria carriera.

Da ciascuno di essi Binni si fa ammaestrare e su questa fedeltà, oltre che sull'innata sensibilità pastorale e mistica farà leva, con una flessibilità che gli eviterà di restare disorientato a fronte dei profondi e repentini cambiamenti in atto.

5 - Cambiamenti repentini e radicali

Proprio sul finire del pontificato di Pio XII si nota un clima di incertezza.

«Negli ambienti responsabili della Chiesa italiana serpeggia un certo malessere: i verbali delle riunioni dei vescovi italiani notano una certa crisi nella presenza della Chiesa nella società assieme a sintomi di malessere nel clero. Ma non è facile per i vescovi italiani passare dalla diagnosi riservata della crisi alla proposta di soluzioni; da dove può venire la soluzione se non da Roma o dal papa?»⁸⁶.

trentesimo anniversario di episcopato di Melchiori, cfr. *La Campana* 15 (1954), n. 22. Si vedano anche le iniziative in memoria del vescovo di Tortona: cfr. *Sulla Trincea della Fede (Supplemento del Bollettino diocesano nolano, gennaio-marzo 1963)*, 21-36 e *La Campana* 22 (1963), n. 5, 1 e n. 6, 3. Sul periodico *La Campana di San Paolino*, fondato da Melchiori cfr. MIROLLA, *Il movimento cattolico nella diocesi di Nola*, 154.

⁸⁵ Cfr. *La Campana* 19 (1960), n. 16, 1; 20 (1961), n. 22, 1; *Bollettino diocesano nolano* 2, (luglio-dicembre 1959) 22-29; BINNI A., *In memoria di sua eccellenza rev.ma monsignor Francesco Orlando vescovo di San Severo*, Napoli 1960.

⁸⁶ RICCARDI A., *Governo e "profezia" nel pontificato di Pio XII*, in ID., *Pio XII*, Bari 1985, 80.

Mons. Binni in alcuni interventi sembra condividere le incertezze del momento, talvolta, come si è visto, anche i toni apocalittici che caratterizzano gli ultimi anni del pontificato pacelliano. Nei bollettini del '57 troviamo, tuttavia, un esempio illuminante della sua energica reattività alla crisi in atto:

«Carissimi confratelli, ho tenuto a lungo fra le mani il fascicolo, presentatomi dallo Ufficio Catechistico Diocesano, il quale ha compiuto una buona opera presentando in un quadro riassuntivo l'attività catechistica del decorso anno. Le cifre hanno una loro eloquenza, più efficace di qualsiasi esposizione scritta o orale [...]. Le punte massime della percentuale dei bambini che frequentano il catechismo sono state raggiunte nelle piccole Parrocchie; nelle Parrocchie che hanno un numero di abitanti maggiore la percentuale arriva, si o no, al 10%! Complessivamente, tenendo ben presenti le comprensibili esagerazioni e gli obbligatori arrotondamenti, si arriva al 35%! [...] Se non vanno al Catechismo e non ascoltano la S. Messa, difficilmente sentono parlare di Dio e delle cose sante; o, se ne sentono parlare, non è certamente per edificazione, perché, purtroppo, in famiglia e fuori di casa ascoltano, bestemmie, oscenità, sarcasmi. Una volta poteva dirsi che la famiglia adempiva al dovere di educazione religiosa e morale della prole; ora chi è così ingenuo da non constatare che proprio in casa, spessissimo, si affretta l'ora dell'assalto e della demolizione della bontà semplice e del candore innocente del bambino? Ci meravigliamo constatando l'indifferenza, e, spesso, l'avversione delle giovani generazioni verso il Sacerdote. Ma quando e dove tali giovinetti hanno appreso a conoscere, a rispettare, ad amare il Ministro di Dio? [...]. Che potete aspettarvi da questi poveri figlioli, avvelenati prima o dopo dall'anticlericalismo che rigurgida [sic] da tutte le officine e scorre a torrenti per le vie o le piazze delle nostre Regioni? Facendo passare, una per una, le parrocchie sotto il mio sguardo, ho così avuto modo di consolarmi poche volte, di rattristarmi più frequentemente, e di arrossire di fronte a Dio nel dover

constatare, non parlo di cattiveria, ma solo di negligenza, ch'è stata sempre peccaminosa, e che oggi diventa sacrilega»⁸⁷.

È perfettamente conscio della secolarizzazione della società, con realismo, ne attribuisce la responsabilità alle inefficienze della sua Chiesa e invita i suoi sacerdoti a mettersi in discussione:

«Ma oltre alle cause esterne, che sappiamo diagnosticare con tanto acume, abbiamo mai pensato alle cause personali: sciattezza, impreparazione, trascuratezza? Le esigenze del pubblico, anche se minuscole, oggi sono moltiplicate all'inverosimile. Cinema, radio, televisione hanno raffinato i gusti e imposte nuove forme propedeutiche e didattiche. Rimanere perciò sulle colline di un passato remoto, credere che lo stesso brodo possa soddisfare tutti i gusti, accontentarsi di ripetere le stesse cose senza l'adattamento a luoghi e a persone, è perdere in partenza la partita, è aumentare il deserto intorno all'altare, è voler farsi considerare come gente sorpassata, che non sa toccare il polso alle generazioni che salgono, le quali in noi sempre debbono trovare guide intelligenti e pronte per la conquista della vita in nome di Dio»⁸⁸.

Li sprona senza giri di parole a impegnarsi e a sacrificare qualcosa per potenziare l'offerta educativa della parrocchia:

«Dove le condizioni economiche lo permettono, ci sia anche una macchina da proiezione o cinematografica per agevolare il compito dei Catechisti

⁸⁷ BINNI A., *Catechismo, catechismo!!...*, in *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-settembre 1957) 28-29.

⁸⁸ *Ivi* 30. Cfr. pure BINNI A., *Catechismo, catechismo...!*, in *Bollettino diocesano nolano* 3, (luglio-agosto-settembre 1958) 26, dove l'argomento viene ripreso nell'intervento dal titolo quasi identico rispetto al precedente, non senza l'ulteriore sottolineatura delle cause, da individuare «nel diffuso materialismo, nella dilagante corruzione, nella organizzazione attuale della giornata festiva dissacrata da mille e peccaminose distrazioni, e anche nella stanchezza accusata da molti Sacerdoti, sfiduciati dinanzi agli sconcertanti risultati, pur avendo impegnato con perseverante lavoro tutte le energie».

e rendere più attraente l'insegnamento. Quanto desiderabile sarebbe inoltre che, accanto alla Scuola, ci fosse un Oratorio, o almeno pochi metri quadrati di terra per permettere ai ragazzi di giocare sotto la vigilanza del Sacerdote, il quale, tra l'altro, ai rissosi e scorretti fanciulli del popolo deve insegnare che ci si può divertire senza bisogno di usare le mani o aprire la bocca a scorrettezze blasfeme e ineducate. È mai possibile che completamente nel vuoto siano piombati i nostri appelli che ormai si ripetono da sei anni, e quelli di specialisti e di tecnici che abbiamo ascoltato nei convegni e nei Congressi, tutti unanimi nell'indicare nell'Oratorio o Ricreatorio un insostituibile completamento per l'efficienze delle Scuole Catechistiche? Eppure tra voi ci sono sacerdoti che, se vogliono, possono mettere a disposizione dei loro figliuoli spirituali i quattro metri di terra per riempire di liete voci e magistrali colpi di pallone adiacenze di Chiese o di Cappelle, ora piantate a cavoli o a nocelletti. Spiantate, cari confratelli, livellate, recingete, procurate una palla, una rete: avrete meno noci e nocelle, ma più meriti per la riconoscenza delle vostre famiglie spirituali e per l'acquisto del Paradiso»⁸⁹.

Soprattutto li esorta a cogliere ogni occasione in cui sono chiamati a intervenire

«Per dire la nostra evangelica parola, breve, dignitosa, sempre calda e illuminatrice, riflesso di convinzioni profonde e di santità di vita; una parola non fosforescente, ma nutrita di fede e di carità che sia esortazione e monito, e sempre richiamo a Dio e alle supreme speranze dell'uomo.

⁸⁹ BINNI, *Catechismo, catechismo!!...* cit. in *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-settembre 1957) 31-32. Binni aveva dato il buon esempio in fatto di sacrifici tangibili: «Anima aperta a tutte le moderne esigenze sociali, il Vescovo Binni ha dato con sincero entusiasmo favorevole assenso alla cessione di parte del giardino episcopale per l'ampliamento di Via Mozzillo, prova questa dell'amore che egli dimostra a Nola e l'interesse che egli spiega alla soluzione dei problemi cittadini. Il gesto fu sottolineato nel 1952 da un caloroso ordine del giorno, proposto dal Vice-Sindaco del tempo ed approvato all'unanimità dalla Giunta Comunale, sotto la presidenza del sindaco notaio Napolitano e con la partecipazione del Consigliere provinciale Comm. Luigi Masullo». MANZI, *Nola sacra* cit. 336; Binni tornerà nel '63 a insistere in favore di una decisa attività di offerta educativa per gli adolescenti, cfr. *Sulla Trincea della Fede* cit. 4-19 e *La Campana* 22 (1963), n. 7, 1, 3 e 4.

Oggi la vogliono sentire questa parola, perché sono stufi dei ditirambi vanitosi, delle frasi accademiche, delle relazioni economiche, e vogliono sentire parlare di Dio, della sua paternità e della sua provvidenza, delle speranze che non fluttuano e della giustizia che non delude. Per riuscire più efficaci dobbiamo prepararci, con la preghiera anzitutto, con lo studio poi e con l'aver l'anima aperta alle voci della vita, alle istanze delle diverse classi, alla comprensione delle affermazioni e delle deficienze»⁹⁰.

Espressioni simili sembrano l'ulteriore prova di una certa maturità nell'approccio pastorale del presule, che sembra quasi anticipare l'avvicendamento prossimo a venire ai vertici della Chiesa. Accenti che suonano esplicitamente 'giovannei' li troviamo ancora nell'agosto del '58, riferiti ai bambini delle colonie:

«Nelle Colonie gestite e controllate da Enti Cattolici oltre tremila e cinquecento bambini hanno avuto per un mese assistenza completa e gratuita o sulle sponde del mare o sui colli o lungo la vasta pianura campana, di cui sentinella vigile è il Vesuvio e cuore operoso Nola. E chi sono questi bimbi? Sono i figli del nostro popolo, del popolo anonimo e minuto, che spesso non trova mezzi per un piatto di minestra abbondante ed è costretto a vivere in casupole in cui la miseria materiale è causa di quella morale. I figli dei ricchi non vengono nelle nostre colonie, dove l'attrezzatura non offre le comodità ricercate dai ricchi. Per accettare i vostri figli nelle nostre opere di assistenza non abbiamo chiesto né usate preferenze. Secondo il consiglio evangelico, abbiamo aperto più grande il cuore ai più poveri, spiacenti di una sola cosa, che, cioè, i nostri mezzi sono inadeguati ai veri bisogni della povera gente, e al nostro immenso desiderio di carezzare tutte le testoline irrequiete dei bimbi con la mano calda, di una carità concreta e fattiva. A questi vostri figli abbiamo dato quanto di meglio ci è dato di disporre: i migliori sacerdoti, le suore più intelligenti, le vigi-

⁹⁰ *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-settembre 1957) 28-29: *Catechismo, catechismo!!...*, 30.

latrici più preparate, preziose energie messe a disposizione dei piccoli e dei grandi nel palpito di una carità industriosa che tutto a tutti vuol donare in nome di Cristo. Con quale intento? Solo quello di far passare in letizia un mesetto ai bimbi poveri? Oppure offrire al personale una ricompensa, uno stipendio, adeguato alla fatica e al sacrificio? No, signori, né io, né voi possiamo chiamare stipendio quel piccolo segno di gratitudine che ci permettono i nostri miseri bilanci. Perché allora? Mattino, e sera, e quando la Colonia si rianima con le mille voci dei passerotti, e quando il tramonto invita a riflettere, i bimbi elevano dapprima la preghiera a Dio, poi si schierano intorno all'antenna su cui sale o da cui discende la Bandiera della Patria. Per questo, o signori, abbiamo operato ed opereremo in semplicità ed in umiltà, ma col desiderio di migliorarci e di migliorare, per donare alla società civile uomini onesti, laboriosi, sani di mente e di corpo, e per dare alla Chiesa cristiani convinti, coerenti, esemplari. Per la gloria di Dio, la prosperità della Patria, la gioia delle famiglie»⁹¹.

Con l'approdo, di lì a pochi mesi, di Angelo Roncalli al soglio di Pietro si apre una nuova era. Questo tipo di approccio molto umano e amabile verrà dal papa in persona e, al tempo stesso, nel giro di pochi anni molte certezze che parevano incrollabili si polverizzano, nella Chiesa cattolica, nella politica e nella società italiana.

A Nola, alle elezioni politiche del 1958, in città alla Camera, la DC, ancora al primo posto, sale al 49,22%, seguita, stavolta, dai comunisti al 26,10%, mentre il Partito Monarchico Popolare sorpassa tutti gli altri, attestandosi al 12,58%. Al Senato in città troviamo la DC in calo al 33,34%, il PCI più o meno stabile al 19,26% e al terzo posto il PSDI 15,18%, che ha scavalcati i monarchici del PMP, mentre nel collegio di Nola nel suo complesso la DC cala di poco al 40,35%, eleggendo Jervolino, i comunisti si attestano al 21,11 % e i monarchici del PMP all'11,49 %⁹².

⁹¹ BINNI A., *Discorso di S. E. Mons. Vescovo nel giorno della «Ricorrenza»*, in *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-agosto-settembre 1958) 59-60.

⁹² Dati del Ministero dell'Interno.

Sul versante politico è nota l'ostilità dei vescovi italiani al centrosinistra⁹³, ma nel '62 si fa strada in quasi tutta Italia la rassegnazione, a tratti addirittura un certo entusiasmo e una certa aspettativa, a partire dal nord, dove, tra gli entusiasti troviamo Melchiori⁹⁴. Al sud prevale la prudenza, atteggiamento espresso, ad esempio, da Sperandeo⁹⁵, insieme alla netta contrarietà di molti; ma si trova anche un atteggiamento di maggiore apertura, ad esempio, da Lorenzo Gargiulo⁹⁶. Tra i presuli che mantengono un approccio ostinatamente intransigente, troviamo Gilla Gremigni⁹⁷ e il suo 'discepolo' Binni. All'inizio del '59 il vescovo di Nola, coinvolto dai colleghi irpini nel tentativo di esercitare pressione su esponenti di punta della corrente Base, precisamente su Fiorentino Sullo, che scalpitano, rivendicando libertà di agire e autonomia dalle gerarchie ecclesiastiche, interviene, in verità in maniera assai sfumata, riceve dal parlamentare le consuete rassicurazioni e, trovandole evidentemente degne di fiducia, le trasmette a Mons. Pedicini⁹⁸, ricevendo in risposta lo sfogo risentito del

⁹³ Lo statista democristiano, sul finire del '61 aveva espresso alla stampa la convinzione che da parte ecclesiastica non sarebbe emersa disapprovazione alle scelte del partito in tal senso, cfr. TOTARO P., AMBROSINO R., *Aldo Moro, La prudenza e il coraggio. Articoli e interviste negli anni della segreteria politica della Democrazia Cristiana (1959-1964)*, Torino 2018, 40, 283-284. Evidentemente, per evitare altre brutte sorprese, decide di prendere di petto la questione, tramite una serie di contatti, affidati ad alcuni parlamentari di provata affidabilità, con tutti i vescovi italiani; cfr. D'ANGELO A., *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra*, Roma 2010.

⁹⁴ Cfr. D'ANGELO, *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra* cit. 49.

⁹⁵ Cfr. *ivi* 79. Addirittura Sperandeo sembra suggerire a Moro, per il tramite di Paolo Barbi, la figura di Antonio Segni come presidente della Repubblica da eleggere in funzione di riequilibrio rispetto al governo di centrosinistra. Cfr. *ivi* 104.

⁹⁶ Cfr. *ivi* 74. Gargiulo, come Sperandeo, è originario della diocesi di Nola.

⁹⁷ *Ivi* 92.

⁹⁸ Cfr. TOTARO P., *Modernizzazione e potere locale. L'azione politica di Fiorentino Sullo in Irpinia. 1943-1958*, Napoli 2012, 347n e 452. Anche da questa vicenda si evince come l'intransigenza politica di Binni ceda comunque il passo al carattere bonario e incline alla pacificazione. Sul rapporto tra il vescovo e la diocesi di Nola, dove Sullo raccoglieva importanti consensi elettorali, senza essere sponsorizzato, ma neanche ostracizzato, da Binni, e il territorio avellinese; cfr. *ivi* 311-314, 355.

vescovo di Avellino riguardo alla condotta politica del democristiano⁹⁹. Nel bollettino dell'estate 1960, come pure su *La Campana*, è riportato l'articolo *Punti fermi*, comparso su *L'Osservatore Romano* contro le ipotesi di collaborazione tra cattolici e socialisti¹⁰⁰.

In occasione dei festeggiamenti per il decennale della sua ordinazione episcopale e del suo ingresso in diocesi, il 18 marzo, nel corso del Congresso dei dirigenti diocesani e parrocchiali dell'AC, Binni dà sfogo al suo disappunto e attacca insieme a Carlo Maccari¹⁰¹ l'apertura a sinistra. Scrive Raffaele Mezza sul *Roma*:

«Dopo aver ricordato le benemeritenze anche civili dell'Azione Cattolica Italiana che ha dato alla Patria uomini di valore, mons. Binni non ha nascosto il suo pensiero sull'apertura a sinistra lasciandosi andare ad un garbato ed eloquente commento. Nominando il senatore Iervolino, che fu presidente centrale dell'Azione Cattolica, il Vescovo di Nola lo ha definito 'una bandiera innalzata tuttavia vicina a trincee sulle quali era bene che una manifestazione più sincera di cattolicità si facesse sentire'. L'allusione al governo di centro-sinistra era più che evidente e non meno esplicito è stato mons. Binni riguardo l'unità dei cattolici nell'ora presente: 'Purtroppo non c'è unione tra cattolici, specie tra quelli che militano in politica: rivalità e ambizioni li stanno dividendo. E che ne sarà allora del famoso argine? La piena c'è anche oggi, piena, rosseggiante, piena di acque luride. Quella piena che ha già travolto i corpi dei santi e dei martiri in altri paesi e che quei corpi purifica. Che ne sarà di questa diga - ha proseguito tra l'interesse generale il successore di San Paolino - se noi cattolici non saremo uniti?'. Ed ha suggerito come rimedio la fede e l'obbedienza. 'Oggi l'unità è più che necessaria che ieri in quanto l'insidia è più subdola, La fede è

⁹⁹ Cfr. *ivi* 357n e 453.

¹⁰⁰ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 3 (luglio-settembre 1960) 39-41 e *La Campana* 19 (1960), n. 11, 3.

¹⁰¹ Carlo Maccari, vicino alle posizioni di Siri, era stato nominato assistente generale dell'AC l'anno precedente; cfr. SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)* cit. 148.

l'ultimo baluardo per opporsi a tutte le insinuazioni degli altri che vagano dietro incertezze di idee'»¹⁰².

Il mese successivo, incontrando il ministro Jervolino, incaricato espressamente da Aldo Moro di sondare i vescovi di Acerra, Nola e Ischia¹⁰³, gli ribadisce, insieme a Cece, ferma contrarietà al centrosinistra, ma soprattutto allarme per la «propaganda che va facendo De Mita, il quale, come è stato loro riferito, afferma che la D.C. non ha bisogno di aiuti e consigli da parte della Autorità Ecclesiastica data la sua natura aconfessionale»¹⁰⁴. È evidente che il presule, in perfetto stile giovanneo, stigmatizza fortemente l'errore, ma si mantiene morbido e tollerante coi democristiani, a suo modo di vedere, erranti. Due anni dopo, crolla un altro caposaldo politico per Binni, nella stessa città di Nola. Anche qui manifesta una certa elasticità nei rapporti con gli avversari.

«Siamo nel 1964, dopo circa tre lustri di grandi trionfi elettorali della Democrazia Cristiana, la politica amministrativa nolana cambiò musica. Infatti, alle elezioni amministrative del 22 novembre vinse una lista civica col simbolo della Torre Civica, formata per lo più da uomini di varia estrazione politica (socialisti democratici, liberali, monarchici ed ex democristiani) capeggiati dal magistrato dott. Giuseppe Giugliano che ottenne la maggioranza relativa con 15 seggi, mentre la Democrazia Cristiana ne ottenne 11, il Partito Comunista 3 e il Partito Socialista 1[...]. All'orizzonte si intravedevano soltanto vecchi rancori ideologici e lotte

¹⁰² MEZZA R., *L'Azione Cattolica si opporrà ai pericolosi cedimenti in atto*, in *Il Roma* (ed. pomeridiana) del 19 marzo 1962.

¹⁰³ D'ANGELO, *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra* cit. 77: «In Campania, dato l'alto numero di piccole diocesi 67, erano state coinvolte sette personalità politiche» e si specifica in nota: «Paolo Barbi (doveva visitare le diocesi di Caiazzo, Caserta, Alife, Teano, Aversa, Amalfi, Pozzuoli, Capua, Sessa Aurunca); Luigi Frunzio (S. Agata de' Goti, Benevento, Cerreto Sannita); Silvio Gava (Sorrento, Castellammare di Stabia, Napoli); Raffaele Jervolino (Acerra, Nola, Ischia); Maria de Unterrichter-Jervolino (S. Angelo dei Lombardi, Avellino, Lacedonia, Nusco, Ariano Irpino, Nocera dei Pagani); Claudio Merenda (Campagna); Mario Valiante (Salerno, Diano-Teggiano, Vallo della Lucania)».

¹⁰⁴ *Ivi* 96-97.

tra fazioni laico-clericali che culminarono (sarà stata pura coincidenza) in certe manifestazioni che nello stesso mese e giorno videro protagonisti Giordano Bruno e la Chiesa nolana»¹⁰⁵.

Siamo nel 1965, in piazza Duomo, alle ore 12 di domenica 30 maggio, la Chiesa nolana celebrava *La più grande festa della Diocesi*, così titolava il periodico *La Campana*: l'incoronazione della Madonna Liberatrice dei Flagelli; in piazza Giordano Bruno si manifestava il 'Libero Pensiero' del Nolano, nel 365° anniversario del rogo in Campo de' Fiori in Roma (in verità una celebrazione un po' ritardata). Per l'incoronazione della Vergine era accorsa una moltitudine di fedeli provenienti dai vari paesi della diocesi e la piazza Duomo era gremita all'inverosimile, mentre nell'ampia piazza Giordano Bruno erano convenuti diversi sodalizi massonici e anticlericali con i loro vessilli e la partecipazione attiva dell'Amministrazione Comunale della città di Nola, con in testa il Sindaco dott. Giuseppe Giugliano. In quell'occasione il Sindaco di Nola, ricevette dai rappresentanti dei sodalizi massonici intervenuti un bellissimo medaglione con l'immagine del filosofo nolano¹⁰⁶.

L'episodio è di quelli emblematici e memorabili, ma va inserito nel quadro degli avvenimenti insieme al racconto dell'udienza dal papa tratto dalla prima pagina de *L'Osservatore Romano* di giovedì 27 maggio 1965, appena tre giorni prima:

«Mons. Binni, Vescovo di Nola, presentava il Sindaco prof. Giuliano [sic], i Consiglieri provinciali De Feo e Piccolo, le LL. EE. i Sottosegretari di Stato on. Mazza e Riccio e l'on. Napolitano, in rappresentanza del pellegrinaggio che comprendeva oltre venti altri Sindaci, il Vicario Generale Mons. Vacchiano; cento Sacerdoti, trecento Suore, i dirigenti di Azione Cattolica con a capo il presidente della Giunta diocesana e come

¹⁰⁵ AVELLA L., *Cronaca nolana. Anni Sessanta e Settanta. Parte prima 1964-1973*, Napoli 2010, 29.

¹⁰⁶ *Ivi* 32.

abbiamo già detto, oltre quattromila fedeli. Sua Santità si compiaceva di benedire i diademi offerti dal popolo nolano per l'Immagine della Madonna 'Liberatrice dai flagelli' e beneaugurava ai festeggiamenti mariani che saranno il preludio del III Congresso Eucaristico diocesano, e gradiva un obolo, indumenti ed altri oggetti per le Sue opere di carità, un artistico medaglione aureo, in cornice d'argento, opera di cesello del prof. Edmondo Chiodini, e paramenti sacri per chiese bisognose»¹⁰⁷.

Qualche tempo dopo *La Campana*, dopo aver riservato alcune staccate polemiche e aver messo in risalto i momenti di crisi della nuova giunta¹⁰⁸, ospita un'intervista al sindaco laico e notoriamente massone, per metterne in evidenza pregi e buona volontà¹⁰⁹. Non sfugge a Binni la necessità di dialogare con tutti, al di là degli steccati ideologici¹¹⁰. Con l'on. Vincenzo La Rocca, comunista e padre costituente nolano, cui si è fatto riferimento sopra, c'è distanza nel rispetto reciproco, in linea generale, ma non mancano anche testimonianze di incontri pubblici tra i due caratterizzati da familiarità e sorprendente sintonia¹¹¹.

¹⁰⁷ In *L'Osservatore Romano* del 27 maggio 1965, 1.

¹⁰⁸ Cfr. *La Campana* 25 (1966), n. 22, 4.

¹⁰⁹ Cfr. *La Campana* 26 (1967), n. 1, 3.

¹¹⁰ Mons. De Giulio raccontava che era abitudine del vescovo chiamare a colloquio tutti i parlamentari della diocesi, anche laici e di opposizione.

¹¹¹ È interessante l'episodio narrato da AMMIRATI L., personalità di spicco della cultura nolana, in un testo stampato a cura della Pro loco cittadina, *Fermenti culturali a Nola nel secolo XX. Salotti, circoli, Biblioteche nel ricordo di Luigi Ammirati*, Nola 1999, 36-37: «Nel salone di rappresentanza del palazzo vescovile Mons. A. Binni istituì nel 1954, un ciclo di conferenze settimanali, ancora oggi in auge, confermato dai successori del Binni, su temi di cultura religiosa e laica, svolti da oratori di chiara fama ecclesiastici o laici. Una conferenza di contenuto religioso quale 'Le tre ore di Maria desolata ai piedi della croce sul Golgota', fu tenuta dall'Avv. On. Vincenzo La Rocca, notoriamente marxista e anticlericale. L'oratore trattò l'argomento con tanta drammatica oratoria e ardore religioso da far rivivere l'intensità del dramma della madre di Gesù: il numeroso pubblico richiamato dalla presenza dell'oratore, considerato forbito, elegante e colto uscì dal salone commosso fino alle lacrime. Lo stesso vescovo non nascose la sua commozione. Alla fine il Presule volle prendere la parola, per chiarire all'uditorio, che già andava, assottigliandosi, che la conferenza dell'Avv. La Rocca, traboccante di fede e di ardore religioso, dimostrava chia-

Se da un punto di vista politico Binni non condivide il più o meno cauto ottimismo che si va diffondendo tra i vescovi soprattutto nel Centro-nord, ma neppure un certo disorientamento da parte di altri abituati a ricevere direttive da Roma¹¹², i toni sono comunque prudenti, mentre da un punto di vista ecclesiale alcuni segnali mostrano, come si è visto, una sensibilità già pronta alle novità del Concilio che il papa ha annunciato.

6 - Il Concilio Vaticano II

Un documento di fondamentale importanza per definire il percorso molto lineare del presule in questi anni è la lettera pastorale per la Pasqua 1961, che sintetizza perfettamente la sua visione tradizionale tradizionalista sulla famiglia e la società, conscio di gestire una fede profondamente radicata nel suo popolo, ma realista riguardo la scristianizzazione in atto, dalla sensibilità moderna e matura rispetto alla necessità di educare i credenti della sua diocesi a un cristianesimo fatto di testimonianza viva e non di sterili devozioni¹¹³.

Il 15 settembre del 1961 con l'indizione dell'Anno liturgico, arriva anche la prescrizione delle settimane liturgiche nelle parrocchie, per educare i fedeli alla partecipazione attiva alla messa¹¹⁴. Mentre una certa

ramente che l'oratore non era né un mangiapreti né un ateo, come lo si faceva passare, bensì un laico che, nell'infanzia e in gioventù, si era formato alla scuola di un suo zio, il canonico Gargliardota, del Capitolo della Cattedrale, uomo pio e dotto, che aveva saputo educare il nipote brillante studente secondo i precetti cristiani».

¹¹² D'ANGELO, Moro, *i vescovi e l'apertura a sinistra* cit. 101-102.

¹¹³ Cfr. *La Campana* 20 (1961), n. 7, 1-3: [Tutto da rifare?] «Non direi; direi piuttosto, c'è molto da vivificare, da rinnovare e più di qualche cosa da rifare. C'è da vivificare la fede e la coerenza cristiana, la cui decadenza mostra i suoi effetti nella mancanza di carità cristiana, nella laicizzazione della missione sacerdotale, nello sbandamento della famiglia cristiana; da rifare integralmente è la pietà divenuta superficiale per l'impovertimento spirituale delle feste religiose e per la confusione tra devozione e devozioncella, come pure la vita liturgica, che è la prima a risentire un fatale contraccolpo dall'affievolimento della fede e della decadenza del costume».

¹¹⁴ Cfr. BINNI A., *Lettera di S. E. Mons. Vescovo per l'«Anno Liturgico»*, in *Bollettino diocesano nolano* (ottobre-novembre-dicembre 1961) 16-19; *La Campana* 19 (1960), n. 11, 3.

sensibilità ecumenica, forse indotta dalla creazione del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, con a capo il cardinale Bea, sembrerebbe potersi trarre nell'invito rivolto al vescovo di rito orientale di Piana degli Albanesi a celebrare una Messa in rito orientale per sacerdoti della diocesi di Nola¹¹⁵.

Il primo annuncio del Concilio nei bollettini diocesani compare immediatamente, col primo numero del 1959:

«Per andare incontro alle presenti necessità del popolo cristiano, il Sommo Pontefice, ispirandosi alle consuetudini secolari della Chiesa, ha annunciato tre avvenimenti della massima importanza e cioè: un Sinodo Diocesano per l'Urbe, la celebrazione di un Concilio Ecumenico per la Chiesa Universale, e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, preceduto dalla prossima promulgazione del Codice di Diritto Orientale»¹¹⁶.

Ritorna nel numero successivo, in occasione della solennità dei SS. Pietro e Paolo:

«I fedeli, specie gli iscritti alle Associazioni Cattoliche, si invitino a pregare per il Papa e ad accostarsi ai SS. Sacramenti della Confessione e Comunione. Nel pomeriggio, in sale o teatri, si organizzino pubbliche manifestazioni di omaggio e di venerazione. Si parli specialmente del-

¹¹⁵ ASDNo, *Fondo Vescovi*, Cartella A. Binni, *Lettera di Mons. Vacchiano al Vescovo di Piana degli Albanesi (Pa) Mons. Perniciari*. Scrive il delegato generale il 5 dicembre 1961: «Eccellenza Reverendissima [...]. Il giorno anniversario della Nomina Sua Eccellenza Mons. Vescovo vuol passarlo in Seminario in intima unione di spirito con i suoi sacerdoti e poiché ha indetto l'Anno Liturgico' ed in tutte le parrocchie si vanno svolgendo 'Settimane Liturgiche', Sua Eccellenza gradirebbe che il 14 febbraio i sacerdoti stretti intorno a Lui assistessero ad una S. Messa celebrata in Rito Orientale. Ho pensato, col pieno assenso del mio Vescovo, di invitare Vostra Eccellenza, che dovrebbe essere accompagnata da un Suo sacerdote che spieghi il Sacro Rito durante la celebrazione». Mons. De Giulio ha confermato che l'evento sacro si tenne e venne predisposto e vissuto in tal senso.

¹¹⁶ *Bollettino diocesano nolano* 1 (gennaio-maggio 1959) 6: *Tre grandi avvenimenti annunciati da Giovanni XXIII*.

l'opera caritativa di S.S. Giovanni XXIII e dell'importanza del prossimo Concilio Ecumenico, già indetto dal Papa»¹¹⁷.

Torna sull'argomento nel numero luglio-settembre del 1960, con la pubblicazione, tra gli atti della Santa Sede, del motu proprio *Superno Dei* che istituisce le Commissioni preparatorie del Vaticano II (5 giugno 1960)¹¹⁸ e in quello successivo con la *Pregghiera per il Concilio Ecumenico dettata da S.S. Giovanni XXIII*¹¹⁹ e la nota sulla *Preparazione del Concilio Ecumenico*¹²⁰, oltre che con numerosi articoli pubblicati a cura di vari autori su *La Campana* per tutti gli anni '60¹²¹. Il sincero apprezzamento dell'impegno appassionato del papa nella gestione del Concilio e del pontificato stesso oltre che dalla sua amabilità, è espresso da Binni con accenti sentiti ed espliciti, nel suo intervento a proposito del Vaticano II, in occasione della festa dell'Immacolata del '61:

«Raccogliamoci invece in preghiera sempre più luminosa e sempre più calda. È quanto raccomanda con voce sempre più insistente il S. Padre, il quale con propositi generosi e con audace costanza ha preso l'iniziativa del prossimo Concilio, ne ha presieduto le Commissioni preparatorie, vigila ed indirizza le Commissioni preparatorie, con l'ansia del suo grande cuore, la sollecitudine viva per tutte le Chiese, con il segreto pensiero di ricondurre sotto la guida del solo Pastore anche quelli che le vicende della vita allontanarono dalla Casa paterna, con il suo anelito di pace nella Verità e nella Carità. Al S. Padre, la cui amabi-

¹¹⁷ *Bollettino diocesano nolano* 2 (luglio-dicembre 1959) 38.

¹¹⁸ *Bollettino diocesano nolano* (luglio-settembre 1960) 6-9.

¹¹⁹ *Bollettino diocesano nolano* (ottobre-dicembre 1960) 3.

¹²⁰ *Ivi* 5-6.

¹²¹ Cfr. *La Campana* 20 (1961), n. 1, 2; n. 5, 3; n. 15, 3; n. 22, 3; n. 24, 1; 21 (1962), n. 11, 3; n. 15, 1; n. 17, 1-2; n. 18, 1-2; n. 20, 1-2; n. 20 bis, 1; n. 21, 2-4; n. 22, 1; 22 (1963), n. 1, 1; n. 4, 1; n. 16, 1; n. 17, 1; n. 19, 1 e 3; n. 20, 1; n. 22, 1; 23 (1964), n. 4, 1; n. 15, 1; n. 18, 1; n. 19, 1; n. 20, 1; n. 23, 1; 24 (1965), n. 16, 1; n. 21, 1; n. 22, 1-3; 25 (1966), n. 3, 2-3; n. 4, 1-2; n. 8, 1 (a firma di Giordani I.); 27 (1968), n. 3, 3.

lità lo ha già reso caro a tutte le genti e la cui saggezza gli fa leggere con intuito di Padre e di Pastore nel groviglio delle vicende in questa agitata ora della storia, l'augurio fervido del Pastore, dei Sacerdoti e dei fedeli tutti della Chiesa Nolana perché il Signore gli conceda la grazia di inaugurare solennemente e di porre glorioso suggello al grande Concilio»¹²².

Non pare condividere con i settori più tradizionalisti l'auspicio di un Concilio che rinnovi la condanna del comunismo e degli errori moderni. Piuttosto sembra condividere con papa Roncalli l'auspicio di un profondo rinnovamento spirituale e mostra la consapevolezza del fatto che il principale nemico del cristianesimo non sia tanto il comunismo in sé, in cui pure vede un pericolo sempre incombente, quanto piuttosto «l'edonismo del tempo, la mania del divertimento, il materialismo pratico, che ogni giorno offrono nuove allettanti possibilità di evasione, di corruzione, di ribellione»¹²³, materialismo di cui il comunismo rappresenta una tra le diverse manifestazioni. In particolare

«Ecco la ragione profonda del Concilio: riaccedere [sic] la luce della Fede sopra un mondo spaventosamente tenebroso, riadditare i sentieri della virtù tra il groviglio di sterpi e d'ortiche, confermare la validità del Dialogo [sic] manomesso da opposti interessi, far sentire presente ed operante il soprannaturale con la Grazia e i doni dello Spirito, tenere alta la bandiera della libertà religiosa, garanzia della dignità della persona umana e fondamento di tutte le altre libertà»¹²⁴.

¹²² BINNI A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II*, in *Bollettino diocesano nolano* (ottobre-novembre-dicembre 1961) 2.

¹²³ *La Campana* 21 (1962), n. 15, 1: *Verso il Concilio Ecumenico. Fervida esortazione di S. E. Mons. Vescovo al clero e ai fedeli della diocesi. In comunione di fede e di preghiera si attende la grande ora della storia. Le disposizioni per i riti e le funzioni propiziatorie.*

¹²⁴ *La Campana* 21 (1962), n. 17, 1: *I Padri a Roma come Consoli di Dio. Fervido appello di S. E. il Vescovo nell'imminenza dell'assise romana. Raccomandata la pratica del Santo Rosario quotidiano in famiglia.*

Come aveva fatto con Pio XII, anche con i successori torna a sollecitare e ottenere il compiacimento per le sue iniziative e le più importanti celebrazioni e ricorrenze diocesane, ad esempio, nel '60, in occasione del 40° anniversario della Gioventù Femminile di Azione Cattolica¹²⁵. Nel numero speciale del bollettino diocesano per l'anno '63 *Cum Petro e sub Petro semper*¹²⁶, presenta prima il profilo del nuovo papa¹²⁷, poi riporta con accenti di grande commozione la partecipazione della diocesi di Nola all'agonia e al trapasso del defunto Roncalli¹²⁸, tornando a sottolineare, nel *Discorso di S.E. Mons. Vescovo in morte di Papa Giovanni XXIII*, il profondo apprezzamento per il suo magistero e le sue encicliche, soprattutto la *Mater et magistra*, cui dà amplissimo risalto sulle pagine de *La Campana*¹²⁹, e la *Pacem in terris*¹³⁰, mostrando, di aver compreso in pieno e fatto suo quel messaggio destinato a dare una svolta alla storia della Chiesa¹³¹.

«È da registrare un certo incremento delle comunicazioni dei vescovi nel corso dei mesi di lavoro del terzo periodo del Vaticano II. Alcuni dei presuli scrivono lettere da Roma per informare il clero e i fedeli. Si tratta in genere di comunicazioni di lunghezza variabile, nelle quali s'intrec-

¹²⁵ Cfr. *La Campana* 19 (1960), n. 15, 3.

¹²⁶ Cfr. *Cum Petro e sub Petro semper* (*Bollettino diocesano nolano*, numero speciale del 1963).

¹²⁷ Sull'elezione di Paolo VI cfr. pure *La Campana* 22 (1963), n. 12, 1-2.

¹²⁸ Sulla morte di Giovanni XXIII cfr. pure *La Campana* 22 (1963), n. 10, 1 e 3 e il numero successivo, con la difesa a spada tratta del papa, del suo approccio pastorale e della sua politica diplomatica dalle critiche di commentatori politici destrorsi. Inoltre *La Campana* 22 (1963), n. 19, 1 riporta l'immagine di papa Roncalli col cardinale Montini e l'annuncio delle celebrazioni in memoria del defunto pontefice con il discorso del cardinale Suenens e i nn. 11-12, 1, il ricordo a un anno dalla scomparsa, teso ancora a esaltarne l'amabilità e il messaggio. Ancora ne *La Campana* 24 (1963), n. 11, 3, troviamo un'altra commemorazione.

¹²⁹ Cfr. *La Campana* 20 (1961), n. 15, 1-3.

¹³⁰ Cfr. *La Campana* 22 (1963), n. 7, 1.

¹³¹ Cfr. *Cum Petro e sub Petro semper*, 25 ss.

ciano sintetici resoconti sul procedere dei lavori e disposizioni legate all'amministrazione corrente o altro tipo di direttive [...]. L'obbligo del segreto, almeno in relazione ai grandi temi dibattuti ed alle varie posizioni emergenti, è stato progressivamente superato dai fatti»¹³².

Questo non vale per Binni. Da parte del presule, evidentemente abituato, con una certa rigidità, a prendere molto sul serio le regole, non una parola sulle discussioni conciliari¹³³. Tuttavia nel 1965 la lettera del vescovo in occasione della Pasqua, a proposito della svolta linguistica della liturgia, riprende convintamente le parole del papa che definisce questo giorno 'memorabile'.

«'Memorabile' perché le diverse lingue dei fedeli sparsi per il mondo sono state ufficialmente chiamate dalla Chiesa alla gioia di condividere con la lingua latina l'onore di essere lingua liturgica, cioè lingua alla quale la Chiesa dei vivi affida i sentimenti più profondi, più naturali, più spontanei per rivolgere a Dio la lode perenne»¹³⁴.

Mostra un atteggiamento positivo rispetto ai mezzi moderni:

«Mai come oggi si sente il bisogno di vivere insieme. Le facili comunicazioni, i potenti mezzi di avvicinamento hanno veramente reso l'uomo padrone della terra [...] si sono acuiti i desideri di una coesistenza la quale favorisce lo scambio dei beni per la creazione di un maggiore benessere sociale. L'uomo non vive più solo, ma è sempre nel mondo che lo circonda, anche se volesse per un solo istante sottrarsi a questa realtà sociale glielo impedirebbero i mezzi di comunicazione odierna, che lo mettono a contatto di tutte le genti con le voci della

¹³² *Ivi* 251-252.

¹³³ Mons. De Giulio, che lo accompagnava, fino all'ultimo ha opposto un cortese diniego a parlare dei lavori della sacra assise, in ragione di quel segreto.

¹³⁴ BINNI A., *Per la S. Pasqua 1965 Giornata memorabile*, in *Bollettino diocesano nolano* 2, aprile 1965, 3.

radio, con le meraviglie della televisione, con le ardimentose conquiste della scienza, ormai decisamente orientate al possesso della terra e dei cieli. Ciò ha veramente sviluppato il senso della socialità, la necessità di vivere insieme, di scambiarsi i prodotti dello spirito e delle attività umane, di vivere più vicini, più disposti alla comprensione e alla fraternità. Anche a tali bisogni viene incontro la nuova sacra liturgia»¹³⁵.

Finito il Vaticano II viene il momento dell'attuazione. All'inizio del '66, nella chiesa madre di San Michele Arcangelo in Ottaviano, a conclusione dell'ottava di preghiere per l'unità della Chiesa, Binni concelebra una Messa con i parroci del luogo alla presenza dell'Archimandrita greco-ortodosso di Napoli, Gennadios Zervos, presenti numerose autorità comunali e provinciali e una folla di fedeli. Dopo la concelebrazione, pronuncia «un vibrante discorso», al termine del quale abbraccia platealmente l'archimandrita, scatenando l'applauso commosso dei presenti¹³⁶.

È del settembre dello stesso anno il *Decreto vescovile per l'istituzione della Commissione Pastorale Diocesana a norma del Decreto Conciliare 'Christus Dominus'*¹³⁷ e di pochi mesi successivi i *Decreti Vescovili per la istituzione del Consiglio Presbiterale e del Collegio dei Vicari Foranei* con la ratifica delle nomine della Commissione pastorale diocesana¹³⁸ e l'*Istituzione della Cassa comune del Clero Diocesano*¹³⁹.

Mons. Binni conclude nei due anni successivi la seconda visita pastorale nella diocesi, poi si getta a capofitto in un nuovo giro completo e accurato della diocesi, non prima di aver prodotto una riflessione, appunto, su *La Visita Pastorale alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II*, la lettera pastorale per la Quaresima 1967¹⁴⁰. Nell'ambito delle ultime visite di quell'anno colpisce il termine 'colloquio', utilizzato da Binni

¹³⁵ *Ivi* 9-10.

¹³⁶ Cfr. *La Campana* 25 (1966), n. 3, 1.

¹³⁷ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 2 (ottobre 1966) 27-30 e *La Campana* 25 (1966), n. 17, 1.

¹³⁸ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1 (gennaio 1967) 19-23.

¹³⁹ Cfr. *ivi* 27-29.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi* 3-18 e *La Campana* 26 (1967), n. 1, 1.

nel decreto rivolto a un parroco di Torre Annunziata, con l'invito a dialogare con i lavoratori¹⁴¹. Quel termine, più sfumato, probabilmente è mutuato dall'enciclica *Ecclesiam Suam*, in cui Paolo VI affronta il tema del confronto, difficile ma necessario, tra la Chiesa e il mondo moderno, tendente all'ateismo.

Un altro particolare che colpisce emerge dalla risposta al questionario per la terza visita pastorale inviato in curia dal parroco di San Biagio di Nola, che descrive la vivida scena della famiglia tradizionale che si va sgretolando con l'incipiente emancipazione femminile:

«In genere il senso del pudore e della dignitosità [sic] si va sempre più smorzando nel popolo; la misura ed il termometro di questa statistica di decadimento e sfacelo morale lo si può constatare nelle stesse donne e ragazze, ché [sic] vanno perdendo non dico solo le virtù cristiane, ma ciò che è l'armonia delle virtù femminili e naturali. Nella casa una volta si abitava con un culto domestico, tanto che si cercava di renderla più accogliente possibile per dimorarvi il maggior tempo possibile; oggi la casa è il meno abitata possibile, sembra che l'atmosfera di essa sia preta di esalazioni insopportabili, e che il suo pavimento, anche lucidato a cera, sia cosperso di spine e triboli; ci si sta il meno possibile. L'unione domestica non è cementata dal vincolo della pace, non regna l'amore reciproco, di carità. I coniugi non danno sempre il buon esempio, la moglie non è del tutto sottomessa al marito; questi non è sempre fedele alla moglie e ligio ai doveri; i figli vogliono emanciparsi sempre più; le ragazze non vogliono sottostare a disciplina: nella frequenza di amicizia vogliono essere emancipate, non vogliono dar conto nemmeno di dove vanno, a che ora escono, e quando si ritirano ecc... ecc...»¹⁴².

¹⁴¹ Cfr. ASDNo, *Fondo Visite Pastorali*, Cartella Visite pastorali Binni, *Verbale di visita pastorale nella Parrocchia di S. Maria del Carmine Torre Annunziata*, in *La 2ª visita pastorale - Parrocchia di S. Maria del Carmine in Torre Annunziata*, 33.

¹⁴² *Ivi*, *La 3ª visita pastorale - Parrocchia di San Biagio in Nola*, 14-15. Parrocchia retta fino a pochi anni fa dai frati francescani conventuali.

La risposta continua, in un crescendo di sconforto, nella descrizione di una società che non si fida più del clero, visto, con una certa superficialità, come ricco in una Chiesa ricca, e quindi non disposta a dare offerte, neppure i più benestanti. Una società in cui serpeggia la contestazione e la critica, viene qui definita come pagana e si aggiunge: «Tale il paese di Giordano Bruno – Freddi alla religione – tutto è interesse, persino il saluto è interesse»¹⁴³, come se l'insigne filosofo nato a Nola avesse un ruolo in questo atteggiamento utilitaristico, che appare invece assai più probabilmente effetto della condizione benestante, sazia, di quella borghesia italiana presa di mira in quegli anni da Pier Paolo Pasolini per la sua grettezza.

I fenomeni di secolarizzazione, inaridimento ideale, morale e culturale, mutazione sociologica e antropologica, sono già in atto da tempo in altri paesi occidentali. Repentinamente esplosi ora in Italia, verranno più tardi fatti oggetto di profonda riflessione, prima dallo stesso Pasolini, dal suo punto di vista laico, in diversi suoi interventi¹⁴⁴, poi negli anni successivi da Pietro Scoppola, da un punto di vista cattolico¹⁴⁵.

Ma a fronte dei fermenti positivi di una famiglia moderna che sta prendendo il posto di quella tradizionale lo sguardo del vescovo Binni, sebbene probabilmente perplesso, rimane benigno e comprensivo, soprattutto verso le giovani generazioni e la loro contestazione. Lo attesta l'atteggiamento piuttosto morbido, soprattutto all'inizio, degli articoli lunghi e approfonditi che troviamo su *La Campana* dedicati alla rivolta giovanile¹⁴⁶ e tendenti a sottolineare le reali incongruenze negli esempi

¹⁴³ *Ivi* 15.

¹⁴⁴ Cfr. PASOLINI P.P., *Scritti corsari*, Milano 2015 e ID. *Lettere luterane*, Torino 2003; RICCARDI, *Governo e "profezia" nel pontificato di Pio XII* cit. 74-75. Sull'approccio materialista dei giovani cfr. pure l'articolo *Questi nostri giovani*, su *La Campana* 26 (1967), n. 10.

¹⁴⁵ SCOPPOLA P., *"La nuova cristianità" perduta*, Roma 2008.

¹⁴⁶ Si parte precocemente su *La Campana* 26 (1967), n. 2, con un articolo piuttosto critico sui capelloni (ma sempre teso al dialogo), ancora sul n. 10, con un intervento dal titolo *Questi nostri giovani*, che mette in luce con estrema lucidità aspetti positivi e negativi della ribellione, poi sul n. 14, con un pezzo diviso in due puntate dal titolo *Figli che pro-*

offerti dagli adulti, l'importanza dell'ascolto e della comprensione, più che la critica verso una minoranza più rumorosa e ribelle che rischia di trascinare gli altri.

7 - Ultimi anni

Nel 1967 viene eretto l'*Istituto di Scienze religiose Duns Scoto*¹⁴⁷, tuttora esistente, mentre l'auspicio da parte del vescovo della creazione di un Istituto Universitario di Magistero, esaudito nel '68¹⁴⁸, privo però dell'avallo ministeriale, dura poco¹⁴⁹. In questi ultimi anni l'attivismo frenetico del presule subisce una battuta d'arresto¹⁵⁰.

Nell'unico bollettino disponibile del 1968, riferito al mese di novembre, è riportata con grande rilievo la discussa e sofferta enciclica *Humanae vitae*, come pure ne *La Campana* di quei mesi¹⁵¹, ove è riportato integralmente il testo e, nella consueta fedeltà granitica, si cerca di difendere nel modo più fermo e più aperto, ma, ancora una volta, senza asperità, la difficile presa di posizione di Paolo VI sulla contraccezione.

testano e, sul numero successivo, col titolo diverso *Una gioventù nell'assurdo*. Nel n. 19, l'editoriale di Natale, a firma di Mercogliano P. si spinge a scrivere: «Dobbiamo ammettere e diciamo con vivo piacere che i nostri giovani sono migliori di noi». Ne *La Campana* 27 (1968), n. 5 viene riportata la presa di posizione equilibrata dei Gruppi giovanili della sezione italiana del Comitato internazionale per la difesa della civiltà cristiana, che critica le autorità, condanna le minoranze violente, esprime solidarietà alle forze dell'ordine e difende la protesta studentesca, invitando alla collaborazione. Ancora nel n. 11 di quell'anno, un pezzo equilibrato dal titolo *La protesta giovanile: un fenomeno da comprendere*. In altri ancora successivi si trova la garbata critica alla protesta perenne e, successivamente, sullo spunto anche di fatti di cronaca, l'accento posto sul bisogno dei giovani di attenzione costante da parte degli adulti (*La Campana* 28 (1969), nn. 7-8).

¹⁴⁷ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* 1 (gennaio 1967) 30-31.

¹⁴⁸ Cfr. *Bollettino diocesano nolano* (novembre 1968) 45-46 e *La Campana* 27 (1968), n. 15, 1.

¹⁴⁹ AVELLA, *Cronaca nolana. Anni Sessanta e Settanta* cit. 39-44.

¹⁵⁰ Mons. De Giulio ha spiegato che Binni soffriva di problemi alla vista che rendevano difficili le sue attività senza il suo aiuto e il segretario, nell'estate del '67, chiese di essere destinato ad altro incarico, non sopportando più la fatica di tener dietro al vescovo, la cui capacità di lavoro era notevole.

¹⁵¹ Cfr. *La Campana* 27 (1968), n. 12.

Nello stesso bollettino Binni prende personalmente posizione rispetto alle turbolenze di quell'anno tormentato:

«Il Concilio Vaticano Secondo mostrò fin dalle prime assemblee quanto profondo fosse il desiderio e quanto slancio apostolico è nascosto nel grembo della Santa Chiesa, come materiale pronto per il ringiovanimento per un prossimo domani più giusto e più cristiano, nel quale confluiscano [sic] tutte le immense speranze che ancora sostengono il mondo del lavoro. E anche questo tormento postconciliare, nel quale il superficiale vede soltanto la scompostezza di alcune resistenze, è lì a testimoniare che meravigliose energie sono già in fermento per un riassetto globale in Cristo Signore. L'odierno travaglio, le intemperanze sconvolgenti, le forti resistenze, le prove e riprove delle arti e della meccanica, formano un groviglio di idee deliranti che vanno però ricomponendosi, sia pure con lentezza, come avviene per ogni conquista morale, in armonia di pensiero, di indagine, in serietà di lavoro, che fanno prevedere non lontano il 'giorno del Signore'. L'altissimo insegnamento di Paolo VI, così preciso, congruente, ammonitore è garanzia di successo, tra il fuoco vanitoso e inconcludente dei novatori petulanti»¹⁵².

Nell'estate del 1970 mons. Binni si ammala. Il 7 gennaio del 1971, a 68 anni, muore a Nola dopo lunga e dura agonia. Le esequie pompose e solenni¹⁵³ chiudono l'esperienza terrena ed episcopale di un presule che si può considerare piano per mentalità ma giovanneo per sensibilità, per l'approccio pastorale e molto umano, a tratti fortemente emotivo, con cui fino all'ultimo ha esortato la Chiesa di Nola a non lasciar cadere l'impegno educativo nei riguardi di bambini, ragazzi e famiglie, facendo prevalere sempre sulla moralità, cui pure dava massima importanza, la sostanza del messaggio evangelico dell'amore per il pros-

¹⁵² *Bollettino diocesano nolano* (novembre 1968) 11-12: *Impegno rinnovato. Programma di attività per l'anno sociale 1968-69*.

¹⁵³ Cfr. AVELLA, *Cronaca nolana. Anni Sessanta e Settanta* cit. 79.

simo. Cosa questa per nulla scontata in un ecclesiastico della sua generazione, come pure la capacità di lasciarsi istruire dai papi con buone dose di duttilità, senza per questo perdere di vista la propria personale impronta pastorale.

SAN LEO DI BOVA O DI AFRICO

ELIA FIORENZA

Università della Calabria

ABSTRACT - Nel periodo normanno, il monaco Leone di Bova/Africo emerse come figura chiave, rappresentando la fusione culturale tra greco e latino in un'epoca di transizione. La mancanza di documenti agiografici lascia la sua vita avvolta nel mistero, ma la tradizione e le reliquie testimoniano la sua importanza. Leo si ritirò in solitudine per condurre una vita di penitenza e carità, producendo pece e convertendola in lumi per aiutare i poveri. La sua esistenza è dibattuta tra l'XI e il XII secolo, ma la sua eredità persiste attraverso monasteri e venerazione popolare. La disputa tra Africo e Bova per la sua origine e reliquie rimane irrisolta, mentre l'iconografia rinascimentale lo ritrae come un uomo di fede e devozione. Il suo culto continua a essere celebrato il 5 maggio, con reliquie divise tra le due città della Calabria ionico reggina.

PAROLE CHIAVE - Santi - Leo di Africo o di Bova - Agiografia - Archeologia Cristiana - Storia del monachesimo calabro.

ABSTRACT - During the Norman period, the monk Leo of Bova/Africo emerged as a key figure, representing the cultural fusion between Greek and Latin in a time of transition. The lack of hagiographic documents leaves his life shrouded in mystery, but tradition and relics testify to his importance. Leo withdrew into solitude to lead a life of penance and charity, producing pitch and converting it into lamps to aid the poor. His existence is debated between the 11th and 12th centuries, but his legacy persists through monasteries and popular veneration. The dispute between Africo and Bova over his origin and relics remains unresolved, while Renaissance iconography portrays him as a man of faith and devotion. His cult continues to be celebrated on May 5th, with relics divided between the two cities of Ionian Reggio Calabria.

KEYWORDS - Calabro - Leo of Africo or of Bova - Hagiography - Christian Archaeology - History of Calabrian Monasticism.

1 - San Leo, cenni biografici

In epoca normanna non mancarono figure di santi che resero onore e gloria alla cultura greca in un periodo di grandi sconvolgimenti, quando l'elemento greco sembrava non avere più futuro, perché soppiantato da quello latino¹. In realtà i Normanni capirono che era opportuno salvaguardare l'elemento greco, in quanto i Greci bizantini dell'Italia meridionale erano portatori di una cultura assai elaborata, di tradizione millenaria, il cui centro restava la Capitale dell'Impero bizantino, ossia Roma/Costantinopoli. Grandi monasteri sorsero ad opera di religiosi, che fecero della Calabria e della Sicilia luoghi di irradiazione di civiltà².

Leo di Bova o di Africo, può essere considerato uno dei rappresentanti più emblematici di questa epoca di passaggio.

In tempo di carestia Leo mutava la pece in pane, poi per sfuggire la gloria mondana se ne andava a Rametta, una località solitaria sopra Messina. Al tramonto della vita terrena, lasciò Rametta e se ne tornò a morire a cinquanta passi dal suo monastero che era a mille passi da Africo.

Non ci è pervenuto alcun scritto agiografico, né altre fonti attendibili intorno alla figura di Leonzio, altrimenti noto come Leo/Leone, santo cui fu tributato un riverente culto in un cenobio nelle regioni aspromontane del Bovese, precisamente presso Africo, quasi certamente Innalzato in dedica all'Annunciazione³. Per conoscere questo monaco abbiamo le reliquie⁴, il culto, i miracoli. Le informazioni sulla sua vita ci vengono dalla tradizione, condensate in una preghiera narrativa, detta *raziuni*, cioè 'orazione' (o anche *canzuna*) di 'Santu Leu'⁵.

¹ Cfr. STRANO G., *Echi storici nei testi agiografici italo-greci di età normanna. Le Vitae di san Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto, di san Bartolomeo da Simeri e di san Cipriano di Calamizzi*, in *Aiônos. Miscellanea di Studi Storici* 17 (2011-2012) 101-141.

² Cfr. JEROMONACO A., *I santi italo-greci dell'Italia meridionale. Epopea spirituale dell'Oriente cristiano*, Patti (Messina) 2004, 87. In appendice: *Profilo storico del monachesimo italo-greco*.

³ Cfr. CASTRIZIO D., *Museo dei santi italo-greci di Staiti*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, 58.

⁴ Il presunto corpo è custodito nella cattedrale di Bova.

Nel 1325 risale la prima attestazione di un eremo dedicato a *S. Leonis di Ufrico*, che conferma il legame tra il santo e Africo⁶.

Fin da giovane si ritirò in una capanna, presso Africo, sulla via di Polsi, dove incidava i tronchi dei pini odorosi dell'Aspromonte, ne ricavava la resina, che, una volta essiccata, trasformava in lumi, per poi venderli a Reghion e a Messina, e distribuire così alla gente bisognosa i soldi ricavati. Il dibattito circa la data della sua esistenza è ancora oggetto di discussioni. Per Daniele Castrizio, è possibile desumere che Leonzio sia nato e vissuto nel XII-XIII secolo, o forse addirittura più tardi: il nome del santo, infatti, ignoto ai più antichi libri liturgici, è per la prima volta segnalato in una postilla marginale accolta nel cosiddetto *Sinassario Lipsiense 1867*, definitivamente compilato, nel 1172, dallo scriba Basilio di Reggio⁸.

⁵ Cfr. MINUTO D., *Profili di santi nella Calabria bizantina*, Reggio Calabria 2002, 80.

⁶ VENDOLA D., *Rationes decimarum italiae nei secoli XIII e XIV - Apulia - Lucania - Calabria*, Biblioteca Apostolica Vaticana - Prima edizione 1939, 252, n. 3543.

⁷ Il *Sinassario* (cod. *Lipsiense* 186), «*egregius quidem et hagiographis maxime utilis*», su cui cfr. DELEHAYE H., *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris)*, Bruxellis 1902, XXXII. Scritto da un Basilio reggino, nel 1172, ha una aggiunta preziosissima al 5 maggio, giacché annota: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος τοῦ Ἀφρικανοῦ (659-660). A. Basile riporta un canto popolare dialettale di Bova in onore di san Leo. Nell'Archivio Storico Arcivescovile di Reggio vi è una copia manoscritta della vita di san Leo: *Compendium Gloriosae et Sanctissimae Vitae et Mortis Sancti Leonis Civis et Patroni Civitatis Bovae*. 1774. Cfr. BASILE A., *San Luca di Bova*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 2/1948, 133-134. L'autore anonimo, di lingua latina, fa riferimento a figure come sant'Agostino, san Bernardo, san Francesco d'Assisi e san Pietro d'Alcantara, inserendo luoghi comuni nel suo panegirico e fornendo poche informazioni specifiche. In particolare, enfatizza la penitenza di san Leo, descritto mentre si inginocchia nell'acqua gelida di un laghetto, utilizzando una pietra come inginocchiatoio. Questo racconto è stato citato da Ferrante nel 1981. Tuttavia, va notato che san Leo non è l'unico santo a praticare la penitenza immerso nell'acqua gelida. Cfr. FERRANTE N., *I santi Italo-greci in Calabria*, Reggio Calabria, 1981, n. 8, 205. Nel Bios di Giovanni Theristis, l'agiografo ricorda che non lontano dal monastero di Bivongi esisteva una grotta dove sgorgava acqua gelida, nella quale il santo si immerse per pregare. Cfr. FIORENZA E., *Alla ricerca delle reliquie di San Giovanni Theristis*, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 24 (2020) 1, 181-208.

Il manoscritto presenta segni di manomissione da parte di una mano successiva, probabilmente risalente al XIII secolo, che ha aggiunto una nota contenente il ricordo:

«[...] del santo padre nostro Leone di Africo»⁹.

Se il suo nome fosse registrato nel 1172, allora dovrebbe aver vissuto nel periodo compreso tra l'XI e il XII secolo. Si ritiene abbia fondato un monastero, forse quello dell'Annunziata presso Africo, di cui divenne egumeno. Questo monastero fu notevolmente arricchito grazie alle generose donazioni dei signori Normanni. Lungo la strada che collega Africo a Polsi si trova una cappella votiva, presumibilmente costruita su un cumulo di pietre noto come la 'Croce di San Leo'. Secondo la tradizione, si dice che egli abbia eretto una croce in quel luogo e vi abbia vissuto per tre anni¹⁰.

Gli storici come Domenico Martire¹¹ e Elia D'Amato¹² indicano la morte di san Leo al 5 maggio del 500, ma secondo quanto affermato da

⁸ Cfr. CASTRIZIO, *Museo dei santi italo-greci di Staiti* cit. 58.

⁹ Cfr. FAENZA P., *Iconografia e testimonianze figurative di San Leo di Africo patrono di Bova*, in *Calabria Sconosciuta*, 32.122 (2009) 71.

¹⁰ RUSSO F., in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 7, Roma 1966, 1179. A questo proposito, Catanea, nel raccontare la vita del santo africano e le sue attività ambigue, descrive che lungo il percorso dei pellegrini che da Africo si dirigono verso Santa Maria di Polsi, a due ore di cammino dalla città, si trova un cumulo di pietre noto come la Croce di san Leo, poiché il santo vi eresse una croce e visse lì per tre anni durante il suo apostolato. Non lontano da questo luogo, c'è un altro cumulo di pietre associato alla tradizione che indica il sito come il laboratorio della resina, dove san Leo preparava la pece in pani da vendere a Messina. I proventi di questo commercio venivano poi distribuiti ai poveri. Cfr. CATANEA A., *In terra di Bova*, Reggio Calabria 1927, 76.

¹¹ Cfr. MARTIRE D., *La Calabria sacra e profana opera del secolo decimosettimo, libro I*, Cosenza 1877, 166-168.

¹² Fra Elia D'Amato, alla voce riguardante la città di Bova, ricorda i «Beati Elia e Leone dell'ordine di San Basilio Magno, rimarchevoli per santità e dottrina, nell'anno 500»: D'AMATO E., *Pantopologia Calabria*, Napoli 1725 [ristampa, trad. italiana di E. A. Mancuso, Cosenza 1980], 47.

Castrizio, questa data dovrebbe essere posticipata poiché il santo visse durante il pieno medioevo, precisamente nell'età normanna.

Nel corso dei secoli, numerosi studiosi si sono dedicati all'agiografia di san Leo, mescolando frammentarie notizie medievali con elementi della tradizione popolare. Tuttavia, sull'origine del santo persiste una singolare disputa tra Africo e Bova: entrambi i centri infatti rivendicano di essere il luogo di nascita di san Leo.

Nel suo trattato *De antiquitate et situ Calabriae*, Gabriele Barrio, scrivendo della città di Bova e dei suoi villaggi, fa memoria del seguente fatto:

«[...] in questo territorio c'è il villaggio di Africo, del quale fu il beato Leone, monaco di S. Basilio, il cui corpo giace a Bova nella chiesa episcopale. Celebrano il suo giorno festivo il 13 maggio»¹³.

Anche Marafioti, nel suo lavoro sulle persone illustri, nelle sue *Chronache e antichità di Calabria*, aveva dedicato attenzione al santo dell'Aspromonte:

«[...] È stato ancora nativo cittadino di Bova, ovvero secondo, ch'ad alcuni piacque, d'un suo casale detto Africo S. Leone monaco dell'ordine di S. Basilio, il cui santo corpo si riposa nella chiesa vescovale di Bova, la festività del quale costuma fare alli cinque di maggio. In tutti questi convicini luoghi si parla comunemente in lingua greca, e in lingua greca si celebra la Santa Messa, e si ministrano gli altri sacramenti. Abbonda questa città oltre 'l vino, e l'olio perferrissimo di deliciose selve attissime a diverse forti di caccia. In questo suo territorio un solo casale si ritrova chiamato Africo»¹⁴.

¹³ BARRIO G., *Antichità e luoghi della Calabria*, traduzione italiana di E. A. Mancuso, Cosenza 1979, 349.

¹⁴ MARAFIOTI G., *Chronache e antichità di Calabria*, Padova 1601 [ristampa anastatica Bologna 1981], 155.

I Bollandisti negli *Acta Sanctorum*, al *Die quinta Maji*, annotano:

«De Sancto Leone, Monacho Ordinis S. Basilii, Bovae in Calabria inferiore'. Ferdinandus Ughellus tomo IX Italiae sacrae, acturus de Episcopis Bovensibus, inter alia praefatur ista: Bova Mediterranea, est inferioris Calabriae antiqua civitas, sita in monte editissimo, praeruptis saxis undique vallata, quinto a freto millario, habitata familis plus minus quadringentis, Est autem Bovensis civitas, cum vicino pago Africo Comitatus titulo, Archiepiscopo Rhegino in temporalibus subjecta. Ritu Graeco in sacris usi sunt usque ad Gregorii XIII Pontificatum. Hic asservatur corpus B. Leonis, monachi S. Basilii ex Africo pago: eujus festum agunt tertio Nonas Maji. Quae fere eadem de S. Leone habet Hieronymus Marafioti lib. 2 *Cronici Calabriae* folio 155. Quae sic exornat Ferrarius in Catalogo Sanctorum Italiae ad hunc diem V Maji. Leo in Calabria ulteriore, in qua Brutii populi sunt, in agro Bovensi natus pieque a parentibus educatus, adolescens ordinem S. Basilii ingreditur, in quo eam vitae normam secutus est, et multam sanctitatis laudem sit adeptus, miraculis et vivens et mortuus coruscans: ob quae non mediocrem apud suos cives venerationem obtinuit. Corpus ejus Bovae in templo Cathedrali honorifice conditum hac die praecipue colitur. Haec Ferrarius, qui eumdem interum celebrat in Catalogo generali Sanctorum, citatis tabulis Bovensis. Miminit de eo et Paulus Regius de Sancti regni Napolitani. Reliquia later; neque spes est plura oblitendi, nisi forte alicubi asservatur Vita Graece scripta: quam qui nobis submiserit, inserendam supplemento hujus mensis, bene de Sancto bene de opere nostro, totaque posteritate merebitur»¹⁵.

P. Giovanni Fiore da Cropani, nel secondo volume de *Della Calabria Illustrata*, presenta informazioni riguardanti il santo monaco dell'Aspromonte:

¹⁵ *Acta Sanctorum, Maii*, II, Venezia 1738, 49. *Editio novissima*, curante J. Carnandet, Parisiis [poi] Bruxellis 1863-1940.

«[...] Portò alla luce questo santo un villaggio detto Africo, presso Bova. Si esercitò nel ministero della pece, così che del prezzo delle sue fatiche n'alimentava i poverelli. Sovente digiunava con tal legge, che il sopravanzo lo dispensava a' mendichi; e tuttavia desideroso di maggior penitenza, per estinguere le sete bene spesso si tuffava ignudo nelle acque, quando queste erano aggiacciate. Ma conoscendo la vita del secolo esser molto perigliosa, perciò, per mettersi in luogo di sicurezza vestì l'abito di S. Basilio, nella qual religione avvegnachè novizio poté essere maestro di molti. Risponde con la luce di molti miracoli, singolarmente in restituire la favella a' muti, a volargli in pugno gli uccelli, al fine di prendervi il necessario alimento. Ma fu singolare quanto egli operò di quelli tempi per servizio della suddetta città di Bova; quando questa aggravata dalla numerazione de' fuochi, qual si portava molta spesa, il santo in forma viva di monaco basiliano si presentò al vicerè del Regno, e si bene difese l'aggravio, che riportò il favorevole disgravio. Le sue reliquie si conservano con molta divozione nella suddetta città di Bova in un magnifico tempio dedicato al suo nome; e con molta pompa si riveriscono ogni anno da quei popoli, come di protettore, li 5 maggio»¹⁶.

Il brano riporta una narrazione agiografica del santo monaco, descrivendolo come una figura virtuosa e generosa che dedicava la propria vita al servizio degli altri. Si menziona il suo lavoro nella produzione di pece, con cui sosteneva i poveri, e la sua pratica di penitenza, che includeva digiuni e immersioni in acque gelide. Il racconto include anche miracoli attribuiti a lui, come il recupero della parola per i muti e la capacità di attrarre gli uccelli per procurarsi il cibo. Viene enfatizzato il suo ruolo nel difendere la città di Bova da un onere fiscale e ottenere un sollievo dall'autorità regnante. Le sue reliquie sono descritte come oggetto di grande venerazione e sono conservate in un tempio dedicato a lui nella stessa città. In generale, questo brano agio-

¹⁶ FIORE DA CROPANI G., *Della Calabria Illustrata*, Tomo II, (a cura di U. NISTICÒ), Soveria Mannelli 2000, 134.

grafico offre un'immagine idealizzata e mitica del santo, con elementi di devozione popolare e leggende miracolose.

Nel manoscritto del sac. Domenico Martire, custodito presso l'Archivio di Stato di Cosenza e pubblicato nel 1877 dalla tipografia Migliaccio, si riafferma che Leone di Bova, nato da umili genitori:

«[...] nel secolo egli si pose al lavoro della pece, che ivi far si costuma, e mentre faticava con le braccia, non istava la bocca oziosa, ma recitava preci a Dio, ed a lui rivolta la mente. Quando i compagni mangiavano, egli da parte ritiratosi, ginocchione orava, e molto più la notte, dormendo sol per bisogno preciso del corpo. Né di ciò solamente contento, s'affliggeva e travagliava il corpo, buttandosi dentro ad un lago (oggi si mostra) e in esso dimorava, quanto poteva. Le mercedi delle sue fatiche dispensava ai poveri. Vestitosi poscia monaco di S. Basilio, fè maggiori progressi e miracoli, anche morto. Stette per alcun tempo in campagna sotto capanne: e di poi fabbricò il Monastero (ora ridotto in Commenda, rimanendo la Chiesa sola col titolo di S. Leo); e quando si cibava, la porzione del suo pane lo dava agli uccelli, che da sè andavano sopra le mani. Riposò nel Signore ai 5 di maggio. Il corpo giace sepolto in quella Cattedrale, ed è della Città protettore»¹⁷.

Antonio Catanea, nella prima metà del Novecento, scrive:

«[...] Questo Santo nacque da poveri genitori in Bova; così afferma la costante tradizione e così riportano Fiore, Marafioti e Ferraro; ciò osta però l'asserzione di Barrio e Ughelli i quali ingannati dal fatto che S. Leone visse sempre in territorio di Africo lo dicono nativo di quel luogo»¹⁸.

¹⁷ ARCHIVIO DI STATO DI COSENZA, Manoscritto ff. 385 e 386. Cfr. MARTIRE, *La Calabria sacra e profana* cit. 166-167.

¹⁸ CATANEA, *In terra di Bova* cit. 136.

Leone Callea nel suo *Bova, un genocidio grecanico incompiuto* afferma che Leo era un:

«patrizio della città di Bova, uomo esemplare e tutto dedito alla penitenza e ad opere di bene nei confronti della gente della città e del circondario».

Egli cerca di smentire la presunta nascita di Leo in Africo, sostenendo – erroneamente – che:

«il monaco santo nacque e visse cinque secoli prima della fondazione di Africo, che si affaccia come esistente solo nel secolo X sulla spinta di fuga delle incursioni saracene; al contrario san Leo preesistette di cinque secoli, essendo vissuto nel secolo V»¹⁹.

Diversa è la posizione degli africesi secondo i quali san Leo nacque e visse nel loro paese.

Bruno Margariti²⁰, Bruno Sodaro²¹, Maffeo Pretto²² sono unanimi sul fatto che Leo sia nato e vissuto nel territorio di Africo.

2 - Il monastero di San Leo

Dalle informazioni frammentarie e spesso contraddittorie emerge la probabile esistenza del monastero di San Leo tra Bova e Africo. Sebbene tradizionalmente datato al IV-V secolo, è più plausibile attribuirlo al periodo normanno, considerando che le fonti più affidabili sulla vita del santo risalgono ai secoli XI-XII.

La prima menzione del monastero di San Leo è documentata in un atto del 1310-1311, pubblicato da padre Francesco Russo nel *Regesto Vaticano per la Calabria*:

¹⁹ CALLEA L., *Bova, un genocidio grecanico incompiuto*, Roma s.d. (ma tra il 1981 e il 1985), 88.

²⁰ Cfr. MARGARITI B., *Chiesa Santa Maria di Tridetti in Ambiente*, Ardore Marina (Reggio Calabria) 1991.

²¹ Cfr. SODARO B., *Santi e Beati in Calabria*, Rosarno (Reggio Calabria) 1996, 240.

²² Cfr. PRETTO M., *Santi e santità nella pietà popolare in Calabria*, Cosenza 1993, 120.

«[...] Domenico, abbate del monastero di S. Leone e del medesimo ordine pagò tarì due, gr. sei»²³.

Altre due notizie sono rintracciabili in un documento del 23 aprile 1324:

«[...] Fr. Giacomo dell'abazia di S. Leo(ne) di Africo, tarì tre, gr. otto»²⁴.

E in un foglio del 1325:

«Giacomo dell'abazia di S. Leo(ne) di Africo, tarì quattro, gr. quattro»²⁵.

Per questo monastero²⁶ si può affermare che esso fu fondato da san Leone di Africo o di Bova, santificato nell'ambito della religiosità greco-bizantina.

Le notizie documentarie riguardanti il monastero di Africo riemergono in un documento datato 27 ottobre 1427, indirizzato all'Abate del Monastero di Santa Maria de' Tridetti²⁷, situato nella diocesi di Bova. In questo documento viene impartito un ordine o una disposizione relativa al monastero africese:

«di unire ed anettere al monastero di Santa Maria fuori dalle mura della città di Bova dell'Ordine di S. Basilio, alla quale presiede l'abate Isaia, le chiese di S. Michele fuori le predette mura e delle monache di S. Maria della Candelora, nella quale risiede una sola monaca, e di S.

²³ RUSSO F., *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. 1, n. 1808, Roma 1979, 220.

²⁴ *Idem*, n. 3716 cit. 299.

²⁵ *Ibidem*, n. 4623 cit. 329.

²⁶ Cfr. CATANEA, *In terra di Bova* cit. 75-78.

²⁷ La chiesa di Santa Maria dei Tridetti, ridotta allo stato di rudere e soggetta a interventi di restauro disastrosi, è situata in una valle ai margini della fiumara nel territorio comunale di Staiti (Reggio Calabria). Riguardo alla sua cronologia, si colloca tra la fine dell'XI e i primi anni del XII secolo. Cfr. CUTERI F.A., (a cura di), *Percorsi nella Calabria bizantina e normanna*, Roma 2009, 106.

Leo(ne) di Africo, monastero dell'ordine di S. Basilio della diocesi di Bova e di altri monasteri dello stesso ordine, tra i quali anche il predetto Monastero di S. Maria che è povero e abbandonato»²⁸.

Il 24 giugno 1430 viene disposto che il Monastero di San Leo, unitamente ai monasteri di

«S. Michele Arcangelo fuori le mura di Bova e di S. Maria della Candelora siano uniti al monastero dell'abbazia detta di Santa Maria di Terreto dello stesso ordine e della stessa diocesi»²⁹.

Il cardinale Antonio Carafa, il 30 settembre 1567 ordina:

«si provveda alla chiesa di S. Leo di Africo della diocesi di Bova resasi vacante per la morte di Lorenzo Gatto, defunto nel mese corrente di settembre»³⁰.

Se ne ha un'ultima notizia il 26 giugno 1582:

«con Antonio Ruiz provveda alla chiesa di S. Leo di Africo della diocesi di Bova, resasi vacante per le dimissioni di Antonio, dato in S. Maria in Via Lata della diaconia del Cardinale Carafa»³¹.

Martire approfondisce la questione annotando che:

«qui si ha per tradizione antica il Monastero, in cui abitò S. Leo d'Africo è quello sotto il titolo dell'Annunziata nel territorio di detto Ca-

²⁸ RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. 2, n. 9803, cit. 193.

²⁹ *Idem*, n. 9929 cit. 205.

³⁰ *Ibidem*, vol. 4 n. 21825 cit. 423.

³¹ Si tratta della basilica di Santa Maria in Via Lata – oggi via del Corso a Roma – una delle quattro diaconie palatine i cui cardinali assistevano il papa nelle celebrazioni liturgiche. Cfr. RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. 5, n. 23416 cit. 85.

sale, distante un miglio e mezzo, e dodici dalla Città di Bova, situato nella pianura. Ed al presente altro non si vede di tal Monastero, che un quarto intero, consistente in molte celle in filo, ma in piana terra con altre stanze abitate da Romiti, due ci sterne, ed altre fabbriche dirute, confinante era la Chiesa, la quale fu riedificata anni sono, ed è stata unita ad altra Chiesa della medesima contrada, oggidì aggregate al Capitolo di Bova sotto il titolo di S. Leone. Come per relazione di detto moderno Vescovo Contestabile. Ai 5 di maggio – così vedesi scritto nel moderno Calendario basiliano, dove si pone vivente circa l'anno 500, e sarebbe de' primi Santi di tal Ordine nella Calabria dopo S. Gerasimo»³².

Attualmente, dell'antico monastero rimane soltanto una piccola chiesa rettangolare, dalle dimensioni di 12,50 metri per 6 metri e alta 3 metri³³, costruita in pietra e mattoni a secco. Questa chiesa si trova nella località di Mingioia³⁴, dove da secoli gli abitanti di Africo si recano in pellegrinaggio il 5 maggio.

Questa chiesa parrocchiale dispone di nove campane, delle quali sei si presumono di valore artistico. Dette campane in numero di quattro si trovano nel campanile della chiesa arcipretale, le altre due a San Leo e tre sono fuori uso. Le tre fuori uso non presentano iscrizioni e fregi decorativi. Pesano in media kg quaranta (tutte e tre). Le altre presentano le seguenti iscrizioni:

1. AD 1780 Frances Paolo Olita da Vignola F. È fregiata con stemmi;
2. San Rocco di Africo, Andrea di Stilo Procuratore MDC. Ha la figura di san Rocco;
3. MDLXXXI ha la figura della Madonna col Bambino e la luna di sotto;

³² MARTIRE, *La Calabria sacra e profana* cit. 168.

³³ Cfr. MINUTO D., *Catalogo dei monasteri e dei luoghi di culto tra Reggio Calabria e Locri*, Roma 1977, 232-233.

³⁴ Il termine *Mingioia* nel dialetto africese ha il significato di 'nicchia, grotta di un santo'.

4. La Università di Africo MDCXXII. Ha la figura di S. Nicola.

Le dette quattro campane si trovano nella chiesa arcipretale e pesano circa un quintale. Tre hanno suono pieno e dolce ed una vivace e brillante³⁵.

A San Leo:

1. Universitas Urti A.D. MDCVIII ha la figura della Madonna col Bambino;

2. MDXCVII. Questa campana per la chiesa della Nunziata di Africo Fra Pietro Heremita fatto r i c v. Ha la figura della Madonna col Bambino. Le dette due campane che si trovano a S. Leo hanno suono piano e dolce. Pesano circa quaranta chilogrammi. Africo 17.08.1942³⁶.

È plausibile che la chiesa sia sorta sui resti dell'antico monastero greco dell'Annunziata, ipoteticamente il luogo in cui fu compilato nel 964 il lezionario attualmente custodito alla Laurenziana di Firenze. La struttura della chiesa è rettangolare, orientata verso est, con dimensioni di circa 12,50 metri per 6 metri, ed è realizzata in pietra e mattoni a secco. La facciata presenta un piccolo campanile su cui si ergono due campane datate rispettivamente al 1609 e al 1635.

Attualmente l'esterno della chiesa si presenta con uno stile architettonico semplice e rustico, tipico delle costruzioni rurali e strettamente legato al territorio circostante. L'edificio è caratterizzato dall'uso della pietra locale come materiale principale, che conferisce alla struttura un aspetto robusto e armonico, integrandola perfettamente nel paesaggio naturale. Le murature in pietra a vista, con malta appena percettibile, esprimono la solidità della costruzione e l'intento funzionale delle chiese di epoca e contesto simili, in cui l'essenzialità era prioritaria rispetto alla decorazione.

³⁵ Lettera del sac. Giovanni Stilo, datata 17-8-1942: PALAMARA B., *Africo dalle origini ai nostri giorni, una storia millenaria*, Ardore Marina 2003, 149-151.

³⁶ LA CAVA E., *San Leo. Storia e fede*, Reggio Calabria 1985, 65.

La facciata, a capanna e di proporzioni simmetriche, è strutturata con linee semplici e pulite. L'ingresso centrale è incorniciato da un portale in pietra lavorata e sormontato da un architrave. Al di sopra del portale si trova una piccola finestra ad arco che, oltre a contribuire all'illuminazione naturale dell'interno, aggiunge un dettaglio decorativo essenziale. Gli inserti in laterizio rosso, visibili nelle cornici della finestra e nel timpano, creano un leggero contrasto cromatico con la pietra grezza, e tracciano le linee architettoniche principali conferendo alla facciata un aspetto più articolato.

Un elemento distintivo della chiesa è il piccolo campanile a vela, situato sul lato destro della facciata. Esso è composto da due arcate che ospitano le campane, integrate nella muratura in pietra, in continuità con il resto dell'edificio. Il campanile a vela è una caratteristica comune nelle chiese di modeste dimensioni, progettato per essere semplice ed essenziale, senza compromettere la funzione simbolica e liturgica.

Il tetto, a doppia falda, è rivestito con tegole in cotto disposte in modo irregolare, tipiche delle costruzioni tradizionali. La pendenza del tetto è stata progettata per garantire il deflusso efficace delle acque piovane, un accorgimento pratico essenziale per preservare la struttura nel tempo. L'asimmetria creata dal campanile rispetto alla facciata principale aggiunge un carattere unico alla struttura, conferendole un aspetto autentico e non forzatamente formale.

Le dimensioni ridotte della chiesa conferiscono una funzione destinata alla piccola comunità locale, tipica delle cappelle rurali.

L'interno della chiesetta, inoltre, presenta caratteristiche architettoniche semplici e tradizionali, tipiche di edifici sacri situati in contesti rurali. La struttura è contraddistinta da un tetto a doppia falda con travi di legno a vista, che includono tiranti e arcarecci.

L'ambiente interno, raccolto e modesto, è arredato con banchi di legno disposti in file parallele, che indicano una funzione liturgica essenziale. Le pareti bianche, intonacate e prive di decorazioni elaborate, accentuano questa semplicità. La decorazione si limita alla presenza di icone contemporanee appese alle pareti laterali, posizionate in maniera simmetrica.

L'altare, situato al centro, costituisce il fulcro visivo dello spazio. È caratterizzato da una nicchia ad arco che ospita la statua di San Leo. La nicchia è evidenziata da una tonalità calda, che interrompe la monocromia delle pareti bianche e dona un tocco di calore all'ambiente.

Il pavimento, realizzato in materiali locali, rispecchia la volontà di privilegiare funzionalità e durabilità, mantenendo al contempo un forte legame con l'aspro territorio circostante.

3 - L'iconografia

Dal punto di vista della storia dell'iconografia di san Leo, emerge un fenomeno singolare: nei luoghi in cui si è sviluppata una vasta e ininterrotta venerazione popolare nei suoi confronti, osserviamo la completa assenza di immagini medievali che lo ritraggano. Manca del tutto una rappresentazione 'originale' del santo aspromontano, con le immagini più note risalenti all'età rinascimentale.

Nelle raffigurazioni rinascimentali, san Leo è comunemente rappresentato come un egumeno con barba e capelli incolti, figura segnata da digiuni e penitenze. Indossa uno *σιτάριον* ornato da un lungo *ἐπιτραχήλιον* senza particolari decorazioni. In una mano tiene una palla di pece e nell'altra un'ascia, talvolta poggiata su un albero. Questi attributi iconografici richiamano il suo lavoro di 'picaro'³⁷ svolto a scopi caritatevoli.

Nel territorio delle diocesi di Reggio Calabria-Bova e Locri-Gerace, si trovano due statue di marmo raffiguranti san Leo, due busti reliquiari contenenti le reliquie del santo, due vare utilizzate durante le processioni religiose, e si celebrano due festeggiamenti distinti: il 5 maggio per i residenti di Bova e il 12 maggio per quelli di Africo³⁸.

³⁷ Il termine *picaro* indica colui che lavora la pece ricavata dalla resina dagli alberi di pino.

³⁸ Il 12 maggio di ogni anno la cittadina di Africo festeggia san Leo verso cui si rivolge così: "*mbiatu cu a Santu Leu s'arraccumanda / ca lu so jornu la festa seria*" (traduzione dal dialetto africano: *Beato chi si raccomanda a san Leo, che il suo giorno è la festa seria*). Per approfondire si veda: P. FAENZA, *Il busto reliquiario di San Leo a Bova. Tecniche e stile, riutilizzi e aggiunte, adattamenti iconografici*, in *Esperide*, 12 (2019), nn. 23-24, 162-176.

La statua custodita nella chiesa di Africo raffigura il santo con la cocolla e tiene nella mano sinistra una palla di pece e nella destra una scure. Accanto ai suoi piedi, accanto alla testa di un angioletto, si trova l'iscrizione: 'Sanctus Leo/ Aprico 1635'.

Sull'altare, consacrato nel 1755, è posta la statua in marmo bianco di san Leo, che regge una scure nella mano sinistra e una palla di pece nella destra. Realizzata nel 1582, è considerata il capolavoro di Rinaldo Bonanno. L'attribuzione del San Leo di Bova a Bonanno è stata proposta per la prima volta da Giorgio Leone³⁹.

La statua si conforma allo stile manierista, caratterizzato da un movimento chiasmico che procede dal basso verso l'alto. La brusca torsione del capo rispetto al resto del corpo crea una disarticolazione della figura, conferendole un'imponente e monumentale presenza. Il volto del santo è austero, quasi classico, mentre la sua ampia e fluida tunica non nasconde le generose forme sottostanti. La base è realizzata in marmo e presenta figurazioni a bassorilievo.

La statua collocata sull'altare maggiore della chiesa di Bova, che coincide con il santuario omonimo, rappresenta un'opera di grande rilevanza storica e artistica. L'iscrizione presente sullo scannello della statua indica come committenti l'arcivescovo di Reggio, Gaspare del Fosso, il vescovo della diocesi di Bova, Marcello Franco, e i sindaci del borgo contemporanei alla realizzazione dell'opera, tra i quali è leggibile solo il nome di Nicodemo Alagna. La datazione della scultura, sebbene non completamente chiara a causa del deterioramento della scritta, si colloca tra il 1582 e il 1584. Questa discrepanza è stata interpretata in modo diverso dagli studiosi, con Frangipane che propone il 1584 come data definitiva.

³⁹ Cfr. LEONE G., *Culto e iconografia dei santi italo-greci nell'area reggina durante la Controriforma*, in *Sacre visioni. Il patrimonio figurativo nella provincia di Reggio Calabria (XVI-XVII secolo)* (a cura di R. M. CAGLIOSTRO, C. NOSTRO, M. T. SORRENTI), Roma 1999, 63; Roma 1999, 63; DE MARCO M., *Dal primo Rinascimento all'ultima maniera. Marmi del Cinquecento nella provincia di Reggio Calabria*, Lamezia Terme (Catanzaro) 2010, 308-311.

L'attribuzione della statua è stata ricondotta con ragionevole certezza a Rainaldo Bonanno, scultore di formazione fiorentina che apprese l'arte dal Montanini e si trasferì nel 1564 a Messina, dove collaborò con il celebre scultore Andrea Calamech. L'ipotesi attributiva è avvalorata dal confronto stilistico con altre opere di Bonanno, in particolare con la statua della Vergine con Bambino, situata sull'altare maggiore della Cattedrale dell'Isodia di Bova. Questa scultura, datata 1584, riporta sul bordo destro dello scannello l'iscrizione del nome dell'artista, «REINALDUS BONANNO», confermando con certezza l'autore dell'opera e fornendo un parametro di confronto per le altre attribuzioni⁴⁰.

La scultura dell'altare maggiore della chiesa di Bova condivide con la Vergine con Bambino un'eleganza compositiva e una cura dei dettagli che suggeriscono la mano di Bonanno. In particolare, la posa delle figure e il trattamento dei drappaggi riflettono la sintesi tra idealizzazione classica e naturalismo tipica del suo stile.

Questa attribuzione non solo conferma il ruolo centrale di Rainaldo Bonanno nella produzione artistica dell'Italia meridionale del tardo Cinquecento, ma testimonia anche l'importanza della committenza ecclesiastica dell'epoca. L'intervento di figure di spicco come l'arcivescovo di Reggio e il vescovo di Bova, insieme ai rappresentanti del potere civile, sottolinea il valore simbolico e politico di tali opere, destinate a rafforzare l'identità religiosa e culturale del territorio.

4 - Le reliquie

San Leo è il patrono sia di Africo che di Bova, e compatrono dell'arcidiocesi metropolitana reggina. Successivamente, la comunità cristiana di Bova prelevò le reliquie per custodirle nella propria chiesa cattedrale, lasciando ad Africo solo un frammento di osso, presumibilmente appartenente alla mano del santo. Questo frammento è oggi conservato nella chiesa del Santissimo Salvatore ad Africo Nuovo, all'interno di un

⁴⁰ FAENZA, *Iconografia e testimonianze* cit. 72.

reliquiario risalente al 1739, realizzato in argento sbalzato e cesellato da un'officina siciliana.

Le altre reliquie di san Leo sono conservate a Bova all'interno di un'urna d'argento, la quale fu commissionata a Napoli nel 1855 da Antonio Marzano. Questa cassa in argento è coronata da un busto sempre in argento che ritrae il santo, opera realizzata da abili artigiani messinesi nel 1635⁴¹.

La disputa per le reliquie di san Leo, utilizzate anche per esorcismi, tra gli abitanti di Bova e Africo, continua da secoli. Una tradizione locale tramandata di generazione in generazione narra che il corpo di san Leo fu originariamente sepolto ad Africo. Tuttavia, in una data imprecisata, forse in seguito a una calamità naturale come un'alluvione o un terremoto, i cittadini di Bova prelevarono le reliquie per custodirle nella propria città, lasciando ad Africo solamente una piccola parte del dito del santo.

Per ribadire il loro diritto a custodire le reliquie, i Bovesi narrano di

⁴¹ L'analisi storico-artistica del busto dedicato all'eremita evidenzia un contesto culturale e religioso strettamente connesso a ricorrenze liturgiche e celebrazioni eortologiche. In particolare, si ipotizza che la commissione del busto possa essere stata legata a una ricorrenza specifica, data la contemporanea realizzazione, nel 1635, di altre opere dedicate alla figura dell'eremita. Tra queste, emerge la scultura marmorea collocata nella chiesa di San Leo, nei pressi di Africo Vecchio, attribuita a maestranze locali che mostrano ancora legami con le influenze artistiche di Andrea Calamech e Giuseppe Bottone. Questo dato sottolinea l'interazione tra tradizione locale e influenze stilistiche più ampie, riconducibili alla scuola manierista attiva in Sicilia durante il Seicento. Un passo decisivo nello studio del busto si verificò nel 2011, durante il suo restauro, che fornì nuove informazioni di rilievo. Il restauro, presentato durante la Giornata di Studi Il restauro degli argenti, organizzata a Roma presso il refettorio borrominiano della chiesa di Santa Maria della Vallicella, consentì di approfondire aspetti tecnici e storici dell'opera. Durante lo smontaggio degli elementi in argento, furono identificati ulteriori dettagli significativi, tra cui due bolli consolari messinesi che arricchiscono la conoscenza sulla sua produzione. Uno dei bolli, impresso sull'aureola, era già noto e associato all'autore principale del busto, l'argentiere Santo Casella. L'altro bollo, individuato sul bordo della scure, riportava le sigle «NT, PAS», che sono state attribuite ad Antonio Pascalino, un argentiere documentato in Sicilia nella seconda metà del XVII secolo. Cfr. FAENZA, *Il busto reliquiario* cit. 164.

un intervento miracoloso e risolutivo di san Leo a favore del popolo. Dopo il terremoto del 1659, Bova si trovava in gravi difficoltà finanziarie, incapace di saldare i debiti con il fisco. Le autorità a Madrid stavano considerando l'invio dei cittadini sulle galere iberiche come punizione. Tuttavia, per proteggere i grecanici da questa terribile sorte, san Leo apparve in sogno al re di Spagna, convincendolo ad adottare una forma di condono fiscale.

Dopo secoli di controversie, nel 1951 una parte delle reliquie di san Leo fu restituita ad Africo Vecchio. Purtroppo, nello stesso anno, tra il 14 e il 18 ottobre, il paese fu colpito da una violenta alluvione, devastandolo completamente. La popolazione fu evacuata e temporaneamente ospitata nelle scuole elementari di Bova, per poi essere trasferita a Gambarie e successivamente distribuita in vari altri comuni della provincia, tra cui Reggio di Calabria, Bova Marina e Palmi.

Non è possibile determinare con precisione da quanto tempo le reliquie di san Leo siano state sepolte nella chiesa di Bova. Tuttavia, è certo che nel corso dei secoli i vari vescovi delle diocesi di Reggio Calabria e Bova hanno manifestato interesse per il riconoscimento e la conservazione delle ossa del santo.

Nei documenti dell'Archivio Storico Diocesano sono conservati i seguenti atti relativi alle sante reliquie di san Leo monaco.

(1) Bolla di monsignor Giuseppe Martini sulla esibizione delle reliquie di san Leone protettore conservate nella Cattedrale di Bova, 1793 maggio 5⁴² (di seguito da noi trascritta dall'originale):

«Josephus Martini Dei, et Apostolicae sedis gratia Episcopus Bovensis Universis, et singulis praesentes Nostras Authenticas literas inspecturis, fidem facimus, atque testamur, quatenus exhibitis sacris Reliquiis Divi Leonis confessoris huius civitatis Boven praecipui Protectoris, collocatis

⁴² ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI REGGIO CALABRIA-BOVA [d'ora in poi ASDRCB], Mons. Giuseppe Martini, b. 1 fasc. 1a.

in Ecclesia eiusdem Sancti, et proprie in Cappella existente [...] Ecclesia, cancellis ferreis quatuor clavibus diversis clausis, quarum una existit paenes Nos, altera paenes Thesaurarium Nostrae Cathedralis Ecclesiae, altera paenes Majorum Syndicum, et ultima paenes Procuratorem dictae Ecclesiae, cujus festivitas celebratur tertiae Nonas Maij, sitis, et positis in arca lignea deargentata quatuor cristallis circumdata a quatuor lateribus, literis authenticis, et sigillo nostrorum Praedecessorum munitis recognovimus, videlicet. Caput, brachiae, et alia multa ossa dicti Divi Leonis, quae reverenter extraximus, et denuo in eadem Arca omni reverentia, et devotione reposuimus, et collocavimus, bene clausae, et victa serica coloris rubri obscripta, nostris duobus sigillis in cera rubra hispanica impraessis munitimus, cum facultate exponendi publicae Christifidelium adorationi. In quorum fidem has literas Nostram manu subscriptas, Nostro personale sigillo munitas per infrascriptum Nostrum Secretarium expediri mandavimus. Datum Bovae ex aedibus Nostra residentia die quinta mensis Maij anni mille[simi]septingentesimionagesimitertii Josephus Episcopus Bovensis Dominicus Parochus Gentile Cancellarius secretarius ff.».

(2) Minuta circa la custodia delle reliquie di san Leone, 1916 maggio 6⁴³ (di seguito da noi trascritta dall'originale):

«Paulus Albera Dei et Apostolicae sedis gratia Episcopus Bovensis. Ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei et ad cultum Divini Leonis, huius civitatis Boven praecipui Protectoris fidem facimus atque testamur. Nos, cum ex quattuor cristallis, quae circustant aream ligneam, in qua repositae sunt reliquiae Divi Leonis, a loco demissa confirmare et intus aream reformare volentes, simul eas recognoscere studuimus. Ad instantibus reverendissimi canonici Joanne Dieni et Paschalis Natoli, huius Cathedralis Ecclesiae altero archipresbitero, altero cantore, recognovimus reliquias, et ossa eadem ac praedecessores nostris in litteris authenticis inclusis praesignarunt, esse talia conferimus. Quapropter

⁴³ ASDRCB, Curia Bova-Atti e corrispondenza, b. 5 fasc. 34e.

et veras reliquas in area denuo inclusas et nostris sigillis subsignatas cultui fidelium exponendas mandavimus et mandamur. Datum Bovae die sexta maji anno millesimo noningentesimo decimo sexto».

(3) Richiesta esposizione reliquie, XX secolo⁴⁴ (di seguito da noi trascritta dall'originale):

«L'anno 1947 il giorno 31 marzo (Lunedì Santo) la mattina verso le ore 9 si presentano un gruppo di fedeli di Bova Marina e Bova Superiore, circa un centinaio, i quali espressero al Procuratore Sig. Mesiani Carmelo e al Rettore del Santuario Can. Mesiani Francesco, il vivo desiderio di un'esposizione delle S. Reliquie del Santo Protettore S. Leo, con speciali preghiere per ottenere la pioggia tanto necessaria alle messi assetate da circa due mesi. Difatti sino a tal giorno si contavano ormai quasi due mesi di siccità, che dal primo del mese di febbraio sono al 10 aprile compreso. Alle insistenze dei postulanti il Rettore del Santuario fece un po di resistenza specie perché erano in corso le funzioni della Settimana Santa. Finalmente annuì di accontentarli promettendo loro di fare l'esposizione delle S. Reliquie, dopo la S. Pasqua, e dopo aver ottenuto il beneplacito del Vescovo del tempo. S. E. Mons. Antonio Lanza, arcivescovo di Reggio Cal. e Vescovo di Bova. E poiché urgeva ottenere subito l'assenso del Vescovo e considerato che per il tramite festale non era possibile ottenere a tempo opportuno il permesso dell'ordinario, così il giorno seguente, Martedì Santo, 1° aprile il Rettore del Santuario Can. Mesiani Francesco si recò urgentemente a Reggio Cal., partendo da Bova Sup. poco dopo la mezzanotte per raggiungere il treno che passava dalla stradina di Bova M. alle ore 5,10, ora locale. Il Rettore esposto il caso all'ordinario, questi annuì senz'altro, concedendo al medesimo Rettore la facoltà di eseguire liberamente tutto ciò che riteneva opportuno. Ritornato in sede la sera dello stesso giorno, il Rettore comunicò agli interessati il nulla-osta dell'ordinario dando piena soddisfazione negli animi. Si stabilì quindi

⁴⁴ ASDRCB, Curia Bova-Clero, b. 10 fasc. 36j.

l'esposizione delle S. Reliquie il lunedì dopo la Pasqua e difatti la mattina di detto giorno, verso le ore 10, si portarono processionalmente il Simulacro di S. Leo dal Santuario alla Chiesa Cattedrale con il concorso di numerosa folla di fedeli, provenienti da Bova M. e da Bova Superiore».

(4) L'ultima ricognizione relativa alle reliquie di san Leo 'il Confessore' è stata effettuata nel 2010, alla presenza dell'allora arcivescovo mons. Vittorio Mondello. Di seguito il verbale custodito nell'archivio corrente della Curia metropolitana reggina:

«Il giorno nove del mese di aprile dell'anno del Signore duemila dieci, essendo Sommo Pontefice Benedetto XVI, alle ore dieci nella Chiesa-Santuario San Leo in Bova, provincia di Reggio Calabria, alla presenza di S.E. Rev.ma Mons. Vittorio Mondello, Arcivescovo Metropolitana di Reggio Calabria-Bova, del Can. Mons. Ercole Lacava delegato arcivescovile per l'Amministrazione del Santuario, del Sindaco della Città di Bova Andrea Casile, di altre autorità religiose, civili e militari e del sottoscritto Cancelliere e con concorso di popolo, si è effettuata la *recognitio canonica* delle Reliquie di S. Leo il Confessore, co-Patrono dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria - Bova, conservate nella suindicata Chiesa - Santuario. All'ingresso nella Chiesa Santuario Mons. Arcivescovo si reca all'altare maggiore dove il reverendissimo Can. Mons. Ercole Lacava presenta il reliquiario che è conservato in buono stato; il manufatto è di legno rivestito d'argento e sui quattro lati attraverso quattro incavi protetti da vetro è visibile all'interno permettendo che siano guardati i resti relativi alle ossa del Santo. Ha inizio la preghiera come da rituale predisposto dall'ufficio liturgico della curia, in cui Mons. Arcivescovo con brevi parole sottolinea la solennità e l'importanza dell'evento. Finito il rito ha inizio la *recognitio canonica* con l'esame del sigillo e degli scritti dei Vescovi predecessori in cui sono elencate le reliquie, ossia: il cranio, le ossa delle braccia e molte altre ossa. Con devozione e reverenza le stesse sono state estratte e riposte nella stessa urna con ogni pietà e devozione, posto il sigillo di S. E. Mons. Arcive-

scovo, si è proceduto alla reposizione dell'urna nella Cappella laterale sinistra e l'Eccellentissimo presule ha nel contempo, con il presente, ha confermato le facoltà, concesse dai suoi predecessori, di esporre le reliquie alla venerazione, e ha consegnato in custodia le tre chiavi delle serrature della grata dove è custodita l'urna una al Rev.mo delegato, una al Signor Sindaco di Bova e una sarà custodita da lui stesso presso il Palazzo Arcivescovile. Mi è stato dato, infine, mandato di redigere in triplice copia il presente verbale, e dopo la lettura agli intervenuti, è stato sottoscritto da S.E. Reverendissima Monsignor Arcivescovo, dal Rev.mo delegato, da Sindaco della Città di Bova e da me Cancelliere. A norma delle disposizioni canoniche vigenti una copia del presente verbale sarà deposta nell'urna, una conservata nell'archivio del Santuario e l'altra nell'archivio della curia arcivescovile. Dato nella chiesa santuario di S. Leo in Bova il 09 aprile 2010. Vittorio Mondello, Arcivescovo Metropolita, Can. Mons. Ercole Lacava, delegato arcivescovile, Andrea Casile, Sindaco di Bova. Can. Antonio Foderaro, cancelliere»⁴⁵.

Nel fondo Curia di Reggio è custodito un fascicolo contenente certificati di autenticità delle sante reliquie conservate in località varie⁴⁶.

5 - La pece dell'Aspromonte

Strabone e Plinio col nome Sila identificano l'area montana a sud dell'attuale Calabria, l'Aspromonte. Infatti, il Geografo afferma che l'entroterra reggino è chiamato Sila e qui si produceva la pece migliore, occupato dai Brettii⁴⁷, vi si trovava la città di Mamertium⁴⁸; ugualmente

⁴⁵ ARCHIVIO CORRENTE CURIA METROPOLITANA REGGIO CALABRIA-BOVA, *Recognitio canonica delle Reliquie di S. Leo il Confessore, co-Patrono dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria* (Bova, 9 aprile 2010).

⁴⁶ Esistono due bolle: la prima di *Raphael Carbonelli, episcopus Bethsaidensis*, data in Napoli, 8 settembre 1852, e la seconda di *Vincentius Tagliatela, Jam Archiepiscopus Sipontinus*, data in Napoli il 5 febbraio 1895.

⁴⁷ INTRIERI M., ZUMBO A. (A CURA DI), *I Brettii. Fonti letterarie ed epigrafiche*, vol. 2, Soveria Mannelli 1995, 223-238.

Plinio la colloca nell'entroterra di Reggio⁴⁹. Tra le produzioni più rinomate e pregiate dell'area Brettia la pece era certamente la principale. Questa veniva ricavata dalla resina del pino di cui era ricco il territorio. Nell'antichità la pece Brettia veniva impiegata nella lavorazione del vino, come testimoniato da Lucio Columella⁵⁰ che ne indica l'uso per trattare i *dolia*, recipienti di terracotta prevalentemente per la conservazione del mosto. Plinio, inoltre, afferma che la pece Bruzia è la più rinomata per il trattamento dei recipienti di vino⁵¹, mentre in altro scritto ne suggerisce l'uso per trattarne i coperchi dei *dolia*⁵². In un altro scritto ancora spiega come sigillare le botti e contenitori affini, e le particolarità quali la viscosità, il colore rossiccio e il grasso che contiene⁵³.

Circa l'importanza relativa al commercio della pece Brettia esistono diverse testimonianze epigrafiche⁵⁴, dimostrate non solo in Calabria, in particolare a Falerna, località Pian delle Vigne, da cui provengono due bolli su orlo d'anfora⁵⁵, e a Trebisacce⁵⁶ con la stessa tipologia su più esemplari, ma anche in Campania, e più precisamente a Pompei, da dove proviene un bollo figulo su frammento di anfora, scoperto nella casa di Giulio Polibio.

La pece, inoltre, veniva impiegata nel calafataggio delle navi, fu usata assai dai Greci, che ne seppero anche ricavare un micidiale prodotto di guerra detto pece greca (fuoco greco), efficace come materiale incendiario. Nell'area di Kaulonia a conferma di questo è utile la sco-

⁴⁸ Cfr. Strabo, 6,1,9.

⁴⁹ Cfr. Plin., *NH*, 3.5.74.

⁵⁰ Cfr. Colum., 12, 18, 5-7; 22, 1-2.

⁵¹ Cfr. Plin., *NH*, 14, 127.

⁵² Cfr. *ivi* 14 cit. 135.

⁵³ Cfr. *ivi* 16 cit. 52-53.

⁵⁴ Cfr. INTRIERI, ZUMBO, *I Brettii* cit. 278-280; SPADEA R., *L'area di Pian della Tirena e S. Eufemia Vetere*, in MADDOLI G. (a cura di), *Tema e il suo territorio (Atti del colloquio Perugia e Trevi, 30-31 maggio 1981)*, Taranto 1982, 79-89; SANGINETO A. B., *Roma nei Bruttii. Città e campagne nelle Calabrie romane*, Rossano (Cosenza) 2012, 77-80.

⁵⁵ SANGINETO, *Roma nei Bruttii* cit. 46-49.

⁵⁶ *Ibidem* cit. 46-49.

perta che ha riportato alla luce, in questa area, di due *Kadoi*, contenitori in terracotta ancora pieni di pece, molto rari paragonabili solo ad alcuni altri rinvenuti in Puglia. Anche in epoca tardo antica e medievale la pece non perse mai il suo valore. Un elemento fondamentale che conferma la lavorazione e la conseguente commercializzazione in epoca medievale ci è fornita appunto dalla vita di san Leo, definito il santo 'picaro' dell'Aspromonte.

Nicola Ferrante nella ricostruzione del *bios* del 'portatore di resina' scrive:

«[...] la pece dell'Aspromonte era famosa fin dall'antichità greco-romana, e i mercati bizantini, arabi, genovesi, amalfitani e veneziani se la contendevano».

La resina prodotta dalle conifere veniva usata anche per fabbricare torce, pece e colla. Per estrarre la resina venivano adottati due metodi: dal legno verde, raccogliendo le gocce di resina che stillavano da incisioni (spesso a lisca di pesce) o artificiali della corteccia di alberi resinosi, oppure dal legno tagliato, facendo spurgare le radici ricche di resina, attraverso la carbonizzazione e la raffinazione. Il riscaldamento del legno, senza esporlo direttamente sul fuoco, permetteva alla resina di sciogliersi nei suoi elementi costitutivi, la trementina e la pece viscosa. Ulteriori azioni di distillazione attraverso l'uso del calore consentivano di ottenere il prodotto finale desiderato.

Il monaco Leo, quindi, con la scure praticava le incisioni, raccoglieva la resina, che poi vendeva a Reggio Calabria e a Messina. Possiamo da questa breve notizia avere conferma del fatto che la lavorazione della pece continuò in Calabria anche in età post-bizantina, e che esisteva una rete di scambi e di commerci che interessava certamente la Calabria meridionale e la Sicilia, in un contesto economico regionale e mediterraneo.

LA MADONNA DELLA DIVINA PROVVIDENZA DI FRANCESCO CALIFANO POPOLARITÀ DI UN'OPERA

LUIGI AVINO

Università degli Studi di Napoli Federico II

ABSTRACT - Il testo analizza una tela raffigurante la *Madonna della Divina Provvidenza*, realizzata nel 1905 e conservata nella chiesa di S. Nicola di Bari in Giovi, nella città di Salerno. L'opera, eseguita dal pittore salernitano Francesco Califano, prende come modello la tela conservata nella chiesa di S. Maria del Caravaggio a Napoli la quale, a sua volta, è la copia della ben nota tela della *Madonna* detta della *Divina Provvidenza*, realizzata dal pittore Scipione Pulzone da Gaeta e conservata nel complesso conventuale di S. Carlo ai Catinari a Roma. Un'opera e un autore che hanno goduto nei secoli di una rara notorietà, le cui vicende destano ancora oggi spunti di studio e riflessione.

PAROLE CHIAVE - Califano - Divina Provvidenza - Napoli - Scipione Pulzone - S. Carlo ai Catinari.

ABSTRACT - The author examines a canvas depicting the *Madonna of Divine Providence*, made in 1905 and preserved in the church of St. Nicola di Bari in Giovi, in the city of Salerno. The artwork carried out by the painter Francesco Califano from Salerno is inspired by the canvas preserved in the church of St. Maria del Caravaggio in Naples, which in turn is the copy of the well-known canvas of the *Madonna* known as *Divine Providence*, made by the painter Scipione Pulzone da Gaeta and kept in the convent complex of St. Carlo ai Catinari in Rome. An artwork and an artist who have enjoyed a rare reputation for centuries and still arouse study and reflection.

KEYWORDS - Califano - Divine Providence - Naples - Scipione Pulzone - St. Carlo ai Catinari.

Tra le poche opere che si conservano nella chiesa parrocchiale di S. Nicola di Bari in Giovi, nella zona collinare della città di Salerno, la tela detta *Madonna della Divina Provvidenza* risalta come uno dei pezzi più significativi, non tanto per la sua antichità – risale, infatti, al 1905 – bensì in quanto copia di una nota tela del Cinquecento.

L'opera in esame [fig. 1], eseguita per volontà dell'allora parroco don Giovanni Annunziato, viene esposta nella chiesa parrocchiale in occasione della festività, il sabato che precede la terza domenica di novembre, o di altri eventi. A partire dagli anni '90 del secolo scorso è stata sostituita da una recente copia di dimensioni maggiori e posta sulla parete alla sinistra dell'altare. La tela originale venne commissionata al pittore salernitano Francesco Califano, pittore non noto, segnalato per la prima volta in questo studio e che non risulta documentato in nessuna fonte di letteratura di storia locale.

L'opera, firmata per esteso e datata in basso a destra (1905), misura cm 128 x cm 98. La rappresentazione, meritevole per tecnica pittorica, è strettamente devozionale. La scena è occupata dalla Vergine, ritratta a mezzo busto, con il Bambino amorevolmente tra le braccia. Entrambi poggiano su una nube, circondati da cherubini. Nella parte alta della tela aleggia lo Spirito di Dio, simboleggiato dalla colomba. Il piacevole volto della Madre attira lo sguardo sul Figlio, il quale, a sua volta, con la piccola ma-



fig. 1 - Madonna della Divina Provvidenza, S. Nicola in Giovi - Salerno.

nina appoggiata su quella della Madre invita a volgere lo sguardo verso di lei, in uno ‘scambio di amorosi sensi’.

È del tutto evidente che il pittore Califano prende come modello la tela della Madre della Divina Provvidenza conservata nella Chiesa di S. Maria del Caravaggio a Napoli, così come diffusa dalle immagini della coronazione avvenuta nel 1887 [fig. 2], la quale, a sua volta, è la copia della ben nota tela della *Madonna* detta della *Divina Provvidenza*, realizzata dal pittore Scipione Pulzone da Gaeta e conservata nel complesso conventuale di S. Carlo ai Catinari a Roma.

«Una pittura ‘senza tempo’, senza luogo, il prodotto cioè di una cultura essenzialmente utopistica: salvo per qualche impercettibile sfumatura caratteristica nella tecnica e nell’impasto del colore che la lega allo scadere del Cinquecento, la sua soavità ipersoave è immune dal morso dei secoli».

Così si esprimeva Federico Zeri nell’analizzare l’opera¹. E aggiungeva:

«nel Pulzone, queste immagini pietistiche e divozionali ‘senza tempo’ emanano un certo qual profumo fresco e virginale, proprio delle cose che vengono scoperte e assaggiate per la prima volta»².



fig. 2 - Madonna della Divina Provvidenza, Napoli (1887).

¹ ZERI F., *Pittura e Controriforma. L’arte senza tempo’ di Scipione da Gaeta*, Torino 1957, 88.

² *Idem* 89-90.

Procediamo con ordine. L'opera di Pulzone, in origine *Vergine con il Bambino*, è un olio su tela di cm 44,7 x 52,3. Dalla critica viene messa in relazione con la *Sacra Famiglia* della Galleria Borghese a Roma. È stata realizzata negli anni '90 del Cinquecento, nell'ultimo periodo della sua attività, dal pittore di Gaeta, noto ritrattista dei grandi personaggi dell'aristocrazia del tempo³ ed esponente della scuola romana con la quale l'arte controriformata raggiunse l'espressione più alta.

La storia per mezzo della quale l'opera di Pulzone arriva nelle mani dei Barnabiti è nota ed è la seguente:

«I Padri Barnabiti onorarono la Madonna Madre della Divina Provvidenza intitolando ovunque altari, cappelle, chiese e collegi ad essa [...]. Durante i lavori di finitura del sacro edificio, volendo i padri collocare un affresco che raffigurava la Madre di Dio, proveniente dalla chiesa di S. Paolo alla Colonna, in demolizione, per disavventura, l'affresco andò in pezzi irrecuperabilmente [...]. Davanti a questa caduta rovinosa, l'architetto che sovrintendeva ai lavori, si vide perso e cominciò a scusarsi con i religiosi giustamente contrariati dall'accaduto. Le scuse furono accettate, ma il buon architetto volle risarcire i padri per il danno e la perdita subita e donò loro, dalla sua pinacoteca privata, una tela, di scuola raffaelliana, dipinta dal pittore Pulzone Scipione da Gaeta»⁴.

L'opera fu posta nella cappellina del coro superiore della casa religiosa, dove i padri abitualmente pregavano. La tela, infatti, non risulta nella descrizione della chiesa nel volume di Filippo Titi pubblicato nel 1686⁵, ma

³ Sulla figura e sulle opere di Pulzone cfr. DONÒ A., *Scipione Pulzone (1545-1598). Il pittore della "Madonna della Divina Provvidenza"*, in *Barnabiti Studi* 13 (1996) 7-98.

⁴ Tutta la vicenda è narrata in MORINI B., *Memorie intorno alla chiesa de' SS. Biagio e Carlo a' Catinari in Roma*, Roma 1861, 44 ss. Cfr. GENTILI A. M., *I Barnabiti: manuale di storia e spiritualità dell'Ordine dei chierici regolari di san Paolo decollato*, Roma 2012, 213 ss.

⁵ Cfr. TITI F., *Ammaestramento utile e curioso di pittura scoltura et architettura nelle chiese di Roma ... o vero nuovo studio per sapere l'opere de' professori delle virtù sudette, che si vedono nelle medesime chiese, o palazzi, le loro foundationi, o ristoramenti, e chi ne ha la cura, o tiene il possesso. Con l'indice delle chiese, e de' virtuosi, che si nominano. Et in fine un'aggiunta dove è descritto il Duomo di Città di Castello*, Roma 1686, 79 ss.

nella successiva edizione dell'opera del 1763 viene segnalata: nella «cappelletta della B. Vergine è copia fatta da Pietro Valentini dall'originale di Scipione Pulzone da Gaeta che sta nel coro superiore»⁶ [fig. 3].

La storia di questo quadro risale al 13 luglio 1732, quando il barnabita Gennaro Maffetti (1670-1740)⁷, nativo di Napoli, parroco per ben 24 anni della chiesa dei Ss. Biagio e Carlo in Roma fece esporre l'immagine presentata con la denominazione di *Madre della Divina Provvidenza* nella cappella opposta all'ingresso della sagrestia, lungo il



fig. 3 - *Madonna della Divina Provvidenza*, S. Carlo ai Catinari - Roma.

corridoio di collegamento tra chiesa e convento perché non c'erano altri altari disponibili in chiesa. A questa data e a questo personaggio si deve la maggiore diffusione del culto. Queste notizie ci vengono da Pietro Bombelli⁸, uno dei maggiori incisori ad acquaforte e bulino, con lo stu-

⁶ TITI F., *Descrizione delle pitture, sculture e architetture esposte al pubblico in Roma, opera cominciata dall'abate Filippo Titi da città di Castello, con l'aggiunta di quanto è stato fatto di nuovo fino all'anno presente*, Roma 1763, 96.

⁷ Sulla figura di questo sacerdote barnabita, al secolo Francesco, cfr. ABBIATI T., *Il padre Gennaro Maffetti e il culto della Madonna della Provvidenza*, in *Bollettino per gli Ascritti al Consorzio Sant'Antonio Maria Zaccaria* 1 (1933) 2-15.

⁸ Pietro Bombelli è noto per le sue pubblicazioni riguardanti la raccolta delle incisioni. Cfr. a proposito DE MARCHI G., *La presenza degli incisori in Accademia durante la dominazione francese*, in *Annali dell'Accademia di San Luca* 26 (2016) 129-142. Tra le sue pubblicazioni si ricorda, in particolare, DE MARCHI G., *Raccolta d'incisioni rappresentanti statue che appartengono a monumenti architettonici insigni di Roma, e in modo speciale, quelle*

dio a Roma dietro la Consulta e, molto probabilmente, il primo allievo della scuola d'incisione dell'Ospizio di S. Michele.

Infatti, è proprio in una sua pubblicazione *Raccolta delle immagini della Beatissima Vergine ornate della Corona d'oro*, nel IV tomo, che lo stesso incisore Pietro Bombelli (Roma 1737-1809)⁹, oltre all'immagine calcografica con la data 1793, ci evidenzia le notizie storiche:

L'ornamento più grazioso, spirante dolcezza, è il ritratto di Maria col motto Mater Divinae Providentiae. Il quadro non è che una copia del famoso originale, che i Barnabiti, ossia Cherici regolari di San Paolo,

*del Colonnato di S. Pietro disegnate da G. Porretta, G. Bartolot, P. Verchaf, T. Porta, A. Cavallucci, G. Cades sugli originali di G. L. Bernini, della sua Scuola e di L. Valadier, Roma 1779-1801 – 97 tavole, cm 52. Per tale raccolta Bombelli lanciò perfino un manifesto, datato 18 novembre 1786, per annunciare la prossima pubblicazione delle stampe. Cfr. CARACCILO ARIZZOLI M. T., *Un album di Giuseppe Cades. Appunti di viaggio e disegni*, in *Meddelelser fra Thorvaldsens Nuseum (Communications from the Thorvaldsens Museum, Copenhagen 1978, 6-47.**

⁹ Nato a Roma da Baldassarre e Vittoria Flori, originari di Venegono Superiore, «a soli sette anni rimase orfano del padre. La madre lo affidò pertanto all'ospizio di S. Michele a Ripa fondato da Innocenzo XI, anche in considerazione della sua predisposizione per il disegno [...]. Apprese i principi da Pietro Ferloni, direttore della fabbrica degli arazzi. Nel medesimo ospizio si era ritirato anche il celebre Girolamo Frezza tenuto meritatamente per uno dei primi Intagliatori del tempo suo per la correzione del disegno, e la dolcezza del taglio, che addolciva assai bene con l'acqua forte. Il giovane Pietro Leone pregò il Frezza di volerlo esercitare nel disegno, e il maestro accettò, nonostante l'età avanzata, insegnandogli anche a maneggiare il bulino e facendogli incidere dei piccoli rami. In seguito lo fece studiare sulle stampe di Bloemaert, di Spierre e di altri intagliatori a bulino. Pietro Leone passò quindi allo studio della pittura sotto Stefano Pozzi, presso il quale si perfezionò nel disegno e sotto il quale incise le sue prime stampe. Si distinse per il proposito, formulato già in tenera età, di non raffigurare mai cose oscene, dedicandosi alla ritrattistica e soprattutto a soggetti sacri, e per il morigerato tenore di vita, quasi da religioso, con la pratica di pietà delle visite quotidiane ai malati dell'ospedale di S. Spirito, presso il quale andò ad abitare»: POLIDORO L., *Tracce di attività di promozione della cultura libraria da parte del cardinale Duca di York*, in *La Biblioteca del Cardinale. Enrico Benedetto Clemente Stuart Duca di York a Frascati 1761-1803* (a cura di M. BUONOCORE, G. CAPPELLI), Roma 2007, 96-97. Cfr. DE ANGELIS L., *Notizie deg'intagliatori con osservazioni critiche raccolte e aggiunte a Giovanni Gori Gandellini*, 4, Siena 1808, 23; *Idem*, 7, Siena 1810, 54.

onorano nel Coro superiore opera di Scipion Pulzone, detto il Gaetano, da Gaeta sua patria. Formar copia di quell'originale collocato nell'alto, e questa espor più d'appresso alla venerazione del pubblico, fu santo pensiero del P. D. Gennaro Maffetti Barnabita di singolar virtù¹⁰.

L'immagine riprodotta, incisa a bulino, riporta la seguente didascalia: *La Madonna della Provvidenza in S. Carlo a Catinari in tela. Alta Pal. 3 Lar. 2* [fig. 4].

Il concorso del popolo sensibile a questa devozione, trasformò la chiesa in un vero santuario «specialmente nel dì destinato a festeggiare la Madre della divina Provvidenza, che ricade nella festa del Patrocinio di Maria. In questo dì, e nelle altre maggiori festività tra l'anno, fra gli ornamenti della Vergine, vagherete una insigne corona di argento dorato con intorno dodici stelle»¹¹.



fig. 4 - P. BOMBELLI, Incisione (1793).

¹⁰ *Raccolta delle immagini della Beatissima Vergine Ornate della Corona d'oro dal R.mo Capitolo di S. Pietro con breve ed esatta notizia di ciascuna immagine data in luce da Pietro Bombelli Incisore*, 4, Roma 1792, 162-163. Sono quattro tomi, tutti pubblicati con la data 1792. Nel tomo III alcune immagini portano la data di realizzazione 1793, nel tomo IV tutte le immagini sono datate al 1793. Presumibilmente, i due ultimi tomi uscirono nel 1793 o successivamente, ma, considerata l'uniformità dell'opera, volutamente, sia il tipografo Giovanni Generoso Salomoni sia Bombelli decisero di mantenere la data del primo volume apparso nel 1792.

¹¹ *Raccolta delle immagini della Beatissima Vergine* cit. 163-164. Cfr. TOZZI P., *Memorie intorno alla prodigiosa immagine di Maria SS. Madre della Divina Provvidenza, che si venera in Roma nella Chiesa parrocchiale di San Carlo a' Catinari de' Padri Barnabiti*, Roma 1888, 29-37.

Per quanto riguarda la produzione incisoria dell'opera, prima ancora del Bombelli, ho rintracciato, in collezione privata, la sacra Immagine inserita nel volumetto *Alcune preghiere ed orazioni* pubblicato dall'editore Zempel, s.d. (ma 1732c.), che riporta in un cartiglio la seguente scritta: Mater Divinae Providentiae ora pro nobis, *Car. Grandi scul*, che qui si pubblica¹² [fig. 5].

L'incisore e disegnatore è Carlo Grandi, artista che troviamo attivo principalmente a Roma, dal 1724 al 1775. Dalla sua ricca produzione, si evince che godette di una stabile fama¹³.

¹² *Alcune Preghiere, ed Orazioni proposte alle Divate Persone che concorrono a venerare la Santa Immagine della SS.ma Vergine detta Madre della Divina Provvidenza esposta nella Chiesa di S. Carlo a' Catenari di Roma*, Roma s.d. Un'identica edizione stampata «In Roma per il Zempel», conservata nella Biblioteca comunale Francesco Antolisei di San Severino Marche (Macerata), riporta la sacra immagine non firmata dall'incisore, nel cartiglio: «Effigie della Madonna SS. ma della Divina Provid(en)za venerata nella chiesa parocc(hiale) di S. Carlo a' Catinari». Altra edizione di quest'opera, pubblicata in Roma per Giovanni Zempel, riporta la sacra immagine nel cui cartiglio: «Ave Mater Divinae Providentiae. Ave virgo Maria Immaculatae Con. Ora pro Nobis», e la firma «B. de Petris inc. Roma». Il frontespizio di quest'edizione così recita: *Alcune preghiere ed orazioni proposte alle Divate Persone che concorrono a venerare la Santa Immagine detta Madre della Divina Providenza esposta nella Chiesa di S. Carlo a' Catenari de' PP. Barnabiti di Roma, con alcuni speciali ossequj ad imitazione di alcune Anime Sante da praticarsi in onore del Divino Sacramento e per apparecchio alla Santa Comunione*, Roma s.d. Si conserva, nella Biblioteca Statale del Monumento Nazionale di Montecassino (Frosinone).

¹³ Alla sua prima produzione risale una *Vignetta* calcografica realizzata per il manifesto in occasione della celebrazione della *Festa del B. Andrea Conti* (Roma 1724). GRANDI C., Al santissimo signor nostro Innocentio 13. Nel celebrarsi la festa del B. ANDREA CONTI nella Chiesa dell'Inclito Popolo Romano alle cime del Campidoglio, Roma 1724. Dello stesso periodo sono i ritratti di *Benedetto XIII* e del *Cardinale Niccolò Coscia*, arcivescovo di Benevento, inseriti negli *Inni sacri latini*, nel 1736. Anche al 1736, presumibilmente, risale il ritratto di *Clemente XII*, dove l'artista risulta disegnatore e incisore: «Clemente 12. Corsinus Pontifex Maximus / Carolus Grandi del. et sculp.». Nel 1759 incide il *Ritratto del Servo di Dio Lorenzo da Revello* dei Minori Riformati. Nel 1761, nella *Vita del venerabile Servo di Dio fr. Crispino da Viterbo*, il *Ritratto del santo* risulta inciso da Grandi e, nella stessa opera, l'incisore Pietro Bombelli raffigura lo stemma della famiglia Barberini. Cfr. *Inni sacri latini parafrasati in versi toscani da Gennaro Girolamo, Giordani, Vitaliano, Moccia duca dell'Aretino e Rocca Aspromonte ecc.*, Benevento 1726; *Vita, virtù, e*

Il 13 febbraio 1839, l'immagine di *Maria della Provvidenza* venerata in Roma «ricca di molte gioie e di pregevoli ornamenti offertile dalla pietà dei fedeli, ne venne da mano sacrilega derubata». Questo spiacevole avvenimento, favorì una maggiore venerazione alla Vergine: in breve tempo l'immagine si arricchì con altri oggetti di oro e gemme preziose e si pensò anche di restaurare trasformando 'l'umile edicola' in una splendida cappelletta.

Il progetto e la direzione dei lavori vennero affidati all'architetto Luigi Boldrini¹⁴. La cappella venne restaurata e riaperta al culto nel 1841.



fig. 5 - C. GRANDI, *Incisione* (1732 c.).

*miracoli del venerabile servo di Dio Lorenzo da Revello de' Minori Riformati di s. Francesco, compilata da un sacerdote del medesimo Ordine, dedicata alli Molto Illustri Signori Sindaci, e Consiglieri della Comunità di Revello nel marchesato di Saluzzo, Torino 1759. L'artista lavora con più tipografi e lo troviamo attivo, tra gli altri, con Giovanni Petroschi, Marco Carloni e col disegnatore Carlo Mariotti. Nel 1775 lo troviamo trasferito a Milano. Cfr. BENEZIT E., *Dictionnaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs*, 5, Parigi 1976, 161.*

¹⁴ Luigi Boldrini, architetto del Genio Pontificio (1828-1894) lo troviamo attivo nel 1854 nella chiesa di S. Giuseppe dei Falegnami in Roma, dove progetta la cappella del Crocifisso. Cfr. TURCO M. G., *Interventi nelle cappelle romane durante il XIX secolo*, in *Restauro architettonico a Roma nell'Ottocento* (a cura di M. P. SETTE), Roma 2007, 113.

Il padre Anacleto M. Mataloni, barnabita, così descrive:

«[...] le pareti della Cappelletta, che è di forma rettangolare, vennero coperte da quattro specchi di alabastro nuovo di Egitto, detto comunemente di S. Paolo; si posero essi fra i pilastri di giallo antico sopra un ben alto imbasamento di africano. Il volto fu vagamente abbellito con istucchi e dorature; il pavimento formato a disegno con marmi di vario colore e con tale gusto e simmetria, che anziché marmo ti sembra piuttosto vedere un tappeto di finissimo tessuto; l'altare in fine parimente di marmo e di forma assai graziosa fu decorato di due belle colonne scanalate di paonazzetto»¹⁵.

L'autore ci informa ancora che per tale restauro concorsero due cardinali della Congregazione dei Barnabiti: Luigi Lambruschini e Antonio M. Cadolini, il primo con la donazione degli specchi di alabastro, il secondo donò a sue spese il cancello, che porta i suoi stemmi. Inoltre concorsero con altre donazioni Maria Cristina, Regina delle Spagne, l'Altezza reale Luisa Carlotta di Borbone, duchessa di Sassonia, il principe don Carlo Torlonia, alla cui liberalità si deve l'altare con le sue colonne, e l'architetto che prestò la sua opera 'per solo amore a Maria'¹⁶.

Il 7 novembre 1841, riaperta la cappellina, il cardinale Lambruschini consacrò il nuovo altare. Quest'ultimo (Sestri Levante 1776- Roma 1854) fu sepolto davanti a questo altare.

A rafforzare il culto, la particolare attenzione riservata dai pontefici: Benedetto XIV nel 1744 istituì la Confraternita della Madre della Divina Provvidenza, Gregorio XVI autorizzò i padri Barnabiti a poter estendere alla Madonna della Divina Provvidenza il titolo di 'Ausiliatrice dei Cristiani', Leone XIII decretò l'incoronazione della sacra Immagine celebrata nel 1888.

¹⁵ MATALONI A. M., *Cenni storici sul culto e l'arciconfraternita di Maria Santissima Madre della Divina Provvidenza ausiliatrice dei Cristiani pubblicati in occasione della solenne incoronazione della prodigiosa immagine venerata sotto questo titolo in Napoli nella chiesa di S. Maria di Caravaggio de' Padri Barnabiti*, Napoli 1887, 49-50 (all'antiporta, l'immagine calcografica realizzata prima dell'incoronazione dalla Litografia Petruzzelli).

¹⁶ *Idem* 50-51.

La venerazione della *Madonna della Divina Provvidenza*, acquisì tale importanza da diventare la 'Madonna dei Barnabiti' e si diffuse in tutte le sedi dell'Ordine (Milano, chiesa Madre di S. Barnaba, S. Alessandro in Zebedia...). Il culto alla Madonna della Provvidenza non era nuovo all'ambiente dei Barnabiti: nel ramo femminile delle Angeliche, fondate dallo stesso padre Zaccaria e dalla contessa di Guastalla Ludovica Torelli, già si venerava sotto il titolo di 'Madre della Divina Provvidenza' una sacra immagine di Maria con suo Figlio tra le braccia come si racconta nella vita di Madre Angelica Visconti Borromea¹⁷.

Alla diffusione del culto, accanto alla venerazione da parte dell'Ordine dei Barnabiti si aggiunge quella riservata al titolo della Vergine della Provvidenza da parte di don Giuseppe Benedetto Cottolengo e di don Luigi Guanella, la cui opera si sviluppa alla luce della devozione alla *Nostra Signora della Provvidenza*.

L'immagine della Madonna della Provvidenza era in ogni stanza dell'Ordine dei Barnabiti, ed era su ogni porta d'ingresso delle Case dell'Ordine del Cottolengo.

Nel 1904, il successore del Cottolengo, padre Giuseppe Ferrero, direttore della Piccola Casa, a una richiesta di informazioni dei padri Barnabiti circa l'immagine venerata nelle loro case, così rispose:

«la Madonna di cui si parla esiste ancora nella Piccola Casa ed è quella che è venerata a Roma nella Chiesa di San Carlo ai Catinari, officiata dai padri Barnabiti»¹⁸.

¹⁷ «Nella Vita della Ven. Madre Angelica Giovanna Visconti Borromea, Monaca Professa nel Monastero dell'Apostolo S. Paolo di Milano, edita in Roma nel 1673, al Capo V della parte I [...] si legge quanto segue [...]: sta incastrata nel muro con corona d'argento, vetro avanti, e cornice indorata, una figura della Madre di Dio con il Bambino, alta non meno di un braccio, ma di grandissima divozione, intitolata Mater Divinae Providentiae»: *Idem* 17-18.

¹⁸ DUBOIS A., *Notre Dame de la Providence Auxiliatrice des chrétiens. Son histoire et son culte*, Parigi 1908, 262-263. Cfr. PALLOTTA F., *Un quadro, una devozione, una storia*, in <https://www.guanellianisantiago.it/antologia-testi/456-speciale-madonna-della-provvidenza-12-novembre-2012>.

La rapida diffusione del culto venne favorita prima dalle incisioni, poi dalla circolazione di immagini sacre preparate in occasioni di eventi miracolosi, incoronazioni pontificie o celebrazioni di ricorrenze: copie, antiche e moderne, ispirate alla tela di Pulzone, che si incontrano (in Italia e all'estero) sia in pittura che in scultura, seppur con alcune variazioni fra le diverse copie.

Se S. Carlo ai Catinari può essere considerato il focolare dal quale parte il culto alla Madonna della Divina Provvidenza, Napoli è destinata ad accogliere la scintilla più viva. A Napoli, la devozione al culto di Maria Madre della Divina Provvidenza era già conosciuta. La presenza in città dei Barnabiti (a partire dal 1607) aveva già diffuso tra i napoletani il culto alla Vergine della Provvidenza per la presenza dell'Ordine sia a S. Maria in Cosmedin che in S. Carlo alle Mortelle¹⁹.

«[...] nella II domenica di novembre dell'anno 1764 in S. Carlo alle Mortelle, Casa di Noviziato dei PP. Barnabiti, si celebrò una solennissima Festa in onore di Maria Madre della Divina Provvidenza per cura dei negozianti di Napoli, i quali confessavano di essere stati oltremodo debitori inverso di Lei nell'ultima carestia che avea afflitta la città. La detta Festa si ebbe un carattere di pompa straordinaria, poichè, oltre i primi Vespri solenni in musica, la Messa cantata ed il sacro discorso, vi ebbe, nella vigilia, illuminazione di tutta la facciata di detta Chiesa, come pure i fuochi artificiali»²⁰.

¹⁹ Sulle vicende del primo insediamento dei padri Barnabiti a Napoli cfr. FRANCESCO LUIGI BARELLI D. (a cura di), *Memorie dell'origine, fondazione, avanzamenti, successi ed uomini illustri in lettere e in santità della Congregazione de' Cherici Regolari di S. Paolo chiamati volgarmente Barnabiti, descritte da D. Francesco Luigi Barelli da Nizza Cherico Regolare delle medesima Congregazione, Penitenziere nella chiesa Metropolitana di Bologna, 2*, Bologna 1707, 312-324; CANTONE G., *La chiesa napoletana di San Carlo a Le Mortelle. L'insediamento dei barnabiti e il contesto urbano del poggio*, in *Lorenzo Binago e la cultura architettonica dei Barnabiti* (Atti del convegno internazionale di studi, Milano, 10-11 settembre 2001), Milano 2002 = *Arte Lombarda* 134 (2002) 104-115; MANCINO M., *I Barnabiti e la Chiesa napoletana tra Sei e Settecento: il Collegio di Portanova*, in *Barnabiti Studi* 26 (2009) 11-44.

²⁰ MATALONI, *Cenni storici* cit. 63.

I padri Barnabiti, ritornati a Napoli nel 1821, dopo l'espulsione del Decennio Francese, ottennero il complesso di S. Maria di Caravaggio²¹.

In questa sede, nel 1839 (l'anno in cui a Roma si verificò l'atto sacrilego), a un barnabita del collegio di Caravaggio venne l'idea di esporre alla pubblica venerazione una copia del quadro venerato in S. Carlo di Roma. Ma, anche in questo caso, tutte le cappelle della chiesa erano già occupate.

Il desiderio dei padri napoletani, infatti, era quello di esporre l'immagine in un luogo ampio, ma la sorte si orientò nello stesso modo del S. Carlo in Roma. Così descrive Mataloni:

«Essendo tutte occupate le Cappelle di detta chiesa, si profitto dell'andito della porta piccola, già chiusa, e questo fu convertito in Cappellina, dove fu esposta la nuova Immagine di Maria SS. della Provvidenza. L'umilissima Vergine Maria elesse per se il luogo più umile del Tempio, e di là incominciò a diffondere a pro di chiunque l'invocò grazie e misericordie senza numero»²².

Ancora oggi in questa chiesa di S. Maria di Caravaggio, in piazza Dante, nella seconda cappella, parte destra, si venera la *Madonna della Divina Provvidenza*, copia del celebre dipinto del pittore di Gaeta, realizzata nella prima metà del secolo XIX, dal pittore figurista Salvatore Romano²³ [fig. 6].

L'attribuzione a questo artista ci viene da Anacleto Maria Mataloni,

²¹ Sulle varie fasi della soppressione cfr. PREMOLI O. M., *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, Roma 1925, 480-481; DOVERE U., *La chiesa di S. Carlo alle Mortelle in Napoli. Vicende storiche e artistiche*, Napoli 1991; RICCIARDI E., *I barnabiti a Napoli e la chiesa di S. Maria in Cosmedin a Portanova*, in *Lorenzo Binago e la cultura architettonica dei Barnabiti* (Atti del convegno internazionale di studi, Milano, 10-11 settembre 2001), Milano 2002 = *Arte Lombarda* 134 (2002) 116-126; ROMANO A. S., *Il Collegio Barnabite di Santa Maria in Cosmedin di Napoli dalla soppressione murattiana alla restaurazione Borbonica*, in *Barnabiti Studi* 30 (2013) 215-249, con relativa bibliografia.

²² MATALONI, *Cenni storici* cit. 67.

²³ Cfr. *Idem* 65. Anche nella chiesa di S. Giuseppe a Pontecorvo, officiata dai Barnabiti, si venerava un'effigie di Maria SS. della Provvidenza.

il quale afferma che «la copia sotto il pennello del prof. Salvatore Romano [...] riuscì un secondo originale»²⁴.

Fu tale la venerazione alla sacra immagine che i padri del Collegio pensarono di erigere nella loro chiesa anche la Confraternita, associandola a quella di Roma. Detta Confraternita fu eretta canonicamente nel 1840 per interessamento dell'arcivescovo don Filippo Giudice Caracciolo. Il 6 novembre 1853, l'altare fu solennemente consacrato da mons. don Vincenzo Matarozzi²⁵, da poco nominato (12 settembre 1853) vescovo di Ruvo e Bitonto²⁶, il quale pose 'nel sepolcetto dell'altare' le ossa dei santi Martiri Giusto, Sereno e Feliciano.

²⁴ Romano, testimone all'atto di matrimonio di un cugino, in data 15 agosto 1848 dichiara avere 34 anni e abitare alla strada fuori Porta Medina 12; cfr. *Archivio di Stato di Napoli* [= ASN], S. Lorenzo, *Matrimoni* (1848) n. 69. Risulta allievo del Regio Istituto di Belle Arti di Napoli ed è presente, dal 1830 al 1843, alle esposizioni borboniche. Fu abile nelle copie di antichi maestri e particolarmente versato nei ritratti e nella pittura di genere. Meritò alcuni premi: 'Medaglia d'argento di terzo ordine' nell'esposizione del 30 maggio 1839; 'Medaglia d'argento di prima classe' nell'esposizione del 1841 per l'opera *Un giovane pescatore* (di quest'opera Gabriele Quattromani, nel saggio su alcune opere in mostra afferma che l'artista «ha saputo dare alla bimba una giacitura un disegno ed un colore bellissimi»); 'Piccola medaglia d'oro' nell'esposizione del 30 maggio 1843, a cui partecipa con l'opera *Il venditore di frutta* (di quest'opera, che fu acquistata dal re, nel saggio pubblicato negli *Annali* del 1844, a firma di G. F., l'autore, parlando dell'artista, afferma che, malgrado qualche pecca, la sua tela rivela «senza un dubbio al mondo, chiamar bella per naturalezza, per verità, e per quel dipingere nitido, di rilievo e morbidissimo, che subito ti palesa la scuola dell'egregio signor Bonolis»). Queste due opere premiate si conservano presso la sede napoletana della Corte dei Conti. Cfr. *Annali Civili del Regno delle Due Sicilie* 19 (1839), fasc. 40, 151 e *ivi* 25 (1841), fasc. 50, 145-146; nell'elenco dei premiati, nella sezione pittura, a p. 151 viene segnalata la paternità: Salvatore Romano di Domenico.

²⁵ Nato a Napoli il 21 gennaio 1811 da Raffaele e Anna Banti, con i nomi di Vincenzo Giuseppe Fortunato e Tommaso; cfr. ASN, S. Giuseppe, *Nati* (1811) n. 39.

²⁶ Cfr. *Almanacco Reale del Regno delle Due Sicilie per l'anno 1857, Ordine Ecclesiastico*, 172. Alla sede episcopale succede a mons. Nicola Marone, teologo salernitano, dimessosi per motivi di salute; cfr. CAPUTO O., *I vescovi nati nelle Diocesi di Salerno e Acerno*, Salerno 1976, 454-458.

Tanta è la devozione del popolo napoletano che offrì con fede 'voti in argento e in oro, e di altri pregevoli doni'. Il giorno 8 settembre 1854, re Ferdinando II donò un candelabro di argento massiccio, e marmi per rivestire le pareti dell'umile cappellina. A questi lavori iniziati nel 1856, contribuirono anche i fedeli per la somma di lire 1350. Il 25 marzo 1857

«alle ore 6 del mattino, tra uno stuolo d'innocenti giovinetti, i quali venivano educati in quel Collegio, ed una grandissima calca di gente la vaga

Immagine di Maria Madre della Divina Provvidenza con solenne pompa dall'altare dell'Addolorata faceva ritorno al pristino suo luogo, divenuto tutto splendido e tanto grazioso per la pietà dei fedeli»²⁷.

Il culto e la devozione all'immagine venerata nella chiesa di S. Maria di Caravaggio fu tale che anche i Prelati, facevano di tutto per procurarsi una copia in tela della sacra immagine venerata in Caravaggio: così, ad esempio, nella cattedrale di Oria per merito del vescovo don Tommaso Montefusco, nella cappellina dell'episcopio di Nocera dei Pagani, per volere di mons. don Luigi Del Forno²⁸.



fig. 6 - Cappellina in S. Maria di Caravaggio Napoli.

²⁷ MATALONI, *Cenni storici* cit. 70.

²⁸ Cfr. *Idem* 73-74.

La richiesta del popolo napoletano di incoronare la sua *Mamma bella* non si fece attendere. Il rettore della chiesa di Caravaggio, padre don Clemente Maria Piscitelli, barnabita, presentò una petizione all'arcivescovo affinché richiedesse al Capitolo Vaticano l'incoronazione della sacra immagine.

La solenne cerimonia avvenne il 13 novembre 1887 come si può notare anche dalle immagini che circolarono per l'occasione, con la didascalia seguente: 'Coronata dal R.mo Capitolo Vaticano il 13 Novembre 1887'. Era arcivescovo di Napoli il cardinale Guglielmo Sanfelice d'Acquavella [fig. 7].

In che modo il culto della Madonna della Divina Provvidenza sia arrivato in questa piccola chiesa della collina salernitana non è noto.

L'ipotesi più plausibile è da ricercare nella personale devozione del parroco del tempo, don Giovanni Annunziato²⁹, che al suo primo inca-



fig. 7 - Immagine celebrativa dell'incoronazione del quadro avvenuta nel 1887.

²⁹ Nato a Salerno il 16 novembre 1867 da Antonio e Vincenza Siniscalchi, nello stesso giorno viene battezzato e registrato nella parrocchia di S. Pietro in Camerellis. Frequenta gli studi ginnasiali nel locale Collegio Torquato Tasso e continuerà gli studi sacri e filosofici nel Seminario arcivescovile di Salerno. Nel maggio 1872, da accolito, svolge le funzioni di mansionario aggiunto nella chiesa cattedrale. Lo troviamo soldato nella prima compagnia di sanità con matricola n. 2844. Conosciamo, inoltre, che dall'Ospedale militare della divisione di Torino viene concessa una licenza straordinaria in attesa di congedo il 26 marzo 1892. Viene ordinato sacerdote nel 1893 e, da ottobre dello stesso anno,

rico in questa piccola comunità, davanti ai tanti problemi, in primo luogo per la ristrutturazione della chiesa che risulta cadente, si affida alla Divina Provvidenza, così come si evince dalla sue dichiarazioni affidate alla Platea della chiesa in quegli anni³⁰.

Forse, il giovane parroco durante il servizio militare nell'ospedale di Torino, ha avuto anche modo di venire a conoscenza dell'attività delle Figlie della Divina Provvidenza. Non si esclude poi un incontro con padre Giovanni Semeria dell'Ordine dei Barnabiti, al quale era tanto cara l'immagine materna'. I due sacerdoti erano coetanei, entrambi nati nel 1867. Nel 1893, quando Annunziato viene ordinato sacerdote, Semeria, già personaggio noto, frequentava l'Università di Roma e i suoi scritti occupavano gli ambienti ecclesiastici. Il sacerdote salernitano era solito frequentare l'ambiente romano: ci risulta, infatti, che si rivolgeva a Roma per gli arredi sacri presso la ditta «de Cave e S. Calò»³¹. Certamente anche negli anni successivi Annunziato e Semeria hanno avuto modo di frequentarsi nella stessa Salerno, dove il barnabita era di casa. Infatti, Semeria frequentava spesso la famiglia Farina di Baronissi: si ricordi che il giovane sacerdote don Fortunato, futuro vescovo di Troia e Foggia, si dedicava alle opere assistenziali alle famiglie dei militari in guerra³².

Sulla figura dell'artista salernitano Francesco Califano, si pubblicano in questo studio le prime inedite notizie. Nasce a Pagani il 9 settembre 1839 da Andrea di anni 26, fabbricatore, e da Teresa Visconti di anni 19, «nella propria casa di abitazione [...] strada Lamia»³³.

risulta rettore della chiesa della Congrega del Purgatorio. Nel marzo del 1894 partecipa al concorso per ottenere la sede parrocchiale di S. Nicola di Giovi in Salerno. Non risultano più notizie dal novembre del 1920; cfr. *Archivio Diocesano di Salerno, Cartella S. Ordinazioni* (1881-1888) n. 92; *Cartella Concorsi e provviste* (1868-1925) n. 16.

³⁰ Cfr. *Archivio Parrocchiale S. Nicola in Giovi, Platea* (9 agosto 1903), pp. non numerate.

³¹ *Idem* (luglio 1900).

³² Cfr. AVINO L., *Memorie e artisti per gli eroi*, in AVINO L., CICENIA S., *La memoria degli assenti. Monumenti ai caduti del Salernitano nella Grande Guerra*, Salerno 2010, 86.

³³ Il padre Andrea è nato a Pagani il 5 aprile 1811 da Francesco e Maria di Pascale; sposerà il 18 ottobre 1838 Teresa Visconti, figlia di Luigi e Lucia Gargione, che, all'atto

Sull'atto di morte si registra che essa è avvenuta a Salerno nella propria casa posta al corso Umberto I, alle ore 6 del giorno 27 dicembre 1927 «all'età di anni 99»: «pittore, residente in Salerno, nato a Pagani», figlio di Andrea e Teresa Visconti, *vedovo in seconde nozze* di Maria Grazia Crispi³⁴.

Sulla base delle ricerche da me effettuate, risulta evidente che l'età riportata sull'atto di morte di anni 99 non è esatta, è da leggere 89. Infatti, conosciamo esattamente la data di nascita (1839).

Per quanto riguarda la moglie Maria Grazia Crispi, risulta deceduta il 29 aprile 1917 nella casa posta in via Orto Agrario in Salerno, all'età di 65 anni, originaria di Pomigliano d'Arco e figlia di Michele e Filomena Corocchini³⁵.

Ancora sull'atto di morte viene affermato 'vedovo in seconde nozze', ma non viene dichiarato il nome della prima moglie. Anche sull'atto di nascita di Francesco, una nota del 6 settembre 1883 afferma che 'ha contratto matrimonio l'8 maggio 1882 con Crispo Maria Grazia' senza altra indicazione.

Per quanto riguarda l'identità della prima moglie, l'unico documento che al momento sembra venire in nostro aiuto, è un atto del 29 settembre 1885, dove, nel dichiarare la morte di un ragazzo di anni 10, di nome Vincenzo Califano, avvenuta il giorno precedente, nella casa posta in via Pescheria a Salerno, si afferma che è nato a Napoli, ed è figlio di «Francesco, pittore, e di Concetta Salzano».

Potrebbe essere quest'ultimo il nome della prima moglie, se consideriamo che il compilatore dell'atto ha erroneamente mancato di chia-

del matrimonio, dichiara avere 17 anni. Francesco è il primogenito e viene chiamato come il nonno paterno. Dopo Francesco nasceranno a Pagani altri fratelli: Maria il 14 aprile 1842, Alfonso il 19 ottobre 1844, Filomena il 28 dicembre 1846; cfr. *Archivio di Stato di Salerno* [= ASS], Pagani, *Nati* (1811) n. 106, f. 53r; ASS, Pagani, *Matrimoni* (1838) n. 100; ASS, Stato Civile, Pagani, b. 3955, *Nati* (1839) n. 290; ASS, Pagani, *Nati* (1842) n. 142, (1844), (1846) n. 450.

³⁴ Cfr. ASS, Salerno, *Morti* (1927) n. 829.

³⁵ Cfr. ASS, Salerno, *Morti* (1917) n. 345, f. 87v.

rire 'figlio di Francesco, pittore e della *fu* Concetta Salzano'³⁶. Con esclusione di questo particolare, mi riservo di approfondire in futura sede il nome della prima moglie. Sappiamo, inoltre, che dal secondo matrimonio con la Crispi, il 7 agosto del 1886, nasce nella casa posta in Salerno al 'vicolo Ancora' un maschio a cui viene imposto il nome Matteo, sfortunatamente deceduto il 17 aprile 1888³⁷.

Nello stesso anno 1888, il 6 novembre risulta la nascita di una bambina a cui viene dato il nome di Marianna³⁸.

Dell'attività del pittore Francesco Califano, per il momento non si conosce molto, tuttavia altre due opere inedite si conservano nell'ex Conservatorio e chiesa di Gesù Sacramentato e Maria Immacolata in Salerno. Sono due dipinti posti sulle pareti laterali dell'unica navata e rappresentano *L'ultima Cena* e *Miracolo dell'Ostia consacrata* firmate e datate al 1902.

Il linguaggio figurativo testimonia il suo impegno rivolto a una committenza religiosa e a un collezionismo privato di minor prestigio, tutto esteso in ambito provinciale.

Ma la sua produzione che ha interessato un collezionismo sconosciuto può farci sperare ancora in future sorprese, che ci permetteranno di aggiornare il catalogo delle sue opere e chiarire in maniera più approfondita la sua formazione.

La tela salernitana, tramandando l'opera di Pulzone, resta comunque un'ulteriore meritevole documentazione della fortuna dell'opera del pittore di Gaeta e, indirettamente, del culto rivolto alla Madre della Divina Provvidenza. Un'opera e un autore che hanno goduto nei secoli di una rara notorietà, le cui vicende destano ancora oggi spunti di studio e riflessione.

³⁶ Cfr. ASS, Salerno, *Morti* (1885) n. 888, f. 24r.

³⁷ Cfr. ASS, Salerno, *Nati* (1886) n. 1143; *Morti* (1888) n. 380.

³⁸ Cfr. ASS, Salerno, *Nati* (1888) n. 1686.

SAN MATTEO E L'ANGELO

UN CAPOLAVORO RECUPERATO DI PAOLO DE MAJO

ANTONIA SOLPIETRO

Diocesi di Nola - Ufficio Beni Culturali

ABSTRACT - Il dipinto raffigura San Matteo e l'Angelo e fu dipinto nel 1782 dal pittore Paolo de Majo per la chiesa dell'Annunziata di Casamarciano. Il quadro era una delle opere che raffigurano i quattro evangelisti e si trovano nell'abside della chiesa dove sono presenti sia San Matteo che San Luca che dipinge la Vergine. (San Luca dipinge la Vergine) San Matteo è raffigurato come un uomo anziano e barbuto seduto su una grande nuvola; prende il Vangelo con la mano sinistra e sul ginocchio sinistro, mentre il braccio destro è teso e l'indice si abbassa, il pollice e il medio sembrano toccarsi. Un Angelo arriva alle sue spalle e cattura lo sguardo del Santo. L'Angelo indica il libro a Matteo con la mano destra, e lui tiene una pagina con la mano sinistra come se stesse girando le pagine del libro. Gli occhi profondi dell'apostolo fissano il volto e gli occhi dell'Angelo. L'uomo e il Messaggero divino sembrano dialogare tra loro sulla bozza del Vangelo dell'apostolo.

Un piccolo Angelo avvolto in un drappo rosso svolazzante regge un lembo del manto di San Matteo per sostenere con forza il libro del suo Vangelo.

PAROLE CHIAVE - Evangelista Matteo - Vaccaro - De Majo - Nola - Pittura del Settecento.

ABSTRACT - The painting portrays *San Matteo e l'Angelo* (Saint Matthew and the Angel) and it was painted in 1782 by the painter Paolo de Majo for the church of Annunziata di Casamarciano. The picture was one of the works which portray the four evangelists and are in the apse of the church where there are both *Saint Matthew* and *San Luca che dipinge la Vergine*. (Saint Luke painting the Virgin)

Saint Matthew is portrayed as an old and bearded man sitting on a big cloud; he takes his gospel in his left hand and on his left knee, while the right arm is stretched and his forefinger moves down, his thumb and middle finger seem to touch each other. An Angel comes behind his shoulders and catches the Saint's eyes. The Angel points the

book to Matthew with his right hand, and he holds a page with his left hand as if he is turning the pages of the book. The apostle's deep eyes stare at the Angel's face and eyes. The man and the divine Messenger seem to talk to each other about the draft of the apostle's Gospel.

A small Angel wrapped in a red fluttering drape holds a flap of Saint Matthew's cloak to support the book of his Gospel strongly.

KEYWORDS - Evangelist Matthew - Vaccaro - De Majo - Nola - Eighteenth-century painting.

Dopo più di quarant'anni di degrado e di abbandono il dipinto raffigurante *San Matteo* ritorna al suo antico splendore a seguito di un intervento di restauro reso possibile grazie alla sponsorizzazione economica delle famiglie Guerriero e Iovino ed entrerà a far parte delle collezioni del Museo Diocesano di Nola, esposto nel salone dei Medaglioni.

Un restauro complesso a causa dell'avanzato stato di deterioramento della tela di grandi dimensioni, sia per i sollevamenti che per i distacchi della preparazione e del film pittorico¹.

L'intervento conservativo ha consentito di ridare nuova vita al dipinto di *San Matteo* che faceva parte dell'arredo pittorico dell'altare maggiore della chiesa monastica di Santa Maria del Plesco a Casamariano, grancia del complesso benedettino di Montevergine e insieme ad altri tre quadri completava il ciclo con le immagini degli evangelisti, collocati ai due lati della monumentale cona dell'*Annunciazione*, quest'ultima realizzata dall'architetto napoletano Domenico Antonio Vaccaro, verosimilmente tra gli anni venti/trenta del Settecento.

Lo stesso Vaccaro era stato l'artefice del «riammodernamento» barocco della fabbrica religiosa titolata alla «*Santissima Annunziata*» e dell'intero plesso monastico arricchito da nuovi stucchi, marmi, sculture e dipinti: «... nell'Altare Maggiore hà fatto la Cona anche di marmo con un quadro di palmi 16. e 12. in cui ha dipinto la Ss. Nunziata con una gran gloria, e con l'Eterno Padre al di sopra ...»², delle «... *Sei cappelle di marmo coi suoi quadri ad oglio*», commissionate dal padre verginiano Geronimo Guarino al Vaccaro già nel luglio 1719 con un apposito contratto, ne risultavano finite nell'agosto del 1721 solo quattro³; non a caso l'altare

¹ La tela misura m 3,30x2,30.

² DE DOMINICI B., *Vite de' pittori, scultori ed architetti napoletani* [1742-circa 1745], vol. III (a cura di F. SRICCHIA SANTORO, A. ZEZZA), Napoli 2008, 884 ss.

³ ARCHIVIO STORICO DEL BANCO DI NAPOLI, Banco di Santa Maria del Popolo, Giornale copiapolizze di cassa, matr. 866, 13 luglio 1719; RIZZO V., *Lorenzo e Domenico Antonio Vaccaro. Apoteosi di un binomio*, Napoli 2001, 243, doc.313.

dedicato alla «Madonna di Montevergine» collocato in prossimità del presbiterio, vicino alla balaustra venne consacrato dall'abate Gallo Galluccio il 15 settembre 1720⁴; mentre il pavimento di «*marmi mischi*», su incarico al regio architetto Filippo Raguzzini, era in lavorazione nel 1723, a testimonianza di un cantiere in piena attività e che si prolungherà ancora per parecchi anni⁵.

Non è da escludere, infatti, che il plesso monastico possa essere stato danneggiato dal terremoto del 1732 e che, forse, l'evento sismico, possa aver reso necessari ulteriori interventi di ripristino strutturale nonché di rifacimento dell'apparato decorativo, come sembrano indicare anche le date di alcuni manufatti: il soffitto con le tre tele raffiguranti episodi della vita di san Guglielmo – anch'esso opera di Domenico Antonio Vaccaro – reca nella parte bassa del dipinto centrale il nome dell'abate committente Severino Pironti e la data 1733; nel pavimento, davanti al sedile centrale del coro ligneo, è documentata invece, una targa marmorea che portava la data 1735; la cappella dedicata a «*San Guglielmo*» posta in *cornu evangelii* accoglieva un tempo un altare privilegiato in suffragio delle anime dei defunti e la data della bolla di papa Clemente XII del 16 marzo 1739.

Un cartiglio lapideo con una iscrizione dedicatoria alla Vergine, ancora oggi esistente, porta la data del 1756 a testimonianza di un successivo intervento sulle strutture della scalinata, che sappiamo essere stata realizzata proprio dal Vaccaro «*di pianta l'Atrio, con capricciosa salita*».

Lo stesso portale d'ingresso del monastero presenta scolpita la data 1749.

È da credere però che, la chiesa fosse oramai terminata entro il 1747, allorquando Gianstefano Remondini così la descrive:

⁴ DE STEFANO A., *La Badia Verginiana e la Parrocchia di Casamarciano, Ricerche Storiche*, Marigliano 1914, 71.

⁵ RIZZO V., *Lorenzo e Domenico Antonio Vaccaro*, 245, doc. 329.

A' poi mutato con l'andar del tempo questa Chiesa il primiero suo titolo, ed à preso quello della Santissima Annunziata, e nella lunghezza di duecento palmi è molto maestosa, e nobilmente di stucchi, pitture e marmi adornata⁶.

Ritornando alla serie degli evangelisti, si ricorda che oggi se ne conservano solamente due, ossia *San Luca che dipinge la Vergine* [fig. 1] e *San Matteo e l'Angelo* [fig. 2], non conosciamo le sorti dei dipinti con gli evangelisti Giovanni e Marco, documentati ancora in chiesa dalla *Fototeca Nolana* di Leonardo Avella sullo scorcio degli anni Sessanta del secolo scorso⁷ [fig. 3], sappiamo solo che alcune opere della chiesa «fu-



fig. 1 Paolo de Majo, san Luca che dipinge la Vergine, 1782, Museo Diocesano di Nola, già dalla chiesa di Santa Maria del Plesco, Casamarciano, archivio ufficio Beni Culturali, Diocesi di Nola (foto di Dario Luciano, 2024)

⁶ REMONDINI G., *Della Nolana Ecclesiastica Storia*, vol. I, Napoli 1747-1757, 255.

⁷ AVELLA L., *Fototeca nolana. Archivio d'immagini dei monumenti e delle opere d'arte della città e dell'agro*, Agro 8, 1380 e s., foto nn. 2485, 2487, Napoli, («Itinera», 20), 1996-1999.



fig. 2, Paolo de Majo, San Matteo e l'Angelo, 1782, Museo Diocesano di Nola, già dalla chiesa di santa Maria del Plesco, Casamarciano, archivio ufficio Beni Culturali, Diocesi di Nola (foto di Antonia Solpietro, 2024)



fig. 3, Casamarciano, chiesa di santa Maria del Plesco, assetto del presbiterio fine anni sessanta del XX secolo (Fototeca nolana di Leonardo Avella)

rono ritirate in deposito cautelativo in varie date, già prima del terremoto del 1980, in considerazione dello stato di degrado in cui versava la chiesa»⁸ e custodite a Castel Sant'Elmo a Napoli, dove potrebbero essere ancora depositate, tranne che le stesse non siano tra le opere trafugate dalla chiesa nel corso degli anni.

I dipinti degli evangelisti furono realizzati nel 1782 dal pittore Paolo de Majo, il cui nome e la datazione sono documentati da una iscrizione che, secondo un vezzo settecentesco si dispiegava su tutti i dipinti e che le due fotografie della citata *Fototeca Nolana* consentono in parte ancora di leggere⁹.

Altra testimonianza è quella lasciataci nel 1914 dal parroco Andrea De Stefano:

... Nella cona dell'abside sono altri quattro quadri, che rappresentano i quattro Evangelisti. Li dipinse Paolo De Majo nel 1782, come si legge sotto tutti e quattro... Guardando nel basso i quattro quadri da sinistra a destra, si legge *Paulus* in quel di S. Luca, *De Majo* in quel di San Giovanni, *Pinxit* in quel di S. Matteo e *A.D. 1782* in quel di S. Marco...¹⁰.

Sempre il De Stefano ci informa, grazie ad una notizia da lui tratta dal testo di Giovanni Zigarelli del 1860 che Paolo de Majo aveva realizzato per la stessa chiesa del Plesco o dell'Annunziata anche un altro dipinto raffigurante *Abramo che siede a desco assistito dagli angeli* e trasferito poi nella badia verginiana di Loreto a Mercogliano, verosimilmente a seguito della soppressione del complesso di Casamarciano avvenuta il 13 febbraio 1807: « ... e ora fregia il refettorio di Loreto ... sospeso sulla mensa dell'abate generale ... », dove tuttora il dipinto è collocato.

⁸ ARCHIVIO UFFICIO BENI CULTURALI DELLA DIOCESI DI NOLA, Missiva del Ministero per i Beni e le attività Culturali, Soprintendenza Speciale per il Polo Museale Napoletano del 22/05/2003, prot. 007784 con oggetto: *Casamarciano, chiesa di Santa Maria del Plesco*.

⁹ AVELLA L., *Fototeca* cit. Agro 8, 1380 e s., foto nn. 2485, 2487.

¹⁰ DE STEFANO A., *La Badia Verginiana* cit. 23.

Zigarelli ricorda poi che Paolo de Majo aveva realizzato anche diversi altri dipinti per la cappella della badia di Loreto, il pittore infatti, era stato spesso attivo nelle fabbriche dell'ordine benedettino.

Il citato dipinto di Abramo con gli angeli reca un acronimo che ad oggi non si riscontra in altri dipinti del De Majo e la data 1753 che merita ulteriori approfondimenti di studio.

Ritornando al nostro dipinto di *San Matteo e l'Angelo*, una fonte inedita del 1829 descrive oramai il nuovo assetto che aveva assunto il presbiterio della chiesa dell'Annunziata negli anni ottanta del Settecento:

... è l'Altare Maggiore con il Quadro della Santissima Annunziata ... vi sono ancora nella Cona i quadri de quattro Evangelisti ... tutti i Quadri di ottimi autori...¹¹.

È da supporre che il nuovo apparato decorativo dell'abside sia stato realizzato a seguito di un successivo intervento di rifacimento dell'edificio di culto, che aveva riguardato proprio l'area del presbiterio.

Sempre la *Fototeca Nolana* ci consente di analizzare le partiture decorative dell'abside con la cona centrale dell'Annunziata, la quale nella parte superiore mostra un anomalo raccordo con la volta del catino absidale che, porta a supporre un cedimento della stessa volta ed una sua probabile ricostruzione, a cui seguì un nuovo apparato figurativo con eleganti cornici mistilinee contenenti le quattro tele degli evangelisti.

Il dipinto raffigura *San Matteo* anziano e barbuto, assiso su di una grande nuvola, con la mano sinistra regge il libro del suo Vangelo appoggiato sul ginocchio sinistro, mentre il braccio destro è teso con l'indice allungato verso il basso e il pollice ed il medio quasi a contatto.

Un angelo sopraggiunge alle sue spalle e attrae lo sguardo del santo; con la mano destra indica a Matteo il libro e con la sinistra ne stringe una pagina nell'atto di sfogliarlo [fig. 4].

¹¹ ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI NOLA, *Santa Visita* 1829, f.78 v.



fig. 4, Paolo de Majo, San Matteo e l'Angelo, 1782, Museo Diocesano di Nola, già dalla chiesa di santa Maria del Plesco, Casamarciano, archivio ufficio Beni Culturali, Diocesi di Nola (foto di Antonia Solpietro, 2024)

L'intenso sguardo dell'apostolo fissa il volto dell'angelo incrociandone gli occhi in una corrispondenza di gesti e di sguardi tra l'uomo e l'inviato divino che insieme dialogano per la stesura del Vangelo dell'apostolo.

Un piccolo angelo avvolto in un drappo rosso svolazzante sorregge con la mano destra un lembo del mantello di San Matteo a sostenere ulteriormente il libro del suo Vangelo.

L'imponente figura del santo evangelista campeggia al centro del dipinto ed è costruita con un solido modellato plastico-volumetrico; gli ampi panneggi sono vivacizzati dai colori brillanti del verde della veste e dell'azzurro del manto.

L'opera eseguita, come si è detto, da Paolo De Majo nel 1782, trova riscontri, seppure con delle varianti, con gli evangelisti realizzati dallo stesso De Majo nel 1766 per il coro della chiesa napoletana della Santissima Trinità dei Pellegrini; entrambe le serie degli evangelisti di Napoli e di Casamarciano presentano lo stesso schema compositivo: le

figure campeggiano al centro della rappresentazione assise su delle nuvole dove fanno capolino gli angeli e sono identificate dagli attributi propri di ogni evangelista (Luca-bue, Giovanni-aquila, Matteo-uomo in sembianze angeliche e Marco-leone).

Una dimensione didattica e profondamente religiosa del pittore informa i suoi dipinti e come segnalato da Maria Alberto Pavone «lasciano trasparire innegabili connessioni ideologico-religiose... consentendo di riscoprire non solo una personale consuetudine di pratiche devote, ma anche una partecipazione attiva ai fatti religiosi ...»¹².

Il dipinto risente del classicismo di Francesco Solimena nella cui bottega il pittore si era inizialmente formato ma anche degli stilemi di Francesco De Mura ai quali de Majo aveva iniziato ad aderire sin dal 1739, caratterizzando espressivamente ed emotivamente ogni suo personaggio, nel fluido movimento delle figure, nella resa rigonfia dei panni, nella presenza di figure angeliche e di una luce solare cristallina che investe e plasma le figure dall'alto, caratteristiche proprie che si ravvisano nel dipinto di *San Matteo e l'Angelo* di Casamarciano, così come negli altri evangelisti di cui si è trattato sopra.

¹² PAVONE M.A., *Pittori napoletani del Primo Settecento. Fonti e documenti*, Napoli 1998, 193 ss.

RECENSIONI

EPIGRAFI E BOTTEGHE EPIGRAFICHE DEI CRISTIANI

Riflessioni in margine a Domenico Benoci,
«Le iscrizioni cristiane dell'area I della Catacomba di Callisto.
Aggiornamenti e nuove acquisizioni», Città del Vaticano 2023, pp. 926

CHIARA SANMORI

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

Il corposo volume (926 pagine) presenta la ricerca dottorale in Epigrafia Cristiana, condotta dall'Autore, Domenico Benoci, presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Anche se nel sottotitolo il lavoro si presenta come un aggiornamento alle sillogi ed ai repertori esistenti, in realtà l'aspetto più interessante è rappresentato dalla metodologia di studio e catalogazione che considera le iscrizioni non solo dal punto di vista testuale, ma tenta di chiarirne il contesto di riferimento, sia dal punto di vista topografico che della storia del loro rinvenimento, allo scopo di restituire loro maggiore pregnanza come fonti storiche.

Com'è noto, l'Area I callistiana, precocissimo nucleo del *coemeterium Callisti* (fine II secolo) ubicato nel suburbio romano, al II miglio della via Appia, riveste dal punto di vista storico ed archeologico un'eccezionale importanza, sia per l'autorevolezza delle fonti letterarie che lo riguardano, sia per essere stato contesto di sperimentazione della nuova prassi funeraria, in continuità e rottura con il mondo pagano, elaborata dai cristiani dell'Urbe, sia per aver rappresentato il luogo privilegiato di sepoltura di nove vescovi della città di III secolo, a partire da Pontiano (†235) per arrivare ad Eutichiano (274-283) e, non ultimo, per essere stato, almeno dal pontificato di Zefirino (†217), un'area funeraria comunitaria direttamente gestita dalla Chiesa.

Oltre che per gli illustri personaggi deposti in quest'area, essa si connota per un intenso sfruttamento funerario, concentrato nel III secolo, in virtù del privilegio che rappresentava la sepoltura *ad Sanctos*, sia per essere stata, nel corso dei secoli, meta di pellegrinaggio e di venerazione di fedeli provenienti anche da regioni dell'impero piuttosto lontane, come Germania e Britannia.

I documenti epigrafici provenienti da quest'area rivestono dunque, sin dalla riscoperta e dallo studio scientifico di questa zona ad opera di Giovanni Battista De Rossi che nel 1854 ritrovò la cripta dei Papi, un'eccezionale importanza storica, rappresentando plasticamente uno spaccato di parte della comunità cristiana romana, dei suoi usi liturgici, della sua cultura biblica, della sua organizzazione gerarchica, della sua provenienza etnica e sociale. Il paziente riesame, sia di quanto già edito da Antonio Ferrua nel IV volume delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (1964), sia delle schede compilate da De Rossi stesso, sia della rilettura e revisione di quanto, nel corso dei decenni, è venuto nuovamente alla luce in occasione di scavi e lavori di restauro e custodito negli archivi della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra (PCAS), costituisce quindi un prezioso aggiornamento, come recita il titolo del volume, che apre a future prospettive di ricerca.

La ricerca, per completezza, ha previsto anche la recensione del materiale ancora presente in catacomba, portando alla luce così diversi testi rimasti finora non solo inediti, ma sconosciuti.

Al di là della sfida in sé per sé di inventariare un numero elevato di iscrizioni (per la precisione 752 unità epigrafiche, raccolte in 599 schede di catalogo pubblicate nella seconda sezione del volume) fornendo laddove possibile anche la fotografia in BN ad alta risoluzione, e di redigere un *format* stesso di schedatura esaustivo ed efficace, la vera novità di questa ricerca, come già suggerito, è data però dal metodo proposto.

D. Benoci infatti ha voluto superare il criterio epigrafico puramente descrittivo, per tentare il più possibile di restituire ai testi il loro contesto, per ricostruire ad esempio la presenza di officine operanti per questo cimitero, per individuarne peculiarità linguistiche e specificità

onomastiche utili a fornire indicazioni sull'origine dei defunti, considerando le iscrizioni

«non solo per i contenuti testuali ma anche in quanto manufatti, prodotti di una o più botteghe officinali o extra-officinali, risultato materialmente visibile dell'interazione tra artigiani e committenti» (p. 11).

Un contesto innanzitutto topografico che ha richiesto come presupposto l'analisi, nel Capitolo I, dei vari settori dell'Area I, precisandone genesi e sviluppo, anche tenendo conto della frequentazione di determinati settori, dopo che lo sfruttamento funerario si era esaurito, a scopo devozionale, come ricordato dalle fonti altomedievali e dai graffiti dei pellegrini ascrivibili ad una forbice cronologica «*oscillante tra il VI e l' XI secolo*» (p. 95).

Tale approccio contestualizzante ha condotto lo studioso a produrre una documentazione grafica che, presentando la planimetria del settore cimiteriale indagato, consentisse anche, in modo innovativo, di collocare in maniera immediata, mediante la corrispondenza numerica scheda-planimetria, l'ubicazione attuale dei singoli testi epigrafici, nella maggior parte dei casi collocazione non originaria, ma comunque indicazione precisa per ulteriori sopralluoghi.

Il Capitolo II affronta dettagliatamente gli aspetti onomastici, linguistici e le categorie di appartenenza (laddove menzionate) dei defunti dell'Area I.

Se da un lato i testi epigrafici censiti attestano la preminenza del *single name system*, che è attestata nel 65.8% dei casi, confermando così la precoce diffusione di questo sistema in ambiente cristiano, dall'altro ancora maggior valore acquisiscono le poche attestazioni di *duo* o *tria nomina* che afferiscono in particolare ad alcuni gentilizi, piuttosto comuni, come quello di *Flavius/a*, *Aurelius/a* ed *Aelius/a*. Gli antroponomi sono in maggioranza latini, solo poco più del 23% greci, alcuni semitici o biblici. Rari i nomi prettamente cristiani o i *nomina humilitatis*.

Dal punto di vista linguistico i *tituli* di quest'area testimoniano la corruzione della lingua e il suo avvicinarsi a forme tipiche del parlato, come ad esempio le monottongazioni e i betacismi, oppure attribuibili

alla scarsa conoscenza della scrittura da parte dei lapicidi, come gli scambi di lettere e le omissioni delle consonanti doppie.

Anche i formulari non si allontanano da una produzione standardizzata e piuttosto semplice, che talvolta accoglie espressioni tipiche della fede cristiana come *vivas in Deo* o gli auguri di pace, od anche l'indicazione del *dies depositionis*.

Non sorprende che l'identificazione del ruolo sociale dei defunti sia sostanzialmente escluso dai dati forniti dai testi epigrafici. Se si esclude infatti la rarissima individuazione di alcuni individui come appartenenti alla nobiltà senatoria (identificabili per i *tria nomina* e per l'appellativo di *clarissimus/a*), la stragrande maggioranza dei defunti, appartenenti quindi a classi sociali intermedie se non umili, ritiene opportuno identificare il proprio ruolo, quasi esclusivamente laddove si tratti di un ruolo all'interno della gerarchia ecclesiastica, a partire proprio dagli *ἐπίσκοποι* deposti insieme nella cosiddetta "cripta dei Vescovi". Proprio l'apertura di spazi privilegiati, come i cubicoli, fanno pensare, in una sequenza cronologica piuttosto rapida, ad una fruizione da parte di persone abbienti, forse rispecchiante il diffondersi del cristianesimo a Roma anche nelle classi sociali più elevate.

Giustamente l'Autore mette in guardia dal generalizzare tali osservazioni sociali, dal momento che l'Area I, pur avendo restituito un cospicuo numero di testi, tuttavia ha conosciuto un'importante dispersione delle chiusure delle sepolture (non necessariamente tutte iscritte) se si considera che queste ultime dovevano essere circa 900.

Lo scarso uso del greco, presente però nelle epigrafi dei papi, così come i tentativi maldestri di traslitterazione o i testi bilingui, fanno pensare tuttavia ad una comunità che ha nel latino la propria lingua ed è quindi pienamente romana. Il greco è identificato come memoria di una prassi espressiva e liturgica della primissima comunità, ma non caratterizza nella prassi quotidiana i defunti di questo nucleo originario della catacomba.

La produzione epigrafica con le sue caratteristiche e con la sua possibilità di collocazione cronologica, conferma, grazie anche agli ele-

menti scaturiti da questo lavoro, quanto l'analisi topografica dell'Area I ha restituito, vale a dire un intenso sfruttamento nel corso del III secolo, per poi avviarsi nel IV all'utilizzo di nuove aree.

Il Capitolo III rappresenta l'elemento più interessante ed innovativo di questa ricerca, dal momento che si spinge, grazie appunto alla metodologia interdisciplinare impiegata, a definire il contesto monumentale di rinvenimento dei testi.

Intelligentemente l'Autore ha incrociato elementi quali i «Giornali degli scavi» redatti al tempo di De Rossi, le relazioni degli interventi successivi custoditi negli archivi della PCAS, i rilievi fotogrammetrici realizzati negli anni Settanta da H. Brandenburg e i dati desunti dal personale *survey*. In tal modo ha potuto restituire il contesto originario di ubicazione primaria o di rinvenimento di diverse epigrafi, chiarendo ad esempio la posizione e la tipologia di sepoltura dei papi Antero, Fabio, Lucio ed Eutichiano (pp.118-119).

Le pagine destinate all'analisi delle modalità esecutive (pp.127-134) forniscono elementi utili all'individuazione della/e botteghe operanti per questo cimitero. Se gli studi sull'epigrafia funeraria tardo antica hanno infatti esplorato essenzialmente il tema dei formulari e dei simboli dell'epigrafia dei cristiani, in questo studio l'Autore si pone sulla poco seguita strada indicata dal De Rossi e che si potrebbe definire 'delle botteghe dei cristiani', colmando il *gap* cronologico e topografico che divide il gruppo delle ostriane della Nomentana (inizi III secolo) dalle monumentali ed eleganti filocaliane di damasiana committenza (366-384).

D. Benoci individua alcune ricorrenze che fanno pensare a maestranze operanti con metodologie comuni: la collocazione delle incisioni figurate in maniera paratattica ed autonoma, se non primaziale, rispetto agli esegui testi, fanno pensare ad una produzione preconfezionata di lastre decorate, cui al bisogno veniva aggiunto l'epitaffio. Le modalità esecutive inoltre fanno pensare all'utilizzo di modelli predefiniti, piuttosto che a copie di lastre già viste, oltre che evidenziare mani più o meno abili nella loro realizzazione formale.

Il capitolo dedicato alle Considerazioni Conclusive, più che questo, dovrebbe avere il titolo di Prospettive di Approfondimento. Se da un lato infatti, come suggerito, estendere il rilievo fotogrammetrico o addirittura impiegare le nuove tecniche digitali ad altri settori di questa come di altre catacombe consentirebbe di restituire ai testi epigrafici il loro contesto, e quindi un più approfondito ruolo di fonti storiche, in funzione anche della definizione dello sviluppo topografico delle gallerie e dei cubicoli, allo stesso tempo la ricerca delle officine operanti nei diversi settori del suburbio sarebbe un campo di studio ancora tutto da esplorare, affiancando all'osservazione diretta anche le nuove tecniche di rilevazione ottica «*per andare a trovare delle corrispondenze più specifiche attraverso il confronto delle superfici*» (p.139).

La presenza infine dell'*Index Keyword-in-Context* e delle Tavole di Concordanza completano l'aspetto tecnico di questo volume che certamente si pone non solo come *case study*, ma anche come strumento per auspicabili ulteriori ricerche sul tema.

PAGINE RITROVATE

a cura di PIERLUIGI ROMANELLO

LA "RESISTENZA" DELL'EPISCOPATO MERIDIONALE ALLA LEGISLAZIONE ECCLESIASTICA DEL REGNO D'ITALIA: GLI ATTI COLLETTIVI DI PROTESTA (1861-1865)

FRANCESCO SPORTELLI

Nel prisma storico degli avvenimenti risorgimentali che sconvolgono la vita della Chiesa italiana, diverse tracce vengono lasciate nei vari Stati del territorio italiano restaurati dopo il Congresso di Vienna. Fatto salvo lo Stato della Chiesa, in tutti si può osservare una forte spinta al controllo statale e alla laicizzazione di buona parte delle attività ecclesiastiche. Il corpo episcopale è il punto centrale di riferimento del rapporto e dello scontro con le autorità laiche¹. Il compimento del processo unitario ad opera dello Stato sabauda propone, inoltre, ai vescovi l'ulteriore problema di definire il loro atteggiamento nei confronti delle moderne forme politiche². Il territorio del Regno delle Due Sicilie non è estraneo a questo processo in un particolare quadro geostorico che vede Napoli, capitale in campo ecclesiastico dotata di centri di formazione del clero atti a favorire la creazione di vescovi destinati alle diverse province, esercitare una sorta di predominio nei confronti dei territori «al di là del Faro», la Sicilia, parte non sempre sicura del Regno, percorsa da fermenti antagonisti rispetto a Napoli e ricca di una consolidata tradizione ecclesiastica autonoma³.

¹ Cf. A. MONTICONE, *L'episcopato italiano dall'unità al Concilio Vaticano II*, in *Clero e società nell'Italia contemporanea*, a cura di Mario Rosa, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 237-330, qui p. 257. Per uno sguardo storico globale, anche se sintetico, e per svariati riferimenti bibliografici cf. G. SALE, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Jaca Book, Milano 2010, e anche G. VITTOLO - A. MUSI, *Il Mezzogiorno prima della questione meridionale*, Le Monnier, Firenze 2004.

² Cf. D. MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione all'unità. Tra impegno politico e preoccupazioni sociali*, in *Clero e società*, pp. 125-179, qui p. 171.

³ Cf. MONTICONE, *L'episcopato italiano*, p. 261. Sui vescovi formati a Napoli cf. A. MONTICONE, *I vescovi meridionali 1861-1878*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878). Atti del quarto convegno di storia della Chiesa. La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971. Relazioni I*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 59-100. Sulla situazione ecclesiastica siciliana cf. F. M. STABILE,

Vescovi, rivoluzione del 1848-1849 e concertazioni collettive

I fermenti rivoluzionari e le novità politiche del 1848 provocarono nei vescovi reazioni differenziate. Per la totalità l'elemento più convincente fu l'accettazione negli Statuti del mantenimento del cattolicesimo come religione di Stato e quindi il riconoscimento del ruolo fondamentale della Chiesa nella società⁴.

Pio IX non si dimostra estraneo rispetto alle vicende risorgimentali italiane⁵. Anche in Italia il papa, con la Curia romana, sovrasta i vescovi nella loro natura e nei loro uffici⁶. Fra moti risorgimentali e processo unitario ormai compiuto il papa interviene con atti magisteriali che incidono sulle dinamiche ecclesiali innescate dal 1848.

I fermenti politici del '48 pongono le premesse per la costituzione di una relazione che i vescovi italiani dei diversi Stati accettano di esercitare concretamente in specifici rapporti di *affectus* sollecitati o espressamente richiesti dal papa. Pio IX lo fa con la *Nosceitis et Nobiscum*, enciclica indirizzata all'episcopato italiano e firmata l'8 dicembre 1849, per precisare i compiti di incontri episcopali finalizzati alla «opposizione alle teorie politiche e sociali elaborate dalla cultura moderna»⁷. Il papa intende utilizzare la collegialità episcopale come strumento per rendere incisiva la presenza della Chiesa nella società in una visione del mondo moderno legata agli schemi intransigenti. Compiuta l'unità, il papa firma nel 1864 l'enciclica *Quanta cura*, contenente il Sillabo con cui formalmente si consuma la separazione fra Chiesa e mondo

L'episcopato siciliano, in *La Chiesa di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, II, S. Sciascia, Caltanissetta-Roma, 1994, pp. 135-156; A. SINDONI, *Dal riformismo assolutistico al cattolicesimo sociale*, II: *Moti popolari, Stato unitario e vita della Chiesa in Sicilia*, Studium, Roma 1984, pp. 37-88; G. ZITO, *L'episcopato urbano della Sicilia dall'Unità alla crisi modernista*, in *Chiesa e società urbana in Sicilia (1890-1920). Atti del Convegno di studi, Catania 18-20 maggio 1989*, Galatea, Acireale 1990, pp. 67-133; *Storia delle Chiese di Sicilia*, a cura di Gaetano Zito, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

⁴ M. LUPI, *Vescovi I: dal 1848 alla fine del secolo*, in *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato. 1861-2011*, a cura di Alberto Melloni, II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, p. 811.

⁵ G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986.

⁶ Cf. U. DOVERE, *Il dibattito risorgimentale e l'identità italiana. Linee di presenza della Chiesa meridionale*, in *Odegitria. Annali dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bari* 10 (2003) p. 187.

⁷ A. MARANI, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione: le conferenze episcopali regionali (1889-1914)*, Herder, Roma 2009, pp. 3-4.

moderno. In questo quadro di atti magisteriali del pontefice vanno anche iscritte la proclamazione del dogma dell'infallibilità del papa nel corso del Concilio Vaticano I nel 1870 e le disposizioni della Sacra Penitenzieria Apostolica del 1874 note come *Non expedit* circa il divieto per i cattolici di partecipare alla vita pubblica.

Sotto la spinta di Roma, quindi, i vescovi scoprono la concertazione collettiva⁸ e iniziano a riunirsi in assemblee per confrontarsi e decidere provvedimenti uniformi finalizzati a far fronte alle nuove situazioni⁹. Sono riunioni di natura diversa dai concili provinciali prescritti dall'assise tridentina¹⁰. Per primi si riuniscono a maggio 1849 a Groppello, in provincia di Milano, i vescovi della provincia lombarda¹¹; a fine luglio del 1849 si riuniscono a Villanovetta di Saluzzo, nei pressi di Cuneo, i vescovi del Torinese¹²; dal 29 novembre al 17 dicembre del 1849 si riuniscono in conferenza i vescovi delle province napoletane.

La genesi della conferenza episcopale del Regno delle Due Sicilie del 1849 è riconducibile al temporaneo soggiorno napoletano di Pio IX dopo i moti del 1848 che genera in alcuni vescovi delle circoscrizioni meridionali la volontà di rappresentare al papa i disagi che sopportavano nell'esercizio del loro ministero, specialmente a causa delle frequenti ingerenze delle autorità civili¹³. I disagi di questi vescovi meridionali furono trasmessi dal papa ad alcuni suoi collaboratori per esaminarne dettagliatamente il contenuto e individuare le soluzioni concrete. In seguito Pio IX istituisce una speciale commissione

⁸ Cf. LUPI, *Vescovi I*, p. 811.

⁹ G. FELICIANI, *Azione collettiva e organizzazioni nazionali dell'episcopato cattolico da Pio IX a Leone XIII*, in *Storia Contemporanea* 3 (1972) pp. 325-363; Id., *Le conferenze episcopali*, Il Mulino, Bologna 1974; A. MARANI, *Tra sinodi e conferenze episcopali. La definizione del ruolo degli incontri collettivi dei vescovi fra Gregorio XVI e Pio IX*, in *Cristianesimo nella Storia* 17 (1996) pp. 47-93.

¹⁰ Su questi incontri cf. anche MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione all'unità*, p. 164.

¹¹ Cf. N. RAPONI, *Chiesa locale e società nell'età contemporanea*, in *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di Adriano Caprioli, Antonio Rimoldi e Luciano Vaccaro, La Scuola, Brescia 1986, pp. 184-188.

¹² G. TUNINETTI, *Alle origini delle conferenze episcopali: Villanovetta di Saluzzo (1849)*, in *Quaderni del Centro Studi C. Trabucco* 19 (1993) pp. 69-115.

¹³ Si deve a Ugo Dovere la scoperta e la ricostruzione di questa conferenza episcopale del 1849, cf. U. DOVERE, *Una conferenza episcopale del Regno di Napoli nel 1849*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 19 (1987) pp. 399-446.

cardinalizia che si riunisce per la prima volta il 12 novembre 1849. In sostanza l'ordine del giorno di questa riunione sintetizza i memoriali di protesta dei vescovi del Sud: il *regio exequatur*, la giurisdizione dei vescovi nelle cause ecclesiastiche, i benefici mancanti dei titoli di erezione, il diritto di acquisto delle chiese, i consigli generali di beneficenza, il tribunale misto, i sinodi diocesani, le nomine dei vescovi, le decime, la giurisdizione coercitiva dei vescovi contro i laici, gli affari di Sicilia. Su questi temi la commissione ritiene indispensabile l'intervento del papa presso Ferdinando II¹⁴. Essa, inoltre, lancia l'idea di riunire una conferenza episcopale del Regno per sostenere con autorevolezza le rivendicazioni circa la giurisdizione dei vescovi, per offrire visibilmente un segno di compattezza dell'episcopato meridionale e per tentare di incrinare il legittimismo borbonico dei vescovi, per avvicinarlo a un rinnovato senso di fedeltà a Pio IX¹⁵. Il papa accetta i suggerimenti della commissione cardinalizia, ma indice prima la conferenza episcopale e poi scrive a Ferdinando II legittimando così la riunione episcopale.

La conferenza episcopale meridionale del 1849 si apre il 29 novembre 1849 presso il palazzo arcivescovile di Napoli. Oltre al cardinale Sisto Riario Sforza e al nunzio Antonio Garibaldi, vi partecipano ventidue fra arcivescovi e vescovi, oltre a due sacerdoti segretari. I lavori si chiudono il 17 dicembre 1849 e sono seguiti da due lettere pastorali "collegiali": *Dio solo*, indirizzata al clero, e *La Chiesa di Gesù Cristo*, indirizzata a tutti i fedeli del Regno¹⁶.

Dopo la conferenza episcopale e la pubblicazione delle lettere pastorali collettive, viene formata una commissione mista fra episcopato napoletano e governo borbonico per trattare le materie distinte per settore. Una seconda conferenza episcopale del Regno «per tutti i Vescovi al di qua del Faro» viene fissata per il luglio 1851, ma più volte la data slitta fino a un rinvio *sine die*. In un rapporto inviato a Pio IX traspare una delle ragioni dei rinvii: «Il ministero non può impedire tali riunioni, ma le vede a malincuore quasi che sia un concentramento dell'episcopato contro la regia autorità»¹⁷. I vescovi dell'Italia

¹⁴ Cf. U. DOVERE, *Una conferenza episcopale*, pp. 399-400; in appendice viene pubblicato il testo completo della "Relazione sugli affari ecclesiastici del Regno delle Due Sicilie", s.d., ma dall'autore collocata al novembre 1849.

¹⁵ Cf. *ivi*, p. 401.

¹⁶ Cf. *ivi*, p. 403; le Lettere vengono pubblicate in *SF* 9 (1850) vol. XIX, pp. 7-44 e 97-125.

¹⁷ *Ivi*, p. 408.

meridionale continentale non conseguono risultati ragguardevoli con il loro incontro collegiale del 1849. La loro conferenza episcopale è diversa rispetto a tutte le altre che si celebrano in Europa a metà del XIX secolo, perché, come nota Ugo Dovere,

mentre queste si rivolgevano ad un interlocutore statale dichiaratamente anticurialista o, comunque, sostenitore di un regime separatista in fatto di politica ecclesiastica, le richieste dei vescovi napoletani venivano rigettate da un sovrano che tutto il mondo cattolico acclamava come religiosissimo e per il quale i vescovi stessi, convenuti in Napoli, avevano invocato dal papa il titolo di re piissimo¹⁸.

Episcopato meridionale e unità d'Italia

La guerra del 1859, le campagne del 1860 e la proclamazione dell'unità d'Italia del 1861, fatta salva Roma, suscitano nei vescovi diverse reazioni¹⁹, anche nel territorio dell'ex Regno delle Due Sicilie²⁰. La maggioranza dei vescovi meridionali era fortemente legata ai Borbone. Entra perciò in conflitto non solo con il nuovo Stato, ma anche con buona parte del basso clero, che si era schierato con i garibaldini, e anche con il popolo, che sperava miglioramenti dal nuovo assetto sociale, mentre vedeva nei vescovi gli esponenti del vecchio ordinamento. Molti vescovi meridionali fuggono dalle loro diocesi per sottrarsi alle sommosse popolari; altri, come il cardinale arcivescovo di Napoli Sisto Riario Sforza, sono espulsi perché hanno protestato per le celebrazioni liturgiche non autorizzate che alcuni preti garibaldini hanno officiato nelle chiese della città di Napoli²¹. Un atteggiamento moderato e sostanzialmente neutrale viene adottato dai vescovi siciliani, che rimangono tutti nelle loro sedi,

¹⁸ *Ivi*, p. 413.

¹⁹ M. LUPI, *Vescovi/1*, pp. 814-816.

²⁰ Cf. *L'episcopato napoletano e Mancini, ossia Appello al giureconsulto Mancini avverso le ultime quattro circolari del fu consigliere e segretario degli affari ecclesiastici Cav. Pasquale Stanislao Mancini libri quattro, seguiti da appendice sulle circolari dell'ex-segretario Michele Pironti, per Monsignor Bernardino M.a Frascolla, vescovo di Foggia*, Pe' tipi di Andrea Festa, Napoli 1861.

²¹ Sul cardinale Riario Sforza cf. *Il cardinale Sisto Riario Sforza, arcivescovo di Napoli (1845-1877)*, a cura di Ulderico Parente e Antonio Terracciano, Edizioni Dehoniane, Roma 1999, volume monografico di CS 29 (1998).

compreso l'arcivescovo di Palermo, il quale partecipa anche alla cerimonia di consegna dei risultati del plebiscito a Vittorio Emanuele²².



Propaganda per il plebiscito a Napoli.

Incisione di Frank Vizetelly - Da *The Illustrated London News* dell'11 gennaio 1860.



Votazione per il plebiscito a Montecalvario.

Incisione di T. Nasty - Da *The Illustrated London News* del 10 novembre 1860.

²² Cf. F. M. STABILE, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'unità d'Italia (1860-1870)*, 2 voll., Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1978.

Nel 1861 le diocesi dell'ex Regno delle Due Sicilie sono nominalmente centoventitre, poche sono unite *in persona episcopi*. Fatta eccezione per le grandi sedi, buona parte delle diocesi meridionali sono in centri di media o piccola grandezza. I vescovi del Sud dell'Italia appena unita «si trovano di fronte a difficoltà materiali fortemente distraenti dai loro essenziali compiti pastorali»²³.

Parallelamente alla fine degli Stati preunitari e alla rinnovata consapevolezza nei vescovi del loro compito pastorale si accentua la spinta all'accentramento romano²⁴. Contemporaneamente si sgretola la società retta dai principi cristiani che implicava varie concentrazioni nelle mani del vescovo rispetto a tutte le istituzioni ecclesiastiche presenti nelle diocesi. Se prima i vescovi meridionali guardavano e si riferivano al sovrano di Napoli, ora, perso l'appoggio governativo con l'arrivo dei Savoia, tendono molto di più a guardare e a riferirsi a Roma. Le risposte dei vescovi meridionali alle sollecitazioni e ai documenti papali, voluti da Pio IX come segno dell'unione della Chiesa universale intorno al successore di Pietro, e gli unanimi indirizzi di solidarietà e di sottomissione dei vescovi meridionali, dimostrano una convinta adesione alla linea voluta dal papa. Il «moto verso Roma», nato dalle concezioni ultramontane, raggiunge una diffusione e uno slancio notevoli tra il periodo risorgimentale e l'unità della nazione, alimentato anche dall'esigenza dei vescovi di assumere un nuovo punto di riferimento e di fare fronte comune contro i nemici della Chiesa²⁵. Di fronte alle moderne forme politiche i vescovi manifestano le loro maggiori preoccupazioni legate alla tutela di un assetto che si vede attaccato dall'esterno della Chiesa²⁶.

Davanti alle leggi e agli interventi dello Stato unitario, che considerano dannosi delle prerogative e della libertà della Chiesa, i vescovi meridionali accorpati dalla definizione territoriale dell'ex Regno delle Due Sicilie, ma anche i vescovi dei vecchi Stati, si compattano e protestano unanimemente, attraverso pronunciamenti collettivi²⁷. Il nuovo governo italiano non proibisce

²³ MONTICONE, *I vescovi meridionali 1861-1878*, p. 61.

²⁴ Cf. LUPU, *Vescovi I*, p. 815.

²⁵ Cf. *ivi*, p. 816.

²⁶ G. BATELLI, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della repubblica*, in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli, Einaudi, Torino 1986 (*Storia d'Italia. Annali*, 9), p. 814.

²⁷ I testi delle proteste in *L'Episcopato e la rivoluzione, ossia Atti collettivi dei vescovi italiani preceduti da quelli del Sommo Pontefice Pio IX contro le leggi e i fatti della rivoluzione*

e non punisce le concertazioni fra vescovi, mentre sanziona i pronunciamenti dei singoli pastori. Anche per questo motivo, oltre che per gli incoraggiamenti romani, negli anni sessanta dell'Ottocento si moltiplicano le proteste collettive dei vescovi meridionali contro i provvedimenti del governo, spesso indirizzati direttamente al re.

Queste proteste, da un lato, rappresentano le ragioni dell'episcopato meridionale inerenti la richiesta di rispettare i sentimenti cattolici delle popolazioni, facendo leva sulle convinzioni religiose della casa reale dei Savoia e dei membri del governo, dall'altro, si appellano alla legislazione statale vigente per rivendicare la libertà di azione dei vescovi e della Chiesa e respingere le ingerenze governative. I vescovi rivendicano così alla Chiesa il tradizionale ruolo di guida della società.



Frontespizio del primo volume di *L'Episcopato e la rivoluzione in Italia*, Tipografia Vescovile di Gio. Issoglio e C., Mondovì 1867.

offeriti a San Pietro in occasione del diciottesimo centenario del glorioso suo martirio, 2 voll., Tipografia Gio. Issoglio e C., Mondovì 1867; i testi dell'episcopato «delle Due Sicilie», II, pp. 424-574.

Gli atti collettivi di protesta dei vescovi meridionali

Le proteste che collettivamente i vescovi degli antichi Stati indirizzano al nuovo governo su ogni atto di politica ecclesiastica testimoniano l'apertura di una nuova stagione di intensa conflittualità con la nuova forma moderna di Stato. Peraltra tra i criteri che Roma utilizza per scegliere i nuovi vescovi italiani c'è quello rispondente a «l'antipatia verso la presente novità»²⁸.

La specifica reazione dell'episcopato dell'ex Regno delle Due Sicilie alle leggi del nuovo Stato è improntata a una visione carica di spirito e di toni paleocristiani, utilizzati in virtù della «persecuzione» di cui la Chiesa si vedeva fatta oggetto, e – sottolinea Bruno Pellegrino – si innesta con caratteristiche sue proprie nel rapporto tra classe borghese e masse contadine che si andava instaurando nel 1860. L'opposizione della Chiesa meridionale alla rivoluzione unitaria può costituire tra il 1860 e il 1861 un argine ideologico all'ascesa della borghesia. L'antagonismo pesante, che contrappone l'episcopato del Sud alla nuova classe dirigente e alle sue ideologie, accentua l'intensità dell'intervento governativo in materia ecclesiastica, ma fa scaturire per reazione fra i vescovi meridionali un «considerevole effetto di rafforzamento del senso di collegialità» e li fa altresì inserire nel più ampio fenomeno del profetismo apocalittico ottocentesco²⁹.

I vescovi meridionali sono tra i primi nella penisola a protestare per l'abolizione unilaterale dei concordati voluta dal governo di Torino. Dell'abolizione del Concordato del 1818³⁰ principale artefice è Pasquale Stanislao Mancini, luogotenente per gli affari ecclesiastici. Nel provvedimento di abolizione del 17 febbraio 1861 i vescovi vedono una conferma della politica persecutoria varata con l'anno 1861 nei confronti della Chiesa e protestano con forza in maniera corale e simultanea, trovando per questa occasione una «coesione

²⁸ MENOZZI, *I vescovi dalla rivoluzione all'unità*, p. 178.

²⁹ Cfr. *Introduzione*, in B. PELLEGRINO, *Chiesa e rivoluzione unitaria nel Mezzogiorno. L'episcopato meridionale dall'assolutismo borbonico allo Stato borghese (1860-1861)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 3-5.

³⁰ Il decreto con cui si dichiara cessata ogni efficacia del Concordato firmato il 16 febbraio 1818 tra il regno borbonico e la Santa Sede, con tutte le annesse convenzioni, disposizioni e provvedimenti di esecuzione, è in *Collezione delle leggi e dei decreti emanati nelle provincie continentali dell'Italia Meridionale durante il periodo della Luogotenenza*, I: *Da 7 novembre 1860 a 30 aprile 1861*, Dalla Tipografia Nazionale, Napoli 1861, p. 711.

di intenti» e un «senso di collegialità» inediti³¹. Nonostante le varie fughe e i numerosi abbandoni volontari delle diocesi da parte dei vescovi meridionali, la protesta è sottoscritta materialmente da ventuno vescovi e, dopo averne preso visione, da ulteriori venticinque responsabili di diocesi meridionali; primo firmatario Sisto Riario Sforza³². La protesta è costituita da non poche pagine ed è ricca di riferimenti storici, giuridici e teologici, e vuole dimostrare quanto ingiustificate siano le misure legislative emanate con i decreti del 17 febbraio 1861, non solo riguardanti l'abolizione del Concordato del 1818. I vescovi ritengono che il silenzio «nelle attuali circostanze sarebbe una sorta di apostasia»³³. Nella protesta citano Montesquieu³⁴, Rousseau³⁵, Napoleone I³⁶, Proudhon³⁷, oltre agli autori religiosi. Il documento dei vescovi sottolinea primariamente che, secondo le dottrine internazionali, l'abolizione di una convenzione bilaterale, come il Concordato del 1818, necessita che ambedue le parti che hanno firmato l'intesa comune la sciolgano. Ma la protesta, che ravvisa nei decreti del 17 febbraio un attacco all'esistenza stessa del «foro particolare» rappresentato dalla giustizia ecclesiastica per i ministri di culto, ribadisce altresì l'indebita ingerenza in una materia esclusivamente ecclesiastica. Rileva inoltre la inammissibilità della sussistenza concessa alle confessioni non cattoliche in presenza della dichiarazione solenne presente nello Statuto del Regno d'Italia che la sola religione cattolica è religione dello Stato. La protesta attacca quindi i decreti che dispongono la soppressione degli ordini religiosi e la confisca dei loro beni. Viene ritenuto ingiurioso per abbazie, vescovadi, seminari, case religiose risparmiate dalla soppressione, collegiate e benefici, essere sottoposti a tassazione più alta rispetto agli altri contribuenti ed essere amministrati dalla Cassa Ecclesiastica del nuovo Stato. La protesta dei vescovi è a largo spettro e fortemente condivisa da molti esponenti della gerarchia ecclesiastica meridionale, che accompagnano la loro adesione con lettere personali³⁸.

³¹ PELLEGRINO, *Chiesa e rivoluzione unitaria*, p. 79.

³² Cf. *I vescovi delle province meridionali a S.A.R. il Principe di Savoia Carignano, Luogotenente generale del Re. Napoli 7 marzo 1861*, appendice in *Ivi*, pp. 151-165.

³³ *Ivi*, p. 152.

³⁴ Cf. *ivi*, p. 155.

³⁵ Cf. *ivi*, p. 157.

³⁶ Cf. *ivi*.

³⁷ Cf. *ivi*, p. 159.

³⁸ Cf. PELLEGRINO, *Chiesa e rivoluzione unitaria*, p. 84.

Altra occasione di scontro tra episcopato e governo è offerta dalla circolare del guardasigilli Vincenzo Maria Miglietti del 26 ottobre 1861, in cui si lamenta la diffusa opinione che una parte notevole del clero sia contro il governo in maniera visibile e risaputa o segreta. Il ministro richiama i vescovi «al dovere di riconoscere il presente ordine e di accettarne le conseguenze», che vengono, insieme con la stessa unità d'Italia, almeno indirettamente attribuite a un disegno della provvidenza³⁹. La reazione collettiva dei vescovi arriva senza ritardi. Il 20 novembre protesta duramente l'arcivescovo di Salerno Antonio Salomone a nome di sedici arcivescovi e vescovi meridionali con una lettera inviata al giornale cattolico *L'Armonia*⁴⁰. Segue un atto collettivo sottoscritto l'8 dicembre 1861 da cinquantatré vescovi del Sud, che stigmatizzano la volontà del nuovo Stato nel voler ridurre la Chiesa «a quella forma invisibile tanto vagheggiata dai protestanti»⁴¹, e una ulteriore lettera collettiva sottoscritta dai vescovi di Sorrento, Reggio, L'Aquila e Bovino, che scrivono per non essere considerati «cani muti»⁴².

Il 18 gennaio 1862 tutti i vescovi cattolici sono invitati a Roma dal cardinale prefetto della Congregazione del Concilio per partecipare alle cerimonie di canonizzazione di un gruppo di martiri giapponesi del secolo XVI, ma il vero scopo di questa convocazione è dettato dalla volontà di Pio IX di riaffermare in maniera solenne e con la presenza di tutto l'episcopato a Roma i diritti temporali della Santa Sede. Questo scopo non sfugge al governo italiano, che nega il passaporto ai vescovi che intendono recarsi a Roma⁴³. Il divieto provoca una vivace protesta dei vescovi «napoletani», che in questa circostanza vengono rappresentati dal cardinale arcivescovo di Capua, Giuseppe Cosenza. Il cardinale, in una lettera inviata al direttore del giornale *L'Armonia*, denuncia che il governo dopo aver «confiscata a danno della Chiesa la libertà della parola, [...] della preghiera, [...] del confessionale, [...] d'insegnamento, [...]

³⁹ Cf. G. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva dell'episcopato italiano (1861-1878)*, in *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, II, A. Giuffrè, Milano 1976, p. 232.

⁴⁰ Cf. *Lettera dell'arcivescovo di Salerno al direttore del giornale cattolico L'Armonia, colla quale dichiara a nome suo e di altri vescovi di conformarsi alla risposta dei vescovi delle provincie settentrionali*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 424-425.

⁴¹ *Rimostranza contro la Circolare del 26 ottobre 1861*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, p. 430.

⁴² *Lettera degli arcivescovi di Sorrento e di Reggio, e dei vescovi di Aquila e di Bovino dal loro esilio, contro la circolare Miglietti*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, p. 434.

⁴³ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, pp. 240-241.

della stampa, [...] di reclutare la sacra milizia, [...] fosse sotto il titolo medesimo arrivato a confiscare a danno della Chiesa financo la libertà di viaggiare per l'Italia», rendendo i vescovi «una sorta di *parias* della più infima sfera, fino a negare loro il primo imprescrittibile diritto di ogni uomo, qual'è il diritto di adempire senza ostacolo alle obbligazioni del proprio stato»⁴⁴.



Card. Giuseppe Cosenza (1788-1863).

Incisione da un dipinto di Alessandro Belardinelli, Napoli 1863.

⁴⁴ Lettera del Card. Arcivescovo di Capua contro l'impedimento dato ai vescovi di recarsi a Roma per la canonizzazione dei Martiri Giapponesi, in nome di tutto l'Episcopato Napolitano, in *LEpiscopato e la rivoluzione*, pp. 436-437.

Una ulteriore causa di contrarietà e di protesta dei vescovi nei confronti della legislazione ecclesiastica è costituita dalla imposizione del *placet* e dell'*exequatur*, che il governo regola in maniera uniforme per tutto il territorio del Regno con i decreti del 5 marzo 1863 e del 26 luglio 1863, comunicati con circolari ministeriali ai vescovi che provocano una vasta protesta⁴⁵. I vescovi meridionali protestano scrivendo al re⁴⁶, non limitandosi ad affrontare gli specifici problemi posti dal *placet* e dall'*exequatur*, ma denunciando la situazione globale in cui si trova la Chiesa. I vescovi del Mezzogiorno continentale rivendicano in maniera ferma i diritti del papa, che definiscono con il titolo di «Vice-Dio nel mondo»⁴⁷. Secondo l'episcopato meridionale i problemi legati al *placet* e all'*exequatur* aggiungono

in questa misera Italia nuove offese alla Chiesa, che già nella massima parte spogliata de' suoi beni, perseguitata in gran numero de' suoi ministri, vedesi ora minacciata da crudele bipenne, che, per quanto è da sé, vorrebbe reciderle il capo dal busto⁴⁸.

Il conflitto si riaccende ancora una volta con la pubblicazione dell'enciclica pontificia dell'8 dicembre 1864 *Quanta cura*, con in coda il Sillabo. Alla immediata reazione francese di divieto ai vescovi di far stampare i due documenti, segue quella del governo italiano, che proibisce anche all'episcopato della penisola la pubblicazione dei due atti pontifici. Infatti l'8 gennaio 1865 il guardasigilli Giuseppe Vacca, dopo aver ricordato che gli atti pontifici sono soggetti a *exequatur*, invita i vescovi del Regno a presentare istanza, riservandosi di dichiarare nel decreto di concessione con quali clausole e restrizioni l'enciclica pontificia e il Sillabo possono essere pubblicati⁴⁹. I vescovi dell'ex Regno delle Due Sicilie protestano con un atto collettivo inviato al re e assumono un fermo atteggiamento di resistenza⁵⁰.

⁴⁵ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, pp. 244-245. Sul problema del conflitto per gli *exequatur* in molte diocesi del Sud cf. P. BORZOMATI, *Il problema dell'"exequatur" per i vescovi delle diocesi del Sud*, in *Chiesa e religiosità in Italia. Comunicazioni I*, pp. 93-100.

⁴⁶ Cf. *Rimostranza contro il decreto del 5 maggio 1863 relativo al Regio Exequatur*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 443-453.

⁴⁷ *Ivi*, p. 447.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 444-445.

⁴⁹ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 248.

⁵⁰ Cf. *Protesta contro la circolare inibente la pubblicazione dell'Enciclica e del Sillabo, se non previo il Regio Exequatur*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 559-573.

I sottoscrittori sono cento e compaiono anche le firme di arcivescovi e vescovi della Sicilia. In questa protesta i vescovi sottolineano che «i Cattolici non sono la maggioranza, ma sono l'Italia tutta» e si chiedono: «si spera di stancarla e ridurla ad un silenzioso servaggio?»⁵¹.

Altro motivo di protesta è rappresentato da una circolare del ministro guardasigilli del 3 aprile 1864, nella quale si impone ai parroci e ai rettori delle chiese di celebrare le funzioni sacre «tra l'albeggiare e l'imbrunire; e che le porte delle Chiese, de' Santuarii e degli Oratorii si chiudano sul far della notte»⁵². I vescovi meridionali si oppongono duramente a queste disposizioni e ammoniscono: «chiudete le chiese alla sera, e voi avrete più popolati i teatri di giorno in giorno più licenziosi»⁵³. Al guardasigilli chiedono esplicitamente che

si lasci alla Chiesa cattolica almeno la libertà della sua liturgia, come diciannove secoli l'han rispettata, e si lasci di grazia a questo buon popolo cattolico almen la libertà di recarsi, sempre che ne ha tempo, nelle sue Chiese⁵⁴.

Ancora atti di protesta collettivi vengono prodotti dai vescovi meridionali contro i progetti di legge che portano alla normativa del 7 luglio 1866 per la soppressione delle congregazioni religiose e alla successiva legge del 15 agosto 1868 per la soppressione degli enti ecclesiastici secolari e la liquidazione dell'asse ecclesiastico⁵⁵. L'episcopato meridionale invia la sua lunga e articolata protesta al re il 24 maggio 1864, firmandola in settantasette fra arcivescovi e vescovi, più tredici abati e vicari generali; primi firmatari i cardinali arcivescovi di Napoli e Palermo⁵⁶. I vescovi del Sud stigmatizzano che il «cardine degli errori moderni» deriva da una «idea falsissima sulla natura della Chiesa, derivante da quella divisione materialmente intesa fra lo spirituale e il temporale»⁵⁷.

⁵¹ *Ivi*, pp. 569-570.

⁵² *Risposta contro la circolare ministeriale de' 3 aprile 1864, nella quale si proibisce di tenere aperte le chiese e di esercitarvi le sacre funzioni pria di far giorno e di sera*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, p. 473.

⁵³ *Ivi*, p. 478.

⁵⁴ *Ivi*, p. 480.

⁵⁵ Maggiori notazioni in FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 250.

⁵⁶ Cf. *Protesta contro l'abolizione degli ordini religiosi e l'incameramento dei beni ecclesiastici*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 483-519.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 488 e 489.

Per i vescovi del Sud «la Chiesa non è nello Stato, bensì lo Stato cattolico nella Chiesa»⁵⁸. Secondo i vescovi la legislazione che propone lo Stato è

un parto dell'odio che si nutre contro il Cattolicesimo e contro la comunanza civile. Una legge che vuol ridurre al nulla i diritti più sacri della Chiesa; che cerca di distruggere gli Ordini religiosi, che gitta i Preti nella indigenza, e che fino alle anime dei trapassati nega i dovuti suffragi; è cotesta una legge che annulla ogni principio d'ordine e scuote nelle loro fondamenta l'Altare e il Trono⁵⁹.

Molto duro il giudizio dei vescovi contro il ministro guardasigilli:

Il Sig. Ministro, trascurando il volere dei testamenti, sconoscendo i sacri diritti della proprietà, disprezzando le auguste leggi della Chiesa cattolica, intuona la magica voce *Stato*, il cui ventre e il cui braccio sono per lui l'origine e la misura d'ogni diritto⁶⁰.

Per i vescovi meridionali «quell'equo riparto che il Sig. Ministro continuamente ripete, non è che un preambolo all'equo riparto di tutta intiera la proprietà sociale, voluta dai partigiani del comunismo»⁶¹. I vescovi rivendicano la funzione sociale dei beni della Chiesa⁶² e individuano il vero intento del governo, che, a loro avviso, vuole giungere a «rendere il clero stipendiato dello Stato»⁶³. Alla tesi statale della inutilità delle congregazioni religiose rispetto alle esigenze della società del tempo, i vescovi meridionali si chiedono provocatoriamente:

Non v'ha forse in questi tempi fanciulli da istruire, non orfani da raccogliere, non infermi da curare, non moribondi da assistere, non donzelle da custodire, non fedeli da dirigere nelle cose dell'anima? Né si dica potersi a tutto questo sopperire dal Governo; [...] sarebbe un danno per la società il perdere i suoi benefattori, che unicamente sono spinti a soccorrerla con lo spirito della carità cristiana, e vederli sostituiti da pubblici impiegati che d'ordinario non mirano che al proprio guadagno⁶⁴.

I vescovi mettono in guardia:

⁵⁸ *Ivi*, p. 506.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 515-516.

⁶⁰ *Ivi*, p. 500.

⁶¹ *Ivi*, p. 514.

⁶² Cf. *ivi*, pp. 506-512; i vescovi non comprendono «con quanta assennatezza la proprietà della Chiesa si assomigli a quella dei feudi».

⁶³ *Ivi*, p. 510.

⁶⁴ *Ivi*, p. 497.

Chi mai avrebbe detto agli uomini della rivoluzione francese dell'89 che in meno di mezzo secolo si sarebbero veduti rinascere e prosperare nella Francia stessa quei sacri Istituti, cui essi con tanta snaturatezza e con tanta empietà cercarono annientare e perderne affatto la memoria⁶⁵.

Proteste particolarmente dure vengono indirizzate dall'episcopato del Sud contro le ingerenze governative nella vita dei seminari, rese concrete dalla circolare del 5 settembre 1862 con cui il ministro della pubblica istruzione estendeva ai seminari ecclesiastici alcune disposizioni del decreto luogotenenziale del 10 febbraio 1861 sull'istruzione superiore⁶⁶. Queste disposizioni si impiantano nel clima di sospetto che lo Stato nutre nei confronti dei seminari ecclesiastici, considerati centri di propaganda antiliberale e di resistenza antigovernativa. Quasi settanta vescovi delle province meridionali protestano contro queste ingerenze governative scrivendo al ministro della istruzione pubblica il 1° novembre 1862⁶⁷. I vescovi ricordano al ministro che i seminari non sono «pubbliche scuole aperte, così generalmente, a chiunque ami d'intervenirvi; ma, secondo la disciplina universale della Chiesa, sono case religiose» destinate alla formazione dei futuri sacerdoti e dipendono «in tutto e per tutto» dall'autorità episcopale e, inoltre, dichiarano al ministro di «non potere per niuna guisa ottemperare alle richieste che i Consigli della pubblica istruzione saranno mai per farci in virtù della detta sua ministeriale»⁶⁸. Visto che il ministro non indietreggia, i vescovi meridionali protestano il 1° ottobre 1863, con settantotto firme in calce all'indirizzo del ministro guardasigilli⁶⁹. I vescovi invitano il guardasigilli ad

adoferarsi presso il suo collega sopra la pubblica istruzione, acciò non dia seguito ad una misura da diciannove secoli inaudita, qual'è la secolarizzazione de' Vescovili Seminari; la quale ne importerebbe la immediata distruzione, con irreparabile danno della Chiesa non solo, sì ancora allo Stato; privando la studiosa gioventù della più antica e più proficua istituzione⁷⁰.

⁶⁵ *Ivi*.

⁶⁶ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 255.

⁶⁷ Cf. *Protesta contro la ingerenza governativa che si sarebbe voluta recar entro i seminari dei chierici*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 438-443.

⁶⁸ *Ivi*, p. 439.

⁶⁹ Cf. *Protesta contro la secolarizzazione dei seminari*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 459-472.

⁷⁰ *Ivi*, p. 470.

Novantasei vescovi delle province napoletane e siciliane protestano nuovamente contro la circolare del 18 ottobre 1864 del ministro della pubblica istruzione, che chiede agli organi periferici dello Stato una relazione dettagliata sui principî politici che guidano l'istruzione nei seminari vescovili⁷¹. Gli ordinari replicano comunicando al ministro guardasigilli che qualora il governo continui su questa linea tutti i seminari dovranno considerarsi «issofatto come sciolti e chiusi»⁷². Il ministro della pubblica istruzione persisterà sulla linea scelta⁷³.

Ancora nel 1864 arriva il tentativo del ministro della guerra di sottomettere al servizio militare i chierici, sino ad allora dispensati⁷⁴. Ancora una volta i vescovi meridionali, compresi i vescovi siciliani, protestano direttamente nei confronti del re⁷⁵. I novantuno vescovi firmatari oppongono al re un principio per loro lampante: «se i Vescovi sono i primi a dare il buon esempio allorché trattasi di dare a Cesare ciò che è di Cesare, sono, la Dio grazia, ugualmente costanti e unanimi in vendicare a Dio quel che è di Dio»⁷⁶, ed esprimono la loro netta opposizione affermando che «il progetto di legge [...] tende all'annientamento della Chiesa»⁷⁷.

L'introduzione in Italia delle norme relative al matrimonio civile inserite nel progetto di codice civile provocano vaste reazioni tra i vescovi⁷⁸. L'episcopato meridionale, che già aveva presentato una «rimostranza» al guardasigilli contro la circolare del 3 giugno 1863 riguardante il matrimonio degli acattolici⁷⁹, protesta con fermezza, e direttamente al re, contro l'introduzione di quelle norme, definendo il matrimonio civile «compra-vendita de' corpi» e

⁷¹ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 257.

⁷² *Protesta contro la ingerenza governativa ne' seminarii*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, p. 555.

⁷³ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 257.

⁷⁴ Cf. *ivi*, p. 258.

⁷⁵ Cf. *Rimostranza contro la legge sulla leva militare dei chierici, e contro l'altra del matrimonio civile*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 520-535.

⁷⁶ *Ivi*, p. 532.

⁷⁷ *Ivi*, p. 522.

⁷⁸ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, pp. 260-261.

⁷⁹ Cf. *Rimostranza contro la circolare del Guardasigilli del 3 giugno 1863 riguardante il matrimonio degli acattolici*, in *L'Episcopato e la rivoluzione*, pp. 453-458.

dunque «la negazione diretta della Chiesa cattolica»⁸⁰. I vescovi vedono inevitabilmente due alternative non conciliabili: «o matrimonio sacramento, o concubinato e comunismo»⁸¹. A giudizio dei vescovi meridionali, «la secolarizzazione del matrimonio è la prima conseguenza giuridica dell'ateismo»⁸². L'introduzione del matrimonio civile pone «il cittadino italiano nella impossibilità di adempire a' doveri che gl'impone la Religione cattolica» ed è «una violazione flagrante dello spirito e della lettera dello Statuto che fu concesso affine di garantire questo, come ogni altro diritto del cittadino»⁸³.

L'episcopato meridionale fra necessarie coalizioni e nuove collegialità

La “resistenza” dell'episcopato meridionale alla legislazione ecclesiastica del Regno d'Italia attraverso gli atti collettivi di protesta del 1861-1865 dimostra che negli anni immediatamente successivi alla proclamazione dell'unità le relazioni tra episcopato e pubblici poteri giungono a un punto estremo di ruvidità. La situazione è talmente grave che nel 1864 molti vescovi vengono allontanati dalle loro sedi e molti ostacoli vengono frapposti dal governo a nuove nomine episcopali⁸⁴. Questa “resistenza” si concretizza negli atti collettivi dei vescovi del Sud nonostante le difficoltà di carattere pratico rappresentate dall'elevato numero delle diocesi meridionali e la problematicità nelle comunicazioni. Queste difficoltà non impediscono all'episcopato meridionale, compreso quello della Sicilia, di concordare atti, poi sottoscritti spesso da un centinaio di vescovi. A questo sforzo di concertazione collettiva e di coalizione contro la legislazione ecclesiastica del Regno d'Italia non è estraneo il cardinale arcivescovo di Napoli Sisto Riario Sforza⁸⁵, non solo per la sua

⁸⁰ *Rimostranza contro la legge sulla leva militare dei chierici*, p. 523.

⁸¹ *Ivi*, p. 528.

⁸² *Ivi*, p. 532.

⁸³ *Ivi*, p. 524.

⁸⁴ Cf. FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 265; ma anche F. MARGIOTTA BROGLIO, *Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia. Relazioni I*, p. 120.

⁸⁵ Su un ulteriore sviluppo di collegialità episcopale voluto dal cardinale Riario Sforza in occasione del Concilio Vaticano I cf. C. SCANZILLO, *Sisto Riario Sforza e la formazione della coscienza sinodale nell'episcopato dell'Italia meridionale*, in *Il cardinale Sisto Riario Sforza*, pp. 277-288;

prestigiosa presenza nella capitale dell'ex Regno delle due Sicilie, ma anche per i rapporti stretti che intrattiene con Roma, tanto che il 23 febbraio 1861 il cardinale Antonio Maria Cagiano, prefetto della Congregazione del Concilio, scrive da Roma a Riario Sforza:

Circa poi i satannici decreti Lg. veda V. E.za nella sua somma prudenza se ad esempio di quanto fu praticato dall'Episcopato dell'Emilia e delle Marche, sia espediente emettere una protesta, e ciò non da uno solo, ma da molti Vescovi, almeno venti firme⁸⁶.

Quanto al contenuto le proteste dei vescovi meridionali non differiscono nella sostanza dal contenuto delle proteste collettive del restante episcopato italiano e neanche da analoghi atti collettivi stilati da altri episcopati europei in questo periodo, visto che in tutti i paesi in cui si affermano i governi di tipo liberale e borghese i punti di frizione tra la Chiesa e lo Stato sono sostanzialmente identici⁸⁷. Comune a tutte le proteste dei vescovi è l'atteggiamento difensivo, contestatore e pessimistico, accentuato fra i vescovi meridionali, considerando che fino alla caduta dei Borbone la Chiesa cattolica nel Sud aveva conservato la situazione di privilegio ereditata dall'*ancien régime*, che concedeva piena libertà al cattolicesimo e tolleranza per i non cattolici. Nelle "proteste" i vescovi meridionali si rendono conto che valori "nuovi" si vanno affermando come fondamentali nella ideologia dominante e spesso se ne servono per dimostrare che i provvedimenti per i quali protestano sono in contrasto con gli stessi nuovi valori. Ma lo spazio più ampio è dedicato dai vescovi meridionali nelle loro proteste a considerazioni di carattere religioso e, molto più spesso, di carattere dottrinale, particolarmente su specifici principî che secondo la dottrina cattolica devono regolare i rapporti fra la Chiesa e lo Stato.

I documenti collettivi di protesta dell'episcopato meridionale, pur concertati, sono frutto di una coalizione estemporanea e necessaria, non esprimono una mentalità omogenea e determinata, non esprimono una identità unica e riconoscibile. Le proteste collettive fanno appello a tutti quegli argomenti che

G. RUSSO, *Il cardinale Sisto Riario Sforza e l'unità d'Italia (settembre 1860 - luglio 1861)*, Istituto Meridionale di Cultura, Napoli 1962.

⁸⁶ FELICIANI, *Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva*, p. 268 nota 191.

⁸⁷ Cf. *ivi*, p. 270.

si possono rivelare utili alla difesa della Chiesa di fronte ai poteri pubblici in un particolare segmento della storia, ricorrendo di volta in volta, e secondo le varie necessità, a considerazioni che adoperano valutazioni tratte dalla dottrina tradizionale della Chiesa, ma che utilizzano anche i valori “nuovi” della società borghese. Non è ravvisabile un cammino identitario unico per le chiese meridionali. Per il Sud si attagliano profili storici validi per una data epoca, per un popolo, per un territorio, per una determinata società, “storie” che talvolta si incrociano o, ancora, seguono percorsi scostati. Il Mezzogiorno è un’area in cui hanno coabitato, con difficili problemi di amalgamazione, diverse realtà dal passato fortemente divergente e dalle radici marcatamente divaricate. Il Mezzogiorno religioso fruisce di una tanto particolare e nitida condizione generale costitutiva di partenza che spinge a identificare storicamente non già una «Chiesa meridionale», bensì una «Chiesa che è nel Mezzogiorno d’Italia», cioè un insieme di Chiese locali “diocesane” presenti sul territorio meridionale⁸⁸. Nell’antico Regno di Napoli molti vescovi assumono un atteggiamento di difesa regalistica contro le intromissioni della Curia romana, questo però non conduce mai i vescovi del Sud a un ripensamento dottrinale sul ruolo del papa e degli episcopati nella Chiesa⁸⁹. Il Mezzogiorno cattolico del Regno delle Due Sicilie fa parte delle diverse Italie ecclesiastiche, che si ricompongono, fra Risorgimento e unità, nel “cuore romano” della Chiesa italiana che vede riuniti tutti i vescovi della penisola, provenienti dai territori degli antichi Stati, intorno al papa, fedeli a una monarchia superiore, fedeli al loro “vero” sovrano, il romano pontefice⁹⁰.

I vescovi meridionali che sottoscrivono gli atti collettivi di protesta, che fanno “resistenza” alla legislazione ecclesiastica del Regno d’Italia, sono vescovi intransigenti e dalla pastorale difensiva, nati nel regime borbonico e traghettati forzatamente a operare nell’Italia laica. La loro intransigenza supera la nostalgia degli antichi regimi, esprime una reazione alle nuove situazioni,

⁸⁸ Cf. F. SPORTELLI, *Elementi e studi storici per un profilo plurale del Mezzogiorno d’Italia*, in *L’identità meridionale. Percorsi di riflessione multidisciplinari*, a cura di Giro Sarnataro, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 32 e 38.

⁸⁹ Cf. C. DONATI, *Vescovi e diocesi d’Italia dall’età post-tridentina alla caduta dell’antico regime*, in *Clero e società nell’Italia moderna*, a cura di Mario Rosa, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 386-389.

⁹⁰ Cf. G. GRECO, *La Chiesa in Italia in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 51-52 e 215.

ma disegna anche un nuovo modo di essere Chiesa al Sud, più dialogante, anche se non ancora inserita nelle future attività di collegialità episcopale, ma comunque lontana dall'individualismo ecclesiastico. In tale prospettiva gli atti collettivi di protesta di metà Ottocento possono essere considerati un inconsapevole tassello di partenza verso gli anni di Leone XIII, verso un clima nuovo per la vita della Chiesa, un clima dove l'intransigenza degli anni di Pio IX transita verso nuovi atteggiamenti, verso il mondo moderno, senza cedimenti, ma con forme più articolate e più ricche.

NOVITÀ EDITORIALI

a cura di **ETTORE SIMEONE**

- ARCARIA F., *Città cittadini cittadinanza. Dalla civitas romana alla cittadinanza europea*, Napoli 2023.
- BIALE D., *Jewish Culture between Canon and Heresy*, Stanford 2023.
- BLANKE L., *Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*, Cambridge 2023.
- BOSMAN PH. R., KOTZÉ G. R., *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of Johan C. Thom*, Boston 2022.
- BRAKKE D., *The Gospel of Judas. A New Translation with Introduction and Commentary*, Londra 2022.
- BRAND M., *Religious Identifications in Late Antique Papyri. 3rd-12th Century Egypt*, Boston 2022.
- CECCARELLI MOROLLI D., *Appunti per una storia del diritto dell'Impero Romano d'Oriente in Italia (dal '900 ad oggi)*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 26.1 (2022) 225-246.
- CENTANNI M., *Oreste e Ifigenia, dalla Tauride a Nemi, e da Nemi a Roma* in *Ricerche di storia dell'arte* 142 (2023) 19-24.
- CIOFFI R., *Xystarchai ed eisagogeis ai Sebasta di Neapolis* in *Historikà* 13 (2023) 191-208.
- CRINITI N., *Da Abramo a Cristo: Dio, Decalogo, Bibbia, Gesù, Padre nostro, Credo* in *Ager Veleias* 19.5 (2024) 1-150.
- DAUBNER F., *Raumordnung und Territorial-herrschaft bei Polybios, in Polybios von Megalopolis. Staatsdenken zwischen griechischer Polis-welt und römischer Res Publica*, in *Nomos* (a cura di J. SCHERR, M. GRONAU E S. SARACINO), Baden 2022, 159-180.
- DE MARCHI G. A., *Alessio Gimignani, la Madonna dell'Umiltà e le chiavi per la storia dell'arte* in *Studi di Storia dell'Arte* 33 (2022) 105-108.
- DEJURE A., GRASSO C., GUIDA M., LEONI J., MIGLIO M., MUZZI S. (a cura di), *Onorio III, i frati Minori e la Regola del 1223* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Roma, 12-13 maggio 2022), Roma 2023.
- DEL COGLIANO M., *Christ: Through the Nestorian Controversy*, vol. 3, Cambridge 2022.
- DI MARIO M., MEROLA V., NOCITA T. (a cura di), *Digital Humanities 2022. Per un confronto interdisciplinare tra saperi umanistici a 30 anni dalla nascita del Word Wide Web*, Roma 2023.
- ERDÓ P., *The Canon Law of the Eastern Churches, in The Cambridge History of Medieval Canon Law* in *Nomos* (a cura di A. WINROTH, J.C. WEI), Cambridge 2022, 142 -170.
- FERRARI DALLE SPADE G., *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, Bari 2023.
- FILONIK J., PLASTOW CH., ZELINK-ABRAMOVITZ R. (a cura di), *Citizenship in Antiquity. Civic Communities in the Ancient Mediterranean. Rewriting antiquity*, Abingdon-New York, 2023.

- GAULTIER F., *Les bijoux de la collection Campana découverts à Vulci* in *MEFRA* 135-2 (2023) 275-305.
- GRONAU M., *Epilog: Polybianisches Staatsdenken von der Antike bis in die Gegenwart, Teil II: Die Rezeption polybianischer Staatstheorie vom 19. bis ins 21. Jahrhundert*, in *Polybios von Megalopolis. Staatsdenken zwischen griechischer Poliswelt und römischer Res Publica* (a cura di J. SCHERR, M. GRONAU E S. SARACINO) Baden 2022, 299-318.
- LARGHI G., *Ancora sul Lai de Milun di Maria di Francia* in *Medioevo Europeo* 7.2 (2023) 19-49.
- SCIROCCO E., *Sculture e arredi liturgici medievali a Cava de' Tirreni: restauri, recuperi e nuove acquisizioni* in *Hortus Artium Medievalium* 27 (2021).
- AGUILERA DURÁN T., 'rec.' a AA. VV., *Pompeya y Herculano entre dos mundos: la recepción de un mito en España y América*, Roma-Bristol 2023, 372pp.
- ARCARIA F., *Città cittadini cittadinanza. Dalla civitas romana alla cittadinanza europea*, Napoli 2023.
- ARCIDIACONO G., *Riflessi di Bisanzio in Sicilia. Frammenti musivi tra storia e conservazione (XIII-XIV secolo)* in *Arte medievale* 4.13 (2023) 25-40.
- AVEMARIE F., VAN HENTEN J. W., FURSTENBERG Y., *Jewish Martyrdom in Antiquity: from the Books of Maccabees to the Babylonian Talmud*, Boston 2023.
- BALDRIGA I., *I musei e la pace. Utopia e riconciliazione* in *SMSR* 90.1 (2024) 60-85.
- BERTOLAZZI R., 'rec.' a PIETRUSZKA W., *The Municipal Elites of Campania during the Antonine-Severan Period* in *Klio* 105.1 (2023) 396-398.
- BIALE D., *Jewish Culture between Canon and Heresy*, Stanford 2023.
- BLANKE L., *Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*, Cambridge 2023.
- BOSMAN PH. R., KOTZÉ G. R., *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of Johan C. Thom*, Boston 2022.
- BRAKKE D., *The Gospel of Judas. A New Translation with Introduction and Commentary*, Londra 2022.
- BRAND M., *Religious Identifications in Late Antique Papyri. 3rd-12th Century Egypt*, Boston 2022.
- BRAUBAKER L., *Performing Byzantine Identity: Gender, Status and the Cult of the Virgin in Identities and Ideologies in the Medieval East Roman World* (a cura di Y. STOURAITIS), Edimburgo 2023, 346-366.
- CECCARELLI MOROLLI D., *Appunti per una storia del diritto dell'Impero Romano d'Oriente in Italia (dal '900 ad oggi)*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 26.1 (2022) 225-246.

Novità editoriali

- CENTANNI M., *Oreste e Ifigenia, dalla Tauride a Nemi, e da Nemi a Roma* in *Ricerche di storia dell'arte* 142 (2023) 19-24.
- CHRISTOPHOROU P., *Imaging the Roman Emperor: Perceptions of Rulers in the High Empire*, Cambridge-New York 2023.
- CICLOSI M. C., *Costruzioni culturali dell'ideale femminile reale e imperiale nel regno di Sicilia* in *Arte medievale* 4.13 (2023) 41-55.
- CIOFFI R., *Xystarchai ed eisagogeis ai Sebasta di Neapolis* in *Historikà* 13 (2023) 191-208.
- COLAGROSSI E., *Gandhi e la pace nei musei del mondo* in *SMSR* 90.1 (2024) 103-145.
- CORNELL T., MEUNIER N., MIANO D., *Myth and History in the Historiography of Early Rome*, Boston 2023.
- CRINITI N., *Da Abramo a Cristo: Dio, Decalogo, Bibbia, Gesù, Padre no-stro, Credo* in *Ager Veleias* 19.5 (2024) 1-150.
- DAUBNER F., *Raumordnung und Territorial-herrschaft bei Polybios, in Polybios von Megalo-polis. Staatsdenken zwischen griechischer Polis-welt und römischer Res Publica*, in *Nomos* (a cura di J. SCHERR, M. GRONAU e S. SARACINO), Baden 2022, 159-180.
- DE MARCHI G. A., *Alessio Gimignani, la Madonna dell'Umiltà e le chiavi per la storia dell'arte* in *Studi di Storia dell'Arte* 33 (2022) 105-108.
- DEJURE A., GRASSO C., GUIDA M., LEONI J., MIGLIO M., MUZZI S. (a cura di), *Onorio III, i frati Minori e la Regola del 1223. Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Roma, 12-13 maggio 2022), Roma 2023.
- DEL COGLIANO M., *Christ: Through the Nestorian Controversy*, vol. 3, Cambridge 2022.
- DI MARIO M., MEROLA V., NOCITA T. (a cura di), *Digital Humanities 2022. Per un confronto interdisciplinare tra saperi umanistici a 30 anni dalla nascita del Word Wide Web*, Roma 2023.
- ERDÓ P., *The Canon Law of the Eastern Churches, in The Cambridge History of Medieval Canon Law* in *Nomos* (a cura di A. WINROTH, J. C. WEI), Cambridge 2022, 142 -170.
- FERRARI DALLE SPADE G., *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, Bari 2023.
- FILONIK J., PLASTOW CH., ZELINK-ABRAMOVITZ R. (a cura di), *Citizenship in Antiquity. Civic Communities in the Ancient Mediterranean. Rewriting antiquity*, Abingdon-New York 2023.
- FIORENTINO L. (a cura di), *Classe dirigente e sviluppo*, Avellino 2023.
- FIORENTINO L. (a cura di), *Lo sviluppo ecosostenibile per il futuro del Sud e dell'Irpinia*, Avellino 2023.

- GAULTIER F., *Les bijoux de la collection Campana découverts à Vulci* in *MEFRA* 135-2 (2023) 275-305.
- GRONAU M., *Epilog: Polybianisches Staatsdenken von der Antike bis in die Gegenwart, Teil II: Die Rezeption polybianischer Staatstheorie vom 19. Bis ins 21. Jahrhundert*, in *Polybios von Megalopolis. Staatsdenken zwischen griechischer Poliswelt und römischer Res Publica* (a cura di J. SCHERR, M. GRONAU e S. SARACINO) Baden 2022, 299-318.
- HALDON J., STOURAITIS Y., *Introduction. The Ideology of Identities and the Identity of Ideologies in Identities and Ideologies in the Medieval East Roman World* (a cura di Y. STOURAITIS), Edimburgo 2023, 1-16.
- LARGHI G., *Ancora sul Lai de Milun di Maria di Francia* in *Medioevo Europeo* 7.2 (2023) 19-49.
- MARASCO M., *Spazio religioso, pacificazione del conflitto urbano e religiosità materiale a Bastogi. Una ricerca etnografica* in *SMSR* 90.1 (2024) 250-345.
- MASI DORIA C., *Roma antica. Narrazioni giuridiche al femminile*, Napoli 2023.
- MASON S., *Jews and Christians in the Roman World*, Leiden 2023.
- MIGLIETTA M., *Alcune considerazioni in merito alla partecipazione delle autorità ebraiche al processo a Gesù*, in *Codex* 4 (2023) 133-156.
- PERGOLA A., *Riflessi della pax cristiana nelle opere del Museo Nazionale Romano* in *SMSR* 90.1 (2024) 5-25.
- PITTALUNGA S., *Educazione e cultura enciclopedica nel tardoantico* in *Koinonia* 47 (2023) 403-17.
- ROBERTO U., *La Tarda Antichità: caratteri, visioni, fascino di un'epoca* in *Koinonia* 47 (2023) 445-454.
- ROCCA S., *Salomè Alessandra, Tigrane II, e Roma: un trattato inedito di alleanza tra la Repubblica romana e la Giudea tramandato da Josippon* in *Codex* 4 (2023) 175-189.
- SARRIS P., *Justinian. Emperor, Soldier, Saint*, Basic Books, New York 2023.
- SCHIAVONE A., *Politica e diritto nelle Istituzioni di Ulpiano* in *SCDR* 36 (2023) 51-62.
- SMITH B., NIEDERHUBER CH., *Commodus. The Public Image of a Roman Emperor*, Reicher Verlag, Wiesbaden 2023.
- WHEELER E. L., 'rec.' a SCHULDE J. M., *Rome, Parthie, and the Politics of Peace: The Origins of War in the Ancient Middle East* in *The Classical Journal* 118.4 (2023) 479-484.
- CERVINI F., *L'Africa ritorna nella storia. L'autobiografia distopica di Omar Victor Diop*, in *Ricerche di storia dell'arte* 139 (2023) 35-46.
- WIJNENDAELE J. W. P., *Late Roman Italy. Imperium to Regnum*, Edimburgo 2023.

INDICE

Campania Sacra - 55 (1/2024)

Editoriale

Francesca Galgano pag. 3

MORES MAIORUM STORIE E FILOSOFIE DEI DIRITTI

Francesco Paolo Casavola " 5

Studi, Documenti

LA PORTA DELLE TORRI DI CAPUA: RIFLESSIONI SUL CLASSICISMO FEDERICIANO

Andrea Spiriti " 19

NOTE SULLA CORPORAZIONE DEI SARTI NAPOLETANI TRA XVII E XVIII SECOLO

Luigi Abetti " 33

NUOVI DATI DALL'AREA TRA LE CATAcombe DI S. GAUDIOSO E S. SEVERO

Maria Amodio " 55

Storie e diritti del Mediterraneo

I DIRITTI NEL MEDITERRANEO NEL XIX SECOLO: LA CONDIZIONE DEL MINORE

Antonio Foderaro " 95

PREVENZIONE DEI CONFLITTI E GOVERNANCE DEI FLUSSI MIGRATORI

NEL CONTESTO MEDITERRANEO: IL CONTRIBUTO DEGLI ATTORI RELIGIOSI

Maria D'Arienzo " 117

Neapolitane

LA MUSICA COME PATRIMONIO CIVILE.

IL DESTINO DI UNA RACCOLTA NELLA NAPOLI DELL'OTTOCENTO

Vittoria Fiorelli " 135

Recensioni

NAPOLI SCIENTIFICA, RELIGIOSA, ESOTERICA

Pierluigi Romanello " 157

Pagine ritrovate

LA NOBILTÀ NAPOLETANA DINANZI ALLA MORTE TRA XIV E XV SECOLO

Serafina Rugna " 191

Studi, Documenti

LA FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO A NAPOLI	
Orlando Barba	“ 209
ADOLDO BINNI VESCOVO DI NOLA FRA TRADIZIONE E MODERNITÀ	
Mariella Vitale	“ 243
SAN LEO DI BOVA O DI AFRICO	
Elia Fiorenza	“ 297
LA MADONNA DELLA DIVINA PROVVIDENZA DI FRANCESCO CALIFANO POPOLARITÀ DI UN'OPERA	
Luigi Avino	“ 323
SAN MATTEO E L'ANGELO UN CAPOLAVORO RECUPERATO DI PAOLO DE MAJO	
Antonio Solpietro	“ 343

Recensioni

EPIGRAFI E BOTTEGHE EPIGRAFICHE DEI CRISTIANI	
Chiara Sanmori	“ 355

Pagine ritrovate

LA “RESISTENZA” DELL'EPISCOPATO MERIDIONALE ALLA LEGISLAZIONE ECCLESIASTICA DEL REGNO D'ITALIA: GLI ATTI COLLETTIVI DI PROTESTA (1861-1865)	
Francesco Sportelli	“ 363

Novità editoriali	“ 385
--------------------------------	-------

CAMPANIA SACRA

VOLUME 55 - ANNO 2024

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abbonamento Postale
D.L. 353/2003 (conv in L. 27/02/2004 n° 46), art. 1, comma 2 - DCB Napoli

La Rivista *Campania Sacra* rappresenta sin dalla sua fondazione un osservatorio privilegiato sulla storia sociale, religiosa, giuridica e artistica dell'area mediterranea, in cui Napoli e la Campania fungono da naturale cerniera con l'Europa, con un rinnovato impegno ad alimentare il dibattito scientifico anche su temi di più stringente attualità.

L'orizzonte di riferimento è sempre il Sud, che si vuole intendere ora non solo come un'area storico-geografica, quanto piuttosto come una suggestione culturale, un'appartenenza, un'aspirazione, un'identità.



ISSN 0392-1352



9 770392 135208